

طالب الطالب بتصبح الطالب  
الطالب

الجمهورية العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة والدراسات العليا

التوقيع

المسمى

الدكتور بكلاء عبد الفتاح دويار

الدكتور على نفيح الصليبا

الدكتور محمود محمد خفايا

١٥٤١١/٥٦

# صلة الله بالبور في التصوف الفلسفي

دراسة ونقد

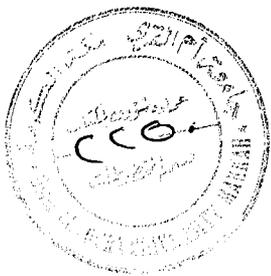
رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

اعداد الطالب

سعيد عتيق سراج سعيد

إشراف الدكتور

محمود محمد خفايا

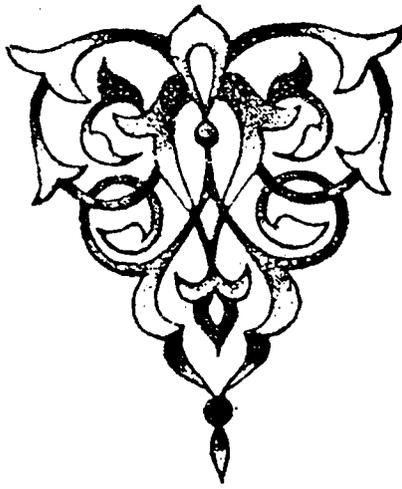


الجزء الاول

١٤١٤ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



وَبِهِ نَسْتَعِينُ

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص رسالة الدكتوراة في العقيدة بعنوان/ صلة الله بالكون  
في التصوف الفلسفي " دراسة ونقد "

هدف البحث: يهدف البحث الى دراسة آراء الصوفية الفلاسفة ونقدتها على ضوء الكتاب والسنة، حيث يرون أن الصلة بين الله والكون، هي صلة المحايثة، التي تؤدي الى الاتحاد والاطول، ثم وحدة الوجود. والمدخل الى ذلك هو الفناء، وهذا مخالف لما اتفق عليه المسلمون جميعا. والحق أن الصلة بين الله والكون صلة المباينة، صلة الخالق بخلقه والعبد بربه، فالله واحد لا شريك له بائن عن خلقه، بوحدايته، بذاته وصفاته وأفعاله. محتوى البحث: ويحتوي البحث على مقدمة وتمهيد وستة فصول وخاتمة، فالمقدمة عبارة عن الدافع لاختيار الموضوع والتمهيد فيه بيان عن نشأة التصوف وتطوره.

- \* الفصل الأول: معرفة الله عند الصوفية الفلاسفة ونقد آراءهم المنحرفة.
- \* الفصل الثاني: التوحيد عند الصوفية الفلاسفة، مع ذكر مصادرهم فيه والرد عليهم.
- \* الفصل الثالث: الفناء. وقد تضمن مفهومه عندهم ومصادر كلا مهم والرد عليهم.
- \* الفصل الرابع: الطول. فيه بيان معنى الطول عندهم ومصادر كلا مهم فيه والرد عليهم.
- \* الفصل الخامس: الاتحاد. ويشتمل على ذكر مفهوم الاتحاد عندهم ومصادرهم والرد عليهم.
- \* الفصل السادس: وحدة الوجود. فيه بيان فلسفة وحدة الوجود أصولها ورجالها ومصادرها وخطورتها ثم ابطال هذه الفلسفة على ضوء الكتاب والسنة.

نتائج البحث:

أما الخاتمة فهي النتائج التي وصل اليها هذا البحث، من أهمها:

أولا: أن التصوف أمر طارئ محدث دخيل على المجتمع الاسلامي، وأول من لقب بالصوفي هم جابر بن حيان وأبوهاشم الكوفي وعبدك، وهؤلاء متهمون في عقيدتهم.

ثانيا: أن المعرفة عند الصوفية الفلاسفة ليست معرفة فطرية مدعمة بأدلة، ولكنها اتجاه الى استبدال ذات العارف بذات المعروف، وأما التوحيد عندهم فهو تجربة الوصول الى الله وعيش معه، بالطول أو الاتحاد ثم الوحدة، وذلك عن طريق الفناء.

ثالثا: ان الفناء هو الأساس الذي بني عليه التصوف عمليا ونظريا. اذ لا تصوف بدون فناء حيث يؤدي الى الطول أو الاتحاد ثم وحدة الوجود.

رابعا: ان وحدة الوجود هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته، المعبرة في كلمة " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها " أي أن الوجود واحد لاكثره فيه، فالحق هو الخلق والرب هو العبد.

خامسا: ان أفكار هؤلاء الصوفية الفلاسفة مرفوضة شرعا وعقلا وفطرة، ولا صلة لها بالاسلام لامن قريب ولا من بعيد، لانهم استقوها من مصادر أجنبية يونانية، مصرية، فارسية وهندية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عميد كلية الدعوة وأصول الدين

المشرف

الطالب

سعيد عقيل سراج سعيد أ. د/ محمود أحمد خفاجي د/ عبد الله عمر الدميغي

أحمد الله سبحانه وتعالى واشكره ، على ما منّ به من العون والتوفيق ، حتى استطعت أن أتم هذا البحث ، وأسأله تعالى ، مزيداً من توفيقه وعنايته ودوامهما في حياتي العلمية والعملية .

ويجب عليّ ان اقدم شكرى وتقديرى الى كافة المسئولين فى جامعة أم القرى ، خاصة صاحب المعالي مدير الجامعة الدكتور راشد راجح الشريف ، وصاحب السعادة عميد كلية الدعوة واصول الدين ، د ، على بن نعيم العليانى ، وصاحب السعادة رئيس قسم العقيدة ، الدكتور سفر الحوالى ، لما اتاحوا لى من الفرصة الطيبة لتحضير البحث لنيل درجة الدكتوراة فى علم العقيدة ، وما قدموا لى من عون فى سبيل القيام بواجبى الدراسى ، حتى تمكنت بفضل الله ثم بمساعدتهم من التغلب على الصعوبات الكثيرة ، التى واجهتني فى انجاز هذا البحث .

وقد سهلوا لى الرحلة الى القاهرة للحصول على المراجع الرئيسية والاطلاع على المصادر الاساسية ، ولولا ذلك لما امكن لى انجازه فى الوقت الحاضر .

كما اقدم شكرى وتقديرى الى اصحاب الفضيلة اساتذتى الافاضل الذين تلقيت العلم على ايديهم ، واخص بالذكر هنا فضيلة الأستاذ الدكتور محمود احمد خفاجى الذى تفضل بالاشراف على هذا البحث ، وقد اعطانى من علمه ونصحه وارشاده القيم ، بل ضحى بكل شئ لاجلى ، فقد كان ابا رحيماً لى ، ولم يأل جهداً ولم يدخر وسعاً فى تقديم مساعداته لى ، مادية ومعنوية ، والله يشهد كم أنا مدين له ، وهو صاحب اليد الطولى المباركة فى انجازى لهذا البحث ، فجزاه الله خير الجزاء .

كما لا انسى ان اشكر جميع اصحابى وزملائى الذين ساهموا فى اخراج هذا البحث الى حيز الوجود ، خاصة ، الأخ الكريم ، محمد ابراهيم العوضى الكويكى الذى وقف بجانبى طول مدة تحضيرى لهذا البحث ووفر لى كل ما احتاجه من كتب قيمة واموال كثيرة ، انه لمن المحسنين .

الى جميع هؤلاء اقدم شكرى وتقديرى ، وارجو من الله تعالى ان يتولى جزاءهم عنى جزاءً وافياً انه سميع مجيب .

# مقدمة

سبب اختيار الموضوع

والنوع الذي أسير عليه

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله ، بعثه الله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ونزل عليه الكتاب من ربه بالحق ، مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه ، اللهم صل وسلم عليه وعلى آله واصحابه مصابيح الهدى والرشاد . " وبعد :

فان من المعروف ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء والمرسلين بمكة المكرمة ، ارسله الى كافة الناس اجمعين ، وانزل عليه القرآن فيه هداهم وورثهم ، وكان العالم فى ذلك الوقت باسره ، فى ظلمات الشرك بالله . فجاء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بدين الاسلام ، دين الحق ، ليخرجهم من الظلمات الى النور ، وليصح عقائدهم ، من الشرك الى التوحيد . ومن الثابت ان الدين الحق الذى جاء من عند الله تعالى واحد ، وهو دين التوحيد اى افراد الله تعالى ، والغاء الشرك به ايا كان نوعه . وما ارسل الله رسولا من الرسل ، ولم يتخذ نبيا من الانبياء الا للدعوة الى التوحيد الخالص ، لا شائبة فيه ، دين الوحدانية لله تعالى لا شريك له ، وتنزيهه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص .

وقد تتابع الانبياء والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لغرض واحد ، اتفقوا فيما جاؤا به ، واتحدت الاصول التى تقوم عليها دعوتهم ، وقد صدق بعضهم بعضا .

قال تعالى : شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصىنا

به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . . . . . (١)

وقال تعالى ايضا : قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين (٢)

وقال تعالى ايضا : واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن

وامثال هذه الايات كثيرة . فالتوحيد اذن اساس دين الله الواحد منذ اقدم نبي  
واول رسول . ودعوة الرسل جميعا ثابتة لا تتغير ، ولم تنفك عن عقيدة التوحيد  
امة من الامم .

لكن وجد النبي صلى الله عليه وسلم الناس في مكة المكرمة وماحولها قد انحرفوا عن  
التوحيد ، متخذين وسائل - مادية او روحانية - بينهم وبين الله ، فكان اول شيء  
واجهه النبي صلى الله عليه وسلم هو الشرك بالله ، الذي يقوم على الايمان بوسائل  
بين الله والانسان ، وسائل مادية كالاصنام او روحانية ، كالجن والارواح ، وهذا  
هو دين اغلبية العرب .

أما ديانة اليهود والنصارى فكانت في اصلها ديانة توحيد ، توحيد الله  
الخالص الذي جاء به كل من سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام ، ثم اصابهما  
الانحراف والضلال ، وشاع فيهما الشرك والوثنية .

فلاسلام يرفض الشرك بانواعه ، ويرفض الوسائط بين الله والانسان الا واسطة  
النبوة والرسالة ، وبالتالي يقرر الانفصال التام بين الله وغيره ، بين الخالق والمخلوق .  
حتى الملائكة لا يجمعها مع الله اية صلة ، غير الصلة التي تقوم بينه وبين الكائنات  
الاخرى المادية والروحية ، صلة الخلق بخالقه ، اى صلة انفصال لا اتصال .

وانا تأملنا القرآن الكريم نجده يؤكد هذا الانفصال التام ، فلا شيء يقوم

كواسطة بين الله وخالقه ، كما انه ينفي مرارا وتكرارا صفة الالهية من غيره تعالى نفيا

مطلقا ، ويؤكد ان الانبياء والرسل هم من البشر ومن طبيعة البشر . وهذا ما

يقره اول اركان الاسلام وهو شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله .

وهي شهادة نفي وإثبات . نفي الالهية عن غير الله نفيا مطلقا لإثباتها لله وحده ،  
وإثبات ان نحمدا عبده ورسوله ، وهو بشر ككل البشر ، وكل الفرق بينه وبينهم انه  
يؤحي اليه بعقيدة التوحيد .

فالعقيدة التوحيد الذي جاء بها الاسلام ترفض الشرك كله ، سواء كان قائما على  
القول بتعدد الالهة ، او المبنى على ايمان بوسائط بين الله والانسان . ومن ثم  
كانت الصلة بين الله والكون بما فيه الانسان ، صلة انفصال . فالله واحد لا شريك  
له ، بائن عن الكون بينونة تامة ، بوحدانيته بذاته وصفاته وافعاله ، ومنزه عن  
جميع المشابهة بمخلوقاته .

وهذه العقيدة هي ما اتفق عليه المسلمون جميعا ، سلفهم وخلفهم ، ماعدا الصوفية  
الفلاسفة ، كما سنرى من خلال صفحات هذا البحث .

ثم ان الاسلام هو التمسك باوامر الله واوامر رسوله صلى الله عليه وسلم واجتناب  
ما نهى الله عنه ورسوله ، والاقتداء بحياة الرسول ، والاقتفاء بالطرق والسنن التي  
سار عليها اصحابه رضوان الله عليهم .

قال تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله  
واليوم الآخر <sup>(١)</sup> وقال تعالى ايضا : وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا <sup>(٢)</sup>  
وقال تعالى ايضا : اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون <sup>(٣)</sup>  
واوامر الله ورسوله وكذلك نواهي الله ورسوله محفوظة في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ،  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تركت فيكم أمرين لن تضلوا باسكنتم بهما  
كتاب الله وسنة نبيه <sup>(٤)</sup> .

وقد ربي رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه في ظلها وضوءها تربية

(١) الاحزاب . ٢١ (٢) الحشر . ٧ (٣) الانفال . ٢٠

(٤) رواه الامام مالك في "الموطأ" كتاب القدر باب النهي عن القول بالقدر ص ٦٠٢ ،

نموذجية ، لكي يكونوا قدوة لمن يأتي بعدهم الى يوم القيامة . فكانوا صورة حيية  
لتعاليم الله وارشادات رسوله ، متبعين مقتدين غير مبتدعين ومحدثين ، فهم  
اولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، وهم القدوة والمعيار لمعرفة الحق  
من الباطل والهدى من الضلال . وفي ضوء الكتاب والسنة وسيرة الرسول وعمـل  
اصحابه توزن اعمال المسلمين واقوالهم ، فما وجد له سند ودليل يحكم عليه بالصحة  
والصواب ، وما يخالف الكتاب والسنة ، ولم يوجد له اثر في حياة الصحابة يحكم عليه  
بالفساد والبطلان ، وكل من خرج عن هذا المنهج فقد ضل واهل .

ولما كنت احد طلاب قسم العقيدة رأيت أن من الواجب على تتبع المناهج الضالة  
البعيدة عن الكتاب والسنة ، ولقد تتبعت فترة هذه المناهج لأبين زيفها وضلالها  
وبعد ها عن الاسلام . وما هالني واقلقني ما لمست من مناهج الصوفية الفلاسفة ،  
الذين بعدوا كثيرا عن الاسلام ، في فهمهم عن صلة الكون بخالقه ، بافكارهم الضالة  
من الحلول والاتحاد والوحدة ، ( اى حلول الله في الكون ، واتحاد الكون بالله ،  
ووحدة الكون مع الله ) وذلك عن طريق فلسفة الفناء ، وفناء الفناء ، وكلها افكار  
غريبة محدثة ، ودخيلة على وسط المجتمع الاسلامي .

وكان ظهور تلك الفلسفة الضالة ، في اواخر القرن الثاني الهجري ، وتطورت تطورا  
هائلا في منتصف القرن الثالث الهجري ، بدءا من جابر بن حيان وابي هاشم  
وعبدك الى ابن عربي الفيلسوف الكبير ، والغنوصي الخطير ، مرورا بذي النون المصري  
وابي يزيد البسطامي والحلاج ، والجنيد والنفري والغزالي ثم السهروردي المقتول .  
ومن المعروف ان المسلمين في اندونيسيا يواجهون مشاكل ضخمة سياسيا واقتصاديا  
 واجتماعيا وعقديا وامامهم اعداء متربصون بهم ، من حركة التنصير والعلمانية  
 والباطنية والفرق الضالة ، - الشيعة والقاديانية ، والبهائية - ثم الصوفية .

---

وقد نجح الصوفية في اندونيسيا نجاحا باهرا في نشر تعاليمهم المنحرفة ،  
- وان كان اكثرهم ميم ، لا يؤمنون بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود - وكانت  
ولا تزال من اخطر التعاليم المنتشرة في ربوع البلاد ، وذلك بسبب جهل المسلمين  
هناك بالامور العقديّة الصحيحة .

من اجل ذلك كله ، وبعد ان كتبت بحثي لنيل درجة الماجستير في العقيدة في  
الرد على النصرانية اخترت موضوع بحثي لنيل درجة الدكتوراة في الرد على الصوفية  
وخاصة الصوفية المتفلسفة . بعنوان :

« صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد »

ولقد كتبت بحوث كثيرة ، ونشرت رسائل علمية متعددة حول هذا الموضوع ، ولكنني  
ارى ان الامر لا يزال في حاجة الى اعادة نظر جديد ، النظر الاسلامي بميزانه  
الصحيح ومقياسه السليم ، وهما كتاب الله وسنة رسوله ، بالاضافة الى منهج العلماء  
السلف الصالح .

هذا وقد جعلت خطة البحث بعد هذه المقدمة على النحو التالي :

يشتمل البحث على تمهيد وستة فصول وخاتمة .

اما التمهيد فتكلمت فيه عن نشأة التصوف الفلسفي وتطوره ، بعد ان تكلمت فيه عن

اصل كلمة التصوف ، وتعريف التصوف ، معتمدا على أقوال العلماء الباحثين ، وارا

الكتاب المتخصصين في هذا الموضوع ، قد يمهم وحد يشهم .

### الفصل الاول « معرفة الله تعالى

تحدثت فيه عن معرفة الله تعالى عند الصوفية الفلاسفة ، خاصة عند رجالهم

الاول والثلاثة الذين وضعوا الاسس العرفانية في دائرة التصوف ، وهم ذو النون

المصري وابو يزيد البسطامي والحلاج .

---

ثم بينت فيه مصادر آرائهم الفلسفية ، حول المعرفة بيانا دقيقا شاملا ، معتمدا على الكتب الاصلية ، والمراجع الموثوقة . ثم نأتى الى نقد آرائهم المنحرفة ، نقدا منصفيا ، بحجج قوية ، وبراهين واضحة ، ثم اختتمت ببيان المعرفة الصحيحة عند اهل السنة والجماعة .

### الفصل الثانى " التوحيد

ذكرت فيه مفهوم التوحيد عند الصوفية الفلاسفة ، مع بيان هدفهم المنشود فى هذا الموضوع ، خاصة لدى ابن القاسم الجنيد البغدادى وابن حامد الغزالى وشهاب الدين السهروردى المقتول .

ثم ذكرت فيه مصادر كلامهم فى التوحيد ، معتمدا على نصوص ثابتة ، واستنتاجات صحيحة ، ثم نأتى الى ابطال كلامهم والرد على ضلالتهم فى التوحيد . واخيرا نأتى ببيان التوحيد الصحيح عند اهل السنة والجماعة .

### الفصل الثالث " الفناء

بينت فيه مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة ، وبداية ظهور الفناء فى وسط الصوفية ، على يد ابن يزيد البسطامى ، ثم اكمله عبد الجبار النفرى باسم الوقفة التى هى عبارة عن اعلى درجات الفناء . ثم بينت فيه مصادر كلامهم فى فلسفة الفناء ، وانها فلسفة الفيدانتا أو الموكشا أو النرفانا الهندية . ثم نأتى الى نقد كلامهم وابطاله ، مع ذكر موقف علماء اهل السنة والجماعة عن فلسفة الفناء .

---

### الفصل الرابع "الحلول"

تحدثت فيه عن معنى الحلول عند الصوفية الفلاسفة ، وهدفهم في ذلك ، مع بيان مصادر كلامهم ، علما بان اول من وضع فلسفة الحلول في دائرة التصوف هو الحلاج ، أخذنا من غلاة الشيعة ، وهم يأخذون من الديانة النصرانية .  
ثم نأتى الى ابطال فلسفة الحلول الصوفية ونقد ها ، مبينا ان الاسلام برئ من هذه الفلسفة الكفرية ، واعتمد في ذلك على نص الكتاب والسنة ، واقوال العلماء الصالحين ، سلفهم وخلفهم .

### الفصل الخامس "الاتحاد"

تكلت فيه عن فلسفة الاتحاد الصوفية ، ومتى وأين ظهرت لأول مرة في الفكر الاسلامي . ونأتى فيه بأقوالهم المنتشرة في جميع كتب التصوف ، خاصة اقوال ابن يزيد البسطامي ، وفريد الدين العطار ، ثم ابن الفارض .  
ثم بينت من اين استقى هؤلاء فلسفتهم الاتحادية ، معتمدا على كتب الفلسفة وتاريخها . واخيرا نأتى الى ابطال فلسفة الاتحاد الصوفية ، المناقضة للعقيدة الاسلامية ، مستدلا بنص القرآن الكريم والسنة ، وكلام العلماء الصالحين سلفهم وخلفهم .

### الفصل السادس "وحدة الوجود"

تحدثت فيه عن فلسفة وحدة الوجود عند الصوفية الفلاسفة ، اصولها ومصادرها ورجالها ، ابن عربي ، وابن سبعين وغيرهما . ثم بينت فيه بيانا شاملا مستفيضا مصادر كلامهم في فلسفة وحدة الوجود ، سواء كانت شرقية او غربية ، ان انها فلسفة قديمة منتشرة في مصر واليونان وآسيا الوسطى والهند ثم الصين . وتعرف في الهند باسم فلسفة كيفالاد فيتسا . كما تحدثت فيه عن خطورة هذه الفلسفة على الاسلام والمسلمين .  
ثم تحدثت عن بطلان تلك الفلسفة وتهافتها معتمدا على حجج قوية وبراهين

صحيحة ، من الكتاب والسنة واقوال جميع العلماء المسلمين ، مع اختلاف مذاهبهم  
وفرقهم ، وتباين نزعاتهم وميولهم ، علما بأنهم كلهم متفقون على ابطال فلسفة  
وحدة الوجود ، المرفوضة شرعا وعقلا .

أما الخاتمة فذكرت فيها اهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث  
المتواضع باختصار شديد .

هذا ، وسوف اعرض في هذا البحث لنصوص كتب التصوف والفلسفة وتاريخها  
في جانبي العرض والنقد ، معتمدا على المصادر الاساسية ، والمراجع الاصلية .

وقد بذلت جهدا شاقا جدا في فهم اقوال الصوفية الفلاسفة واستنتاجها ،  
ما ارهقني كثيرا ، فانهم يستعملون في بيان آرائهم عبارات غامضة ، والغاز اصعب ،  
ورموز اخفية ، مع اسلوب معقد جدا ، حتى لا يستطيع فهمها الا بعد بذل جهد غير  
عادي .

أما في جانب النقد ، فقد راعيت المنهج النقدي العلي السليم ، فنقدت  
اقوالهم وابطلت آراءهم بالكتاب والسنة ، وبالادلة العقلية الصحيحة ، وبقوال العلماء  
الصالحين .

وحاولت في ذلك ان ابتعد عن التعصب وعدم الانصاف .

وكان هدفي من هذا البحث هو تقديم دراسة جادة ودقيقة رغبة في تبيان

الحقيقة وجلائها ، وبالتالي دافعا عن الحق ، واعلاء لكلمة الله العليا .

فأسأل الله عز وجل ان يحقق هذا البحث اهدافه المرجوة ، ويفيد قارئيه

وان يجعله خالصا لوجهه الكريم ، واستغفر الله العظيم من جميع اخطائي التي

وردت فيه ، واشكره على ما هداني اليه من صواب ، والحمد لله اولا وآخرا ، وهو

حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

الموضوعات	ص
تمهيد : التصوف الفلسفى نشأته وتطوره	١ - ٦١
أصل الاسم	١
تعريف التصوف	١٣
نشأة التصوف	٢٠
متى وأين ظهر التصوف ؟	٢٦
على من أطلقت الكلمة فى بداية الأمر ؟	٣٢
جابر بن حيان	٣٣
أبو هاشم	٣٧
عبدك	٣٩
تطور التصوف	٤١
ذو النون المصرى	٤٥
أبو يزيد البسطامى	٥١
الحلاج	٥٢

### الفصل الأول

معرفة الله تعالى	٦٢ - ١٥٥
معرفة الله فى التصوف الفلسفى	٦٣
المعرفة عند أوائل الصوفية الثلاثة	٦٤

الموضوعات	ص
ذو النون المصري	٦٤
أبو يزيد البسطامي	٦٧
الحلاج	٧٢
نقد المعرفة الصوفية الفلسفية وبيان مصادرها	٨١
نقد كلام ذي النون المصري	٨٢
نقد كلام أبي يزيد البسطامي	١٠١
نقد كلام الحلاج	١١٥
معرفة الله عند أهل السنة والجماعة	١٤٦

## الفصل الثاني

١٥٦ - ٢٧٥

### التوحيد

١٥٧	التوحيد عند الصوفية الفلاسفة
١٥٧	تمهيد
١٦٠	التوحيد عند الجنيد
١٦٨	التوحيد عند الغزالي
١٧٤	التوحيد عند السهروردي المقتول
١٨٦	نقد كلامهم في التوحيد وبيان مصادره

الموضوعات	ص
نقد كلام الجنيد	١٨٦
نقد كلام الفزالي	١٩٩
نقد كلام السهروردي المقتول	٢٢٢
تفسير آية الميثاق عند أهل السنة والجماعة	٢٣٦
التوحيد عند أهل السنة والجماعة	٢٤٣
معنى توحيد الربوبية	٢٤٤
معنى توحيد الالهية	٢٥٠
معنى توحيد الأسماء والصفات	٢٦٢
العلاقة بين أنواع التوحيد الثلاثة	٢٧٤

### الفصل الثالث

٢٧٦ - ٣١٧	الفناء
٢٧٧	الفناء
٢٨٠	الفناء عند أبي يزيد البسطامي
٢٨٦	الوقف عند النفري
٢٩٥	نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة
٣٠٩	الفناء عند أهل السنة والجماعة

الموضوعات	ص
-----------	---

### الفصل الرابع

الحلول	ص
الحلول	٣١٨ - ٣٨٠
الحلول	٣١٩
مصادر فلسفة الحلول	٣٣٣
النسبورية	٣٤٥
الكاثوليك	٣٤٨
الاثوزكس	٣٤٩
نقد فلسفة الحلول	٣٦٨
كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على الحلّاج	٣٧٢

### الفصل الخامس

الاتحاد	ص
الاتحاد	٣٨١ - ٤٣٨
الاتحاد	٣٨٢
فريد الدين البيطار	٣٨٧

الموضوعات	ص
-----------	---

ابن الفارض ٣٩٨

مصادر فلسفة الاتحاد ٤١٥

نقد فلسفة الاتحاد وبيان بطلانها ٤٣١

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في ابطال الاتحاد ٤٣٢

### الفصل السادس

وحدة الوجود ٤٣٩ - ٦٠١

وحدة الوجود ٤٤٠

ابن عربي ٤٤١

الله والكون ٤٥٣

الله والانسان ٤٥٩

الحقيقة المحمدية، أو الانسان الكامل ٤٦٨

الله وصفاته ٤٧٩

التنزيه والتشبيه ٤٨٧

الفيض والتجلى ٤٩٠

الاعيان الثابتة ٤٩٣

وحدة الاديان ٤٩٨

الموضوعات	ص
ابن سبـعين	٥٠٣
الوحدة المطلقة	٥٠٥
مصادر فلسفة وحدة الوجود	٥١٣
المصدر الغربي	٥١٥
المصدر الشرقي	٥٤٢
استدلال ابن عربي من الكتاب والسنة	٥٥١
تأثر ابن عربي بالمتكلمين	٥٥٥
ابن عربي والصوفية الذين سبقوه	٥٦٠
نقد وبيان بطلان فلسفة وحدة الوجود	٥٦٩
كلام شيخ الاسلام في ابطال وحدة الوجود	٥٧٤
خاتمة	٦٠٢ - ٦٠٧
أهم نتائج البحث	٦٠٣
المصادر والمراجع	٦٠٨ - ٦٤٢

تخصير

التصوف والفلسفة في إنسانته

وتصوره

« تمهيد »

اعتقد ان دراسة التصوف - خاصة التصوف الفلسفي - تحتاج الى وعى كامل ،  
ونظرة صحيحة وكاملة من الباحث للعقيدة الاسلامية ، من خلال منهج مستقيم - من  
كتاب الله العزيزه والسنة النبوية المطهرة . لما في التصوف الفلسفي من حيرة  
واضطراب ، سببه التراث الضخم ، من اقوال العلماء المتعددة ، وآراء الباحثين  
المختلفة ، وازاء وجهات النظر المتباينة في دراسته .

وذلك لان التصوف - كما قال الدكتور ابو الوفا التفتازاني - ظاهرة مشتركة بين  
ديانات وحضارات متباينة في عصور مختلفة ، كحالات وجدانية خاصة <sup>(١)</sup> ، ولانه نزعة  
فردية او ميل ذاتي تأملي يعتمد على الخيال والتجربة معا ، فلا يستطيع ان يبقى  
شيئا واحدا لا يتغير ، بل هو على العكس يختلف بين فرد وآخر ، ويمثل اوسع تباين من  
ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التعقيد <sup>(٢)</sup> .

وظل التصوف مع شيوه كلمة غامضة ومجهولة ، فكانت دراسته صعبة للغاية ، لمن لم  
تكن عنده خلفية صحيحة في الدراسات الاسلامية ، وتلك الصعوبات التي تكتنف البحث  
لا تلبث ان تزول عند تحكيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . لقد وجدنا  
آراء العلماء - قد يمههم وحد يثهم - تختلف جد الاختلاف حول كلمة التصوف ، فسي  
اشتقاقها وبدء ظهورها ثم استعمالها ، وكذلك حول تعريف التصوف ونشأته ومصادره .  
ولكي نكون على بينة من الحقيقة ، لا بد لنا ان نلم اولا بذكر التكنات المتعددة التي  
قد مها هؤلاء حول الكلمة .

اصل الاسم :-

هذه اولى مشكلة تثار في دراسة التصوف ، مشكلة اسمه ، من اين اشتق ،

(١) د ، ابو الوفا التفتازاني «مدخل الى التصوف الاسلامي» ص ٣ دار الثقافة للنشر  
والتوزيع القاهرة ١٩٨٣ م ، و «دراسات في الفلسفة الاسلامية» لنفس المؤلف ص ١٢٩  
مكتبة القاهرة ط الاولى ١٩٥٧ م .

(٢) هاملتون جب «دراسات في حضارة العرب» ترجمة د ، احسان عباس ، وه د ، محمد  
يوسف نجم ، وه د ، محمود زايد ص ٢٧٧ دار العلم للملايين بيروت ط الثالثة  
١٩٧٩ م .

وهي مشكلة قديمة . نجدها في الكتب الصوفية كلها . وفيما يلي عرض موجز  
لآراء العلماء المختلفة .

انذهب جماعة الى ان كلمة « الصوفي » مشتق من « الصفا » وذلك لصفاء اسرار  
الصوفية ، ونقاء آثارهم <sup>(١)</sup> ، والصفاء محمود بكل لسان ، وضده الكدورة ،  
وهي مذمومة <sup>(٢)</sup> ، والعبد اذا صفا من كدر البشرية يقال له « قد صوفى » فهو  
« صوفى » <sup>(٣)</sup> والى هذا يشير ابو الفتح البستي <sup>(٤)</sup> فيقول <sup>(٥)</sup> :

تنازع الناس في الصوفى واختلفوا . . . . . قد ما وظنوه مشتقا من الصوف  
ولست انحل هذا الاسم غير فتى . . . . . صافى فُصوفى حتى لقب الصوفى

فالصوفي هو الذى صافى ، فُصوفى - بالبنا المجهول . ولا شك ان هناك جناسا  
شبه تام بين صُوفى وصوفى في حال الوقف عليهما <sup>(٦)</sup> . الا ان القشيري <sup>(٧)</sup> يرى ان

- 
- (١) ابو بكر محمد الكلاباذى « التعرف لذهب اهل التصوف » تحقيق محمود امين  
النواوى ص ٢٨ ، مكتبة كليات الازهرية القاهرة ط الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .
  - (٢) ابن القاسم القشيري « الرسالة القشيرية » تحقيق د ، عبد الحليم محمود ،  
ومحمود الشريف ج ٢ ص ٥٥٠ دار الكتب الحديثة القاهرة بدون تاريخ .
  - (٣) ابن نصر السراج الطوسى « اللمع » تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، وطه  
عبد الباقي سرور ص ٤٧ دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .
  - (٤) ابو الفتح على بن محمد البستي (٣٦٠ - ٤٠١هـ) شاعر عصره وكتابه ، من  
كتاب الدولة السامانية في خراسان وارتفعت مكانته عند الامير سبكتكين وخدم  
ابنه يمين الدولة ثم اخرجه الى ما وراء النهر ومات غربيا في بلدة « اوزجنند »  
(خيرالدين الزركلى « الاعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب  
والمستعربين والمستشرقين » ج ٤ ص ٣٢٦ دار العلم للملايين بيروت ط التاسعة  
١٩٩٠م)
  - (٥) ابو الريحان محمد البيرونى « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او  
مرذولة » ص ٢٨ عالم الكتب بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
  - (٦) د ، عمر فروخ « التصوف في الاسلام » ص ٢٢ دار الكتاب العربى بيروت ١٤٠١هـ /  
١٩٨١م .
  - (٧) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري ابو القاسم (٣٧٧ - ٤٦٥هـ) صاحب  
الرسالة المشهورة ، وغيره من الكتب ، وكان من العرب القادمين الى خراسان ،  
وكان يعظ في النظامية ورباط شيخ الشيوخ ، ثم رجع الى نيسابور ، ولسزم  
الدرس والوعظ الى ان توفى . (ابن الملقن « طبقات الاولياء » تحقيق ، نور  
الدين شريفة ص ٢٥٧ دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م )

اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة<sup>(١)</sup> . وذلك لان النسبة الصوفي  
الصفاء هي « صفائي » وقد سخر منهم ابو العلاء المعري<sup>(٢)</sup> ، فقال :

صوفية ما رضوا للصوفية نسبتهم . حتى ادعوا انهم من طاعة صوفوا<sup>(٣)</sup>

والى هذا الافتراض ذهب جمهور الصوفية<sup>(٤)</sup> .

٢ - وقال قوم : انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اهل الصفة الذين كانوا في  
عهد الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup> ، فهم بقية من بقايا اهل الصفة<sup>(٦)</sup> . والصفة  
هذه كانت في مؤخرة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم في شمال المسجد  
بالمدينة المنورة ، حيث كان ينزلها الفقراء من المسلمين ممن ليس له اهل  
ولا مكان يأوى اليه<sup>(٧)</sup> . وانما ذهبوا الى هذا لان حالهم يشاكل حال هؤلاء ،  
لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله كاصحاب الصفة<sup>(٨)</sup> .

وروى عن ابي ذر الغفاري<sup>(٩)</sup> قوله : كنت من اهل الصفة ، وكنا اذا اسينا حضرنا

(١) الرسالة ج ٢ ص ٥٥٠ .

(٢) احمد بن عبد الله بن سليمان التنوحي المعري (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ) شاعر  
فيلسوف ، ولد ومات في معرة النعمان ، عسى في السنة الرابعة من عمره ، لم  
يأكل اللحم وكان يلبس خشن الثياب ، من مؤلفاته « سقط الزند » ، اللزوميات ،  
رسالة الغفران » (الزركلي « الاعلام » ج ١ ص ١٥٧)

(٣) نقلا عن د ، زكي مبارك « التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق » ج ١ ص ٥١  
دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٤) مصطفى عبد الرازق « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٧٩ اصدر بالالمانية  
والانجليزية والفرنسية ، يصدرها باللغة العربية ، احمد الشنتاوي ، ابراهيم  
زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، يراجعها من قبل وزارة المعارف ،  
د ، محمد مهدي علام دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٥) الكلاباذي « التعرف » ص ٢٩ .

(٦) الطوسي « اللمع » ص ٤٧ .

(٧) شيخ الاسلام ابن تيمية « مجموعة الرسائل والمسائل » ج ١ ص ٣٤ ، دار الكتب  
العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

(٨) هو ابو حفص السهروردي « عوارف المعارف » ص ٦١ دار الكتاب العربي بيروت  
ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

(٩) جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد من بني غفار ، ابو ذر صحابي (ت ٣٢ او  
٣٣ هـ) من السابقين الاولين ، يضرب به المثل في الصدق ، وكان كريما =

باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيأمر كل رجل ، فينصرف برجل ، فيبقى من  
بقي من اهل الصفة عشرة او اقل فيؤثرنا النبي صلى الله عليه وسلم ، بعشائه  
فنتعشى ، فاذا فرغنا قال رسول الله ناموا في المسجد . (١)

غير ان نسبة الصوفى الى اهل الصفة غلط ، لانه لو كان كذلك لقال « صُفِّي » . (٢)

٣ - ورأى اخرون ان النسبة تكون الى رجل يقال له « صوفة » واسمه « الغوث بن  
مر ، وهو اول من انفرد بخدمة الله عند البيت الحرام ، فانتسبوا اليه  
لمشابهتهم اياه في الانقطاع الى الله . (٣) وانما سمي الغوث صوفة لان امه نذرت  
لله وعلقت في رأسه قطعة صوف ، وجعلته ربيطا للكعبة ، فلما ربطته عند  
البيت اصابه الحر ، فمرت به ، وقد سقط واسترخى ، فقالت: ما صار ابني  
الا صوفة (٤) »

وقد اختار هذه النسبة الدكتور كامل مصطفى الشيبى ، ورأى ان هذا هو الصحيح ،  
وذلك بوصف الغوث ضأن الله ، فربط فكرة ضأن الله بفكرة ذبيح ابراهيم ، فاشتقاق  
الكلمة من الصوف الذى علق برأس الغوث ظاهريا ، ومن فكرة التضحية باطنيا . (٥)  
وهناك رواية أخرى قالت: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة ، انقطعوا  
الى الله وقطنوا للكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية . ثم ان كلمتى صوفة وصوفان  
تطلقان على كل من ولى من البيت شيئا من غير اهله ، او قام بشئ من امر المناسك . (٦)  
وهذه النسبة صحيحة من حيث اللغة - واليه ذهب الامام ابن الجوزى (٧) . معنى

---

لا يخزن من المال قليلا ولا كثيرا ، ولما مات لم يكن فى داره ما يكفن به  
(الزركلى « الاعلام » ج ٢ ص ١٤٠)

(١) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦٢ دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ١١ ص ٦ ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن  
محمد العاصمى النجدى الحنبلى وابنه محمد ، طبع بامر خادم الحرمين الشريفين  
الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ١٤٠٤ هـ .

(٣) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦١ .

(٤) ن ك ص ١٦٢ .

(٥) مجلة كلية الاداب بغداد ١٩٦٢ م عدد ٥ ص ٢٣١ - ٢٥٨ .

(٦) ابن الجوزى « تلبيس ابليس » ص ١٦٢ .

(٧) عبد الرحمن بن على بن محمد البغدادي ابو الفرج (٥٠٨ - ٥٩٧ هـ) علامة =

ذلك ان الصوفية ينتسبون الي اهل الجاهلية ، لم يعرفوا الاسلام ، وهو امر خطير جدا ، ولا اظن انهم يرضون بذلك . وقال الدكتور زكى مبارك<sup>(١)</sup> - تعليقا على هذا القول - ليس ثمة ما يمنع ان يكون التصوف عرف في الجاهلية باسمه ورسمه ، ثم كانت له رجعة في الاسلام<sup>(٢)</sup> ، فصوفية الاسلام هم القبيلة الاسلامية الزاهدة ، مقابلة في هذا لصوفة القبيلة الزاهدة في الجاهلية<sup>(٣)</sup> .

٤ - وقال قوم : ان الصوفى منسوب الى « سوفيا اليونانية » يقول ابو الريحان البيروني : ومنهم - اى قدما اليونان - من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الاولى فقط ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها اليها ، وان ما هو مفترق في الوجود الى غيره فوجوده كالخيال غير حق ، والحق هو الواحد الاول فقط . وهذا رأى السوفية ، وهم الحكماء ، فان « سوف » باليونانية الحكمة ، وبها سى الفيلسوف ، بيلا سونيا اى محب الحكمة « ولما ذهب فى الاسلام قوم الى قريب من رأيهم سمو باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل الى « الصفة » وانهم اصحابها فى عصر النبي ، ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس<sup>(٥)</sup> « ثم يعرض البيروني آراء الهنود ، ويرى ان الصوفية يتفقون معهم فى كثير من آرائهم ، وهذا الرأى هو الذى دعاه فون هامر<sup>(٦)</sup> الى

= عصره فى التاريخ والحديث له تصانيف كثيرة ، ولد ومات ببفداد (الزركلسى « الاعلام » ج ٣ ص ٣١٦ )

(١) زكى بن عبد السلام بن مبارك (١٣٠٨ - ١٣٧١ هـ / ١٨٩١ - ١٩٥٢ م) اديب من كبار الكتاب المعاصرين له ثلاثون كتابا (الزركلسى الاعلام " ج ٣ ص ٤٧)

(٢) «التصوف الاسلامى» ج ١ ص ٤٢ .

(٣) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٤١ دار المعارف مصر ط السابعة ١٩٧٨ م .

(٤) ابو الريحان محمد بن احمد البيرونى الخوارزمى (٣٦٢ - ٤٤٠ هـ) فيلسوف رياضى مؤرخ ، من اهل خوارزم درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ والعلوم اليونانية والهندية ، له علاقة قوية مع ابن سينا (الزركلسى الاعلام " ج ٥ ص ٣١٤)

(٥) تحقيق ما للهند ص ٢٧ .

(٦) JOSEF VON HAMMER (١٧٧٤ - ١٧٥٦ م) مستشرق نساوى ، كان يتقن

اللغات الثلاث ، العربية والفارسية والتركية ، له كتب كثيرة جدا ، وكتبان

مستشارا وترجمانا للبلاط الامبراطورى النساوى (د ، عبد الرحمن بدوى ،

القول بان الصوفية ينسبون الى الهنود القداماء المعروفين باسم GYMNOSOPHISTS  
 الحكماء العراة ( وهو اسم اطلقه اليونان على الهنود العراة الذين كانوا يقضون  
 حياتهم في السياحة ، متأملين في الله ) وان الكلمتين « صوفى » و « صافى » مشتقتان  
 من نفس الاصل الذى اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان « سوفوس » و « سافيس » وقد  
 دافع عن هذا الرأى بحماسة (٢) « جرجى زيدان (٣) و « محمد لطفى جمعة » حيث  
 يقول الاخير « الصوفى هو الحكيم الذى يطلب الحكمة الالهية ويسعى اليها ،  
 والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفى » . ويؤيد هذا ان الصوفية لم يظهرها  
 بعلمهم ولا عرفوا بهذه الصفة الا بعد ترجمة كتب اليونان الى اللغة العربية ،  
 ودخول لفظ الفلسفة فيها (٥) .

على انه كما يقول الدكتور زكى مبارك - ما الذى يمنع من ان تكون سوفيا بمعنى  
 الحكمة الروحانية جاءت من كلمة « صوف » وهى قديمة فى العربية . . . . . فليس من  
 المستبعد ان ترحل كلمة صوف الى معابد اليونان (٦) « لكن نيلدكه (٧) رد هذا  
 الفرض ، وجزم ببطلانه ، وذلك لسببين ، اولاً - ان كلمة « سوفوس » غير معروفة فعسى  
 اللغة الآرامية ، فمن غير المحتمل ان توجد فى اللغة العربية . ثانياً - ان سيجم

- (١) « موسوعة المستشرقين » ص ٤٢٥ دار العلم للملايين بيروت ط الاولى ١٩٨٤ م )
- (٢) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ترجمة د ، ابو العلا عفيفى ص ٦٧  
 لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ .
- (٣) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ٢٧ مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .
- (٤) جرجى بن حبيب بن زيدان ( ١٢٧٨ - ١٣٣٢ هـ / ١٨٦١ - ١٩١٤ م ) ولد  
 وتعلم ببيروت ، اديب ، منشئ مجلة الهلال بمصر ، وتوفى بالقاهرة له كتب  
 كثيرة اشهرها تاريخ التمدن الاسلامى ( الزركلى الاعلام ج ٢ ص ١١٧ ) .
- (٥) محمد لطفى بن الشيخ جمعة الاسكندرى ( ١٣٠٣ - ١٣٧٢ هـ / ١٨٨٦ - ١٩٥٤ م )  
 محام من كبار الكتاب والخطباء والمترجمين ، عضو المجمع العلمى العربى ،  
 يجيد الفرنسية والانجليزية . ( الزركلى الاعلام ج ٧ ص ١٥ )
- (٦) محمد لطفى جمعة « تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب » ص ٢٧٥ دار  
 البازيطة المكرمة بدون تاريخ .
- (٧) « التصوف الاسلامى » ج ١ ص ٥٢ .
- (٨) تيودور نيلدكه ( ١٨٣٦ - ١٩٣١ م ) مستشرق المانى اتقن اللغات الثلاث ،  
 العربية والسريانية والعبرية ، اتقانا تاما له مؤلفات كثيرة ، اشهرها تاريخ  
 القرآن ، عين استاذنا فى عدة جامعات اوربية ( د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة  
 المستشرقين » ص ٤١٧ )

او حرف «س» اليونانى يمثل فى العصور المتأخرة دائما بحرف «س» العربى «فسى» جميع الكلمات اليونانية، التى عربت لبحرف «ص» فلو كانت كلمة صوفى مشتقة من اصل يونانى، لكتبت بالسین لا بالصاد (١) وقد أيد رأى نيلدكه هذا كل من نيكلسون (٢) وماسينيون (٣) والدكتور محمد مصطفى حلمى ان يقول سعادته: هذا خلط، فان التصوف هو رياضة ومجاهدة وذوق ومشاهدة. أما الفلسفة فهى نظر عقلى واستدلال منطقي (٤) ومن الغريب ان اكبر فلاسفة الصوفية ابن عربى، يميل الى هذا الرأى الذى ارتضاه البيرونى (٥).

٥ - فريق يجعلون الصوفى نسبة الى «الصوف» لانه كان لباس الزهاد والنساک والعباد ولباس الرسل والانبياء (٦). وهو كذلك لباس رجال الدين فى اليهودية والنصرانية من الاحبار والرهبان (٧). يقول الطوسى (٨) - وهو اقدم من أرخ للتصوف ورجاله - : الصوفية عندى - والله اعلم - نسبوا الى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا الى نوع من انواع العلوم والاحوال التى هم بها مترسمون، لان لباس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصدقيين وشعار الساكنين المتسكين (٩)

(١) نيكلسون «فى التصوف الاسلامى وتاريخه» ص ٦٧ و ، دائرة المعارف الاسلامية ج ٥ ص ٢٦٦ .  
 (٢) رينولد الينى نيكلسون (١٨٦٨ - ١٩٤٥ م) مستشرق انجليزى من اكبر الباحثين فى التصوف الاسلامى ، اتقن اللغتين الفارسية والعربية ، له دراسات وتحقيقات كثيرة فى التصوف الاسلامى ( د ، عبد الرحمن بدوى «موسوعة المستشرقين ص ٤١٥ )  
 (٣) لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢ م) مستشرق فرنسى ، عنى بالدراسات الاسلامية عامة خاصة باخبار الحلاج والشيعى والقرامطة والاسماعيلية والنصيرية ( د ، عبد الرحمن بدوى «موسوعة المستشرقين» ص ٣٦٣ )  
 (٤) «الحياة الروحية فى الاسلام» ص ١٠٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط الثانية ١٩٨٤ م .  
 (٥) «الفتوحات المكية» ج ٢ ص ٥٢٣ مكتبة الثقافة الدينية القاهرة بدون تاريخ .  
 (٦) الكلاباذى «التعرف» ص ٣٠ .  
 (٧) د ، عمر فروخ «التصوف فى الاسلام» ص ١٩ .  
 (٨) عبد الله بن على بن محمد ابو نصر السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ / ٩٨٨ م) لقب بطاوس الفقراء كان المنظور اليه فى ناحيته فى الفتوة ولسان القوم (الزركلى، الاعلام ج ٤ ص ١٠٤ )  
 (٩) اللع ص ٤١ .

وقد دافع الطوسي عن رأيه هذا بكل حماسة. وذلك « لان الصوفية يتخلقون بكل  
الاخلاق الفاضلة ، ويتسمون بكل الاحوال الشريفة ، وهم معدن جميع العلوم ومحل  
جميع الاحوال المحمودة والاخلاق الشريفة سائفا ومستأنفا ، فلا محل لتمييزهم بحال  
دون حال ، ولا بخلق دون خلق ، ولا بعلم دون علم . فكانت هذه النسبة - نسبة  
الى ظاهر اللبسة - اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والاعمال والاخلاق  
والاحوال المحمودة ، كما نسب الله طائفة من خواص اصحاب عيسى عليه السلام الى  
ظاهر اللبسة فيقال لهم « الحواريون » ان كانوا قوما يلبسون البياض ، ولم ينسبهم الى  
نوع من العلوم والاعمال والاحوال (١) »

كما اختار هذا الغرض السهروردي (٢) قائلا : انه يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق ،  
يقال « تصوف » اذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص اذا لبس القميص (٣) ، فالتصوف مصدر  
الفعل الخماسي المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف ، ومن ثم كان التجرد لحياة  
الصوفية يسمى صوفيا . (٤) ثم ان هذه النسبة - نسبة الى ظاهر اللبسة - ابين فسى  
الاشارة اليهم ، وادعى الى حصر وصفهم ، لان حالهم حال المقربين ، والاشارة الى  
قرب الله امر صعب ، فوعدت الاشارة الى زيبهم ، سترنا لحالهم ، وغيره على عزيز  
مقامهم ، وكان هذا اقرب الى الادب (٥) »

وهذا الرأي اكثر ما اطمان اليه الباحثون ، وان عدده ابن الجوزي محتسلا (٦)  
وهناك نصوص كثيرة تشهد بصحة هذا الغرض ، فقد حكى ان ابا سليمان الداراني (٧)

- 
- (١) « اللع » ص ٤٠ - ٤١ .
  - (٢) عمر بن محمد ابو حفص شهاب الدين (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ) قدم بغداد وصاحب  
الشيخ ابا النجيب ، فاصبح شيخ الصوفية في بغداد ، حج اكثر من مرة ولقى  
ابن الفارض في مكة المكرمة له « عوارف المعارف » و « الرد على الفلاسفة » ابن  
الملقن طبقات الاولياء ص ٢٦٢ )
  - (٣) « عوارف المعارف » ص ٦٠ .
  - (٤) ماسينيون و ، مصطفى عبد الرازق « الاسلام والتصوف » ص ١٤ دار الشعب القاهرة  
١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، و ، دائرة المعارف الاسلامية ج ٥ ص ٢٦٥ .
  - (٥) السهروردي « عوارف المعارف » ص ٦٠ .
  - (٦) تلبس ابليس ص ١٦٣ .
  - (٧) عبد الرحمن بن احمد بن عطية العنسي ابو سليمان (ت ٢١٥ هـ) من قرية داريا  
بدمشق ، محدث زاهد يعتبر من احد الاقطاب عند الصوفية ( ابى عبد الرحمن =

قال لرجل لبس الصوف انك قد اظهرت آلة الزاهدين ، فماذا اورثك هذا الصوف ؟ فسكت الرجل . فقال له ، يكون ظاهرك قطنيا ، وباطنك صوفيا ، ودخل ابو محمد ابن اخي معروف الكرخي على ابى الحسن بن بشار وعليه جبة صوف ، فقال له ابو الحسن ، يا ابا محمد ، صوفت قلبك او جسمك ؟ صوف قلبك واللبس القوهي على القوهي (١)

وقد سئل ابو على الروذباري (٢) من الصوفي فقال « من لبس الصوف على الصفاء » (٣) وقال الجنيد (٤) اذا رايت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم ان باطنه خراب (٥) وعن النضر بن شميل ، قلت لبعض الصوفية ، تتبع جبتك الصوف ؟ فقال اذا باع الصياد شبكته باى شئ يصطاد (٦) . فلبس الصوف كناية عن الشطف والحرمان والفقر ، وعلامة الزهد والانقطاع الى الله والتبتل فى العبادة . فنسبة الصوفية الى الصوف هو الأصح .

وقد رجحه (٧) شيخ الاسلام ابن تيمية (٨) وابن خلدون (٩) ان يقول الاخير « هم اى الصوفية فى الغالب يلبسه (الصوف) لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف ، فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق

= السلمي « طبقات الصوفية » ص ٧٥ تحقيق ، نورالدين شريبة ، مكتبة الخانجى القاهرة ط الثالثة ١٤٠٦ هـ

- (١) تلبس ابليس ص ١٩٨ (القوهي الثياب البيض)
- (٢) ابو على احمد بن محمد بن القاسم الروذباري (ت ٣٢٢) من اهل بغداد سكن مصر وصار شيخها ومات بها صاحب الجنيد والنورى و ابا حمزة (السلمي « طبقات الصوفية » ص ٣٥٤)
- (٣) الكلاباذي « التعرف » ص ٣٤ .
- (٤) ابو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخراز القواريري (ت ٢٩٧ هـ) اصله من نهاوند مولده ووفاته فى بغداد ، فقيه على مذهب ابى ثور ، صاحب السرى السقطي والحارث المحاسبى اشتهر بسيد الطائفة لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة (السلمي « طبقات الصوفية » ص ١٥٥)
- (٥) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٣ .
- (٦) « تلبس ابليس » ص ١٩٨ .
- (٧) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٦ .
- (٨) احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي شيخ الاسلام تقي الدين ابو العباس (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) محدث حافظ مفسر فقيه مجتهد مشارك فى انواع العلوم وقد امتحن واوذى عدة مرات ، وحبس بقلعة القاهرة والاسكندرية و قلعة دمشق مرتين حتى توفي بها (الزركلى « الاعلام » ج ١ ص ١٤٤)
- (٩) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولى الدين (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) المؤرخ الفيلسوف الاجتماعى من اعلام زمانه فى الادارة والسياسة والقضاء والاداب

والاقبال على العبادة اختصوا بماخذ مدركة لهم<sup>(١)</sup> . اى انهم يلبسون الصوف زهدا عن لبس فاخر الثياب ، اما سائر الناس فقد يلبسونه لكن لا لهذا الغرض الذى ينشده هؤلاء . فيكون تميزهم بلبس الصوف امرا واضحا<sup>(٢)</sup> .

لهذا فقد اكد المستشرقون المتخصصون فى دراسة التصوف مثل سكاليجرو<sup>(٣)</sup> ونيلدكه ونيكلسون وماسينيون وكذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق<sup>(٤)</sup> و د ، د ، محمد مصطفى حلمى و د ، د ، ابو الوفا التفتازانى ، ان هذا هو الاشتقاق الوحيد الذى تبرره اللغة ويتفق مع الواقع ، ويقول ماسينيون « وينبغى رفض ما عدا ذلك من الاقوال التى قال بها القداماء والمحدثون فى اصل الكلمة<sup>(٥)</sup> » .

ومن الثابت ان الصوفية اخذوا هذا اللبس كشعار للزهد والخشوع عن رهبان المسيحيين ونساکهم ، ويدل على ذلك قول الجاحظ<sup>(٦)</sup> « ان النصرانى يلبس الصوف حين يتنسك<sup>(٧)</sup> » وفى رسائل اخوان الصفا « ان راهبا قدم فى ثوب من صوف<sup>(٨)</sup> » .

- = والعلوم . ولد بتونس وتوفى بالقاهرة (الزركلى « الاعلام » ج ٣ ص ٣٣٠ )
- (١) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٦٧ - ٤٦٨ دار البازمكة المكرمة ط الرابعة ١٣٩٨ هـ .
- (٢) د ، احمد محمد البنانى « موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية » ص ٧٠ ط الاولى ١٤٠٦ هـ مكة المكرمة .
- (٣) سكاليجرو (١٤٨٤ - ١٥٥٨ م) لغوى ايطالى من اكبر بحاثى عهد النهضة (المنجد فى الاعلام » ص ٣٥٨ دارالمشرق بيروت ط الثامنة ١٩٧٦ م)
- (٤) مصطفى حسن عبد الرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦ هـ / ١٨٨٥ - ١٩٤٦ م) درس فى الأزهر واتصل بالشيخ محمد عبده ثم سافر الى فرنسا مع احمد لطفى السيد ، واتصل بديوركاييم ، عين وزيرا للاوقاف عدة مرات ثم عين شيخا للأزهر (الزركلى ، الاعلام ج ٧ ص ٢٣١)
- (٥) « الاسلام والتصوف » ص ١٤ و ، دائرة المعارف الاسلامية « ج ٥ ص ٢٦٥ و » فى التصوف الاسلامى وتاريخه « ص ١٢-١٣ و « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٠٧-١٠٨ و « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ٢١ .
- (٦) ابو عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥ هـ) ولد وتوفى بالبصرة اطلع على جميع العلوم المعروفة فى عصره ، من شيوخ المعتزلة ، وقد قرأ المأمون كتبه فقدرها حق قدرها ، له مؤلفات كثيرة منها « البخلاء » ، الحيوان ، البيان والتبيين « (الزركلى « الاعلام » ج ٥ ص ٧٤)
- (٧) « الحيوان » ج ١ ص ١٠٣ نقلا عن د ، زكى مبارك « التصوف الاسلامى » ج ١ ص ٥٠ .
- (٨) « رسالة الطير والحيوان » نقلا عن د ، زكى مبارك ، التصوف الاسلامى « ج ١ ص ٥٠ .

لذلك كان حماد بن سلمة (١) عندما رأى فرقد السنجى (٢) وعليه ثياب صوف قال له «ضع عنك نصرانيتك هذه» (٣) وقال ابو العالية (٤) لعبد الكريم بن ابي أمية وعليه ثياب صوف «انما هذه ثياب الرهبان» (٥) وقال سفيان الثوري (٦) لرجل عليه صوف «لباسك هذا بدعة» (٧) وقال ابن سيرين (٨) «كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف ونبينا يلبس الكتان وهو احب الينا ان نقتدى به» (٩)

لذلك فقد انكر القشيري - دافعا عن التصوف والصفوية - هذا الفرض بحجة ان القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، وقرران هذا الاسم كاللقب لهذه الطائفة ، فيقال رجل صوفي وللجماعة صوفية ، ومن يتوصل الى ذلك يقال له متصوف وللجماعة متصوفة ، وهو اسم جامد لا اشتقاق له ولا قياس من حيث العربية (١٠) .

لان الصوفية - كما يقول الهجويزي (١١) - من الرفعة بحيث لا يكون لها اصل تشتق

(١) حماد بن سلمة بن دينار البصرى الربعى (ت ١٦٧هـ / ٧٨٤م) مفتى البصرة واحد رجال الحديث كان حافظا ثقة و كان فقيها فصيحا مفوها شديدا على المبتدعة (الزركلى، الاعلام ج ٢ ص ٢٧٢)

(٢) فرقد السنجى او السبخى (ت ١٣١هـ) الزاهد الكوفى الارمنى الاصل ، مسرف فى رواية نصوص التوراة والانجيل (أبى نعيم الاصفهاني «حلية الاولياء» و طبقات الاصفيا» ج ٣ ص ٤٤ دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)

(٣) ابن الجوزى «تلبيس ابليس» ص ١٩٥ .

(٤) توفى سنة ٩٠هـ كان يحب الوحدة وشد يد الخشوع ويكره للرجل ان يلبس زى الرهبان من الصوف (عبد الوهاب الشعرانى «الطبقات الكبرى» ج ١ ص ٣٠ دار الفكر العربى القاهرة بدون تاريخ)

(٥) ابن الجوزى «تلبيس ابليس» ص ١٩٦ .

(٦) ابو عبد الله سفيان بن سعيد الثورى (٩٧ - ١٦١هـ) مجتهد محدث زاهد العلم حليفه ، والزهد أليفه (أبى نعيم الاصفهاني «حلية الاولياء» ج ٦ ص ٣٥٦)

(٧) ابن الجوزى «تلبيس ابليس» ص ١٩٦ .

(٨) ابو بكر محمد بن سيرين الانصارى (ت ١١٠هـ) فقيه محدث مفسر ، ولد وتوفى بالبصرة اشهر من فسر الرؤيا ، وكان ذا خشوع وصمت («طبقات الشعرانى» ج ١ ص ٣١)

(٩) «مجموع فتاوى ابن تيمية» ج ١١ ص ٧ .

(١٠) «الرسالة القشيرية» ج ٢ ص ٥٥٠ .

(١١) ابو الحسن على بن عثمان الجلابى الهجويزى الغزنوى (ت ٤٧٠هـ) ولد فى غزنة صوفى رحال ، وقد جاب البلاد ، حيث سافر الى ازربيجان و بسطام وخراسان ونيسابور وطوس والهند والشام وخوزستان وفرغانة والعراق ، له مؤلفات كثيرة واشهرها «كشف المحجوب» (مقدمة كشف المحجوب» د ، ابراهيم الدسوقى =



منه ، فان اشتقاق شيء من شيء آخر يتطلب المجانسة ، وكل ما هو موجود عكس ذلك (١) .

وهناك احتمالات اخرى لا تقوى على احتمال البحث كالنسبة الى الصف الاول ، بحجة انهم في الصف الاول بقلوبهم من حيث المجاهدة وارتفاع الهمة مع الله والقرب منه ، او انهم اسرع الناس الى الصف الاول في المساجد عند الصلاة . وكذلك النسبة الى صوفانة ، وهي بقلة زغباء قصيرة ، وذلك لاجترائهم بنبات الصحراء . وايضا النسبة الى صوفة القفا وهي الشعرات النابتة في المؤخرة ، كأن الصوفي عطف به الى الحق وصرف عن الخلق . (٢) كلها اقوال ضعيفة جدا لم تجد عند الباحثين استحسانا .

---

= شتا دار التراث العربي القاهرة بدون تاريخ

- (١) « كشف المحجوب » ترجمة محمود احمد ماضي ابو العزائم ص ٤٤ تقديم - د ، ابراهيم الدسوقي شتا .  
(٢) انظر « حلية الاولياء » ج ١ ص ١٧ والتعرف ص ٣١ - ٣٤ و « تلبيس ابليس » ص ١٦٣ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٥ و ٢٧٨ .

## تعريف التصوف

إذا انتقلنا من مشكلة اسم التصوف الى مشكلة حدّه ، وجدنا امامنا حشداً هائلاً من التعريفات ، حتى قيل انها بلغت زهاء الفين<sup>(١)</sup> . وقال السهروردي :  
اقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على الف قول<sup>(٢)</sup> ، وذكر الطوسي ان ابراهيم بن المولد الرقي ، قد اتى باكثر من مائة جواب حينما سئل عن تعريف التصوف<sup>(٣)</sup> . وجمع القشيري في رسالته المشهورة خمسين تعريفاً من المتقدمين . كما جمع نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً<sup>(٤)</sup> . وذلك لان هذه الكلمة « التصوف » اصطلحها عند القوم ، يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ، ويتأثر بظروف هذا العصر او ذاك ، بحيث نجد معنى التصوف في عصر يختلف عنه في عصر آخر ، ومن صوفي عن صوفي آخر ، حتى من شخص واحد في وقت دون آخر ، لان كل واحد منهم يذكره حسبما يشعر ويتذوق .

يقول ابن خلدون « قد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع ، يعطى شرح معناه ، فلم يف بذلك قول من اقوالهم ، فمنهم من عبر باحوال البداية . . . ومنهم من عبر باحوال النهاية . . . ومنهم من عبر بعلامة . . . ومنهم من عبر باصوله ومبانيه . . . ومنهم من جعل ذلك الاصل والمبني واحداً . . . وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق حسب مقامه<sup>(٥)</sup> » . فكل عبر عما وقع له<sup>(٦)</sup> ، على حسب مثاله منه علماً ، او عملاً ، او حالاً ، او نوقاً ، او غير ذلك<sup>(٧)</sup> . والكل تصوف<sup>(٨)</sup> !

- 
- (١) ابو العباس احمد محمد زروق « قواعد التصوف » تحقيق ، محمد زهري النجسار ص ٣ مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .
  - (٢) « عوارف المعارف » ص ٥٧ .
  - (٣) « اللع » ص ٤٧ .
  - (٤) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥١ - ٥٥٧ .
  - (٥) « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ٢٨ - ٤١ .
  - (٦) ابن خلدون « شفاء السائل لتهديب السائل » تحقيق ، الاب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي ص ٤٤ المطبعة الكاثوليكية بيروت بدون تاريخ .
  - (٧) « القشيري الرسالة » ج ٢ ص ٥٥١ .
  - (٨) احمد محمد زروق « قواعد التصوف » ص ٤ .
  - (٩) ابن خلدون « شفاء السائل » ص ٤٥ .

وهاهي بعض التعريفات نجتزئ منها على سبيل المثال لا الحصر .

- ١ - قال معروف الكرخي <sup>(١)</sup> « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في ايدي الخلاق <sup>(٢)</sup> »
- ٢ - وسئل ذو النون المصري <sup>(٣)</sup> عن الصوفي فقال « هو الذي لا يتبعه طلب ولا يزعجه سلب » وقال ايضا الصوفية « هم قوم اثروا الله على كل شيء <sup>(٤)</sup> »
- ٣ - وسئل ابو يزيد البسطامي <sup>(٥)</sup> ما التصوف فقال « صفة الحق يلبسها العبد <sup>(٦)</sup> »  
وقال ايضا « التصوف شد الارقاق وصد الارواق <sup>(٧)</sup> » وايضا « طرح النفس والنظر الى الله بالكلية <sup>(٨)</sup> » وايضا « نور شعشعاني رمقه الابصار فلاحظها <sup>(٩)</sup> »
- ٤ - وقال سهل التستري <sup>(١٠)</sup> « الصوفي من يرى دمه هدرا وملكه مباحا <sup>(١١)</sup> » وقال ايضا « التصوف قلة العدا ، والسكون مع رب العلا ، والهرب الى الله من جميع الوري <sup>(١٢)</sup> »
- ٥ - وقال النوري <sup>(١٣)</sup> « نعت الصوفي السكون عند العدم والايثار عند الوجود <sup>(١٤)</sup> » وقال

- (١) ابو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) من جلة المشايخ الصوفية وقد مائهم المشهورين بالفتوة ، كان استاذا لسرى السقطي ، اسلم على يد الامام علي بن موسى الرضا ، وكان يحجبه فازدحم الناس يوما على باب الامام فكسروا اضلعه فمات ودفن ببغداد (السلي « طبقات الصوفية » ص ٨٣)
- (٢) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٢ .
- (٣) سيأتي ترجمته في ص ٤٥ .
- (٤) الطوسي « اللع » ص ٤٥ - ٤٦ .
- (٥) سيأتي ترجمته في ص ٥١ .
- (٦) السهلجي « النور من كلمات ابي طيفور » ضمن كتاب « شطحات الصوفية » د ، عبد الرحمن بدوي ص ١١٠ دار القلم بيروت ط الثالثة ١٩٧٨ م .
- (٧) نفس الكتاب ص ٨٣ .
- (٨) نفس الكتاب ص ١٣٨ .
- (٩) نفس الكتاب ص ١٨٤ .
- (١٠) ابو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري (ت ٢٨٣ هـ) احد ائمة القوم وعلماهم (السلي « طبقات الصوفية » ص ١٥)
- (١١) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٣ وانظر « من التراث الصوفي » ج (١) سهل التستري ص ٤٠٩ ، د ، محمد كمال جعفر دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤ م .
- (١٢) د ، محمد كمال جعفر « من التراث الصوفي » ج (١) سهل التستري ص ٣٩٣ .
- (١٣) ابو الحسين احمد بن محمد النوري (ت ٢٩٥ هـ) بغدادى المنشأ والمولد خراسانى الاصل يعرف بابن البغوى صاحب سرى السقطي ومحمد القصاب (السلي « طبقات الصوفية » ١٦٤)
- (١٤) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٣ .

- (٢) ايضا « التصوف ترك كل حظ النفس » (١) وايضا « التصوف نشر مقام واتصال بقوام »  
٦ - وسئل سمنون (٣) عن التصوف فقال « ان لاتملك شيئا ولا يملكك شيء » (٤)  
٧ - وقال الجنيد « التصوف هو ان يميئك الحق عنك ويحييك به » (٥) وقال ايضا « هو  
ان تكون مع الله بلا علاقة » (٦) وايضا « التصوف عنوة لاصح فيها » وايضا «  
التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع » (٧) وايضا « التصوف نعت  
اقيم للعبد فيه ، قيل نعت للعبد ام نعت للحق ، فقال نعت للحق حقيقة  
ونعت للعبد رسما » (٨) وايضا « هو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يوافق غير  
ربه ، ولا يقارن غير وقته » وايضا « هو لحوق السر بالحق » (٩)  
٨ - وسئل رويم (١٠) عن التصوف فقال « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد »  
وقال ايضا « التصوف مبنى على ثلاث خصال « التمسك بالفقر والافتقار ،  
والتحقق بالبذل والايثار وترك التعرض والاختيار » (١١)  
٩ - وقال ابن الجلاء (١٢) « التصوف حقيقة لا رسم له » (١٣)  
١٠ - وسئل الحلاج (١٤) عن الصوفي فقال « وحداني الذات لا يقبله احد ولا يقبل

- 
- (١) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٦ .  
(٢) الكلاباذی « التعرف » ص ١١٠ .  
(٣) ابوالحسن سمنون بن حمزة المحب (ت ٢٩٧ هـ) صاحب سريا السقطی و محمد  
القصاب ، من كبار صوفية العراق سمي نفسه سمنون الكذاب لكتفه عسر البول  
بلاضرر (السلمی « طبقات الصوفية » ص ١٩٥ )  
(٤) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٢ .  
(٥) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥١ .  
(٦) نفس الكتاب ج ٢ ص ٥٥٢ .  
(٧) نفس الكتاب ج ٢ ص ٥٥٣ .  
(٨) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٥ .  
(٩) الكلاباذی « التعرف » ص ١٠٩ .  
(١٠) ابو محمد رويم بن احمد البغدادی (ت ٣٠٣ هـ) من جلة المشايخ الصوفية ،  
كان على مذهب داود الظاهري (السلمی « طبقات الصوفية » ص ١٨٠ )  
(١١) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٢ .  
(١٢) ابو عبد الله احمد بن يحيى الجلاء البغدادی الشامي (ت ٣٠٦ هـ) اقام بالرملة  
ومات بدمشق ، صاحب ابا تراب وذا النون المصري (السلمی « طبقات الصوفية »  
ص ١٧٦ )  
(١٣) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٧ (١٤) سيأتی ترجمته في ص ٥٢

- (١) « وقال ايضا » من اشار اليه فهو متصوف ومن اشار عنه فهو صوفى » (٢)  
والصوفى هو المشير عن الله فان الخلق اشاروا الى الله » (٣)  
١١ - وسئل ابو محمد الجريري (٤) عن التصوف فقال « الدخول في كل خلق سنى ،  
والخروج من كل خلق دنى » (٥) وقال ايضا « هو مراقبة الاحوال ولزوم الادب » (٦)  
١٢ - وقال ابو عمرو الدمشقي (٧) « التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن  
كل ناقص ليشاهد من هو منزّه عن النقص » (٨)  
١٣ - وقال الكتاني (٩) « التصوف صفاً ومشاهدة » وقال ايضا « الصوفية عبود الظواهر  
احرار البواطن » (١٠)  
١٤ - وقال ابو على الروذباري « الصوفى من لبس الصوف على الصفاً واطعم نفسه  
طعام الجفاً ونبذ الدنيا وراء القفا » وسلك سبيل المصطفى (١١)  
١٥ - وسئل عبد الله المرتعش (١٢) عن التصوف ، فقال « الاشكال والتلبيس والكتمان » (١٣)  
١٦ - وقال ابو بكر الشبلي (١٤) « التصوف الجلوس مع الله بلاهم » وقال ايضا « الصوفى

- 
- (١) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥١ .  
(٢) عبد الرؤف المناوى « الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية » ج ٢ ص ٣٦ تحقيق  
محمود حسن ربيع مطبعة التجانية القاهرة بدون تاريخ .  
(٣) ماسينيون « الطواسين » للحلاج ص ١٧٥ مكتبة المثنى بغداد بدون تاريخ .  
(٤) ابو محمد احمد بن محمد بن الحسين (ت ٣١١هـ) من كبار اصحاب الجنيد ،  
وصاحب سهل التستري ، اقعده بعد الجنيد فى مجلسه لتعام حاله (السلمى  
« طبقات الصوفية » ص ٢٥٩ )  
(٥) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٤ .  
(٦) نفس الكتاب ج ٢ ص ٥٥٥ .  
(٧) ابو عمرو الدمشقي (ت ٣٢٠هـ) صاحب ابن الجلاء واصحاب ذى النون  
(السلمى « طبقات الصوفية » ص ٢٧٨ )  
(٨) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٧ .  
(٩) ابو بكر محمد بن على بن جعفر الكتاني (ت ٣٢٢هـ) من بغداد صاحب الجنيد  
وابا سعيد الخراز والنورى واقام بمكة الى ان مات فيها (السلمى « طبقات  
الصوفية » ص ٣٧٣ )  
(١٠) عبد الرؤف المناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٥٠ .  
(١١) الكلاباذى « التعرف » ص ٣٤ .  
(١٢) ابو محمد عبد الله بن محمد المرتعش النيسابورى (ت ٣٢٨هـ) صاحب ابا حفص  
ولقى الجنيد واقام ببغداد حتى صار احد مشايخ العراق (السلمى « طبقات  
الصوفية » ص ٣٤٩ )  
(١٣) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣٥٢ .  
(١٤) ابو بكر دلف بن جحدر الشبلي (ت ٣٣٤هـ) خراسانى الاصل بغدادى المنشأ =

منقطع عن الخلق متصل بالحق « لقوله تعالى؛ واصطنعتك لنفسى » قطعه عن كل غير ثم قال؛ لن ترانى « وقال ايضا « التصوف برقة محرقة » وقال ايضا « الصوفية اطفال فى حجر الحق » وايضا « هو عصمة عن رؤية الكون <sup>(١)</sup> » وقال ايضا « التصوف شرك لانه صيانة القلب من رؤية الغير ولا غير <sup>(٢)</sup> » وايضا « الصوفى لا يرى فى الدارين مع الله غير الله <sup>(٣)</sup> »

١٧ - وقال ابو الحسن الصيرفى <sup>(٤)</sup> « التصوف اسقاط الرؤية للحق ظاهرا وباطنا <sup>(٥)</sup> »  
 ١٨ - وقال الحصرى <sup>(٦)</sup> « الصوفى لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده <sup>(٧)</sup> » وقال ايضا « الصوفى وجده وجوده وصفاته حجابها » وايضا « الصوفى ان وصف جحد وان تجلى كشف <sup>(٨)</sup> »

١٩ - وقال ابو عثمان المغربى <sup>(٩)</sup> « التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق <sup>(١٠)</sup> »

٢٠ - وقال ابو الحسن الخرقانى « ليس الصوفى بمرقعة وسجاداته ولا برسومه وعاداته بل الصوفى من لا وجود له » وقال ايضا « الصوفى نهار لا يفتقر الى شمس وليل لا يفتقر الى قمر ، ولا نجم ، وعدم لا يفتقر الى وجود <sup>(١١)</sup> »  
 ٢١ - وقال ابن عربى <sup>(١٢)</sup> « التصوف هو الخلق الالهى <sup>(١٣)</sup> »

والمولد صحب الجنيد وصار احد مشايخ الصوفية بالعراق (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣٣٨ )

- ( ١ ) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٤ .
- ( ٢ ) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٤٨ .
- ( ٣ ) نفس الكتاب ص ٤٩ .
- ( ٤ ) ابو الحسن على بن بندر الصيرفى ( ت ٣٥٩ هـ ) من جلة المشايخ الصوفية صحب الجنيد وابن الجلاء و ابا عمرو (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٥٠١ )
- ( ٥ ) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٥١ .
- ( ٦ ) ابو الحسن على بن ابراهيم الحصرى ( ت ٣٧١ هـ ) بصرى الاصل ، شيخ العراق كلها ، صحب الشبلى ومات ببغداد (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤٨٩ )
- ( ٧ ) الهجويرى « كشف المحجوب » ص ٥٠ .
- ( ٨ ) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤٩١ .
- ( ٩ ) ابو عثمان سعيد بن سلام المغربى ( ت ٣٧٣ هـ ) ولد بقيروان اقام بمكة مدة مات بنيسابور (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤٧٩ )
- ( ١٠ ) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٤٠ . ( ١١ ) نفس الكتاب ص ٤٠ .
- ( ١٢ ) سيأتى ترجمته فى صلب الرسالة ص ٤٥١ .
- ( ١٣ ) ابن عربى « اصطلاحات الصوفية » ص ٢٨ تحقيق ، عبد الرحمن حسن محمود عالم

٢٢ - وقال عبد الكريم الجيلي<sup>(١)</sup> « الصوفي من صفا من كدورات البشرية باسماء الحق وصفاته وذاته<sup>(٢)</sup> »

واضح لنا مما سبق انه ليس هناك للتصوف تعريف واحد جامع مانع، يعطى فكرة كاملة عن ماهيته، وان تلك التعاريف ناقصة، يوضح لنا كل منها جانبا من جوانبه، او يرشدنا عن صفة من صفاته. الا ان الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود قد اختار تعريف الكتاني (التصوف هو صفاً ومشاهدة) بحجة ان هذا التعريف قد جمع بين الجانبين، هما اللذان يكونان في وحدة متكاملة تعريف التصوف. احدهما وسيلة وهي الصفا، والثاني غاية وهي المشاهدة<sup>(٣)</sup>. ثم يقول:

ان المشاهدة هي اسمى درجات المعرفة، فالتصوف ان معرفة - اسمى درجات المعرفة بعد النبوة - انه مشاهدة، وهو طريقة الى المشاهدة<sup>(٤)</sup>»

- 
- (١) عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم بن خليفة (٧٦٧ - ٨٢٦ هـ) الجيلي او الجيلاني او الكيلاني. من كبار الصوفية المتفاسفة، داءم الترحال. حيث رحل في سن مبكر ليسيح في الارض. فزار الهند وبلاد الفرس والعراق، ومصر وفلسطين والحجاز ثم اليمن فتوفي، ودفن في مدينة زبيد باليمن. كون مدرسة خاصة قامت على مذهب ابن عربي « وحدة الوجود » له مؤلفات كثيرة. اشهرها « الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاول» والكشف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم وحقيقة الحقائق ( د، يوسف زيدان « الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي » ص ١٩ - ٣٢ دار النهضة العربية بيروت ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م).
- (٢) عبد الكريم الجيلي « المناظر الالهية » تحقيق، د، نجاح محمود الغنيمي ص ١٢٠. دار المنار القاهرة ط الاولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- (٣) ابحاث في التصوف، المطبوع مع « المنقذ من الضلال » للغزالي ص ١٦٥ دار الكتاب اللبناني بيروت ط الاولى ١٩٧٩ م.
- (٤) نفس الكتاب، ص ١٦٦.

والواقع ان التصوف يقوم على اساسين :

الاساس الاول - التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

الاساس الثانى - امكان الاتحاد بين الصوفى والله .

فيدخل فى الاساس الاول الاحوال والمقامات ، ويدخل فى الثانى توكيد المطلق ،  
او الوجود الحق ، او الوجود الواحد الاحد ، الذى يضم فى حضنه كل الموجودات  
وفى امكان الاتصال به ، بحيث لا يبقى ثم الا هو (١) .

وقد ذكر الجيلى قول بعض مشايخه ان الصوفى هو الله (٢) .

هذه التعريفات كلها ذكرت كما هى من وجهة نظرهم وهم أعلم بما يقصدونه فى مدح  
رأيهم والثناء على أنفسهم ، ولا شك أنها بعيدة عن الحق بل بعضها كفر واضح وصريح  
كما وجدته فى تعريف الجيلى .

وهم يعتقدون أن التصوف سلم صاعد ذو درجات نهايتها عند الذات العالية ،

وسفر يرقى فى معارجه حتى ذروة الاتحاد والوحدة ، وسوف يأتي تفصيل هذا الكلام

فى الفصول القادمة . ان شاء الله .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « تاريخ التصوف الاسلامى » ص ١٨ - ١٩ دار القلم

بيروت ط الاولى ١٩٧٥ م .

(٢) عبد الكريم الجيلى « المناظر الالهية » ص ١٧١ .

## نشأة التصوف

وجدنا اكثر الباحثين يظنون ان التصوف نشأ نشأة اسلامية خالصة ، متخذين الاساس الاول الكتاب والسنة ، وسلوك الصحابة والتابعين الذين اخذوا على انفسهم بالعبادة والزهد والورع والتقوى ، فيجعلون ذلك السلوك اساسا تاريخيا للتصوف . يقول ابن خلدون في مقدمته : هذا العلم ( التصوف ) من العلوم الشرعية الحادثة في العلة ، واصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية ، واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (١) .

فابن خلدون يرى ان التصوف بدأ زهدا ، وان الاصول التي بنى عليها التصوف موجودة في مسلك الصحابة والتابعين .

وهذا الكلام - في رأيي - بجانب للصواب ، وذلك لان التصوف غير الزهد والورع ، وغير التقوى والصلاح ، كما هو واضح من التعريفات السابقة ، ومن كلام الطوسي : ان الصوفية لاتنفرد بعلم او حال حتى تنتسب اليه كالفقهاء الى الفقه او الزهاد الى الزهد (٢) . وهذا السهروردي صرح بذلك قائلا : التصوف غير الفقر والزهد غير الفقر ، والتصوف غير الزهد ، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد اوصاف واضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا وان كان زاهدا او فقيرا (٣) .

(١) المقدمة ص ٦٧ و شفاء السائل ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) انظر ص ٧ من هذا البحث .

(٣) عوارف المعارف ص ٥٤ .

كما صرح به ايضا الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود وهو من كبار الصوفية ففى القرن الرابع عشر الهجرى فيقول : ان الصوفى لا يتعلق قلبه بالدنيا بيد ان الزهد فى الدنيا شىء والتصوف شىء آخر . . . وان الصوفى كثير العبادة ولكنك قد تجد اشخاصا كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة ويكثرون من النوافل ويد اومون على العبادة ولا يكون معنى ذلك انهم من الصوفية . . . وان الاخلاق الكريمة ملازمة للتصوف وللصوفى ، ولكن ليس معنى ذلك انها هى التصوف (١) .

فالتصوف ان لى ورعا ولا زهدا ولا صلاحا ولا حسن خلق ، ولكنه شىء آخر ، انه شىء يتجاوز تلك الامور كلها (٢) .

لذا فان ابن الجوزى مع اعترافه بان الصوفية من جملة الزهاد ، الا انه قرر انهم انفردوا عن هؤلاء الزهاد بصفات واحوال وتوسموا بسمات ، ولذلك بحث الزهد فى فصل والتصوف فى فصل آخر (٣) .

صحيح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ازهد خلق الله فى الدنيا وزخارفها ، واصحابه على سيرته وطريقته ، يعدون الدنيا وما فيها لها ولعبا ، زائلة فانية ، والاموال والاولاد فتنة ، ابتلى المؤمنون بها ، فكان اكبر همهم ابتغاء مرضاة الله ، يرجون رحمته ويخافون عذابه ، آخذين من الدنيا ما اباح الله لهم اخذه ، ومجتنبين عنها ما نهى الله عنه ، سالكين مسلك الاعتدال ، منتهجين منهج الاقتصاد ، غير مغرطين ولا متطرفين . وتبعهم فى ذلك التابعون لهم باحسان ، واتبع التابعين اصحاب خير القرون المشهود لهم بالخير والفضيلة .

(١) ابحاث التصوف " ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) راجع د ، محمد مصطفى حلى " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٠١ - ١٠٣ .

(٣) " تلبس ابليس " ١٦١ .

والقرآن حينما اراد ان ينفر المنغمسين في اللذات اشبه الانغماس عن الدنيا فقال « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور <sup>(١)</sup> » وقال « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا <sup>(٢)</sup> » فانه لم يرد ان يصرفهم عنها ابدا فقال « وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك <sup>(٣)</sup> » وقال ايضا « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة <sup>(٤)</sup> »

فالقرآن دعا الى مراعاة الاعتدال والتوازن بين متطلبات الدين من جهة ومطالب الحياة الاجتماعية من جهة اخرى ، لهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ينهاى بعض صحابته عن الغلو في العبادة ، فقد نهى عثمان بن مظعون <sup>(٥)</sup> عن التبتل الذى عزم اليه <sup>(٦)</sup> . وانكر صلى الله عليه وسلم نفرا من الصحابة حينما عزموا على ترك الزواج والامتناع عن اكل اللحوم والنوم فى حديث مشهور <sup>(٧)</sup> .

وفى ذلك قال تعالى « يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون <sup>(٨)</sup> »

والاسلام دين الحياة والحركة والعمل والاجتهاد ، فكان مما يستعيز عنه صلى الله عليه وسلم فى دعوته قوله « اللهم انى اعون بك من العجز والكسل والجبن والهـمـم والبخل <sup>(٩)</sup> » فالزهد الاسلامى هو ترك كل شىء لا ينفع فى الدار الآخرة ، وثقة القلب

(١) « آل عمران » ١٨٥ .

(٢) « الكهف » ٤٦ .

(٣) « القصص » ٧٧ .

(٤) « الاعراف » ٣٢ .

(٥) عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب الجمحى ابو السائب صحابى كان من حكماء العرب فى الجاهلية ، يحرم الخمر ، شهد بدر ، وهو اول من مات بالمدينة من المهاجرين ( ت ٢ هـ ) واول من دفن بالبيعة ( الزركلى الاعلام ج ٤ ص ٢١٤ )

(٦) راجع « صحيح مسلم بشرح النووى » ج ٩ ص ١٧٧ دار احياء التراث العربى بيروت ط الثانية ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

(٧) ن ك ج ٩ ص ١٧٥ .

(٨) « المائدة » ٨٧ - ٨٨ .

(٩) « صحيح مسلم بشرح النووى » ج ١٧ ص ٢٩ .

بما عند الله<sup>(١)</sup> . واما كل ما يستعين به العبد على طاعة الله فليس تركه من الزهد<sup>(٢)</sup> .  
كما ورد في حديث رواه الترمذى<sup>(٣)</sup> " ليس الزهد فى الدنيا بتحريم الحلال ، ولا اضعاف  
المال ، ولكن الزهد ان تكون بما فى يد الله اوثق مما فى يدك وان تكون فى ثواب المصيبة  
اذا اصبحت اربغ فىك فيها لو انها بقيتلك<sup>(٤)</sup> " .  
وجاء رجل الى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال " يا رسول الله دلتنى على عمل اذا عملته  
احببني الله واحببني الناس فقال " ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك  
الناس<sup>(٥)</sup> " وبهذا المفهوم يعرف لنا الفضيل بن عياض<sup>(٦)</sup> الزهد بانه " الرضا عن الله<sup>(٧)</sup> " .  
ويقول سفيان بن عيينة<sup>(٨)</sup> " الزاهد فى الدنيا من اذا انعم الله عليه نعمة فشكرها واذا  
ابتلى ببليّة قصر عليها<sup>(٩)</sup> " . أما سفيان الثورى فيقول " الزهد فى الدنيا قصر الامل ، ليس  
باكل الغليظ ولا بلبس العباء<sup>(١٠)</sup> " .

نستطيع ان نستنتج من كلام هؤلاء السلف الصالحين ، ان الزهد هو الثقة بما فى  
يد الله ، والصبر على الكاره والمصائب ، واحلال الخشية من الله وحده فى القلب<sup>(١١)</sup> .  
وهذا لا يحصل الا بالتقوى والتقوى متابعة الامر والنهى مع اخلاص النية لله تعالى فى  
الظاهر والباطن ، والسر والعلن ، وفى اداء الاعمال ، سواء اعمال الدين او اعمال  
الدنيا ، والارتفاع بها جميعا الى مستوى الاحسان الذى وصفه النبى صلى الله عليه

- 
- (١) ابن تيمية " مجموع الفتاوى " ج ١٠ ص ٦٤١ . (٢) ن ك ج ١١ ص ٢٨ .  
(٣) أخرجه الترمذى فى كتاب الزهد ٤ / ٩٣ - ٤٩٤ ، عن أبي نررض الله عنه ، ( سنن  
الترمذى تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ٨٠٨ / ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ) . والترمذى  
هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمى البوغى الترمذى ( ٢٠٩ - ٢٧٧ هـ ) من  
أئمة علماء الحديث له السنن والجامع " الزركلى " الاعلام " ج ٦ ص ٣٢٢ .  
(٤) " مجموع فتاوى ابن تيمية " ج ١٠ ص ٦٤١ .  
(٥) أخرجه ابن ماجه وغيره فى كتاب الزهد ٢ / ١٣٧٣ - ١٣٧٤ عن سهل بن سعد الساعدى  
( سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت بدون تاريخ ) .  
(٦) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمى اليربوعى ( ت ١٨٧ هـ ) ولد بسمرقند ونشأ  
بأبيورد ، وقد ام الكوفة وتوفى بمكة المكرمة ، وهو اول طبقات الصوفية فى اعتبار ابيهم  
عبد الرحمن السلمى ( طبقات الصوفية ص ٦ )  
(٧) السلمى " طبقات الصوفية " ص ١٠ .  
(٨) ابو محمد سفيان بن عيينة بن ابي عمران الهلالى الكوفى ( ١٠٧ - ١٩٨ هـ ) احد الائمة  
قال الشافعى عنه : لولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز ( ابن نعيم الاصفهانى  
" حلية الاولياء " ج ٧ ص ٢٧٢ ) .  
(٩) ابن نعيم الاصفهانى " حلية الاولياء " ج ٧ ص ٣٧٣ . (١٠) ن ك ج ٦ ص ٣٨٦ .  
(١١) د ، مصطفي حلى ، التصوف وابن تيمية ، ص ٦٦ د ارالدعوة الاسكندرية بدون تاريخ .

وسلم بقوله « ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » ولا شك ان هذا اللون من الزهد اساسه الاعتدال والتوسط بين العقيدة الدينية وتكاليفها ، والنشاط الدنيوي ومطالبه . لذا نرى زهد المجاهدين وزهد الامراء وزهد الفقهاء ، مثل عمر بن عبد العزيز<sup>(١)</sup> والحسن البصرى<sup>(٢)</sup> ، وسعيد بن المسيب<sup>(٣)</sup> وغيرهم الذين ملأوا الدنيا فقها وتفسيرا وحدثا وجهادا . وعن سؤال ايما افضل ، الفقير الصابر او الغنى الشاكر ؟ اجاب شيخ الاسلام ابن تيمية « ان افضلها اتقاهما ، فان استويا ففى التقوى استويا فى الدرجة<sup>(٤)</sup> » والزهد قد يكون مع الغنى وقد يكون مع الفقر<sup>(٥)</sup> .

هذا مفهوم الزهد فى الاسلام ، فهل تطور هذا المفهوم الى التصوف الذى قام على ترك الدنيا والترهب والغلو والافراط فى العبادة ؟ لنقرأ بعض اقوال الصوفية فى ذلك .

يقول رويم بن احمد : الزهد ترك حظوظ النفس من جميع مافي الدنيا « ويقول الشبلى : الزهد غفلة لان الدنيا لاشى والزهد فى لاشى غفلة<sup>(٦)</sup> » وانه كان يتحلى بكذا من الملح ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم<sup>(٧)</sup> . ويقول ابو على الدقاق « الزهد ان تترك الدنيا كما هى ، لاتقول ابني بها رباطا واعمر مسجدا<sup>(٨)</sup> » ويقول ابو حفص<sup>(٩)</sup> ان تترك الدنيا كما هى ، لاتقول ابني بها رباطا واعمر مسجدا<sup>(٩)</sup> » ويقول ابو حفص<sup>(١٠)</sup>

(١) الخليفة الراشد الخامس (٦١-١٠١هـ) اشتهر بتقواه وزهده وعدله ، كان للرعية امنا وامانا وعلى من خالفه حجة وبرهانا (ابى نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٥ ص ٢٥٤)

(٢) ابو سعيد الحسن بن ابى الحسن البصرى الفقيه الزاهد (٢١-١١٠هـ) سيد التابعين كان اية فى الزهد والبيان والارشاد ، وقد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق الا له (ابى نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٢ ص ١٣٢)

(٣) ابو محمد سعيد بن المسيب المخزومي (ت ٩٤هـ) صاحب عبادة وجماعة وعفة وقناعة احد فقهاء المدينة المنورة السبعة اعلم الناس بأقضية النبي وابى بكر وعمر (ابى نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٢ ص ١٦٢)

(٤) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٢١ .

(٥) نك ج ١١ ص ٢٨ .

(٦) الطوسي « اللمع » ص ٧٣ .

(٧) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ١٦٠ .

(٨) ابو على الحسن بن على الدقاق (ت ٤٠٦هـ) استاذ القشيري فى التصوف كان عالما زاهدا شافعى المذهب جليل الطريفة اخذها عن النصر اباى (عبد الرؤف المناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٦٢)

(٩) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٣٢٦ .

(١٠) ابو حفص عمرو بن سلمة النيسابورى (ت ٢٠٧هـ) احد السادة الصوفية (السلمى « طبقات الصوفية » ص ١١٥)

« الزهد لا يكون الا فى حلال ولا حلال فى الدنيا فلا زهد <sup>(١)</sup> » وسئل ابو يزيد البسطامى « بأى شىء وجدت هذه المعرفة ، فقال ببطن جائع وبدن عار <sup>(٢)</sup> » وقال « انى كنت زاهدا ثلاثة ايام ، اول يوم زهدت فى الدنيا ، واليوم الثانى زهدت فى الآخرة واليوم الثالث زهدت فى كل ماسوى الله ، فهتف بن هاتف ، يا ابا يزيد انك لا تقوى معنا . فقلت هذا الذى اردت ، فقال وجدت وجدت <sup>(٣)</sup> »

ويقول الجنيد « ماأخذ التصوف من القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات <sup>(٤)</sup> »

ويقول الدارنى « ثلاث من طلبهن فقد ركن الى الدنيا ، من طلب معاشا او تزوج امرأة او كتب الحديث ، وقال مارأيت احدا من اصحابنا تزوج فثبت على مرتبته <sup>(٥)</sup> » ويقول ابراهيم بن ادهم <sup>(٦)</sup> « من تعود افخاذ النساء لا يفلح <sup>(٧)</sup> » ويقول التسسترى « امرأة اكثر من الدنيا كلها ، لو ان الدنيا لك فتركتها لم يطالبك احد بشىء ، والمرأة تطالبك ، ثم لاتقدر وليس عندك ، وان الرجل اذا تزوج ذهب دينه <sup>(٨)</sup> » وامثال هذا الكلام كثيرة جدا نجدها فى كتب القصوف .

لذا يجب علينا ان نميز بين الزهد الاسلامى الصحيح والتصوف فان الزهد سمة اصيلة للاسلام ، نشأ من الكتاب والسنة ، اما التصوف فأمر طارىء غريب دخيل فى

- (١) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٣٢٩ .
- (٢) ن ك ج ١ ص ٨٨ و ، النور للسهلجى ، ضمن كتاب « شطحات الصوفية » د ، عبد الرحمن بدوى ص ١٥٣ و ، مرآة الزمان لسبط ابن الجوزى من نفس الكتاب ص ٢١٠ .
- (٣) « النور » ص ١٥١ و « مرآة الزمان » ص ٢١٠ .
- (٤) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ١١٧ .
- (٥) السهروردى « عوارف المعارف » ص ١٦٥ .
- (٦) ابو اسحاق ابراهيم بن ادهم ( ت ١٦١ هـ ) من بلخ كان من ابناء الملوك والمياسر خرج متصيذا فهتف به هاتف ايقظه من غفلته ، فترك طريقته فى التزين بالدنيا ورجع الى طريقة اهل الزهد والورع ، خرج الى مكة المكرمة وصحب سفيان الثورى والفضيل بن عياض ودخل الشام ، فكان يعمل فيه ويأكل من عمل يده ( السلسى « طبقات الصوفية » ص ٢٧ )
- (٧) السهروردى « عوارف المعارف » ص ١٦٦ .
- (٨) د ، محمد كمال جعفر « من التراث الصوفى » ج (١) سهل التسسترى ص ١٥٧ .

الفكر الاسلامي ، ومع ذلك لم تظهر كلمة الزهاد في القرن الاول واوائل القرن الثاني علما على طائفة<sup>(١)</sup> .

وليس معنى هذا ان الكلمة لم تستخدم على الاطلاق ، فقد وردت كلمة الزهد في الاحاديث والاثار الصحيحة من أقوال الصحابة والتابعين . قيل للحسن البصري ، فلان فقيه ، فقال الحسن ، وهل رأيت فقيها قط ؟ انما الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراغب في الآخرة ، البصير بامر دينه<sup>(٢)</sup> . فكلمة الفقيه تشمل المعاني الروحية كما تشمل المعاني العملية<sup>(٣)</sup> . ولم ترد كلمة « الزهد » في القرآن الكريم الا في موضع واحد ، في سورة يوسف آية ٢٠ ( وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين ) وليس لها في هذا الموضوع دلالة روحية ، لذلك اطلقت على اصحاب الحياة الروحية الاوائل من الصحابة « اهل الصفة » و « القراء » . وبعد مقتل الامام علي<sup>(٤)</sup> ثم ابنه الحسين رضي الله عنهما ، ظهرت طائفة باسم « التوايين والبيكائين » ثم اسما اخرى<sup>(٥)</sup> مثل « النساء والعباد والسائحين والربانيين<sup>(٦)</sup> » .

متى واين ظهر التصوف ؟

اختلف العلماء والباحثون حول متى واين ظهر التصوف لأول مرة .

يرى الطوسي ان التصوف اسم قديم ، وليس محدثا احدته البغداديون ، بحجة ان الامام الحسن البصري قال « رايت صوفيا في الطواف فاعطيته شيئا فلم يأخذه ، وقال « معى اربعة دوانيق ، فيكفيني مامعى ، وكان الحسن قد ادرك جماعة من اصحاب

(١) د ، على سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ، ص ٦١ .

(٢) الطوسي « اللع » ص ٣٦ .

(٣) د ، النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٤) علي بن ابي طالب رضي الله عنه ( ٢٣ق هـ - ٥٤٠ / ٦٠٠-٦٦١ م ) رابع الخلفاء الراشدين ، واحد العشرة المبشرين بالجنة ، ابن عم النبي وصهره ، بطل شجاع ، خطيب عالم ، اول الناس اسلاما بعد خديجة ، ولد بمكة وربى في حجر النبي وكان اللواء بيده في اكثر المشاهد ، قتله الخارجي عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في ١٧ رمضان ( الزركلي « الاعلام » ج ٤ ص ٢٩٥ )

(٥) الحسين بن علي بن ابي طالب ( ٤ - ٥٦١ / ٦٢٥-٦٨٠ م ) السبط الشهيد ابن فاطمة الزهراء ، ولد في المدينة ونشأ في بيت النبوة خرج من مكة الى الكوفة مع مواليه ونسائه وذريته ونحو الثمانين من رجاله ، وعلم يزيد بن معاوية بسفره فوجه اليه جيشا اعترضه في كربلاء ، فنشب قتال عنيف ، اصيب فيه بجراح شديد ، فقتل وارسل رأسه ونسائه واطفاله الى دمشق وذلك في يوم الجمعة عاشر المحرم ( الزركلي « الاعلام » ج ٢ ص ٢٤٣ )

(٦) د ، النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ١ ص ٦١ - ٦٢ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال سفيان الثوري « لولا ابو هاشم الصوفى ما عرفت  
دقيق الرياء <sup>(١)</sup> »

ثم ذكر الطوسي قصة « انه قبل الاسلام قد خلت مكة في وقت من الاوقات ، حتى  
لا يطوف بالبيت احد ، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفى ، فيطوف بالبيت وينصرف ،  
وهذه القصة مذكورة في الكتاب الذى جمع فيه اخبار مكة ، عن محمد بن اسحاق بن  
اليسار <sup>(٢)</sup> وغيره . ثم يقول « ان صح ذلك فانه يدل على انه قبل الاسلام كان يعرف هذا  
الاسم ، وكان ينسب اليه اهل الفضل والصلاح <sup>(٣)</sup> » ويرى الدكتور كامل مصطفى الشيبى  
ان فى اواخر القرن الاول واولى القرن الثانى ظهر لبس الصوف فى الكوفة ، حتى صار  
شعارا للمزهد اولا ثم اطلق على الزهد نفسه ، فصار له اصطلاحا <sup>(٤)</sup> .

أما شيخ الاسلام ابن تيمية وكثير من العلماء يرون ان اسم التصوف ظهر فى اثناء  
المائة الثانية الهجرية <sup>(٥)</sup> ، لكنه لم يشتهر الا بعد القرن الثالث <sup>(٦)</sup> . ويحدد الدكتور  
قاسم غنى باواخر القرن الثانى واولى القرن الثالث <sup>(٧)</sup> . والذى يهمنى هو ان اسم  
التصوف محدث ولم يوجد فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ، وهذا هو  
الصحيح واليه ذهب اهل السنة والجماعة <sup>(٨)</sup> .

- 
- (١) « اللمع » ص ٢٤ وانظر « الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الاصلية » احمد بن  
محمد ابن عجيبة الحسينى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ص ٥٣ عالم الفكر  
القاهرة بدون تاريخ .
- (٢) محمد بن اسحاق بن يسار المطلبى المدني ( ت ٥١ / ٧٦٨ م ) من اقدم مؤرخ  
المرب من اهل المدينة ، من حفاظ الحديث ، سكن بغداد فمات فيها ( الزركلى  
« الاعلام » ج ٦ ص ٢٨ )
- (٣) « اللمع » ص ٤٣ .
- (٤) الصلة بين التصوف والتشيع « ج ١ ص ٢٨١ دار الاندلس بيروت ط الثالثة ١٩٧٢ م  
و د ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٢٩٦ .
- (٥) « مجموع فتاوى ابن تيمية » ج ١١ ص ٢٩ وانظر « تلبيس ابليس » ص ١٦٣ و « الرسالة  
القشيرية » ج ١ ص ٥٣ و « عوارف المعارف » ص ٦٣ و « المقدمة » ص ٤٦٧ .
- (٦) ن ك ج ١١ ص ٥ .
- (٧) « تاريخ التصوف فى الاسلام » ص ٦٥ ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية  
١٩٧٠ م .
- (٨) للتوسع اقرأ « التصوف وابن تيمية » د ، مصطفى حلمى ص ٤٤ و « الصوفية معتقدا  
ومسلكا » د ، صابر طعيمة ص ٩٤ مكتبة المعارف الطائف ط الثانية ١٩٦٠ م .  
و « التصوف المنشأ والمصادر » احسان الهى ظهر ص ٣٤ ادارة ترجمان السنة  
لاهور ط الاولى ١٩٠٦ م و « موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية » د ، احمد  
محمد بنانى ص ٨٤ .

عام ١٧ هـ بامر الخليفة عمر بن الخطاب<sup>(١)</sup> ، لتكون معسكرا للجيش الاسلامي بعد فتحه لغارس - استقرت بها قبائل من اليمن ، وكان جلهم من المرتدة في ايام الخليفة ابي بكر الصديق<sup>(٢)</sup> ، وخاصة قبيلة كندة . وحتى في ايام عبد الله بن مسعود<sup>(٣)</sup> لا يزال يعيش في الكوفة رسول مسيلمة الكذاب<sup>(٤)</sup> الى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة ، وهو عبادة بن الحارث المشهور بابن النواحة ، فقتله ابن مسعود واصحابه . ثم مجموعة من الفرس عرفوا باسم الحمراء ، وكانوا قد انضموا للجيش العربي في القادسية ، عاشوا فيها مع العرب حلفاء لقبيلة عبد القيس ، وكان في ضواحيها بقايا الاديان الفارسية القديمة . من مانوية<sup>(٥)</sup> ومزدكية<sup>(٦)</sup>

- (١) عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي ابو حفص ( ٤٠ ق هـ - ٢٣ هـ / ٥٨٤ - ٦٤٤ م ) ثاني الخلفاء الراشدين ، اول من لقب بأمير المؤمنين ، صاحب الفتوحات ، يضرب بعدله المثل ، اسلم قبل الهجرة بخمس سنين ، وشهد الوقائع ، قتله ابو لؤلؤة فيروز الفارسي غيلة بخنجر في خاصرته ، وهو في صلاة الفجر ، ببيع بالخلافة يوم وفاة ابي بكر الصديق سنة ١٣ هـ بعهد منه ، انتصب في مدته اثنا عشر الف منبر في الاسلام ( الزركلي ، الاعلام ج ٥ ص ٤٥ )
- (٢) عبد الله بن ابي قحافة عثمان بن عامر التيمي ( ٥١ ق هـ - ١٣ هـ / ٥٧٣ - ٦٣٤ م ) اول الخلفاء الراشدين ، اول من آمن برسول الله من الرجال ، حرم على نفسه الخمر في الجاهلية ، شهد الحروب ، واحتمل الشدائد ، ببيع بالخلافة يوم وفاة الرسول سنة ١١ هـ فحارب المرتدين ، واغتتحت في ايامه بلاد الشام ، وقسم كبير من العراق ، كان حليما خطيبا لسنا ، شجاعا ( الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ١٠٢ )
- (٣) عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي ( ت ٣٢ هـ / ٦٥٣ م ) من اكابر الصحابة فضلا وعقلا وقربا من رسول الله ، اول من جهر بقراءة القران بمكة المكرمة ، وكان خادما رسول الله ، وصاحب سره ورفيقه ( الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ١٣٧ )
- (٤) مسيلمة بن ثامة بن كبير الحنفي الواعلي ( ت ١٢ هـ / ٦٣٣ م ) متنبئ اليمامة ، وضع اسجاعا يضاهي القرآن ، انتدب له ابو بكر اعظم قواده خالد بن الوليد على رأس جيش قوى ، استشهد من المسلمين الف ومائتا رجل منهم اربعمائة وخمسون صحابيا ( الزركلي ، الاعلام ج ٧ ص ٢٢٦ )
- (٥) اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سا بور بن ازدشير ، وقتله بهرام بن هرمز ، زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة ، وانهما ازليان لم يزالا ولن يزالا ( الشهرستاني الملل والنحل " ج ١ ص ٢٩٠ ، تحقيق أمير على مهنا على حسن قاعود ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٤ م )
- (٦) اصحاب مزدك الذي ظهر في زمان قباز والد انوشروان ، قتله انوشروان بعد اطلاعه على افترائه ، واقواله كالمناوية في الاعلين الا ان مزدك كان يقبول ان النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس والظلام جاهل اعمى ، واحل النساء واباح الاموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشترأهم في الماء والنار والكلأ ( الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٢٩٤ -

وحول المكان الذي ظهر فيه التصوف لأول مرة ، وجدنا فيه رأيين ، فشيخ الاسلام

ابن تيمية يرى ان اول مظهر التصوف في مدينة البصرة ، فان فيها مبالغة في الزهد والغلو في العبادة والخوف من الله ، مالم يوجد في غيرها من المدن الاسلامية . يقول رحمه الله « اول مظهرت الصوفية من البصرة ، واول من بنى دويرة الصوفية بعض اصحاب عبد الواحد بن زيد <sup>(١)</sup> » ، وعبد الواحد من اصحاب الحسن ، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ، مالم يكن في سائر اهل الامصار ، ولهذا كان يقال : فقه كوفي وعبادة بصرية <sup>(٢)</sup> . ثم ايد ابن تيمية رأيه هذا بعدة شواهد ، مثل حكاية من مات او غشى عليه في سماع القرآن ، وكقصة زرارة بن اوفى <sup>(٣)</sup> قاضي بصرة ، فانه قرأ في صلاة الفجر ، فان انقر في الناقور ، فخر ميتا ، وكقصة ابي جهير الاعشى الذي قرأ عليه صالح المري <sup>(٤)</sup> فمات ، وكذلك غيره ممن روى انهم ماتوا باستماع قراءته ، وكان فيهم طوائف يصعقون عند سماع القرآن <sup>(٥)</sup> . لكن اكثر الباحثين يرون ان اول مظهر التصوف في مدينة الكوفة ، كما ظهرت فيها لأول مرة كلمة الزهد كمصطلح ، والزهاد كلقب لمجموعات من عبادها ، ثم انتشرت في العالم الاسلامي ، ومالبت كلمة الصوفي والتصوف ان اطلقت عليهم ، لان لبس الصوف كثر فيهم <sup>(٦)</sup> .

والكوفة - مدينة بناها سعد بن ابي وقاص <sup>(٧)</sup> في

(١) ابو بشر عبد الواحد بن زيد او زياد العبدى (ت ١٧٦ هـ) اعظم من لحق الحسن البصرى ، قال يحيى بن معين ، هو ثقة ، ويرى البعض انه ليس بشيء (السلمى « طبقات الصوفية » هامش ص ٣٦٦ )

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٦ - ٧ .

(٣) زرارة بن اوفى الحرثى (ت ١٩٣ هـ) (الضاوى « الكواكب الدرية » ج ١ ص ١١٢ )

(٤) ابو بشر صالح المري (ت ١٧٢ هـ) كان يبكي بكاء الشكلى ويجار جوار الرهبان (طبقات الشعرا ج ١ ص ٤٠ )

(٥) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٧ .

(٦) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام » ج ٣ ص ٢١٩ و ٢٥١ .  
و ، د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٧٠ ،  
و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٦ .

(٧) سعد بن ابي وقاص مالك بن اهياب بن عبد مناف (٢٣ ق هـ - ٥٥ هـ / ٦٠٠ - ٦٢٥ م) فاتح العراق ومدائن كسرى اول من رمى بسهم في سبيل الله ، واحد العشرة المبشرين بالجنة ، اسلم وهو ابن ١٧ سنة ، شهد بدرا ، افتتح القادسية ، والسى الكوفة في ايام عمر بن الخطاب ابنتى فيها دارا فكثرت الدور فيها (الزركلى الاعلام

وزرد شتية<sup>(١)</sup> ، ثم الصابئة<sup>(٢)</sup> ، كما كانت هناك نصارى ويهود<sup>(٣)</sup> . وكان بالقرب منها -  
المدائن - مركز من مراكز الغنوص<sup>(٤)</sup> . فكانت الكوفة ملتقى لهذه الثقافات كلها . ومن  
المعروف ان الكوفة هي موطن الشيعة ومركزها ، حيث ظهرت فيها لأول مرة كلمة  
الشيعة كمصطلح بعد استشهاد الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وبعد مقتل  
المختار بن ابي عبيد<sup>(٥)</sup> ، اخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية لها اصولها وقواعد<sup>(٦)</sup> .  
ثم ظهر فيها الغلو في التشيع ، ومنها انتشر شرقا وغربا . والعجيب ان ظهور التشيع  
والغلو بالذات في الكوفة ، ولا يكون في المدينة المنورة حيث قضى الامام علي بن ابي  
طالب الشطر الاكبر من حياته<sup>(٧)</sup> .

والغلو في التشيع باب ولج فيه الضاغنون على الاسلام من فرس ويهود ، وانقلب  
وتطور الى اكبر مؤامرة على العقيدة نفسها<sup>(٨)</sup> . ولقد كانت سمة الغلاة انهم تنمسوا

- 
- (١) اصحاب زردشت بن يورشب الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراسب ، قال  
النور والظلمة اعلان متضاد ان وكذلك يزدان واهرمين ، وهما مبدأ موجبات  
العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ،  
والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعها وهو واحد لاشريك له . . . ولو لم  
يتمتزج النور والظلمة لما كان وجود للعالم ، وهما يتقاومان الى ان يغلب النور  
الظلمة والخير الشر (الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٢٨١ - ٢٨٣ )
- (٢) الصابئة اصحاب الروحانيات ، زعموا ان للعالم صنما فاطرا حكيما مقدسا عن  
سمات الحد ثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله ، وانما  
يتقرب اليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدسون  
جوهرها وفعلا وحالة . . . وانما ارشدنا الى هذا معلنا الاول غازيمون وهرمس  
فنحن نتقرب اليهم ونتوكل عليهم (الشهرستاني الملل والنحل ج ٢ ص ٣٠٨ - ٣٠٩ )
- (٣) د ، علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٢١٧ .  
و ، د ، كامل الشيباني « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ .  
و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .
- (٤) د ، علي سامي النشار « ن ك ج ٣ ص ٢٧٩ .
- (٥) المختار بن ابي عبيد بن مسعود الثقفي ( ١ - ٦٧ هـ / ٦٢٢ - ٦٨٧ م ) من اهل  
الطائف ، كان ابوه من كبار الصحابة ، استشهد في يوم الجسر بالعراق ، وبقى  
المختار في المدينة ، كان مع علي بالعراق وسكن البصرة ، خرج علي ابن زياد مع  
جماعة ، وانتصر عليه ، فقتل قتلة الحسين بن علي رضي الله عنهما ودعا الى امامة  
محمد بن الحنفية (الزركلي الاعلام ج ٧ ص ١٩٢ )
- (٦) د ، علي سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٢ ص ٣٥ .
- (٧) نفس الكتاب ج ٢ ص ٦٥ .
- (٨) نفس الكتاب ج ٣ ص ٢٦٥ ود ، قاسم غني « تاريخ التصوف » ص ٣٨ .

بالزهد والتقشف ، وكانوا من أوائل من لبس الصوف<sup>(١)</sup> كتقليد للرهبان  
والنصارى<sup>(٢)</sup> . وهناك حالات وثيقة الى حد كبير بين التصوف  
والتشيع . وقد بينها الدكتور كامل مصطفى الشيبى فى كتابه « الصلة بين التصوف  
والتشيع<sup>(٣)</sup> » ومن أظهرها ان قمة السلاسل لدى اغلبيّة الصوفية على اختلاف نزعاتها  
ومشاريها هو الامام على بن ابي طالب دون سائر الصحابة رضى الله عنهم ، وفى  
طرق اسنادها الى الامام على اسماء أئمة الشيعة المعصومين عندهم من اولاده .  
حتى قال الجنيد : على شيخنا فى الاصول والبلاء « اى انه شيخه فى التصوف نظريا  
وعمليا<sup>(٤)</sup> . ويقول الكلاباذى<sup>(٥)</sup> « من نطق بعلمهم ( الصوفية ) وعبر عن مواجيدهم ،  
ونشر قدامتهم ، ووصف اصولهم قولا وفعلا ، على بن الحسين زين العابدين ، وابنه<sup>(٦)</sup>  
محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، يعد على والحسن ، والحسين رضى الله<sup>(٧)</sup>  
<sup>(٨)</sup> <sup>(٩)</sup>

- 
- (١) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٢٦٨ .  
(٢) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٦٠ دار الفكر العربى  
مصر ، بدون تاريخ .  
(٣) اقرأ ج ١ ص ٧٣ - ٨٨ .  
(٤) الهجوبرى « كشف المحجوب » ص ٨٩ - ٩٠ .  
(٥) محمد بن ابراهيم بن يعقوب الكلاباذى البخارى ابو بكر (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠م) من  
حفاظ الحديث من اهل البخارى ( الزركلى ، الاعلام ، ج ٥ ص ٢٥٥ )  
(٦) على بن الحسين بن على بن ابي طالب رضى الله عنهم زين العابدين ( ٣٨ - ٩٤هـ /  
٦٥٨ - ٧١٢م ) رابع الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، وكان يضرب به المثل فى  
الحلم والورع ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة ( الزركلى « الاعلام ج ٤ ص ٢٧٧ )  
(٧) محمد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن ابي طالب رضى الله عنهم  
( ٥٧ - ١١٤هـ / ٦٧٦ - ٧٣٢م ) الباقر ، ابو جعفر ، خامس الائمة الاثنى عشر  
عند الامامية ، كان ناسكا عابدا ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة ( الزركلى ، الاعلام  
ج ٦ ص ٢٧٠ - ٢٧١ )  
(٨) جعفر بن محمد الباقر بن على بن الحسين بن على بن ابي طالب رضى الله  
عنهم ( ٨٠ - ١٤٨هـ / ٦٩٩ - ٧٦٥م ) الصادق سادس الائمة الاثنى عشر عند  
الامامية ، كان من اجلاء التابعين ، اخذ منه الامامان ابو حنيفة ومالك ولقد  
وتوفى بالمدينة المنورة ( الزركلى ، الاعلام ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠ )  
(٩) الحسن بن على بن ابي طالب رضى الله عنهما ابو محمد ( ٣ - ٥٠هـ / ٦٢٤ - ٦٧٠م )  
ثانى الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، كان عاقلا حليما محبا للخير ، فصيحاً من  
احسن الناس منطلقا وبديهة ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة ( الزركلى ، الاعلام  
ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠ )

عندهم (١) . بل نجد الغلوفى على بن ابي طالب عند الصوفية ليس باقل منه عند الشيعة (٢) .

ولاشك أن رأى شيخ الاسلام هو الراجح لأنه مؤيد بالأدلة

والشواهد التاريخية .

- على من اطلقت الكلمة فى بداية الأمر ؟

يرى الباحثون ان اسم الصوفى كلقب اطلق اول الامر على الثلاثة الذين اشتهروا فى التاريخ الاسلامى ، بانهم من زهاد الكوفة ، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم ، وعبدك . وفى دائرة المعارف الاسلامية « ورد لفظ الصوفى لقباً مفرداً لأول مرة فى التاريخ فى النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى ، ان نعت به جابر بن حيان وابو هاشم (٣) » .

- 
- (١) « التعرف » ص ٣٦ ، قارن كشف المحجوب للهجرى ٩٠ - ١٠٠ .
- (٢) يقول الجنيد : رضوان الله على امير المؤمنين على ، لولا انه اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا هذا معانى كثيرة ، ذاك امرؤ اعطى العلم اللدنى ، وهو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام ( الطوسى « اللع » ص ١٧٩ )
- ونجد الصوفى الشاعر ابن الفارض اعاد العلم الباطن والتأويل الى الامام على قائلاً : ووضح بالتأويل ما كان مشكلاً . . . على يعلم ناله بالوصية
- ( د يوان ابن الفارض ص ٦٠ قصيدة رقم ٦٢٥ المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ )
- وفسر ابن عربى اية « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » بان النبأ العظيم هو القيامة الكبرى ولذلك قيل فى امير المؤمنين على عليه السلام ، هو النبأ العظيم ، وفلك نوح . اى الجمع والتفصيل ، باعتبار الحقيقة والشريعة ، لكونه جامعاً لهما ( انظر تفسير القرآن الكريم ابن عربى ج ٢ ص ٧٥٥ تحقيق د ، مصطفى غالب دار الاندلس بيروت ١٩٦٨ م ) وقال الشعرانى ان رسول الله لقن علياً العلم الذى اسره ، ما ليس عند جبريل ولا ميكائيل ( درر الفواص على فتاوى سيدى على الخواص » ص ٧٣ هامش الابريز ، مكتبة محمد على صبيح القاهرة بدون تاريخ . )
- وانشد جلال الدين الرومى : منذ كانت صورة تركيب العالم . . . كان على منذ نفشت الارض وكان الزمان . . . كان على
- ذ لك الفاتح الذى انتزع باب خيبر بحملة واحدة . . . كان على
- كلما تأملت فى الافاق ونظرت ، ايقنت بانه فى الموجودات . . . كان على
- ان من كان هو الوجود ولولاه . . . لسرى العدم فى العالم الموجود اياه كان على
- ان سر العالمين الظاهر والباطن . . . الذى بدا فى شمس تبريز كان على .
- ( نقلت عن د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ )
- (٣) ج ٥ ص ٢٦٦ .

١ - جابر بن حيان .

اسمه الكامل ابو عبد الله وقيل ابو موسى جابر بن حيان بن عبد الله الكوفى  
الازدى المعروف بالصوفى (١) . صاحب كيميا شيعى من اهل الكوفة له فى الزهد مذهب  
خاص . يقول ابن النديم (٢) : فى كتابه المشهور « الفهرست » (٤) اختلف الناس فى امره ،  
فقال الشيعى انه من كبارهم واحد الابواب ، وزعموا انه كان صاحب جعفر الصادق . . .  
وزعم قوم من الفلاسفة انه كان منهم ، وله فى المنطق والفلسفة مصنفات ، وزعم اهل  
صناعة الذهب والفضة ان الرياسة انتهت اليه فى عصره . . . وقيل انه كان فى جملة  
البرامكة ومنقطعها اليها ، ومتحققا بجعفر بن يحيى (٥) . . . وعنى بسيد جعفر هو  
البرمكى .

وتضاربت الروايات حول مسقط رأسه ، قيل انه فارسى ، ولد فى طوس من  
بلاد خراسان ، وقيل انه من طرسوس ، ورواية اخرى تجعله صابئيا من حران ، وهناك  
رواية تقول انه يونانى اعتنق الاسلام (٦) . وكان تلميذا لجعفر الصادق ، وقيل انه  
كان تلميذا لخالد بن يزيد (٧) بن معاوية الذى عرف بانه اول من تكلم فى الكيمياء (٨) .

- 
- (١) ابن النديم « الفهرست » ص ٩٨ ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ م ، و « دائرة  
المعارف الاسلامية » ج ٦ ص ٢٢٦ .
- (٢) « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٦ .
- (٣) محمد بن اسحاق بن محمد ، ابن الفرج النديم ( ت ٤٣٨ هـ ) له « الفهرست »  
من اقدم كتب التراجم ومن افضلها ، كان وراقا يبيع الكتب ، وكان معتزليا  
ومتشيعا ( الزركلى ، الاعلام ج ٦ ص ٢٩ ) .
- (٤) ص ٤٩٩ .
- (٥) جعفر بن يحيى بن خالد البرمكى ابو الفضل ( ١٥٠ - ١٨٧ هـ / ٧٦٧ - ٨٠٣ م )  
وزير الرشيد العباسى واحد مشهورى البرامكة ومقد ميهم ، استوزره الرشيد ،  
ملقيا اليه ازمة الملك ، وكان يدعو اخى ، الى ان نقم على البرامكة ، فقتله فسى  
مقد متهم ثم احرق جثته بعد سنة ( الزركلى ، الاعلام ج ٢ ص ١٣٠ ) .
- (٦) د ، زكى نجيب محمود « جابر بن حيان » ص ١٣ المركز العربى للثقافة والعلوم  
بيروت . وسلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوايغ الفكر الاسلامى ، المجموعة  
الثالثة ص ٢٩ تأليف محمد عطية الابراشى وابو الفتوح محمد التوانسى ، مكتبة  
نهضة مصر القاهرة بدون تاريخ .
- (٧) خالد بن يزيد بن معاوية « ابو هاشم » ( ت ٩٠ هـ / ٧٠٨ م ) حكيم قریش اشتغل  
بالكيمياء والطب والنجوم والف فيها رسائل توفى فى دمشق ( الزركلى ، الاعلام  
ج ٢ ص ٣٠٠ ) .
- (٨) اعلام الثقافة العربية و نوايغ الفكر الاسلامى « المجموعة الثالثة » ص ٢٩ . و جابر بن  
حيان د ، زكى نجيب محمود ص ١٦ .

اما لقب الكوفي فلان اكثر مقامه بالكوفة لصحة هوائها <sup>(١)</sup> . كما ان هناك خلافاً فى تاريخ وفاته . فصاحب كشف الظنون <sup>(٢)</sup> ارج وفاته بسنة ١٦١ هـ ، أما صاحب عيون الأنبياء فى طبقات الاطباء <sup>(٣)</sup> ، فقد اثبت سنة ٢٠٨ هـ تاريخا لوفاته <sup>(٤)</sup> . وورد فى كتاب سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوايغ الفكر الاسلامى ، انه ولد سنة ١٠٠ هـ وتوفى سنة ١٦١ هـ . بل قيل ان هذا الرجل لا اصل له ولا حقيقة <sup>(٥)</sup> . ولكن ابن النديم رفض هذا الزعم قائلاً : الرجل له حقيقة وامره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ، ولهذا الرجل كتب فى مذاهب الشيعة <sup>(٦)</sup> ، ثم ذكر ابن النديم بعض تلاميذه ، واسماء كتبه ورسائله الكثيرة ، التى تشمل جميع علوم الصنعة - الكيمياء والطلاسم ، والنزجات والعزائم - والطب والفلسفة ، والمقولات والمنطق والفلك والطبيعة ، كما له كتب فى الزهد والمواعظ <sup>(٧)</sup> . لكن الباحثين يرون ان اكثرها منحولة <sup>(٨)</sup> . فالناس يختلفون فى حقيقته التاريخية ، وفى مولده مكانا وزمانا ، كما اختلفوا فى لقبه وحقيقة الامر كما يرى الدكتور زكى نجيب محمود ، انه فيلسوف كيموى شيعى صوفى <sup>(٩)</sup> ، بل كان من غلاة الشيعة الذين يؤلهون عليا <sup>(١٠)</sup> ، وقتل ابوه من قبل الامويين بسبب تشيعه <sup>(١١)</sup> . ويقول القفطى <sup>(١٢)</sup> : ان جابر بن حيان الكوفى كان متقدما فى العلوم الطبيعية

- (١) ابن النديم « الفهرست » ص ٤٤٩ .
- (٢) وهو مصطفى عبد الله كاتب جلى المعروف بالحاج خليفة (١٠١٧-١٠٦٧ هـ / ١٦٠٩-١٦٥٧ م) مؤرخ بحاشة ، تركى الاصل ، مستعرب ، ولد وتوفى فى القسطنطينية له كتاب كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، وهو انفع واجمع ما كتب فى موضوعه بالعربية (الزركلى ، الاعلام ج ٧ ص ٢٣٦)
- (٣) وهو احمد بن القاسم بن خليفة الخزرجى موفق الدين (٥٩٦-٦٦٨ هـ / ١٢٠٠-١٢٧٠ م) المعروف بابن ابى اصيبعة الطبيب المؤرخ كالمقامه فى دمشق (الزركلى ، الاعلام ج ١ ص ١٩٧)
- (٤) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٨٨ .
- (٥) انظر ص ٩ .
- (٦) ابن النديم « الفهرست » ص ٤٩٩ .
- (٧) ن ك ص .
- (٨) ن ك ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .
- (٩) د ، عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الاحاد فى الاسلام » ص ١٥٨ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط الثانية ١٩٨٠ م .
- (١٠) جابر بن حيان ص ١٦ .
- (١١) سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوايغ الفكر الاسلامى المجموعة الثالثة ص ٣٢ .
- (١٢) ن ك ص ٢٦ .
- (١٣) على بن يوسف بن ابراهيم الشيبانى القفطى ابو الحسن جمال الدين (٥٦٨ -

بارعا في صناعة الكيمياء وله تأليف كثيرة ومصنفات مشهورة ، وكان مع هذا مشرفا على كثير من علوم الفلسفة ومتقلدا للعلم الباطن ، وهو مذهب المتصوفين من اهل الاسلام (١)

أما ابن خلدون فيوضح لنا حقيقة الرجل بقوله : ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة في هذه الملة ، فتصفح كتب القوم ، واستخرج الصناعة ، وغاص في زبدتها ، واستخرجها ووضع فيها غيرها من التأليف ، واكثر الكلام فيها وفي صناعة السيميا ، لانها من توابعها ، لان احالة الاجسام النوعية من صورتها الى اخرى انما يكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر (٢)

وهذا الكلام قد اعجب الدكتور على سامي النشار ، فدافع عنه بقوة ، ليثبت ان جابر كان في اول امره ساحرا ، وكان من سمات السحرة التحلي بقوة نفسية واستعداد روي معين ، ثم انتقل الى علم قريب من السحر ، وهو الكيمياء او علم الصنعة (٣) . وما يلفت الانتباه ان بين اصحاب الكيمياء والصنعة وبين اصحاب الزهد والتصوف صلات قوية ، كما اثبت ذلك ابن النديم ، حينما ارخ المعزمين والمشعبذين واصحاب النرجات والحيل والطلسمات ان يقول : اما المعزوم ممن ينتحل الشرائع فزعموا ان ذلك يكون بطاعة الله ، والابتهاال اليه ، والاقسام على الارواح والشياطين به ، وترك الشهوات ولزوم العبادات ، وان الجن والشياطين يطيعونهم اما طاعة لله لاجل الاقسام به ، واما مخافة منه تعالى ، ولان في خاصية اسماءه تعالى قمعهم وان لا لهم (٤)

فلا بد للمعزم ان - وهو ساحر في الحقيقة - من العباداة والابتهاال وترك الشهوات حين يستخدم اسماء الله ، ومن هنا ظهرت فكرة الاسم الاعظم في التصوف (٥) . وكان السحر منتشرا في الكوفة ، وذلك لان مثل هذا العلم اشتغل به هؤلاء الذين حرموا من الجاه والمنصب ، فلا بد ان تنتشر في أعماق الكوفة ، وكان الفلاة

---

٦٤٦هـ / ١١٧٢ - ١٢٤٨م) وزير مؤرخ من الكتاب ، ولد بقط ، وسكن حلب ،

فولى بها القضاء في ايام الملك الظاهر (الزركلي ، الاعلام ج ٥ ص ٣٣)

(١) « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ص ١١١ مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخ .

(٢) « المقدمة » ص ٩٧ .

(٣) « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٤) « الفهرست » ص ٤٢٩ .

(٥) د ، النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٢٧٦ .

يستخدمون السحر والطلسمات والنيرنجات ويظهرون للعوام التزهّد والتقشف وليس الصوف. فالمغيرة بن سعيد البجلي<sup>(١)</sup> - وهو من الفلاة - قد تعلم السحر والشعبذة والنيرنجات والنجوم والكيمياء من اليهودية التي تعيش في الكوفة<sup>(٢)</sup>. فكان جابر اذ ان يعيش في وسط ملق بالسحر وانتشر فيه ، حيث استخدمه زعماء الشيعة الفلاة للتعمية على العامة ، ونشر آرائهم ، ومالبت ان اصبح جابر منهم . وكان ممن طبيعة مزاولة السحر القيام بشعائر وطقوس والتجرد ، ومحاولة الاتصال بعالم الروح والروحانيات<sup>(٣)</sup>. أما لقبه الازدي فذكر الدكتور النشار ، ان جابر كان مولى من موالى الازد ، ومن المعروف ان اكبر الدعاة المكتومين في ذلك العصر ، في الكوفة هو ابو ميسرة رباح النبال ، مولى الاوذ ايضا ، الذي دعا لابي هاشم<sup>(٤)</sup> بن محمد بن الحنفية<sup>(٥)</sup> . وكان الفنوص يستشري في هذه الطائفة ، فأسرة جابر اذ ان الأبي هاشمية<sup>(٦)</sup>. أما المستشرق باول كراوس<sup>(٧)</sup> الذي قام بدراسة شاملة عن جابر بن حيان ورسائله ، فقد اثبت انه كان اعظم ممثل للتيار الروحي المستور ، وان مجموعة كتبه كانت اسماعيلية ، وانها النموذج السابق لرسائل اخوان الصفاء<sup>(٨)</sup>.

- 
- (١) المغيرة بن سعيد البجلي الكوفي (ت ١١٩ هـ / ٧٣٧ م) دجال مبتدع ، انه جمع بين الالحاد والتنجيم ، وكان يقول بألوهية علي ، وتكفير ابي بكر وعمر وجميع الصحابة الا من ثبت مع علي (الزركلي ، الاعلام ج ٧ ص ٢٧٦)
- (٢) د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ٣ ص ٢٧١ .
- (٣) ن ك ج ٣ ص ٢٧٠ .
- (٤) عبد الله بن محمد بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم ابو هاشم (ت ٩٩ هـ / ٧١٧ م) احد زعماء العلويين في العصر مرواني ، كان يبيث الدعاة سرا في الناس ، ينفروهم من بني امية ويميلهم الى بني هاشم ، وهو يعد من واضعي اساس الدولة العباسية ، وعلم سليمان بن عبد الملك بخبره ، فسد له من سقاه السم في الشام ، فلما احس بالموت ذهب الى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس ، وصرف اليه شيعة ، وافضى اليه باسرا ، ثم توفي عنده ، كان عالما ثقة (الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ١١٦)
- (٥) محمد بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهما (٢١-٨١ هـ / ٦٤٢-٧٠٠ م) المعروف بابن الحنفية ، اخو الحسن والحسين ، غير ان امه خولة بنت جعفر الحنفية ، كان واسع العلم ، ورعا ، شجاعا ، ولد وتوفي بالمدينة المنورة (الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٢٧٠)
- (٦) د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ٣ ص ٢٧٤ .
- (٧) باول ايليزر كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤ م) مستشرق يهودي تشيكوسلوفاكي ، درس في فلسطين المحتلة ، فأتقن اللغة العربية وحصل على الدكتوراة من جامعة برلين يقول : الرسائل العديدة المنسوبة الى جابر بن حيان هو في الواقع من تأليف جماعة من الاسماعيلية " انتحرف في شقته في القاهرة (د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة المستشرقين " ص ٣٢٥)
- (٨) د ، عبد الرحمن بدوي " من تاريخ الالحاد في الاسلام " ص ١٥٧ .

ثم كان جابر يريد ان يكون ، اى يخلق بالصناعة انواعا من الكائنات تنتسب الى الممالك الطبيعية الثلاث ، وخصوصا المملكة الحيوانية ، فاذا كان فى وسع الكيمياء ان تستنبط مواد جديدة بتركيب الاجسام ، بعضها مع بعض ، فلم لا تقوم ايضا بانتاج النبات والحيوان ، بل ويخلق الانسان ؟ ان هذا ممكن على حد تعبير جابر (١) .

من هذا كله نستطيع ان نجزم بان جابر بن حيان شيعى مغال ، وغنوصى كبير ، وساحر خطير ، وكان مظهرا للعامة التقشف والتزهد بلبس الصوف .

٢ - أبو هاشم .

وهناك كوفى آخر اشتهر بلقب الصوفى ، وهو ابو هاشم عثمان بن شريك (٢) المتوفى سنة ١٥٠ هـ . يقول نيكلسون وهو ينقل كلام عبد الرحمن الجامى (٤) عن كتابه «نفحات الانس» انه تقدمه رجال كان لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل ، وفى طريق المحبة ، ولكنه اول من تسمى بالصوفى (٥) ، وجاء فى كتاب «حلية الاولياء» ان سفيان الثورى جلس اليه فحمد طريقته وملازمته للصفاء والوفاء ، ثم قال «مازلت أرائى وانا لا اشعر الى ان جالست ابا هاشم فاخذت منه ترك الرياء (٦)» .

وعد الجاحظ من النساك الذين يجيدون الكلام والشعر (٧) . وقد اختلف

- (١) د ، عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الاحاد فى الاسلام » ص ١٥٩ .
- (٢) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٢٧٨ .
- (٣) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩٠ .
- (٤) عبد الرحمن بن احمد الجامى نورالدين (٨١٧-٩٨ هـ / ١٤١٤-١٤٩٢ م) مفسر فاضل ، صوفى ، طاف البلاد له عدة كتب فى التفسير والتصوف والنحو (الزركلى ، الاعلام ج ٣ ص ٢٩٦) .
- (٥) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٣ .
- (٦) انظر ج ١٠ ص ١١٢ .
- (٧) « البيان والتبيين » ج ١ ص ١٩٢ تحقيق ، المحامى فوزى عطوى ، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت ١٩٦٨ م .

الباحثون في امره ، فبينما يرى الدكتور على سامي النشار انه سفي المذهب ، فكان اول من تسمى بالصوفي من اهل السنة<sup>(١)</sup> ،

يرى الحاج معصوم على انه زنديق ودهري ، ان يقول : كان يلبس لباسا طويلا من الصوف كفعل الرهبان ، وكان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى ، غير ان النصارى اضافوا الحلول والاتحاد الى المسيح عليه السلام وازافهما هو الى نفسه<sup>(٢)</sup> ، وقيل انه كان أهويا وجبريا في الظاهر ، باطنيا ودهريا في الباطن ، وكان مراده من وضع هذا المذهب ان يثير الاضطراب في الاسلام<sup>(٣)</sup> . وقد سئل الامام جعفر الصادق عنه ، فقال : انه كان فاسد العقيدة جدا ، وهو الذي ابتدع مذهبا يقال له التصوف وجعله مقر العقيدة الخبيثة<sup>(٤)</sup> .

كما اختلفوا اختلافا شديدا في اصله ، هل هو كوفي ام شامي ام بغدادى ؟ فيفضل الدكتور النشار ، انه كان شاميا وعاش بالرملة ، ثم انتقل في العهد العباسي الى بغداد<sup>(٥)</sup> . وقيل انه بنى اول خانقاة للصوفية في الرملة<sup>(٦)</sup> . أما الدكتور الشيبسي فيقول : انه كان زاهدا كوفيا ، وانه كان من الموالي ، لان احدا لم يذكر عربيته ولم يذكر اسم قبيلته ، وانه لم يطق البقاء في الكوفة الشيعية فانتقل الى الشام<sup>(٧)</sup> ، ولكن من المحتمل ان يكون ابو هاشم هذا هو خالد بن يزيد بن معاوية ، الذي مارس صناعة الكيمياء ، وكان يكنى بابي هاشم ايضا ، ولعله سمي بالصوفي او الكوفي على اساس اشتهار الكوفة بتلك الصناعة من قديم<sup>(٨)</sup> .

على كل حال ، الذي يهمننا من امره انه متهم بالزندقة والدهرية ، كما اثبتت ذلك عدة مراجع .

- 
- (١) « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٢٧٨ .
  - (٢) « طرائف الحقائق » ج ١ ص ١٠١ نقل عن ، احسان الهبي ظهير « التصوف المنشأ والمصدر » ص ١٤٤ قارن « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩١ .
  - (٣) احسان الهبي ظهير « التصوف المنشأ والمصدر » ص ١٤٥ .
  - (٤) د ، عبد الرحمن بدوي « تاريخ التصوف » ص ٦٤ .
  - (٥) « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٢٧٨ .
  - (٦) د ، كامل مصطفى الشيبسي « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩٠ .
  - (٧) ن ك ج ١ ص ٢٩١ .
  - (٨) ن ك ج ١ ص ٢٩٢ .

أما الكوفي الثالث الذي اشتهر بالصوفي فهو عبدك . واسمه عبد الكريم الذي يذكره ماسينيون انه اخر ائمة مذهب من مذاهب التصوف الاسلامي ، كان ان يكون شيعيا نشأ في الكوفة وهو من القائلين بان الامامة بالتعيين ، وكان لا يأكل اللحم ، ومات ببغداد سنة ٢١٠ هـ وذكر الملطي<sup>(١)</sup> فرقة العبدكية من ضمن فرق الزنادقة ، فيقول في بيان عقيدتهم « زعموا ان الدنيا حرام محرم لا يحل الاخذ منها الا القوت ، من حين نهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بامام عادل ولا فهو حرام ، ومعاملة اهلها حرام . وانما سمو العبدكية لان عبدك وضع لهم هذا ، ودعاهم اليه وامرهم بتصديقه<sup>(٢)</sup> » وقد كان عبدك يعتزل الناس زهدا<sup>(٣)</sup> . وهو اول من سمي بالصوفى ببغداد - لا الكوفة - كما يراه د ، النشار ، وان كانت صوفيته تمثل خصائص مدرسة الكوفة<sup>(٥)</sup> . ويبدو ان عبدك كان رجلا جامعا لاتجاهات عديدة مختلفة نابعة من التشيع الممتزج بالزهد ، المتأثر بظروف الكوفة التي انتقل منها كثير من سكانها الى بغداد ، بعد ان صارت عاصمة الدولة العباسية ، وكان عبدك اول كوفي يطلق عليه اسم صوفي بعد انتقاله الى بغداد<sup>(٦)</sup> .

وبعد ، فقد تبين لنا مما سبق ان كلمة التصوف كمصطلح ، ظهر لأول مرة فى الكوفة ، وشاعت فيها ، ثم لقيت اهتماما كبيرا بعد نصف قرن فى بغداد ، بعد انتقال رجال الصوفية منها الى العاصمة الجديدة ، وان اسم الصوفي فى بدايته اطلق على الثلاثة ، وان هؤلاء الثلاثة متهمون فى عقيدتهم .

- 
- (١) الاسلام والتصوف ص ١٥ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٦ .  
(٢) محمد بن احمد بن عبد الرحمن المقرئ الملطي الشافعى ( ت ٣٧٧ هـ ) توفى بعسقلان عالم بالقراءات من فقهاء الشافعية ، متقن ثقة ( الزركلى ، الاعلام ج ٥ ص ٣١١ )  
(٣) « التنبيه والرد على اهل الهواء والبدع » ص ٩٣ تحقيق ، الشيخ محمد زاهد الكوثري ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨ م .  
(٤) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف فى الاسلام » ص ٦٤ .  
(٥) « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٢٨٧ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٧٧ .  
(٦) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩٣ ، وانظر « التصوف فى مدرسة بغداد » د ، محمد جلال شرف ص ٩٧ دار الطباعة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٢ م .

فالكوفة اذن مصدر التصوف ومنبع رجاله ، كما انها موطن التشيع والزندقية ،  
والغنوصية ، بالاضافة الى وجود عدد من الزهاد السنيين والعباد الصالحين  
والعلماء المخلصين .

---

## « تطور التصوف »

وبمجيء القرن الثالث الهجري ، بلغ التصوف مرحلة التطور ، ويمكن القول ان التصوف الحقيقي بدأ في هذا القرن <sup>(١)</sup> . فبينما كانت حلقات الدروس والمناظرة حول احكام الشريعة في مسائل الفقه والتوحيد تتخذ منها هادئا ، كان ضجيج شيوخ المدارس الصوفية فيما بينهم وبين مریدیهم يعلو كل صوت وينفذ الى معظم ديار المسلمين <sup>(٢)</sup> .

فبدؤا يتكلمون عن معان لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الاخلاق والنفوس والسلوك محددین طريقا الى الله ، يترقى السالك له فيما يعرف بالمقامات والاحوال ، كما تكلموا عن المعرفة ومناهجها والتوحيد والغناء والحلول والاتحاد ، ووضعوا النظرية لهذا كله ، كما حددوا رسوما عملية معينة لطريقتهم ، واصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركون فيها سواهم <sup>(٣)</sup> . ثم بدؤا يدنون كلامهم في تصانيفهم ، واصبح التصوف علما مدونا يجعلونه طريقا يوصل الى المعرفة ويؤدى الى السعادة ، مقابلا لطريق اصحاب النظر من المتكلمين <sup>(٤)</sup> . ثم وضعوا اسما كثيرة تدل على علم التصوف ، كعلم القلوب ، وعلم الاسرار ، وعلم الاحوال ، والمقامات ، وعلم السلوك ، وعلم الطريقة ، وعلم المكاشفة ، وعلم الحقيقة ، في مقابل علم الفقه ، وعلم الكلام ، وعلم الظاهر ، وعلم الشريعة ، وعلم الدراية ، وعلم الرواية <sup>(٥)</sup> .

يقول ابن خلدون : فلما كتبت العلوم ودونت والفقهاء في الفقه واصولهم والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من اهل هذه الطريقة في طريقهم . . . وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط <sup>(٦)</sup> .

كما بدأ ان يتجمع حول المشايخ الصوفية المریدون ، فتكونت لأول مرة في هذا

---

(١) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف في الاسلام » ص ٧١ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٥ ص ٢٦٦ .

(٢) د ، صار طعيمة « الصوفية معتقدا وسلکا » ص ٥٠ .

(٣) د ، التفازاني « مدخل الى التصوف الاسلامي » ص ٩٥ .

(٤) د ، محمد مصطفى حلى « الحياة الروحية في الاسلام » ص ١٢٠ .

(٥) د ، التفازاني « مدخل الى التصوف الاسلامي » ص ٩٧ .

(٦) « المقدمة » ص ٤٦٩ .

(١) القرن طرق صوفية بمثابة مدارس ، يتلقى فيها السالكون اداب التصوف علما وعملا ، واصبحت كلمة طريقة يراد بها طريقة الصوفية<sup>(٢)</sup> .

وتكاد تتفق المصادر على ان اول من وضع التعريف للتصوف هو معروف الكرخي<sup>(٣)</sup> (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) ان قال : التصوف الاخذ بالحقائق والياس مما فى ايدى الخلائق<sup>(٤)</sup> . بهذا التعريف جعل معروف الكرخي التصوف وسيلة للمعرفة ، وهى نزعة من النزعات الميتافيزيقية التى تغزغ اليها النفس الانسانية ، وترمى من خلالها الى التحقق بالفناء من وجودها والاتحاد بالذات الالهية<sup>(٥)</sup> . وهو ايضا الى جانب ذلك زهد ، فالتصوف عنده اذن معرفة وزهد<sup>(٦)</sup> .

وكان معروف اول من شرع فى التصوف طريقة ، كما كان اول قائل بالولاية ، وقد سكر معروف بحب الله سكرًا كان يرى انه لن يفيق منه الا بقاءه<sup>(٨)</sup> ، كما كان يرى ان فناء الاتقياء بقاء وموتهم حياة . وانشد قائلاً :

(٩) موت التقى حياة لانفاذ لها . . . قد مات قوم وهم فى الناس أحياء

(١٠) وسئل عن علامة الاولياء ، فقال : ثلاثة ، همومهم لله ، وشغلهم فيه ، وفرارهم اليه . وقال ايضا : لو كان من حب الدنيا ذرة فى قلوب العارفين لما صحت لهم سجدة واحدة<sup>(١١)</sup> . ثم ادعى الحظوة عند الله والاستمداد من سلطانه ، ان قال لتلميذه السرى السقطي<sup>(١٢)</sup> " اذا كانت لك حاجة الى الله فاقسم عليه بي<sup>(١٣)</sup> " .

(١) د ، التفازانى " مدخل الى التصوف الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٥٢ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٢٥ و ، د ، التفازانى " مدخل الى التصوف الاسلامى " ص ١٠٠ و ، نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ٤ .

(٤) انظر ص ١٤ من هذا البحث .

(٥) د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٢٢ .

(٦) د ، التفازانى " مدخل الى التصوف الاسلامى " ص ١٠٠ .

(٧) د ، كامل مصطفى الشيبى " الصلة بين التصوف والتشيع " ج ١ ص ٢٤١ .

(٨) " الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٦٦ و ، أبى نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " ج ٨ ص ٣٦٠ .

(٩) أبى نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " ج ٨ ص ٣٦٠ ، وابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٢٨٥ .

(١٠) أبى عبد الرحمن السلمى " طبقات الصوفية " ص ٩٠ .

(١١) الشعرانى " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ٦١ .

(١٢) السرى بن المغلس السقطي ابو الحسن (ت ٢٥١ هـ) خال الجنيد واستاذه صاحب

معروف الكرخي وهو من شيخ البغداديين (السلمى " طبقات الصوفية " ص ٤٨ )

(١٣) الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٦٦ .

ومن الجدير بالذكر ان أبويه نصرانيان على ما ذكره اكثر المراجع<sup>(١)</sup> او مندائيان من اعمال واسط كما يدل على ذلك اسم ابيه فيروز او فيروزان على حد قول نيكلسون<sup>(٢)</sup>. وقد اسلم معروف على يد الامام على الرضا<sup>(٣)</sup> . والمندائيون كانوا بقية فرقة غنوصية قديمة<sup>(٤)</sup> . اما سبب تصوفه فقد ذكره القشيري في رسالته<sup>(٥)</sup> ، وهو استماع موعظة ابن السماك<sup>(٦)</sup> القاضي الكوفي المشهور . وقد قال معروف « كنت مارا بالكوفة فوقفت على رجل يقال له « ابن السماك » وهو يعظ الناس ، فوقع كلامه في قلبي ، فاقبلت على الله تعالى ، وتركت جميع ما كنت عليه ، الا خدمة مولاي على بن موسى الرضا ، وذكرت هذا الكلام لمولاي فقال « يكفيك بهذا موعظة ان اتعظت »

فكان استماعه الى موعظة ابن السماك نقطة التحول في حياته الروحية ، وابـن السماك هذا كان مولى لبني عجل ، القبيلة التي اسست مدرسة للغلو ودولة له . وتأتى اهمية معروف الكرخي في انه كان استاذا لسرى السقطي ، والسقطي استاذ الجنيد وخاله ، والجنيد هو شيخ الطائفة وسيدهم واليه - ماعدا قليل - تستند جميع سلاسل الطرق الصوفية<sup>(٨)</sup> .

وكان معروف - كما سبق ان ذكرت - تلميذا للامام على الرضا ومولاه ، يقول الحاج معصوم على « ان معروف اخذ عن حضرة امام العالمين ، وقطب دائرة الامكان على الرضا الفيض ، ومنه تعلم الطريق وعنه تسلم منصب مشيخة المشايخ<sup>(٩)</sup> » ثم يقول

- (١) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٦٦ و « طبقات الصوفية » ص ٨٥ و « طبقات الاولياء » ص ٨١
- (٢) « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ٤ .
- (٣) على بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق (١٥٣ - ٢٠٣هـ / ٧٧٠-٨١٨م) ثامن الائمة الاثني عشر عند الامامية ، ولد في المدينة ، امه حبشية ، اُحبه المؤمنون ، فعهد اليه بالخلافة من بعده ، وزوجه ابنته ، فاضطرب العراق وثار اهـل بغداد ، ومات في حياة المؤمن بطوس ، فدفعه الى جانب ابيه الرشيد (الزركلي ، الاعلام ج ٥ ص ٢٦)
- (٤) نيكلسون « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ١٦ .
- (٥) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٦٧-٦٨ وموعظة ابن السماك هي « من اعرض عن الله بكليته اعرض الله عنه جملة ، ومن اقبل على الله بقلبه اقبل الله برحمته اليه ، واقبل بجميع وجوه الخلق اليه ، ومن كان مرة ومرة فالفه يرحمه وقتاً ما .
- (٦) ابو العباس بن السماك توفي بالكوفة سنة ١٨٣ (طبقات الشعرائي ج ١ ص ٥٢)
- (٧) د ، الشيبني « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٧٧ .
- (٨) ن ك ج ١ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .
- (٩) ن ك ج ١ ص ٢٤١ .

« ان الامام الرضا هو مجدد الدين في المائة الثانية ، وان معروفا الكرخي هو  
مجدده باعتباره من الزهاد <sup>(١)</sup> » فالامام على الرضا قد سلم الطريقة الى معـروف  
الكرخي واختصه بها ، فانتقل القسم الباطن من العقيدة وتأويل النصوص الى معـروف  
الكرخي والمتصوفة ، وبقي القسم المتصل بظاهر الشريعة في الائمة بعد الرضا <sup>(٢)</sup> .

بهذا يتضح لنا ان سلاسل سند التصوف يلتقي مع دائرة الشيعة من هذا  
الرجل . وقد كان قبره اقدم مقام صوفى يزوره الناس ويتبركون به ، يقول القشيري « قبر  
معروف ترياق مجرب <sup>(٣)</sup> »

وممن تحدثوا في المعرفة ايضا ابو سليمان الداراني <sup>(٤)</sup> المتوفى سنة ٢١٥ هـ ،  
كذلك من اهل واسط (العراق) نزح الى الشام ، كانت له في العراق ايام ، كما  
كانت له في الشام ايام ، كانت ايام العراق ايام عمل ، وكانت ايام الشام ايام معرفة ،  
ايام الفتوحات الربانية ، والتجليات الالهية . وقد حكى ابنه سليمان قول والده  
« كنت بالعراق اعمل وانا بالشام اعرف <sup>(٥)</sup> » وبالرغم من انه سمع الحديث عن سفيان  
الثوري وغيره ، ولكنه اشتغل بالتعبد والتأمل عن الرواية <sup>(٦)</sup> . وكان اول من عبر عن  
فكرة النور الذي هو اساس المعرفة ، والذي يحصل في القلب ، فقال « لا يزهـد في  
شبهوات هذه الدنيا الا من وضع الله في قلبه نورا يشغله دائما بامور الآخرة <sup>(٧)</sup> » وقال  
ايضا « ان الله قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر ، ويفيـض عليه من النور ،  
ملا يكشفه للقائم في صلاته . واذا استيقظ في العارف عين قلبه ، نامت عين جسده ،  
لان العارف لا يرى سوى الحق <sup>(٨)</sup> » والتعبير عن النور وجدناه عند غلاة الشيعة ، وقد  
عنوا به الله ، كما كان يدعى - كالفلاة - انه يرى الملائكة ويكلمونه <sup>(٩)</sup> .  
ولن يحصل الزاهد العابد ، بالانوار المغاضة على القلب الا اذا خلى قلبه من

(١) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٤٢ .

(٢) ن ك ن ص . (٣) الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٦٥ .

(٤) انظر ترجمته في ص ٨ هامش من هذا البحث .

(٥) ابو نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٢٧٢ وابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٩٢

(٦) د ، على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ٣ ص ٣٠٧ .

(٧) « تذكرة الاولياء » ج ١ ص ٢٣٢ نقلا عن نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٦ .

(٨) الشعرانى « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ٦٨ .

(٩) د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٣٤٣ .

كل سوى ، فلا يشغله غير الله ، حيث قال « اختلفوا علينا في الزهد بالعراق ، فمنهم من قال الزهد في ترك لقاء الناس ، ومنهم من قال في ترك الشهوات ، ومنهم (١) من قال في ترك الشبع . . . وانا اذهب الى ان الزهد في ترك ما يشغلك عن الله » وقال ايضا « افضل ما يتقرب به العبد الى الله ان يطلع على قلبك وانت لا تريد من الدنيا والاخرة غيره (٢) » واذا خرجت الدنيا والاخرة من قلبك تجد الحكمة فيه (٣) وعند ما قال تلميذه احمد بن ابي الحواري (٤) « صليت صلاة في خلوة فوجدت لها لذة » قال له : اى شئ الذك منها ؟ قال : حيث لم يرني احد ، فقال : انك لضعيف حيث خطر بقلبك ذكر الخلق (٥) « وقد قسم الايمان في القلب على مقامين ، مقام العاملين ، ومقام العارفين . اما المقام الاول فهو مقام من شغل بنفسه عن الناس ، واما المقام الثانى فهو مقام من شغل بربه سبحانه وتعالى عن نفسه (٦) . لذلك فان اهل المعرفة دعاؤهم غير دعاة الناس وهمتهم غير همة الناس ، وارايتهم من الاخرة غير ارادة الناس (٧) وقال بعضهم لابي سليمان طوبى للزاهدين فقال له « طوبى للعارفين (٨) » وعند ما سئل ، باى شئ تنال معرفته ، قال بطاعته ، وبابى شئ تنال طاعته ، قال به ، فكانت المعرفة عنده ان معرفة مباشرة ينالها من الله وبالله ، وهذا سيكون له اثر كبير لدى الصوفية الذين جاؤا من بعده ، فقد وجدنا اقوالا كثيرة لصوفية القرن الثالث حول المعرفة ، وان أبرز وأسبق من بحث في المعرفة بحثا نظريا دقيقا هو ذوالنون المصرى .

ذوالنون المصرى :

اسمه الكامل « ابو الفيض ثوبان ذوالنون بن ابراهيم المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ »

- (١) ابو نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٢٥٨ .
- (٢) ن ك ج ٩ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ وابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٣٨٧ .
- (٣) ن ك ج ٩ ص ٢٦٨ .
- (٤) ابو الحسن ميمون من اهل دمشق (ت ٢٣٠ هـ) صحب ابا سليمان الدارنى وغيره ، زاهد ورع ( السلمى « طبقات الصوفية » ص ٩٨ )
- (٥) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٧٩ .
- (٦) ابو طالب المكي « قوت القلوب في معاملة المحبوب » ج ١ ص ٢٧٠ مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ .
- (٧) ابو نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٢٥٦ .
- (٨) ن ك ج ٩ ص ٢٦٥ . (٩) ن ك ج ٩ ص ٢٧٢ .

من اهل النوبة<sup>(١)</sup> . ولد في اخميم في الصعيد على الشاطىء الايمن للنيل ، وسميت  
قد يما (لاتوبوليس) كان حكيما ممارسا صناعة الكيمياء ، والذي هو احق رجال الصوفية  
على الاطلاق بان يطلق عليه اسم واضع اساس التصوف<sup>(٢)</sup> ، لانه عبر عن الاشارات ،  
ونطق عن هذا الطريق ، ولم يكن الشيوخ من قبله يفعلون ذلك . وقد اعترف له  
بالفضل كتاب « تراجم الصوفية » يقول الجامى « هو رأس هذه الفرقة فالكل اخذ عنه  
وانتسب اليه ، وقد كان المشايخ قبله ، ولكنه اول من فسر الاشارات الصوفية ، وتكلم  
في هذا الطريق<sup>(٣)</sup> » وكان اول من تكلم بمصر في الاحوال والمقامات<sup>(٤)</sup> . وقد انكر عليه  
اهل مصر عامة وفقهائها بصفة خاصة ، فرموه بالكفر والزندقة ، فاستحضره المتوكل<sup>(٥)</sup>  
الى بغداد ، واودعه في السجن ، ولكن سرعان مايرده الى مصر مكرما<sup>(٦)</sup> .

وقد اوضح لنا حقيقته القفطى ان يقول : ذو النون بن ابراهيم الاخميمى  
المصرى من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ،  
والاشراف على كثير من علوم الفلسفة وكان كثير الملازمة لبربا بلدة باخميم ، فانها بيت  
من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة . . . ويقال انه  
فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية وكانت له كرامات<sup>(٧)</sup> .

ويحدثنا عنه ابن النديم قائلا : انه كان متصوفا ، وله اثر فى الصنعة وكتب مصنفة ،  
ومن كتبه كتاب « الركن الاكبر » وكتاب « الثقة فى الصنعة »<sup>(٨)</sup> .

اما نيكلسون فقد كتب عنه ما خلاصته : ان ذا النون كان كثير العكوف على  
دراسة النقوش المصرية المكتوبة على المعابد ، وحل رموزها ، كانت مصر القديمة فى

- 
- (١) السلى « طبقات الصوفية » ص ١٥ .
  - (٢) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧ .
  - (٣) نقلا عن « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٩ ص ٤١٩ .
  - (٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧ .
  - (٥) جعفر بن محمد بن هارون الرشيد المتوكل على الله (٢٠٦ - ٢٤٧ هـ / ٨٢١ -  
٨٦١ م) خليفة عباسى بويغ بعد وفاة اخيه الواثق ، لما استخلف كتب الى اهل  
بغداد كتابا قرى على المنبر بترك الجدل فى القرآن ، وان الذمة بريئة ممن  
يقول بخلقه او غير خلقه (الزركلى ، الاعلام ج ٢ ص ١٢٧) .
  - (٦) الطوسى « الملمع » ص ٩٨ و « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٥٨ .
  - (٧) « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ص ١٢٧ .
  - (٨) « الفهرست » ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

نظر المسلمين مهد علوم الكيمياء والسحر ، وعلوم الاسرار ، وكان هو من اصحاب الكيمياء والسحر والطلسمات ، وليس من العسير ان ندلل على تأثير فن السحر القديم في التصوف ، ويقال عنه « انه كان على علم باسم الله الاعظم ، وكان يستخدم الادعية ويستعمل البخور »<sup>(١)</sup>

نفهم مما ذكر ان ذال النون كان من اصحاب الكيمياء والسحر والطلسمات ، واتخذ في الدين سيرة خاصة ملما بكيمياء البرابي ورموزها السحرية . وهذا ما يكفي للدلالة على انه كان من ذوى الدين الغنوصي . ولا ننسى ان غلاة الشيعة كانوا يستخدمون السحر والطلسمات ، ويظهرون للعوام الزهد والتقشف وليس الصوف ، ويدعون الكرامات<sup>(٢)</sup> . ثم اننا نجد لديه كلاما عن النجباء والدعاة والقائمين بالحجة والائمة المستورين ، فهذه اصطلاحات اسماعيلية باطنية حيث يقول : ان لله خاصة من عباده ونجباء من خلقه ، وصفوة من بريته ، صحبوا الدنيا بابدان ارواحها فى الملكوت معلقة ، اولئك نجباء الله من عباده وامناء الله فى بلاده والدعاة الى معرفته والوسيلة الى دينه . . . . على انه لا تخلوا الارض من قائم فيها بحجته على خلقه لئلا تبطل حجج الله . . . . اولئك قوم حجبهم الله عن عيون خلقه ، واخفاهم عن آفات الدنيا وفتنتها<sup>(٣)</sup> وكان يقول : أصل الخلق نور محمد<sup>(٤)</sup> كما كان يقول : ليس يريدنا البتة من لم يكن اطوع لأستانه من ربه<sup>(٥)</sup> .

بهذا نعرف مدى تأثيره - على الاقل - بالتشيع الغالى ، ان لم يكن هو نفسه فعلا من الغلاة ، على اننا لانعرف اساتذه الذين تربى تحت ايديهم ، سوى اشارة

---

(١) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٠ - ١٢ بتصرف واختصاره وجاء فى اللمع للطوسى انه روى عن احمد بن محمد السلمى قال : دخلت على ذى النون المصرى فرأيت بين يديه طستا من ذهب ، وحوله الند والعنبر يسجر . . . وحكى عنه انه قال : ربما يقضم الشعير قضا مثل الدواب (ص ٤٠٥)

(٢) انظر ص ٣٥ - ٣٦ من هذا البحث

(٣) ابو نعيم الاصفهانى « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٣٤٩ .

(٤) « تذكرة الاولياء » ج ١ ص ١١٢ نقلا عن د ، كامل مصطفى الشيبى « الصلة بين

التصوف والتشيع » ج ١ ص ٣٩٤ .

(٥) ن ك ج ١ ص ٣٩٢ .

طفيقة من الطوسى ، حيث ذكر فى اللمع « قال فتح بن شخرف <sup>(١)</sup> » سألت اسرافيل  
استاذ نى النون فقلت « هل تعذب الاسرار قبل الزلل الخ <sup>(٢)</sup> .

والذى يبهنا ان ذا النون كان اول من اظهر الخصائص التيوزفية الخاصة  
للتصوف ، فقد وجدنا له نظرية فى المعرفة ، واخرى فى المحبة ، وكلاهما تنطويان  
على كثير من المعانى الفلسفية ، وكان ظهورها عنده فى صورة ساذجة بسيطة ، ثم  
اخذت هذه الصورة تتضح رويدا رويدا على ايدى من تعاقب بعده من الصوفية بصفة  
عامة ، وعلى فلاسفتهم بصفة خاصة .

اما نظريته فى المعرفة فقد قسم ذو النون المعرفة على ثلاثة اقسام ، معرفة عامة  
المؤمنين ، ومعرفة المتكلمين ، ومعرفة خواص الاولياء المقربين الذين يعرفون الله  
بقلوبهم . ولا شك ان الثالثة عنده ارقى واسمى انواع المعرفة ، ذلك لانها معرفة  
مباشرة للذات الالهية ومالها من صفات الوحدة . وهى لا تحصل عن طريق الكسب  
والتعلم والتصور والاستدلال ، وانما هى الهام ونفث فى الروح ونور يقذفه الله فى سر  
العبد . فيعرف العبد الله معرفة مباشرة لا واسطة فيها ، ويقينية لا شك يعتريها ،  
وبغير هذه المعرفة الالهامية لا يمكن ان تعرف الذات الالهية الا من طريق صفات  
السلوب <sup>(٣)</sup> .

وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فاجاب ، عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي <sup>(٤)</sup>  
فهنا اتضح لنا ان ما يسميه المعرفة هو الغنوص Gnost ، وسنرجع فيما بعد الى  
الكلام فى المعرفة لدى الصوفية ، ونناقشهم على ضوء الكتاب والسنة .

واما كلامه عن الحب فكان يرى ان شدة حبا متبادلا بين العبد المحب والمحب

---

(١) فتح بن شخرف بن داود الكسى (ت ٢٧٣هـ) احد الزهاد لم يأكل الخبز مدة  
ثلاثين سنة (ابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٢٧٤ )

(٢) انظر ص ٣٠٠ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٢٧ و د ، التفتازانى

« مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٠٢ و « دائرة المعارف الاسلامية ج ٩ ص ٤٢٧ .

(٤) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٦٠٦ ، وفى اللمع « عرفت الله بالله ، وعرفت

ما سوى الله برسول الله عليه الصلاة والسلام ( انظر ص ١٤٥ )

المحبيب ، وان هذا الحب من شأنه ان يوصل الانسان الى الاتحاد بربه ، اتحادا  
يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله (١) .

(٢) وقال « معاشر العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلق باخلاق الله »  
وهذا هو الحب الالهى الذى يرى ذواته ان يوحى به ان لا يتحدث  
عنه او يبوح بشئ من اسراره (٣) . وقد سئل عن المحبة الصافية التى لا كدرة فيها ، فقال  
« سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة وتكون الاشياء بالله والله » (٤)  
وفى مناجاته لله كان يقول : الهى ادعوك فى الملائكة تدعى الارباب وادعوك فى الخلا  
كما تدعى الاحباب ، اقول فى الملائكة الهى وادعوك فى الخلا يا حبيبي (٥) .

وسئل عن علامة الانس فقال : اذا رأيتك يؤنسك بخلقك فانه يوحشك من نفسه واذا رأيت  
يوحشك من خلقك فانه يؤنسك بنفسه (٦) . كما يقول « ان لله عبادا على الارائك  
يسمعون كلام الله ان كلم المحبين فى المشهد الاعلى لانهم عبده سرا فاوصل الى  
قلوبهم طرائف البر (٧) » ويقول « من فكر الله ذكرا على الحقيقة نسي فى جنب ذكره  
كل شئ وحفظ الله عليه كل شئ وكان له عوضا عن كل شئ (٨) » .

ثم انشد قائلا :

اطلبوا لأنسكم	••	مثلما وجدت اننا
قد وجدت لى سكتنا	••	ليس هو فى هواه عنا
ان بعدت قربتى	••	او قربت منه دننا (٩)

- (١) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٠٧ و « الفكر الاسلامى  
والفلسفات المعارضة » لنفس المؤلف ص ٧٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨ م .  
(٢) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٦٠٤ .  
(٣) نفس الكتاب ج ٢ ص ٦٢٢ و « الطبقات الكبرى للشعرانى » ج ١ ص ٦٠ .  
(٤) الطوسى « اللمع » ص ٨٨ .  
(٥) ابو نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٣٥٥ .  
(٦) ن ك ج ٩ ص ٣٤٣ .  
(٧) ن ك ج ٩ ص ٣٥٥ .  
(٨) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٤٦٦ .  
(٩) ابو نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ٩ ص ٣٤٤ .

ومثل هذا الكلام سنجدّه بصورة أكثر وضوحاً عند الحلاج. وكان ذوالنون أول من ذكر كأس المحبة الذي يسقى الله به المحبين ، لقوله « لما أراد ان يسقيهم الله من كأس محبته ذوقهم من لذائذته وألعمهم من حلاوته <sup>(١)</sup> » وهذا أول استعمال الرمزية الباخوسية <sup>(٢)</sup> ، التي اغرم بها بعد شعراء الصوفية !

كما انه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع ان يقول « انه وارد حق يزعمج القلوب الى الحق ، فمن اصغى اليه بحق تحقق ، ومن اصغى اليه بنفس تزندق <sup>(٣)</sup> » اما الصوت الحسن والنفحات الطيبة فهي مخاطبات واشارات الى الحق اودعها كل طيب وطيبة <sup>(٤)</sup> « ولما مرض مرضه الذي مات فيه قيل له ماتتشي ؟ قال « ان اعرفه قبل موتى بلحظة <sup>(٥)</sup> » وقيل عند النزاع اوصنا فقال : لا تشغلوني غاني متعجب من سر لطفه <sup>(٦)</sup> » ودخل فتح بن شخرف فقال له « كيف تجدك ؟ فاجابه منشدا :

اموت ومامات اليك صبايتي . . . ولا قضيت من صدق حياك أو طاري  
وابصارهم محجوبة وقلوبهم . . . تراك باوهام حديدات ابصارى <sup>(٧)</sup>

وقد ترك ذوالنون آثارا خطيرة ، تردد صداها في كثير من الصوفية الذين جاؤا من بعده . فماجت تيارات الشطحات وتفلسفت حركات ودعوات الغناء ، نجدها مثلا لدى صوفي انتهى في انواقه الى الغناء عن نفسه والاستفراق في ربه والاتحاد به ، وهذا الصوفي هو ابو يزيد البسطامي .

- 
- (١) الطوسي « اللمع » ص ٤٤٩ .  
(٢) BACHUS اله الخمر عند الرومان دعاه اليونان د يونيزس ، رافقت اعياده احتفالات خلاعية ( المنجد في الاعلام » ص ١٠٧ )  
(٣) الطوسي « اللمع » ص ٣٤٢ .  
(٤) ن ك ص ٣٣٩ .  
(٥) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٩٢ .  
(٦) ن ك ج ٢ ص ٦٠٠ .  
(٧) ابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٢٢٣ .

أبو يزيد البسطامي :

اسمه الكامل « طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان من اهل بسطام ، محلة كبيرة بقومس ، فتحت في عهد سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه سنة ١٨ هـ كان جده شروسان مجوسيا فاسلم ، يقول السلمى <sup>(١)</sup> : هم ثلاثة اخوة ، ادم وطيفور وعلى ، وكلهم كانوا زهادا عبادا ارباب الاحوال <sup>(٢)</sup> ، وابو يزيد اجلهم حالا ، توفي سنة ٢٦١ هـ وقيل ٢٦٤ هـ . وهو اول من وضع فكرة الفناء الصوفى <sup>(٤)</sup> . وبهذا كان يعتبر اول من يمثل مرحلة انتقال خطيرة في التصوف الى اتجاه فلسفى خالص ، قائم على اساس فكرة الاتحاد والوحدة . فقد صدرت عنه عبارات مستشعنة في التعبير عن صلة الله بالكون ، وخاصة الانسان . وقد أخذ تلك النظرية من جذورها الهندية ، فى عقيدة الواحدية **MONISM** ونسخ منها نظريته فى الفناء على اساس فكرة المراقبة التى يراغبها فى الفاسفة الهندية مصطلح « الديانا والسمادى **Dhyana & Samadhy** والديانا هى التأمل والمراقبة والسمادى هو الاستغراق .

وبارتباط المراقبة او التأمل **Meditation** بالاستغراق او الفناء **ABSORPTION** بمعنى الصعود من المراقبة الى الاستغراق ، يصل الصوفى المريد الى ان يصبح المراقب والمراقب عنده واحدا <sup>(٥)</sup> . وقد اكد نيكلسون بان الفكرة الصوفية فى فناء الذات فى الوجود الكلى هى بلا ريب من اصل هندي ، لانها تتفق تمام الاتفاق مع النرفانا **NIRVANA** وربما كانتا متشابهة اتصالا بفكرة الفيدانتا **VIDANTA** .

- 
- (١) محمد بن الحسين بن محمد بن موسى ابو عبد الرحمن النيسابورى السلمى (٣٢٥ - ٤١٢ هـ) له كتب كثيرة فى التفسير والحديث والتصوف (ابن الملقن ، طبقات الاولياء « ص ٣١٢ )
- (٢) « طبقات الصوفية » ص ٦٧ .
- (٣) ابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ٣٩٨ و « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٨٨ .
- (٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٣ و ٤٤ ، التفازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١١٧ و ٤٤ ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٢٨ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٣ ص ٣٣١ .
- (٥) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية » ص ٣٠٩ - ٣١٠ و ، الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة « لنفس المؤلف ص ٧٣ - ٧٤ .

وما مثلها من الافكار الهندية ، ولعل مثلها العظيم ابو يزيد البسطامي تلقاها عن شيخه ابي علي السندی <sup>(١)</sup> . الذى علمه الطريقة الهندية التى يسمونها مراقبة الانفاس ، والتى وصفها هو بانها عبادة العارف بالله <sup>(٢)</sup> . وسيأتى الكلام عن الفناء فيما بعد ، على انى اريد ان اوضح هنا ان فناء ابي يزيد هو سقوط ماسوى الله ، بحيث لا يعود الصوفى مشاهدا الا حقيقة واحدة هى الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشى نفسه فى مشهوده ، وهو ما يعبر عنه بمحو الرسوم وفناء الهوية ، وغيبه الاثار . وعندئذ يتحد بالحق اتحادا كاملا . فمن اقواله المشهورة ، « سبحانى ما اعظم شأنى ، حسبى من نفسى حسبى <sup>(٣)</sup> » وروى ان ابا يزيد دخل مدينة ، فتبعه فيها خلق كثير ، ثم صلى بهم الفجر ، فالتفت اليهم وقال « انى انا الله لا اله الا انا فاعبدون » فقالوا جن ابو يزيد . فتركوه <sup>(٤)</sup> .

فكان ابو يزيد اذن الصوفى الذى ادخل فكرة الاتحاد فى دائرة التصوف الاسلامى ، الفكرة التى كانت زائعة زيوعا عظيما فى انحاء فارس حتى عهد الساسانيين <sup>(٥)</sup> . ولا غرابة فى ذلك فان ابا يزيد انحدر من اصل فارسى قديم ، تربى تحت معلم هندى . فكان هو التمهيد المباشر لمدرسة الحلاج المنفصلة عن الاسلام . فان الفناء الذى ادى ابا يزيد الى الاتحاد ، ادى الحلاج الى القول بالحلول ، اى حلول اللاهوت فى الناسوت او نظرية الاله الانسانى .

### الحلاج :

اسمه الكامل هو <sup>(٦)</sup> ابو المغيث الحسين بن منصور بن محمى ، حفيد رجـل

- (١) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٧٥ .
- (٢) جاء فى اللمع ص ٢٣٥ ، قال ابو يزيد البسطامى ، صحبت ابا علي السندی ، فكنت القنه ما يقيم به فرضه ، وكان يعلمنى التوحيد والحقائق صرفا .
- (٣) السهلجى « النور من كلمات ابي طيفور » ضمن كتاب شطحات الصوفية ص ١٠١ د ، عبد الرحمن بدوى .
- (٤) ن ك ص ١٥٧ .
- (٥) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٣ .
- (٦) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٣٠٧ وابن الملقن « طبقات الاولياء » ص ١٨٧ =

زرد شتى من عبدة النار ، ولد في مدينة البيضاء احدى مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ،  
ونشأ في الواسط بالعراق . وبعد ان حفظ القرآن الكريم تعلم على يد الصوفى  
الكبير سهل بن عبد الله التستري ، وهو في السادسة عشر من عمره ، ثم اتصل بعمر  
بن عثمان المكي<sup>(١)</sup> في البصرة . وفي عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تتلمذ على  
الجنيد ، وابى الحسين النورى . وقد حج الى مكة المكرمة ثلاث مرات ، وازا  
بالمريد بن يقدون اليه من كل صوب . وفي عام ٢٩٧ هـ اصدر ضده ابن داود  
الاصفهانى الظاهرى<sup>(٢)</sup> فتواه فقبض عليه ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨ هـ واختبأ  
بسوس في الاهواز ، واصبح داعيا للقراطة في تلك المدينة . ثم سافر في رحلة طويلة  
الى بلاد خراسان والهند والصين والتركستان . وفي عام ٣٠١ هـ قبض عليه للمرة  
الثانية ، وظل مقبوضا عليه ، ثمانى سنوات في سجون بغداد المختلفة ، حتى اذا  
كان عام ٣٠٩ هـ كانت محاكمته للمرة الثانية ، وهى المحاكمة التى انتهت فى الثامن  
عشر من ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ بإدانتة . وفى يوم الثلاثاء الرابع والعشرين اى  
بعد اسبوع من صدور القرار بإدانتة ، جئ به امام جمع غفير ، ف ضرب الفسوط ،  
وقطعت يداه ورجلاه ، وصلب وهو لا يزال حيا ، ثم جز رأسه واحرقت اشلاؤه بالنار ،  
والقى برماده من اعلى المئذنة فى الدجلة . يقول ابن النديم « كان العلاج رجلا  
محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحلى بالفاظهم ويدعى كل علم ، وكان  
صفرا من ذلك ، وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء ، وكان جاهلا مقدا ما مدهورا  
جسورا ، مرتكبا للعظام يروم انقلاب الدولة<sup>(٣)</sup> » وللحلاج مصنفات كثيرة ذكر منها

- و المناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ، ص ٢٥ ، وابن النديم « الفهرست » ص ٢٦٩  
والشعرانى « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ٩٢ و « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٨ ص ١٧ .  
(١) ابو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب المكى (ت ٢٩١ هـ) صحب الجنيد وابا  
سعيد الخراز ، وابا عبد الله النباجى (السلى « طبقات الصوفية » ص ٢٠٠ )  
(٢) محمد بن داود بن على بن خلف الظاهرى ابو بكر (٢٥٥ - ٢٩٧ هـ / ٨٦٩ - ٨٧٠ م)  
الامام ابن الامام من اذكيا العالم ، ولد وعاش ببغداد توفى مقتولا (الزركلى ،  
الاعلام ج ٦ ص ١٢٠ )  
(٣) « الفهرست » ص ٢٦٩ .

ابن النديم سبعة واربعين مصنفا ، تصور مختلف النواحي لمذهبه <sup>(١)</sup> . على ان اهمها هو كتاب « الطواسين » <sup>(٢)</sup> الذى نشره بالعربية والفارسية ، وعلق عليه بالفرنسية ، المستشرق لويس ماسينيون . وكان الحلاج فى تعبيره عن أفكاره ادق واعمق من البسطامى . فقد صرح بالتحليل الجديد للصلة بين الله والكون ، وخاصة الانسان ، بان الاتحاد بالله هو غاية الكون جميعا ، وليس غاية الصوفى وحده . وهذه الفكرة قد اشتهرت فى الدوائر الغنوصية باسم الفيض او الظهور او الانبثاق الدائم المستمر . وقد اعتنقت هذه الفكرة فرق الغلاة والباطنية عموما . فكان الحلاج يمثل حلقة اخرى فى سلسلة متتابعة من حركات الغلو والزندقة التى حاولت تشويه معالم العقيدة الاسلامية بما لفقت من اراء ومذاهب ومعتقدات اجنبية ، التى وجدها المسلمون فى الاراضى المفتوحة . والباب الذى ولج منه الحلاج هو الفناء ، كخطوة اولى الى الحلول والوحدة مع الله ، ومن هنا مضى الصوفية فى مدرسة الحلاج ، حتى جعلوا من الاسلام مذهباً فى الوحدة .

فكان الحلاج اول من قال بالحلول تطبيقا لانظريا ، فادعى ان الله قد حل فى نفسه مصرحا بعبارته المشهورة : انا الحق « اى انا الحق الخالق ، فان كلمة الحق يراد بها الخالق فى مقابل كلمة الخلق اى المخلوقات والعالم <sup>(٣)</sup> . فقد

---

(١) منها « كتاب الاحرف المحدثه والازلية والاسماء الكلية ، وكتاب حمل النور ، والحياة والارواح ، والصبهون ، سر العالم المبعوث ، كتاب البقاء والفناء ، كتاب نور النور ، التجليات ، الهياكل ، الالف المقطوع والالف المؤلف ، كتاب هو هو ، الكبريت الاحمر ، كيف كان وكيف يكون ، كتاب لا كيف ، كتاب الكيفية والحقيقة (الفهرست « ص ٢٧١ - ٢٧٢ )

(٢) طبع سنة ١٩١٣م فى باريس ، ثم اعيد بالاونست بمكتبة المثنى ببغداد .

(٣) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٣٢ .

روى انه وقف ذات يوم على حلقة ابي بكر الشبلى فقال : « انا الله » فقال الشبلى  
« انت بالله ستفسد خشبة <sup>(١)</sup> » وكان يمر يوما على الجنيد ، فقال « انا الحق » فقال  
الجنيد « انت بالحق خشبة تفسد <sup>(٢)</sup> » وحينما قال هذه الكلمة كان في تمام الوعى ،  
اى كان في حضور ومالكا لحاله <sup>(٣)</sup> . فلم تكن من جنس الشطحات او الجذبات ، وانما  
هى نظرية متكاملة فى الالهيات ، كانت فى صميمها وجوهرها من وضعه نفسه ، وسوف  
تصبح مدارا لاقوال الصوفية الفلاسفة فيما بعد . كما كان الحلاج اول من وضع نظرية  
« النور المحمدى » او الحقيقة المحمدية « فى الوسط الصوفى ، وهو يرى ان لمحمد  
صلى الله عليه وسلم حقيقتين ، الاولى قديمة والمتمثلة فى النور الازلى الذى كان  
قبل ان تكون الاكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، ومن هذه الحقيقة القديمة  
استمد كل الانبياء السابقين من محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك الاولياء اللاحقين  
له . والحقيقة الثانية حادثة ، تتمثل فى اعتباره كائنا محدثا ثم فى صورته نبيا  
مرسلا ، وجد فى زمان ومكان محدودين ، وهو هنا انما صدر عن ذلك النور الازلى  
القديم <sup>(٥)</sup> . يقول الحلاج « طس سراج من نور الغيب ، ويدا وعاد ، وجاوز السراج  
وساد ، قمر تجلى من بين الاقمار ، برجه فى فلك الاسرار ، سماه الحق « اميا » لجمع  
همته ، وحرميا لعظم نعمته ومكيا لتمكينه عند <sup>(٦)</sup> قربه » ثم بين كيف استمدت انوار  
النبوة من ذلك النور القديم ، فقال « انوار النبوة من نوره برزت ، وانوارهم من نوره

---

(١) ماسينيون وباول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٢٠ مطبعة القلم باريس ١٩٣٦ م .  
(٢) ن ك ص ١٢١ .  
(٣) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٧٥ .  
(٤) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٣٢ .  
(٥) د ، محمد مصطفى حلمى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٤٢-١٤٣ و ١٤٤ ، د ، عبد القادر  
محمود ، الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٧٩-٣٨٠ ، و د ، ابو الوفا  
التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٣١ .  
(٦) الحلاج « الطواسين » ص ٩ .

ظهرت ، وليس في الانوار نور انور واظهر واقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ،  
همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق الاعدم ، واسمه سبق القلم ، لانه كان من قبل الامم <sup>(١)</sup> .  
وبين كيف ان العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : فوّه غمامة برقت ، وتحتّه  
برقة لمعت ، واشرفت وامطرت واشمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها  
غرفة من نهره ، الازمان كلها ساعة من دهره <sup>(٢)</sup> . ثم بين مكانته من حيث القرب من  
الله ، فهو الاول وفي النبوة فهو الاخر ، فقال « الحق به وبه الحقيقة ، هو الاول في  
الوصلة ، هو الاخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة <sup>(٣)</sup> » .

---

(١) الحلاج « الطواسين » ص ١١ .

(٢) ن ك ص ١٣ .

(٣) ن ك ص ١٣-١٤ .

ويترتب على القول بقدم النور المحمدي عند الحلاج ، القول بوحدة الاديان ، لان مصدرها في هذه الحالة واحد . وهذه الاديان قد فرضت على الناس لا اختيارا منهم ، ولكن اختيارا عليهم ، حيث تمثل نهاية منطقية تجنى على تلك النظرية ، الذي اعتبر مدخلا لنظريته في وحدة الاديان ، على صورة وحدة العبادة ، منطلقا من كون المعبود واحدا ، وما تكثر الاديان الا تعبير ظاهري متعدد الصور لهذه الحقيقة .

فعن عبد الله بن طاهر الازدي انه قال : كنت اخاصم يهوديا في سوق بغداد ، وجرى على لفظي ان قلت له : يا كلب ، فمر بي الحسين بن منصور ، ونظر اليّ شزرا ، وقال لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فدخلت عليه فاعرض عني بوجهه . . . ثم قال : يا بني ، الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم ، بل اختيارا عليهم . فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم انه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الامة . واعلم ان اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هي القاب مختلفة واسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف . ثم قال منشدا :

- تفكرت في الاديان جدا محققا . . . فالقيتها اصلا له شعب جما
- فلا تطلبن للمرء دينا فانه . . . يصد عن الوصل الوثيق وانما
- يطالبه اصل يعبر عنده . . . جميع المعالي والمعاني فيهما (١)

وهذه النظرية (الحلول ، النور المحمدي ، ووحدة الاديان ) تعود الى الفلاة  
الذين حاولوا المزج والتوفيق بين العقيدة الاسلامية والافكار والنظريات التي استمدوها  
من الام والاديان الاخرى كاليهودية والسيحية والفلسفة اليونانية الوثنية ، المتمثلة  
في الفيثاغورية ، والرواقية ، والافلاطونية والافلوطينية ، وتطورت على ايدي الباطنية  
الاسماعيلية والقرامطة ، ثم انتقلت الى الصوفية ، وعلى يد الحلاج بالذات . وستكون  
المنطلق الذي يسير عليه الفلاسفة الصوفية اجمعين ، من السهروردي المقتول<sup>(١)</sup> ، وفريد  
الدين العطار<sup>(٢)</sup> ، وابن الفارض<sup>(٣)</sup> ، وابن عربي<sup>(٤)</sup> ، وابن سبعين<sup>(٥)</sup> ، وجلال الدين  
الرومي<sup>(٦)</sup> ، وعفيف الدين التلمساني<sup>(٧)</sup> ، وعبد الكريم الجيلي<sup>(٨)</sup> ، وغيرهم مرورا بابي بكر  
الشبلي<sup>(٩)</sup> ، وعبد الجبار النفري<sup>(١٠)</sup> ، وغيرهما .

- 
- (١) ستأتى ترجمته فى ص ١٧٢ من هذا البحث .
  - (٢) ستأتى ترجمته فى ص ٣٩٤ من هذا البحث .
  - (٣) ستأتى ترجمته فى ص ٤٠٥ من هذا البحث .
  - (٤) ستأتى ترجمته فى ص ٤٥١ من هذا البحث .
  - (٥) ستأتى ترجمته فى ص ٥١٣ من هذا البحث .

(٦) محمد بن محمد بن الحسين بن احمد البلخي القونوي الرومي جلال الدين (٦٠٤-  
٦٧٢هـ) اشتهر بكتابه " منظومة المشوى بالفارسية ، وهو منظومة صوفية فلسفية فى  
٤٥٧٠٠ بيت (الزركلى " الاعلام " ج ٧ ص ٣٠ ) .

(٧) سليمان بن على (٦١٦ - ٦٩٠هـ) صوفى فيلسوف اتهم بالزندقة له شرح فصوص الحكم  
لابن عربي ، وشرح المواقف للنفري (دائرة المعارف " ج ٥ ص ٤٦٣ ) .

- (٨) سبقت ترجمته فى ص ١٨ من هذا البحث .
- (٩) سبقت ترجمته فى ص ١٦ هامش .
- (١٠) ستأتى ترجمته فى ص ٢٨٤ من هذا البحث .

وبعد فاقول « ان التصوف بالمعنى الحقيقى نشأ وتطور فى القرن الثالث الهجرى . فكان ذو النون المصرى يعتبر مؤسس التصوف كمذهب اشراقى او نظرى ، يهدف الى وضع نظرية المعرفة - مناهجها وسبل اكتسابها - وتترتب منها فكرة المقامات والاحوال . فاصبح التصوف طريقا لكشف حجاب الحس ، ومعرفة ما وراءه ، ويعطى التفكير والتأمل وامعان النظر اهمية كبيرة اكثر من القيام بالرياضيات الشاقة من العبادات والطاعات ، ان انها وسيلة لا غاية ، ومقدمة لبلوغ غرض اسمى واعلى ، وهو معرفة الله ، ثم الاتصال به . وجاء ابو يزيد البسطامى فنشأت على يديه نظرية الاتحاد ، اى اتحاد الذات الانسانية بالذات الالهية ، عن طريق الفناء ، فنساء النفس بآثارها وصفاتها . وعن طريق الفناء نشأت نظرية الحلول ، اى حلول اللاهوت فى الناسوت على يدى الحلاج ، على ان الاتحاد والحلول يلتقيان فى اطار واحد ، وان الخلاف بينهما يكون بالاضافة والاعتبار . ثم تطور اتحاد البسطامى وحلول الحلاج الى فلسفة كاملة تتبلور فى نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى .

يقول كرهمر « فى نهاية القرن الثالث الهجرى ، تحول الزهد الاسلامى الى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود ، التى تغلفلت فى التصوف ، حتى اصبحت اعظم مقوماته فى العصور التالية . ومنذ ذلك الحين بدأ الصوفية يخوضون فى الكلام عن الماهية الالهية ، وماهية العلاقة التى تربط الانسان بالله ، اى تربط المتناهى باللامتناهى ، وهى مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى وضعها الصوفية موضع البحث والنظر . واول صوفى عبر عن هذه المعانى تعبيرا دقيقا هو الحسين بن منصور الحلاج (١) .

---

(١) نيكلسون ، فى التصوف الاسلامى وتاريخه « ص ١٢٩ - ١٣٠ .

معنى ذلك ان الصوفية اصبحوا يهدفون الى اتخاذ مواقف معينة من الكون ،  
محاولين فيها ايجاد تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصله الانسان خاصة باللله ،  
مستخدمين في ذلك مصادر متعددة ، يونانية فارسية هندية ومسيحية ، ثم مزجوها  
بانواقهم ونزعاتهم الدينية . وهذا التصوف هو الذى اشتهر باسم « التصوف الفلسفى »  
فى مقابل التصوف العملى .<sup>(١)</sup>

والاساس الذى ينطلق منه التصوف الفلسفى هو ان الله موجود حقيقى ، اى انه  
وجود واحد حقيقى ، مؤثر ونافذ فى كل الاشياء ، انه وجود مطلق ، وكيان مطلق ،  
وكل ما عداه مظهر فقط<sup>(٢)</sup> . وهو تصوف غامض زولفة واصطلاحات خاصة ، ويحتاج  
فهم مسائله الى جهد غير عادى ، ولا يمكن اعتبار هذا التصوف فلسفة بحتة ، حيث  
انه قائم على الذوق ، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا ، لانه يعبر عنه بلغة فلسفية ،  
وينحو الى وضع مذاهب فى الوجود اساسا ، فهو اذن بين بين<sup>(٣)</sup> . لذلك اعترف  
الصوفية انفسهم بان « كثيرا من كلامهم لا يتمشى ظاهره الا على قواعد المعتزلة  
والفلاسفة<sup>(٤)</sup> . . . . . وان طريق القوم مبنى على شهود الاثبات ، وعلى ما يقرب من

- 
- (١) التصوف العملى هو الذى اتخذ به اصحابه وسيلة لتهديب النفس وضبط  
الارادة ، والالتزام بالاخلاق الفاضلة ، وهو تصوف تربوى ، وهؤلاء هم الذين  
وصفهم شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله « انهم مجتهدون فى طاعة الله ، كما  
اجتهد غيرهم من اهل طاعة الله ، ففيهم السابق المقرب ، بحسب اجتهاده ،  
وفيهم المقتصد الذى هو من اهل اليمين ، وفى كل من الصنفين من قد  
يجتهد فيخطىء ، وفيهم من يذنب فيتوب او لا يتوب ، ومن المنتسبين اليهم  
من هو ظالم لنفسه عاصى لربه ( مجموع الفتاوى ج ١١ ص ١٨ )
- (٢) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف الاسلامى » ص ٨٨ .
- (٣) د ، ابو الوفا التفتازانى « مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١٨٧ و د ، محمد  
مصطفى حلى « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ١٢٨ .
- (٤) الشعرانى « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٠ .

طريق المعتزلة فى بعض الحالات ، وهى حالة شهود غيبة الصفات فى شهود وحدة جمال الذات ، حتى كان لصفات . . . وهذه الحالة . . . عزيزة المراد شديدة الإيهام ، موقعة فى سوء الظن ، فى السادة الكرام ، لشبهها بمذهب المعتزلة<sup>(١)</sup> .

هذا ، واذا كانت نظرية المعرفة هى اول مسائل التصوف الفلسفى واهمها ، فعلىنا ان نجعلها اول فصل من فصول هذا البحث .

---

(١) الشعرانى « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٠ .

# الفصل الاول

## مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى

- معرفة الله في التصوف الفلسفي .
- نقد المعرفة الصوفية الفلسفية .
- معرفة الله عند أهل السنة والجماعة .

« معرفة الله في التصوف الفلسفي »

ان معرفة الله تعالى هي غاية الصوفية كلهم ، بل حقيقة التصوف هي منهج خاص في المعرفة ، وضعوه على اساس التأمل الباطني ، والمجاهدة الروحية ، والرياضة القلبية ، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحق .

واذا كان اهل السنة يتمسكون بالكتاب والسنة ، والمتكلمون والفلاسفة يبرون ان العقل هو مصدر المعرفة ، فان الصوفية يجعلون الذوق والحدس ، او الكشف والالهام مصدر المعرفة الحقيقية ، او العلم اليقيني ، خصوصا اذا كان الموضوع هو الذات الالهية . وذلك لان الذات الالهية عندهم ( خاصة الصوفية الفلاسفة ) تدرك ادراكا مباشرا .

(١)

يقول ابن عربي : العلم هو درك المدرك على ما هو عليه في نفسه ، اذا كان درك غير متمنع ، واما ما يتمنع درك فالعلم به هو لا درك ، كما قال الصديق : العجز عن درك الإدراك ادراك ، فجعل العلم بالله هو لا درك . ولكن لا درك من جهة كسب العقل ، كما يعلمه غيره ، ولكن درك من جوده وكرمه ووهبه ، كما يعرفه العارفون أهل الشهود .

كما يرون ان العلم لذيد ، والذو معرفة الله وصفاته وافعاله وتدبيره بالعمل الالهامي اللدني . . . . . (٢) ومن لم يلتذ بشيء من المعرفة هنا فلا يلتذ بشيء من

الرؤية هناك (٣) ( في الاخرة ) وقد سئل الجنيد البغدادي عن المعرفة ، فقال

« لون الماء لون اناءه » وهذه الجملة فسرها الكلاباذي (٤) والطوسي (٥) وكذلك

(١) ابن عربي « الفتوحات المكية » ج ١ ص ٩١ - ٩٢ وانظر « كتاب الفناء » في المشاهدة » ص ٢ ضمن رسائل ابن عربي ، ج ١ جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر اباد الدكن ( الهند ) ط ١٣٦٧هـ / ١٩٣٨م .

(٢) ابن خلدون « شفاء السائل » ص ٢٨ . (٣) ن ك ص ٢٩ .

(٤) « التعرف » ص ١٦٤ . (٥) « اللع » ص ٥٧ .

القشيري<sup>(١)</sup> ، بان العارف يكون في كل حال بما هو اولى ، فيختلف احواله . ولذلك قيل ، هو ابن وقته . لكن ابن عربي فسر كلام الجنيد بان العارف متخلق باخلاق - الله ، حتى كأنه هو ، وما هو هو ، وهو هو<sup>(٢)</sup> .

فبين التفسيرين خلاف كبير ، نستطيع ان نقول: ان المعرفة لدى هؤلاء الثلاثة تنتج زيادة اليقين ، وزيادة في الالتزام بالجانب السلوكي الايماني ، لكنها لدى ابن عربي تتجه الى منافسة العارف لله ، ومزاحمته له ، ثم تجاوزه للعبودية الى مرتبة الربوبية . او بعبارة ادق تتجه نحو استبدال ذات العارف بالذات الالهية!

المعرفة عند اوائل الصوفية الثلاثة:

— ذو النون المصري :

سبق ان ذكرت ان ذا النون المصري هو اول من خطا بالمعرفة الصوفية خطوة جديدة ، وذلك حين فرق بين المعرفة والعلم ، وحين ذكر ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة الاسمي ، عن طريق المشاهدة القلبية ، وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقائق التي يصل اليها الصوفي ، وبين طريق علماء الظاهر والرسوم كما يسمونهم<sup>(٣)</sup> . فيقول : ان المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوجدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعا ، كما انها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين ، ولكنها معرفة الصفات الوجدانية التي هي لاولياء الله خاصة ، لانهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، حتى يظهر الحق تعالى عليهم مالم يظهر على احد من العالمين<sup>(٤)</sup> . ويقول ايضا « المعرفة هي ما يفيضه الله من

(١) « الرسالة » ج ٢ ص ٦٥٧ . (٢) « الفتوحات المكية » ج ٢ ص ٣١٦ .

(٣) انظر ص ٤٨ من هذا البحث .

(٤) نيكلسون « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ١١٥ و ١١٤ ، قاسم غني « تاريخ =

نوره على قلوبنا<sup>(١)</sup> ، كالشمس لا ترى الا بنورها ، ولذا كل من زادت معرفته باللـه  
زادت حيرته فيه. ذلك لان من كان اقرب الى الشمس يكون اكثر حيرة في الشمس حتى  
يبلغ مرتبة لم يكن هو فيها هو<sup>(٢)</sup> ، فالعارفون باللـه فانون عن انفسهم ، لا قوام لهم  
بذواتهم وانما قوامهم من حيث ذواتهم باللـه ، فهم يتحركون بحركة اللـه ، وينطقون  
عن اللـه بما يجريه على سنتهم ، وينظرون بنور اللـه في ابصارهم<sup>(٣)</sup> .

ان هذه العبارات تبين لنا ان ما يسميه ذو النون بالمعرفة هو الغنوص .  
وفي هذا ما يدل على انه كان على علم بالفلسفة اليونانية الشائعة في مصر . ففي  
هذه المرحلة التأسيسية ، وبمجرد ابتداء نمو التصوف ، قد تأثر بنظرية المعرفة  
التيوزوفية ، او العلم الاعلى ، الذي لا يؤمن على اسراره الا الراسخون في الطريق  
الصوفي . وكان يرى ان هدف الصوفي بتصوفه هو الاتصال باللـه ، وانه ليس وراء  
مشاهدة وجه اللـه من رحمة لرباب النعمة الاسماع اصوات الارواح الملائكية<sup>(٤)</sup> .  
وتحصل المعرفة عنده بالمجاهدة والرياضة الروحية ، التي تنشأ عنها حالات نفسية  
معينة تعرف بالاحوال والمقامات<sup>(٥)</sup> ، فيترقى المرید في احواله ومقاماته من حال

التصوف الاسلامي » ص ٦١٨ .

(١) « دائرة المعارف الاسلامية » ج ٩ ص ٤١٠ .

(٢) د ، قاسم غنى « تاريخ التصوف الاسلامي » ص ٦١٨ و « نيكلسون » في التصوف  
الاسلامي وتاريخه » ص ١١٥ .

(٣) نيكلسون « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ١١٥ و د ، عبد القادر محمود  
« الفلسفة الصوفية في الاسلام » ص ٣٠٧ .

(٤) ماسينيون نقلا عن د ، ماجد فخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٨ الدار  
المتحدة بيروت ١٩٧٤ م .

(٥) الحال : ما يحل بالقلوب ، او تحل به القلوب ، من صفاء الازكار . وقال

الجنيد : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم ، واختلفوا في عددها ، فعند

الطوسي عشرة وهي : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس

الى حال ومن مقام الى مقام - حتى يصل الى معرفة الله تعالى معرفة يقينية -  
لا مدخل للحواس او العقل فيها ، فيستمتع بمطالعة وجه الله تعالى ومشاهدة جماله  
وجلاله (١) .

وبذلك تعود النفس البشرية الى حالتها الاصلية من الوجود في الذات  
الالهية . وانشد فيقول :

ماهبط العارفون مذ عرجوا .° . ولا ابتلوا بالحجاب مذ وصلوا  
ليس بمرسومة ولا مخلقة .° . ولا محدودة هوناً الايد (٢)

---

والطمأنينة والمشاهدة واليقين . أما المقام فهو مقام العبد بين يدي الله عز  
وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع الى الله  
عز وجل ، وهي سبعة : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا  
(الطوسي «اللمع» ص ٦٥-٦٧) وقال الكاشاني : الاحوال هي المواهب  
الفائضة على العبد من ربه ، اما واردة عليه ميراثا . . . واما نازلة من الحق  
امتثانا محضا . وانما سميت احوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية  
ودركات الوجد الى الصفات الحقية ودرجات القرب ، وذلك هو معنى الترقى «  
(عبد الرزاق الكاشاني «اصطلاحات الصوفية» تحقيق د ، عبد الخالق محمود ص ٥٩  
دار المعارف مصر ، ط الثانية ٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م) والمقام هو استيفاء  
حقوق المراسم ، فان من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقى  
الى ما فوقه . . . ويسمى مقاما لاقامة السالك فيه (ن ك ص ١٠٣) وفي التعريفات  
للشريف علي بن محمد الحسين الجرجاني ص ٧٢ ، مصطفى الباي الحلبي  
مصر ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م جاء ما يلي : الحال معنى يرد على القلب من غير  
تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، من طرب او حزن او قبض او بسط او هيئة ، ويزول  
بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل او لا ، فان ارام وصار ملكا يسمى مقاما .  
فالاحوال مواهب والمقامات مكاسب . والاحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات  
تحصل ببذل المجهود . (قارن الرسالة القشيرية ج ١ ص ٢٠٤-٢٠٨ وعوارف  
المعارف ، للسهروردي ص ٤٦٩-٤٧٣) نلاحظ : انهم اختلفوا في احصاء  
الاحوال والمقامات كما اختلفوا في تحديد معانيها .

- (١) ، ابو الوفا التفتازاني «دراسات في الفلسفة الاسلامية» ص ١٥٣ .  
(٢) ابو طالب المكي «علم القلوب» ص ١٣٦ تحقيق عبد القادر احمد عطا ، مكتبة =

ولكن ذو النون مازال يوجه اهتمامه الى التأكيد على فاعلية ممارسة الشعائر الدينية<sup>(١)</sup> ، من الفرائض والنوافل ، اضافة الى قهر النفس في باب التطهر من الاثام ، حتى تصبح صالحة لان تتقبل معرفة الله .

— أبو يزيد البسطامي :

ان ا كان ذو النون لا يزال يهتم باقامة الشعائر والعبادات الظاهرة كشرط للوصول الى معرفة الله فان ابا يزيد البسطامي كان يفصل بين المعرفة والعبادة ، فصلا كاملا ، يؤدي الى نتيجة خطيرة ، وهي ان المنشغلين بالعبادة بعيدون عن المعرفة ، وهم لا يصلحون لان يحملوا المعرفة على الاطلاق . فيقول : اطع الله على قلوب اوليائه ، فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة ضرفا فشغلهم بالعبادة<sup>(٢)</sup> وكما يقول : للمخلق أحوال ولا حال للعارف ، لانه محيت رسومه ، فلا يشاهد في يقظته ونومه غير الله<sup>(٣)</sup> . لذا فان « الاشارة من المشير شرك<sup>(٤)</sup> » واكثر الناس اشارة ابعدهم

= القاهرة بدون تاريخ .

(١) ومن كلامه : جالس من يكلمك عمله لا من يكلمك لسانه ( ابو طالب المكي « علم القلوب » ص ٧٠ - ٧١ ) وقال ايضا : مدار الكلام على اربع : حب الجليل وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف التحويل . وقال ايضا : من علامة المحب لله تعالى ، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في اخلاقه وافعاله واوامره وسنته ( الرسالة القشيرية ج ١ ص ٥٩ )

(٢) السهلي « النور من كلمات ابي طهغور ضمن كتاب شطحات الصوفية ص ١٧٢ . وسبط ابن الجوزي « مرآة الزمان » ضمن الكتاب نفسه ص ٢٠٧ ، و « السلمى » طبقات الصوفية » ص ٧١ و ابي نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ١ ص ٣٩ . (٣) سبط ابن الجوزي « مرآة الزمان » ص ٢١١ و « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٦٠٣ و « طبقات الشعراني » ج ١ ص ٦٦ .

(٤) السهلي « النور » ص ١٧٠ و ابي طالب المكي « علم القلوب » ص ١٣٣ و ابي نعيم الاصفهاني « حلية الاولياء » ج ١ ص ٣٧

منه <sup>(١)</sup> « اى ان العارف لا يعيىش بالحال بل فى الحال <sup>(٢)</sup> » وكلما اراد ان يقول انا  
او انت ناداه الجليل انا انا ولا انت <sup>(٣)</sup> » وذلك لان « العارف هو الذى اوله هو  
واوسطه هو وآخره هو <sup>(٤)</sup> » فثواب العارف من ربه هو <sup>(٥)</sup> » ان معنى معرفة الحسنى  
لاحق الا وانا هو <sup>(٦)</sup> » حيث « ان ادنى صفة العارف ان تجرى فيه صفات الحق  
وجنس الربوبية <sup>(٧)</sup> » واعلى درجته وجود معروفه <sup>(٨)</sup> » ثم يقول : عجبت لمن عرف الله  
كيف يعبده <sup>(٩)</sup> » فقد كان هو نفسه يفوسى فى بحار الاعمال اربعين سنة ، فاذا وجد  
نفسه مربوطا بكل زنار <sup>(١٠)</sup> » وقال : كنت ثلاثين سنة اذكر الله ، ثم سكنت فاذا  
حجابه ذكرى له <sup>(١١)</sup> » واذا كان توبة الناس من ذنوبهم فتوبته من قوله : لا اله  
الا الله <sup>(١٢)</sup> » وقال لرجل سبى الله امامه « قولك سبحان الله شرك <sup>(١٣)</sup> » فان « ذكر  
الله باللسان غفلة <sup>(١٤)</sup> » وقال لرجل صلى فى المسجد : ان زعمت ان صلاتك مواصلة  
فهى مفاصلة <sup>(١٥)</sup> » وقال : لا التزهد ولا التعبد ولا العلم ولا شىء من الاشياء خير

- 
- (١) السهلبى « النور » ص : ١٧٤ وابى طالب المكى « علم القلوب » ص ١٣٤ و « حلية  
الاولياء » ج ١٠ ص ٣٨ .
- (٢) ن ك ص ١٦٢ و ١٦٦ و « طبقات الصوفية » ص ٦٥ .
- (٣) ابي طالب المكى « علم القلوب » ص ١٣٣ .
- (٤) ن ك ص ١٣٨ و ٢٨١ .
- (٥) « النور » ص ١٦٥ و ١٧٢ .
- (٦) ن ك ص ١٣٩ .
- (٧) ن ك ص ١٠٦ و ١٤٤ .
- (٨) ن ك ص ١٦٥ و طبقات الصوفية ص ٦٩ .
- (٩) ن ك ص ١٠٩ و ١٦٥ و علم القلوب ص ٢٣٧ .
- (١٠) ن ك ص ٨٤ و ١٥١ و ، علم القلوب ص ٢٤٣ .
- (١١) ن ك ص ١٠٤ .
- (١٢) ن ك ن ص .
- (١٣) ن ك ص ١١٣ .
- (١٤) ن ك ص ١٨٢ .
- (١٥) ن ك ص ١١٨ .

للعبد <sup>(١)</sup> « ولم ار من الصلاة الا نصب البدن ولا من الصوم الا جوع البطن <sup>(٢)</sup> » وان  
من زهد في الدنيا فقد نبه عن قدرها في قلبه <sup>(٣)</sup> « وعبادة العارفين حفظ انفسهم  
مع معروفهم ، لانهم تركوا في جنبه كل شيء <sup>(٤)</sup> » ثم كان يعتبر نفسه مشركا اربعين  
سنة لا لتفاته الى ماسواه <sup>(٥)</sup> « لان توحيد الله في المعرفة الا تعرف معه غيره <sup>(٦)</sup> »  
وعند نسيان النفس ذكر باري النفس <sup>(٧)</sup> « وقال : اعرف ربك بلا معرفة نفسك ويفير  
رؤية قلبك <sup>(٨)</sup> » وذلك لان كمال العارف احترامه بربه <sup>(٩)</sup> « والله يقول : ان الله  
اشترى من المؤمنين انفسهم <sup>(١٠)</sup> » فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس <sup>(١١)</sup> « فاصبح  
العارف حجاب ربه يحجبه من خلقه <sup>(١٢)</sup> »

تبين لنا من كلامه ان طريقة المعرفة الحقيقية ليست بكثرة العبادات والطاعات  
ولا بحمّل النوافل ، والقربات ، ولا بالترقى الى الاحوال والمقامات ، ولكن حصول  
المعرفة بالله انما يكون برفع الحجاب ، والغناء الكلي ، وعندئذ فقط نال الانسان

- (١) « النور » ص ١٤٢ .
- (٢) ن ك ص ١٢١ .
- (٣) ن ك ص ١٣٨ .
- (٤) ن ك ص ١٣٠ .
- (٥) ن ك ص ١٣١ .
- (٦) « علم القلوب » ص ٢٧٩ .
- (٧) « النور » ص ١٠٥ و ١٧٠ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٧ .
- (٨) ن ك ص ١٥٤ .
- (٩) ن ك ص ١٠٥ و ١٧٢ .
- (١٠) « التوبة » ١١١ .
- (١١) « النور » ص ١٠٩ و « علم القلوب » ص ٢٣٨ .
- (١٢) ن ك ص ٩٦ و ١٧١ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٨ .

الوصول والمشاهدة لذات الله ، ثم الاتحاد به فانه قد عرف الله بالله <sup>(١)</sup> « واشد  
المحجوبين عن الله ثلاثة بثلاثة الزاهد بزهده والعايد بعبادته والعالم بعلمه » <sup>(٢)</sup>  
وقال : رأيت رب العزة في المنام فقلت كيف الطريق اليك ؟ فقال : اترك  
نفسك وتعال <sup>(٣)</sup> »

وكما ذكرت سابقا ان ابا يزيد اول من وضع فكرة الفناء الذي يهدف اليه  
الاتحاد بذات الله، وان التصوف عنده هو طرح النفس في العبودية وتعليق القلب  
بالربوبية والنظر الى الله بالكلية <sup>(٤)</sup> « ثم يصرح : غبت عن الله ثلاثين سنة ، وكانست  
غيبتي عنه ذكرى اياه ، فلما حبست عنه وجدته في كل حال كأنه انا <sup>(٥)</sup> » وكان رائعا  
يدعو له ان يرفع انانيته فقال : الى كم بيني وبينك هذه الانانية ، اسئلك ان تمحو  
انانيتي عنى حتى تكون انانيتي انت ، فتبقى وحدك . . . فاستجاب دعائي <sup>(٦)</sup> . . .  
فعند ذلك اشرقت على نفسي انه هو الرب والرب هو العبد <sup>(٧)</sup> « وذات يوم قال له  
فقيه من فقهاء بلده « علمك هذا عن من ومن اين ؟ فقال : على من عطاء الله . . .  
فعلمك يا شيخ نقل عن لسان التعليم ، وعلى من الله الهامات من عنده ، فقال  
الفقيه : على بالتأكيد عن الثقات اكابر عن اكابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) النور، ص ١٧٠ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٧ و « طبقات الصوفية » ص ٧٧

وه طبقات الشعراني ج ١ ص ٦٥ .

(٢) ن ك ص ١٥٥ و « مرآة الزمان » ص ٢٠٧ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٦ .

(٣) ن ك ص ٨٤ و ص ١٢٤ و « مرآة الزمان » ص ٢٠٥ و « علم القلوب » ص ٢٣٢ و طبقات

الشعراني ج ١ ص ٦٥ .

(٤) ن ك ص ١٢٨ .

(٥) ن ك ص ١٥٧ و ١٥٩ و « حلية الاولياء » ج ١٠ ص ٣٥ .

(٦) ن ك ص ١٦٠ .

(٧) ن ك ص ١٦٧ .

عن جبريل عن ربه ، فقال له : يا شيخ كان للنبي علم من الله لم يطالع عليه جبريل  
ولا ميكائيل<sup>(١)</sup> . . . . ساكين اخذوا ميتا عن ميت ، واخذنا علمنا من الحى الذى  
لا يموت<sup>(٢)</sup> واتخذت الله معلما<sup>(٣)</sup> .

نعلم من النصوص السابقة ان ابا يزيد ا لبسطامى وضع مفهوما للمعرفة يختلف  
عن مفهوم المعرفة عند تدى النون المصرى ، فان البسطامى اكثر عمقا وبعدا منه .  
ان المعرفة لدى ندى النون هى المعرفة الاسمى عن طريق المشاهدة القلبية  
الصافية القريبة من المعرفة الفطرية السليمة ، اما البسطامى فكان يهدف بالمعرفة  
الى هدف خاطير وهو الكشف عن ذات الله برفع الحجاب ثم الاتحاد بها ، نتيجة  
فناء الذات فناء كليا .

وقد طبق ذلك فعلا على نفسه فصرح بكلمته المشهورة: سبحانى سبحانى ما  
اعظم شأنى ، حسبى من نفسى حسبى<sup>(٤)</sup> . . . . ان لوائى اعظم من لواء محمد ،  
لوائى من نور تحتها الجان والانسان ، كلهم من النبيين ، ليس ثلى مثل فى السماء  
يوجد ، ولا لمثلنى صفة فى الارض تعرف ، لان صفاتى غائبة فى غيبه وليس للغييب  
صفات تعرف<sup>(٥)</sup> . . . . فترانى عيون الخلق مثلهم ولورأونى كيف صفتى فى الغيب  
لماتوار هشا<sup>(٦)</sup> . . . . وان بطشى اشد من بطش الله<sup>(٧)</sup> وطاعة الله له اعظم من

---

(١) "النور" ص ١١٤ و ، طبقات الشعرانى " ج ١ ص ٦٦ .

(٢) ن ك ص ١٠٠ .

(٣) ن ك ص ٨٨ .

(٤) ن ك ص ١٠١ و ١٤٣ .

(٥) ن ك ص ١٤٣ .

(٦) ن ك ص ١٠١ .

(٧) ن ك ص ١٤٣ .

طاعته لله ، وكان الله له مرآة فصار هو المرآة<sup>(١)</sup> ، وكان موسى اراد ان يرى الله ولكن البسطامي لا يريد ان يرى الله بل الله الذي اراد ان يرى البسطامي<sup>(٢)</sup> « والكعبة يطوف حوله<sup>(٣)</sup> » والملائكة يأتونه ويسألونه عن العلم<sup>(٤)</sup> « فاصبح الملائكة تلاميذه . هذا ، وقد مهد البسطامي الطريق لصوفي جاء بعده اكثر خطورة منه ، وهو الحلاج .

### — الحلاج :

أما هذا الرجل فقد وضع فلسفة المعرفة انطلاقا من نظرية الحلول اي حلول اللاهوت في الناسوت ، او تجلى الذات في الكون وظهورها فيه ، تجليا كاملا ، وظهورا تاما . وقد استطاع ان يعبر افكاره باسلوب منظم وعبارات مرتبة ، يقول الحلاج « النقطة اصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن النقطة ولا للنقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم او منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها ، وكل ما يقع عليه بصر أحد ، فهو نقطة بين نقطتين ، وهذا دليل على تجلى الحق من كل ما يشاهد وترائيه عن كل ما يعاين ، ومن هذا قلت ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه<sup>(٥)</sup> »

ويرى الحلاج ان الايمان لا قيمة له ، لان الايمان لا يوصل المؤمن الى معرفة

الله ، فمن التمس الحق بنور الايمان كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب<sup>(٦)</sup> « ولا قيمة

(١) « النور » ص ١٠١ .

(٢) ن ك ص ٩٠ و ص ١٨٥ .

(٣) ن ك ص ١٣٩ .

(٤) ن ك ص ١٤٥ .

(٥) ماسينيون وياول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٦ .

(٦) السلمي « طبقات الصوفية » ص ٣١١ .

للعقل ايضاً ، ان العقل يؤدي الى الحيرة ، وهو عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وانشد قائلًا :<sup>(١)</sup> من رآه بالعقل مسترشدا .°. سرّحه في حيرة يلهو وشاب بالتليس اسراراه .°. يقول من حيرته هل هو

وكذلك العبادة لا قيمة لها ، والذي ينشغل بالعبادة حجب عن المعبود ، والذي ينشغل بالمعبود لا يلاحظ شيئاً غيره ، فلا معرفة لمن يرى سواه . فكان الحلاج - مثل البسطامي - يرى ان العبادة حجاب فلا ينبغي للعارف ان ينشغل بها . ان يقول « من لاحظ الاعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الاعمال »<sup>(٢)</sup> وسئل عن معنى كلمة لا اله الا الله ، فقال : كلمة شغل بها العامة ، لكلا يختلطوا باهل التوحيد<sup>(٣)</sup> « ويرى الحلاج ان الحق هو المقصود بالعبادة والمصمود اليه بالطاعة ، فلا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه »<sup>(٤)</sup> ولا يجوز لمن يرى احداً او يذكر احداً ان يقول : انى عرفت الاحد الذى ظهرت منه الآحاد<sup>(٥)</sup> فكيف الطريق ان لعصول معرفة الحق الأحد ؟ اجاب الحلاج قائلًا : بالجمع اليه<sup>(٦)</sup> وكان - مثل البسطامي - يطلب من الله ان يرفع انيته حتى يتحد بأنيته نهائياً ، فيفنى عن نفسه بالكلية ولا يكون ثمة الا الله ، ان يقول منشداً<sup>(٧)</sup> :

بينى وبينك انى يزاحمنى .°. فارفع بانيك انينى من البين

- 
- (١) ماسينيون وياول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٩٤ .
  - (٢) السلى « طبقات الصوفية » ص ٣٠٨ ، والشعرانى الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢ .
  - (٣) ماسينيون وياول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٧٤ .
  - (٤) السلى « طبقات الصوفية » ص ٣١٠ ، ماسينيون وياول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١١٥ .
  - (٥) ن ك ص ، واخبار الحلاج ص ١١٦ ، والمناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٢٦ .
  - (٦) ن ك ن ص .
  - (٧) ماسينيون ، ياول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٧٦ .

اي يوجد بيني وبينك يا للهى "انى " انه " انا " يعذبني ، فأتوسل اليك ان تزيل  
بانيك اي بانته هو " انى " اي انه انا ، تزيله من البين ، اي من بيننا نحن الاثنين .<sup>(١)</sup>  
وكان الحلاج يرى ان لدى الانسان وحدة اساسية هي رئاسته المدبرة الا وهى  
القلب . وفى القلب اقسام ، آخرها يسمى بالسراو الخلوة الخفية الممتعة على  
المخلوقات . فما دام الله لم يتجل على هذا القسم فان الانسان ظل بدون صورة ،  
وحين يبدأ فى التخلّى عن كل شىء ، يخصب الله هذا القسم ، ويكسبه الضمير ، وهو  
شخصيته المحددة ، وحقه فى ان يقول " انا " وهذا الحق هو الذى يجمع الشخص  
الواصل ، بمنبع الكلمة الالهية ، لان الله هو سر السر وضمير الضمير<sup>(٢)</sup> . لذا زعم  
الحلاج ان العبد اذا اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى<sup>(٣)</sup> ، فطالب الحلاج من  
الله ان يمحو ذاته التى يشعر انها عاقبة له ، دون الوصول اليه ، وحلول ذاته  
تعالى فى ذاته هو . وانذا كان البسطاى يزعم ان الله قد استجاب طلبه فى  
الاتحاد به ، فكذلك الحلاج ، حيث رأى ان ذاته اصبحت تجمعها بالله ، رابطة  
شخصية حميمة . وهذه الحالة من الترابط الشخصى بين الانا والانت ، يسميها  
الحلاج " عين الجمع " فأكد ان الله فى غضوناتها يتخلل جميع اعماله وافكاره وآماله<sup>(٤)</sup>  
ثم انشد قائلا :

انا عين الله فى الاشياء فهل . . . ظاهر فى الكون الا عيننا<sup>(٥)</sup>

(١) ماسينيون " المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، شهيد الصوفية فى الاسلام "

ضمن كتاب " شخصيات قلقة فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ص ٨٣ دار القلم

بيروت ط الثالثة ١٩٧٨ م .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ص ٩٩ .

(٣) ماسينيون ، باول كراوس " اخبار الحلاج " ص ٩٣ .

(٤) د ، ماجد فخري " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٥ .

(٥) الحلاج " الطواسين " ص ١٨٤ .

وايضا :

انا الحق والحق للحق حق .°. لا بس ذاته فما ثم فرق (١)

ولمزيد من الايضاح أنقل لكم الفصل الحادى عشر من كتابه « الطواسين » فصل  
« بستان المعرفة » حيث يقول « صورة المعرفة عن الافهام غائبة آبية ، كيف عرفه ولا  
كيف ، اين عرفه ولا اين ، كيف وصل ولا وصل ، كيف انفصل ولا فصل ، فما صحت  
المعرفة لمحدود قط . ولا لمعدود ولا لمجهود ولا لمكدود ، المعرفة وراء الورا ، وراء  
المدى ووراء الهمة ووراء الاسرار ووراء الاخبار ووراء الادراك (٢) . . . ومن قال  
عرفته بفقدى ، فالمفهوم كيف يعرف الوجود ؟ ومن قال عرفته بوجودى فقد يمان  
لا يكونان ، ومن قال عرفته حين جهلته والجهل حجاب ، والمعرفة وراء الحجاب  
لا حقيقة لها ، ومن قال عرفته بالاسم ، فالاسم لا يفارق المسمى لانه ليس بمخلوق ،  
ومن قال عرفته به فقد اشار الى معروفين ، ومن قال عرفته بصنعه فقد اكتفى بالصنع  
دون الصانع ، ومن قال عرفته بالعجز عن معرفته فالعجز منتطح والمنقطع كيف يدرك  
المعروف ، ومن قال كما عرفنى عرفته فقد اشار الى العلم ، فرجع الى المعلوم ،  
والمعلوم يفارق الذات ، ومن قارق الذات كيف يدرك الذات . ومن قال عرفته كما  
وصفه نفسه ، فقد قنع بالخبر دون الاثر ، ومن قال عرفته على حدين فالمعروف شئ  
واحد لا يتحيز ولا يتبعض ، ومن قال المعروف عرف نفسه ، فقد اقربان الفارق فى  
البين ، متكلف به ، لان المعروف لم يزل كان عارفا بنفسه (٣) . . . سبحان من  
حجبهم بالاسم والرسم والوسم حجيبهم بالقال والحال والكمال والجمال ، عن الذى

(١) ماسينيون ، باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ١٠٨ .

(٢) « الطواسين » ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) ن ك ص ٧٠ - ٧٢ .

لم يزل ولا يزال ، والقلب مضطربة جوفانية ، فالمعرفة لا تستقر فيها لانها ربانية ، ومن قال عرفته بالحقيقة فقد جعل وجوده اعظم من وجود المعروف ، لان من عرف شيئا على الحقيقة فقد صار أقوى من معروفه حين عرفه (١)

من هذا النص عرفنا ان الحلاج كان يرفض كل الطرق الموصلة الى معرفة الله ، من المشاهدة القلبية ، كما قال ذو النون المصري - والكشف الذاتي - كما قال ابو يزيد البسطامي . فالطريقة الوحيدة الموصلة الى المعرفة عنده هي الجمع والحلول . فقال « العارف من رأى والمعرفة بمن بقى ، العارف مع عرفانه ، لانه عرفانه ، وعرفانه هو (٢) » وأنشد قائلا :

رأيت ربي بعين ربي . . . فقال من أنت قلت أنت (٣)

لذلك فالعارف عنده هو المشير عن الله ، فان الخلق اشاء روا الى الله (٤) . كما كان يرى ان العبد السالك الى الله لا يزال في سلوكه غير واصل اليه ، ولو كان متصفا بكل أسماء الحسنى التسعة والتسعين . وقال منشدا : (٥)

اذا بلغ الصب الكمال من الفتى . . . ويذهل عن وصل الحبيب من السكر

فيشهد صدقا حيث اشهد الهوى . . . بأن صلاة العاشقين من الكفر (٦)

فبعد ان كان البسطامي يزعم ان العبادات من الصلاة والذكر والزهد كلها حجاب - يحجب العارف من معرفة الله - زعم الحلاج أن صلاة العاشقين العارفين يعتبر

(١) « الطواسين » ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) ن ا ص ٧٧ - ٧٨ .

(٣) ن ا ص ١٦٧ .

(٤) الحلاج « الطواسين » ص ١٧٥ .

(٥) طه عبد الباقي سرور « الحلاج شهيد التصوف الاسلامي » ص ٦٥ دار نهضة مصر القاهرة ط الثانية ١٩٨١ م .

(٦) ماسينيون و ، باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٦٦ .

كفرا ، وان سئل لم ذلك ؟ اجاب « لان ظاهر الشريعة كفر خفى ، وحقيقة الكفر معرفة جليلة <sup>(١)</sup> » ، وان الكفر والايان يفترقان من حيث الاسم ، واما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما <sup>(٢)</sup> . ثم صرح بانه كفر بد بين الله ، والكفر بالنسبة له واجب فيقول  
منشدا :

كفرت بد بين الله والكفر واجب . . . لدى وعند المسلمين قبيح <sup>(٣)</sup>

هنا نجد الحلاج صريحا كل صراحة في انكاره لما اتفق عليه المسلمون فـ في  
الايان والعبادة ، بمختلف صورها ، ثم حدد مكانه في كونه لا يتبع مكة ولا المدينة  
بمفهوم الدين الاسلامي ، فيقول منشدا :

ففي دين الصليب يكون موتى . . . ولا البطحاء اريد ولا المدينة <sup>(٤)</sup>

كما انه زعم ان ما اراده الله ولو كان كفرا على السنة اوليائه مثل الحلاج نفسه ، او  
على لسان ابليس في عصيان امر الله ، هذا الكفر هو عين الايمان ، لان هذا ما  
اراده الله ، وما اراده الله لا بد ان يقع ، لذلك قال ان من فرق بين الكفر والايان  
فقد كفر <sup>(٥)</sup> . وعند ما سئل عما قال فرعون : قال كلمة حق . وعما قال موسى : قال كلمة

حق ، لانهما كلمتان جرتا في الابد كما جرتا في الازل <sup>(٦)</sup> ، وهذا دليل على ان

الحلاج - مثل أغلبية الصوفية - جبرى خالص . ولم يكتف بذلك الزعم فقط بل اكثر من  
ذلك ، ان نرى ان الحلاج كان يتخذ من ابليس وفرعون مثلا اعلى لمن يعرف الله

---

(١) ماسينيون و ، باول كراوس « اخبار الحلاج » ص ٦٣ .

(٢) ن لى ص ٥٣ .

(٣) ن لى ص ٩٩ .

(٤) ن لى ص ٨٢ .

(٥) ن لى ص ٧٤ .

(٦) ن لى ص ٤٨ .

حقيقة المعرفة ، الاول حين رفض السجود لآدم ، والثاني حين قال : انا ربكم الاعلى . غيرى الحلاج ان ابليس انما عصى الامر الالهى لمعرفة ان السجود لا يكون الا لله وحده ، ولشدة معرفته بالله - بارادته ومشيهته ويعلمه الازلى وبحكمته العليا - حق المعرفة . يقول الحلاج : لما قيل لابليس ، اسجد لادم ، خاطب الحق ، ارفع شرف السجود عن سرى الآك ، حتى اسجد له ؟ ان كنت امرتنى فقد نهيتنى . قال فانى اعذبك عذاب الابد . فقال : اولست ترانى فى عذابك لى ؟ قال بلى . فقال : فرؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب ، افعل ماشئت . فقال : انى اجعلك رجيماً . قال ابليس : اوليس لك بحامد سوى غيرك ؟ افعل بى ماشئت<sup>(١)</sup> « وما كان فى اهل السماء موحد مثل ابليس . . . . حيث عبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل الى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد ، فقال له : اسجد قال : لا غير . قال له : وان عليك لعنتى . قال : لا غير ، مالى الى غيرك سبيل وانى محب ذليل . . . . انا الذى عرفتك فى الازل ، انا خير منه ، لان لى قدمة فى الخدمة ، وليس فى الكون اعرف منى بك<sup>(٢)</sup> » وفى موضع آخر يذكر الحلاج انه التقى موسى وابليس على عقبة الطور ، ولما انكر موسى على ابليس عصيانه ربه وقال له تركت الامر ، قال ابليس : كان ذلك ابتلاء لامراء ، فقال له : لاجرم قد غير صورتك ، قال له : يا موسى ذنا وذا تلبيس ، والحال لاممول عليه ، فانه يحول ، لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وان الشخص قد تغير . . . خدمتى الآن اصفى ، ووقتى اخلى ، وذاكرى احلى ، لانى كنت اخدمه فى القدم لحظى ، والآن اخدمه لحظه . . . ان عذبنى بناره ابد الابد ماسجدت لأحد ، ولا ازل لشخص

(١) ماسينيون « مقدمة الطواسين » ص ١١ - ١٢ .

(٢) الحلاج « الطواسين » ص ٤٢ - ٤٤ واقرأ ص ٥٢ - ٥٣ وص ٥٦ - ٥٧ .

وجسد . . . . دعواى دعوى الصادقين وانا فى الحب من الصادقين<sup>(١)</sup> « واضح مما سبق ان عصيان ابليس لامر الله فى نظر الحلاج هو الطاعة كل الطاعة للامر الباطنى الازلى ، الذى اراده الله . فالف لم يرد لابليس ان يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو اراد لسجد ، فعصيانه اذن طاعة ، لانه استجاب لارادة الله المطلقة<sup>(٢)</sup> . وهو نوع من الثبات على المبدأ ، وما امر الله بالسجود الا اختبارا منه لحبه اياه ، فوجوده له تقديس حقيقى ، وذلك لمدته الطويلة على المشاهدة<sup>(٣)</sup> « واذ كان اساس المحبة هو التضحية ، فالمحب يجب ان يشقى من اجل محبوبه ، من غير ان يسئل عن اسباب . لهذا كان الحلاج يعتبر ابليس استاذه وصاحبه ، وفرعون قدوته وامامه ، وذلك لفتوتهما الصادقة المتسقة تماما مع فتوته ، يقول الحلاج : تناظرت مع ابليس وفرعون فى الفتوة . فقال ابليس : ان سجدت سقط عنى اسم الفتوة ، وقال فرعون ان آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة ، وقلت انا ان رجعت عن دعواى وقولى سقطت من بساط الفتوة . . . . ان لم تعرفوه فاعرفوا اثاره وانا ذلك الاثر وانا الحق ، لاني مازلت ابدا بالحق حقا ، فصاحبى واستاذى ابليس وفرعون ، وابليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون اغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقربا بواسطة البتة ، وان قتلت او صلبت او قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى<sup>(٤)</sup> « فكان ابليس وفرعون فى نظر الحلاج افضل الخلق كلهم واعرفهم بالله ، وهما من اوليائه الصادقين ، لمعرفتهما باسرار مشيئته الله وحكمته فى الأزل<sup>(٥)</sup> « والمعرفة ثابتة من

(١) الحلاج « الطواسين » ص ٤٥ - ٤٩ .

(٢) ن ك ص ٥٣ .

(٣) ن ك ص ٥٥ .

(٤) ن ك ص ٥٠ - ٥١ .

(٥) ن ك ص ٥٦ - ٥٧ .

جهة النص (١) \*

هذه فلسفة الحلاج ودينه الباطنى الذى دعا الناس اليه ليكونوا مثله ،  
وسيكون له اتباع مخلصون ، ومدافعون عنه لدى الصوفية القلاسة فيما بعد ، وخاصة  
ابن عربى وعبد الكريم الجيلى فى نظرية فتوة ابليس وفرعون .  
واخيرا نجده - مثل البسطامى - يشعر بالسبق والتفوق ، والحظوة والسلطان ،  
فقال : انى لو كنت يوم القيامة فى النار لأحرق النار ، ولو دخلت الجنة لانهدم  
بنيانها (٢) . ولولا ان الله قال : لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين ، لكانت  
ابصق فى النار حتى تصير ريحانا على اهلها (٣) .

بهذا القدر اعتقد اننى قد حاولت بما فيه من الكفاية فى بيان فلسفة المعرفة  
الصوفية ، كما رآها هؤلاء الأقطاب الثلاثة الذين وضعوا الاسس الفلسفية فى دائرة  
التصوف ، وسوف تتطور خطوة فخطوة ، حتى تنتهى فى قمتها لدى الفيلسوف  
الصوفى الكبير ابن عربى ، وبين البداية والقمة سلسلة متواصلة من الرجال عبر القرون .

---

(١) الحلاج . الطواسين . ص ٧٥ .

(٢) ماسينيون و ، باول كراوس . اخبار الحلاج . ص ٢٨ .

(٣) ن ك ص ٨٥ .

— نقد المعرفة الصوفية الفلسفية وبيان مصادر كلامهم:

عرضنا فيما سبق اقوال الصوفية الفلاسفة ، عرضا شاملا ، حتى يتضح لنا جميعا ماذا يريدون بالمعرفة . وكما ذكرت ان اول من تكلم في المعرفة الفلسفية / التيوزوفية الخاصة للتصوف هو ذو النون المصري ، الذي كان - حسب ما ذكرته المراجع - من طبقة جابر بن حيان ، في انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة ، وقد اعترف له الصوفية بالفضل ، فهو احق رجال الصوفية على الاطلاق ، بان يطلق عليه واضع أسس التصوف (١) . كما أنه أول واضع الاحوال والمقامات الصوفية ، والوجد والسماع ، اضافة الى كلامه عن الابدال والنجباء والقائمين بالحجة ، فانكر عليه علماء مصر ، وفي مقدمتهم القاضي المالكي عبد الله بن عبد الحكم ، ورمسونه بالكفر والزندقة ، واستحضره المتوكل الى بغداد وادخله السجن .

وانا كان جابر بن حيان كيميائيا صوفيا شيعيا مغاليا ، فان ذا النون صوفى كيميائى عرفانى ، الذى ربط ما بين الكيمياء والسحر ، وبين الكرامات الصوفية ، وهو المدخل الخطير للتصوف الفلسفى الخارج عن روح الدين الاسلامى . والسبب فى ذلك بعده عن نصوص الكتاب والسنة ، وسيرة السلف الصالح . ولا شك ان هؤلاء الصوفية ، رجال انكيا استعملوا عقولهم وان واقم لاكتشاف انظار قوية ، جدير بالبحث والدراسة العميقة ، لاجل معرفة مدى اتصالها وانفصالها عن المنهج الاسلامى ، ومعرفة مصادرها ومنابعها الفلسفية .

وخلاصة آراء ذى النون ، ان هدف المعرفة هو الاتصال المباشر بالله ، ومشاهدة وجهه تعالى ، ورجوع النفس البشرية الى حالتها الأصلية من الوجود ، وذلك بوسيلة المجاهدة والرياضة الروحية ، معرفة تلقى فى القلب على صورة الكشف والالهام .

(١) انظر ص ٤٦ و ٤٨ من هذا البحث .

— نقد كلام ذى النون المصرى .

اذا رجعنا الى القرآن الكريم وهو كتاب عربى مبين ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ، لانجد فيها لفظ المعرفة ، بصيغة المصدر . فكلمة المعرفة ، بمعناها الصوفى ، غريبة فى الاسلام كغربة كلمة " التصوف " نفسها . الا انه ورد فى القرآن اشتقاقها ، كما قال تعالى " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون <sup>(١)</sup> " وقال تعالى : " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون <sup>(٢)</sup> " وقال تعالى ايضا : يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون <sup>(٣)</sup> " فى هذه الآيات الكريمة وردت كلمة " يعرفون " بصيغة المضارع ، فى موقف الانكار . وعدم الايمان من اهل الكتاب ، فهل كان هؤلاء الصوفية ممن يشكون فى الله وفى الوجود ؟ حتى ولو وردت كلمة المعرفة من القرآن الكريم أو فى الحديث الشريف فليس لها دلالة أو معنى كما أراد ذو النون المصرى . فلقب العارف بالله ، غير وارد فى القرآن ولا فى السنة ، ولا استعمله الصحابة والتابعون من اهل العلم رضوان الله عليهم ، وانما ورد لقب " المؤمن " المسلم ، المحسن ، العالم ، الصالح ، الخ . فما مصدر كلام ذى النون فى المعرفة ؟ سأحاول هنا ان ابحث عن المصدر الذى استقى منه ذو النون فى نظريته المعرفية ، بقدر استطاعتي المتواضعة . من المعروف ان مصر ، وخاصة الاسكندرية ، كانت المركز الرئيسى الذى انطلق منه التصوف قبل الاسلام .

يذكر آدم ميتز <sup>(٤)</sup> " ان ابيفانيوس Ehipanius <sup>(٥)</sup> كان يشكو فى

القرن الرابع بعد الميلاد ، من انه كان لا يزال

(١) البقرة ١٤٦ . (٢) الانعام ٢٠ . (٣) النحل ٨٣ .

(٤) Adam metz (١٨٦٩-١٩١٧م) مستشرق المانى اهتم بالادب العربى

فى القرن الرابع الهجرى (د ، عبد الرحمن بدوى ، " موسوعة المستشرقين " ص ٣٧٧ )

(٥) اسقف سلامينا فى قبرص (٣١٥ - ٤٠٣م) من آباء الكنيسة الشرقية ، اشتهر =

بمصر عدد كبير من العرفانيين (الغنوصيين) الذين لاضابط لاخلاتهم ، والذين تسرب الكثير من اراءهم الى جماعات الصوفية . . . . . وانه في عام ٢٠٠ هـ ظهر بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية<sup>(١)</sup> .

وعند ما رجعنا الى كتب الفلسفة وتاريخها ، نجد فيها ذكر مذهب خطير ومنتشر في ارجاء العالم قبل الاسلام بعدة قرون (من اواخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السابع بعد الميلاد) الا وهو مذهب «الغنوصية» وبعد ما قرأنا بالتأني هذا المذهب ، يتبين لنا ان التصوف الفلسفي ما هو الا الغنوصية ، صورة طبق الاصل ، وان المعرفة الصوفية في الحقيقة هي العرفان او الغنوص .

وان هؤلاء الصوفية المتفلسفة كانوا يعتنقون الغنوصية بكاملها ، في اقوالهم وافكارهم وسلوكهم واهدافهم ، فلا يجد تحت الشمس مائة في المائة . والغنوص Gnost من الكلمة اليونانية *Γνωσις* ومعناها «معرفة او عرفان»<sup>(٢)</sup> . وهي نزعة فلسفية دينية صوفية معا . يقول الدكتور جميل صليبا «العرفان هو العلم باسرار الحقائق الدينية وهو ارقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين ، اولا هل الظاهر من رجال الدين ، فالعرفاني هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية ، بل يفوس على باطنها لمعرفة أسرارها»<sup>(٣)</sup> . وانما سميت هذه النزعة بهذا الاسم ، لان شعارها

---

بمعارضته لتعاليم اوريجنس (المنجد في الاعلام «ص ٢٠)

- (١) آدم ميتز «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري» ج ٢ ص ٢٤ ترجمة د . محمد عبد الهادي ابوريده دار الكتاب العربي ط الخامسة بيروت بدون تاريخ .
- (٢) د . جميل صليبا «المعجم الفلسفي» ج ٢ ص ٧٢ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ م . و . يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٢٤٤ دار القلم بيروت بدون تاريخ .
- (٣) ن ك ن ص .

هو: ان بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الانسان ، اما معرفة الله فهي الغاية  
والنهاية . واهتمام الغنوصيين انما هو بالكمال ، ويمكن بلوغ الكمال بواسطة  
المعرفة ، والغنوص يتم بوصفه عرفانا بالانسان ، وهذا العرفان يفضي الى عرفان  
الله ، والعرفان بالله هو المؤدى الى النجاة والخلص ، لان الله هو الانسان ،  
ولهذا فان أساس الغنوص هو معرفة الانسان بنفسه بوصفه لها ، وهذه المعرفة  
تؤدى الى نجاة الانسان (١) «

واذا كان ذو النون يقسم المعرفة على ثلاثة اقسام ، معرفة عامة المؤمنين  
ومعرفة المتكلمين ومعرفة المقربين ، كما سبق ذكره (٢) ، فالغنوصيون قالوا : ان  
الناس في ثلاث مراتب اولها مرتبة العارفين وخلصهم بالحكمة ، وثانيها مرتبة  
المؤمنين وخلصهم بالايمان ، وثالثها مرتبة الجهال وهم هالكون (٣) فالخلص  
بالمعرفة أفضل من الخلاص بالايمان والاعمال الصالحة . ان مبدأ الغنوصية هو ان  
العرفان الحق ليس العلم بواسطة الاستدلال كالفلسفة ، وانما هو العرفان الحدسي (٤)  
التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف . واما غايتها فهي الوصول الى  
عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال (٥) فالغنوصية

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٨٦ المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر بيروت ط الاولى ١٩٨٤ م .

(٢) انظر ص ٤٨ من هذا البحث .

(٣) د ، جميل صليبا « المعجم الفلسفي » ج ٢ ص ٧٢ و ، يوسف كرم « تاريخ الفلسفة  
اليونانية » ص ٢٤

(٤) الحدس هو ارتقاء النفس الانسانية الى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة  
تحاذي شطر الحق ، فتمتلي من النور الالهى الذى يفشاها . . . ويسمى  
هذا الامتلاء من النور الالهى كشفا روحيا او الهاما ( د ، جميل صليبا « المعجم  
الفلسفي » ج ١ ص ٤٥٢ )

(٥) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٤ .

تدعى انها المثل الاعلى للمعرفة ، معرفة باطنية ، ليس بامور الدين فحسب ، بل  
ايضا بكل ما هو سرى وخفى ، كالسحر والتنجيم والكيمياء وما يشبه تلك الأمور السرية .  
ومن بعض المعانى الأساسية فى الغنوصية الامور الآتية :

١ - الثنوية : اى القول بوجود مبدأين ، هما الروح والمادة . وان العالم يجسرى  
حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له ودرجة تغلب الواحد منهما على  
الآخر ، فاذا كانت الغلبة للروح كان الخير هو الغالب ، واذا كانت الغلبة للمادة  
كان الشر هو الغالب . ونزعة الروح هى الى معرفة ذاتها ، والمادة تحد من سلطان  
الروح .

٢ - العرفان : اى المعرفة بالحقائق الباطنة ، ولا يتم بالفكر والتعلم ، بل يتم فى  
الجماعة وبالجماعة ، عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات . وغاية العرفان هو  
جعل الانسان اياهما ، فاتحاد الانسان بالله هو المعرفة او العرفان ، وان معرفة  
الانسان لنفسه هى البداية ، ومعرفته بالله هى نهاية الكمال ، ان الانسان لا يستطيع  
بنفسه ان يبلغ الدرجة العليا من المعرفة ، لهذا لا بد من قوة علوية هى التى تلهمه  
هذه المعرفة العليا ، لهذا فالغنوصية تدعى انها استودعت رسالة او وحيا سرى  
او حى به من السماء .

٣ - الخلاص : نظرا للنزاع بين الروح والمادة فلا بد للانسان من الخلاص .  
والخلاص هو النجاة من العالم المادى الظلمانى الذى هو بطبعه شرير ، لكن هذا  
الخلاص لمن يتحقق الا لعدد قليل من المختارين ومن الارواح المصطفاة ، وهؤلاء  
هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان ، وهم الروحانيون ، الذين يشاهدون

ويتلقون النور، نور البهاء السماوى<sup>(١)</sup> . واذ كان هذا الخلاص او الطريق الى الخلاص ليس فى تناول عامة الناس ، بل مقصورا على الصفة او الخاصة او الاخيراء ، فالعرفان اذن موقف أرسطى . ومن هنا وبسبب هذا الموقف لا يجوز ان يصرح للعامه ، بما ينكشف من حقائق ، لانهم لن يفهموه ، لانهم ليسوا من مقام هؤلاء الصفة . فالعرفان يتميز عن العلم بانه معرفة بالباطن بينما العلم مجرد معرفة بالظاهر . والطابع العام الذى يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكى من وضعية الانسان فيه ، وبالتالى الجنوح الى تضخيم الفردية والذاتية ، تضخيم العارف لـ «أنا»<sup>(٢)</sup>

ومن اهم الموضوعات التى عنيت بها الغنوصية هو ، هل يوجد حد مشترك بين ما هو حاصل عن طريق الوحي ، وما هو حاصل عن طريق العقل ؟ بمعنى هل يمكن للايمان ان يحل محل الحكمة ؟ نجد ان الغنوصية تعلق من شأن المعرفة ، وتجعلها تحل محل الايمان ، ولكنها جمعت بين العقل والايمان ، عن طريق مزج الفلسفة الشرقية واليونانية ، بالاديان القديمة ، لهدف واحد تسعى لتحقيقه ، وهو جعل الوحي الالهى غنوصا اى عرفانا ، به يمكن للانسان الاتحاد بالله . وفى هذا المعنى تعتبر الغنوصية واحدة من الديانات السرية<sup>(٣)</sup> « بل اعتبروا عقائد هم اقدم عقيدة فى الوجود ، وان الغنوصية اقدم وحي اوحى الله به ، فانتقل من طبقة

- 
- (١) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٨٨ بتصرف بسيط ، قارن « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » د ، على سامى النشار ج ١ ص ١٨٧ وما بعدها .
- (٢) د ، محمد عابد الجابرى « بنية العقل العربى » ص ٢٥٥ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط الاولى ١٩٨٦ م .
- (٣) د ، مرفت عزت بالى « اقلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٨٦ مكتبة الانجلو القاهرة ط الاولى ١٩٩٠ م .

غنوصية الى طبقة اخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى ، وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه ، معلنين ان بيدهم « مفاتيح الاسرار الالهية » واسرار القدس الاعلى . وان بالغنوص الخلاص الابدى ، ذلك انه الوحي المتجدد ، والفيض الذى ينبعث دائما من الملاء الاعلى (١) .

فالخلاصة ان الغنوصية ماهى الا فلسفة صوفية ، تزعم انها المثل الاعلى للمعرفة ، وترجع باصلها الى وحي انزله الله منذ البدء ، وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الاسرار الالهية ، وتحقيق النجاة (٢) . لذا نجد فى الغنوصية ميثولوجيا معقدة او بعبارة اخرى اسطورة خرافية ، عن هبوط النفس وسجنها فى الجسد . ومن هنا انبثقت فكرة الخلاص ، والخلاص تأتى عن طريق المعرفة الروحية . ومن المدهش جدا ، ان الباحثين يختلفون جد الاختلاف فى تحديد بدء الغنوصية زما ومكانا ، لتعقيدها وصعوبتها ، مثل التصوف فى العالم الاسلامى ، هل اتت من فارس او الهند او مصر او اليونان ؟ يرى جون فرجسون John Ferguson ان الغنوصية كمذهب نشأت فى مصر وسوريا فى القرن الثانى للميلاد ، وقد مزجت الغنوصية انماطا من التفكير من الشرق وفارس حتى من الهند ، بأخرى من اليونان وخاصة الافلاطونية (٣) . لكن هانزليزجانج H. Leisegang قال: ان الغنوصية ضرب من التفكير اليونانى الصوفى المعقل المنحل ، وانها ممزوجة بعناصر شرقية ، ورأى ثالث رأى ريتسنتن REIT ZENTEIN ان الغنوصية هى الاستمرار

(١) د ، على ساي النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٤ .

(٣) د ، مرفت عزت بالى « افلاطون والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٨٥ .

الضرورى للاديان السرية ، والنقطة العليا لتطورها الفردانى العالمى معا . . . . .  
الداعية الى الاتصال المباشر بالالوهية<sup>(١)</sup> .

وانا اميل الى هذا الرأى ، لاننا اذا نظرنا الى الديانات السرية ، فانها دائما تدعو الى ايجاد علاقة بين الانسان والالهة ، غير علاقة التعبد من مخلوق لخالقه ، لكن علاقة تقرب واتحاد او حلول ، تكفل للانسان المشاركة فى السعادة الالهية . واشهر تلك النحل اسرار الوسيس ELEUSIS « واسرار الاورفية ORPHISME . اما الاولى - الوسيس - فكانت تعاليمها ظلت سرا مدى العف عام . وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية/ اسطورية ، لكى يبعثوا فى نفوسهم العواطف ، ويتلون عبارات مبهمه ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة ، لكى يحققوا حالة الجذب ثم الاتحاد بالاله<sup>(٢)</sup> ، اما الثانية - الاورفية - فتزعم ان

الانسان مركب من عنصرين متعارضين ، من العنصر الطيطانى ، وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير . فالجسد بمثابة القبر للنفس ، وهو عدوها اللدود . يجرى معها على خصام دائم ، فواجب الانسان ان يتطهر من الشر ، كما انها تؤمن بالعدالة الالهية ، وبالعلم الروحانى ، وبالطهارة الباطنية<sup>(٣)</sup> .

وباختصار ان الانسان لدى الاورفية جزان ، جزء الهى والآخر ارضى ، ومن اجل ان يحيلوا الانسان اليها كله يقيمون طقوسا تطهر نفوسهم وتجنبهم الدنس ، فالحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوى فى الانسان ، وتنقص من الجزء الارضى ، وفى هذا يحتاج الى مرشد روحى<sup>(٤)</sup> . وقد كان للاورفية اثر فعال فى الشعراء والمفكرين ، بل

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٨٦ .  
(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٦ . (٣) ن ك ص ٧ .  
(٤) ول ديورانت « قصة الحضارة » ج ٣ ص ٢٧٠ ترجمة محمد بدران لجنة التأليف =

يمكن القول انها التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية<sup>(١)</sup> ، على ايدى

فيثاغوراس<sup>(٢)</sup> وسقراط<sup>(٣)</sup> وافلاطون<sup>(٤)</sup>

والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٤ م.

- (١) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧ .
- (٢) نشأ فيثاغوراس فى ساموس الايونية (٥٧٢-٩٧ ق م) طوّف فى انحاء الشرق ، ثم قصد جنوب ايطاليا فأنشأ فرقة دينية علمية ، مفتوحة للرجال والنساء ، يعيش اعضاؤها فى عفة وبساطة ، واشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وهو الذى وضع لفظ فلسفة ، ان قال : لست حكيمًا ، فان الحكمة لاتضاف لغير الآلهة ، وما انا الا فيلسوف ، اى محب الحكمة . فالفيثاغورية هى نهضة متعددة الوجهات ، هى نحلة دينية اصدق نظرا من الاورفية ، وهى مذهب فلسفى يعد اول محاولة للارتفاع عن المادة ، ومدرسة علمية ، عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب والهندسة ( يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٠-٢٦ )
- (٣) سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق م) ولد فى اثينا ، واتهم بالالحاد وحكم عليه بالاعدام . كان نحاتا ، ثم اشتد ميله الى الحكمة ، بتأثير الاوساط الفيثاغورية والاورفية ، ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة ، بل كان يجتمع بالناس اينما اتفق ، فيجادل ويخطب ويشرح ، انتهج منهاجا جديدا فى البحث والفلسفة المعروف بالتهكم والتوايد . فهو اول من طلب الحد الكلى ، متوسلا بالاستقراء ، ثم يركب القياس بالحد ، كما انه موجد فلسفة المعانى او الماهيات . وهو الذى انزل الفلسفة من السماء الى الارض . وكان يرى ان الدين تكريم الضمير النقى للعدالة الالهية ، لاتقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيخ النفس بالاشم ، وان النفس متميزة من البدن ، فلا تفسد بفساده ، بل تخلص بالموت من سجنها ، وتعود الى صفاء طبيعتها ( يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٥٠ - ٥٧ )
- (٤) أفلاطون فيلسوف يونانى (٤٢٧-٣٤٧ ق م) ولد فى اثينا ، فى اسرة عريقة الحسب ، تتلمذ لسقراط وهو فى سنه العشرين . وبعد اعدام استاذة ، انشأ مدرسة فى بستان اكاديموس ، وظل فيها اربعين سنة يعلم ويكتب . فكانت مدرسته جامعة وقت تراث اليونان العقلى من هوميروس الى سقراط ، اشتهر بنظرية المثل ، وبالجدل الصاعد والنازل ، وهو اول من بحث مسألة المعرفة لذاتها . ومن اقواله : ان الموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الالهة وان السعادة فى هذه الحياة هى التشبه بالله ( يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٦٢-٩٩ )

والفلسفة الاغريقية لا تخرج عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية ، تعيد عقيدة الاغريق ووثنتهم . وصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية ، ومعارف الكهنة فيهم ، صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه امر واضح <sup>(١)</sup> . بل ان سقراط - كما يقول برتراند رسل <sup>(٢)</sup> - في الحقيقة ماهو الا قديس اورفي كامل <sup>(٣)</sup> . وان النظرة الفلسفية اليونانية - كما يرى نيتشه <sup>(٤)</sup> - مصدرها نظرة وجدانية في الوجود ، اي نظرة صوفية باطنية <sup>(٥)</sup> .

بهذا نستطيع ان نقول ان الفلسفة اليونانية ماهي الا انتزاع واختيار ما كان لدى اليونان من ديانا وثنية ، وليس ابتكارا للفلاسفة ، وان هدف التفلسف عندهم اول الامر التخلص من سلطة الكهنة ، وبالتالي التخلص من قداسة تعاليمهم ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد ، وتحت ميزان العقل الانساني . فالفلسفة اليونانية اذن نشأت من نظرة باطنية غنوصية ، ثم تطور وتبتعد عنها شيئا فشيئا ، حتى وصلت في قمتها العقلانية المحضة ، على يد ارسطوطاليس <sup>(٦)</sup> ، ثم بسبب العوامل

---

(١) د ، محمد البهي « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ص ٩٥ مكتبة وهبة القاهرة ط السادسة ١٩٨٢ م . قارن « كارل هينرش بكر » تراث الاوائل في الشرق والغرب » ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٧ د ، عبد الرحمن بدوي دار القلم بيروت ط الرابعة ١٩٨٠ م .

(٢) RUSSEL (١٨٧٢-١٩٧٠ م) فيلسوف رياضي انجليزي من بناء المنطق الحديث ،

عارض بشدة استعمال الاسلحة الذرية (المنجد في الاعلام ص ٣٠٦) .

(٣) د ، ناجي عباس التكريتي « الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الاسلام »

ص ١٣ دار الاندلس بيروت ط الاولى ١٩٧٩ م .

(٤) Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠ م) فيلسوف الماني ، وليد دارون ، ممن

اسرة متدينة ، ثائر على الدين والاخلاق والفلسفة ، واعتبرها اصنام معبودة

د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٥٠٨

(٥) د ، عبد الرحمن بدوي « ربيع الفكر اليوناني » ص ٨٦ دار القلم بيروت ط الخامسة ١٩٧٩ م

(٦) ولد في ارسطاغيرا (٣٨٤-٣٢٢ ق م) تتلمذ على افلاطون ، وامتاز بين اقرانه ، =

الاجتماعية والسياسية<sup>(١)</sup> ، أصيبت بالتمزق بعد ارسطو مباشرة ، فكأنها تلتهم نفسها ، وافلت ، فعادت الى الغنوصية اللاعقلانية مرة أخرى . . . او بعبارة اخرى ، اعلنت العقلانية اليونانية - بعد موت ارسطو - استقلالها ، لتحل محلها الغنوصية اللاعقلانية<sup>(٢)</sup> « التي تتجلى اكثر في الافلاطونية الحديثة المعروفة بمدرسة الانتخاب والتوفيق<sup>(٣)</sup> . يقول فستوجير ( Festugiere ) وكما يحدث غالبا فلقد رافق هذا الافول الذي اصاب العقل اليوناني نمو واتساع ، لافى الرغبة في التدين الحقيقي ، بله في الهوس الديني . لقد بدا الانسان وكأنه يريد ان يعبر بذلك عن استسلامه للقيء الالهية ، طالبا منها ان تمده على شكل وحى والهام شخصي . . . هكذا قامت العقلانية الاغريقية ، بعد ما قوضت نفسها بنفسها ، برد فعل مشؤوم ، ووجهت الناس الى اللامعقول ، الى شيء ما ، يقع فوق العقل او تحته او خارجه ، يقع على مستوى الحدس الصوفي ، او على مستوى الاشراق واسراره ، او على مستوى السحر وعجائبه ، واحيانا اتجه الناس الى هذه المستويات جميعا<sup>(٤)</sup> . وهذه الغنوصية اللاعقلانية

- =
- فسماه افلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، ثم كون مذهبه الخاص ، ونقد نظرية استاذة . وقال كلمته المشهورة « احب افلاطون واحب الحق ، واوثر الحق على افلاطون . وبعد ان مات افلاطون ، انشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون . وكان من عاداته ان يلقي الدرس على تلاميذه وهو يمشى ، وهم يسرون من حوله فلقب هو واتباعه بالمشائين ، كان القداماء معجبين بكتابته ، حتى قيل انه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٢ وما بعدها )
- (١) د ، زكي نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤ مكتبة النهضة المصرية ط الثانية بدون تاريخ .
- (٢) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٦٧ مركز دراسات الوحدة العربية ط الثالثة بيروت ١٩٨٨ م .
- (٣) د ، زكي نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٦٢ .
- (٤) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٦٧ .

ماهى الا نتاج الحضارة السحرية<sup>(١)</sup> . وبالرغم عن ذلك انتشرت انتشارا واسعا ، وسيطرت على المدارس الفلسفية كلها ، أثينا والاسكندرية ، وسورية ، بل اليهودية والنصرانية لم تسلا منها . ففي اليهودية تبلورت الغنوصية فى مايسمى بـ «القبالا او الكبالا» (Capalistic) التى كمنت فى كل مكان يعيش فيه اليهود . وكان اكبر الفيلسوف اليهودى « فيلون »<sup>(٢)</sup> غنوصيا ، وله اثر كبير فى النصرانية ، خاصة فى كاتب الانجيل الرابع « يوحنا »<sup>(٣)</sup> . بل النصرانية ماهى الا يانة غنوصية<sup>(٤)</sup> .

---

(١) هانز هينرس شيدر « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين » ص ٢٠ ضمن كتاب « الانسان الكامل فى الاسلام » د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ط الثانية ١٩٧٦ م .

(٢) فيلون الاسكندرى ( ٣٠ ق م - ٥٠ م ) اكبر ممثل للفكر اليهودى المثقف باليونانية ، كبير القدرة فى قومه ، ولم يكن يعرف العبرانية ، فقرأ التوراة باليونانية ، وشرحها بهذه اللغة . وهو لا يفصل بين الدين والفلسفة ، ولكنه يتخذ الدين اصلا ، ويشرحه بالفلسفة . ومن اشهر آراءه ان الله ليس اله اسرائيل فحسب ، وانما هو اله العالم اجمع ، واسماؤه تدل على الكلية ، وان غاية النفس هو الوصول الى الله والاتحاد به ، ( يوسف كرم « الفلسفة اليونانية » ص ٢٤٧-٢٥١ )

(٣) ادعى النصارى ان كاتب الانجيل الرابع هو يوحنا بن زبدي اخو يعقوب الكبير ، احد الحواريين الاثنى عشر ، واه « سالوى » قديسة تقيية من النساء اللاتى تبعن المسيح عليه السلام ، ناداه المسيح بالتلميذ الحبيب . وفى الحقيقة ان كثير من الباحثين المسيحيين انكروا ان يكون كاتب الانجيل الرابع هو يوحنا الحوارى . قال استادلين : ان كاتب انجيل يوحنا طالب من طلبة المدرسة الاسكندرية بلا ريب ، وكذلك رأى العلامة برت شنيدر ، وه دائرة المعارف البريطانية ( Encyclopaedia Britanica ) وه دائرة المعارف الفرنسية ( Larouse duxx Siecle ) . للتوسع فى هذا الموضوع اقرأ ( رسائل المرسل فى العهد الجديد وأثرها فى انحراف المسيحية » ج ١ ص ٤٠٤-٤٠٨ سعيد عقيل سراج ، رسالة ماجستير كلية الدعوة وأصول الدين ، قسم العقيدة ، جامعة أم القرى مكة المكرمة ، سنة ١٤٠٦ - ١٤٠٧ هـ )

(٤) د . على سامى النشار « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ج ١ ص ١٨٧-١٨٨ .

يقول حنا الفاخوري وه د ه خليل الجر «ظهرت الغنوصية ، اولى بوادرها قبل النصرانية ، وتجاوبت اصداؤها في كثير من الفلسفات اليونانية ، ولا سيما الافلاطونية

**والغيبية غورية** . . . . . وعند ما صادفت المسيحية حاولت ان تتبناها وتصهرها . . . . . والغريب في الغنوصية انها تأبى الا الانتساب الى المسيحية<sup>(١)</sup> «

وظلت الغنوصية غامضة ومعقدة ، حتى جاء نومنيوس الافامى<sup>(٢)</sup> (فى ق م٢) الذى كان يعتبر اول من حاول إنشاء الافلاطونية الحديثة ، **Neo Platonism** فقام بدور كبير فى نشر الغنوصية الممزوجة بجميع المذاهب ، فاسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما فى ذلك السحر والتنجيم والعرافة . وبهذا الرجل اصبحت مدينة افامية التى تقع فى شمال سورية ، الموطن التقليدى ، للفكر اليهودى والمسيحى والغنوصى . ثم ظهر «أفلوطين»<sup>(٣)</sup> فى الاسكندرية ، فقام بتهذيب مذهب الغنوصية وترتيبها ،

- 
- (١) « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ ص ١٠٢ دار الجيل بيروت ط الثانية ١٩٨٢ م .  
(٢) نومنيوس الافامى « مؤسس مدرسة افامية الافلاطونية فى سورية ، وان كان يعد فيثاغوريا . وكان يجلب حكمة اليهود ويدمجها فى تعليمه ، بتأويلها تأويلا رمزيا ، وعنى بحياة المسيح ، ودعا أفلاطون « موسى الاثينى » واعتبره نبيا . وضع كتابا فى « مذاهب افلاطون السرية » ويرى بعض الباحثين ان اسم نومنيوس ربما يكون ترجمة لاسم عربى هو « نعمان » ( د ه محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٦٩ ، وه يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٨٥ )  
(٢) ولد فى ليفوبوليس من اعمال مصر الوسطى ( ٢٠٥ - ٢٧٠ م ) تعلم فى الاسكندرية ، عند امونيوس سكاس ، مدة احدى عشرة سنة ، ثم التحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس ، ولكن انهزموا فى العراق ، فلجأ الى انطاكية ثم اقام فى روما الى ان مات ، واصبح معلما لكبار رجال المدينة حتى الامبراطور وزوجته ، والموضوع الرئيسى فى فلسفته هو نجات النفس من سجنها المادى ، وانطلاقها من عالم الظواهر الى موطنها الاصلى عالم الحقيقة . وان السعادة الحقيقية هى اتصال النفس بالواحد ، بفقدان الشعور والجدب ( يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية »

وجعلها فلسفة يقبل بها العقل<sup>(١)</sup> . وبعد ان غلبت شوكة النصرانية ، تنصر كثير من رجال الافلاطونية الحديثة ، فصارت من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى اسرار ديانتهم . وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخلت فى الاسلام عن طريق فزيق من المعتزلة والفلاسفة والصوفية<sup>(٢)</sup> . ولا شك ان الغنوصية دخلت فى الشيعة اولاً - الاسماعيلية خاصة - بوسيلة رجالها ، وفى مقدمتهم جابر بن حيان ، اول من لقب بالصوفى ، الذى كانت رسائله المتعددة نموذجاً لرسائل اخوان الصفاء<sup>(٣)</sup> . وهى - فى الحقيقة - موسوعة باطنية مغطاة بالفلسفة . وهذا ما لكده « كارل هينرش بكر »<sup>(٤)</sup> فى الحقيقة - موسوعة باطنية مغطاة بالفلسفة . وهذا ما لكده « كارل هينرش بكر »<sup>(٥)</sup>

- 
- (١) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٧٠-١٧٤ ، وحنس الفاخورى ، وه د ، خليل الجر « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ ص ١٠٤ .
- (٢) د افيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ١٢٠ . تحقيق د ، محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية بيروت ط الاولى ١٩٨١ م .
- (٣) اخوان الصفاء « جمعية باطنية سرية ، من صفوف الاسماعيلية » من غلاة الشيعة ، نشأت فى عهد البويهيين فى البصرة (القرن الرابع الهجرى) سمو انفسهم باخوان الصفاء اخذاً من باب الحمامة المطوفة فى كتاب كليله ودمنة لابن المقفع ، وكانوا نشطين بالدعاية السياسية . وقد بحثوا فى رسائلهم جميع العلوم المعروفة حينذاك ، من رياضيه وطبيعية وخلقيه والهيئه ، وعروضوا مختلف الاديان والملل ، ولكن بصورة سطحية جداً ، ولا تزال شغفونهم مجهولة حتى اليوم (عمر الدسوقى « اخوان الصفاء عيسى البابى الحلبي القاهرة ، د ، عمر فروخ « اخوان الصفاء دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨١ م ، وه د ، عبس اللطيف محمد العبد « الانسان فى فكر اخوان الصفاء » الانجلو مصر ١٩٧٦ م )
- (٤) د ، عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الاحاد » ص ١٥٧ وتراث الأوائل « ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » لنفس المؤلف ص ٩٠-١١٠ .
- (٥) كارل هينرش بكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣ م) مستشرق المانى ، درس فى جامعة هيدلبرج ، اهتم بدراسة اسلامية ، من ناحية حضارة وتاريخ ، زار مصر مرات كثيرة ، د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٧٠ )

قائلا : ان التراث اليونانى ظهر للعرب فى ثوب الهلينية المتأخرة ، اعنى فى صورة  
المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزرذشتية  
المشعبة بالروح اليونانى . . . . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت  
غايتها فى الاسلام نهائيا <sup>(١)</sup> .

اتضح لنا مما سبق المصدر الذى استقى منه الصوفية ، نظريتهم فى المعرفة ،  
لامن القرآن العظيم اخذوا ولا الى السنة النبوية رجعوا ، بل من مصادر اجنبية غريبة  
لاصلة لها بالاسلام ، مصادر غنوصية متعددة ، وبعبارة ادق ، ان التصوف الفلسفى  
هى الغنوصية ، صورة طبق الاصل ، ولكن مغطاة بغطاء اسلامى ، من اجل توظيفه  
لفرض معين . وكان ذوالنون المصرى - كما ذكرت سابقا - متأثرا - على الاقل -  
بالثقافات الغنوصية المنتشرة فى مصر ، اضافة الى تأثره بالشيعة المغالية - ان لم  
يكن فعلا من رجالها <sup>(٢)</sup> . فما من فكرة عرفانية يدعى الصوفية بانهم حصلوا عليها  
عن طريق الكشف ، الا ونجد لها اصلا مباشرا او غير مباشر فى الموروث الغنوصى .  
لذا قال ابن الجوزى : ان الصوفية سموا علمهم العلم الباطن وجعلوا علم الشريعة  
العلم الظاهر ، وهؤلاء بين الكفر والبدعة ، ففسدت عقائدهم . . . . والكشف كلام فارغ <sup>(٣)</sup>  
وان الزنادقة لم تتجاسر ان ترفض الشريعة حتى جاء الصوفية ، فجاءوا بوضع اهل  
الخلاعة ، فالله الله فى الاصغاء الى هؤلاء الفرغ الخالين من الاثبات ، وانما هم  
زنادقة <sup>(٤)</sup> .

(١) تراث الاوائل ، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، د . عبد الرحمن

بدوى ص ٦ - ٧ .

(٢) انظر ص ٤٧ من هذا البحث .

(٣) " تلبيس ابليس " ص ١٦٤ . (٤) ن ك ص ٣٧٤ .

وإذا كان ذو النون ( والوصفية كلهم ) يدعى ان المعرفة الكشفية ارقى واسمى  
انواع المعرفة ، لانها فوق المعرفة العقلية والحسية ، فالحقيقة ان الكشف العرفاني  
ادنى درجات الفعالية العقلية . ليس شيئاً خارقاً للعادة ، ليس منحة من طرف عليا ،  
بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة ، فعل الخيال الذي تغذيه ، لا المعطيات  
الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية ، بل معطيات شعور حالم غير  
قادر على مواجهة الواقع ، والتكيف معه ، والعمل على السيطرة عليه ، فيلجأ الى  
نسج عالم خيالي خاص به تنتقى عناصره من الدين والاساطير والمعارف الشائعة ،  
التي تحمل طابعا سريا<sup>(١)</sup> . وابن الجوزي على حق عند ما قال : ان خرج عن النقل  
والعقل فليس بمعدود في الناس ، وليس احد من الخلق الا وهو مستدل ، وذكر  
الوصال حديث فارغ<sup>(٢)</sup> « وفي موضع آخر قال : كل من رام الحقيقة في غير الشريعة  
فمفرور مخدوع<sup>(٣)</sup> »

تبين لنا ان ان الموقف العرفاني مؤثف سحري ، يلغى العالم ليجعل من  
« أنا » العارف الحقيقة الوحيدة . يعتبر العالم شرا . كله ليجعل من « انا » ومن  
« انا » وحده فقط نعمة الخير الالهى الوحيدة في هذا العالم . وينقله سحرية  
ينقل العارف تاريخه الى ما قبل تاريخ البشر ، لا بل الى ما قبل تاريخ الملائكة  
ليجعل من نفسه كائنا الهيا ، بل جزءا من الاله . وبما ان النزعة الأنا الوحيدة  
المسيطرة عليه لا تقبل التعدد ، سواء على المستوى البشرى او المستوى الالهى

(١) د ، محمد عابد الجابري « بنية العقل العربي » ص ٣٧٨ .

(٢) « تلبيس ابليس » ص ٢١٨ .

(٣) ن ا ك ٣٢٥ .



والاوتاد والاقطاب . . . فليس في ذلك شيء صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ،  
ولم ينطق السلف بشيء من هذه الالفاظ <sup>(١)</sup> ، ثم ان ذا النون كان اول من وضع  
تعريفات السماع والوجد ، بانه وارد حق يزعج القلوب الى الحق <sup>(٢)</sup> ، والصحيح انه  
وارد باطل يزعج القلوب الى الباطل . وفي هذا يقول شيخ الاسلام ابن تيمية « ومن  
اعظم ما يقوى الاحوال الشيطانية سماع الغناء والملاهي ، وهو سماع المشركين ، قال  
تعالى : وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية <sup>(٣)</sup> . . . فكان المشركون  
يتخذون هذا عبادة ، واما النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فعبادتهم ما امر الله  
به من الصلاة والقراءة والذكر ونحو ذلك ، والاجتماعات الشرعية ، ولم يجتمع النسبي  
صلى الله عليه وسلم واصحابه على استماع غناء قط ، لا بكف ولا بدف ولا تواجد . . . . .  
وكان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا اجتمعوا امروا واحدا منهم ان يقرأ ،  
والباقون يسمعون . . . . . واما السماع المحدث ، سماع الكف والدف والقصب فلم تكن  
الصحابة والتابعون لهم باحسان وسائر الاكابر من ائمة الدين يجعلون هذا طريقا  
الى الله تعالى ، ولا يعدونه من القرب والطاعات ، بل يعدونه من البدع المذمومة ،  
حتى قال الشافعي : خلفت ببغداد شيئا احده الزنادقة يسمونه التغبشير ،  
يصدون به الناس عن القرآن . . . . . ومن كان ابعد عن المعرفة وعن كمال ولاية الله  
كان نصيب الشيطان فيه اكثر ، وهو بمنزلة الخمر ، يؤثر في النفوس اعظم من تأثير  
الخمر <sup>(٤)</sup> ، وقد اتفق شيخ الاسلام في ابطال السماع والوجد في كتابه العظيم

(١) ابن تيمية « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ١٦٧ و ، ص ٤٣٣ .

(٢) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٣) « الانفال » ٣٥ .

(٤) « الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان » ص ١٨٢ - ١٨٤ تحقيق محمود

« الاستقامة <sup>(١)</sup> » وكذلك تلميذه الإمام ابن القيم <sup>(٢)</sup> ، في كتابه الممتاز « اغاثة اللهفان

من مصايد الشيطان <sup>(٣)</sup> » واذنا رجعنا الى كتب الفلسفة نجد فيها ان فيثاغوراس ،

كان اول من ادخل الموسيقى كأساس هام في تطهير النفس من الرجس والدنس .

فأنشأ جمعية تسمى باسمه ( الجمعية الفيثاغورية ) وظل على رأسها ويدبر امرها

بقية حياته ، وكان اعضاؤها يعيشون عيشة الزهد والتقشف ، وكانوا يعتقدون ان

الغناء والموسيقى يستطيع ان يحرق الجمار <sup>(٤)</sup> ، وينظم حركة الكواكب ، كما ينظم

حياة الانسان ، ويؤدى الى اصلاح النفس وطهارتها <sup>(٥)</sup> . بل نجد ان مؤسس الديانة

الاورفية ( اورفيوس ) كان مغنيا وموسيقياً اسطوريا . وذكر في الادب اليوناني انه قادر

على اجتذاب الطيور والحيوانات والاسماك ، وحتى الصخور نحوه ، بالغناء والعزف

على قيثارته ، حيث تطير حول رأسه العديد من الطيور ، وتقفز الاسماك ، عاليا عندما

تسمع غناؤه الجميل <sup>(٦)</sup> .

وهناك مصدر آخر من الشرق ، وهو المانوية « ان ذكر ابن النديم ، ان من

بين كتب ماني كتاب يسمى « رسالة مهر السماع <sup>(٧)</sup> » وقد اثبت اوغسطين <sup>(٨)</sup> ان

---

(١) اقرأ ج ١ ص ٢١٦ - ٢١١ تحقيق د ، محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الامام

محمد بن سعود الاسلامية ٣٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

(٢) محمد بن ابى بكر بن ايوب الزرعى دمشقى ( ٦٩١ - ٧٥١ هـ ) ابو عبد الله ،

شمس الدين ، احد كبار العلماء ، مولده ووفاته بدمشق ، تتلمذ لشيخ الاسلام

ابن تيمية ، حتى ماخرج عن شىء من اقواله ، وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه ،

وسجن معه فى قلعة دمشق ، وله تصانيف كثيرة ( الزركلى ، الاعلام ج ٦ ص ٥٦ )

(٣) اقرأ ج ١ ص ٢٢٤ - ٢٦٣ تحقيق محمد حامد الفقى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٤) د ، زكى نجيب محمود وه احمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية « ص ٢٥ .

(٥) د ، ميرفت عزت بالى « افلاطون والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١١٤ .

(٦) ن اى ص ١٢٠ (٧) الفهرست « ص ٤٧١ .

(٨) القديس اوغسطينوس ( AGUSTIN ) ( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) اسقف هيبيون ( افريقيا ) =

المانوية كانوا يرجعون الموسيقى الى اصل الهى . فمن المؤكد ان يكون قد حدث تأشير مانوى فى ادخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع) فى مجالس الذكر عند الصوفية (١) .  
أما ابن الجوزى فقد ابطال كلام الصوفية فى الوجود قائلًا : اعلم ان قلوب الصحابة كانت اصفى القلوب ، وما كانوا يزيدون عند الوجود على البكاء والخشوع .

” وعن حصين بن عبد الرحمن قال قلت لاسماء (٢)

بنت ابي بكر رضى الله عنهما ، كيف كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله عند قراءة القرآن ، قالت كانوا كما ذكرهم الله عز وجل ، تدمع عيونهم وتقشعر جلودهم .  
فقلت لها : ان ههنا رجالا اذا قرئ على احدهم

---

اعتنق مذهب مانى فى شبابه ، ثم ارتد بفضل امه ، وكان خطيبا لا هوتيا ،  
وفيلسوفًا كاتبًا ، حاول التوفيق بين العقل والدين ( المنجد فى الاعلام  
ص ٩٦ ) .

(١) هانز هينرش شيدر ” نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ” ضمن كتاب  
” الانسان الكامل فى الاسلام ” ص ٩٢ د ، عبد الرحمن بدوى .

(٢) اسماء بنت ابي بكر الصديق ذات النطاقين رضى الله عنهما ( ت ٣٧٣هـ / ٦٩٢م )  
صجابية ، اخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، وهى اخت عائشة رضى الله  
عنها لابيها ، وام عبد الله بن الزبير ، وهى وابنها وابوها وجدها صحابيون ،  
توفيت بمكة المكرمة ، وكانت فصيحة حاضرة القلب واللب ، ( الزركلى ” الاعلام ”  
ج ١ ص ٣٠٥ ) .

(١) القرآن غشى عليه، فقالت: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وكذلك قال ابن عمر  
رضي الله عنهما عندما قيل له نفس القصة: انا لنخشى الله عز وجل وما نسقط<sup>(٢)</sup> .  
وقد نهى ابن الزبير<sup>(٣)</sup> رضي الله عنهما ابنه عامر عن مجالسة من يردد ويغشى عليه  
عند ذكر الله، قائلاً: لا تقعد معهم، رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتلو  
القرآن ورأيت ابا بكر وعمر يتلوان القرآن ولا يصيبهم هذا، افتراهم اخشع لله من  
ابى بكر وعمر<sup>(٤)</sup> ؟

— نقد كلام ابى يزيد البسطامى :

فبيل ان انقد كلام ابى يزيد البسطامى ، اريد ان الفت النظر اولا ، ان ابا  
يزيد لم يترك شيئا مكتوبا ، ولم يؤلف سطرا واحدا ، وهذا ما دفع كثيرا من العلماء  
يشكون فى صحة نسبة تلك الاقوال اليه ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : جمع ابو  
الفضل الفلكى<sup>(٥)</sup> كتابا من كلام ابى يزيد البسطامى ، سماه « النور من كلام طيفور »  
فيه شئ كثير لا ريب فيه ، انه كذب على ابى يزيد البسطامى ، وفيه اشياء من غلط ابى

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، ابو عبد الرحمن ( ١٠ ق هـ - ٥٧٣ هـ /  
٦١٣-٦٩٢ م ) كان جريئا جهوري ، نشأ فى الاسلام ، وهاجر الى المدينة مع  
ابيه ، وشهد فتح مكة ، ومولده ووفاته فيها ، ولما قتل عثمان رضي الله عنه عرض  
عليه نفران يبيايموه بالخلافة فأبى ( الزركلى ، الاعلام ج ٤ ص ١٠٨ )

(٢) « تلبيس ابليس » ص ٢٥٣ .

(٣) عبد الله بن الزبير بن العوام ( ١-٥٧٣ هـ / ٦٢٢-٦٩٢ م ) أول مولود فى المدينة  
بعد الهجرة ، شهد فتح افريقية زمن عثمان ، ويبيع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ  
عقب موت يزيد بن معاوية ، فنشبت بينه وبين الجيش الاموى بقيادة الحجاج بن  
يوسف الثقفى فى ايام عبد الملك بن مروان حروب ، انتهت بمقتله ( الزركلى ،  
الاعلام ج ٤ ص ٨٧ )

(٤) « تلبيس ابليس » ص ٢٥٤ .

(٥) كذا ، لعل الأصح ، السهلكى او السهلجى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ .

يزيد - رحمة الله عليه - وفيه أشياء حسنة من كلام أبي يزيد ، وكل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك الا رسول الله صلى الله عليه وسلم (١)

هذا النص يدل على أن شيخ الاسلام ابن تيمية احتاط وأخذ الحذر لنفسه

أمام الأقوال المنسوبة إلى أبي يزيد ، بل أعطاه العذر واعتبره من الأصحاء . فقال : بعض ذوى الأحوال قد يحض له في حال الفتاء القناصر سكر وغيبة عن السويء والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول في تلك الحال : سبحاتي أو مافي الجيبة الا الله . أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى اذا لم يكن سكره بسبب محذور من عبادة . أو وجه منهي عنه (٢) ، وكذلك موقف شيخ الاسلام عبد الله الأنصاري الهروي (٣) حيث قال : ان كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبي يزيد البسطامي (٤) .

على كل حال سأحاول هنا أن أنقد وأعلق على تلك الأقوال المجففة بصرف النظر عن صحة نسبتها إلى البسطامي أو عدمها لأنها انتشرت وتواترت لدى أوساط الصوفية قديمهم وحديثهم ، ونجد كتب الصوفية مليئة بتلك الأقوال الشنيعة خاصة أبو النصر السراج الطوسي (٥) الذي اهتم بذكرها كما اهتم جد الاهتمام بتأويلها بأدلة فـ

(١) مجموع الفتاوى ج ١٣ ص ٢٥٧ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٧٦ .

(٣) عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي ( ٣٩٦ - ٤٨١ هـ / ١٠٠٦ - ١٠٨٩ م )

أبو اسماعيل شيخ الاسلام من كبار الحنابلة من ذرية أبي أيوب الأنصاري ، كان حافظا بارعا في اللغة والتاريخ ، مظهرا للسنة واعيا اليها ، أمتحن وأوذى كثيرا . له ذم الكلام وأهله ، والأربعين في التوحيد ، و الفساروق في الصفات ( الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ١٢٢ ) .

(٤) نيكلسون في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢٣ .

(٥) أنظر اللمع ص ٤٥٣ - ٥١٤ كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها

مستشع وباطنها صحيح مستقيم .

ذلك أقصى جهده . وقد سموها بالشطحات ، لدرجة اننا كلما ذكرنا ابا يزيد  
البسطامي نذكر تلك الشطحات ، لان ظاهرة الشطح تتخذ اول صورتها الواضحة  
عند البسطامي . والشطح هو الافصاح عما يجده الشاطح في قلبه من أفكار  
متلاطمة او احساسات متدافعة ، افصاحاً حراً تلقائياً غير خاضع لاية رقابة او تنظيم ،  
او باختصار : نقل الاشارة - من الباطن الى الظاهر - بواسطة العبارة (١) .

لذا عرفه السراج الطوسي بقوله : الشطح هو كلام يترجمه اللسان عن وجد  
يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى (٢) ، او هو « عبارة مستغربة في وصف وجد فاض  
بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته (٣) » والدعوى المقصودة هنا هي دعوى الاتحاد بالله .

فالشطح اذن تعبير عما تشعر به النفس بأنها الله وهو هي ، فيقوم على عتبة  
الاتحاد (٤) . فيستبدل دور الشاطح بدور الله ، وينطق مترجماً عما طاف به ،  
متخذاً صيغة المتكلم ، وكأن الحق هو الذي ينطق بلسانه (٥) . وحينئذ يقال ان  
الصوفي في حال السكر اى في غيبة عن ذاته ووجوده الخارجى ، والصوفي اذا بلغ  
هذه المرتبة لأول مرة يبدأ يأخذ صفة العارف ، فان المعرفة الحقيقية انما تصدر عن  
الشطح والعكس صحيح اى ان الشطحات انما تصدر عن اهل المعرفة (٦) .

من هنا نستطيع ان نقول : ان الحقيقة العرفانية التى يدعيها ابو يزيد ومن

(١) د . محمد عابد الجابرى « بنية العقل العربى » ص ٢٨٨ .

(٢) « اللمع » ص ٤٢٢ . (٣) ن ك ص ٤٥٣ .

(٤) د . عبد الرحمن بدوى « شطحات الصوفية » ص ١٠ .

(٥) ن ك ص ١١ .

(٦) ن ك ص ٢١ بتصرف يسير .

سار على دربه ، ليست حقيقة عامة كلية ، بل هي حقيقة ذاتية وظرفية تخص الشخص الواحد تستمد من قراره واختياره . او بعبارة ادق ان الحقيقة العرفانية الشطحية هي خاطر يخطر بالنفس بمناسبة حالة وجدانية معينة ، فهي متقلبة بتقلبها ، تارة تكون اتحاد او تارة حلولا وتارة اخرى فناء او شهودا .

وهذا الاختلاف الذى يصل الى حد التناقض يبطل ادعائهم بانها احوال ربانية ، او كشوفات رحمانية ، فالمسألة ان مسألة نفسية وتجربة ذاتية ، تصدر من نتائج الوهم او الخيال . ولقد كرس الطوسي كل جهده فى تأويل الشطحات دفاعا عن اصحابها <sup>(١)</sup> التى لا يخلو من تعسف شديد ، وابتعاد عن المعانى التى ارادوها ، وذلك طمعا فى التماس العذر ، والتبرئة من كل التهم ضدهم . والحقيقة ان تلك الاقوال لا تحتاج الى التأويلات ، فان قائلها يقصدون ظاهرها ، فيجب ان تؤخذ بحسب مدلولها الواضح الذى تشف عنه الالفاظ ، والا اخطأنا فى فهم مقصودهم ، وهم فى حالة شدة الشوق الى الاتحاد بالله ، ان المعرفة الحقة عندهم هي الاتحاد بالله ، والاتحاد بالله هنا يقصد اتحادا كاملا ، اى ان يصير العارف والمعروف شيئا واحدا فعلا ، سواء فى الجوهر او الفعل ، اى فى الطبيعية والمشئة والفعل الصادر منها . فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الاخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير غير واحد احد ، هو الكل فى الكل <sup>(٢)</sup> . فعندما ينصرف العارف بكيته الى الله ، قاطعا كل علاقة له بالعالم ، تأتي حال من

---

(١) من الشطحات التى حاول الطوسي تأويلها دفاعا عن اصحابها بعد شطحات ابي يزيد البسطامي شطحات الشبلى ، وابي الحسين النورى ، وابي حمزة الصوفى وابي بكر على بن الحسن ومحمد بن موسى الفرغانى والواسطى (انظر «اللمع» من ص ٤٧٨ - ٥١٤)

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى «شطحات الصوفية» ص ١٤ .

الوجد العنيف او الانفعال العام ، يخيل اليه خلالها ان الاتحاد قد حصل بينه وبين الله ، فيشعر العارف بانه غريب عن هذا العالم : انه ليس منه ، وبأنه يختلف عنه جوهرًا وطبيعة ، حتى عن « انا » فهو غريب مما يقع داخل العالم ، او مما يتصور انه يقع خارجه او فوقه ، فاتخذ لنفسه معنى مطلقا ، بل يحدد طبيعته المستقلة عن العالم واسمى منه <sup>(١)</sup> . فلا معنى ولا وجود بالنسبة له لما يسمى بالمسئولية الاخلاقية او العدالة ، ولا معنى للعبادات والشرائع ولا للرسول والانبياء اطلاقا ، ولا معنى للعقل ولا المعقول ، وهذا يؤدي الى الغاء الجزاء من الثواب والعقاب والجنة والنار .

وفعلا لقد صرح ابو يزيد البسطامي ان الجنة هي دوام رؤية الله بلا حجاب <sup>(٢)</sup> .

بل صار العارف للجنة ثوبا ، وصارت الجنة عليه وبالا <sup>(٣)</sup> « وازا كانت هناك نار حقا فماذا

على الله لو غفر لقبضة تراب ، واهى شرف لله في ان يحرق قبضة تراب <sup>(٤)</sup> ، فما الجنة

والنار عند ابي يزيد ومن سار على دربه الا لعبتي صبيان ، لا بل قال أبو يزيد

البسطامي ، اني اعلم ان جهنم اذا رأتنى تخمد <sup>(٥)</sup> .

فكان البسطامي ينقل قضيتي الثواب والعقاب من المستوى الحسي الى مستوى

المشاعر النفسية . او بعبارة أخرى ان الاخرويات لديه مجرد رموز فقط ، لا تؤخذ

على ظاهرها ، فكل ما جاء في القرآن الكريم والسنة الشريفة من وصف الجنة والنار

(١) د ، محمد عابد الجابري « بنية العقل العربي » ص ٢٥٦ .

(٢) السهلي « النور » ضمن كتاب « شطحات الصوفية » ص ١١٤ .

(٣) ن ك ص ١١٨ .

(٤) ن ك ص ١٠٤ .

(٥) ن ك ص ١٤٧ .

مجرد تصورات بيانية لجزء معنوي ، بالرضا والطمأنينة ، او الندم والحسران . فهل يبقى بعد هذا مجال للقول بحشر الاجساد ؟ وهو ثالث المسائل التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة »<sup>(١)</sup> لنكتف بالقول ان التصوف ينبى على انكار الاجساد فى الدنيا قبل الآخرة ، فضلا عن ان القول بالاتحاد والحلول والوحدة ، ينبى على ذوبان النفس ذاتها ، فلا بعث ولا حشر ولا الآخرة !

هذا ، وقد اتفق الباحثون على ان مصدر افكار البسطامى الفلسفة الهندية . يقول الدكتور ماجد فخري « ان التأثير الهندى فى هذا النمط من التصوف لا يحتمل الشك ، فهناك حلقة واضحة تصله بالفدائىه ليس فيما تعلمه البسطامى من استاذه السندى من الحقائق الكبرى فحسب ، بل وفى تركيب نظامه الفكرى ، وما انطوى عليه من المعانى العدمية ، . . . ثم ان هطحاته الصوفية ، كلها تتم عن اندماج الذات بالاله ، ولها نظائر كثيرة فى الاوانيشاد<sup>(٢)</sup> » والفيدانتا<sup>(٣)</sup> .

---

(١) اقرأ « ص ٢٨٢-٣٠٦ تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ط السادسة مصر ١٩٨٠ م .

(٢) هى زبدة فلسفية وصفوة التفكير الحدسى الهندى ، تمثل قمة الاسرار الصوفية ، فيها النظرات التأملية والاحكام على الانسان والعالم والالهة التى تنصب على الباطنى ، وتبحث عن الخفى والسرى ، وما هو كام وراء الطقوس والشكليات التعبدية والتضحوية والاساطير ( د . على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٢١ دار الاندلس بيروت ط الاولى ١٩٨٠ م ) ويقول د . احمد شلبى ان الاوانيشاد هى الاسرار والمشاهدات النفسية الخاصة للعرفاء من الصوفية ، وتدّون ارشادا للمتسككين الذين مالوا الى باطن الحياة ، وتركوا ظاهرها ، وهى تمثل مذهب الروح الذى هو المرتبة العليا فى سلسلة الارتقاء الدينى ، وتعتبر خطوة جريئة فى سبيل الحرية الدينية وتخليص الدين من الرسوم البرهمية ، ولولا بقايا من الشعور الدينى ، لكانت الاوانيشاد فلسفة محضة ( اد بان الهند الكبرى ص ٤٤ ، مكتبة النهضة المصرية ط الرابعة ١٩٧٦ م ) أما الفيدانتا فمعناه « العلم والمعرفة »

(٣) « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٣٣-٣٣٤ باختصار .

( Oupanichade Vedanta ) وكلاهما شروح وتعليقات على اسفار  
الفيدا ( Veda ) المقدسة لدى البرهمنيين (١) . ويقول جولدتيسهر (٢)  
النزعة العدمية التي تصاحب الماشفة جاءت من اديان الهند خاصة « ان يقول  
البرهمنى » فى اللحظة التى تتجلى او تنبعث فيها المعرفة فى نفسى ، حيث اصبح  
متحدا مع براهما لا اكون مكلفا بعمل او فريضة ، وان التأمل فى الكائن الاعلى  
يجعل الاعمال الظاهرة سدى لانتيجة لها . . . لان اتحاد الروح بالوحدانية  
العظمى ترغمه الى ما فوق الاشكال الدينية المحدودة (٣) « وجاء فى كتاب « الاوانيشاد »  
ان الخلاص ينال بوسيلتين . الاولى ، المعرفة لان بها وحدها ينمى الزيف من  
القلب البشرى ، وبها يتحرر الفرد من قيود الاغواء . فالطريقة الوحيدة للاستزاج  
ببراهمان (المطلق) هى المعرفة . اما الوسيلة الثانية فهى انحصار الانسان فى  
نفسه ، والتمركز فى داخل مطلقه الازلى ، وهذا الانحصار شاق جدا . . . فاذا  
اخذ فى اسباب هذا الاتصال ببراهمان ، وجب عليه ان يجعل غايته كشف السر  
الأسمى ، ووسيلته الى هذا الكشف اعتزال الحياة وما تحويه من مظاهر وأعمال ،

---

(١) د . على عبد الواحد ، وفى « الاسفار المقدسة فى الاديان السابقة للاسلام »  
ص ١٧٨ ، دار نهضة مصر بدون تاريخ .

(٢) اجنتس جولدتيسهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١ م) مستشرق  
مجري ، يهودى درس فى بودابست ، وبعد حصوله على الدكتوراة من جامعة  
ليبتسك ، ارسلته وزارة المعارف المجرية فى بعثة دراسية الى الخارج ، فبينما  
لندن ، ثم القاهرة ، سوريا وفلسطين ، له كتب كثيرة عن الدراسات الاسلامية  
اشهرها « العقيدة والشريعة فى الاسلام » ( د . عبد الرحمن بدوى « موسوعة  
المستشرقين » ص ١١٩ )

(٣) « العقيدة والشريعة فى الاسلام » ص ٣٥٤ ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ،  
دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ م .

وتسليمه نفسه الى التأمل العميق المنتهى الى الغيبوبة والامتزاج بيدهما والفناء  
فيه (١)

وتحطيم الجسد او حدود الذات يصل بالنفس الى الكل ، كما يمتزج الندى  
بالعصارة التي تغذى الزهرة ، كالسواقي تجرى وتضمحل في البحار الواسعة  
فاقداة الاسم والشكل (٢) فمهما تعددت الآراء امام شطحات ابي يزيد ، فاننا  
نجدها مطابقة تماما مع الافكار الهندية وكانت تدور حول فكرة الاتحاد بالله ، وعلى  
ادعاء الالهية .

وهذا ما اكده الباحث العلامة البيروني في كتابه الممتاز «تحقيق مال الهند»  
فقد افاض فيه بدقة وصف الفلاسفة الهندية الدينية ، وقارن بين عقائد الهند والصوفية  
والفلسفة اليونانية والافلاطونية .

يقول البيروني : كان فيهم (الهنود) من يقول : ان المتعرف بكائمه اللى  
العلة الاولى متشبهها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك المسائط وخلج  
العلائق والعوائق (٣) . . . . ومن صرف فكرته عن الاشياء الى الواحد ثبت نور قلبه  
كشبات نور السراج الما في الدهن في كن لا يزعزعه فيه ريح ، وشغفه ذلك عن  
الاحساس بمؤلم من حر او برد لعلمه ان ما سوى الواحد الحق خيال باطل (٤) . . .  
وهل يمكن ادراك معرفته حتى يعبد حق عبادته الا بالاشتغال به عن الدنيا

---

(١) د ، محمد غلاب «الفلسفة الشرقية» ص ١٠٨-١٠٩ مكتبة الانجلو المصرية

ط الثانية بدون تاريخ .

(٢) الابانيشاد النشيد الثامن «ترجمة كمال جنبلاط» نقل عن د ، عبد القادر  
محمود «الفلسفة الصوفية في الاسلام» ص ١١ .

(٣) تحقيق مال الهند من مقولة مقبولة في العقل او مردولة «ص ٢٨ .

(٤) ن ، ص ٥٤ .

بالكلية ، وادامة الفكر فيه <sup>(١)</sup> . . . . . وفي خاتمة كتاب « باتنجل » سؤال المسائل عن كيفية الخلاص فقال المجيب : ان شئت فقل هو تعطيل القوى الثلاث وعودها الى المعدن الذي صدرت عنه <sup>(٢)</sup> ، . . . . . والى طريق باتنجل ذهب الصوفية فـلى الاشتغال بالحق ، فقالوا : مادمت تشير فلست بموحد حتى يستولى الحق على اشارتك بافنائها عنك فلا يبقى مشير ولا اشارة <sup>(٣)</sup> .

ومما يلتفت الانتباه ، ان الفلاسفة الهندية تمتاز بالبحث عن المعرفة ، لكن ليست معرفة مجردة ، كما في الفلاسفة اليونانية - ولا يكتفى بسببها في تصورات ذهنية ، بل تحقيق وتجربة تقوم على وضع الذات في الموضوع والذويان فيه ، بمعنى انها ازالة الحواجز الفكرية والكلامية بين الذات التي تعيش والموضوع المعاش . فالعقل قاصر ، والكلام عاجز ، عن ادراك الحقيقة . الادراك الحقيقي لهذه هو فـى الاتحاد بيننا وبينها ، التي تتم من الداخل ، لا بواسطة العقل والتصورات حيث التحليل والتقطيع ، بل الفكر ينصب على الباطن ، ولا يسعى لاكتشاف العالم . وباختصار ، الفلسفة الهندية انما تدعو الى اجراءات على اوفى القلب ، لافى العقل . انها ذاتانية صرفة ، تشدد على قيم القلب والوجدانيات ، وبذلك فقط يستطيع المرء تجاوز نفسه بلوغ التحقق . فالكفاح روحى ، انه ضد النفس ، والنفس هـى الخصم . من هنا تأتى القتامة والتساوة والغطاة على الحياة والجسم ، ومن هـنا التشاؤم والانسحاب والنكوص بوجه عام <sup>(٤)</sup> . ومن اهم المفاهيم الفلسفية الهندية

(١) تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة « ص ٥٦ . .

(٢) ن اء ص ٥٨ .

(٣) ن ك ص ٦٢ .

(٤) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٦٩ - ٧٠ .

مفهومان « برهمن و » اتمن « يدل الاول على القدرة العليا المقدسة ، يسكن فى

اقدس اقداس الانسان ، او فى سويداء اعماقه ، وهو طاقة كامنة فى الانسان ،

قائمة فى مابعد الوعى والحس ، كائنة فيما بعد المكان والزمان ، والحتمية والقياس ،

ارفع من كل ما فى الانسان بدنيا وياطنيا . اما الاتمن فيترجم بكلمة نفس او روح « انه

الذات الفردية ، هى جوهر الانسان <sup>(١)</sup> . وباختصار « البرهمن » هو جوهر الوجود

أما الاتمن ، فهو جوهر الفرد . . وعلى هذا تكون المشكلة الاساسية فى الفلسفة

الهندية هى فى امكانية بلوغ برهمن ، والاتصال به ، على هذه الارض وفى هذه

الحياة ، تلك فكرة اتحاد اتمن مع برهمن اى تحقيق الخلود والحقيقة الاسمى <sup>(٢)</sup> .

والذى بلغ الى الاتحاد مع البرهمن يسمى « بهكشو » BHIKHU « القديس ،

وهو المسافر طرا بلا مأوى ولا زاد ، المتوحد مع الذات المطلقة والخالدة المتخلى

عن بدنه ، الذى يدير ظهره للمجتمع ، والعالم كله ، فلا ينظر الى البدن ، ولا الحياة

ولا العمل ، ولا النشاط . وهو الذى يتأمل ولا يعمل ، يعيش بالانا ولا حقيقة الذات ،

حيث يفنى فى الانا الخالد والذات المطلق ، فاصبح الالانسان بل الها ، لا بل

يكون موجودا فى كل كائن فى كل انسان وحيوان ونبات وجماد . وجاء فى الاوبانيشاد

« ان الذى يرى ذاته فى جميع الكائنات ويرى جميع الكائنات فى ذاته ، يصبح بذلك

هو والبرهمن الاسمى واحدا <sup>(٣)</sup> »

تلك هى الدلالة العميقة للعبارة الشهيرة القائلة « تات تفام أشى » Tattvamashi

« انت هو ذاك <sup>(٤)</sup> »

(١) د ه على زيعور « الفلسفات الهندية ص ٧٨-٧٩ .

(٢) ن ك ص ٧٩ . (٣) ن ك ص ١٢٩ .

(٤) ن ك و ن ص .

ليست هذه العبارة هي نفسها شطحات أبي يزيد القائلة «حسبي من  
نفسى حسبي» سبحانه ما اعظم شأنى «وقوله» لاحق الا وانا هو «وقوله» كأن  
الرب انا «؟!

وبعد فنتسطيع ان نجزم بان شطحات ابى يزيد البسطامى صادرها الفلسفة  
الصوفية الهندية ، وسنعود الى توضيح اكثر فى الفصول الآتية .

هذا وقد افاض الامام ابن الجوزى فى كتابه «تلبيس ابليس» رد تلك الشطحات  
المنسوبة الى ابى يزيد . وفى قوله «صار العارف للجنة ثوبا وصارت الجنة للعارف  
وبالا» يقول ابن الجوزى : هذه جرأة عظيمة اذا كانت وبالا للعارفين فكيف تكون  
لغيرهم ، كل هذا منبعه من قلة العلم وسوء الفهم <sup>(١)</sup> ثم يقول «اعلم ان العلم  
يورث الخوف واحتقار النفس وطول الصمت ، واذا اعتبرت علماء السلف ، رأيت  
الخوف غالباً عليهم ، والدعاوى بعيدة عنهم ، قال الله تعالى : انما يخشى الله  
من عباده العلماء» وقال صلى الله عليه وسلم : انا اعرفكم بالله واشدكم له خشية <sup>(٢)</sup>  
وفى قوله : ان جهنم انا رأيتنى تخمد» قال ابن الجوزى : من قال هذا الكلام  
كائن من كان فهو زنديق يجب قتله فان الاهوان للشئ ثمرة الجحد . . . وينبغى  
ان يقرب الى وجهه شمعة فاذا انزعج قيل له هذه جذوة من نار <sup>(٣)</sup> وردا على  
الجنيد الذى قال : ان الرجل (ابا يزيد) مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما  
استهلكه ، قال ابن الجوزى : هذا من الخرافات <sup>(٤)</sup>!

(١) «تلبيس ابليس» ص ٣٣٥ . (٢) «تلبيس ابليس» ص ٣٤١ .

(٣) ن ك ص ٣٤٣ . (٤) ن ك ص ٣٤٤ .

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية: واما ان يكون الخلق جزءا من الخالق فهذا كفر صريح يقوله اعداء الله . . . . . النصارى ومن غلا من الراقضة ، وجهال المتصوفة ، ومن اعتقده فهو كافر . نعم ، للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب ، ومنازل اليقين ما لا تكاد تحيط به العبارة ، ولا يعرفه حق المعرفة الا من ادركه وناله ، والرب رب ، والعبد عبد ، ليس فى ذاته شئ من مخلوقاته ولا فى مخلوقاته شئ من ذاته ، وليس احد من اهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به ، او بغيره من المخلوقات ، ولا اتحاد به (١) .

واما جواب ابى يزيد لفتيه حينما سأله علماء هذا عن ومن اين ؟ بقوله « اخذنا علما من الحى الذى لا يموت . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : كل من كان من اهل الالبهام والمكاشفة لم يكن افضل من عمره فعليه ان يسالك سبيله فى الاعتماد بالكتاب والسنة ، تبعا لما جاء به الرسول ، لا يجعل ما جاء به الرسول تبعا لما ورد عليه . وهؤلاء الذين اخطأوا وضلوا وتركوا ذلك ، واستغنوا بما ورد عليهم ، وظنوا ان ذلك يغنيهم عن اتباع العلم المنقول . . . . . اما ما نقله الثقات عن المعصوم فهو حق ، ولولا النقل المعصوم لكنت انت وامثالك ، اما من المشركين ، واما من اليهود والنصارى ، واما ما ورد عليك ، فمن اين لك انه وحى من الله ؟ ومن اين لك انه ليس من وحى الشيطان ؟ والوحى وحيان وحى من الرحمن ، ووحى من الشيطان ، قال تعالى : (٢) وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادوكم » وقال تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، ج ١١ ص ٧٤ .  
(٢) الانعام ١٢١ . (٣) الانعام ١١٢ .

غرورا<sup>(١)</sup> . وقال ابن عقيل<sup>(٢)</sup> : ان غاية هؤلاء (الصوفية) الشك والشطح ،  
والمتكلمون عندي خير من الصوفية ، لان المتكلمين قد يزيلون الشك ، والصوفية  
يوهمون التشبيه ، فاكثر كلامهم يشير الى اسقاط السفارة والنبوت . . . فقد طعنوا  
في النبوت وعولوا على الواقع . . . ومن قال حدثني قلبي عن ربي ، فقد صرح انه  
غنى عن الرسول ، ومن صرح بذلك فقد كفره فهذه كلمة مدسوسة في الشريعة ،  
تحتها هذه الزندقة . ومن رأيناه يزرى على النقل علمنا انه قد عطل امر الشرع ، وما  
يؤمن هذا القائل : حدثني قلبي عن ربي « ان يكون ذلك من القاء الشياطين ،  
وهذا هو الظاهر ، لانه ترك الدليل المعصوم ، وعول على ما يلقي في قلبه الذي لم  
تثبت حراسته من الوسوس<sup>(٣)</sup> » وانضم الامام ابن قيم الجوزية الى شيخه في ابطال  
الشطخ فقال : ومن كيده (الشیطان) ما القاه الى جهال المتصوفة من الشطح  
والطامات ، وبرزه لهم في قالب الكشف من الخيالات ، فأوقعهم في انواع الاباطيل  
والترهات ، وفتح لهم ابواب دعاوى الهائلات ، واوحى اليهم ، ان وراء العلم  
طريقا ان سلكوه اغضى بهم الى كشف العيان ، واغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن ،  
فحسن لهم رياضة النفوس وتهذيبها ، وتصفية الاخلاق والتجاني عما عليه اهل  
الدنيا ، واهل الرياسة والفقهاء ، وارباب العلوم ، والعمل على تفرغ القلب وخلوه  
عن كل شيء ، حتى ينتعش فيه الحق بلا واسطة تعلمه . فلما خلا من صورة العلم  
الذي جاء به الرسول نقتل فيه الشيطان ، بحسب ما هو مستعد له من انواع الباطل ،

(١) مجموع الفتاوى « ج ١٣ ص ٧٤ .

(٢) على بن عقيل بن محمد البغدادي ابو الوفا (٤٣١-٥١٣هـ / ١٠٤٠-١١١٩م)

عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته ، قوى الحجة له تصانيف كثيرة

اعظمها « كتاب الفنون » في اربعمائة جزء ( الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ٣١٣ )

(٣) ابن الجوزي « تلبيس ابليس » ص ٣٧٥ .

وخيله للنفس ، حتى جعله كالشاهد كشفاً وعياناً <sup>(١)</sup> . . . . فلغير الله لا اله  
سبحانه مايفتحه عليهم الشيطان ، من الخيالات والشطحات ، وانواع الهذيان . وكلما  
ازدادوا بعدا واعراضا عن القرآن وما جاء به الرسول كان هذا الفتح على قلوبهم  
اعظم <sup>(٢)</sup> « وجد ير بالذكر ان من بين الصوفية الكبار - وهو ابن سالم البصرى <sup>(٣)</sup> . . .  
صاحب سهل التستري - من طعن البسطامي وكفره ، وان كفره والحاده اسوأ من  
فرعون ، لان البسطامي قال سبحاني ، وفرعون قال انا ربكم الاعلى ، لان الرب  
يسمى به المخلوق ، فيقال : فلان رب داره اما سبحان فاسم من اسماء الله <sup>(٤)</sup>  
تعالى ، الذي لا يجوز ان يسمى به غيره تعالى <sup>(٥)</sup> ، واذ كان ابو يزيد البسطامي  
معروفاً بأنه صاحب الشطحات ، وهو مستهلك ولم يملك نفسه ، الامر الذي دعا بعض  
العلماء - منهم الجنيد <sup>(٦)</sup> وابن خلدون <sup>(٧)</sup> - الى قبول العذر له ، فان الوضع  
مختلف جد الاختلاف بالنسبة للحلاج .

(١) اغاثة المهفان من مفايد الشيطان « ج ١ ص ١١٩ .

(٢) ن ك ص ١٢٠ .

(٣) ابو عبد الله محمد بن احمد بن سالم البصرى (ت ٢٩٧ هـ) صاحب سهل  
التستري ، لا ينتمى الى غيره من المشايخ ، وله بالبصرة اصحاب ينتمون اليه  
والى ابنه ابى الحسن وهم السالمية (السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٤٤ )

(٤) هذا خطأ لان سبحان ليس اسماً من أسماء الله .

(٥) الطوسي : « اللمع » ص ٤٧٢ .

(٦) ن ك ص ٤٥٩ .

(٧) المقدمة » ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

— نقد كلام الحلاج :-

وهاهو ذا الرجل الذى رسخ بقوته بناء التصوف الفلسفى ، حتى نجد ذكره فى كل كتب التصوف قديمها وحديثها ، كنموذج للصوفية . فما من كتاب التصوف والفلسفة الا ونجد فيه ذكر الحلاج فى بحث او فصل خاص ، بل اصبح اسم الحلاج مرادفا للتصوف الحقيقى ، كما انه اصبح موضوعا للآداب والفنون قديما وحديثا (١) .

وقبل ان ابدأ فى نقد كلام الرجل ، ينبغى علينا أن نعرف بأن التصوف الفلسفى كطريقة لمعرفة الله نوعان : الاول يسمى « التصوف بالانتشار ) *mistique*

*( par extraversion )* والثانى « التصوف بالانكفاء ) *mistique par introversion*

وبينما يظل الاتصال بالله هو الهدف فى كليهما ، فان الطريق اليه يختلف احدهما عن الاخر ، حيث ان الصوفى فى النوع الاول يخرج عن ذاته ليتحد بالله ، على انه كلية الوجود فى الزمان والمكان . فالصوفى هنا يذوب ويفنى فى الله ويتحد به . أما النوع الثانى فالله نفسه هو الذى يغزو نفس الصوفى فيحل فيها ، وحينئذ يتحول الى كائن جديد ، اى كائن تم بعثه من جديد (٢) .

او بعبارة اخرى : ان العارف اما ان يرفع الى درجة تجل الهى ، فيؤول الجزئى الى الكلى والموقوت الى الدائم ، واما ان تنكشف الالهية بتجليها فى الانسان (٣) .

وباختصار شديد اما ان يتأله الانسان او يتأنس الله ! والحلاج من النوع الاخير .

---

(١) اقرأ كتاب « الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا »

د ، كامل مصطفى الشيبى ، مطبعة المعارف بغداد ط الاولى ١٩٦٦ م .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٢٨ .

(٣) د ، عاطف جودة نصر « الرمز الشعري عند الصوفية » ص ٤٥٦ دار الاندلس

بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م .

وهذا مانفهم من كلامه المعقد في توضيح فلسفته العرفانية ، حيث انطلق عن  
فلسفة الحلول ، اى حلول ذات الله في ذاته . ولكن في الوقت نفسه يعتقد الحلّاج  
ان الله فوق كل شيء ، مخالف لكل شيء ، فلم يؤمن بوحدة الوجود ( اى ان الله هو  
العالم والعالم هو الله ) كما سيقول به ابن عربي . لذلك كان دائما يسعى الى  
تحطيم الحجاب الحاجز بينه وبين الله باى شكل كان ذلك الحجاب . وهذا السعى  
لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوى على الاستغناء ليس فقط عن الشريعة ، بل وعن الرسول  
ايضا ، وذلك بداعي الرغبة الشديدة في الجمع الحقيقي او الحلول التام <sup>(١)</sup> « وسأعود  
الى الكلام في الحلول فيما بعد .

وذكر ابن الجوزي ان ابا بكر ممشاد <sup>(٢)</sup> قال « انه حضر عندنا بالدينور رجل معه  
مخلاة ، فما كان يفارقها ، لا بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة ، فوجدوا فيها  
كتابا للحلاج ، عنوانه « من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان » فوجه الى بغداد ،  
فاحضر الحلّاج وعرض عليه ، فقال هذا خطي وانا كتبتة ، فقالوا ، كنت تدعى النبوة  
فصرت تدعى الربوبية ، فقال ، ما ادعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا ، ثم قال  
« هل الكاتب الا الله واليد فيه آله <sup>(٣)</sup> » فما هو الجمع ؟ الجمع كلمة تدل على معنى  
جرى عليه الصوفية كمصطلح خاص فيما بينهم . جاء في كشف اصطلاحات الفنون «

(١) د ، ماجد نخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٣١ و د ، عبد القادر محمود  
« الفلسفة الصوفية في الاسلام » ص ٣٥٧ .

(٢) من كبار الصوفية ، صاحب يحيى بن الجلاء ( ت ٩٩٩ هـ ) ( السلمى « طبقات الصوفية »  
ص ٣١٦ )

(٣) « تلبس ابليس » ص ١٧١ .

(٤) يقول القشيري « الجمع ماسلب عنك ، والفرق مانسب اليك ، ومعناه ان مايكون  
كسبا للعبد من اقامة العبودية ، ومايليق باحوال البشرية فهو فرق ، ومايكون  
من قبل الحق من ابداء معان واسداء لطف واحسان فهو جمع ، هذا ادنى  
احوالهم في الجمع والفرق ، لانه من شهود الافعال ، فمن اشهده الحق افعاله  
عن طاعته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالفرقة ، ومن اشهده الحق مايوليه ، من

« الجمع عند الصوفية ، هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث . لانه لما  
انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات ، استتر نور العقل الفارق بـ  
الاشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق  
الباطل عند مجيء الحق <sup>(١)</sup> ثم يقول . . . . . ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل  
اثر ظهر في الوجود ، وكل فعل وصفة واثر لانحمار الكل عنده في ذات واحدة <sup>(٢)</sup> .  
هذا ، وقد وضع الحلاج منهج الوصول الى معرفة الله ، وجعله في ثلاث درجات .  
الاولى ، درجة المريد ، وهي درجة الرياضة والزهد والكبح . والثانية درجة المراد ،  
وهي درجة الاضطرار والبلاء واستهلاك الناسوتية ، والغناء والخلاء عن الاوصاف  
البشرية . والثالثة درجة عين الجمع ، ارفع الانية ، وهي عليا الدرجات التي تحقق  
فيها الاتحاد التام بين العارف والمعروف <sup>(٣)</sup> . والدرجة الثالثة هي التي وصل  
اليها الحلاج نفسه ، وهي الطريقة الوحيدة الصحيحة ابان معرفة الله . فلا ايمان  
ولا علم ولا عبادة ، توصل الانسان الى ربه ، بل برفع الانية والجمع الى الله فقط ، كما  
سبق ذكره <sup>(٤)</sup> . والحقيقة ان الحلاج هو الذي وضع التصوف كفاضة متكاملة ، وهذا  
واضح من قوله « النقطة اصل كل خط والخط كاه نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن  
النقطة ولا للنقطة عن الخط . . . . . ومن هذا قلت مارأيت شيئا الا ورايت الله فيه <sup>(٥)</sup> »

---

افعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع . فاثبات الخلق من باب التفرقة ،  
واثبات الحق من نعت الجمع ( الرسالة « ج ١ ص ٢٢٢ ) ( وفي اصطلاحات  
الصوفية للكاشاني : الجمع هو شهود الحق بلا خلق « ص ٦٢ تحقيق د ، عبد الخالق  
محمود ، قارن التعريفات للجرجاني ص ٦٨ )

(١) محمد علي الفاروقي التهانوي « كشاف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ٣٣٤ تحقيق

د ، لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

(٢) ن ك ج ١ ص ٣٣٥ .

(٣) ماسينيون في مقدمة « الطواسين » للحلاج ص ٩٤ باللغة الفرنسية ، وقد نقله

وترجمه الى اللغة العربية د ، محمد غلاب في « التصوف المقارن » ص ٩٨-٩٩ .

(٤) انظر ص ٧٢ من هذا البحث . (٥) انظر ص ٧١ من هذا البحث .

معنى هذا النص ان التصوف عند الحلاج ، هو تركيب فلسفى يبدأ من اللامتناهى ، ليصل الى الواقعى ، والوجدان يرسم خطوطه ويحدد حدوده ، والتأمل يعيّن درجاته وأقسامه ، والصوفى من يعتقد انه يدرك الله مباشرة ويشعر باطنيا بالحضور الالهى (١) « وكانت فلسفة الحلاج صادقة كل الصدق مع حياته ، صدق حياته مع فلسفته . فقد اكد انه لا قيمة للجسد ولا قيمة بالتبعية لما يؤدى به هذا الجسد من اعمال (٢) . فكان الحلاج دائما يشعر بعدم الرضا تجاه تمسكه بالاشكال المحددة لمتطلبات العبادة ، كما كان يشعر بالفشل تجاه سعيه الدائب لتجاوز العلاقة السطحية بين الوجود الواجب والوجود الانسانى (٣) .

والسؤال الآن من اين استقى الحلاج فلسفته الصوفية ؟

استقى الحلاج فى بناء تصوفه الفلسفى من مصدرين ، المصدر الغربى والمصدر

الشرقى . اما الاول فهو فلسفة دينية وعلمية ، معروفة باسم الهرمسية *Literature Hermestique*

فما هى الهرمسية (٤) ؟ ترجع الهرمسية - كعلوم وفلسفة - الى مجموعة من الكتب

(١) د ، عاطف جودة نصر « الرمز الشعرى عند الصوفية » ص ٣١٣ .

(٢) د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٤٩ .

(٣) د ، محمد ياسر شرف « حركة التصوف الاسلامى » ص ١٧٠ الهيئة المصرية العامة

للكتاب ١٩٨٦ م .

(٤) يقول الشهرستانى « هرمس العظيم ، المحمود آثاره ، المرضية افماله واقواله

الذى يعد من الانبياء الكبار ، ويقال هو ادريس عليه السلام ، وهو الذى وضع

اساس البروج والكواكب السيارية ورتبها فى بيوتها ، واثبت لها الشرف والوقال

والأوج والحضيض والمناظر بالتثليث والتسدس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ،

والرجعة والاستقامة بين تعديل الكواكب وتقديمها الخ ( الملل والنحل » ج ٢ ص ٣٥٣

وما بعدها ) اما ابن ابي أصيبعة فيقول « ان الهرماسة كانوا ثلاثة : ١ - هو

المثلث بالنعم فانه كان قبيل الطوفان وهو الذى تذكر الحرانى نبوته ، وتذكر

الفرس ان جده كيومرث وهو آدم ، ويذكر العبرانيون انه اخنوخ وهو بالعربية

ادريس . . . وهو اول من تكلم فى الاشياء العلوية . . . واول من بنى الهياكل ، =

والرسائل تنسب الى هرمس المثلث بالحكمة (Hermestris Megistie) الناطق  
باسم الاله ، واحيانا يقدم على انه هو نفسه اله ، ولذلك كانت تعتبر وحيا الهييا .<sup>(١)</sup>  
والآراء الفلسفية الواردة فيها هي خليط غريب من الافكار الاورفية والفيثاغورية  
والافلاطونية والرواقية ، والفيزياء الارسطية ، والتنجيم الكلداني ، والكيمياء المصرية ،  
والعلوم السحرية المجوسية .<sup>(٢)</sup> ومجمل القول ان الهرمسية جمعت بين التراث اليوناني  
القديم ، والديانات الشرقية ، وهي تكون في مجموعها غنوصا حقيقيا ، الى جانب

---

وكان مسكنه صعيد مصر ، فبنى هناك الاهرام ومدائن التراب والبرابي .  
٢- انه من اهل بابل سكن مدينة الكلدانيين ، وهي بابل ، وكان بعد  
الطوفان في زمن نزيبال . . . وكان بارعا في علم الطب والفلسفة ، وعارفا  
بطبائع الاعداد وكان تلميذه فيثاغوراس . ٣- انه سكن مصر ، وكان بعد  
الطوفان ، وكان طبيا فيلسوفا عالما بصناعة الكيمياء ( عيون الانبياء في طبقات  
الاطباء » ص ٣١-٣٣ ، تحقيق د ، نزار رضا ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥ م )  
اما ابن النديم فيقول « ان هرمس حكيم بابلي انتقل الى مصر ، وانه ملكها ( الفهرست  
ص ٤٩٤ )

(١) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٧٥ ، وفي ص ١٧٤ يقول  
الدكتور الجابري « ان هرمس في الاصل اسم لاحد الهة اليونان ، وقد طابقوا  
بينه وبين اله مصري قديم هو طوط TOTH ، كما طابق بعض اليهود بين  
هرمس طوط هذا وبين النبي موسى عليه السلام ، أما في الميتولوجيا المصرية  
القديمة فقد ظهر طوط كاسم لكاتب الاله اوزير OSIRIS ، اله الذات المسعول  
عن الموتى والمصير البشري ، ومن وظيفة طوط ككاتب ، نسب اليه اختراع الكتابة  
وبالتالي جميع الفنون والعلوم كالسحر والطب والتنجيم والمعرفة ، ثم ارتقى طوط  
درجة سلم الالهية ، فنسب اليه خلق العالم بصوته وكلامه ، فكانت قوة طوط  
كامنة في صوته اي في النفخ الصادر عنه ، فهو ان الاله الخالق المعلم ، اما  
في الاساطير اليونانية فكان هرمس ابنا الاله الاكبر زوس ZEUS ونسبوا اليه  
ايضا اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والاوزان ، واما في الادبيات العربية  
فقد كان هرمس يقدم على انه النبي ادريس عليه السلام ، وانه اول من علم الكتابة  
والصنعة والطب والتنجيم »

(٢) د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٥٣٨ ، د ، محمد عابد

الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٧٥ .

الغنوصية المعاصرة لها<sup>(١)</sup> . ومن الثابت ان الهرمسية في استقبالها العلوم السرية قد وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية<sup>(٢)</sup> . والبحث العلمي الحديث - خاصة دراسة فيستوجير J. Festugire اثبت بما لا يقبل الشك ان تلك المؤلفات ترجع في جملتها الى القرنين الثاني والثالث للميلاد ، وانها كتبت في الاسكندرية من طرف اساتذة يونانيين او قبطيين يعرفون اليونانية<sup>(٣)</sup> . وباختصار يبدو ان هرمس كان مجرد اسم مستعار لارضاء حاجة الناس الى الوحي ، الذي كان يستأثر انذاك باهتمام عدد كبير من العقول<sup>(٤)</sup> . بل اعتبر جيور د انوبرونو الهرمسية ديانة وفضلها على المسيحية<sup>(٥)</sup> . فانها امتازت باعتمادها على الالهام والوحي للوصول الى الرؤيا الصادقة ، لذا صبغت بطابع ذوقى ، وانتهت الى وضع منهج لمعرفة الاله<sup>(٦)</sup> . وعن منهج المعرفة الهرمسية اوضح لنا فرجسون Fergusson ان الانسان على وجه الارض كائن فان ، وان الله في السماء كائن خالد ، لكن الانسان موجد جامع للكون كاه ، وهو كائن حتى يستحق التشريف والعبادة ، وهو ينادى بكون الله . والشعر الانسانية - وقد هبطت من السماء - يمكنها ان تعود الى هناك ، لا بفضل الطقوس والعبادات ، ولا بالرياضة

- 
- (١) د ، مرفت عزت بالي « افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته » ص ٢٠٢ .
  - (٢) هانز هينرش شيدر « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين » ضمن كتاب « الانسان الكامل في الاسلام » د ، عبد الرحمن بدوي ص ٣٤ .
  - (٣) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٧٥ .
  - (٤) د ، عبد الرحمن بدوي « الافلاطونية المحدثة عند العرب » ص ٤٢ وكالعادة المطبوعات الكويت ط الثانية ١٩٧٧ م . و د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٧٥ .
  - (٥) د ، عبد المنعم الحفني « الموسوعة الفلسفية » ص ٥٠١ دار ابن زيدون بيروت ط الاولى بدون تاريخ .
  - (٦) د ، مرفت عزت بالي « افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته » ص ٢٠٣ .

والتطهير ، ولا بفضل مخلص بل بقوة المعرفة<sup>(١)</sup> . غير ان هذه المعرفة لا يستطيع ان يحصل بها غير اقلية من الحكماء والاصفياء ، وهم الذين يتحملون اشراقة العقل الكلى الهادى الى طريق اندماج النفس فى الله<sup>(٢)</sup> . وذلك لان الله لا يصدق عليه وصف ، ولا تدركه العقول ولا الابصار ، فمن غير الممكن التوصل الى معرفته عن طريق التأمل فى الكون ونظامه ، ان الكون لا يدل عليه ولا يرشد اليه<sup>(٣)</sup> . فالطريق السى معرفة الله فى الهرسية هى النفس ، بوصفها جزء من الاله ، او بنت الله ، اوشى من الله ، الذى يحمل فى ذاته صورة الله فى الانسان<sup>(٤)</sup> . واذ لم يكن الانسان على وعى تام بهذا الاصل الالهى للنفس ، واذ لم يتصرف بالتالى على اساس ان الله موجود فيه (حاله فيه) بصورة من الصور ، فان الشيطان يستأثر به ويحل فيه محل الله . أما الطريق الى تحقيق جعل النفس محلا لله وليس للشيطان ، فبالجمع **Rassemblement** ، (نفس المصطلح عند الحلاج) وهذا الجمع يتطلب وقتا طويلا ، قوامه اعتزال الناس والعيش فى خلوة تامة ، والامساك عن الكلام ، والتوقف عن كل نشاط جسمانى ، وتجاهل كل احساس ، الى ان يتحقق ميلاد جديد ، ويتم داخله الزواج او النكاح بين النفس والله<sup>(٥)</sup> .

ويتكون الميلاد الجديد بابع مكونات: الوالد ، والرحم ، والنطفة ، ثم المولود الجديد . فالوالد هنا هو ارادة الله ، والرحم هو الحكمة الروحية الصافية ، أما النطفة فالمراد بها جوهر الاله ، واذ تحققت تلك الابع جاء المولود الجديد

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٥٣٨ .

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٢٦ .

(٣) ن ل ص ١٢٧ .

(٤) قارن بمعنى الحديث « خلق الله الانسان على صورته » باعادة الضمير الى الله لدى الصوفية .

(٥) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٠ .

الذى يطلق عليه الهراسة اسم « المرید » ويصبح هو نفسه « ابن الله او الكل فى الكل <sup>(١)</sup> » ويكون قد بلغ مرحلة الكشف والاشراق اى اشراق الله فى نفسه <sup>(٢)</sup> .

وكان هرمس قد اعترف بنفسه بأنه اصبح فى حقيقة ذاته كائنا جديدا ، كائنا روحيا خالصا لالون له ، ولا ابتداء فيه ، غير منظور لعين الجسم . واذ ارغب المرید فى ان يصبح مثله ، فعليه ان يوقف نهائيا اثر الحواس فى نفسه ، ويتطهر من عواقب المادة وعقوباتها <sup>(٣)</sup> . وذلك لان اسكات المشهوات ، تحرر النفس عن شر المادة ، وحينئذ يجد الانسان الله فى داخل نفسه <sup>(٤)</sup> .

ووجد ير بالذكر ان هرمس كان معلما او مرشدا ذا مدرسة خاصة تعتمد على اعداد التلاميذ وتبهيأتهم تهيأة روحية لتقبل مايلقى عليهم . واشترط عليهم ان يكون لديهم استعداد التأمل الروحى وقدرة على الانصات لاقوال المعلم . وكانت السرية التامة والكتمان من اهم التعليم الهرمسي ، وكان الدرس شفويا لتلميذا او اثنين ، مع التركيز حول علوم التنجيم والسحر والكيمياء <sup>(٥)</sup> .

واستند فى تفكيره على الاسطورة ، والمعتقدات الدينية معا . فعلى المرید يجب الاندفاع لها والايان بها ، بغير حاجة الى برهان او دليل ، اذ لافائدة اطلاقا للعقل والتفكير <sup>(٦)</sup> .

واضح لنا ان التعليم الهرمسي ماهو الا تعليم باطنى سرى ، قام على

- 
- (١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢١٩ .
  - (٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٠ .
  - (٣) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢١٩ .
  - (٤) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ١٨٣ .
  - (٥) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .
  - (٦) ن ا ، ص ٢١٠ .

اساس التلقين والدرس المستمر ، واقامة الشعائر السرية ، يهدف الى رؤية الله رؤية كيميائية باطنية ، ثم الجمع اليه . هذا وقد اتفق الباحثون على ان الافكار الهرمسية قد تركت آثارا بعيدة لدى بعض الفرق او المذاهب والشخصيات الاسلامية ، وذلك عن طريق النقل الذي قام به صابئة حران ، وان اول فرقة تهرس في الاسلام هم الشيعة ، خاصة الغلاة<sup>(١)</sup> ، حين وجدوا في الهرمسية المعين الذي لا ينضب ، فاستمدوا منه فلسفتهم النبوية ، باعتبار انها الهام سماوى ، تكاد تفوق الرسائل النبوية المشرعة قدرا . كما اشرت على الفلاسفة الاسلاميين ، من الكندي<sup>(٢)</sup> والفارابى<sup>(٣)</sup>

---

(١) هنرى كوربان « تاريخ الفلاسفة الاسلامية » ص ١٩٨ ، ترجمة نصير مروة ، وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م . وكارل هينرش بكنر « تراث الاوائل » ترجمة د ، عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ص ١٢٥ ، وهى بور « تاريخ الفلاسفة فى الاسلام » ص ٢٤٤ ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابوريد ، مكتبة النهضة المصرية ط الخامسة بدون تاريخ .

(٢) ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ( ت ٢٦٠هـ / ٨٧٣م ) فيلسوف العرب ، كان ابوه اميرا على الكوفة للخليفة المهدي ، ثم هارون الرشيد ، وحظى بالشهرة فى عهد المأمون ، واتخذه المعتمد معلما لابنه أحمد ، له عدة رسائل ، د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٢٩٧-٣١١ ( ٣ )

(٣) محمد ابونصر الفارابى ( ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م ) المعلم الثانى ، فى مقابل ارسطوطاليس الملقب بالمعلم الاول ، ولد فى مدينة وسيج احدى مدن فاراب ، كان ابوه قائدا تركيا ، ارتحل الى حران ثم الى بغداد ، وهناك ام حلقية ابى بشر متى بن يونس الفيلسوف ، ثم انتقل الى بلاط سيف الدولة فى حلب ، وكان يطيل المقام فى دمشق ، قتله جماعة من اللصوص فى صقلان ، ونقل جثمانه الى دمشق ، حيث دفن فيها ، له عدد ضخيم من الرسائل والكتيب والشروح ( د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٩٣-١١٨ )

وابن سينا<sup>(١)</sup> في نظريتهم الاشراقية ، المستندة الى الكشف والالهام<sup>(٢)</sup> . على ان  
اكبر ممثل الهراسة في الاسلام هم الصوفية بدأ من جابر بن حيان ، وابن هاشم  
الكوفي ، ومعروف الكرخي ، فذو النون المصري ثم الحلاج<sup>(٣)</sup> . ان العلاقة بين الصوفية  
والشيعة معروفة لدى الجميع كما سبق ذكره<sup>(٤)</sup> . ومن الثابت ايضا ان الهرسية قد  
وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . ومما  
لا بد ذكره ان الاتجاهات الهرسية لا تعدو ثلاثة<sup>(٥)</sup> :

الأول : الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كعمادة ، ويمثله المتصوفة  
اصحاب الاحوال والشطحات .

الثاني : الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ، ويمثله الصوفية الفلاسفة ، مثل  
الحلاج والسهوردي وابن عربي .

الثالث : الاتجاه الذي يغلب عليه السرد الاسطوري ، ونجد لدى غلاة الشيعة ،  
ويمكن لنا ان نجمل الافكار الهرسية العامة التي اشرت في الفلاسفة الصوفية ، في  
النقاط التالية : ١- فكرة الطهارة الروحية عن طريق مجاهدة النفس ٢- الاعتماد

(١) ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨ هـ) الملقب بالرئيس ، فيلسوف  
وطبيب ولد في قرية خرمة خرمين ، من ضياع بخارى ، حيث كان ابيه واليا عليها ،  
في ايام الامير نوح بن منصور الساماني ، حفظ القرآن وكثيرا من الآداب والفقہ  
في سنه العاشرة ، ثم درس الفلسفة على ابي عبد الله الناطلي ، ثم اشتغل بنفسه  
في فهم كتب الفلسفة والمنطق والطب ، وهو ابن الثامن عشر له كتب كثيرة  
جدا ، اشهرها الشفاء والاشارات والتنبيهات ، والقانون في الطب ( د ، عبد  
الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٤٠-٦٧ )

(٢) د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ٢١٥ .

(٣) هنري كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، د ، عبد الرحمن بدوي  
" التراث اليوناني " ص ٩ .

(٤) انظر ص ٣١ من هذا البحث .

(٥) د ، محمد عابد الجابري " بنية العقل العربي " ص ٢٦٩ .

على الالهام والكشف في معرفة الحقائق الالهية . والغاء العقل والتفكير .

٣ - فكرة الحلول بمعنى اختفاء الوجود الانساني ، وحلول الاله فيه ، وسمى

الهيلاز الجديد ٤ - التعاليم الشفوية والسرية ، باسلوب التلقين والارشاد .

٥ - فكرة وحدة الوجود التي سوف يمثلها الصوفي الكبير ابن عربي ٦ - نظرية

الغيث والهدور وسوف يمثلها السهروردي المقتول . وأما المصدر الشرقي ، الذي

استقى منه الحلاج في بناء عرفانيته الصوفية ، فهو فلسفة هندية . وقبل ان اتكلم

عنها يجدر بنا الاشارة الى ان الهنود لا يستعملون كلمة « الفلسفة » ولكن يستعملون

كلمة « علم الحقيقة » (فيديا سسترا VIDYA SASTRA) نفس الكلمة التي يستعملها

الحلاج والصوفية عموما .

وكان رجال الدين الهنود يدعون دائما الالهة القادرة لتقيم في جسده ،

وتنسى قواه وتدوب في ذاتيته ، ذلك ما يجعلهم يتوجهون الى العالم السرى والجواني

العميق ، وهناك يجدون الحقيقة وسر الحقيقة (١) .

وكما سبق ان ذكرت ان شطحات ابن يزيد البسطامي ترجع الى الفلسفة

الهندية من فكرة الانعدام والفناء والاتحاد ، وهنا نجد الحلاج استقى من نفس

الافكار ، مع زيادة التعمق والتفلسف ، فمرة اخرى نلتقى مع كتاب « الأويانيشاد » ان

جاء فيه :

في الحق يا صديقي ، ان جميع الكائنات ، ولو انها صدرت عن الموجود المطلق

لا تعرف انها تصدر عن الموجود المطلق ، وفي الحق يا صديقي انك لا تشعر بهذا

الموجود ، وهو مع ذلك موجود ، وبوساطة هذا الجوهر تدب الحياة في كل شيء ،

وهو وحده الحق ، بل انك انت نفسك ، هو ذلك (٢) .

(١) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٧٠ .

(٢) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ١٤١ .

ومنذ قدم الزمان لم ينظر الهنود الى كتبها المقدسة ، الا الى شئ ضروري

واحد يحتوى على كل ما عداه ، وهو المعرفة التامة ، اى ان يعرف العارف المطلق

وان يدركه وان يكون هو هو ، وبهذه المعرفة التامة وحدها ينال الخلاص (١) .

كما جاء فى الأوبانيشاد ايضا « ان الكائن الاسمى لا يدرك بالعين ولا بالكلام

ولا بواسطة الالهة الاخرين ، او الحواس ولا بالزهد ولا بالعمل الطقى ، بنعمة

المعرفة ندركه . واذما عكف الكائن التقى الطبيعة ، والمتطهر على التأمل فانه

يبصره ، والعارف ان يتحرر من الاسم والصورة يذهب الى الشخص السماوى الذى

هو ما بعد المابعد ، اعلى من الاعلى ، ويتسامى فوق المتسامى ، فمن يعرف

براهمان يصبح بواهمان (٢) . اما من يبقى عند الطقوس واقفا عند الشعائر من

الاضاحى وانواع التعبد فلن يصل الى شئ (٣) .

والمعرفة فقط لا تكفى ، من الضرورى ان يكون العارف يحقق ويحيا ما يعرفه ، هو ما

يجب ان يكون ، ان يعيش تجربة المعرفة هو بلوغ الكمال . وذلك بالتخلي عن

العالم ورفضه رفضا كليا ، ويعتبر نفسه فى كل مكان وزمان ، بعيد عن الناس والنظم

والحياة ، فلا يهتم بعمل البر أيا كان ، ان ليس هناك مكان ليمارس فيه تعاليم الخير ،

وذلك بتحرره من الاسم والشكل ، ليغدو نحو الانسان الالهى (٤) .

ان المعرفة الأوبانيشادية تكون - كما يدعيه واضعها - ارفع من اى دين او

فلسفة او مذهب ، وهى تجربة فردية ذاتية ، تتعدى المكان وتدعى الخروج على

الزمان ، انها عمل باطنى بحت ، بعيد عن ممارسة الخير واجتناب الشر ، لانهتم

(١) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ١٤٠ .

(٢) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) ن ك ، ص ١٥٣ .

(٤) ن ك ، ص ١٣٠ .

بالعمل والسلوك ، ولا بالقانون والنظام . والعارف الاوبانيشادي لاتهمه الاخلاق  
ولا يهتم بها ، لم توضع الاخلاق لأجله ، لانه ليس من عالمها . والمعرفة الأوبانيشادية  
لانشاطية ولا مجتمعية ، بل انعكاف على الذات وتأمل ومراقبة انبهاهذه « انت  
هو ذاك » مستلزمات المعرفة ، والاختلاء وتركيز الذهن . والعارف يمتقد انه يحمل  
في كيانه ما هو شبيه بالله ، فالله فيه ، وهو منه ، من هنا يرى نفسه وهو على هذه  
الارواح انه جزء من الله او قطعة منه <sup>(١)</sup> . لا جسد له ولا فكره بل هو الانسان المتأله  
او الاله المتأنس ، وهذا ما آمن به الحلاج تماما . ان كلامه منصب على الباطني ،  
ويبحث عن الخفي والسري ، وما هو كامن وراء العبادات الظاهرة .

وعند الهنود ايضا ان من استطاع ان يخلص كليته بتمامها من العالم ، فانه  
يصير الى نهاية المعرفة . فيكشف له ما وراء الحجب ، ويحيط باسرار القدر ، ويدرك  
كل ما تجر به اقدام الغيب ، وتحصل عنده القدرة الكاملة على قهر الزمان والمكان ،  
فينطويان امامه متى شاء وكيف شاء ، ويستطيع ان يختفي عن الاعين ، وان يتشكل  
بأية صورة يشاء ، وان يشكل جميع العناصر كما يريد ، وان يحيط بمكونات افكار  
غيره ، وان يظهر في عدة أماكن في نفس اللحظة <sup>(٢)</sup> .

ونقل اليانا البيروني عن كتاب « باتنجل » ما جاء فيه : افراد الفكرة فـ

وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به . ومن اراد الله اراد  
الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب ، ومن اشتغل بنفسه عما سواها لم  
يصنع لها نفسا مجدوبا ولا مرسلا ، ومن بلغ هذه الغاية ظلت قوته النفسية على قوته

(١) د ، على زيغور « الفلسفات الهندية » ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) د ، محمد غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٦٤ .

(٣) تحقيق ماللهند « ص ٥١ - ٥٢ .

البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية اشياء بحصولها يقع الاستغناء ، فمحال ان يستغنى احد عما يعجزه ، واحد تلك الثمانية التمكن من تلطيف البدن حتى يخفى عن الاعين . والثاني التمكن من تخفيفه ، حتى يستوى عنده وطء الشوك والوحل والتراب . والثالث التمكن من تعظيمه حتى يريه في صورة هائلة عجيبة . والرابع التمكن من الارادات . والخامس التمكن من علم مايروم . والسادس التمكن من التراس على اية فرقة طلب . والسابع خضوع المرؤسين وطاعتهم . والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقامد الشاسعة . . . . . فاذا قدر على ذلك استغنى عنه وتدرج الى المطلوب في مراتب : اولها معرفة الاشياء اسما وصفة ، وتفصيل غير معطية للحدود . والثانية تجاوز ذلك الى الحدود الجاعلة جزئيات الاشياء كاية ، الا انه لا تخلو فيها من التفصيل . والثالثة زوال ذلك التفصيل والاحاطة بها متحدة ولكن تحت الزمان . والرابعة تجردها عن الزمان ، واستغنائها فيها عن الاسماء والالقاب ، التي هي آلات الضرورة ، وفيها يتحد العقل والعامل بالمعقول حتى تكون شيئا واحدا .

ثم يقول البيروني « والى مثل هذا اشارة الصوفية في المعارف اذا وصل الى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون انه يحصل له روحان ، تديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشرية للتفير والتكوين<sup>(١)</sup> » وهكذا اتضح لنا ما سبق ان الحلاج ومن سار على دربه قد بنى فلسفته العرفانية من مصادر اجنبية لاصلة لها بالاسلام ، ولا من قريب ولا من بعيد . مصادر فلسفية وثنية ، اما غربية يونانية او شرقية هندية ، اجمالا وتفصيلا ، عقيدة وساوكا .  
أما قول الحلاج « العارف من رأى والمعرفة بمن بقى الخ ، فففس كلام يسودا

(١) « تحقيق ماللهند » ص ٥٢ .

ان قال « الاحياء يتبدلون والحقيقة باقية ، خالدة بقاء الأبد ، الأفكار تضمحل ،  
واما المعرفة فتبقى » (١)

وكذلك ادعاؤه - والصوفية عامة - بالعلم الدني او الالهام والوحى وبالتالي دعوى  
العصمة ، فأخذ من البوذية . ان البوذي هو الذي يتحقق في نفسه حالة التسامى  
والصلابة الداخلية ، التي يقال انها من العلوم الدنية ، او العلوم التي لا تشرح  
وانما تفهم ، وتحس بالذوق والحال ، ويعتقد البوذيون ان بوذا كان يسمع هاتفا ،  
يوحى له ، وينفخ في روعه ، ويقذف في نفسه الرشد ويلهمه الصواب (٢)

وفي كتاب « كيتا » ان العلم يحصل للعالم على احد ثلاثة اوجه ، احدها  
بالهام وبلا زمان بل مع الولادة والمهد مثل « كبل » الحكيم فانه ولد مع العلم  
والحكمة . والثاني بالهام بعد زمان كاؤلاو براهم ، فانهم الهمو لما بلغوا اشد هم  
والثالث بتعلم وبعد زمان كساعر الناس (٣)

وكما سبق ان ذكرت ان الحلّاج هو اول من وضع فكرة وحدة الاديان . وهي (٤)  
فكرة هندية ، وردت في كتاب « البهاغافاد جيتا » ( نشيد السعيد ، او نشيد  
المولى ) (٥) . ان جاء فيه : ان كرشنا قد حل في شكل بشري ، هبط هذا الاله  
الارض كي يخلص البشرية ، فهو بمثابة اله شخصي يهتم بالعالم ويساعد الانسان .  
ومن صفات الاله كرشنا انه محب وانه متسامح ، يتقبل جميع انواع الايمان والاعتقادات  
لا يتعصب لشكل واحد ومعيّن من التعبد ، او لبلوغ الاشراف ، يكفي الاخلاص وحرارة

(١) د . علي زيمور « الفلسفات الهندية » ٢٣٦ ، ٤ .

(٢) ن ك ص ، ٢٣٢ .

(٣) البيروني « تحقيق ما للهند » ص ٥٣ .

(٤) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٥) العنوان الكامل « شريمان - بهاغافاد - جيتا - اوبانيشاد » اي العقيدة

السرية المعطاة في أناشيد السعيد الماجد ، وهي أناشيد وقصائد شهيرة =

الايان . ليس هو الها غيراً ولا غضوباً ولا محتكراً ، انه يتقبل كل ميل تقى مهما كانت طبيعته ، وذاك الاله موجود فى كل شئ<sup>(١)</sup> . يقول كرشنا : ماهو البذر لكل المخلوقات ؟ انا هو ، مامن مخلوق جامد او متحرك يستطيع الوجود بدونى ، انا لعبة الماكربين وقوة القادمين ، انا النصر انا الجهد ، انا طهارة الطاهرة ، . . . ان الناس يختارون طريقة للعبادة توافق طبائعهم ، ايمان كل واحد يلائم استعداد اتسه الفطرية<sup>(٢)</sup> . ويقول ايضا « انا الموجود ذاته بالنسبة لجميع الكائنات ، فبالنسبة لى لا يوجد شخص مكروه ولا شخص عزيز ، لكن الذين يخلصون لى بمحبة وبورع وبتقوى فانهم يوجدون فى انا ، وانا ايضا اوجد فيهم<sup>(٣)</sup> » .

وكما يقول ايضا « بياس بن براشر » اعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل والتحديد والتقسيم معرفة برهان وايقان لادراسة باللسان ثم الزم اى دين شئت فان عقباك<sup>(٤)</sup> .  
(٥) .  
النجاة .

وسبق ان ذكرت كذلك ان الحلاج - والصوفية الفلاسفة عموما - كان يستهزئ بالشريعة واحكامها ، وكان يدعو الى اسقاط التكاليف واستحلال المحرمات ، وكان ذات طابع تعليمى ، تروج لعقيدة ينادى بها السعيد الذى هو الاله كرشنا ، والذى هو مظهر من مظاهر تجسيدات الاله الخالق والحافظ والهادم العالم ، ( د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٦٦ )

(١) ن ك ص ١٦٨ . (٢) ن ك ص ١٦٩ .

(٣) ن ك ص ١٧٢ .

(٤) وهى النفس الكلية ، والهيو لى المجردة ، والمادة المتصورة ، والطبيعة الغالبة ، والأمهات البسيطة والعناصر الرئيسية ، والحواس المدركة ، والارادة المصرفة ، والضروريات الآلية .

(٥) البيرونى " تحقيق ما للهند " ص ٣٤ .

يقول ان الشريعة حجاب وكفر، الخ<sup>(١)</sup>. وهذا ايضا اخذ من الافكار الهندية . ففي كتاب « كيتا » حوار بين البطل الشجاع « ارجونا » والاله « كرشنا » حيث يقول كرشنا وهو يعظه ويرشده الى علم الحقيقة: لقد اضلت كلمات « ويدا » عقلك ، فصرت لا تفهم قيمة الفرض وما يتبعه من الواجبات ، والذين يتمسكون بالفاظ ويدا وحدها يركبون شططا ، انهم انما يجرون وراء أهوائهم النفسية . يمنون انفسهم بالجنة ، لانهم حريصون على اللذائذ ، فيقومون بطقوس يرونها تضمن لهم الجنة . ولذلك تلبلت عقولهم وتشعبت سبلهم وضلت اعمالهم ولا يستطيعون حصر افكارهم في نقطة واحدة . . . . اما انت يا ارجونا فكُن فوق القشور الويدية . . . العاقل الذى وصل الى الحقيقة ليست الكتب الويدية له الا كثر في مكان ندى انهار<sup>(٢)</sup> . . . . يعزيزى لا يكون قهر النفس الا بصدق النية والتمرين والرغبة عن لذائذ الحياة ، والشرايع الظاهرية والطقوس الرسمية لا تنفعه شيئا . ان مجرد الرغبة فى هذا السلوك يغنى المرء عن ويدا وعن شرايع ويدا . هذه الرغبة تجعله فوق كل هذا . . . . والعارف الذى يعبد الله ، يرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة ، واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله<sup>(٣)</sup> . ومن شعائر البوذية ان يباح للكهنه والقديسين كل موبقة مهما بلغت فداحة مافيهما من عهر ومجون مادام هذا الكاهن يدعى انه لا يحس اثناء هذا الفجور بسرور . وان الرجل الصالح هو الذى يتخلى عن ثمرات عمله ولا ينظر اليها ، ثوابا كانت ام عقابا<sup>(٥)</sup> .

(١) انظر ص ٧٥ من هذا البحث.

(٢) د ، أحمد شلبي « اديان الهند الكبرى » ص ٨٥ .

(٣) ن ك ص ٨٩ .

(٤) د ، محمد غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٤٩ .

(٥) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٧٠ .

أما فلسفة الحقيقة المحمدية والنور المحمدى ، التي وضعها الحلاج لأول مرة فى دائرة التصوف<sup>(١)</sup> ، واعتنق بها الصوفية عامة ، فقد استقاها من ديانة ايرانية قديمة . فقد جاء فى كتاب « بند هشن الكبير » Bundahish (الاساس) المكتوب بالالفـة الفارسية الوسطى ، ويعرف ايضا باسم « زند اجاسية » (Zandagasih) : ان الانسان الاول او الانسان القديم الذى يسمى بـ « جيا مرتين Gaya maretan وجيومرد Gayomard (او كيو مرث كما ذكره الشهرستانى<sup>(٢)</sup>) خلق صورة نورانية غدا نية . وهو النموذج الاول للانسانية واصلها ، او ماهية كونية حيثما امكن على نحو اقوى ، وممثل الانسانية ومعناها الباطن . وكان بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة<sup>(٣)</sup> . الذى هبط خلال افلاك الكواكب السبعة وتلقى من كل مهيم على فلكك حظا من طبيعته<sup>(٤)</sup> . وان بنى الانسان نشأوا من نطفته ووفقا لنموذجه ، وقد خلقه الله عونا واسعادا له<sup>(٥)</sup> .

وهذا الانسان الاول او الانسان الحقيقى لا يمكن ان يفصل - كما جاء فى الديانة الزردشتية - عن الاسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجردة ، الاسماء التى وضعت للقوى الالهية الروحية المدوية على انها ذات فردية<sup>(٦)</sup> .

وكما ورد فى « بند هشن » ايضا: ان العالم نشأ بعد وفاة الانسان الاول من اجزاء من جثته . غارت فى تراب الارض . وقيل انه عن اجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية ، وان الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة ، منها تكون العالم ، يضاف

(١) انظر ص ٥٥ من هذا البحث .

(٢) انظر « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٧٨ .

(٣) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٦ .

(٤) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٥) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٨ فى الهامش .

(٦) ن ك ص ٢٣ .

(١)  
اليها معدنا ثامنا اشرف المعادن وهو الذهب، الذي ينشأ عن النفس ( GAYA ) .  
فهنا يلعب الانسان الاول الدور الرئيسي لنشأة العالم ، فكان يؤدي وظيفة كونية .  
لذا فان هذه الفكرة كانت ذات اهمية كونية ( COSMOLOGI ) فهي تفيد في تفسير  
نشأة العالم بتصوير اسطوري لدى الديانات الايرانية القديمة .

ونعلم هنا من اين جاءت فكرة التناظر بين الكون الاكبر والكون الاصغر ، التي  
تصبح مبدأ هاما وهو: ان العالم انسان كبير وان الانسان عالم صغير . كما تعتقد به  
الشيعة ( خاصة الاسماعيليه ) واصحاب رسائل اخوان الصفاء ،<sup>(٢)</sup> والصوفية عامة ،  
وبعض الفلاسفة مثل ابن سينا<sup>(٣)</sup> .

ثم جاءت الديانة المانوية ، فتتكرر هذه الفكرة - الانسان الاول كصورة الانسانية  
الباطنة قبل بداية العالم - بيد ان الانسان الاول هنا كان عليه ان يتخذ طابع  
المخلص الغنوصي ، ان الانسان الاول يساوي مجموع النفوس الفردية كلها . وكان  
يوهب نصف مافي الشمس من نور ، وهو ابن الله ، وروحه جزء من الروح الالهية . فكان  
ذا طبيعة الهية ، لكن يظل مع ذلك متميزا من الالهية العليا ، وكان قد هبط من  
عالم النور الى عالم الظلمة ، واصبح في قيود الطبيعة الخسيسة . ومن ذاته الخاصة ،  
يوقظ ويؤوب الى وطنه الالهي<sup>(٤)</sup> . وعن طريق هذا تفسر طبيعة الانسان المزوجية ،

(١) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٥ .

(٢) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ٢٠٤ .

(٣) انظر: رسالة سر الصلاة « ضمن كتاب « التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة  
ابن سينا ص ٢٠٧ ، د ، حسن عاصي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر  
بيروت ط الاولى ١٩٨٣ م .

(٤) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٣٠ - ٣٨ بتصرف ، وللتوسع عن ديانة  
ماني اقرأ « الفهرست » لابن نديم ص ٤٥٦ و « الملل والنحل » للشهرستاني  
ج ١ ص ٢٩٠ والمانوية ، تأليف د ، عبد اللطيف محمد العبد ، دار النهضة  
العربية القاهرة بدون تاريخ .

(١) فهي ذات اصل الهى وبطبيعتها حرة ، ومع ذلك فانها مغلولة الى العالم السفلى .  
فبعد ان كان الانسان الاول يؤدي وظيفة كونية كأصل العالم ، فى الديانة  
الايروانية ما قبل مانى ، اصبح الآن يظهر انه يؤدي وظيفة سر الخلاص ، واصبح مخلصا  
لكل من يتأمل عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير فى الاصل الالهى ، وتحديدا  
ذاته الباطنة (٢) .

هذا وقد اكد « فرنريچر WERNER JEGER » ان هذا التفسير للعالم الذى  
ادلى به فى ايران منذ اقدم الزمان قد اثرت فى الاكاديمية الافلاطونية (٣) . ثم تطور  
هذه الفكرة واختلطت بنظرية اللوغوس ( الكلمة ) والنوس ( العقل ) فى الفلسفة  
اليونانية المتأخرة ، المعروفة بالهيلينية ، المتميزة بالغنوص ، وتلقاها الفلاسفة  
المسلمون على انها فلسفة يونانية . لذا فاننا نرى ان المثل الاعلى للمعرفة فى  
الغنوصية والافلاطونية الحديثة قد احتل مكان السيادة فى تفكيرهم .

فعلى سبيل المثال : ان المعرفة اليقينية لا تقوم على التصورات المحددة ، بل  
على عيان او ادراك مباشر ، مرتبتها تساوى مرتبة الوحي الدينى . فالمعرفة هنا هى  
الخلاص ، وهى ظفر جديد بوجود خالص روى (٤) .

والكتاب الموسوم باسم « اتولوجيا ارسطوطاليس » الذى تلقاه الفلاسفة المسلمون  
زاعمين انه من كتب ارسطو طاليس (٥) . الفيلسوف اليونانى ، ماهو الا لمؤلف سريانى

(١) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٢) شيدر « الانسان الكامل » ص ٢٩ . (٣) ن ك ن ص .

(٤) شيدر « الانسان الكامل » ص ٤٣ .

(٥) ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة ٢٢٦ هـ عن السريانية  
واصله لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف الكندى وقد حققه د ، عبد الرحمن  
بدوى فى كتابه « افلوطين عند العرب » وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة

غنوصى مجهول ، كتبه بدوافع شرقية إيرانية وهى التفسير الروحاني للخلاص على أساس انه عود النفس الى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة<sup>(١)</sup> ، وتدل على ذلك فقرة تحدث فيها عن الانسان الاول الحق (اناشا قذمايا) بنفس الفكرة التى حددتها الديانة الإيرانية ، بانه نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية<sup>(٢)</sup> .

وقد وردت هذه الفكرة ايضا ( الانسان الاول القديم الحق ) فى كتب القبالة اليهودية باسم « آدم قديمون » وفى الهرمسية باسم « الطبايع التام » وعند الشيعة باسم الامام المتلىء بالحكمة التى رمزها النور<sup>(٣)</sup> . كما نجدها بوضوح فى رسائل اخوان الصفا ، الذين كان غرضهم بالمعرفة هو التشبه بالله بحسب الطاقة الانسانية<sup>(٤)</sup> ، ويستمر هذا التطور على ايدى الفلاسفة الصوفية ، من الحلاج ، فالسهروردى المقتول ،

---

(١) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٥٤ . وهناك آراء كثيرة مختلفة حول نسبة الكتاب ، ذكرها د ، عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب « افلوطين عند العرب » لكن الجميع يتفقون على انه ليس لارسطوطالس .

(٢) فقرة بعنوان « الانسان العقلى والانسان الحسى » جاء فيها :  
هذا الانسان الحسى هو صنم لذلك الانسان الاول الحق ، الا ان المصنوع هو النفس ، وقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق ، وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول ، الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نـزرة .  
ولذلك ، ان قوى هذا الانسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى فى الانسان الاول قوية جدا ، وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان ، لان هذه انما هى اصنام لتلك ، فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول فينبغى ان يكون خيرا فاضلا ، وان تكون له حواس قوية ، لاتنحيس عند اشراق الانوار الساطعة عليها ، وذلك ان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرق وأقوى . ( انظر : افلوطين عند العرب » د ، عبد الرحمن بدوى ص ١٤٤ - ١٤٥ )

(٣) د ، عبد المنعم الحفنى « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

(٤) ج ، دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الاسلام « ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابوريدة ص ١٦٢ ، و د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ٢٠٨ .

حتى تبلغ قمته بصورة فلسفية عميقة وخطيرة ، لدى الصوفي الكبير ، والفنوصي الخطير

ابن عربي .

نستطيع ان نقول ان : ان الحقيقة المحمدية ( الحلاج ) والقطب ( السهروردي )

والانسان الكامل ( ابن عربي وعبد الكريم الجيلي ) ماهي الا اسماء مختلفة لسمى

واحد ، وهو الانسان الاول القديم الحق او كيو مرثفي الديانات الايرانية القديمة !

وقد اصبحت هذه الفكرة حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهرى في مذهب ابن

عربي باعتبار ان الانسان الكامل ماهية كلية تنطوي في وعيها على كل ماهو الهى

قديم ، وكل ماهو مخلوق حادث معا ، وهو ان كامل من كلتا الناحيتين ، اللاهوتية

والناسوتية .

بهذا يتضح لنا جميعا ، من اين استقى الحلاج فكرة الحقيقة المحمدية او

النور المحمدى ، انها فكرة ديانة وثنية ايرانية قديمة ، والاسلام برىء منها .

هذا ، وبعد ان عرفنا مصادر فلسفة الحلاج العرفانية ، أبدأ مطمئنا بنقل

أقوال العلماء الصالحين ، الذين جاهدوا في سبيل كلمة الحق ، مخلصين لله ، غير

مبالين بلومة لائم ، ولا خائفين عن عين حاسد ، بابطال تلك الافكار المنحرفة ، بل

الكفر الصريح ، الدخيلة على مجتمع الاسلام .

وقى مقدمة هؤلاء شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

ان سئل عن يعتقد ما يعتقد الحلاج وقتله هل كان ظلما او حقا ، وهل كان ممن

اولياء الله او زنديقا ، فقال :

من اعتقد ما يعتقد الحلاج من المقالات التي قتل الحلاج عليها فهو كافر

مرتد باتفاق المسلمين . فان المسلمين انما قتلوه على الحلول والاتحاد ، ونحو ذلك

من مقالات اهل الزندقة والاحاد كقوله انا الله . وقد علم بالاضطرار من ديمون  
الاسلام انه لا اله الا الله ، وان الله خالق كل شيء وكل ما سواه مخلوق و . ان كل من  
فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً <sup>(١)</sup> . . . فلا خلاف بين الامة ان من قال  
بحلول الله فى البشر واتحاده به ، وان البشر يكون الهاء وهذا من الاله ، فهو  
كافر مباح الدم ، وعلى هذا قتل الحلاج .

ومن قال ان الله نطق على لسان الحلاج ، وان الكلام المسموع من الحلاج كان كلام  
الله ، وكان الله هو القائل على لسانه انا الله ، فهو كافر باتفاق المسلمين . فان الله  
لا يحل فى البشر ، ولا تكلم على لسان بشر ، ولكن يرسل الرسل بكلامه ، . . . واما  
ان الله هو المتكلم على البشر ، كما يتكلم الجنى على لسان المصروع ، فهذا كفر صريح  
. . . وما يحكى عن الحلاج من ظهور كرامات له عند قتله مثل كتابة دمه على الارض

الله ، واظهار الفرج بالقتل او نحو ذلك فكله كذب ، كما ذكره العلماء . . . . .  
وقد ذكر الشيخ ابو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية <sup>(٢)</sup> : ان اكثر المشايخ  
اخرجوه عن الطريقة ولم يذكره ابو القاسم القشيرى فى رسالته من المشايخ . . . . .  
ومانعلم احداً من أئمة المسلمين ذكر الحلاج بخير ، لا من العلماء ولا من المشايخ .  
ولكن بعض الناس يقف فيه ، لانه لم يعرف امره ، وابلغ من يحسن به الظن يقول : انه  
وجب قتله فى الظاهر ، فالقاتل مجاهد و امقتول شهيد وهذا ايضا خطأ . . . . .  
وقول القائل انه قتل ظلماً قول باطل ، فان وجوب قتله على ما ظهره من الاحاد  
امر واجب باتفاق المسلمين . لكن لما كان يظهر الاسلام ويبطن الاحاد الى اصحابه  
صار زنديقا ، فلما اخذ وحبس اظهر التوبة ، والفقهاء متنازعون فى قبول توبة الزنديق  
فاكثرهم لا يقبلها . . . واما قول القائل ان الحلاج من اولياء الله ، فالمتكلم بهذا

(٢) انظر ص ٣٠٧ ، وما بعدها .

(١) " مریم " ٩٣

جاهل قطعاً ، متكلم بما لا يعلم . لو لم يظهر من الحلاج اقوال اهل الاحاد ، فان  
ولى الله من مات على ولاية الله يحبه ويرضى عنه ، والشهادة بهذا لغير من شهد  
له النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة لاتجوز عند كثير من العلماء او اكثرهم . . . . . فاذا  
جوز ان يشهد لبعض الناس انه ولى الله فى الباطن ، اما بنص واما بشهادة الاممة ،  
فالحلاج ليس من هؤلاء . فجمهور الامة يطعن عليه ، ويجعله من اهل الاحاد . . . .  
فهذا الذى اثنى على الحلاج ووافقه على اعتقاده ضال من وجوه : احدها انه  
لا يعرف فيمن قتل بسيف الشرع على الزندقة انه قتل ظلماً ، وكان ولياً لله ، فقد قتل  
الجهنم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان القدرى وامثال هؤلاء كثير ، ولم يقل  
اهل العلم والدين فى هؤلاء انهم قتل ظلماً ، وانهم كانوا من اولياء الله . فما  
بالحلاج تفرد عن هؤلاء . الوجه الثانى ان الاطلاع على اولياء الله لا يكون  
الا ممن يعرف طريق الولاية ، وهو الايمان والتقوى ، ومن اعظم الايمان والتقوى ان  
يجتنب مقالة اهل الاحاد . فمن وافق الحلاج على مثل هذه المقالة ، لم يكن عارفاً  
بالايمان والتقوى ، فلا يكون عارفاً بطريق اولياء الله . فلا يجوز ان يميز بين اولياء الله  
وغيرهم . الثالث ، ان هذا القائل قد اخبر انه يوافقه على مقالته ، فيكون من جنسه ،  
فشهادته بالولاية شهادة لنفسه . . . . . وشهادة المرء لنفسه فيما لا يعلم فيه كذب  
ولا صدقه مردودة ، فكيف يكون لنفسه ولطائفته الذين ثبت بالكتاب والسنة والاجماع  
انهم اهل ضلاله الرابع ان يقال : اما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين  
الله او لم يتب ، فهذا غيب يعلم الله منه . واما كونه انما كان يتكلم بهذا عند  
الاصطلام فليس كذلك ، بل كان يصنف الكتب ويقول وهو حاضر ويقظان . . . . . واما ان  
يوافقه على ما قتل عليه ، فهذا حال اهل الزندقة والاحاد ، وكذلك من لم يجوز قتل

---

مثله فهو مارق من دين الاسلام (١) .

وردا على قوله « بينى وبينك انى تزاحمنى » فارفع بحقك انى من البين يقول (٢)

رحمه الله : ان هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة ، يقوله الملحده ، ويقوله الزنديق ، ويقوله الصديق . فالاول مراده به طلب رفع ثبوت انيته ، حتى يقال ان وجوده هو وجود الحق ، وانيته هو انية الحق ، فلا يقال انه غير الله ولا سواء . ولهذا قال سالف هؤلاء الملاحدة ان الحلاج نصف رجل ، وذلك انه لم ترفع له الانية بالمعنى ، فرفعت له صورة . يقولون انه لما لم ترفع انيته فى الثبوت فى حقيقة شهوده ، رفعت صورة فقتل . وهذا القول مع ما فيه من الكفر والالحاد ، فهو متناقض ينقض بعضه بعضا . فان قوله : بينى وبينك انى تزاحمنى ، خطاب لغيره ، واثبات انية بينه وبين ربه ، وهذا اثبات امور ثلاثة . ولذلك يقول : فارفع بحقك انى من البين ، طلب من غيره ان يرفع انيته ، وهذا اثبات لامور ثلاثة . وهذا المعنى الباطل هو الفناء الفاسد ، وهو الفناء عن وجود السوى ، فان هذا فيه طلب رفع الانية ، وهو طلب الفناء ، وهو فناء اهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج ، وهو ان يجعل الوجود وجودا واحدا . . . ومن قال « فارفع بحقك انى من البين ، بمعنى ان يرفع هو نفسه فلا يتبع هواه ، ولا يتوكل على نفسه وحوله وقوته ، بل يكون عمله لله لا لهواه ، وعمله بالله وبقوته لا بحوله وقوته كما قال تعالى « اياك نعبد واياك نستعين فهذا حق محمود (٣) » واما قوله « انا بلغ المصب الكمال من الفتى \* وغاب عن المذكور فى سطوة الذكره فيشهد حقا حين اشهد الهوى \* بان صلاة العاشقين من الكفر (٤) .

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٤٨٠ - ٤٨٦ باختصار شديد .

(٢) انظر ص ٧٢ من هذا البحث .

(٣) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٣١٢ - ٣١٥ .

(٤) انظر ص ٧٥ من هذا البحث .

فقال رحمه الله ردا عليه « هذا الكلام مع انه كفر هو كلام جاهل لا يتصور مايقول »  
فان الفناء والغيب هو ان يغيب بالمذكور عن الذكر ، وبالمعروف عن المعرفة ،  
وبالمعبود عن العبادة ، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل . وهذا مقام الفناء  
الذى يعرض لكثير من السالكين ، بعجزهم عن كمال الشهود المطابق للحقيقة .  
بخلاف الفناء الشرعى فمضمونه الفناء بعبادته عن عبادة ماسواه ، وبحبه عن حـب  
ماسواه ، وبخشيته عن خشية ماسواه ، وبطاعته عن طاعة ماسواه . فان هذا تحقيق  
التوحيد والايان . واما الفناء عن وجود السوى ، بحيث يرى ان وجود الخالق هو  
وجود المخلوق ، فهذا هو قول هؤلاء الملاحدة ، اهل الوحدة . والمقصود هنا ان  
قوله : يغيب عن المذكور كلام جاهل ، فان هذا لا يحمدا اصلا ، بل المحمود ان  
يغيب بالمذكور عن الذكر ، لا يغيب عن المذكور فى سطوات الذكر . اللهم الا ان  
يريد انه غاب عن المذكور ، فشهد المخلوق ، وشهد انه الخالق ، ولم يشهد  
الوجود الا واحدا ، ونحو ذلك من المشاهد الفاسدة ، فهذا شهود اهل الاحاد  
لا شهود الموحديين ، ولعمري ان من شهد هذا الشهود الاحادى فانه يرى صلاة  
العارفين من الكفر (١) .

ويستمر شيخ الاسلام رحمه الله قائلا : من لم يعتقد وجوب الصلاة على كل عاقل  
بالغ غير حائض ونفساء فهو كافر مرتد باتفاق ائمة المسلمين ، وان اعتقد انها عمل  
صالح ، وان الله يحبها ويشيب عليها ، وهلى مع ذلك ، وقام الليل وصام النهار ،  
وهو مع ذلك لا يعتقد وجوبها على كل بالغ ، فهو كافر مرتد . ومن اعتقد انها تسقط  
عن بعض المشايخ العارفين والمكاشفين والواصلين ، او ان لله خواصا لاتجب عليهم  
الصلاة ، بل سقطت عنهم لوصولهم الى حضرة القدس ، اولاستغنائهم عنها ، بما هو

اهم منها أو أولى ، أو ان المقصود حضور القلب مع الرب ، أو ان الصلاة فيها تفرقة ،  
فإذا كان العبد فى جمعيته مع الله فلا يحتاج الى الصلاة ، بل المقصود من الصلاة  
هى المعرفة فإذا حصلت لم يحتج الى الصلاة . . . أو ان لله رجالا خواصا لا يحتاجون  
الى متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ، بل استغنوا عنه كما استغنى الحضر عن  
موسى . . . فهو كافر مرتد عن الاسلام ، باتفاق ائمة الاسلام ، ولو كان فى نفسه  
زاهدا عابدا (١) . . . ولا يصل احد من الخلق الى الله والى رضوانه وجنته وكرامته  
وولايته الا بمتابعته صلى الله عليه وسلم ، باطنا وظاهرا فى الاقوال والاعمال الباطنة  
والظاهرة ، فى اقوال القلب وعقائده ، واحوال القلب وحقائقه ، واقوال اللسان واعمال  
الجوارح . وليس لله ولى الا من اتبعه باطنا وظاهرا ، فصدق فيما اخبر به من  
الغيبوب ، والتزم طاعته فيما فرض على الخلق من اداء الواجبات ، وترك المحرمات ،  
فمن لم يكن مصدقا فيما اخبر ملتزما طاعته فيما اوجب . . . لم يكن مؤمنا فضلا عن ان  
يكون وليا لله ولو حصل له من خوارق العادات (٢) ثم يقول فى موضع آخر « واما العلم  
النافع الذى تحصل به النجاة من النار ، ويسعد به العباد ، فلا يحصل الا باتباع  
الكتب التى جاءت بها الرسل . . . فمن ظن ان الهدى والايمان يحصل بمجرد  
طريق العلم مع عدم العمل به ، او بمجرد العمل والزهد بدون العلم فقد ضل ،  
واضل منهما من سلك فى العلم والمعرفة طريق اهل الفلسفة والكلام بدون اعتبار  
ذلك بالكتاب والسنة ، ولا العمل بموجب العلم ، او سلك فى العمل والزهد طريق  
اهل الفلسفة والتصوف بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة ولا اعتبار العمل بالعلم . . .  
فضل كل منهما من هذين الوجهين ، وتباينوا تباينا عظيما ، حتى اشبه هؤلاء اليهود

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١٠ ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٤٣٠ - ٤٣١ .

المغضوب عليهم ، واشبه هؤلاء النصارى الضالين ، بل صار منهما من هو شر من اليهود والنصارى (١) . . . اما من جعل كمال التحقيق الخروج من التكليف ، فهذا مذهب الملاحدة من القرامطة والباطنية ، ومن شابههم من الملاحدة المنتسبين الى علم او زهد او تصوف او تزهد . يقول احدهم : ان العبد يعمل حتى تحصل له المعرفة ، فاذا حصلت زال عنه التكليف . ومن قال هذا ، فإنه كافر مرتد باتفاق ائمة الاسلام . . . وقد سئل الجنيد رحمه الله عن يقول انه وصل من طريق البر الى ان تسقط عنه الاعمال ، فقال : الزنا والسرقه وشرب الخمر خير من قول هؤلاء . ولقد صدق الجنيد رحمه الله فان هذه الكبائر ، وهذا كفر ونفاق ، والكبائر خير من الكفر والنفاق (٢) ، وذلك لان العبادة من الاقوال والاعمال الباطنة والظاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وصدق الحديث واداء الامانة وبر الوالدين وصلة الارحام والوفاء بالعهد ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والجهاد للكفار والمنافقين ، والاحسان الى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الادميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة . . . وكذلك حب الله ورسوله وخشية الله والانابة اليه واخلاص الدين لله ، والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضا لقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف بعذابه ، هي الغاية المحبوبة لله والمرضية له ، التي خلق الخلق لهذا . . . وبها ارسل جميع الرسل (٣) . وردا على ضلالة الحلاج في وحدة الاديان يقول شيخ الاسلام رحمه الله :

ان الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد ، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والايجاب ، على وجه يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى ، لا يمكن الجمع

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١٣ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٥٣٩ - ٥٤٠ .

(٣) ن ك ج ١٠ ص ١٤٩ - ١٥٠ .

بينهما ، وهؤلاء يزعمون انه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل ، وانهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين ، وان من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول . ولا ريب ان هذا من افسد ما ذهب اليه اهل السفسطة . . . . . وهؤلاء الملاحدة يدعون ان محالات العقول صحيحة وان الجمع بين النقيضين صحيح ، وان ما خالف المعقول وصحيح المنقول صحيح ، ولا ريب انهم اصحاب خيال واوهام<sup>(١)</sup> .

وذكر شيخ الاسلام انه كان النزاع بين الجنيد بن محمد وبين طائفة من اصحابه الصوفية ، في مقام الجمع ، فانهم اتفقوا على شهود توحيد الربوبية ، وان الله خالق كل شئ وربهم ومليكه ، وهو شهود القدر ، وسموا هذا مقام الجمع ، فانه خرج به عن الفرق الاول ، وهو الفرق الطبيعي بارادة هذا وكراهة هذا ، ورؤية فعل هذا وترك هذا . فان الانسان قبل ان يشهد هذا التوحيد يرى للخلق فعلا يتفرق به قلبه ، في شهود افعال المخلوقات ، ويكون متبعا لهواه فيما يريد ، فاذا اراد الحق خرج بارادته عن ارادة الهوى والطبع ، ثم شهد انه خالق كل شئ ، فخرج بشهود هذا الجمع عن ذلك الفرق . فلما اتفقوا على هذا ذكر لهم الجنيد ، الفرق الثاني وهو بعد هذا الجمع ، وهو الفرق الشرعي ، الا ترى انك تريد ما امرت به ، ولا تريد ما نهيت عنه ؟ وتشهد ان الله يستحق العبادة دون ما سواه ، وان عبادته هي بطاعة رساله ، فتفرق بين الأمور والمحظور ، وبين اوليائه واعدائه ، وتشهد توحيد الالهية ، فنازعه في هذا الفرق<sup>(٢)</sup> .

وابطالا عن نظرية الحقيقة المحمدية او النور المحمدي يقول رحمه الله « ان

وجود الحقيقة المحمدية الازلي كذب واضح ، مخالف لاجماع ائمة الدين ، وان كان

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٤٩٧ .

هذا يقوله طائفة من اهل الضلال والالحاد ، فان الله علم الاشياء وقدرها قبل ان يكونها ، ولا تكون موجودة بحقائقها الا حين توجد . ولا فرق في ذلك بين الانبياء وغيرهم ولم تكن حقيقته صلى الله عليه وسلم موجودة قبل ان يخلق ، الا كما كانت حقيقة غيره ، بمعنى ان الله علمها وقدرها ، لكن كان ظهور خبره واسمه مشهورا اعظم من غيره ، فانه كان مكتوبا في التوراة والانجيل وقبل ذلك . . . . . واما الحديث : كنت نبيا وادم بين الماء والطين ، فلا اصل له ، لم يرو واحد من اهل العلم بالحديث بهذا اللفظ ، وهو باطل . فانه لم يكن بين الماء والطين ، ان الطين ماء وتراب ، ولكن لما خلق الله جسد آدم قبل نفخ الروح فيه ، كتب نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقدرها . . . . . وروى انه كتب اسمه على ساق العرش ، ومصاريع الجنة ، فاين الكتاب والتقدير

من وجود الحقيقة ؟ وما يروى في هذا الباب من الاحاديث هو من هذا الجنس ، مثل كونه نورا يسبح حول العرش ، وكوكبا يطلع في السماء ونحو ذلك . . . . . ممن يروى الموضوعات المكذوبات باتفاق اهل المعرفة بالحديث ، فان هذا المعنى رووا فيه احاديث كلها كذب<sup>(١)</sup> . والنبي صلى الله عليه وسلم خلق مما خلق منه البشر ، ولم يخلق احد من البشر من نور ، بل قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : ان الله خلق الملائكة من نور ، وخلق ابليس من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم . . . . . والادمي خلق من نطفة ، ثم من مضغة ، ثم من علقة ، ثم انتقل من صغر الى كبير ، ثم من دار الى دار ، فلا يظهر فضله وهو في ابتداء احواله ، وانما يظهر فضله عند كمال احواله ، بخلاف الملك الذي تشابه اول امره وآخره . . . . . ومحمد سيد ولد آدم وافضل الخلق واكرمهم . ومن هنا قال من قال ان الله خلق من اجله العالم ، او انه لولا هو لما خلق عرشا ، ولا كرسي ولا سما ، ولا ارضا ولا شمس ولا قمر ، لكن ليس

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٢٣٧ - ٢٣٩ باختصار .

هذا حديثا عن النبي لا صحيحا ولا ضعيفا ، ولم ينقله احد من اهل العلم بالحديث عن النبي ، بل ولا يعرف عن الصحابة ، بل هو كلام لا يدري قائله . . . وسيد ولد آدم هو محمد ، آدم فمن دونه تحت لوائه . قال صلى الله عليه وسلم « انى عند الله لمكتوب خاتم النبيين وان آدم لمنجدل فى طينته » اى كتبت نبوتى واظهرت .

لما خلق آدم قبل نفخ الروح فيه ، كما يكتب الله رزق العبد واجله وعمله وشقى او سعيد ، اذا خلق الجنين قبل نفخ الروح فيه . فاذا كان الانسان هو خاتم المخلوقات واخرها ، وهو الجامع لما فيها ، وفاضله هو فاضل المخلوقات مطلقا ، ومحمد انسان هذا العين ، وقطب هذا الرحى ، واقسام هذا الجمع ، كان كأنها غاية الغايات فى المخلوقات . فما ينكر ان يقال انه لا جله خلقت جميعها ، وانه لولاه لما خلقت . فاذا فسر هذا الكلام ونحوه بما يدل عليه الكتاب والسنة قبل ذلك . واما اذا حصل فى ذلك غلو من جنس غلو النصارى باشارك بعض المخلوقات فى شئ من الربوبية ، كان ذلك مردودا غير مقبول . فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال « لا تطرونى كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم ، فانما انا عبد فقولوا ، عبد الله ورسوله (١) »

وهكذا فقد بذل شيخ الاسلام ابن تيميه رحمه الله فى رد ضلالات الصوفية ، ردا علميا عظيما ، على اساس الكتاب والسنة ، فجزاه الله عنا وعن الاسلام ، جزاء خيرا كثيرا .

وفيما يأتى احاول ان اتكلم باختصار ، عن معرفة الله الصحيحة ، كما امرنا الله

به ورسوله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٩٤ - ٩٨ باختصار شديد .

— معرفة الله عند اهل السنة والجماعة:

يقول الامام ابن قيم الجوزية « المعرفة حضور صورة الشيء ، ومثاله العلمي فسي النفس ، والعلم حضور احواله وصفاته ونسبتها اليه . فالمعرفة اذن تشبه التصور ، والعلم يشبه التصديق <sup>(١)</sup> . . . فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده ، بل لا يصفون بالمعرفة الا من كان عالما بالله ، وبالطريق الموصل اليه ، وبأفاته وقواطعها ، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة . فالعارف من عرف الله سبحانه وتعالى باسمائه وصفاته وافعاله ، ثم صدق الله في معاملته ، ثم اخلص له في مقصوده ونياته ، ثم انسلخ من اخلاقه الرذئية وافاته ، ثم تطهر من اوساخه وادارانه ومخالفاته ، ثم صبر على احكام الله في نعمه وبلياته ، ثم دعا اليه على بصيرة بدينه واياته ، ثم جرد الدعوة اليه وحده بما جاء به رسوله ، ولم يشبها باراء الرجال واذواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم ، ولم يزن بها ما جاء به الرسول عليه من اللطائف افضل صلواته ، فهذا الذي يستحق اسم العارف على الحقيقة <sup>(٢)</sup> .

وقيل لعبد الله بن المبارك <sup>(٣)</sup> بماذا نعرف ربنا ؟ قال « بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه » فأتى عبد الله باصل المعرفة التي لا يصح لاحد معرفة ولا اقرار بالله سبحانه الابنه ، وهو المباينة والعلو على العرش <sup>(٤)</sup> ، ثم ان المعرفة

(١) مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين " ج ٣ ص ٣١٤ تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي بيروت ط الاولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

(٢) ن ك ص ٣١٦ .

(٣) عبد الله المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء التميمي ابو عبد الرحمن (١١٨-١١٨١هـ) الحافظ شيخ الاسلام المجاهد ، صاحب التصانيف والرحلات ، وجمع الحديث والفقه واللغة وایام الناس والشجاعة والسخاء ( التزكلى " الاعلام " ج ٤ ص ١١٥ )

(٤) مدارج السالكين " ج ٣ ص ٣١٩ .

مقدمة على المحبة ، وهذا سلك يسائر المنطق السليم . فان اول مرحلة فى علاقة الانسان بغيره هى مرحلة المعرفة ، ثم انتقلت الى المحبة ، ثم التفانى فى حبسه . يقول ابن القيم « ان القلوب انما تحب من تعرفه ، وتخافه وترجوه وتشتاق اليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن الى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته ، فاذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والاقرار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لها . ان وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممتنع <sup>(١)</sup> . نفهم من هذا ان المعرفة الصحيحة هى معرفة صفاته ونعوته ، وهى التى تدفع القلوب الى محبته . ومن حرم معرفة صفات الله لم تحصل له هذه المحبة ، لان شرط المحبة المعرفة ، فاذا فقد الشرط فقد المشروط . فمن كان بصفات الله اعرف ولها اثبت كان اكمل شهودا . ولهذا كان اكمل الخلق شهودا من قال « لا احصى ثناء عليك ، انت كما اثنيت على نفسك » ولكمال معرفته بالاسماء والصفات استدل بما عرفه منها على ان الامر فوق ما احصاه وعلمه ، فمشهد الصفات مشهد الرسل والانبياء وورثتهم . وكل من كان بها اعرف ، كان بالله اعلم . وليس للعبد فى الحقيقة مشاهدة ولا مكاشفة ، لالذات ولا للصفات ، اعنى مشاهدة عيان وكشف عيان ، وانما هو مزيد ايمان وايقان <sup>(٢)</sup> . ومن ادعى كشف العيان البصرى عن الحقيقة الالهية ، فقد وهم واخطأ ، وتعدى مقام الرسل . وانما غاية ما يصل اليه العارف مزيد ايمان ويقين ، بحيث يعبد الله كأنه يراه ، لقوة يقينه وايمانه بوجوده واسمائه وصفاته <sup>(٣)</sup> .

والقرآن من اوله الى آخره يدعو الناس الى النظر فى صفات الله وافعاله واسمائه ، دون الذات المجردة . . . ولما سئل المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

(١) ابن القيم « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٣٢٧ .

(٢) ن ك ج ٣ ص ٢٢٢ . (٣) ن ك ج ٣ ص ٢٢٥ .

حقيقة ربه من اى شىء هو ؟ انزل الله عز وجل « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » وكذلك لما سئل فرعون موسى عن حقيقة ربه بقوله « وما رب العالمين » اجابه موسى بقوله « رب السموات والارض وما بينهما » (٢) ان لا وصول للبشر الى حقيقة ذاته ، فدلهم على نفسه بصفاته الثبوتية ، من كونه صمدا ، وصفاته السلبية المتضمنة للثبوت ، من كونه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ، لم يجعل لهم سبيلا الى معرفة الذات والكنه (٣) ثم يقول الامام ابن القيم « ان الرسل من اولهم الى خاتمهم - صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين - ارسلوا بالدعوة الى الله ، وبيان الطريق الموصل اليه ، وبيان حال المدعوين بعد وصولهم اليه ، فلهذه

(١) « الشعراء » ٢٣ . (٢) « الشعراء » ٢٤ .

(٣) « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٢٢١ وانظر مجموع « فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية » ج ٥ ص ٤٨٩ - ٤٩٠ ، حيث يقول رحمه الله « هذا الموضوع ما يقع فيه الكثير من السالكين ، يشهدون اشياء بقلوبهم ، فيظنون انها موجود فى الخارج هكذا ، حتى ان فيهم خلقا من هم من المتقدمين والمتأخرين يظنون انهم يرون الله بعيونهم ، لما يغلب على قلوبهم من المعرفة والذكر والمحبة يغيب بشهوده فيما حصل لقلوبهم ويحصل لهم فنا واصطلام ، فيظنون ان هذا هو امر مشهود بعيونهم ، ولا يكون ذلك الا فى القلب ، ولهذا ظن كثير منهم انه يرى الله بعينه فى الدنيا . وهذا ما وقع لجماعة من المتقدمين والمتأخرين . وهذا غلط محض . حتى اورث ما يدعيه هؤلاء شكا عند اهل النظر والكلام ، الذين يجوزون رؤية الله فى الجملة ، وليس لهم من المعرفة بالسنة ما يعرفون به . هل يقع فى الدنيا او لا يقع ، فمنهم من يذكر فى وقوعها فى الدنيا قولين ، ومنهم من يقول يجوز ذلك ، وهذا كله ضلال ، فان ائمة السنة والجماعة متفقون من ان الله لا يراه احد بعينه فى الدنيا ، ولم يتنازعو الا فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، وانظر ايضا ج ٥ ص ٧٩ وفى ج ٦ ص ٥١٢ ، يقول شيخ الاسلام « اجمع سلف الامة واعتمتها على ان المؤمنين يرون الله بابصارهم فى الآخرة ، واجمعوا على انهم لا يرونه فى الدنيا بابصارهم ، ولم يتنازعو الا فى النبى صلى الله عليه وسلم . ومن قال من الناس ان الاولياء او غيرهم يرى الله بعينه فى الدنيا فهو مبتدع ضال ، مخالف للكتاب والسنة واجماع سلف الامة لاسيما اذا ادعوا انهم =

القواعد الثلاث ضرورية ، في كل ملة على لسان كل رسول ، فعرفوا الرب المدعو اليه  
باسمائه وصفاته وافعاله ، تعريفا موصلا ، حتى كان العباد يشاهدونه سبحانه  
وينظرون اليه فوق سماواته على عرشه . . . وهذا مقصود الدعوة وزبدة الرسالة .  
والقاعدة الثانية ، تعريفهم بالطريق الموصل اليه ، وهو صراطه المستقيم الذي نصبه  
لرسله واتباعهم ، وهو امثال امره ، واجتناب نهيه ، والايمان بوعده ووعيده . القاعدة  
الثالثة ، تعريف الحال بعد الوصول ، وهو ماتضمنه اليوم الاخر من الجنة والنار ،  
وما قبل ذلك من الحساب والحوض والميزان والصراط <sup>(١)</sup> .

وفي كتاب آخر يقول الامام ابن القيم رحمه الله <sup>(٢)</sup> « معرفة الله سبحانه نوعان ،

افضل من موسى ، فان هؤلاء يستتابون والا قتلوا » وانظر ايضا « التوسل  
والوسيلة » لشيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامي بيروت ط الثانية  
١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م . هذا وقد حكى الامام ابو الحسن الاشعري ، اختلاف  
المسلمين في جواز رؤية الله على تسع عشرة ، انظر « مقالات الاسلاميين » ج ١  
ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة  
المصرية القاهرة ط الثانية ١٣٨٩هـ وفي ص ٣٤٤ من الكتاب المذكور ،  
يقول الاشعري « وفي الامة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون انه جائز على الله  
سبحانه الحلول في الاجسام ، وانا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا « لاندري لعله  
ربنا . ومنهم من يقول « انه يرى الله سبحانه في الدنيا على قدر الاعمال ، فمن  
كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن . ومنهم من يجوز على الله سبحانه  
المعانقة والملاسة والمجالسة في الدنيا وجوزوا مع ذلك على الله تعالى عن  
قولهم ان نلسه » وفي الطل والنحل « يقول الشهرستاني « انه حكى عن  
بعضهم ( المشبهة ) انه كان يجوز الرؤية في الدنيا يزورونه ويزورهم . ( انظر  
ج ١ ص ١٢٠ ) وهناك بحث ممتاز بعنوان « رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها »  
للدكتور احمد بن ناصر آل حمد من سلسلة بحوث الدراسات الاسلامية ، جامعة ام القرى  
مكة المكرمة ط الاولى سنة ١٤١١هـ / ١٩٩١م .

(١) « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٢) « الفوائد » ص ٢٤٤ تحقيق محمد عثمان الخشت ، دار الكتاب العربي بيروت ط

الاول ، معرفة اقراره ، وهى التى اشترك فيها الناس ، البر والفاجر ، والمطيع والمعاصى .  
والثانى ، معرفة توجب الحياء منه والمحبة له ، وتعلق القلب به والشوق الى لقاءه ،  
وخشيته والاناة اليه ، والانس به ، والفرار من الخلق اليه . والله تعالى يدعو عباده  
فى القرآن الى معرفته من طريقين « احدهما النظر فى مفعولاته والثانى التفكير فى  
آياته وتدبرها . فتلك آياته المشهودة وهذه آياته المسموعة المعقولة . فالنوع الاول  
كقوله تعالى « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لا لى  
الالباب »<sup>(١)</sup> وهو كثير فى القرآن ، والثانى كقوله تعالى « افلا يتدبرون القرآن »<sup>(٢)</sup> وهو  
كثير ايضا<sup>(٣)</sup> « وجماع ذلك ، الفقه فى معانى اسمائه الحسنى وجلالها وكمالها  
وتفرد به بذلك ، وتعقلها بالخلق والامر ، فيكون فقيها فى اوامره ونواهيه ، فقيها فى  
قضاءه وقدره ، فقيها فى اسمائه وصفاته ، فقيها فى الحكم الدينى الشرعى ، والحكم  
الكونى القدرى »<sup>(٤)</sup> « واعم الناس معرفة ، من عرف من كلامه ، فانه يعرف ربا قد اجتمعت  
له صفات الكمال ونعمت الجلال . . . . . والقرآن انزل لتعريف عباده به ، وبصراطه  
الموصل اليه ، وبحال السالكين بعد الوصول اليه »<sup>(٥)</sup> « اما شيخ الاسلام ابن تيمية  
رحمه الله فقد شرح وبين فى مواضع كثيرة من كتبه ، بان المعرفة المتصلة بالذات  
الالهية فطرية ، فقد فطر الانسان منذ نشأته على ذلك . وهذه المعرفة مجملية  
تحتاج الى تفصيل ، والقرآن يعمقها ويفصلها ، ويوضح للسالك غايته وطريق الوصول  
اليها ، ومنهج الرسل هو اسام المناهج ، فى الاصل النظرى وفى الجانب السلوكى .  
يقول رحمه الله « الدين القائم بالقلب من الايمان علما وحالا هو الاصل ، والاعمال

(١) « آل عمران » ١٩٠ . (٢) « النساء » ٨٢ .

(٣) « الفوائد » ص ٤٠ . (٤) ن ك ص ٢٤٥ .

(٥) ن ك ص ٢٥٧ .

الظاهرة هي الفروع وهي كمال الايمان . فالدين اول ما بينى من اصوله ويكمل بفروعه  
... فاصوله تمد فروعها وتثبتها ، وفروعها تكمل اصولها وتحفظها<sup>(١)</sup> « وذكر الله  
يعطى الايمان ، وهو اصل الايمان . والله سبحانه هو رب كل شئ ومليكه ، وهو  
معلم كل علم وواهبه . فكما ان نفسه اصل لكل شئ موجود ، فذكره والعلم به اصل  
لكل علم ، وذكره في القلب . والقرآن يعطى العلم المفصل فيزيد الايمان ، كما قال  
جندب بن عبد الله البجلي<sup>(٢)</sup> وغيره من الصحابة « تعلمنا الايمان ثم تعلمنا القرآن ،  
فازدنا ايماناً<sup>(٣)</sup> » فالخالق سبحانه وتعالى ، ليس له شبيه ولا نظير ، فالتفكير الذي  
مبناه على القياس ممتنع في حقه ، وانما هو معلوم بالفطرة ، فيذكره العبد . وبالذكر  
وبما اخبر به عن نفسه يحصل للعبد من العلم به امور عظيمة ، لاتنال بمجرد التفكير  
والتقدير ، اعنى من العلم به نفسه ، فانه الذي لاتفكير فيه . فاما العلم بمعانى ما  
اخبر به ونحو ذلك ، فيدخل فيها التفكير والتقدير كما جاء به الكتاب والسنة  
ولهذا كان كثير من ارباب العباد قوالا تصوف يأمرون بملازمة الذكر ، ويجعلون ذلك هو  
باب الوصول الى الحق ، وهذا حسن اذا ضموا اليه تدبر القرآن والسنة واتبع  
ذلك . وكثير من ارباب النظر والكلام يأمرون بالتفكير والنظر ، ويجعلون ذلك هو  
الطريق الى معرفة الحق . والنظر صحيح اذا كان في حق ودليل ، فكل من الطريقين  
فيها حق ، لكن يحتاج الى الحق الذي في الاخرى . ويجب تفرؤيه كل منهما عملاً

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١٠ ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

(٢) جندب بن عبد الله البجلي (ت ٧٠ هـ) صحابي نزل الكوفة والبصرة وله عدة  
احاديث ( الامام شمس الدين محمد بن احمد الذهبي « سير اعلام النبلاء »  
ج ٣ ص ١٧٤ ، تحقيق محمد نعيم العرقسوس ومأمون صاغر جي ، مؤسسة الرسالة  
بيروت ط. السابعة ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م ) .

(٣) ابن تيمية « نقض المنطق » ص ٣٤ ، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة ،  
وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع ، مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ وانظر  
« مجموع الفتاوى » ج ٤ ص ٣٨ .

دخل فيها من الباطل ، وذلك كله باتباع ما جاء به المرسلون<sup>(١)</sup> وكل واحد ممن  
طريقى النظر والتجرد ، طريق فيه منفعة عظيمة ، وفائدة جسيمة ، بل كل منهما واجب  
لا بد منه ، ولا تتم السعادة الا به . والقرآن كله يدعو الى النظر والاعتبار والتفكير ،  
والى التزكية والزهد والعبادة . . . كقوله تعالى « هو الذى ارسل رسوله بالهدى  
ودين الحق ليظهره على الدين كله<sup>(٢)</sup> » فالهدى كمال العلم ، ودين الحق كمال  
العمل<sup>(٣)</sup> .

وبهذا البيان الواضح نجد شيخ الاسلام رحمه الله قد وضع لنا - بفهمه  
العميق للكتاب والسنة - خطأ فاصلا ومنهاجا صحيحا فى معرفة الله ، منهج الرسول  
صلى الله عليه وسلم وصحابته والسلف الصالح ، المتسكين بهدى القرآن والسنة ،  
بعيدا عن ضلالات المتكلمين وانحرافات الصوفية . والحق كل الحق - كما قال شيخ  
الاسلام رحمه الله « ان من بنى الكلام فى العلم ، الاصول والفروع على الكتاب والسنة ،  
والاثار الماثورة عن السابقين ، فقد اصاب طريق النبوة . وكذا من بنى الارادة  
والعبادة ، والعمل والسمع المتعلق باصول الاعمال وفروعها من الاحوال القلبية ،  
والاعمال البدنية ، على الايمان بالكتاب والسنة ، والهدى الذى كان عليه محمد  
صلى الله عليه وسلم وصحابه فقد اصاب طريق النبوة ، وهذه طريقة ائمة الهدى<sup>(٤)</sup> »  
وذلك لان الانسان بدون الايمان بالله ورسوله لا يمكنه ان يعلم ولا ان يُعلم ،

ولا الهداية اليه . وبدون اهتدائه الى ربه ، لا يكون الاشقيا معذبا ، وهو حال  
الكافرين بالله ورسوله . ومع الايمان بالله ورسوله اذا نظر واستدل كان نظره فى  
دليل وبرهان ، وهو ثبوت الربوبية والنبوة ، واذا تجرد وتصفى كان معه من الايمان

(١) « نقض المنطق » ص ٣٥ و « مجموع الفتاوى » ج ٤ ص ٤٠ .

(٢) « الصف » ٩ . (٣) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٥٩ .

(٤) ن ك ج ١٠ ص ٣٦٣ .

ما يذوقه بذلك ويجده . . . . . وأن الانبياء والمرسلين عرفوا الله بالوحي المعرفة التي هي معرفة ، وعبدوه العبادات التي هي حق له بحسب ما منحهم من الله . . . عرفوا من خصوص الربوبية ما لا يقوم به مجرد القياس النظري ، ولا يناله مجرد الذوق الإرادي<sup>(١)</sup> ، وفي صدد بيان منهج المعرفة الصحيحة ، بيانا شاملا وافيا ، يقول شيخ الاسلام « فان قلت » من اين له (للانسان المؤمن بالله ورسوله) ابتداء صحة الايمان بالله ورسوله ، حتى يصير ذلك اصلا يبنى عليه ؟ قلت جواب هذا من وجوه : احدها المعارضة بالمثل ، فان سالك سبيل النظر او الارادة الذوقية ، من اين له ابتداء ان سلوك هذا الطريق يحصل له علما ومعرفة : ليس معه ابتداء الا مجرد اخبار مخبر بانه سالك هذا الطريق فوصل ، او خاطر يقع في قلبه سلوك هذا الطريق ، اما مجوزا للوصول او متحريرا او غير ذلك . . . . . فالايان نظير سلوك الرجل الطريق التي وصفها له السالكون ، فانهم متفقون على ذلك .

والقرآن تصديق الرسل فيما تخبر به ، وهو نظير اتباع الدليل منزلة منزلة ، ولا بد في طريق الله منهما .

الثاني : ان الطريقة القياسية والرياضية ، اذا سلكهما الرجل وافضت به الى المعرفة ، علم حينئذ انه سلك طريقا صحيحا وان مطلوبه قد حصل . واما قبل ذلك فهو لا يعرف . . . . . فاذا اخذ الايمان بالله ورسوله مسلما ونظر في موجهه وعمل بمقتضاه حصل له بأدنى سعى مطلوبه من معرفة الله ، وان الطريق التي سلكها صحيحة .

الثالث : ان الاقرار بالله قسما : فطري وايماني ، فالفطري - وهو الاعتراف بوجود الصانع - ثابت في الفطرة . فلا يحتاج الى دليل ، بل هو أرسخ المعارف واثبت العلوم ، واصل الاصول . واما الاقرار بالرسول ، فبأدنى نظر فيما جاء به

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٦٧ - ٦٨ .

او فى حاله اوفى آياته يحصل العلم بالنبوة اقوى بكثير مما يحصل المطالب القياسية والوجدية فى الامور الالهية .

الرابع: انا مخاطب المسلمين المتسمين بالايمان ، الذين غرضهم معرفة الله الخاصة . . . اذا كانوا عالمين بصدق الرسول المبلغ عن ربه الهادى اليه ، الذى اكمل له الدين ، وانزل عليه الكتاب تبيانا لكل شىء ، كيف يعيدون الاستدلال بما جاء به ، والاقتداء به ، الى ما ذكر من الطريقتين .

الخامس: ان اكثر من سلك الطريقتين المنحرفين لم يعتقد ان هناك طريقا ثالثا ، فهم ينتقلون من مادة فلسفية صابئية ، الى مادة ارادية نصرانية ، الى مادة كلامية يهودية .

السادس: ان تينيك الطريقتين ليستا باطلا محضا بل يفضى كل منهما الى حق ما ، لكن ليس هو الحق الواجب ، وكثيرا ما يقرن معه الباطل . اما الطريقة النظرية القياسية ، فانه لا يد فيها من الاستدلال بالممكن على الواجب ، او المحدث على المحدث او بالحركة على المحرك ، وذلك يعطى فاعلا عظيما من حيث الجملة ، وكذلك الطريقة الرياضية الذوقية تقطع انقياد القلب وخضوعه الى الصانع المطلق وكل منهما لا بد فيها من علم اضطرارى يضطر القلب اليه . . . لكن مجرد النظر والعمل مجتمعين ومنفردين لا يحصلان الا امرا مجملا ، كما هو الواقع . وذلك صحيح ، فان ثبوت الامر المجمل حق ، فان ضم الى ذلك ما يعلم بنور الرسالة من الامر المفصل حصل الايمان النافع ، وزال ما يخاف من سوء عاقبة تينك الطريقتين . . . وان لم يضم احدهما الى ذلك ما جاء به الرسول فاما ان يضم ضده او لا يضم شيئا ، فان ضم الى ذلك ضد ما

( ١ )

جاء به الرسول وقع فى التكذيب وهو الكفر المركب وان لم يضم اليه شىء بقى فى الكفر البسيط .

وكل من كان بالله اعرف وله اعبد ، ودعاؤه له اكثر ، وقلبه له اذكى ، كان علمه  
الضرورى بذلك اقوى واكمل ، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة . فان الفطرة تعلم الامر  
مجمل ، والشريعة تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به <sup>(١)</sup> . فالمؤمن الذى آمن  
بالله بقلبه وجوارحه ايمانه يجمع بين علم قلبه وحال قلبه ، تصديق القلب وخضوع القلب .  
ويجمع قول لسانه وعمل جوارحه . . . والعلم قبل العمل ، والادراك قبل الحركة ،  
والتصديق قبل الاسلام ، والمعرفة قبل المحبة ، وان كانا يتلازمان ، لكن علم القلب  
موجب لعمله مالم يوجد معارض راجح ، وعمله يستلزم تصديقه ، ان لا تكون حركة  
ارادية ولا محبة الا عن شعور ، لكن قد تكون الحركة والمحبة فيها فساد ان لم يكن  
الشعور والادراك صحيحا <sup>(٢)</sup> .

ان المؤمن لا بد ان يقوم بقلبه من معرفة الله والمحبة له ، ما يوجب ان يكون  
للمعروف المحبوب فى قلبه من الاثار ما يشبه الحلول من بعض الوجوه ، لان  
حلول ذات المعروف المحبوب ، لكن هو الايمان ومعرفة اسمائه وصفاته <sup>(٣)</sup> .

بهذا انتهى اهم موضوع التصوف الفلسفى ، واخطره وهو موضوع المعرفة ، تكلم  
فيها الصوفية كلهم ، ويأتى بعدها مباشرة موضوع التوحيد . وجد ير بالذكر ان  
المعرفة والتوحيد كلاهما يقومان على اساس واحد ، وهو الفناء ، كما سيظهر لنا فى  
الصفحات التالية . والصوفية الفلاسفة كلهم يتكلمون فيها ، محاولين بذلك تفسير  
الصلة بين الله والكون خاصة الانسان ، فى بنية فلسفتهم ، فلننتقل الى موضوع  
التوحيد .

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٤ ص ٤٥ .

(٢) ن ك ج ٢ ص ٣٨٣ .

(٣) ن ك ج ٢ ص ٣٨٢ .

# الفصل الثاني

## التوحيد

- التوحيد عند الصوفية الفلاسفة .
- نقد كلامهم في التوحيد .
- التوحيد عند أهل السنة والجماعة .

« التوحيد عند الصوفية الفلاسفة »

تمهيد :-

من المعروف لدينا ان الله تعالى لم يرسل رسولا من الرسل ولم يتخذ نبيا من الانبياء الا للدعوة الى دين التوحيد الخالص، الذى لا شبهة فيه ، دين الوجدانية لله تعالى لا شريك له ، وتنزيهه عن كل ما يليق به من صفات النقص . فلا نجد نبيا من الانبياء ارسولا من الرسل الا وقد حذر قومه من خطر الشرك . فدين جميع الأنبياء والرسل واحد ، وغايتهم واحدة ، وهو اخلاص الدين لله وحده وافراد العبادة له ، قال تعالى « وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون » (١) وقال ايضا « ولقد بعثنا فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (٢) وامر الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله « قل انى اعبد الله مخلصا له الدين » (٣) وامثال هذه الايات كثيرة فالتوحيد هو اساس دين الله الواحد منذ اقدم نبى واول رسول ، ودعوة الرسل جميعا ثابتة لا تتغير ، وعقيدة التوحيد لم تنفك عنها امة من الامم فى القديم والحديث ،

وقد بعث الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ليصحح عقيدة التوحيد بعد ان انحرف الناس عن توحيد الله تعالى ، متخذين الوسائط - مادية او روحانية - بينهم وبين الله . انتشرت الاوثان ، واتخذ كل دار صنما يعبد ، لدرجة ان رجلا اذا اراد سفرا ، تمسح به حين يركب ، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجه الى سفره . واذا قدم من سفره تمسح به ، فكان ذلك اول ما يبدا به قبل ان يدخل على أهله . فاول شئ واجبه النبى هو الشرك بالله ، الذى يقوم على الايمان بوسائط بين الله والانسان ،

(١) « الانبياء » ٢٥

(٢) « النحل » ٣٦

(٣) « الزمر » ١١

وسائط مادية كالاصنام او روحانية كالسجن والارواح ، وهى دين اغلبية العرب . اما  
ديانة اليهود والنصارى فكانت ديانة توحيد ، توحيد الله الخالص الذى جاء به  
كل من سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام ، ثم اصابهما الانحراف والضلال ، وشاع  
فيهما الشرك والوثنية . يقول الله تعالى « وقالت اليهود عزير ابن الله  
وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بافواههم يظاهرون قول الذين كفروا  
من قبل ، قاتلهم الله انى يؤفكون ، اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله  
والمسيح ابن مريم ، وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ، لا اله الا هو سبحانه عما  
يشركون » (١) ثم انذر الله تعالى وحذر نبيه صلى الله عليه وسلم من الشرك ، والوقوع  
فيه ، قال تعالى « ولقد اوحى اليك والى الذين من قبلك ، لئن اشركت ليحبطن  
عملك ولتكونن من الخاسرين ، بل الله فاعبد وكن من الشاكرين » . (٢)

ان الاسلام يرفض جميع انواع الشرك ويرفض جميع الوسائط بين الله والانسان  
الا واسطة النبوة والرسالة ، وبالتالي يقرر الانفصال التام بين الله والعالم . حتى  
الملائكة - وان كانت اكثر قربا من الله - فانها لا يجمعها مع الله اية علاقة ، غير  
العلاقة التى تقوم بينه وبين الكائنات الاخرى المادية والروحية ، علاقة الخالق بالمخلوق  
اى علاقة انفصال لا اتصال . وازا تأملنا القرآن الكريم ، فكل آياته تؤكد هذا الانفصال  
من ناحيتين ، الناحية الاولى تؤكد على ان الله « اذا قضى امرا فانما يقول له كن  
فيكون » (٣) اى ان الله خلق العالم من لاشئ ، وانه كان قبل خاتمه للعالم لاشئ معه .

فالخلق اذن من عدم ، وبالتالى فلاشئ يقوم واسطة بينه وبين العالم فى عملية الخلق ،  
وهى عملية متواصلة ومستمرة . والناحية الثانية ، ينفى القرآن الكريم مرارا وتكرارا صفة  
الالوهية عن غير الله نفيا مطلقا ، كما يؤكد مرارا وتكرارا ان الانبياء والرسل هم ممن

---

(١) « التوبة » ٣٠-٣١ (٢) « الزمر » ٦٥-٦٦ (٣) « البقرة » ١١٧

البشر ومن طبيعة البشر . وهذا ما يقره اول ركن من اركان الاسلام وهو شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ، وهي شهادة نفي واثبات ، نفي الإلهية عن غير الله نفيًا مطلقًا لإثباتها لله وحده ، ثم اثبات ان محمدا عبده ورسوله ، وهو بشر ككل البشر . وكل الفرق بينه وبينهم انه يوحى اليه بعقيدة التوحيد ، « قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ انما الحكم اله واحد <sup>(١)</sup> » تنطلق عقيدة التوحيد الذي جاء بها الاسلام كما يقرها القرآن اذن من رفض الشرك بنوعيه ، الشرك القائم على القول بتعدد الالهة ، والشرك المبني على ايمان بوسائط بين الله والانسان . ومن ثم كانت الصلة بين الله والعالم بما فيه الانسان ، صلة انفصال . فالله واحد لا شريك له ، منفصل عن العالم والانسان انفصالا تاما ومن جميع الجهات ، بوحدانيته بذاته وصفاته وافعاله ، ومنزعه عن جميع المشابهة بمخلوقاته ، وهذا الانفصال المطلق بين ذات الله وخلقه ، بين صفاته وصفاتهم ، وبين افعاله وافعالهم ، يرفع كل الوسائط بين الله والعالم ، ولا يبقى هناك الا الجسر الوحيد الذي يمدّه الله بينه وبين بعض عباده ، وهو الوحي السذي يخص به من اصطفاه من البشر انبياء ورسلا ، وهذا الجسر يقع على المستوى المعرفي فقط . أما على المستوى الوجودي فلا جسر مطلقا ، بل انفصال تام ، وتفابير مطلق على جميع المستويات ، ذاتا وصفة وفعلا . وهذه العقيدة هي ما اتفق عليه المسلمون جميعا ماعدا الصوفية الفلاسفة ، كما سيظهر فيما بعد . اتفق عليه السلف والمتكلمون بكل فرقهم . فالتكلمون يعتبرون الله ذاتا وصفات (سواء قالوا ان الصفات هي عين الذات او انها زائدة عاينها) والمسلمون جميعا يبنون تصورهم لله على اساس المخالفة المطلقة بين ذاته وصفاته وافعاله من جهة ، وبين ذاتهم وصفاتهم وافعالهم من جهة اخرى . الله قديم ، ومطلق الكمال والقدرة ، في حين ان الانسان محدث وناقص في صفاته

(١) « الكهف » ١١٠

وافعاله . نعم ، يحاول المتكلمون ان يكونوا لانفسهم فكرة عن الله باعتماد الاستدلال بالشاهد على الغائب ، ولكنهم يفعلون ذلك من اجل اثبات المخالفة لا المماثلة من اجل اقرار التنزيه ونفى التشبيه ، وحتى عندما يتخذون الاستدلال بالشاهد على الغائب ، ويتخذون صورة قياس يعتمد على المشابهة فى العلاقة ، يريدون بذلك اثبات المخالفة وليس اقامة المطابقة . فان كل ما يريدون اثباته هو انه كما ان الانسان لا يكون عالما الا اذا اتصف بالعلم فكذلك الله ، فبما انه عالم فانه لا بد ان يكون متصفا بالعلم ، اى ان كل ما يريدون اثباته فقط نسبة العلم الى الله . اما نوعية الصلة بين ذات الله وصفاته من جهة ، وبين ذات الانسان وصفاته من جهة اخرى ، فهى عندهم المخالفة التامة ، فضلا عن كون علم الله يختلف تماما عن علم الانسان . وهكذا فالمشابهة فى العلاقة التى يبنى عليها المتكلمون استدلالهم ، تقوم على الانفصال التام بين الله والانسان ، وهذا هو التنزيه ، وان كانوا قد اخطأوا فى كثير من المفاهيم المتصلة بالصفات والتى لا مجال لذكرها هنا . والان نأتى الى آراء الصوفية الفلاسفة حول توحيد الله وصفاته ، وسوف نعرف ان تصورهم فى ذات الله وصفاته بعيد كل البعد عما عليه فرق المسلمين جميعا .

(١) التوحيد عند الجنييد :

تحدث كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع عن موضوع التوحيد ، معناه وحقيقته واقسامه وهدفه ، بعد ان تكلم سلفهم عن موضوع المعرفة ، معناها ، وحقيقتها واقسامها والهدف الذى كانوا ينشدونه . وذلك لان المعرفة والتوحيد - لدى الصوفية الفلاسفة - كلاهما يقومان على اساس واحد ، وينطلقان من أرضية واحدة ، وهى الفناء ، كما ان الهدف منهما واحد ، وهو الاتحاد ، اى اتحاد العارف بالمعروف ، والموحد بالموحد

(١) انظر ترجمته فى ص ٩ من هذا البحث .

وسوف نرى بيان ذلك فى الصّحاحات القادمة .

قيل ان اول من تكلم فى التوحيد هو السرى السقطى<sup>(١)</sup> (ت ٢٥٠هـ) خال  
الجنيد واستاذة ، وقيل ابوسعيد الخراز<sup>(٢)</sup> (ت ٢٧٩هـ) ، ولكن ابا القاسم الجنيد  
البغدادى - لاشك - اعمقهم وأعظمهم شأنًا ، حتى لقب بشيخ الطائفة<sup>(٣)</sup> .  
وقد غلب عليه الكلام فى دقائق التوحيد ، وله الفضل فى نقل موضوع التوحيد من  
الميدان الكلامى الى الميدان الصوفى ، او بعبارة اخرى من الميدان النظرى  
العقلى ، الى الميدان التجريبيّ الذوقى . وقد كتب رسائل عديدة ، من بينها  
« رسالة فى التوحيد » وما جاء فيها : اعلم ان اول عبادة الله عزوجل معرفته ،  
واصل معرفة الله توحيدة ، ونظام توحيدة نفى الصفات عنه . . . . فيه استدلال عليه .  
وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه ، فبتوفيقه وقع التوحيد له ، ومن توحيده وقع  
التصديق به ، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ، ومن التحقيق جرت المعرفة بسه ،  
ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له ، فيما دعا اليه ، ومن الاستجابة له وقع الترقى  
اليه ، ومن الترقى اليه وقع الاتصال به ، ومن الاتصال به ، وقع البيان له ، ومن البيان  
له وقع عليه الحيرة ، ومن الحيرة ذهب عن البيان ، ومن زهابه عن البيان له انقطع  
عن الوصف له ، وبذهابه عن الوصف وقع فى حقيقة الوجود له ، ومن حقيقة الوجود وقع  
فى حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده ، وبتفقد وجوده صفا وجوده ، وبصفائه غيب عن  
صفاته ، ومن غيبته حضر بكليته ، فكان موجودا مفقودا ، ومفقودا موجودا ، فكان حيث  
لم يكن ، ولم يكن حيث كان ، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان ، فهو بعد ما لم يكن هو ،

(١) ترجمته فى ص ٤٢ .

(٢) احمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ) صاحب ذى النون المصرى ، والسرى السقطى ، وبشر  
بن الحارث ، اول من تكلم فى علم الفناء والبقاء (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٢٢٨ )

(٣) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٢٨ .

فهو موجود موجود ، بعد ما كان موجودا مفقودا (١) .

في هذا النص الغريب يصور لنا الجنيد مراحل الترقى ، انطلاقا من مجرد المعرفة بالله ، ونفى الصفات عنه الى الاتصال به والبيان له ، ثم الوقوع في الحيرة ، وانقطاع الوصف له ، كل ذلك بتوفيق من الله تعالى ، ( به وعليه ، ثم اليه )  
فالتوحيد عنده ليس برهنة عقلية ، واستدلالا نظريا ، وانما هو تجربة ، تجربة الوصول اليه ، لا ، بل الاتحاد به ، وعيش لوحدة الله المتعالية . ورغم ان الجنيد كان معروفا بالهدوء ، لكن استحوذ به شعور عميق بتسامي الله ووحدايته ، بلغ ذروته في تعبير مفرط عن الشوق الى الاتحاد والوحدة بذات الله (٢) .

وكان الجنيد اول من قسم التوحيد ، الى اربعة اقسام ، وذلك حسب مستوى درجات الموحدين فيقول :

اعلم ان التوحيد في الخلق على اربعة اوجه ، فوجه منها توحيد العوام ، ووجه منها توحيد اهل الحقائق بعلم الظاهر ، ووجهان منها توحيد الخواص من اهل المعرفة (٣) . ثم يشرح كل قسم منها مفصلا قائلا : فاما توحيد العوام فالأقرار بالوحدانية ، بذهاب رؤية الارباب والانداد والاضداد ، والاشكال والاشباه . . . . .  
واما توحيد اهل حقائق علم الظاهر فالأقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الارباب

والانداد والاشكال والاشباه ، مع اقامة الامر والانتها عن النهي في الظاهر . . . . . وأما الوجه الاول من توحيد الخاص ، فالأقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الاشياء مع اقامة الامر في الظاهر والباطن ، بازالة معارضة الرغبة والرغبة ممن سواه ، مستخرجة

---

(١) « رسالة في التوحيد » ضمن مجموعة رسائل الجنيد ، ص ٥٨ ، تحقيق د ، عيسى

حسن عبد القادر ، برعى وجدادى القاهرة ١٩٨٨ م .

(٢) د ، ماجد فخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٦ .

(٣) « رسائل الجنيد » ص ٦١ .

ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه ، مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة .  
والوجه الثانى من توحيد الخاص ، فشرح قائم بين يديه ، ليس بينهما ثالث ، تجرى  
عليه تصاريف تدبيره ، فى مجارى احكام قدرته ، فى لجج بخار توحيده ، بالفناء عن  
نفسه ، وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته له ، بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة  
قربه ، بذهاب حسه وحركاته ، القيام الحق له فيما اراده منه ، والعلم فى ذلك انه  
رجع اخر العبد الى اوله ، ان يكون كما كان ان كان قبل ان يكون (١) .

وذكر الطوسى رد الجنيد عندما سئل عن توحيد الخاصة ، انه قال : هو الخروج  
من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية (٢) .

واضح من هذا النص ان الجنيد يشير الى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس

الفناء .

ويبدو لنا ان الجنيد - الذى كان يعيش فى القرن الذى تغلغل فيه مشكلة  
الذات والصفات - كان يشترك فى علاج تلك المشكلة ، لكن بطريقته الخاصة ، التى  
لا تخلو من غموض وابهام ، ويلجأ الى عبارات دقيقة قصيرة ، تتلاءم مع لغة الجذب  
والشطح ، لغة غريبة لاعهد للسلف بها ، حتى ان كثيرا من الصوفية يصرحون بانهم  
لا يفهمون بعض عباراته (٣) .

وتوحيد الخاص كما يراه الجنيد ، سمي ايضا بتوحيد الشهود وهو الذى يتصل

فيه العبد بالمحبوب الاعظم ، فلا حاجة الى برهنة او استدلال ، لانه لا يقوم على

---

(١) « رسائل الجنيد » ص ٦١-٦٢ والطوسى « اللمع » ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) « اللمع » ص ٩٤ .

(٣) د ، ابراهيم مذكور « فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ج ٢ ص ٧١ دار

المعارف القاهرة وه د ، على حسن عبد القادر مقدمة « رسائل الجنيد » ص بعبج .

عقل او منطق ، وانما على اتصال بالله وفناء فيه ، واتحاد معه <sup>(١)</sup> . وقد مر الجنيد  
يقوم من المتكلمين يخوضون في علم الكلام فقال : ما هؤلاء ، فقيل : قوم ينزهون الله  
بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : نفى العيب حيث يستحيل العيب  
عيب <sup>(٢)</sup> « وكان الجنيد اول من صرح بنظرية فكرة الوجود السابق للروح على البدن ،  
او بعبارة اخرى ، نظرية تحققت بها نفس الانسان في عالم آخر قبل ان تتصل بالبدن  
في هذا العالم ، واكدها مرارا وتكرارا في عدة رسائله .

فكان لهذه النظرية أثرها الواضح للصوفية الذين جاؤا من بعده ، ثم طوروها  
وفصلوها ، ليجعلوها اساسا قامت عليه نظرية الحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل  
او القطب ، او خاتم الاولياء وما الى ذلك .

يقول الجنيد : ان الله عز وجل صفة من عباده وخلصاء من خلقه ، انتخبهم  
للولاية واستخلصهم للكرامة وافردهم به له ، جعل اجسامهم دنيوية وارواحهم نورانية ،  
وافهامهم عرشية وعقولهم حجبية . . . . . ليس لهم مأوى الا اليه ، ولا مستقر الا عنده ،  
اولئك الذين اوجدهم لديه في كون الازل عنده ومراكب الاحدية لديه ، حين دعاهم  
فاجابوا سراعا ، كرما منه عليهم وتفضلا ، اجاب به عنهم حين اوجدهم ، فهم الدعوة  
منه ، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا الا مشيئة اقامها بين يديه ، نقلهم بارادته ثم  
جعلهم كذرا اخرجهم بمشيئته خلقا ، فاودعهم صلب آدم عليه السلام ، فقال عز وجل  
« وان اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست  
بربكم ، قالوا بلى شهدنا <sup>(٣)</sup> » فقد اخبر جل ذكره انه خاطبهم ، وهم غير موجودين  
الا بوجوده لهم ، ان كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لانفسهم ، فكان الحق

(١) د ، ابراهيم مذكور « في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ج ٢ ص ٧٢ .

(٢) ابن خلدون « المقدمة » ص ٤٦٢ .

(٣) « الاعراف » ١٧٢

بالحق في ذلك ، موجودا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه <sup>(١)</sup> ، اراد  
الجنيد بهذا النص ان يشرح لنا توحيد الخاص ، توحيد اولياء الله وخلصاءه ،  
التوحيد القائم على الفناء ، ووحدۃ الشهود المباشر ، مستخدما اية الميثاق ، لاجل  
هدف معين ، وهو الاتحاد بالله ذوقا . ثم يصف فناءهم عن صفاتهم ، وفعل الله  
فيهم في سبيل اذ اركهم لوحدا نيته ، فيقول « اولئك هم الموجودون الفانون في حال  
فنائهم الباقيون في بقائهم ، احاطت بهم صفات الربانية وآثار الازلية ، واعلام الديمومية ،  
اظهر هذه عليهم لما اراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك . . . . فكان غيبيهم سبب  
حضورهم ، وحضورهم سبب غيبيهم . . . . اكمل فناءهم في حال بقائهم ، وبقائهم في  
حال فناءهم . . . . فهم في حضورهم فقد . . . . لانه قد محى عنهم كل رسم ومعنى  
يجدونه بهم ، ولا يشهدونه من حيث هم ، لما استولى عليهم فمحاهم ، وعن صفاتهم  
افناهم ، وانما معنى ذلك ان تؤدى الحقيقة من الحق ما يشاء ، كيف اثبت بهم وعليهم  
وقام عنهم بما لهم ، وثبت وواعى ذلك عليهم وفيهم ، ومن جنس كماله وتامه . . . فوجد  
الوجود في غير سبيل الوجود <sup>(٢)</sup> » وفي موضع آخر بعد ان استشهد بآية الميثاق  
يقول « فمن كان وكيف كان قبل ان يكون ، وهل اجابت الا الارواح الطاهرة العذبة  
المقدسة ، باقامة القدرة النافذة والمشئة التامة ، الآن كان ان كان قبل ان يكون ،  
وهذا غاية حقيقة توحيد الموحّد للواحد <sup>(٣)</sup> »

في الحقيقة ان الجنيد جعل اية الميثاق اساسا بنى عليها نظريته في كل من  
المعرفة والفناء والتوحيد ، لذلك استدل بها واستغلها في عدة رسائله <sup>(٤)</sup> ، وكان  
الجنيد يرى ان الخلق كان حقائق متميزة بحضرة الله جل جلاله ، ولكن هذه الحقائق

(١) « رسالة الميثاق » ضمن رسائل الجنيد « ص ٤٢ .

(٢) ن ك ص ٤٣ - ٤٤ . (٣) ن ك ص ٦٢ .

(٤) انظر « رسالة الفناء » ضمن رسائل الجنيد « ص ٣٣ و « رسالة التوحيد » ص ٦٢ .

لا تتمتع باى وجود سوى ما يمنحه الله تعالى لها ، بمقتضى الحكمة الالهية . وعلى ذلك فلم تكن اجابة الخلق على السؤال الربانى « الست بربكم » الا نتيجة لتدخل الهى . انها اجابة تولها الله عنهم ، لانهم كانوا فى حالة فناء تام ، بحكم قانون الحضرة الالهية التى لا يقف امامها اى كائن الا ان يشاء الله ، فيهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة اللقاء . وحتى فى هذه النقطة لا يمكن ان تدعى تلك النفوس اى شىء من الايجابية بين يدى الله (١) . فيرى الجنيد ان الاستدعاء يهدف الى اثبات الوجدانية ، ولا تثبت الوجدانية فعلا الا بفناء ما ومن عداها ، بحيث تكونون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . فالشهادة الحقيقية بالوجدانية لا تصدر الا من الله نفسه ، وبالتالي تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوجدانية الفناء التام عن ذاتية الشاهد وثبوت المشهود . ويعتبر الجنيد الفناء فى هذا المقام وجودا حقيقيا ، لانه لا يمثل تقيدا ارضيا او انانيا ، لذا تشكل هذه المرحلة قمة الحياة الروحية ، التى تحاول ان تستعيد تلك المرتبة السابقة ، وتلتقى قضايا المعرفة والفناء والتوحيد عند هذه القمة . واخيرا يرى الجنيد ان من الممكن ان يشهدك الله فناءك فى وجودك ، وان يشهدك وجودك فى فناءك ، بالضبط كما يمكن ان ترى تمام وجودك فى وجودك (٢) .

ولتوضيح اكثر انقل تعليق الدكتور على حرب على ذلك النص ، ان يقول « يرى الجنيد ان النفوس البشرية كانت موجودة قبل ان تتصل بالابدان ، وذلك فى عالم الذر . وكانت فى وجودها هذا على اتصال مباشر بالله . ويربط الجنيد هذا

(١) د ، محمد كمال جعفر « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا » ص ١٩٤ و « من التراث

الصوفى » نفس المؤلف ص ٢١٥ .

(٢) ن ك ص ١٩٩ و « من التراث الصوفى » ص ٢١٧ .

الرأى بأية الميثاق ، ان خاطب الله بنى آدم « الست بربكم قالوا بلى » خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، ان كانوا موجودين للحق ، من غير وجودهم لا نفسهم . اولئك الذين اوجدهم لديه فى كون الازل عنده فى مراتب الاحدية لديه ، نقلهم بارادته ثم جعلهم كذرا اخرجهم بمشيئته خلقا فاودعهم صلب آدم . ولكن الخروج الى عالم الخلق فى عالم الحس هو ارتداد وتحسر ، بل هو تناقض ، لانه فقدان للوجود من نوع آخر ، فقدان النعيم الغيبي والوجود الامتع . فالانسان فى وجوده الدنياى موجود من جهة ، مفقود من جهة اخرى ، فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته . اى موجود للاشياء ، غير انه مفقود عن وجوده بالحق . كذلك فهو فى توق دائم الى التوحيد معه ، اى الى التخلص من حالة الفرق الى حالة الجمع ، ولا يتحقق ذلك الا اذا غنيت النفس عن كل شئ وعن كل فعل لها ، وعن كل معنى . ويمقدار ماتفنى النفس عن كل رسم ومعنى يكون لها البقاء الاخر ، والبقاء هو ان يقوم الحق عن النفوس ، وان تبقى هذه به وله . وهنا يتعالى الانسان حقيقة الحضرة ، ويرجع آخر العبد الى اوله ، ويصبح فى حالة الجمع مع احدية الحق ، وينفتح من ثم امامه الغيب الذى هو معنى التوحيد (١) .

بهذا فقد وضع الجنيد فلسفة التوحيد التيوزوفية فى دائرة التصوف ، وبالطبع ان هذه النظرية لها اثرها البعيد نظرا لمكانة الجنيد المرموقة لدى الصوفية كلهم . وهذا حجة الاسلام ابو حامد الفزالي (٢) أخذ هذه النظرية بحذافيرها .

(١) د ، على حرب « التصوف الاسلامى هل نفى للعقل ام عجز عن التحقيق » مقالة فى مجلة « الفكر العربى » العدد ١٥ حزيران يونيو ١٩٨٠ م ، ص ٩٧-٩٨ باختصار .  
(٢) محمد بن محمد بن محمد الفزالي الطوسى ابو حامد حجة الاسلام (٤٥٠-٥٠٥ هـ / ١٠٥٨-١١١١ م) فيلسوف متصوف له مئتا مصنف ، مولده ووفاته فى الطابجران (قصة طوس بخراسان) رحل الى نيسابور ثم الى بغداد فالحجاز ، فيلاد الشام فمصر ، وعاد الى بلده (الزركلى « الاعلام » ج ٧ ص ٢٢ )

التوحيد عند الغزالي :

يقول الغزالي « لما قبض الله القبضتين اللتين قبضهما عند ما مسح على ظهر آدم عليه السلام ، فكل ما جمعه في جمعه الاول انما جمع من شقه الايمن ، وكل ما جمع في الآخر انما جمع من شقه الايسر ، ثم بسط قبضته سبحانه فنظر اليهم آدم في راحتيه الكرمتين ، وهم امثال الذر . . . فاشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ، واشهد عليهم الملائكة وآدم انهم اقروا بربوبيته ، ثم ردهم الى مكانهم ، وانما كانوا احياء انفسا من غير اجسام (١) »

ثم قسم الغزالي التوحيد - كما قسمه الجنيد - الى اربعة اقسام فقال « للتوحيد اربع مراتب ، وينقسم الى لب ، والى لب اللب ، والى قشر ، والى قشر القشر . ولنتمثل ذلك تقريبا الى الافهام الضعيفة بالجوز ، في قشرته العليا ، فان له قشرتين ، وله لب ، وللب دهن هو لب اللب . فالمرتبة الاولى من التوحيد هي ان يقول الانسان بلسانه « لا اله الا الله » وقلبه غافل عنه ، او منكر له ، كتوحيد المنافقين . والثانية ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه ، كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام . والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بان يرى اشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة ، ان لا يرى في الوجود الا واحدا ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الغناء في التوحيد ، لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا . واذ لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده ، بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه والخلق (٢) »

(١) الدرر الفاخرة في كشف علوم الاخرة ، طبع مع الكتاب « سر العالمين » ص ١١٩ ،

تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندي مصر ، بدون تاريخ .

(٢) احياء علوم الدين « ج ٤ ص ٢٤٥ ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

ثم اخذ يشرح كل رتبة من المراتب قائلا : « الاول موحد بمجرد اللسان . . .

والثاني موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما  
انعقد عليه قلبه . . . والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الافاعلا واحدا ، ان انكشف  
له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة الا واحدا ، وقد انكشفت له الحقيقة كما  
هى عليه . . . والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد ، فلا يرى  
الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد ، وهذه هى الغاية القصوى فى  
التوحيد <sup>(١)</sup> » ثم يقول . . . كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات

ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات اخر  
سواه كثير ، وبعضها اشد كثرة من بعض <sup>(٢)</sup> » وفى موضع آخر صرح الغزالي بان من نظر  
بعين التوحيد المحض عرف قطعا ان الله هو الشاكر والمشكور ، وهو المحب والمحبوب ،  
وهذا - كما يقول - نظر من عرف انه ليس فى الوجود غيره . . . لان الغير هو الذى  
يتصور ان يكون له بنفسه قوام ، ومثل هذا الغير لا وجود له ، بل هو محال ان يوجد <sup>(٣)</sup>

ثم اوضح الغزالي بان من اثبت موجودا آخر مع الله تعالى مشرك ، فيقول « ان من لم  
يبلغ الى مقام الفناء عن نفسه قسما » قسم لم يثبتوا الا وجود انفسهم ، وانكروا ان  
يكون لهم رب يعبد ، وهؤلاء هم العميان ، واما هم فى كلتا العينين . . . والثانى  
ليس بهم عمى ولكن بهم عور ، لانهم يبصرون باحدى العينين وجود الموجود الحق فلا  
ينكرونه ، والعين الاخرى ان تم عماها لم يبصر بها فناء غير الموجود الحق ، فاثبت  
موجودا آخر مع الله تعالى ، وهذا مشرك تحقيا كما ان الذى قبله جاحد تحقيا ،  
فان جاوز حد العمى الى العمى ادرك تفاوتها بين الموجودين ، فاثبت عبدا وربا

(١) « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٢٤٦ .

(٢) ن ك ص ٨٦ .

(٣) ن ك ص ٢٤٧ .

فبهذا القدر من اثبات التفاوت والنقص من الموجود الاخر ، دخل في حد التوحيد .  
ثم ان كحل بصره بما يزيد في انواره فيقل عمشه ويقدر مايزيد في بصره يظهر له نقصان  
ماثبته سوى الله . فان بقى في سلوكه كذلك فلا يزال يفضى به النقصان الى المحو ،  
فينمحي عن رؤية ماسوى الله ، فلا يرى الا الله ، ليكون قد بلغ كمال التوحيد . . . . .  
ادرك نقصا في وجود ماسوى الله دخل في اوائل التوحيد ، وبينهما درجات لا تحصى  
..... والانبيا هم الكحالون ، وقد جاؤا داعين الى التوحيد المحض ، وترجمته  
قول لاله الاالله ، ومعناه ان لا يرى الا الواحد الحق (١) .

فانا انتقلنا الى كتابه الموسوم بمشكاة الانوار . . . . .  
في نهاية تفكيره الى نظرية اشبه ماتكون بنظرية وحدة الوجود ، ومن العسير صرفها  
عن هذا المعنى - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفي (٢) - الا اذا اعتبرت اقواله من  
قبيل الشطح ، لكن لم يؤثر عنه انه كان من اصحاب الشطحات ، رغم انه لا يقول صراحة ،  
ان الحق هو الخلق ، وانهما وجهان لحقيقة واحدة ، لافرق بينهما الا بالاعتبار ،  
كما قال ابن عربي من بعده ، ولكنه يقول لا موجود على الحقيقة الا الله ، وان العالم  
لا وجود له الا من حيث انعكاس وجود الحق فيه ، كانعكاس ضوء القمر على صفحة  
المرايا المتعددة . وهذه في نظره حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفي ، وهو  
يفرق بين توحيد العوام وهو القول بلااله الا الله ، وتوحيد الخواص وهو لاله الا هو  
و « هو » هوكل مايشار اليه ، وتوحيد الخواص عنده اتم واخص واشمل وأحق وأدق .

يقول الغزالي : « في كتابه المذكور تحت عنوان « حقيقة » الوجود ينقسم الى ماللشيء  
من ذاته والى ماله من غيره . وماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه ،

(١) « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) مقدمة مشكاة الانوار » ص ١٤ ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض . . . . . وذلك ليس بوجود حقيقى . . . . . فالموجود الحق هو الله تعالى كما ان النور الحق هو الله تعالى <sup>(١)</sup> « هذا الكلام اورد الفزالى فى صدر بيان الحقيقة ، اى انه ليس ضربا من المجاز فى التعبير ، بل هو الحق الصريح . كما انه ليس نتيجة لعقد مات نظرية وضمها العقل ، بل هو حقيقة يشاهدها العارفون ، مشاهدة عيانية . ثم ينتقل الى بيان « حقيقة الحقائق » فيقول « من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى يقاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وان كل شىء هالك الا وجهه ، لانه يصير هالكافى وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابد الا يتصور الا كذلك . . . . . فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شىء وجهان ، وجه الى نفسه ووجه الى ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود ، فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه <sup>(٢)</sup> » وبعد ذلك اراد الفزالى ان يزيد فى شرح حقيقة الحقائق شرحا وافيا واضحا ، مؤكدا ان هذه النظرية هى ما اتفق عليه العارفون الواصلون ، فيقول تحت عنوان « اشارة » العارفون - بعد عروجهم الى سماء الحقيقة - اتفقوا على انهم لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق ، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك خلا ذوقيا . وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستفرقوا بالفردانية المحضة ، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم ايضا ، فلم يكن عندهم الا الله ، فسكروا سكرا <sup>(٣)</sup> » ففردونه سلطان عقولهم فقال احدهم « اننا

(١) « مشكاة الانوار » ص ٥٥ ، تحقيق د ، ابو العلا عفيفى .

(٢) « مشكاة الانوار » ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) السكر هو غيبة بوارد قوى ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك ان صاحب السكر قد يكون مبسوطا اذا لم يكن مستوفى فى حال سكره ، وقد يسقط اخطار عن قلبه فى حال سكره ، وتلك حال المتساكر ، الذى ام يستوفه الوارد ، فيكون =

الحق<sup>(١)</sup> » وقال الآخر « سبحانى ما اعظم شأنى<sup>(٢)</sup> » وهذه الحالة اذا غلبت سميت  
بالإضافة الى صاحب الحالة « فناء » بل « فناء الفناء » ، لانه غنى عن نفسه وغنى عن فوائده  
..... وتسمى هذه الحالة بالإضافة الى المستغرق بلسان المجاز اتحادا او بلسان  
الحقيقة « توحيدا<sup>(٣)</sup> »

وفى الخاتمة يقرب الغزالي قريبا عجيبا من اصحاب وحدة الوجود حينما يقول « ان  
العالم بأسره مشحون بالانوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية... ثم ترقى  
جفلتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول ، وان ذلك هو الله تعالى وحده  
لا شريك له ، وان سائر الانوار مستعارة ، وانما الحقيقي نوره فقط ، وان الكل نوره ،  
بل هو الكل ، بل لاهوية لغيره الا بالمجاز... بل كما لا اله الا هو فلا هو الا هو ،  
لان هو عبارة عما اليه اشارة كيما كان ، ولا اشارة الا اليه... ولا اشارة الى نور  
الشمس بل الى الشمس ، فكل ما فى الوجود فنسبته اليه ،... كنسبة النور الى  
الشمس ، فان « لا اله الا الله » توحيد العوام ، ولا اله الا هو توحيد الخواص ، لان  
هذا اتم واخص واشمل واحق وادق وادخل بصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية  
الصرفية ، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية ، وليس وراء ذلك مرقى<sup>(٤)</sup> »

وهكذا فقد قام الغزالي بتطوير فلسفة التوحيد التيزوفى فى دائرة التصوف

الذى وضعه الجنيدي ، فاذا كانت عبارات الجنيدي لا تخلو من غموض وابهام ، لسبب

---

للاحاساس فيه ساعه وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة ، فربما يكون صاحب  
السكر اشد غيبة من صاحب الغيبة ، اذا قوى سكره... والسكر لا يكون الا لصاحب  
المواجيد فاذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وحام  
القلب (الرسالة القشيرية « ج ١ ص ٢٣٦ ، وكشاف اصطلاحات الفنون « ج ٣ ص ١٦٢ ،  
والشريف على بن محمد الحسينى الجرجانى الحنفى « التعريفات » ص ١٠٦ ،  
مصطفى البابى الحلبي ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م )

(١) مشيرا الى الحلج . (٢) مشيرا الى ابى يزيد .

(٣) « مشكاة الانوار » ص ٥٧-٥٨ . (٤) « مشكاة الانوار » ص ٦٠ .

خطورة آرائه المخالفة لاجتماع الامة الاسلامية فاسلوب الغزالي واضح وعبارته سلسة ،  
مفهومة عند الجميع . وذلك لان التصوف في القرن الخامس الهجري اصبح مذهباً  
معترفاً ومقبولاً ، في اوساط المجتمع الاسلامي ، القرن الذي استكملت فيه روافد الفكر  
الدخيل من الغرب اليوناني ، والشرق الهندي والفارسي ، ما حملته من ثقافات دينية  
وفلسفية وصوفية الى العالم الاسلامي .

ولكن رغم ذلك كله ، لا يزال هناك انفصام واضح بين المنهجين ، منهج النظر عند  
المتكلمين والفلاسفة ، ومنهج الذوق عند الصوفية . الاول منهج عقلي يقوم على  
الاستدلال والبرهان والقياس . والثاني منهج قلبي يقوم على الالهام والكشف والرؤية  
الباطنة ، الى ان جاء القرن السادس الهجري ، حيث اكتمل في منتصف هذا القرن  
بناء التصوف الفلسفي ، واتضحت خطوطه ، ونضجت معالمه ، كفلسفة متكاملة ومتناسقة ،  
قائمة على اساس توحيد المنهجين ودمجهما في قالب واحد ، على يد واضعه الفيلسوف  
الصوفي المعروف بالسهروردي المقتول . (١)

(١) اسمه الكامل « ابو الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك ، الملقب بشهاب الدين السهروردي

ولد على الأرجح سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م ، ببلدة سهرورد من اعمال زنجان الشمال  
الغربي من ايران ، بدأ حياته العلمية بمراغة من اعمال انرييجان على الشيخ مجد الدين  
الجيلي ، ثم ارتحل الى اصفهان ، ثم اتجه الى بلاد الاناضول وديار بكر ، وتلقى  
حسن الاستقبال ، من عدة امراء السلاجقة الروم ، ثم انتقل الى سورية حيث استقر  
بحلب ، وله مع فقهاء حلب مناظرات في عدة مسائل ، ادت اتهامهم اياه بالزندقة  
والالحاد ، فأمر صلاح الدين الايوبي ابنه الملك الظاهر سلطان حلب بقتله ، فقتل

سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م ، وكان عمره ٣٨ سنة قمرية / ٣٦ سنة شمسية ، ومن هنا

جاء لقبه بالشيخ المقتول لثلاثي عشر شهيداً ، كما ان هذا اللقب يميزه عن باقي  
الصوفية الذين يحملون نفس النسبة (السهروردي) ان هناك ثلاثة صوفية اخرون

ينسبون الى سهرورد ، ١ - ضياء الدين ابو النجيب عبد القاهر السهروردي (ت ٦٣ هـ)

له « اداب المريدين » ٢ - شهاب الدين ابو حفص عمر بن عبد الله السهروردي (ت ٦٣٢ هـ)

صاحب « عوارف المعارف » ٣ - ابنه محمد بن عمر السهروردي له « زاد المسافر »

(ابن ابي اصيبعة « عيون الانباء » في طبقات الاطباء » ص ٦٤١ ، تحقيق د ، نزار

## التوحيد عند السهروردي المقتول:

كان السهروردي يريد ان يقضى على الانقسام المنهجي ، فوحد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد ، سماه « حكمة الاشراق » لدرجة ان الباحثين من المستشرقين ومن تبعهم ، يرون ان التصوف الفلسفي ماظهر الا في هذا القرن ، وبالذات على يد السهروردي المقتول . اما قبل ذلك فكان التصوف مجرد السلوك يهدف الى الترقى الروحي بالنفس الانسانية اخلاقيا ، بوسيلة الرياضة المعينة تؤدي الى شعور بالسعادة الروحية<sup>(١)</sup> . او بعبارة اخرى ان التصوف في القرون السابقة عند هم - كان تصوفا دينيا اسلاميا سنيا . ولكنى ارى غير ذلك ، ان التصوف كما اثبتنا في الصفحات السابقة ، منذ بدئه كان نزعة فلسفية (تيوزوفية - ميتافيزيقية) اجنبية غريبة عن الاسلام ، ثم تطورت رويدا رويدا على ايدي رجالها<sup>(٢)</sup> ، الى ان اكتملت ونضجت في القرن السادس . وهذا التطور المطرد طبيعي للفلسفة والتصوف على السواء . على كل حال يعتبر السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي ، وواضع اصوله في الاسلام ، كعلوم فلسفية صوفية ، فاقام مذهبه الفلسفي الى جانب الطريق الصوفي ، ويربط بينهما ربطا مذهبيا محكما . وقد الف لاجل ذلك عدة كتب باللغة العربية والفارسية ، بلغت ٩ كتابا<sup>(٣)</sup> « اهمها » كتاب حكمة الاشراق « الذي عدّه السهروردي

رضا ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٥ م ، والمناوي « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ١٠٦ ،  
و « دائرة المعارف الاسلامية ج ١٢ ص ٣٠٠ )

(١) د ، محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الاسلام » ص ١٦٧ ، و د ، ابو الوفا  
التفتازاني « مدخل الى التصوف الاسلامي » ص ١٨٧ ، و د ، قاسم غني « تاريخ  
التصوف » ص ٨١ .

(٢) انظر ص ٤٢ من هذا البحث .

(٣) منها « المشارع والمطارحات » ، التلوينات ، اللوحات ، الالواح النعمادية المقاومة ،  
هياكل النور ، المبدأ والمعاد ، بستان القلوب ، التفقيحات ، كلمة التصوف ، البارقات  
الالهية ، النفحات السماوية ، رسالة العشق ، التسبيحات ودعوات الكواكب ، لوامع =

نفسه مؤلفه الرئيسي ، والذي لم يستطع احد قبله ولن يستطيع احد بعده - حسب زعمه - ان يأتي بمثله <sup>(١)</sup> . فيه عرض تنظيبي كامل لمذهب الاشراق في مجموعه .

وهذا اللفظ « الاشراق » يدل على ان ظاهرة اشعاع النور الاصيل هي الظاهرة المولدة الاصلية للوجود ، والكشف عن الوجود <sup>(٢)</sup> . وحكمة الاشراق هي الحكمة المؤسسة على الكشف ، اضافة الى انها حكمة المشاركة ، الذين هم اصل فارسي . وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق ، الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء اليونان ماعدا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لاغير <sup>(٣)</sup> . فهناك اذن ترادف بين لفظ « اشراقي » و « مشرقى » فيمكن فهم الاشراق على انه حكمة الشرقيين ، الذين يقعون جغرافيا في الشرق اى بلاد الفرس ، مع ان فلسفتهم تقوم على الكشف والمشاهدة <sup>(٤)</sup> ، وعلى هذا تقوم الفاسفة الاشراقية في مقابل المشاعية .

والواقع ان السهروردي قد وضع اسرمنهج تصوفه الفلسفي ، من معطيين ، « الحدس والبرهان » فميتضمن المنهج جانبين . الاول التجربة الروحية . والثانى

الانوار ، كشف الغطا ، رسالة الطير ، اعتقاد الحكماء صوت اجنحة جبريل ،

الرقم القدسي ، المعراج ، ( دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١٢ ص ٣٠٥ )

- (١) د ، ماجد فخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤٠٢ .
- (٢) د ، هنري كوربان « السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي » ترجمته عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « شخصيات قلقة في الاسلام » ص ١٠١ .
- (٣) د ، هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣١٠ ، و د ، محمد علي ابو ريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي » ص ٧٢ ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ م .
- (٤) د ، محمد علي ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي »

تحليلها تحليلًا عقليًا لا أدراكيًا، ومعناها، والتعبير عنه للآخرين<sup>(١)</sup>. وهذا هو منهج توفيقى بين الذوق والنظر، المنهج القائم على العقل والقلب معا. يقول السهروردى «لم يحصل لى (من العلم) اولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة<sup>(٢)</sup>» أى انه حصل عليه بالذوق ثم حاول البرهنة عليه نظريًا. فالسالك - كما يقول السهروردى - اذا لم يكن له قوة بحثية هوناقص، فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصا غير معتبر ولا مستنطق من القدس<sup>(٣)</sup>. فكان السهروردى يرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفى، والفلسفة التى لاتهدف الى تحقيق روحانى ليس سوى ادعاء<sup>(٤)</sup> خالص. وهكذا تقوم حكمة الاشراق بوصف الفلسفة والتصوف وصلا لن يفترقا بعده. وبهذا كان السهروردى يأتى بفلسفة منفردة ومنهج جديد. وهذا هو طريق امام الحكمة - حسب زعمه - افلاطون صاحب الايد والنور<sup>(٥)</sup>. وهو الذوق وهو الفيض وهو العرفان.

وهكذا فقد وضع السهروردى خطوطا عريضة للمذهب الاشراقى، كمنهج المعرفة التيوزوفية وجعلها اساسا لبناء التصوف الفلسفى، مكملا لما بدأه الجنيد والغزالى. والحقيقة ان فلسفة السهروردى الاشراقية تدور حول محور واحد وهو النور، وجعله مبدأ الوجود وجوهره، وهو موجود لذاته ولا يوجد بغيره ولا يشار اليه بالحس. والنور مراتب هى فى حقيقتها مراتب الوجود من اعلاها الى ادناها. وحقيقة النور او ماهيته

---

(١) د، حسن حنفى «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا» ضمن الكتاب التذكارى لشيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص ١٧٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤م.

(٢) ن ك ص ٢١٢ و، د لثرة المعارف الاسلامية «ج ١٢ ص ٣٠٩.

(٣) ن ك ن ص.

(٤) د، هنرى كوربان «تاريخ الفلسفة الاسلامية» ص ٣٢٢.

(٥) حكمة الاشراق «نقلا عن د، هنرى كوربان» السهروردى المقتول «ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام، ص ١١٢.

انما هي في ظهوره . يقول السهروردي « فليكن ان النور الظاهر في حقيقة نفسه  
المظهر لغيره بذاته ، وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته .  
ولهذا لا يمكن ان يكتب بحداء ورسم ، ولا ان يعلم بحجة او برهان ، لاستحالة ان  
يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه ، لوجوب كون المعترف اجلي من المعترف<sup>(١)</sup> »

وهذا يعني ان الظهور ليس صفة من الصفات التي تحمل على النور ، ان لو كان كذلك  
لترتب عليه ان لا يكون للنور في ذاته ظهور ما ، وان يكون ظاهرا بشيء آخر ظاهر في  
ذاته وهذا محال<sup>(٢)</sup> » فالنور ان هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، اي ظاهر بنفسه  
لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه ان يدرك ذاته بشيء زائد عليها . والا لما كان مدركا  
لذاته بوصفها ذاتا تقول « انا » ويلزم حينئذ ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك  
ما هو هو ، وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها ، وهو مثالها وهو محال<sup>(٣)</sup> »  
فحقيقة النور هي الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، « كأننا » غير غائب  
ولا مملوك لموضوع زائد « لهو » وعلى هذا فان الادراك ليس زائدا على ذاته ، بل هو  
ذاته عينها ، هو ما يجعلك أنت أنت<sup>(٤)</sup> »

وفي كتابه المسمى « هياكل النور » سعى السهروردي اليه بنور الانوار ، والنور  
الاشد<sup>(٥)</sup> » وهذا ما يفيد ان هناك انوارا اخرى عديدة ومتدرجة في مستوى النور ، وهي  
جميعها اقل منه ، فتؤلف الانوار عنده سلما من مراتب متدرجة على رأسها نور الانوار ،

---

(١) « حكمة الاشراق » نقلًا عن د ، محمد مصطفى حلمي ، دائرة المعارف الاسلامية ،  
ج ١٢ ص ٣١٠ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ١٣٤ .

(٣) « حكمة الاشراق » نقلًا عن د ، هنري كوربان « السهروردي المقتول » ضمن كتاب  
« شخصيات قلقة في الاسلام » ص ١٠٩ .

(٤) د ، هنري كوربان ن ك ن ص .

(٥) هياكل النور ص ٦٠ ، تحقيق د ، محمد علي ابوريان ، المكتبة التجارية الكبرى

وهو واجب الوجود ، واحد من جميع الوجوه <sup>(١)</sup> « وما دامت الموجودات كلها من طبيعة واحدة ، وهى النور ، فيجب ان يرجع الاختلاف بينها الى شدة نورية وضعفها فحسب . فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها فى السلسلة الوجودية ، تتناسب مع درجة نوريتها ، ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود وفقده فى النور <sup>(٢)</sup> . وهذا يؤدي - حتما - إلى وحدة شاملة للموجودات ، او بعبارة ادق الى وحدة الوجود . فليس غريباً ان يكون السهروردي تمهيدا مباشرا لفلسفة ابن عربى الصوفى الفيلسوف الاشراقى الكبير . فمن خلال فلسفة الاشراق مثل السهروردي فلسفة وحدة الوجود ، باعتبار ان الله نور الانوار ، وكل ما انبثق منه من كائنات ، انما هى فيوضات لاشراق . فالنور هو المبدأ الوحيد للوجود ، وهو نفس الاساس الوجودى الذى يقوم عليه مذهب وحدة الوجود .

وبعد ، فقد اطلت - مضطرا - فى بيان فلسفة السهروردي الصوفية الاشراقية ، وذلك لغرض كشف حقيقة التصوف الفلسفى فى دوره الناضج والمتكامل . فكما سبق ان ذكرت ان التصوف منذ بدء نشأته نزعة فاسفية ملفقة فى غطاء دينى ، ثم تطور تطورا مطردا ، ويبتعد شيئا فشيئا عن الدين ، حتى جاء السهروردي فقام باكمال خطوات سلفه ، ليصبح التصوف فلسفة قائمة بذاتها ، لها مبادئها ومعالمها ، ولها اهدافها المنشودة ، التى ستظهر بوضوح اكثر فى الصفحات القادمة .

أما الآن فلنعد الى موضوع التوحيد . اذا كان الحلاج يقول « ما وجد الله غير الله <sup>(٣)</sup> » وعند ما سئل عن التوحيد اجاب بقوله « التوحيد تمييز الحدث عن القدم ، ثم

(١) د ، ماجد فخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤٠٧ .

(٢) د ، محمد على ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٣) « اخبار الحلاج » ص ٨٨ .

الاعراض عن الحدث، والاقبال على القدم، وهذا حشو التوحيد، واما محضه فالفناء  
بالقدم عن الحدث <sup>(١)</sup> « وقال ايضا: « اعلم ان العبد اذا وحد به تعالى فقد اثبت  
نفسه، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى، وانما الله تعالى هو الذى وحد نفسه  
على لسان من شاء من خلقه، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه <sup>(٢)</sup> » وانا كان  
معنى التوحيد (توحيد الخواص) عند الجنيد هو « الاقرار بالوحدانية بذهاب  
رؤية الاشياء، وان يكون العبد شبها بين يدي الله والخروج من ضيق رسوم الزمانية،  
الى سعة فناء السرمدية <sup>(٣)</sup> . وانا كان كمال التوحيد ومحضه عند حجة الاسلام  
الفزالي هو محور رؤية ما سوى الله، فلا يرى الا الواحد الحق، ولا يرى الكل من حيث  
انه كثير، بل من حيث انه واحد <sup>(٤)</sup> » فما معنى التوحيد عند شيخ الاشراف المقتول  
« السهروردي » الذى اكتمل لديه التصوف الفلسفى ؟ يقول فى كتابه الموسوم  
« كلمة التصوف » ان التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن ادراك الله بالوحدانية الذاتية  
والقيومية، وانما يعنى تجريد الكلمة الصفرى ( النفس ) عن علائق الاجسام فى المكان،  
حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه، ولا مقام وراء  
هذا المقام، وان كان فيها مراتب <sup>(٥)</sup> »

واضح من هذا النص ان السهروردي لا يريد بالتوحيد اثبات وحدانية ذات الله،  
ولكن - كما اراد به سلفه - انطواء الوجود فى الوحدة الربوبية، القائم على اساس  
الفناء، اى الفناء عن ذات الموحد، لا، بل الفناء عن الفناء، وذلك بغمض العين  
عن الاين. هناك مشكلة مصطنعة لدى الصوفية الفلاسفة جميعا، وهى البحث عن

- 
- (١) « اخبار الحلاج » ص ٩٤ - ٩٥ . (٢) « اخبار الحلاج » ص ٩٣ .  
(٣) انظر ص ١٦٢ من هذا البحث. (٤) انظر ص ١٧٠ من هذا البحث.  
(٥) د، هنرى كوربان « السهروردي المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى  
الاسلام » ص ١١٩ .

الجواب الصحيح عن السؤال التالي : من هي الغات المحقة التي تنطق بالتوحيد عن الحق ؟ او بعبارة اخرى « من الذى يستحق ان ينطق بالحق ؟ هذه هي سر الربوبية كما يقولون ، السر الذى لا يجوز ان يسطر فى كتاب كما يقول الغزالي (١) ، فان افشاء سر الربوبية كفر ، وهو السر الذى يطول الخوض فيه (٢) « ومن لم يتسع صدره لمعرفة فليهجر هذا النمط من العلم ، فلكل علم رجال ، وكل ميسر لما خلق له (٣) » ورد السهروردى ما قاله الحلاج من قبل « عين التوحيد مودعة فى السر ثم أنشد قائلا :

لانوار نور النور فى الخلق انوار . . . وللسر فى سر المسرين اسرار (٤)

فكما قتل الحلاج بسبب افشاء هذا السر ، كذلك قتل السهروردى بنفس السبب ، ان صرح بكل ما فى اعماق فكره ، مستخدم ما تعبيرات شائكة جدا . فما هو ذلك السر ( سر الربوبية ) الذى يتواصلون فيما بينهم ان لا يبوح به ؟ والذى يؤدى الى قتل حكيم الاشراف كما قتل الحلاج من قبل ، بسبب افشاءه ؟ السر هو « سر الذات » او سر

(١) « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٢٤٦ . (٢) « مشكاة الانوار » ص ٥٨ .

(٣) ن ا ص ٦٤ .

(٤) « اخبار الحلاج » ص ٥٢ ، وارىد ان اذكر هنا ، بان الصوفيه جميعا اصحاب الاسرار ، ويقولون « ان عامهم سر من اسرار ربانية ، لا يفهمها الا اربابها ، وهى امانات وسر من اسرار الملائكة ، وسر الملك لا يحيل افشاؤه ، فمن افشاءه كان خائفا ، واستحق الطرد والعقوبة ، فكتم الاسرار من شأن الاخيار ، وهتكها من شأن الاشرار ، وقلوب الاحرار ، قبور الاسرار ، ويستشهدون بالابيات المنسوبة الى الامام على زين العابدين بن الحسين بن على رضى الله عنهم حيث قال :

يارب جوهر علم لو ابوح به . . . لقيلى لى انت ممن يعبد الوثنا

ولا ستحل رجال مسلمون دى . . . يرون اقبح ما يأتونه حسنا

انى لا كتم من علمى جواهره . . . كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وقال الحلاج :

اباحت دى ان باح قلبى بحبها . . . وحل لها فى حكمها ما استحلحت ==

الأنا » كما يقول السهروردي ، ذلك الحق الاسمي الذي لا يملكه الا الذات الالهية ،  
حق قول « انا » ومنحه مؤقتا للمؤمن ، والنور ليست له مطلقا صورة « هو » واذ كان  
الانا الالهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده الى اعلى درجة ،  
فيجب اذن على المؤمن الذى منح مؤقتا هذا الحق ان لا ينسبه الى نفسه ، وان  
لا يعنيه « انا » الخاص ، وان لا يضعه نفسه موضع « هو »<sup>(١)</sup> واخذ السهروردي بعض  
اقوال الطائفة السالمية<sup>(٢)</sup> « ان الله يقرأ على لسان كل قارىء وانهم اذا سمعوا  
القرآن من قارىء فانما يسمعون من الله »<sup>(٣)</sup> واذ اردنا ان نمضى مع الشيخ الاشراقى  
فى بيان سر الربوبية ، فلا بد ان نقرأ ماجاء فى كتابه المسمى « كشف الغطا لـ اخوان  
الصفا » من ان ثمت اربع درجات للحكمة تترتب على النحو التالى :

اولا - ان المعلول هو ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه ، والمرآة لا قدرة لها الا على  
المحاكاة ، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها ، فمن ينس وهو ينظر فى المرآة ،

وقال السهروردي :

بالسر ان باحوا تباح د ماؤهم . . . وكذا د ما العاشقين تباح  
(ابن عجيبة الحسينى ايتاظ الهم فى شرح الحكم « ص ١١٢ ، دار الفكر بدون  
تاريخ . وطه عبد الباقي سرور « الحلاج شهيد التصوف الاسلامى » ص ٧٠ ، دار  
نهضة مصر القاهرة (١٩٨١ م)

- (١) هنرى كوربان « السهروردي المقبول » ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام « ص ١١٨
- (٢) السالمية ، فرقة من المتكلمين السنيين ذوى النزعات الموفوية ، ظهرت فى البصرة  
فى القرنين الثالث والرابع للهجرة اسسها تلميذ سهل التستري ابو عبد الله  
محمد بن سالم المتوفى سنة ٢٩٧ هـ وخلفه ابنه ابو الحسن احمد بن سالم  
المتوفى سنة ٣٥٠ هـ ثم خلفه تلميذه ابو طالب المكي صاحب « قوت القلوب » وقد  
وجه على هذه الفرقة النقد الشديد من قبل الصوفية ، مثل السراج الطوسى فى  
كتابه « اللمع » والشيخ عبد القادر الجيلانى فى كتابه « الغنية » (دائرة المعارف  
الاسلامية « ج ١١ ص ٦٩ ، و ، د ، محمد كمال جعفرى من التراث الصوفى » ص ٣٣٥)
- (٣) الشيخ عبد القادر الجيلانى « الغنية لطالبي طريق الحق » ج ١ ص ٩٥ ، دار  
العلم للجميع بدون تاريخ .

ان يحسب ان وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها الى وجودها نفسه في المرآة . وعلى العكس نجد ان من يعرف ماهي المرآة يرجع الصورة التي يشاهدها فيها الى الشخص الخارج عن المرآة . فلننظر ان السى مجموع الكائنات الحادثة على انها انعكاسات مشاهدة في مرآة ، ولا تعز كمالاتها الى هذه الانعكاسات ، بل انظر اليها جميعا كمرآة وحيدة . تبلغ مرتبة اهل المشاهدة ( يقصد ان الكائنات الحادثة مجرد انعكاسات مشاهدة في مرآة ومن ينظر السى الكائنات جميعا كمرآة وحيدة ، فقد بلغ درجة المشاهدة )

ثانيا - وفي مرتبة اعلى ستفهم ان معرفتك او ادراكك لا يتميز من ماهيتك ( اى ان معرفته هي عين وجوده ) وان وجودك ينطوى اذن على كل موضوعات ادراكك ، هنالك تصوير انت نفسك « المرآة » فلا تتأمل الوجود الذاتى فى شىء آخر غيرك انت . ( يقصد ان معرفتنا وادراكنا لا يتميز من وجودنا ، ووجودنا يتضمن ادراكنا ، عندئذ تصير نفوسنا مريانا ، ومن هنا كان الوجود الذاتى هو نحن لاسوانا )

ثالثا - والآن فلتفهم امكان ماهيتك ، وتفهم ان هويتها مع نفسها وكونها هي هي ، لا تملك وجودها بذاتها ، ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه الى الاشياء ، بل انظر اليها كلها على انها اشعاعات للحضرة الاحدية ، وانت تظل الشاهد على هذه الاشعاعات . ( يقصد ان حقيقةتنا ليست بذاتها فى جوهرها لا ككل ولا كجزء ، وانما هي شعاعات للواحدية الاحدية ، وهي فى نسبتها الى الواحدية الاحدية كنسبة شعاع الشمس الى الشمس )

رابعا - واحيرا ، المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات ، وان وجود الاشياء قائم بها ، وها انت قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك ، من حيث كونه الذات التي تعرف الاشياء ، هنالك ينكشف لك ان

الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى ، اه الحمد <sup>(١)</sup> . ( يقصد لنقطع النظر عن ماهيتنا من حيث كون هذه محل الموجودات ، وان وجود الاشياء قائم بها ، فتتحطم وتزول كل النسب والاضافات من « انا انت هو » هناك تنكشف لنا حقيقة الذات العارفة ) في هذا النص المعقد يريد السهروردي ان يعرض للسالك ، تحقيق الحقيقة للتوحيد ، بطريقة دقيقة ومدهشة ، مع بيان كل مسالك الفكر الفلسفي والوجودي معا نحو كشف سر الذات الاحدية الالهية . ومن تلك المسالك الاربعة يترتب كذلك اربع درجات الموحدين ، تتدرج نحو التوحيد المحض الكامل ، الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي المطلق وهي <sup>(٢)</sup> :

اولا - درجة من يقولون « لا اله الا الله » وهي درجة سائر الناس ، ممن لا يضيفون الالوهية الا الى الله .

ثانيا - درجة من يقولون « لا هو الا هو » وهؤلاء ينفون عن « الهو الالهي كل انواع الهو » اعني لا احد غيره « هو » يقدر على ان يسميه « هو » لان كل هـو يصدر عنه ويشق منه .

ثالثا - درجة من يقولون « لا انت الا انت » والذين ينطقون بهذا اسمي من السابقين ، لانهم لا يسمون الله بضمير الغائب ، وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « انت » تريدان تشهد على نفسها .

رابعا - لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ، وهو لهذا « مشرك » لانه يقول بوجود الثنائية وجودا فعليا ، ولهذا فان الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي « لا انا الا انا »

---

(١) د ، هنري كوربان « السهروردي المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فـ...»

الاسلام » ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) ن ك ص ١٢١ .

ثم المراد بـأنا عندة ، ليس هذا الانا ، الذى يقول « أنا » وانما هو الانا الذى فصل  
عن الانا ، أنا تجاوزا عن الله الى الانسان ، اى تقال على الانسان على سبيل  
المجاز<sup>(١)</sup> . وان كل الصيغ السا بقة (هوانت انا ) ليس الا حجابا ، والمتقدمون فى  
الطريق تفنى لديهم تلك الكلمات الحجابية فى بحر الفناء ، هنالك تسقط الاوامر  
والنواهي ، وتختفى كل اشارة « كل شىء هالك الا وجهه<sup>(٢)</sup> » فيحظى الواصل بالانوار  
القدسية فى الحضرة الالهية ، وهذا منتهى غاية السالكين<sup>(٣)</sup> . وهؤلاء الواصلون الى  
مقام الحضرة الاحدية ، هم الكاملون فى العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا . ولهذا  
قل من يصل اليه من السا لكين ، وهم امثال افلاطون وهرمس وانبا نوقليس<sup>(٤)</sup> وفيثاغوراس ،  
المنسلخين من نواسيتهم<sup>(٥)</sup> ، ثم حذر السهروردى المنكرين عن ذلك قائلا : ومن لم  
يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على اساطين الحكمة ، فان ذلك نقص  
وجهل وقصور . ومن عبد الله على الاخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها شاهد  
مالا يشاهد غيره<sup>(٦)</sup> .

(١) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام »  
ص ١٢١ .

(٢) « القصص » ٨٨

(٣) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام »  
ص ١٢٢ .

(٤) انبا نوقليس ( ٤٩٠ - ٣٠٤ ق م ) فيلسوف من اغريغنتا (صقلية) كان قوى العاطفة  
الدينية الى حد ادعاء النبوة قبل الالوهية ، يسئله الناس ان يهديهم الى طريق  
الصلاح ، ويكشف لهم الغيب ، ويشفيهم عن المرض ، وادعى انه يذكر حياته الماضية  
البعيدة عن الشر والالم ، وانه فى المرحلة الاخيرة يبلغ الى مقام القديم ، ووسيلة  
النجاة التطهير والزهد ، وان الغاية القصوى العودة الى الوحدة (يوسف كرم  
« تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٣٥ - ٣٧ )

(٥) « حكمة الاشراق » نقلا عن د ، محمد على ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ٣٤٠ .

(٦) ن ك ن ص

وفى كتابه المسمى «كلمات ذوقية ونكتات شوقية» يورد السهروردى امثلة وشواهد اشراقية، فيمثل القمر على انه عاشق الشمس لا يتوقف ابدا، بل يظل فى سيره ومنازله، حتى يرتفع من منزلة الهلال الى سمت البدر، وفى ابان تمه تنعكس عليه اشعة معشوقه ( الشمس ) وتحرق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة. فاذا نظر العاشق المسكين الى نفسه، لا يبصر بعد شيئا الا وجهه ملوفا بهذا النور، هنالك يصيح « اننا الشمس » . . . . واصحاب التجريد كانوا اقمارا فى سماء التوحيد . ولما كانت ارض قلوبهم تتلأأ بنور ربهم، كانوا يظهرن السر الظاهر والباطن، والله الذى ينطق كل شىء، هو الذى انطقهم، فان حقيقته تنطق بلسان اوليائه (١) بهذا اثبت السهروردى على ان الواحد هو الذى وحد نفسه بنفسه فى الشهادة التى ينطق بها الواصلون الكاملون .

---

(١) هنرى كوربان « السهروردى المقتول » ضمن « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٢٧ . وللفياسوف صدر الدين الشيرازى ( ت ١٦٤١ م ) كتاب ضخم سماه « الاسفار الاربعة » اى اسفار النفس من الخلق الى الحق، ثم الى الحق بطريق الحق، ثم من الحق الى الخلق، واخيرا الى الحق كما يتجلى فى الخلق ( د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤١٦ - ٤١٧ )

« نقد كلامهم في التوحيد وبيان مصادره »

نقد كلام الجنيد :

قبل ان احاول بقدر طاقتي المقلدة ، توجيه النقد لكلام الجنيد في التوحيد ،  
اود ان الفت الانتباه الى ان شيخ الاسلام ابن تيمية ، كان يمدحه ويثني عليه دائما ،  
في مواضع كثيرة من كتبه . كما جاء في مجموع فتاواه المجلد الرابع عشر ان قال « من  
سلك مسلك الجنيد من اهل التصوف والمعرفة كان قد اهتدى ونجا وسعد <sup>(١)</sup> » واعتبره  
من الكمل الذين اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته في عرفانهم وسلوكهم <sup>(٢)</sup> .  
مع ان ما ثبت في رسائله الموجودة بين ايدينا بعيد عن طريق الهدى ، ومجانب عن  
طريق السعادة والنجاة . اسلوبه غريب ، وعباراته غامضة ، ومصطلحاته محدثة ، لم  
يعرفها السلف الصالحون ، من الصحابة والتابعين ، وتابعيهم ائمة الهدى من  
الفقهاء والمحدثين ، رضی الله عنهم اجمعين . بل قيل انه عند موته طلب من تلامذه  
ان يدفنوا الاوراق ، وذلك لشعوره بخطورة آرائه وعباراته المخالفة . لاجماع الامة <sup>(٣)</sup> .  
كما انه كان لا يتكلم قط في علم التوحيد الا في قمرية ، بعد ان يخلق ابواب داره ،  
ويأخذ مفاتيحها تحت وركه . وكان يقول « اتحبون ان يكذب الناس اولياء الله تعالى  
وخاصته ، ويرمونهم بالزندقة والكفر » . . . . . فكان يستمر بالفقه الى ان مات <sup>(٤)</sup> . وقد  
ذكر الطوسي في كتابه « اللمع » ان الجنيد مع كثرة علمه وتبحره وفهمه ومواظبته على  
الاوراد والعبادات ، وفضله على اهل زمانه بالفهم والعلم والدين ، حتى يقال له

(١) ص ٣٥٥ و ١٠ ج ٧٦ و ٥١٧ ، ص ٦٨٦ ، و ١٣ ج ١٣ ص ٢٣٩ ،

وانظر « الرد على المنطقيين » ص ٤٨٨ و ٥١٥ ، تقديم السيد سليمان

الندوي ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٢٢١ ، و ٨ ج ٨ ص ٣٦٩ .

(٣) د ، على حسن عبد القادر « مقدمة رسائل الجنيد » ص أ .

(٤) الشعراني « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٠ .

طاووس العلماء ، فكم من مرة قد طلب واخذ وشهد وا عليه بالكفر والزندقة <sup>(١)</sup> ولعل شيخ الاسلام لم يطلع على تلك الرسائل ، وانما كان يقرأ المقتطفات المتناثرة من اقواله المشهورة في كتب طبقات الصوفية <sup>(٢)</sup> .

فمن اقواله المشهورة: الطرق كلها مسدودة على الخلق ، الا من اتقى اثر الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتبع سنته ، ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه <sup>(٣)</sup> « وايضا » من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقدر به في هذا الامر ، لان علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة <sup>(٤)</sup> « وعندما سمع رجلا يقول : اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى الى الله تعالى ، فقال الجنيد « ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الاعمال ، وهذه عندي عظيمة ، والذي يسرق ويزني احسن حالا من الذي يقول هذا ، وان العارفين بالله اخذوا الاعمال عن الله ، واليه رجعوا فيها <sup>(٥)</sup> » تلك بعض المقالات المتناثرة في كتب الصوفية ، المشهورة نسبتها الى الجنيد . اما مبادئه الاصلية ، وافكاره الحقيقية ، فيلزمنا ان نرجع الى رسائله ، لانها تكشف لنا عن مدى عمق فلسفته الصوفية ، وبالتالي تكشف لنا عن تأثيره لمن جازا بعده ، حيث وصل التصوف بفضلها ، الى مرحلة تطوره وتقدمه .

هذا وقد اهتم بدراسة شخصية الجنيد ورسائله ، مجموعة من المستشرقين ، بد

من ثولك Tholuck ، الذي رأى ان الجنيد انتهى امره الى

(١) « اللمع » ص ٥٠٠ .

(٢) مثل « طبقات الصوفية » للسلمي ، « وحلية الاولياء » للاصفهاني ، « واللمع » للطوسي ، « والرسالة » للقشيري .

(٣) السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٥٩ . (٤) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ١١٨ .

(٥) السلمى « طبقات الصوفية » ص ١٥٩ ، « والرسالة القشيرية » ج ١ ص ١١٧ .

وحدة الوجود ، وتبعه في ذلك دوزي <sup>(١)</sup> Dozy ، ثم فون كريمر  
Von Kremer <sup>(٢)</sup> ، الذي رأى بأهمية الجنيد كأستاذ للحلاج ،  
وكذلك كرسكي Krimsky <sup>(٣)</sup> ، الذي ابرز فكرة الكتمان في الدور الذي قام به  
الجنيد ، واخيرا هارتمان Hartman <sup>(٤)</sup> ، الذي قال ان الجنيد هو الذي  
اسلم التصوف اى جعله اسلاما ، وشكل مبادئه الاصلية ، وانه في الحقيقة ، هو منشئ  
التصوف الاسلامي <sup>(٥)</sup> .

وفي الحقيقة ان الجنيد - وتبعه الصوفية من بعده - ربط التوحيد بالفناء ربطا  
قويا ، فكان التوحيد لا ينال الا بالفناء في الله ، فالموحد يفنى عن نفسه ليبقى بربه ،  
ويكون مشاهدا له في كل شيء ، بل ولا يشاهد في هذا الشهود الا الله . فالتوحيد  
عند الجنيد والغزالي والسهورودي لا يعنى مجرد الاقرار بالوحدانية لله ونفسي  
الاضداد عنه ، بل يعنى ان لا يحضر في شهود الموحد غير الواحد تعالى . وهذا  
هو التوحيد بالمعنى الحقيقي عندهم . فالتوحيد والفناء والشهود هنا كلها بمعنى

---

(١) رينهارت بيتر آن دوزي Rain hart Pieter Anne Dozy (١٢٣٥ -

١٣٠٠هـ / ١٨٢٠ - ١٨٨٣ م) مستشرق هولندي بروتستانتي ، درس في ليدين ،  
قرأ الاداب الهولندية والفرنسية والانجليزية والالمانية ، والايطالية والبرتغالية  
والاسبانية والعربية ، ثم انصرفت عنايته الى الاخيرة ، له عدة كتب في الاداب  
والتاريخ ( الزركلى « الاعلام » ج ٣ ص ٣٨ - ٣٩ )

(٢) الفرد فن كريمر Alfird Von Kremer (١٢٤٣ - ١٣٠٦هـ /

١٨٢٨ - ١٨٨٩ م) مستشرق نمساوي من الوزراء ، تجول في مصر والشام ، نشر  
نحو عشرين كتابا عربيا ، له كتب كثيرة بالالمانية عن الثقافات الاسلامية ، ( الزركلى  
« الاعلام » ج ٢ ص ٧ )

(٣) Krimsky مستشرق روسي (١٨٧١ - ١٩٤١ م) نشر الاداب العربية  
في المدارس الروسية (المنجد في الاعلام » ص ٥٨٨ )

(٤) مارتن هارتمان Martin Hartman (١٢٦٧ - ١٣٣٧هـ / ١٨٥١ -

١٩١٩ م) مستشرق الماني تعلم العربية في بيروت ، فتكلم بها كابنائها ( الزركلى  
« الاعلام » ج ٥ ص ٢٥٢ )

(٥) د ، على حسن عبد القادر « مقدمة رسائل الجنيد » ص ج .

واحد . وهذا التوحيد هو المعروف بوحدة الشهود ، اى لا يشهد الا الله . وهذه الوحدة الشهودية قد تكون مقبولة بوجه ما ، لكنها خطيرة جدا ، لانها تؤدى الى وحدة الوجود . ان الانتقال من القول انه لا يشهد الا الله الى القول انه لا موجود الا الله انتقال طبيعى جدا . وذلك لانه انتقال من الذاتى الى الموضوعى ، من التجربة الذوقية الذاتية الى فلسفة ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود .

يقول الدكتور يحيى هويدى « ان للصوفى ان يشعر بما شاء وان يعبر عن شعوره كيفما شاء ، ولنا ان نصدق مايقوله فى وصف شعوره او لانصدق . ولكن ليس له ان يبني على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود ، اذا لشعور ليس نوعا من انواع العلم ، فلا يصح ان يبني عليه نظرية فلسفية <sup>(١)</sup> على كل حال ان الجنيد والغزالي لم يصلوا الى القول بوحدة الوجود بالمفهوم الاصطلاحى الصوفى الفلسفى ، لذلك نجد ابن عربى لم يرض عنهما . يقول ابن عربى فى تجلياته الوهيمية « تجلى توحيد الربوبية - ٦٦ - رأيت الجنيد فى هذا التجلى ، غقلت يا ابا القاسم كيف تقول فى التوحيد يتميز العبد من الرب ، واين تكون انت عند هذا التمييز ؟ لا يصح ان تكون عبدا ولا ان تكون ربا ، فلا بد ان تكون فى بينونة ، تقتضى الاستشراق والعلم بالمقامين ، مع تجردك عنهما حتى تراهما . فحجل واطرق . فقلت له : « لا تطرق ، نعم السلف كنتم ونعم الخلف كنا . الحظ الالوهية من هناك ، تعرف ما اقول . للربوبية توحيد ، وللالوهية توحيد يا ابا القاسم . قيد توحيديك ولا تطلق ، فان لكل اسم توحيدا وجمعا . فقال لى : « كيف بالتلاقي ، وقد خرج منا ما خرج ونقل ما نقل ؟ فقلت له : لا تخف من ترك مثلى بعده ، فما فقد . انا النائب وانت اخى ، فقبلته قبلة ، فعلم ما لم يكن يعلم ، وانصرفت <sup>(٢)</sup> »

(١) « تاريخ الفلسفة فى القارة الافريقية » ج ١ ص ٣١٣ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦

(٢) « كتاب التجليات » ص ٣٤ - ٣٥ ، ضمن رسائل ابن عربى ، ج ٢ ط الاولى جمعوية =

نفهم من هذا النص ان ابن عربي لم يرض عن كلام الجنيد في التوحيد ، لانه لم يصل الى توحيد وحدة الوجود ، فلا يزال توحيد الجنيد «توحيد العوام» ففى نظر ابن عربي . وكذلك الغزالي فانه لتعبده بالشرعية لم يصل الى مقام القربىة حيث لم يصل الى القول بوحدة الوجود ، فينتقصه بما يحمده عليه المسلمون — الاقوال التى اعتصم فيها بالكتاب والسنة ، وبالاقوال التى يعلم صحتها بصريح العقل لان ذلك يحجبه عن مشاهدة الحقيقة<sup>(١)</sup> .

ومع ذلك فان كلام الغزالي فى الاحياء الذى يتعلق بالتوحيد باطل وفاسد ، وكذلك كلامه فى كتابه الموسوم بمشكاة الانوار كما سيتضح فيما بعد . كل هذا شجع الصوفية الذين جاؤا من بعده على الغلو والافراط ، بعد ان فتح الغزالي الباب على مصراعيه .

والسؤال الآن من اين استقى الجنيد نظريته فى التوحيد ؟

الذى يقرأ كتب الفلسفة - ولو قراءة عابرة - يستطيع ان يعرف مصدر كلامه فى التوحيد . انه الفيلسوف اليونانى المعروف أفلاطون « اول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، كما اشتهر بنظرية المثل » *idea* « ومن المعروف ايضا ان آراء افلاطون قد انتشرت فى العالم الاسلامى فى وقت مبكر ، وبالتحديد فى زمن خالد بن يزيد بن معاوية ، وقد اشرت فى مجموعات من المفكرين ، من اصحاب الهيولى ، خلال الغنوصية والصابئة والحرثانية . وان الكندى كان افلاطونيا فى ميتافيزيقاه بل ان الكثير من آراء

---

دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن الهند ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م .

(١) ابن تيمية شرح العقيدة الاصفهانية « تحقيق حسنين محمد مخلوف ص ١٢٦ ، دار الكتب الحديثة مصر بدون تاريخ وانظر « الجواب المستقيم عما سألته الترمذى الحكيم ورقة ب ٢٤٦ ، نقله د ، عثمان يحيى فى كتاب « ختم الولاية » للحكيم الترمذى ص ٢٢١ ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٥م .

الفارابي وابن سينا افلاطونية . وقبل هؤلاء جميعا المعتزلة ، فانهم تأثروا بآراء افلاطون تأثرا كبيرا ان لم تكن فعلا هي المدرسة الافلاطونية . ثم كان افلاطون اعظم الاثر في مدرسة الصوفية ، اشراقية كانت ام أصحاب مذهب وحدة الوجود . احتل افلاطون الاثر الكبير في سلسلتهم ، واثرت نظرياته في الوجود والمثل ونظرية الكهف اكبر تأثير في آراء الصوفية . أما السهروردي فهو يمثل التيار الافلاطوني أحسن تمثيل في العالم الاسلامي في فلسفته الصوفية<sup>(١)</sup> .

ولا ثبات ذلك ، سأذكر هنا مقتطفات من آراء افلاطون التي لها اثر كبير لدى

الصوفية .

يقول افلاطون في كتابه « النواميس » ان العلم الحقيقي الذي هو مطمح العقلاء ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه الا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الامر الغاية المقصودة من العلم والحكمة . . . ولا يتأتى الوصول الى مثل هذا العلم مادام الانسان منغمسا مغمورا في المحسوسات ، مقصورا عليها . ان الهيولي الذي منه تكونت الموجودات الطبيعية دائم التغير والسيلان ، عسير الإدراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ، ولا يثبت على صورة . فلا يعيّن والحالة هذه اطلاق اسم الوجود عليه ، ولا اطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك . . . . فهو للوجود الحق بمثابة الظلام الى النور ، فلو بقي الانسان محصورا في هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط . . . فلا بد ان يكون في العالم شيء لا يعتمريه التغير ، ولا تطرأ عليه الاستحالة والفساد . والا فلا علم ولا يقين ولا حكم بشيء . . . وكيف يتصور ان يحصل الاتيان على الحق مالم يكن له

(١) د ، على سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ١ ص ١٦٥ - ١٦٦ ،

ودافيد سانتلانا « المذاهب اليونانية في العالم الاسلامي » ص ٦٠ .

حصول على الحقيقة<sup>(١)</sup> " فلزم من ذلك انه توجد وراء المحسوسات صور قائمة وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا ، وهي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماها افلاطون بالمعاني وبالمثل ، وهذا اساس الفلسفة الافلاطونية ، ثم يقول :

ان المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لان النفس كانت في العالم العقلي بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فاهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد ما ليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية . وقد كنا ادركنا حينئذ المعاني العقلية في اول

الفطرة قبل الهبوط ، الى هذا العالم السفلى . فاذا شرعت في التعلم فكأنها قد افقت من نومها وفتحت بصرها ، وتذكرت مآرأته في حياتها السابقة . فاذا واطبقت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئا ، وهو في نفس الامر رجوع النفس الى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت واليه تعود<sup>(٢)</sup> فكانت النفس قبل

اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة ، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ، ليست بذات لون ولا شكل ، ثم ارتكبت اثما ، فهبطت الى البدن ، فهي اذا ادركت أشباح المثل

بالحواس تذكرت المثل<sup>(٣)</sup> والعلم عند افلاطون " اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود ، وان محب الحكمة دائم النزوع الى الوجود ، معرضا عن الافراد والضواهر ، ساعيا في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الاشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكسة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما المعرفة واليقين . فما العلم في نفس الامر ، الا تذكر

---

(١) دافيد سانتلانا " المفاهيم اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي " ص ٥٣ .

(٢) ن ك ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٧٤ .

النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو اشبه شيء بالولادة ، والنفس اشبه ما يكون بالمرأة الحبلية ، تلقى حملها وتبرز ما كان في قواها كما منا ، وفي جوهرها باطنا <sup>(١)</sup> « والعلم لا يتعلق الا بالوجود الحقيقي ، والوجود الحقيقي هو الوجود المعقول وليس الوجود المحسوس » <sup>(٢)</sup>

وانا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة ( المعقول ) فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير ، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر ، ولما كانت النفس الانسانية في اتصالها بالجسم تبتعد شيئا فشيئا عن الصورة ، فانه كلما كان الانسان اكثر ابتعادا عن الجسم ، كان محققا لدرجة اكبر من الخير . . . فمن الواجب على الانسان ان يتشبه قدر الامكان بالالهة او بالصور ، بان يكون حرا من الجسم — قدر الاستطاعة . ان النفس سجين في الجسم ولا بد لها ان تتحرر منه ، ولهذا فان حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت ، وان حياة الانسان ممارسة للموت . اي ان الواجب على الانسان في هذه الحياة ان يتخلص من البدن قدر الاستطاعة ، وان يكون هذا في اقرب وقت ممكن . ولا يتم هذا الا عن طريق الموت . اما اثناء الحياة فعلى الانسان ان يمت شهواته ، وان يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة ، وبهذا يتم تحقيق الخير <sup>(٣)</sup> »

وان المثال عند افلاطون هو الحقيقة الثابتة خلف الظواهر المادية المحسوسة ، ووجوده وجود حقيقي ، لا يدرك الا بالتفكير والتأمل . ومن ابرز هذه المثل مثال الخير ، يقول افلاطون : ان صور الخير هي الحد الاقصى لكل ما هو جميل وحسن ، ففى

(١) دافيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي » ص ٥٧ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوي « أفلاطون » ص ١٨٠ ، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م ، و

« موسوعة الفلسفة » لنفس المؤلف ج ١ ص ١٧٢ .

(٣) ن ك ص ٢١٠ - ٢١١ و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١

العالم المتطور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل <sup>(١)</sup> .  
فالمثال ان هو الشئ بالذات ، والجسم شبح للمثال . والمثال نموذج الجسم  
او مثله الاعلى ، متحققة فيه كمالات النوع الى اقصى حد <sup>(٢)</sup> . ان الموجودات مترتبة  
ترتيباً تصاعدياً ، ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور الى اعلى  
صورة ، وهى صورة الخير . كما ان الشمس هى مصدر الضوء والحياة ، فى هذا الوجود ،  
كذلك الحال فى عالم المثال . صورة الخير هى صورة النور ، ومصدر الحياة بالنسبة  
الى بقية الصور ، فجميع الصور معلولة لصورة الخير <sup>(٣)</sup> . والله هو « الخير » وانما يصدر  
عنه الوجود لانه خير ، والخير يقتضى الفيض والسجود ، وعن هذا الوجود ينشأ العالم <sup>(٤)</sup> .  
واما المادة فليس لها اى وجود ولا اى قوام ، انها لا وجود فى مقابل الوجود الحقيقى <sup>(٥)</sup> .  
ثم يقول افلاطون فى كتابه الموسوم « بتيتاتوس » : قد يصعب فى عالمنا المحسوس  
الصروح الى المعانى ، لان الاشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لاتظهر بها المعانى ،  
على صفائها الاصلى ، وهى فى الاشياء الجسية كالخيال فى الماء الكدر . فمن اراد  
ان يدرك المعانى عليه ان يجرد الاشياء عن قشورها المادية ، وطوارءها المتغيرة ،  
حتى يسير شيئاً فشيئاً الى ما فى اصلها من الجوهر الثابت المعقول . . . فاذا اخرج من  
المحسوسات الى المعانى ، وروغ فكرة فيها ، كشف من المعانى عالماً غريب البهاء  
والكمال ، اندرجت فيه المعانى بعضها تحت بعض ، كما يندرج فى عقولنا ما هو اخص  
فيما هو اعم . فنصعد من الصورة العامة الى ما هو اعم منها وجوداً ، وارفع شأننا وكمالاً

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٢٩ ، ود ، عبدالرحمن

بدوى « افلاطون » ص ١٥٠ - ١٥١ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٦٣ .

(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧٣ .

(٣) د ، عبدالرحمن بدوى « افلاطون » ص ١٦٥ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٦٧ ،

(٤) ن ك ص ١٦٧ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٦٨ .

(٥) ن ك ص ١٧١ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٦٩ .

الى ان تتحد جميع تلك المعانى فى ذلك الاله تقديس وتعالى (الخير المحض ، الكمال المطلق ، الوجود الحقيقى ، معنى المعانى ) . . . فمن ادرك المعانى وتحقق ماهى عليه من الجمال والكمال ، استصغر دنياه وما فيها ، واستحقر ما شغفت به نفوس العامة من حب الحياة وجمع المال . . . وتشوق هو الى الرجوع الى وطنه ومنشأه . ان ليس الانسان الا روحا ، اى معنى من المعانى قد تعلقت ببدن هو كالسجن المظلم ، فاذا افاقت بتأثير العلم فيها لم يكن حرصها واجتهادها الاعلى التخلص من هذا الرباط والخروج الى عالمها الروحانى ، لم يبق له شىء الا فى تنقية نفسه ، وتركية ضميره ، عن الرعونات والادناس ، ليكون مستعدا للاتصال بتلك الجواهر الصافية . . . وما زاد الانسان علما الا وقد ازداد الى تلك المعانى رغبة ، وعن الظواهر الفانية اعراضا او نفورا . فاذا كملت حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى السى معنى ، كان آخر الامر الاتصال بالعالم الروحانى ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التى ليس بعدها سعادة ولا حكمة <sup>(١)</sup> .

وفى الكتاب السابع من « الجمهورية » يذكر افلاطون تلك الاسطورة المشهورة ، بأسطورة الكهف . يصور فيها أنا سا قد وضعوا فى كهف وجعلت ظهورهم لنور قوى باهر ، تظهر منه خيالات على الجبهة المقابلة لوجودهم ، وهم لا يستطيعون ان يدركوا هذا النور مباشرة ، وانما هم يتأملون فقط الاشباح التى يلقيها على الوجهة المقابلة لهم . وهو يمثل بهذه الاسطورة النفس من حيث ان النفس فى الجسم كهؤلاء الذين فى الكهف ، ولا يستطيعون ادراك النور . وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه ، يستطيعون ان يتأملوا هذا النور مباشرة . اما طالما هم فى الكهف ، فانهم لا يستطيعون ان يدركوا غير الاشباح . فتبعاً لهذه الاسطورة ، النفس فى الجسم سجينه ، والجسم

(١) د اغيد سا نتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ٥٨-٥٩ .

يسىء اليها كل الاساءة . والخير اذن فى التخلص منه ، اى فى اماتة الشهوات ،

والانصراف انصرافا تاما عن كل مايتصل بالجسم <sup>(١)</sup> .

من هذا نجد ان الصورة الاولى التى يعرض لنا افلاطون فيها الخير الأعلى هى صورة الزهد فى الحياة ، والاقبال على الموت ، بمعنى اماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من اجل خلوص النفس الى حياة الصورة ، وحياتها على هذا الاساس حياة تأمل مستمر للصورة <sup>(٢)</sup> .

ومعنى التأمل عند أفلاطون ( Contemplation ) هو: غياب عن الواقع او العالم ، وتعلق بعالم مفارق غير مرئى ، وغير محسوس ، وشوق الى هذا العالم للاتحاد به والسعادة فى الوصول اليه <sup>(٣)</sup> . وهذا التأمل هو انصراف عن العالم او عزلة عنه وانعطاف على الذات ، أو عودة الى الداخل او الباطن . وهذا الانصراف الى الداخل ما هو العملية تطهير . وقد اخذ افلاطون بفكرة الطهارة الروحية وذلك عن طريق تخليص النفس من كل علاقاتها بالجسم <sup>(٤)</sup> . كما ان التأمل ايضا هو رؤية مباشرة . وهذه الرؤية تتخذ عنده شكل الاسرار التى لا يدنو منها الا المرتادون والاطهار .

وهذا يعنى ان من شروط التأمل الافلاطونى وصول النفس الانسانية الى قمة نقائها وطهرها حتى تلتقى بالمعقول فى اقصى نقائه ، عندئذ يتم الاتحاد بين العقل والمعقول . والرؤية كما يقول افلاطون فى محاوره فايدروس هى وحدة الوجود والمعرفة على السواء . وان هذه الرؤية هى الكشف عن النفس الطاهرة النقية ، قد يصل الي

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « افلاطون » ص ٢١١ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨١ ، وراجع « جمهورية أفلاطون » ص ٢٠٦ وما بعدها ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت بدوى تاريخ .

(٢) ن ك ص ٢١٢ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨١ .

(٣) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والتمزعة الصوفية فى فلسفته » ص ١٤٤ .

(٤) ن ك ص ١٤٥ .

حد الهوس<sup>(١)</sup> ثم ان التأمل عنده هو غاية العلم والمعرفة ، والعلم هو الوقوف عند تأمل المثل ، وهذا هو أرقى انواع المعرفة<sup>(٢)</sup> .

واخيرا ، ان افلاطون كان يصرح بان المعرفة الخاصة بالاله ، معرفة لا تقال مطلقا الا لخاصة الخاصة ، لما يحيط بها من اسرار ، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما . ومن بين الاسباب التي اثارت افلاطون على ديون ، عدم احتفاظ الاخير بالسر ، فيما يختص بالمعارف التي افضى بها اليه افلاطون ، متعلقة بالله ، لان روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيرا عن الالوهية لاتهام صاحب هذه الاقوال بالالحاد<sup>(٣)</sup> .  
لذلك كان افلاطون يعلم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصا للحكمة السرية المضمون بها على غير اهلها ، لا يحضره الا من يختاره من تلاميذه ، فهي الحكمة التي لم يودعها في الكتب<sup>(٤)</sup> ، كما كان يرمز حكمته ويستترها ، ويتكلم بها ملفوزة حتى لا يظهر مقصده الالذوى للحكمة<sup>(٥)</sup> .

وهكذا يتضح لنا الأمر على حقيقته ، من اين استقى الجنيذ فلسفته الصوفية خاصة فيما يتعلق بالمعرفة والفناء والتوحيد . انها تنطلق من نظرية المثل الافلاطونية ، التي تتضمن القول بأسبقية وجود النفس على البدن . وذلك لان المثل بما هي كذلك ليست متحققة في تجربتنا الحسية ، ولا يمكن اكتسابها بالحواس ، ومن ثم وجب وجود قوة روحية تصقلها او تفكر فيها ، بعد ان عقلتها في العالم السماوى .

وقد اشار افلاطون الى ان للنفس ميلا ذاتيا ، وهو رغبة ونشاط للحب ، وهو يرجع

---

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته » ص ١٤٥ .

(٢) ن ك ص ١٤٦ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « افلاطون » ص ٢٣٥ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨٨ .

(٤) دافيد سانتالانا : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامى « ص ١١٥ .

(٥) ابن ابي اصيبعة « عيون الانبياء في طبقات الاطباء » ص ٨١ .

الصور المختلفة للنفس الى طوافها وتحليقها في العالم السماوي ، عند ما كانت تعيش في صحبة الالهة ، هناك كانت مزودة بالاجنحة التي ساعدتها على التحليق والسيطرة على العالم . وكلما كانت الاجنحة قوية كلما تمكنت من التحليق ، ومن حمل كل ما هو ثقيل والارتفاع به الى حيث تسكن الالهة . والنفس التي تفقد اجنحتها فانها تزحف حتى تصطدم بجسم صلب ( الجسم ) فيقيم فيه ، وتظل أسيرة له <sup>(١)</sup> .

فالجنيد - رغم تصريحه بالتمسك بالكتاب والسنة - قد تأثر تأثرا واضحا ، بفلسفة افلاطون الخرافية حينما وظفها توظيفا ذكيا لتفسير آية الميثاق ، واستطاع الجنيد - ولاول مرة - ان يعبر عن رأيه في التوحيد بعبارات افلاطونية ، عند ما عرف توحيد الخواص بانه الخروج من ضيق رسوم الزمانية الى سعة فناء السرمدية . . . وان يرجع آخر العبد الى اوله ، فيكون كما كان قبل ان يكون ، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ان لم يكن حيث كان الخ .

وانا تذكرنا ان فلسفة افلاطون واستاذاه سقراط ما هي الا امتداد من الديانة الأورفية السرية <sup>(٢)</sup> ، نستطيع ان نقول ان آراء الجنيد ومن تبعه في التوحيد والمعرفة والفناء هي في الحقيقة تأتي من بقية تلك الديانة ، ديانة اليونان الوثنية .

---

(١) د ، مرفت عزت بالي « افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته » ص ١٣٢ .

(٢) انظر ص ٨٩ من هذا البحث .

نقد كلام الغزالي في التوحيد :

أما الشيخ ابو حامد الغزالي الملقب بحجة الاسلام فكان أمره غريبا ، ان كان

فقيها اصوليا شافعيًا ، ومتكلما اشعريا ، وفيلسوفًا ناقدًا<sup>(٢)</sup> ، ثم اصبح صوفيا<sup>(٤)</sup> . وقد

سجل عن نفسه المتقلبة في كتابه المشهور « المنقذ من الضلال »<sup>(٥)</sup> . كان - ولا يزال الى

اليوم - موضع نزاع بين مؤيديه ومعارضيه . وقد اهتمت به الابحاث الحديثة ، حيث

استلقت نظر الفكر الغربي المعاصر ، فكان حظه عظيما في المائة سنة الاخيرة<sup>(٦)</sup> . وما

من دراسة في جوانب الفكر الاسلامي - علم الكلام ، المنطق ، فلسفة ، وتصوف - الا وقد

سلطت الاضواء على شخصيته ، وذلك لتنوع ثقافته ، وكثرة تصانيفه<sup>(٧)</sup> ، لكن تحديد

فكره النهائي في اي موضوع من الموضوعات التي عالجهها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد

تفكيره تغيرات فكرية غنيمة<sup>(٨)</sup> . ومن المعروف ان الغزالي كان اول من مزج المنطق

---

(١) من بعض كتبه في الفقه واصوله « الوجيز ، الوسيط ، البسيط ، والمستصفي » ،  
المنحول في الاصول .

(٢) ومن كتبه في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، الاربعين في اصول الدين ،  
وقواعد العقائد .

(٣) اه في الفلسفة « مقاصد الفلاسفة » شرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في اقسام  
الفلاسفة الثلاثة : المنطق ، الطبيعيات ، والالهيات ، ثم كتب « تهافت الفلاسفة »  
بين فيه تهافتهم وتناقضهم في الالهيات .

(٤) اشهر كتبه في التصوف « احياء علوم الدين ، ومكاشفة القلوب ، والرسالة اللدنية .

(٥) كتاب مشهور ، وهو آخر كتبه على العموم ، وقد حققه كل من الدكتور عبد الحلیم  
محمود ، وه د ، جميل صليبا ، قسم فيه درجات الطالبين الحق الى المتكلمين ،  
والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية ، ووجد الغزالي ضالته المنشودة في طائفة الصوفية .

(٦) د ، ابراهيم مذكور « الغزالي الفيلسوف » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي فسي  
الذكري المئوية التاسعة لميلاده » ص ٢١١ ، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب  
والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .

(٧) اقرأ « مؤلفات الغزالي » د ، عبد الرحمن بدوي « وكالة المطبوعات ، الكويت ط الثانية  
١٩٧٧ م .

(٨) د ، علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٦٦ ، دار النهضة  
العربية بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

الارسطاطاليسى<sup>(١)</sup> بعلوم المسلمين . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقتهم (اليونان) بل الاشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها .  
واول من خلط منطقتهم باصول المسلمين ابو حامد الفزالي<sup>(٢)</sup> « وكان الفزالي يعلن يقينية المنطق ، حيث جعله قانونا عاما يشترك فيه النظار<sup>(٣)</sup> ، ولكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم ان يستخدموا المنطق<sup>(٤)</sup> ،  
حتى نراه في مقدمة كتابه المستصفي في اصول الفقه يقول : « ان من لا يحيط به  
( بالمنطق ) فلا ثقة بعلومه اصلا<sup>(٥)</sup> » وهذا رأى غريب جد الغرابة حيث صدر من فقيه  
على مذهب الامام الشافعي<sup>(٦)</sup> رحمه الله . ان المشهور من هذا الامام انه قال  
« ما جهل الناس ولا اختافوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطاطاليسى<sup>(٧)</sup> »  
لهذا فقد وجه عليه كثير من العلماء الصالحين النقد الشديد ، حتى تلميذه ابى

(١) ومن كتبه في المنطق « معيار العلم » محك النظر ، القسطاس المستقيم .

(٢) الرد على المنطقيين « ص ٣٣٧ » تحقيق السيد سليمان الندوي دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٣) د ، على سامي النشار « مناهج البحث عند مفكري الاسلام » ص ١٦٨ .

(٤) ن ك ص ١٢١ .

(٥) ن ك ص ١٢٢ ، وابن تيمية « الرد على المنطقيين » ص ١٩٤ .

(٦) محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي (١٥٠-٢٠٤هـ / ٧٦٧-٨٢٠م) احد الائمة الاربعة ، واليه نسبة الشافعية ،

ولد في غزة بفلسطين ، وحمل منها الى مكة المكرمة وهو ابن سنتين ، وزار بغداد مرتين ، وقصد مصر سنة ١٩٩هـ فتوفي بها قال الامام احمد « ما احد ممن بيده محبرة او ورق الا وللشافعي في رقبتة منه ، وكان من احدث قريش بالرسم ، وبرع في الشعر واللغة وايام العرب ، ثم اقبل على الفقه والحديث ، وكان ذكيا مفرطا ، له تصانيف كثيرة اشهرها الرسالة في الاصول ، والأم في الفروع (الزركلي « الاعلام » ج ٦ ص ٢٦ )

(٧) السيوطي « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ١٥ ، تحقيق ،

د ، على سامي النشار دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .

بكر بن العربي<sup>(١)</sup> « كما ذكره ابن تيمية ان يقول<sup>(٢)</sup> » وهو - الفزالي - يميل الى الفلسفة ، لكنه اظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية ، ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين ، حتى اخص اصحابه ابو بكر بن العربي فانه قال « شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ، ثم اراد ان يخرج منهم فما قدر . وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه ، ورد عليه ابو عبد الله المازري<sup>(٣)</sup> في كتاب افردته ، ورد عليه ابو بكر الطرطوشي<sup>(٤)</sup> ، ورد عليه ابو الحسن المرغيناني<sup>(٥)</sup> رفيقه ، رد عليه كلامه في مشكاة الانوار ونحوه ، ورد عليه الشيخ ابو البيان<sup>(٦)</sup> ، والشيخ ابو عمرو بن الصلاح<sup>(٧)</sup> ، وحذر من كلامه في ذلك هو وابو زكريا النووي<sup>(٨)</sup> وغيرهما ،

(١) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الاشبيلي المالكي (٦٧٨-٥٤٣هـ/١٠٧٦-١١٤٨م) قاضي حافظ ، له تصانيف كثيرة في الحديث والفقه والاصول والتفسير ،

والاداب والتاريخ ، مات بقرب فاس ودفن فيها (الزركلي « الاعلام » ج ٦ ص ٢٣٠) (٢) « نقض المنطق » ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (٤٥٣-٥٣٦هـ/١٠٦١-١١٤١م) محدث من فقهاء المالكية ، له كتاب « الكشف والانباء » في الرد على الاحياء (الزركلي « الاعلام » ج ٦ ص ٢٧٧) .

(٤) محمد بن الوليد بن محمد القرشي النهري الطرطوشي (٤٥١-٥٢٠هـ/١٠٥٩-١١٢٦م) حافظ اديب ، من فقهاء المالكية ، له كتاب كبير عارض به احياء علوم الدين للفزالي (الزركلي « الاعلام » ج ٧ ص ١٣٤) .

(٥) علي بن ابي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (٥٣٠-٩٣هـ/١١٣٥-١١٩٧م) من اكابر فقهاء الحنفية ، حافظ مفسر محقق اديب (الزركلي « الاعلام » ج ٤ ص ٢٦٦) .

(٦) نبا بن محمد بن محفوظ القرشي (ت ٥٥١هـ/١١٥٦م) شيخ الطائفة البيانية المتصوفة ، كان عالما عاملا اماما في اللغة ، شافعي المذهب ، (الزركلي « الاعلام » ج ٨ ص ٦) .

(٧) عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري الكردي ابو عمرو المعروف بابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ/١١٨١-١٢٤٥م) مفسر ، محدث ، فقيه ولد في شرخان وانتقل الى الموصل ثم الى خراسان فبيت المقدس حيث ولى التدريس في الصلاحية ، وانتقل الى دمشق ، فولاه الملك الاشراف تدريس دار الحديث ، وتوفى فيها (الزركلي « الاعلام » ج ٤ ص ٢٠٧) .

(٨) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي النووي الشافعي (٦٣١-٦٧٦هـ/١٢٣٣-١٢٣٣هـ) =

ورد عليه ابن عقيل وابن الجوزي ، وابو محمد المقدسي <sup>(١)</sup> « وقد وجه ابن الجوزي  
نقده اللازم الى الغزالي في مواضع عديدة من كتابه « تاليس ابلين » <sup>(٢)</sup> متأسفا عليه ،  
لكونه فقيها باع فقهه بالتصوف ، والسبب في ذلك انه ابتعد عن السنة النبوية ، وقلّة  
معرفة بها ، كما اعترف به نفسه لتلميذه ابي بكر ابن العربي قائلا : بضاعتى قسى  
الحديث مزجاة <sup>(٣)</sup> » بعد ان تفاوض معه في ضعف بعض الاحاديث التي بينى عليها  
تصوفه ، وأشار ابن العربي اليه بأدب ولطف بان يمسك عن الحديث الاعما صح منه <sup>(٤)</sup> .  
وهذا ما اكده شيخ الاسلام ان يقول : ان ابا حامد الغزالي كثيرا ما يحيل في كتبه  
على ذلك النور الالهي ، وعلى ما يعتقد انه يوجد للصوفية والعباد برياضتهم  
ود يانتهم من ادراك الحقائق وكشفها لهم ، حتى يزنوا بذلك ماورد به الشرع .  
وسبب ذلك انه كان قد علم بذكائه وصدق طلبه ، ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة  
من الاضطراب ، واتاه الله ايمانا مجملا ، كما اخبر به عن نفسه ، وصار يتشوق الى  
تفصيل الجملة ، فيجد في كلام المشايخ والصوفية اقرب الى الحق واولى بالتحقيق من  
كلام الفلاسفة والمتكلمين . والامر كما وجدته ، لكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند  
خاصة الامة من العلوم والاحوال ، وما وصل اليه السابقون الا ورن من العلم  
والعبادة . . . . . فصار يعتقد ان تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق ،

٢٧٧ (م) علامة بالفقه والحديث مولده ووفاته في نوا ، تعلم في دمشق واقام بها

زمن طويلا له تصانيف كثيرة جدا ( الزركلي « الاعلام » ج ٨ ص ١٤٩ )

(١) عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعيلي الحنبلي (٥٤١-٦٠٠هـ / ١١٤٦-)

(٢) حافظ له كتب في الحديث والرجال ( الزركلي « الاعلام » ج ٤ ص ٣٤ )

(٣) انظر ، ص ٢١٣ ، وص ٢١٧ ، وص ٢٦٣ ، وص ٢٨٨ ، وص ٣٢٣ ، وص ٣٣٩ ، وص ٣٥٣  
وص ٣٥٥ .

(٤) ابو بكر بن العربي « العواصم من القواصم » ضمن كتاب « اراء » ابي بكر بن العربي »

د ، عمار طالبي « ج ٢ ص ١٦ ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، بدون تاريخ

(٤) د ، عمار طالبي « اراء » ابي بكر بن العربي « ج ١ ص ٥٦ .

حيث لم يكن عنده طريق غيرها ، لانسداد الطريقة الخاصة السنوية النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها ، ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة<sup>(١)</sup> « وفي موضع آخر يقول شيخ الإسلام « كان هو (الغزالي) وأمثاله ، مضطربين لا يثبتون على قول ثابت ، لان عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوقون به الى طريقة خاصة الخلق ، ولم يقدر لهم سلوك طريق خاصة هذه الامة الذين ورثوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، العلم والايمان ، وهم اهل حقائق الايمان والقرآن واهل الفهم لكتاب الله والعلم والنهم ، لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واتباع هذا العلم بالاحوال والاعمال المناسبة لذلك ، كما جاءت به الرسالة . ولهذا كان الشيخ ابو عمرو ابن الصلاح يقول « ابو حامد كثر القول فيه **ومنه** . فاما هذه الكتب المخالفة للحق ، فلا يلتفت اليها ، واما الرجل فيسكت عنه ، ويفوض امره الى الله . ومقصوده انه لا يذكر بسوء ، لان عفو الله عن الناس والمخطئ وتوبة المذنب تأتي على كل ذنب ، وذلك من اقرب الاشياء الى هذا وأمثاله ، ولان مغفرة الله بالمحسنات منه ومن غيره ، وتكفيره الذنوب بالمصائب تأتي على محقق الذنوب ، فلا يقدم الانسان على اثبات ذلك في حق معين الابصيرة ، لاسيما مع كثرة الاحسان والعلم الصحيح والعمل الصالح والتقصد الحسن<sup>(٢)</sup> » نفهم من كلام شيخ الإسلام ، ان سبب انحراف الغزالي يرجع الى ابتعاده عن السنة النبوية ، واجتنابه عن طريق خاصة الامة ، من السلف الصالحين ، الذين تمسكوا بهدى النبوة ومنهج السنة الشريفة . وذلك بسبب شبهات الفلاسفة ، التي دخل في بطونها فلم يقدر الخروج منها ، فحالت بينه وبين الحق . ومع ذلك ، كان شيخ الإسلام ينصفه ويمدحه بانه رجل ذكي ، بذل بذكائه كل جهده في طلب الحق ، وبنية حسنة . وعند ما سئل

(٢) « نفس الكتاب » ص ٥٥ .

(١) « نقض المنطق » ص ٥٤

عن رأيه في كتاب « احياء علوم الدين » اجاب شيخ الاسلام قائلًا : « ما في الاحياء من الكلام في المهلكات مثل الكلام على الكبر والعجب والرياء والحسد ونحو ذلك ، فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبى <sup>(١)</sup> في الرعاية ، ومنه ما هو مقبول ومنه ما هو مردود ، ومنه ما هو متنازع فيه . والاحياء فيه فوائد كثيرة ، لكن فيه مواد مذمومة ، فانه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد . فاذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من اخذ عدوا للمسلمين اليه شباب المسلمين . وقد انكر ائمة الدين على ابي حامد ، هذا في كتبه ، وقالوا مرضه الشفاء يعني شفاء ابن سينا في الفلسفة ، وفيه احاديث وآثار ضعيفة ، بل موضوعة كثيرة ، وفيه اشياء من اغاليط الصوفية وترهاتهم . وفيه مع ذلك ، من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في اعمال القلوب الموافقة للكتاب والسنة ، ما هو اكثر مما يريد منه ، فلهذا اختلف فيسه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه <sup>(٢)</sup> »

وفي نقده لتوحيد الصوفية عامة - والغزالي منهم - يقول شيخ الاسلام « غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد ، وان يشهد ان الله رب كل شىء ، ومليكه وخالقه ، لاسيما اذا غاب العارف بموجده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ، وبمعرفة عن معرفته ، ودخل في فناء توحيد الربوبية . بحيث يفتنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل ، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها . ومعلوم ان هذا هو تحقيق ما اقربه المشركون من التوحيد ، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلما ، فضلا عن ان يكون وليا لله ، او من سادات الاولياء <sup>(٣)</sup> » وجد ير بالذكر ان شيخ الاسلام

(١) الحارث بن أسد المحاسبى ابو عبد الله (ت ٢٤٣ هـ) من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر ، وعلوم المعاملات والاشارات ، استاذ اكثر البغداديين ، له تصانيف مشهورة منها « الرعاية لحقوق الله » (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٥٦)

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ١٠ ص ٥٥١ - ٥٥٢ .

(٣) « نفس الكتاب » ج ٣ ص ١٠١ - ١٠٢ .

مانقد كلام الغزالي في التوحيد بالذات، ومانقل شيئا من كلامه الوارد في كتابه  
« احياء علوم الدين » بل اكتفى بنقد عام كما سبق ذكره .

هذا وقد قام عدد كبير من العلماء والكتاب، بتوجيه النقد على ما جاء في احياء  
علوم الدين ، قديما وحديثا (١) ، منهم الكاتب المعاصر ، الأستاذ ، عبد الرحمن  
دمشقيه ، في كتابه « ابو حامد الغزالي والتصوف » وما جاء فيه « ان العلماء - خاصة  
اهل السنة - المعاصرين له قد انكروا عليه انكارا شديدا في تقسيمه التوحيد الى  
اربع مراتب . المرتبة الاولى : وهي ان يقول الانسان بلسانه لاله الا الله وقلبه غافل  
عنه او منكر له كتوحيد المنافقين . ان اعتبار الغزالي لهذه المرتبة من التوحيد هي  
كتوحيد المنافقين يحتم عليه اخراجها من مراتب التوحيد الباقية ، ان النفاق ليس  
مرتبة من مراتب التوحيد السفلى ، وانما هو اعلى مراتب الكفر ، ولا يجوز ادراجه في  
مراتب التوحيد في الاسلام . المرتبة الثانية : ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق  
به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام . وهذا توحيد المرجئة ، ولا يجوز ايضا ادراجه  
ضمن مراتب التوحيد ، ان المرجئة قوم يؤخرون العمل عن الايمان ويفصلونه عنه ، وهذا  
ليس مرتبة من مراتب التوحيد ، ولا حتى ادناها ، بل هو خارج عنها . المرتبة الثالثة :  
ان يشاهد ذلك بطريق الكشف . . . بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا ، ولا يرى  
فاعلا بالحقيقة الا واحدا . وهذه المرتبة بمثابة تهئية صاحبها لاعتناق وحدة الوجود .  
والتي يمتاز بها اهل المرتبة الرابعة عنده . والمرتبة الرابعة : ان لا يرى في الوجود  
الا واحدا . . . بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد . . . وهذه هي الغاية  
القصوى في التوحيد . فمنها يأتي السؤال ، هل صحيح ان الغاية القصوى من التوحيد  
تكون برؤية كل المخلوقات على انها واحد ؟ ومن هو هذا الواحد الذي يوحد معه

(١) لمعرفة المواقف العلماء المعاصرين له . منه راجع « سير أعلام النبلاء » للإمام الذهبي

الغزالي المخلوقات ؟ اليس في ذلك التجنى على الاسلام اذا صار معنى لا اله الا الله « اى لا موجود الا الله ؟ وانى لآسف ان تكون الغاية القصوى من توحيد الغزالي هي وحدة الوجود والاتحاد .<sup>(١)</sup>

ومن المدهش فعلا ان الغزالي يختم كلامه عن اهل المرتبة الرابعة قائلا « والى هذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى الخواص<sup>(٢)</sup> يدور في الاسفار فقال « فيما ذا انت ؟ فقال « ادور في الاسفار لاصح حالتى في التوكل ، وقد كان من المتوكلين . فقال الحسين « قد افنيت عمرك ، في عمران باطنك ، فاين الفناء في التوحيد ؟ فكان الخواص كان في تصحيح المقام الثالث في التوحيد ، فطالبه بالمقام الرابع<sup>(٣)</sup> »

فكان الحلاج اذن من اصحاب المرتبة الرابعة من مراتب التوحيد ، وبلغ الى اشرف المراتب ، او بعبارة اخرى ان الحلاج - عند الغزالي - قد وصل الى الغاية القصوى في التوحيد ، التي هي مشاهدة الصديقين ومقامهم ! فكان هذا من جملة الامور التي انكروها على الغزالي . فان الحلاج كان معروفا بعقيدته الحلولية ، وقد قتل بسببها كما سبق ذكر ذلك . فماذا يفهم من تمثل الغزالي بالحلاج في التوحيد بل في اشرف مراتبه ؟ هل هذا يدل على ميل الغزالي وموافقته لآراء الحلاج ؟ ولو كان استشهاده بكلام الحلاج في باب الجذب او العشق او المحبة او غيرها من ابواب التصوف قد يكون مقبولا بوجه ما ، ولكن الامر خطير جدا ، ان استشهاد الغزالي بكلام الحلاج ، وتمثله به كأحد الصديقين الذي نال اشرف المراتب ووصل الى الغاية

(١) ابو حامد الغزالي والتصوف « ص ٣٠١-٣٠٤ ، دار طيبة الرياض ط. الاولى ١٤٠٦ هـ /

١٩٨٦ م ، باختصار وتصرف ، قارن « عبد الرحمن الوكيل » هذه هي الصوفية »

ص ٤٧ - ٥٠ ، دار الكتب العلمية بيروت ط. الرابعة ١٩٨٤ م .

(٢) ابراهيم بن أحمد بن اسماعيل الخواص ابو اسحاق (ت ٢٩١ هـ) احد من سلك طريق التوكل ، من اقران الجنيد والنوري ، مات في جامع الرى (السلى « طبقات الصوفية » ص ٢٨٤ )

(٣) « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٢٤٧ .

القصوى ، فى باب التوحيد ، التوحيد الذى جاء الاسلام لأجله ، ويخلصه من الشرك وشوائبه ! وهو اصل من اصول الدين الاسلامى وركن من اركانه ! وسوف يكون لكلامه هذا أثر كبير لمن جاء بعده من الذين صرحوا بالحلول او الاتحاد او وحدة الوجود . والا فما الفرق بين قوله « ان لا يرى فى الوجود الا واحدا . . . » وكلام ابن عربى « فكل ماتدركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو اعيان الممكنات . . . » فمن حيث احدى كونه ظلا هو الحق لانه الواحد الاحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم . . . فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى <sup>(١)</sup> وما الفرق بين كلام الغزالى وابن الفارض <sup>(٢)</sup> .

وكل الذى شاهده فعل واحد . . . بمفرده لكن بحجب الاكثنة

اذا ما زال الستر لم تر غيره . . . ولم يبق بالأشكال اشكال ريبية

أما كتابه « مشكاة الانوار » فقد رد عليه عدد من العلماء وعلى رأسهم شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله حيث صنف كتابا خاصا سماه « بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية اهل الاحاد ، من القائلين بالحلول والاتحاد <sup>(٣)</sup> » وما جاء فيه « هذا الكتاب كالعنصر لمنهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، وان كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك ، بل قد يكفر من يقول بذلك . لكن ذلك لما فيه من الاجمال تارة ، ومن التفلسف وابرار مقاصد الفلاسفة فى الالفاظ النبوية وتأويلها عليها تارة ، ومن المخالفة لما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع تارة ، بل ومن المخالفة لما علم بالعقل الصريح تارة ، ولما فيه من الامور التى يقوون انها تستلزم قولهم . ولهذا عظم انكار

(١) ابن عربى « فصوص الحكم » ص ١٠٣ ، تحقيق وتعليق الدكتور ابو العلا عفيفى دار

الكتاب العربى بيروت ط الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م

(٢) ديوان ابن الفارض ، ص ٦٥ ، البيتان رقم ٧٠٤-٧٠٥ ، من قصيدته المشهورة « التائبة الكبرى »

(٣) وقد حققه الدكتور موسى سليمان الدويش ، مكتبة العلوم والحكم ط الاولى ١٤٠٨هـ /

ائمة الاسلام لهذا الكتاب ونحوه ، حتى جرت في ذلك غصول يطول وصفها . وقد جعل الكتاب ثلاثة فصول . الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو الله تعالى . وان اسم النور لغيره مجاز محض ، لا حقيقة له ، وعاد كلامه الى ان النور بمعنى الوجود . وقد سلك ابن سينا قبله نحواً من ذلك مما جمع به بين الشريعة والفلسفة<sup>(١)</sup> . وكذا لك سلك الاسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب برسائل اخوان الصفاء ، وكذا لك فعل ابن رشد<sup>(٢)</sup> بعده ، وكذلك الاتحادية ، يجعلون ظهوره وتجليه في الصور بمعنى وجوده

(١) قام ابن سينا بتفسير آية النور مرتين ، المرة الاولى سلك في تفسيرها منهجاً عقلياً فلسفياً ، والثانية سلك منهجاً صوفياً اشراقياً ، فما جاء في الاولى « الله نور السموات والارض الاية » النور اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار ، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس ، والمستعار على وجهين اما الخير واما السبب الموصل الى الخير ، والمعنى هاهنا هو القسم المستعار بكلية في قسميه اعنى الله تعالى خيراً بذاته ، وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى . . . . ( انظر « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ابن سينا ص ١٢٥ مطبعة هندية بمصر ، ط الاولى ١٩٠٨ م / ١٣٢٦ هـ ) وما جاء في الثانية « قوله تعالى الله نور السموات والارض » اى جميع اهل السموات والارضين والسموات والارضون انفسهما ، بل كل ممكن من الممكنات الموجودة ، وكل ذرة من الذرات الموجودة ، منورة موجودة بنور وجوده تعالى ، لا با انفصال شئ من الوجود عنه تعالى كما توهم ، وهو زيغ وضلال ، بل بارتباطه الى ذاته تعالى ، ولهذا لو انفك فى آن من الآنات ممكن موجود عن هذا الارتباط لانعدم ، كما تشاهد بعض انعدام الاشياء فى مرأى العين ، فهو اى وجوده تعالى ، منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شئ منها ، فجميعها بحيث لو اهدوا الى طريق مستقيم ، فليس ذلك الا بنور وجوده تعالى ( د ، حسن عاصى « التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا » ص ٨٦ ، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط الاولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ) واضح ان شيخ الاسلام اشار الى هذا التفسير الاشراقى ، اى المسلك الثانى لا الاول كما زعم الدكتور موسى سليمان الدويش محقق بغية المرتاد .

(٢) محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد ، ابا الوليد ( ٥٢٠-٥٩٥ هـ ) يلقب بالحفيد تمييزاً له من ابيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقهيين مشهورين ، فيلسوف عظيم ، حتى عد الممثل الحقيقى للفلسفة الاسلامية بعامة ، له كتب كثيرة ، وقد =

فيها ، والكلام على هذا واسعٌ مذكور في غير هذا للموضع ، ان الغرض هنا بيان ما يعلم به من كلامهم من متابعتهم للمتفلسفة الصابئين ، والتعبير عن تلك المعانسي بالفاظ الانبياء والمرسلين مع العلم من كل من اوتي العلم والايمان ، بل من كل مؤمن بان ما في هؤلاء من مخالفة كتاب الله تعالى ورسوله ودينه اعظم مما في اليهود والنصارى بعد النسخ والتعديل <sup>(١)</sup> ثم قال « ولما تكلم صاحب مشكاة الانوار على طريق هؤلاء في الباطن بالفاظ الكتاب والسنة في الظاهر ، وان كان قد روى انه رجع عن ذلك كله ، ومن الناس من يطعن في اضافة هذه الكتب اليه ، والمقصود التنبيه على ما في هذه المخالفة للكتاب والسنة عن الضلال لئلا يغتر بها وينسبها الى المعظمين اقوام جهال <sup>(٢)</sup> » وقد علق الشيخ عبد الرحمن دمشقية كلام الغزالي في مشكاة الانوار حين تمثل بالحلاج كأحد العارفين الذين عرجوا الى سماء الحقيقة قائلاً : عجبا للغزالي الذي لا ينفك عن مغازلة الحلاج والتمدح بكلامه ، وعجبا ان يصف حالة كلامه وسكوته بانها نهاية الواصلين <sup>(٣)</sup> والحاصل ان « لا اله الا الله » في نظر الغزالي هو ان نسي مراتب التوحيد ، وقد نسب هذا النوع من التوحيد الى العوام ، وهم عنده من البله . اما الخواص فان لا اله الا هو معناها ليس في الوجود الا الله ، ولذلك قال بان الخواص يقولون : لا هو الا هو . ولو ان عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا اله الا الله « اصبح المراد منها لا موجود الا الله لفقد الاسلام كل معناه ، ولا يصح اسما غير مسمى . لذا كانت عقيدة وحدة الوجود تمثل القضاء المبرم على معالم هذا الدين ، وعلى ابرز مميزات فيه ، وهي التوحيد الذي لم يذق حلاوته اهل الارض غير المسلمين . ومن ابرز مظاهر

---

ترجمت الى اللاتينية استفاد منها فلاسفة اوربا ( د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة الفاسفة » ج ١ ص ١٩ )

- (١) « بغية المرتاد » ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، تحقيق د ، موسى سليمان الدويش .
- (٢) ن ك ص ٢٠٢ ، وانظر « مجموع الفتاوى » ج ١٣ ص ٢٣٨ ، و « كتاب الصغدية » ج ١ ص ٢٥٠ ، تحقيق د ، محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية القاهرة ط الثانية ١٤٠٦ هـ .
- (٣) ابو حامد الغزالي والتصوف ص ٣٤٠ .

قضاء اهل وحدة الوجود على ميزة التوحيد هي قلبهم واستبداهم لكلمة الوحدة بين الخالق والمخلوق ، بكلمة التوحيد . بل انه يتهم كل من لا يعتقد هذا الاتحاد ورؤية الله بالاشياء بالبعد عن حقيقة التوحيد ، ان يقول : بل التوحيد الخالص الا يرى في الوجود في كل شيء الا الله عزوجل « فكيف يزعم ان الكلام المفيد لوحدة الوجود ، والذي قاله من سماهم بالماشقين كان في حالة سكر ؟ فالغزالي يؤصل عقيدة وحدة الوجود في كتابه مشكاة الانوار ويجعلها مادة هذا الكتاب الرئيسية ، فكيف تكون حالقاربة يحصل اعتقادها خطأ اثناء حصول الفناء ؟ ألم يجعلها اسمى منازل التوحيد ومراتبه وغايته القصوى <sup>(١)</sup> ؟ لذلك اكد شيخ الاسلام مرار ان مشكاة الانوار كتاب يوضع على قواعد فلسفية ، ان يقول رحمه الله : ان ذلك الكتاب (مشكاة الانوار) موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة . . . ومن هنا دخل الماحدون من الاتحادية الذين قالوا بوحدة الوجود ، وقالوا : ان الخالق مجال ومظاهر لان وجود الحق ظهر فيها وتجلي ، فجمعوا نفس وجوده هو نفس ظهوره وتجليه . ومن المعلوم ان الشيء يكون موجودا في نفسه ، ثم يظهر ويتجلي تارة ، ويحتجب اخرى ، سواء كان تجليه لوجود سبب الرؤية في الرائي كالأعمى اذا صار بصيرا ، او لزوال المانع في الظاهر ، كالحجب المانع ، اولهما جميعا . هؤلاء جعلوا وجود الحق في المخلوقات ، هو نفس ظهوره وتجليه فيها ، وسموه مجالي ومظاهر . وذلك لان حقيقة قولهم : انه ليس موجود في الخارج ، ولكنهم يظنون انهم يعتقدونه موجودا في الخارج ، فاذا شاهدوا الوجود الساري في الكائنات ، ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله ، فسموها مظاهرا ومجالي ، لانها اظهرت لهم ماظنوا انه الله . ولو انهم جعلوها آيات اظهرت لهم وبينت ما دللت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته

(١) « ابو حامد الغزالي والتصوف » ص ٣٤١ - ٣٤٣ ، باختصار .

مع علمهم بان وجوده مياين لوجودها لكانوا مهتدين<sup>(١)</sup> "ولهذا عظم نكير الناس على صاحب . . . مشكاة الانوار لما كان في كلامه ما هو من جنس كلام الملاحدة ، وقد عبر عنه بالعبارات الاسلامية واشارات الصوفية<sup>(٢)</sup> " كما اكد ذلك ايضا الامام المازري الذي قال : وعرفني صاحب له انه كان له عكوف على رسائل اخوان الصفاء ، وهي احدى وخمسون رسالة ، الفها من قد خاض في علم الشرع والنقل ، وفي الحكمة ، فمزج بين العلمين وقد كان رجل يعرف بابن سينا ملأ الدنيا تصانيف ، ادته قوته في الفلسفة الى ان حاول رد اصول العقائد الى علم الفلسفة . . . ووجدت ابا حامد يقول عليه في اكثر ما يشير اليه من علوم الفلسفة<sup>(٣)</sup> " أما الامام الذهبي<sup>(٤)</sup> فقد قال عن الغزالي " قد الف الرجل في ذم الفلاسفة كتاب التهافت ، وكشف عوارهم ، ووافقه في مواضع ظنا منه ان ذلك حق ، او موافق للملة ، وام يكن له علم بالاثار ، ولا خبرة بالسنة النبوية القاضية على العقل ، وحبب اليه اديان النظر في كتاب " رسائل اخوان الصفاء وهو داء عضال ، وسم قاتل ، ولولا ان ابا حامد من كبار الانكياة وخيار المخلصين لتلف<sup>(٥)</sup> " كما وجه عليه النقد احد كبار الفلاسفة الصوفية ابن سبعين حيث قال " واما الغزالي فلسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الاضداد ، وحيرة تقطع

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ج ١٠ ص ٢٨٢-٢٨٤ ، تحقيق د ، محمد رشاد

سالم ، طبع على نفقة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ط الاولى ١٤٠٢ هـ /

١٩٨٢ م ، وانظر " ن ك ، ج ١٠ ص ٢٠٥ ، و ص ٢٧٠ ، و ج ٥ ص ٣٥٤ ، و ج ٦ ص ٢٢٣

(٢) شيخ الاسلام ابن تيمية " كتاب الصفدية " ج ١ ص ٢٣٠ ، و ص ٢٥٠ ، وانظر " شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٣٥ .

(٣) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٩ ص ٣٤١ .

(٤) محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ( ٦٧٣-٧٤٨ هـ / ١٢٧٤-١٣٤٨ م )

حافظ مؤرخ علامة محقق ، تركمانى الاصل ، مولده ووفاته بدمشق ، رخل الى

القاهرة وظاف كثيرا من البلدان ، تصانيفه كثيرة ( الزركلى " الاعلام " ج ٥ ص ٣٢٦ )

(٥) " سير اعلام النبلاء " ج ١٩ ص ٣٢٨ .

الاكباد ، مرة صوفى واخرى فيلسوف وثالثة اشعرى ورابعة فقيه وخامسة محسّر ،  
وادراكه فى العلوم القديمة اضعف من خيط العنكبوت . وفى التصوف كذلك ، لانه  
دخل الطريق بلاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الادراك . . . . وهو يعتقد فى  
العقل مايعتقده الفيثاغوريون . . . . وهذا يغهم من كلامه فى المعارج العقلية ، وفى  
شرح عجائب القلب . . . . وكذلك فى تقسيمه للارواح فى مشكاة الانوار وما اشار اليه  
فى كيمياء السعاد توغير ذلك من كتبه . وكتابه على اكثر ما يظهر فى اكثر كلامه هو  
رسائل اخوان الصفاء . فانه فى الفلسفة ضعيف مثل أصله . . . . فلا هو خلى التصوف  
ولا هو قيل فيه فيلسوف <sup>(١)</sup> " وقد تحير من امر الغزالي ابن طفيل <sup>(٢)</sup> ان يقول : **واما**  
كتب الشيخ ابى حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجماهير يربط فى موضوعه ويحل  
فى آخره ويكفر باشياء ثم ينتحلها ، ثم انه من جملة ماكفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت  
انكارهم لحشر الاجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال فى اول  
كتاب " الميزان " ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال فى  
كتاب " المنقذ من الضلال " ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان امره انما وقف على  
ذلك بعد طول البحث <sup>(٣)</sup> " كما اشترك فى هذا الحكم على الغزالي الفيلسوف ابن رشد  
قائلا : انه لم يلزم مذاهبا فى كتبه ، بل هو مع الاشعرية اشعرى ، ومع الصوفية صوفى ،

---

(١) ابن سبعين " بد العارف " ص ١٤٤ - ١٤٥ ، تحقيق د ، جورج كثرور دار الاندلس  
بيروت ط الاولى ١٩٧٨ م .

(٢) ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن احمد بن طفيل القيسى ولد ما بين سنة  
٤٩٥ الى ٥٠٥ هـ ، وتوفى سنة ٥٨١ هـ فى مدينة مراكش ودفن هناك ، كان قاضيا  
طبيبا فيلسوفا ، فى بلاط ابى يعقوب يوسف القيسى سلطان الموحديين ، له كتب  
فى الطب والفلك والفلسفة ، غير ان كتبه مفقودة الا كتابه الوحيد المعروف " حى  
بن يقظان " ( د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٦٧-٦٩ )

(٣) حى بن يقظان ، ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان " د ، عبد الحليم  
محمود ص ٩٤ ، الدار المصرية ط الثانية بدون تاريخ .

ومع الفلاسفة فيلسوف حتى أنه كما قيل :

يوما يمان اذا لا قيت ذا يمن . . وان لقيت معديا فعدنان (١)

هذا وبعد ان نقلنا اقوال القداماء عن الغزالي ، يحسن بنا ان ننقل

اقوال المعاصرين الذين يهتمون بدراسات التصوف والفلسفة الاسلامية . يقول دى بور

« وفي الحق ان مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الانسانية تتجلى فيه

عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الاسلام الاولى ، ويمكن ردّها الى الحكمة الوثنية من

طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الاسلام من بعدهم » كما يقول (٢)

نيكلسون « انه ( الغزالي ) اوسع المجال في الاسلام لبعض الشعراء الذين افتتنوا

بالجمال الازلي وجنوا به جنونا ، فلم يعبدوا الهيا سواه ، كما اوسع المجال لبعض

صوفية وحدة الوجود امثال ابن عربي ، وغير هؤلاء من طوائف الصوفية الذين كانوا

اخوانا في ذلك الدين الحركي ما للكلمة الدين الحر من معنى (٣) مع ان الاسلام يفقد

كل معناه ويصبح اسما على غير معنى ، لو ان عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا اله الا

الله اصبح المراد بها لا موجود على الحقيقة الا الله ، وواضح ان الاعتراف بوحدة

الوجود في صورتها المجردة قضا تام على كل معالم الدين المنزل ، ومحو لهذ

المعالم محوا كاملا (٤) . وعن انحراف الغزالي في تفسير القرآن العظيم ، اثبت جولد تيسهر

انه يجعل افكار الاغريقية اساسا للقرآن على انها معناه الباطن (٥) . ففي كتبه

الصوفية ، يطبق الغزالي على وجه الخصوص التفسير الاشاري بكثرة ، وقد خصص

---

(١) كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال « ص ٤٨ ، تحقيق

د ، البير نصرى نادر ، دار المشرق بيروت ط الخامسة ١٩٨٦ م .

(٢) « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٣٤٨ .

(٣) « في التصوف الاسلامي وتاريخه » ص ١٠٤ . (٤) ن ك ص ١٠٢ .

(٥) « مذاهب التفسير الاسلامي » ص ٢٢٥ ، ترجمة د ، عبد الحليم النجار ، دار اقرأ

بغروت ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

كثيرا من رسائله تخصيصا تاما لمثل هذه الوجوه من تأويلات التصورات الدينية . ففي رسالته في تأويل آية النور (يقصد كتابه مشكاة الانوار) يؤول امر الله لموسى ان يخلع نعليه لانه بالوادي المقدس طوى بان من يريد ادراك الوجودانية الحقيقية يجب عليه ان يطرح عن نفسه التفكير في الحياتين الدنيا والأخرى<sup>(١)</sup> ثم يقوله . . . وابن عربى يخضع تفسيره الذى نحا فيه منحى التأويل اخضاعا تاما لوجهة النظر التى اخذ بها الغزالي فى نظرتة الى القرآن<sup>(٢)</sup> وانضم الى النقاد الدكتور محمود قاسم الذى قال : ان الغزالي قلد الفلاسفة الذين فند آراءهم وتأثر بهم ، خاصة فى مسألة النفس والمعرفة الاشراقية ، وان ذلك بيد وواخحا فى كتاب مشكاة الانوار ، وفيصل التفرقة ، حيث اخذ عن ابن سينا اغلب براهينه على خلود النفس وحدوثها<sup>(٣)</sup> وهكذا تبين لنا ان العلماء والباحثين قد يسمهم وحد يثهم ، اتفقوا على ان الغزالي قد بنى افكاره الصوفية على الفلسفة اليونانية اما مباشرة او غير مباشرة ، ولمزيد من الايضاح فى كشف مصادر فلسفة الغزالي الصوفية ، خاصة افكاره التى وردت فى كتابه « مشكاة الانوار » انقل ما كتبه الدكتور محمد على ابوريان وهو يلقي الضوء على ذلك بتحليل دقيق شامل ، فى كتابه « اصول الفلسفة الاشراقية » فيقول : مشكاة الانوار من الرسائل الهامة التى تتميز عن الاتجاه الاخير للغزالي ، وهو يقسمها الى ثلاثة فصول ، . . . . . ويتناول الفصل الاول بيان ان النور الحق هو الله ، وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له ، فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص . . . والنور الاصلى منبع الانوار كلها ، غنى فى جوهره وهو النور الحقيقى وماعداه نور مستعار منه ، اى فقير فى ذاته بالنسبة له . . . فالنور منه ماله وجود فى

(١) « مذاهب التفسير الاسلامى » ص ٢٢١ . (٢) ن ك ص ٢٥٩ .

(٣) د ، محمود قاسم « دراسات فى الفلسفة الاسلامية » ص ٨٢-٨٣ ، دار المعارف ،

ذاته كالنور الاصلى ، ومنه ما ليس له وجود فى ذاته ، بل يستمد وجوده من غيره  
كالا نوار الصادرة عن النور الاصلى . . . والكلام عن الانوار وترتيبها هنا ليس من قبيل  
البحث النظرى الميتافيزيقي ، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفى : فالسالك  
يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ، ثم ينتقل الى ادراكه ، ان النور المعقول اولى باسم  
النور من المحسوس ، ثم ينتقل الى مشاهدة الانوار ويصل الى قمة هذه الانوار ، وهو  
الله حقيقة الحقائق ، فيرى انه هو وحده النور الحقيقى ، وماعناه مجاز (١) ثم يقول  
« ومشكاة الانوار يعد مصدرا هاما من مصادر المذهب الاشراقى . فالغزالى يتكلم  
فيه عن فكرة الفيض النورانى ، الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ، ويستشهر  
بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم ايضا عن عالم الحس اى عالم الظلمة ،  
وعالم الملكوت اى عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الاعلون ، وهذا هو نفس  
الاتجاه عند السهروردى المقتول . ثم ان الغزالى يشير بصراحة الى التراث الفاريسى  
ومذهب الثانوية فى النور والظلمة ، ومذهب الصابئة فى عبادة النجوم مما يدل على انه  
كان له اتصال بالمصادر التى اتصل بها السهروردى ، او ان السهروردى قد قرأ  
مشكاة الانوار ، وتأثر بها وفكر فيها كثيرا (٢) كما يلقي الضوء على مشكاة الانوار ايضا  
الدكتور حسام الدين الالوسى ، حيث يقول : اذا نظرنا الى الصنف الاخير ، وهم  
الواصلون ، فان ما فى هذا النص وحده كاف ليعطى المتدبر ان الغزالى يريد بالواصلين  
اتباع المدرسة الفيضية (٣) . . . . ونجد ان الغزالى يضع الفيضيين الاشراقيين الذين

(١) « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى » ص ١٠٨ - ١٠٩ باختصار .

(٢) ن ك ص ١١٤ .

(٣) « دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى » ص ٢٤٤ - ٢٤٨ ، باختصار ، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر بيروت ط الاولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

قرنوا العقل بالذوق ، وقالوا بوحدة الوجود ، في المقام الاعلى ، فهؤلاء خاصة الخاصة . . . . وفي كتبه الاخرى يسميهم الصديقين <sup>(١)</sup> . ثم يقول : والحقيقة ان تغليف المعاني الفلسفية بكساء اسلامي محاطا بالاحاديث والآيات هي احدى خصائص اسلوب الغزالي على وجه الخصوص . وقد حاول الفارابي وابن سينا ذلك بشكل بسيط فجا ، الغزالي واستخدمه على نطاق واسع ، فهو لا يقلدهم في فلسفتهم فقط ، بل حتى في اساليبهم . . . . وان ما قام به الغزالي هو انه ساعد الفلسفة الفيضانية متمثلة اما بشكلها المعروف او باتخاذها لبوس الانوار او ما يسمى فلسفة الاشراف ، على دخول حصون الاسلام التي ما كانت تحلم ان تدخلها يدونه <sup>(٢)</sup> .

ثم ان الغزالي تبني الفلسفة الفيضانية وهذا يشكل عنده واحدا من اركان التصوف العقلي او الاشرافي ، . . . . وان كتبه الخاصة « كالمشكاة » مثلا تتكلم عن اشراق الانوار ، حسب نظرية الفيض مع ابدال بعض كلمات الفلاسفة مثل ابن سينا بالفاظ جديدة ، مثل النور ، واشراق الانوار على عادته . . . . فيشير في المشكاة الى درجات الحكمة المشرقية ، وهي العقل والذوق ، وانه لا تناقض بينهما . . . . ويوضح حال المتذوق الذي سكر عن وجوده وتصور نفسه متحدًا بالله <sup>(٣)</sup> « ومن المعروف ان الغزالي - كما يحكى عن نفسه في كتابه المنقذ من الضلال - قد اصابته ازمة شديدة دامت ستة أشهر تقريبا ، اولها رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة <sup>(٤)</sup> . وذلك حدث عندما كان منكبا على دراسة آراء الباطنية وآراء الفلاسفة والرد عليهم ، فلماذا هذا الاقتران ؟ الاتكون ازمته تلك ، راجعة الى كونه وجد نفسه مضطرا لابطال آراء يميل اليها او يعتقد الصحة في بعض جوانبها ؟ وان تحاياه للخروج من بغداد ،

(١) « دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي » ص ٢٥٠ .

(٢) ن ا ك ص ٢٥٤ . (٣) ن ا ك ص ٢٧٥ - ٢٧٧ .

(٤) ا ق ر أ ص ١٢٥ وما بعدهما تحقيق د . عبد الحلیم محمود .

بالتظاهر بالستر الى مكة للحج ، بينما كان يعتزم المقام في الشام ، لا يفسره الا شيء واحد ، وهو ازمته كانت في الحقيقة ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها .<sup>(١)</sup> وهناك من يرى ان الخليفة المستظهر<sup>(٢)</sup> أمر الغزالي بمهاجمة الباطنية فاستجاب الغزالي ، ولكنه اعترف بانه هاجمهم مكرها ، ان لم يستطع عصيان امر الخليفة بل قيل - فوق هذا - ان كتابة الغزالي لم تنل كل الرضا من الخليفة ، لانها كانت اقرب الى تأييد الباطنية من الهجوم عليهم . . . وهو حين يهاجم الباطنية او الفلاسفة لا يلتزم موقف المهاجم دائما ، بل ينشر خلال ذلك من الاشارات والرموز ما يجعل قارئه الحصيف يدرك ان الغزالي يلتصم لاعدائه - وهو يحاربهم - شيئا من المعاذير<sup>(٣)</sup> .

والحق ان الغزالي - كما يقول د ، الجابري - قد تبني في تصوفه الفلسفة الهرمسية بجميع اطروحاتها الاساسية . وانا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة فلا شك انه استقى من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها وبكيفية اخص من المتصوفة امثال البسطامي والحلاج<sup>(٤)</sup> . وهذا ما اكده الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله : ان الغزالي لم يهجر الفلسفة الا ليتحول الى فلسفة أخرى ، لقد هجر فلسفة ارسطو واتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول الى فلسفة افلوطين والافلاطونية المحدثة بعامة ، وظل لهذه الاخيرة مخلصا حتى آخر عمره<sup>(٥)</sup> . فكتابه تهافت الفلاسفة

(١) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ٢٨٥ .

(٢) احمد المستظهر بن عبد الله المقتدى خليفة عباسي ( ٤٧٠-٥١٢هـ / ١٠٧٧- )

١١١٨م) ولي الخلافة بعد وفاة ابيه سنة ٤٨٧هـ ، وكان مدوح السيرة ، وباسمه

الف الغزالي كتابه « المستظهرى في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية »

( الزركلى « الاعلام » ج ١ ص ١٥٨ )

(٣) احمد الشرباصى « الغزالي والتصوف الاسلامى » ص ٤١ ، دار الهلال مصر بدون تاريخ .

(٤) تكوين العقل العربي « ص ٢٨٦ .

(٥) الغزالي ومصادره اليونانية " ضمن كتاب " ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية =

الذي رد به على الفلاسفة « كته الغزالي وهو يعتمد على الكتاب لفيلسوف يوناني  
« برقلس » المعروف باسم « حجبرقلس في قدم العالم »<sup>(٢)</sup> الذي رد عليه الفيلسوف  
الاسكندري « يحيى النحوى »<sup>(٣)</sup> في كتاب كبير، يثبت فيه ان العالم محدث وليس قد يما.<sup>(٤)</sup>  
فكان الغزالي اذن في الثقافت انما رد على المشائيين ومن شايهم مثل ابرقلس،  
يكلام استعاره من فيلسوف تأثر بافلاطون اكثر ما بارسطوفى الالهيات، فضلا عن انه  
فيلسوف زودين<sup>(٥)</sup>.

أما كتابه « احياء علوم الدين » خاصة باب توبيخ النفس ومعاتبتها في كتاب  
المراقبة والمحاسبة، وهو الكتاب الثامن الربع الرابع، ربع المفجيات<sup>(٦)</sup>، فقد تأثر  
الغزالي فيه بكتاب « معاذلة النفس »<sup>(٧)</sup> المنسوب عادة الى هرمس، واحيانا قليلة السى

- 
- التاسعة لميلاده « مهرجان الغزالي في دمشق » ص ٢٣٦، وانظر « دافيد  
سانتلانا » المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي « ص ١١٠-١١١،  
وانظر « مقالة كاراد، فوعن أفلاطون في دائرة المعارف الاسلامية » ج ٢ ص ٤٢٨.  
(١) ابروقلوس (٤١٠-٤٨٥ م) آخر واشهر ممثل الافلاطونية الجديدة في اثينا، ولد  
بالقسطنطينية، وتلقى الفلسفة في الاسكندرية، ثم في اثينا حيث صار زعيم المدرسة  
له كتب كثيرة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٩٩)  
(٢) هذا الكتاب ترجمه اسحاق بن حنين، ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه  
« الافلاطونية المحدثة عند العرب » ص ٣٤-٤٢، وكالة المطبوعات الكويت ط الثانية  
١٩٧٧ م.  
(٣) يوحنا النحوى، يرجع الى النصف الاول من القرن السادس، اعتنق المسيحية له  
كتابان « في قدم العالم يعارض فيه هذه القضية، وفي صنع العالم » جعل فيه  
المحل الاكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين والمحل الاصغر للفلسفة اليونانية  
(يوسف كرم « تاريخ الفاسفة اليونانية » ص ٣٠٤)  
(٤) د عبد الرحمن بدوى « الغزالي ومصادره اليونانية » ضمن كتاب ابو حامد الغزالي  
في الذكرى المئوية التاسعة « ص ٢٢٣.  
(٥) ن ك ص ٢٢٤-٢٢٥، و د عبد الرحمن بدوى « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٨٣.  
(٦) انظر « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٤١٦-٤٢٢.  
(٧) نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه « الافلاطونية المحدثة » ص ٥٣-١١٦.

افلاطون ، واحيانا اخرى ينسب الى ارسطوطاليس ويدعى « زجر النفس » وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوعة في العهد الهليني المتأخر . ولعل كاتبه كان وثنيا زاهدا مؤمنا بالافلاطونية المحدثه والغنوصية . . . . لكن الغزالي حرص كل الحرص على ان يصيغه بالصيغة الاسلامية القرآنية<sup>(١)</sup> .

وأما كتابه « مشكاة الانوار » فقد تأثر الغزالي فيه بافلوطين ، خصوصا في الفصل الاول منها ، وهو في بيان ان النور الحق هو الله تعالى ، وان اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له « وهذا الرأي قد قال به بعض الباحثين ، خصوصا « فنسك »<sup>(٢)</sup> في مقال له ، بين فيه ان هذا الفصل ليس الا عرضا فضاضا للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات « أفلوطين » وعنوانه « في الابصار »<sup>(٣)</sup> لكن الدكتور عبد الرحمن بدوى رد على رأى فنسك ، وذلك لان افلوطين في هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والابصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم في مجال الرؤية بين العين والشئ المبصر ، فيقول ان هذا الوسط هو النور ، والنور نوران ، نور باطن في العين ، ونور في المصدر المضيء ، وبينهما نور الوسط الذي يربط بينهما<sup>(٤)</sup> ، أما الغزالي

فانه في هذا الفصل الاول من مشكاة الانوار لايعنى بنظرية الابصار والوسط ، بل غرضه الرئيسي هو ان يقول ان النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالي ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٢٥

(٢) Arent jan wensinck (١٨٨٢-١٩٣٩ م) مستشرق هولندي اه كتب كثيره اهمها « المعجم المفهرس لالفاظ الحديث » و « فكر الغزالي » و « العقيدة الاسلامية » ( د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٢٨٩ )

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالي ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣٠ .

(٤) نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتاب افلوطين عند العرب « والنسب المذكور في ص ١٩٢ ، وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧ م .

او البصيرة ، وان الثانى احق من الاول باسم النور<sup>(١)</sup> . وانما نجد بذور نظريات  
الغزالي لافى الفصل الخامس التساع الرابع ، بل فى الفصل الخامس من التساع  
الخامس . وهذا الفصل الاخير قد ورد ملخصا فى رسالة العظم الالهى المنسوبة الى  
الفارابى ، والتي هى فى الحقيقة ليست الامتطفات من التساع الخامس من تساعات  
افلوطين<sup>(٢)</sup> .

ولكن اصالة الغزالي مصونة الى حد غير قليل فى ربطه بين نظرية النور الافلاطونية  
المحدثه وبين آية النور . وهكذا نرى الغزالي قد تأثر بالفلسفة اليونانية تأثرا ظاهرا  
قويا فى المرحلة الاخيرة من حياته . تلك المرحلة التى بدأت فى سنة ٤٨٨ هـ ، وفيها  
اظهر انصرافه عن الفلسفة وكفر الفلاسفة . والواقع انه بقى فى بطون الفلاسفة ولم  
يقدر ان يخرج منها كما قال ابو بكر ابن العربى ، وماتظاهره من طعن فى الفلسفة  
لم يكن يقصد به الطعن الا فى الظاهر ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين ، حتى  
يستطيع ان يجعل الفلسفة مقبولة فى رحاب الدين السنى . فكان الغزالي اذن قد  
قام اولا - بربط الفلسفة الافلوطينية ، وبين العقائد الاسلامية ، بتأويل للايات  
القرآنية ، على نحو يقرب بين الاثنين . ثانيا - ابراز لهذه الآراء الافلاطونية المحدثه  
فى ثوب اسلامى خالص ، بيد وانه ستمد من القرآن والسنة ، استمدادا خالصا  
لا اثر فيه لاي مؤثر غير اسلامى ، وثالثا - ماتى به - خصوصا فى « مشكاة الانوار » التى

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « الغزالي ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد  
الغزالي فى الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣١ .

(٢) ن ل ، ص ٢٣٣ ، وما ورد فى تلك الرسالة « ان اول فعل الفاعل الاول العقل ،  
والعقل انما هو ضوء سائح ، من ذلك الجوهر الكريم ، كما يسبح ضوء الشمس على  
الاشياء من الشمس ، فعلى هذا ابتدع الفاعل الاول الاشياء العقلية كلها . . . .  
ان الاشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل ، الضوء باق فى الاشياء العقلية  
غير مباين لها ولا هى هو ، بل هو غيرها . . . . لما اراد الفاعل الاول ابداع  
الاشياء ابداع العقل الذى هو ضياء من ضوءه الخ ( د ، عبد الرحمن بدوى « افلوطين =

اعدها اعظم كتبه من الناحية الفلسفية - من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة اوثق ارتباطها واستنباط لنتائج وافكار كانت كامنة في الافلاطونية المحدثه واستطاع هو ابرازها وتوفيقيها حقها من التحليل ، وقد استطاع بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الاسلامية متمشقا في الكتاب والسنة ، ان يعطى للفلسفة حق المواطن الكامل في داخل الثقافة الاسلامية<sup>(١)</sup> .

بهذا تبين لنا شخصية حجة الاسلام الحقيقية ، المترددة بين الاسلام والفلسفة اليونانية ، ونظرة صوفية في آرائه الاخلاقية المترددة بين الوحي والعقل والذوق ، فمرة كان يعتمد على الشرع والعقل ، ومرة كان يعتمد على الشرع والذوق ، واخرى على الشرع والعقل والذوق معا .

على كل حال ان الامام الغزالي في آخر حياته - كما ذكره عدد من العلماء وفي مقدمتهم شيخ الاسلام<sup>(٢)</sup> - مال الى طريقة اهل الحديث ، ومات وهو يشتمل بالبخارى ومسلم . حتى قيل انه لو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الايام يستفرغ في تحميله<sup>(٣)</sup> . فرحم الامام ابا حامد فابن مثله في علومه وفنائه ، ولكن لاندعي عصمته من الغلط والخطأ ولا تقليد في الاصول<sup>(٤)</sup> .

عند العرب « ص ١٧٥ - ١٧٧ )

- (١) د ، عبد الرحمن بدوي « الغزالي ومصادر اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .
- (٢) انظر « بغية المراد » ص ٢٧٩ ، والصفدية « ج ١ ص ٢١٢ .
- (٣) الذهبي « سير اعلام النبلاء » ج ١٩ ص ٣٢٥ ، حيث ذكر كلام تلميذه عبد الغافر السياق ان خاتمة امره اقباله على طلب الحديث ومجالسة اهله ، ومطالعة الصحيحين ، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الايام .
- (٤) ن ك ص ٣٤٦ .

نقد كلام السهروردي المقتول في التوحيد :

ان اتجاه المدرسة المشائية (اتباع ارسطوطاليس) واتجاه المدرسة الغنوصية (اتباع الافلاطونية المحدثه) كليهما عادا الى الظهور من جديد في قوة وعنفة ، عند المدرسة الاشراقية على يد مؤسسها السهروردي المقتول . وفي الحقيقة ان اول من حاول ان يؤسس هذه المدرسة الفلسفية هو ابن سينا ، ان كان مزدوجا في تفكيره ، بين الفلسفة اليونانية والحكمة المشرقية (١) .

وسواء اكان ابن سينا قد تولى بسط هذه الفلسفة الاشراقية ام لم يفعل ، فان الثابت انه قد احس في اواخر حياته بعيل واضح الى التحول عن سبيل المشائين الذي طالما سلكه الكثيرون ، والتماس الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية ، الذي دعيت بالاشراق (٢) .

فالعزم الذي عقده ابن سينا في كتابه « الشفاء » وفي كتابه « منطق المشرقيين » ، على وضع كتاب يضم « اصول العلم الحق الذي لا يجوز الكشف عنه الا لانفسنا » والذين يقومون منا مقام انفسنا » وذلك في مدى ادراكهم وانقطاعهم الى طلب الحق ، ربما لم يخرج الى حيز الوجود ، لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع السهروردي ،

---

(١) عن « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا اقرأ بحثا مهما كتبه كرلوفونسونلينو « بعنوان « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية ، حاول فيه قراءة كلمة « المشرقية » قراءة صحيحة ، هل « المشرقية » بضم الميم بمعنى الاشراق ، او بفتحها بمعنى « الشرق » ( انظر « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ٢٤٥ ، د ، عبد الرحمن بدوي )

(٢) تجلت نزعة ابن سينا الصوفية في كتاب « الاشارات والتنبيهات » وفي عدة رسائله الرمزية ، مثل « رسالة » « حى بن يقظان » « رسالة الطير » في العشق « ماهية الصلاة » « الدعاء » « الورد الاعظم وغيرها ( اقرأ « التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا » د ، حسن عاصي )

بوضع هذا العزم موضع التنفيذ ، مستغلا الى ابعد الحدود ، نفرة ابن سينا من  
فلسفة المشائين ، والاماني الصوفية والذوقية التي حاول هو وامثاله ان يبيلسجوها  
بالفعل (١) .

فكانت حكمة ابن سينا المشرقية بلاشك اول خطوة جريئة خطتها الفلسفة  
الاسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الارسطية وشراحيها المشائين ، ومهدت  
الطريق امام السهروردي لتشييد مذهبه الاشراقي . وكان ههما معارضة المشائين ،  
وادخال عناصر جديدة على الفلسفة الارسطية المتزجة بالافلاطونية الحديثة (٢) .

بهذا نستطيع ان نقول : ان خلف ابن سينا كان السهروردي ،  
لا بمعنى انه ادخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملاحم من ماورائيات ابن  
سينا ، ولكن لانه اخذ على عاتقه متابعة الفاية التي قصدتها ابن سينا من الحكمة  
المشرقية ، وهي في اعتقاد السهروردي غاية لم يقدر لابن سينا بالرغم من كل  
جهوده ، ان يسير بها الى نهايتها الامينة ، لانه يجهل المصادر المشرقية الحققة .  
ولقد حقق السهروردي هذه الغاية ببعثه واحيائه لفلسفة الانوار وحكمتها الفارسية  
القديمة (٣) .

فيجب علينا ان ننتبه الى الفكرة المبطنة التي تشير اليها تسميته لكتابه « حكمة  
الاشراق » وهي فكرة حكمة لدنية مشرقية ، كاحياء « حكمة فارس القديمة » مع اظهار

- 
- (١) د ، ماجد فخري « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤٠١ .  
(٢) د ، ابو العلا عفيفي « الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا » ضمن « الكتاب  
الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا » ص ٤٤٤ ، مطبعة مصر ١٩٥٢ م .  
(٣) هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٠٦ .

الشخصيات البارزة في سير المذاهب، وهم هرمس وافلاطون وزرادشت.  
وهنا اختلفت الآراء المتعددة في تحديد حقيقة معنى «حكمة الاشراق»  
فالمستشرق تولوك يقول: «ليست هذه الحكمة الا افلاطونية المحدثه، ولفظ  
«اشراق» نفسه ترجمة للكلمة الصوفية التي استعمالها الافلاطونيون المحدثون،  
التي معناها اشراق او اضاءة<sup>(١)</sup>» واليه يميل المستشرق بوزي، وكذلك دى سلان  
وكرادى فوجوتيه<sup>(٢)</sup>، حيث يقول الاخير: «ان التصوف الفلسفي هو بالذات حكمة  
الاشراق<sup>(٣)</sup>» واخيرا رأى كليمان هيوار «ان حكمة الاشراق هي تصوف ذو طابع  
افلاطوني محدث<sup>(٤)</sup>».

هذا، وقد صرح السهروردى نفسه ان فلسفته الصوفية الاشراقية استقاها  
من أساطين الحكماء اليونان والفرس والهنديين، لامن القرآن ولا من السنة  
ولا من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ان يقول  
في كتابه حكمة الاشراق «وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى  
عليه كل ذلك من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون  
صاحب الايد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من  
عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انبازقلس، وفيثاغورس... ومن جملتهم

- 
- (١) نلينو «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية» ضمن كتاب «التراث اليونانى  
في الحضارة الاسلامية» د، عبد الرحمن بدوى، ص ٢٥٤.
- (٢) ليون جوتيه (LEON GAUTHIER) مستشرق فرنسى درس فلسفة  
ابن رشد وابن طفيل (د، عبد الرحمن بدوى «موسوعة المستشرقين» ص ١١٨)
- (٣) نلينو «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية» ضمن كتاب «التراث اليونانى في  
الحضارة الاسلامية» د، عبد الرحمن بدوى، ص ٢٦٢.
- (٤) ن ك ص ٢٦٦.

جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاثا زيمون ، وسقراط ، التي كانت طريقة  
حكماً الفرس مثل جاماسف وفرشا وشر ، وبزرجمهر<sup>(١)</sup> . ثم يقول في كتابه الاخر  
« واما انوار السلوك في هذه الازمنة القريية ، فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى اخى  
اخميم (اي ذى النون المصرى ) ومنه نزلت الى سيار تستر (اي سهل التسترى )  
وشيخته ، واما خميرة الخسروانيين في السلوك فهي نازلة الى سيار بسطام (اي ابى  
يزيد البسطامى ) ومن بعده الى فتى بيبضا\* (اي الحسين بن المنصور الحلاج )  
ومن بعدهم الى سيار آمل وخرقان (اي ابى الحسن الخرقانى )<sup>(٢)</sup> »

من هذا النص اتضح لنا كل الوضوح امران هامان ، الاول ان التصوف الفلسفى  
الاشراقى مصدره غير اسلامى ، بل حكمة الوثنيين القداما شرقا او غربا . والثانى ان  
بعض الشخصيات الذين وصلوا الى مثل درجة هؤلاء الحكما الوثنيين هم ذى النون  
المصرى ، وسهل التسترى ، وابو يزيد البسطامى والحلاج والخرقانى . من هذا  
نعرف مدى خطورة الفلسفة الصوفية الاشراقية على الاسلام والمسلمين .

ولاشك ان هذا الخليط عجيب وغريب ، انتجه الوهم والوجدان ، وهو غير قائم على أسس  
علمية ، او ادلة منطقية . والحق ان فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقية خليط من  
الافلاطونية والمزدكية والمانوية ، او انها افلاطونية قائمة على دافع مزدكية ومانوية ،  
او انها خليط من الفنوصية والهرسية والمزدكية والارسطية ودين النجوم البابلى ،  
ودين بعلى ، والديانات الكلدانية ، اي انها خليط من كل شىء ، لفرض احياء

- 
- (١) حكمة الاشراق « نقلا عن د ، حسن حنفى « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا »  
ضمن الكتاب التذكارى شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى « ص ١٩٣-١٩٤ .  
(٢) التلويفات ص ٧٤ ، نقلا عن د ، ماجد فخرى « السهروردى وماخذه على  
المشائين العرب » ضمن الكتاب التذكارى « ص ١٦٧ .

الفلسفة الايرانية الصوفية القديمة . وهذا ما صرح به السهروردي نفسه ان يقول  
« وكان في الفرسامة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون ، حكما فضلا . . . قد احينا  
حكمتهم النورية الشريفة<sup>(١)</sup> » وكان السهروردي يتمسك بتمسكا قويا بنسبة المذهب  
الى الاصل الفارسي الخسرواني ، ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه  
الى الحكمة الفارسية القديمة<sup>(٢)</sup> . لذا نحا هنري كوربان في نشراته النقدية للنصوص  
منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الاشراقي في جملة الى المصدر الايراني<sup>(٣)</sup> .

فالتصوف الفلسفي الاشراقي اذن من تراث تأملات دينية ايرانية . فكان غرض

السهروردي احياء التراث الايراني القديم في عصره البطولي (زاك ، ووستام ، اسفنديار)  
بأسا طيره وفرسانه وحكمته وملله ونحله<sup>(٤)</sup> . ويمكن ان نعتبره امتداد الحركة الشعبية  
(وهي حركة ثقافية حضارية ، توخى اربابها اعلاء الفرس على العرب ، وكانوا مخادعين  
ازكيا ، ودهاة خبيثاء ، فتستروا بالاسلام ، وأسرو الكفر اخفاء لعقائدهم ، وتغطية  
لاهدافهم ، وتيسيرا لعملهم<sup>(٥)</sup> ) .

وقد قام الدكتور محمد علي ابوريان في كتابه « اصول الفلسفة الاشراقية عند

شهاب الدين السهروردي<sup>(٦)</sup> ، ببيان مصادر فلسفة السهروردي الصوفية الاشراقية

---

(١) كلمات في التصوف « نقلا عن د ، حسن حنفي « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا »

ضمن الكتاب التذكري ، ص ١٩٢ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان « الاشراقية مدرسة افلاطونية اسلامية » ضمن الكتاب

المذكور ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٣) ن ك ص ٣٩ ، واقرأ « تاريخ الفلسفة الاسلامية » هنري كوربان ، ص ٣٠٤ - ٣٠٩ .

(٤) د ، حسن حنفي « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » ضمن الكتاب التذكري ، ص ١٨٩ .

(٥) عن الشعبية اقرأ « الزندقة والشعبوية » د ، حسين عطوان ، دار الجيل بيروت .

(٦) اقرأ الباب الثاني « المدرسة الاشراقية » دراسة نقدية للمصادر والاصول »

ص ٦٩ - ١١٩ .

المتعددة ، بيانا كافيا شاملا . ومن اهم المصدر المباشر هو القرامطة <sup>(١)</sup> . ومما جاء فيه ، ان القرامطة يعتقدون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ، ومذهب الاشراق الفلسفي ، ومبادئ لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين ، . . . وتمتاز من ناحية المعرفة باستخدام اساليب والفاظ اجنبية في اللغة العربية . هذه الالفاظ آتية من مصادر هللينية (افلاطونية محدثة وصابئة وعرفانية) ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة في المذهب ، لان حمدان القرظي نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك ان الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة <sup>(٢)</sup> . وللقرامطة الباطنية نظرية في الامامة لا تقوم على اساس التسلسل التاريخي في النسب ، بل على اساس قوة الامام العقلية ، واستعداده لتلقي الاشراق من اعلى . . . فالامام اذن في ارقى درجات الواصلين الذين يتلقون اشراق الله <sup>(٣)</sup> ، . . . (وهو القطب ، او الانسان الكامل ، او خاتم الاولياء عند الصوفية) وغاية الطريق عندهم ان يصل المريد الى الله بعد ان يعرف مراتب الوجود التي ابدعها الفيض الالهي ، ثم ينسى هذه المراتب في النهاية .

وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . . . وكانوا

---

(١) فرقة باطنية ، وهم الذين ينتسبون الى حمدان بن الاشعث القرظي ، وقد تتلمذ على حسين الاهوازي رسول عبد الله بن ميمون القداح ، ثم اتخذ لنفسه مقرا قرب الكوفة سماه دار الهجرة ، واخذ هو واتباعه يشنون منه الغارات على المسلمين ، وقد انتشرت دعوتهم في انحاء كثيرة من العالم الاسلامي ، وكان سببا في كثير من القلاقل والحروب ، وقيل ان حمدان كان من الصابئة الحرائية (دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٨ ص ٧٧) للتوسع ، اقرأ «القرامطة» ابن الجوزي ، تحقيق محمد الصباغ المكتب الاسلامي ، و ، د ، على سمي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام» ج ٢ ص ٣١٧ - ٣٤٧

(٢) ص ٩٩ ، باختصار . (٣) ن ك ص ١٠٠ .

اذا ارادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية ، و اذا تكلموا  
عن التوحيد قصدوا التوحيد . وقد اعتمدوا الحروف حجا للمعاني ورموزا يجب  
تحطيمها للوصول الى الفكرة الخالصة ، فهم اذن من اتباع الرمزية المتطرفين . . . .  
والجسم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيقي ، والنفس الانسانية تظل شخصية  
مادامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا الا اذا فارقت وحينذاك تنتفى عنها الصفة  
الشخصية ، وتصبح ذات طابع نوراني كلي . وقد تأثروا بالصابئة . . . و ذكر اهل  
السنة انهم من الشعوبية الذين تأثروا بالتراث الفارسي ، وحاولوا بهذا ان يهدوا  
مبادئ الاسلام . وقد اشاروا الى فلاسفة اليونان واعتبرتهم انبياء مقدسين ،  
كفيثاغورس وانبا ذوقل وافلاطون وهرمس واغاثا نيمون ، وكانوا يدعون مریديهم الى  
قراءة مؤلفات هؤلاء ، واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن ، وكذلك قراءة كتاب  
جاماسب الزردشتي <sup>(١)</sup> ، وقد اثروا في الاسلام بما نقله اخوان الصفا في رسائلهم  
وادخلوا نظرية الامامة ونظرية الاستعداد للنبوثة في الفلسفة ، وتأثر بها الفارابي  
وابن سينا وكذلك نظرية العقول العشرة ، وقصة حي بن يقظان ، وفي التناسخ  
عموما وقولهم بالنور المحمدي ، وفي التصوف اثروا على سهل التستري والسهروردى  
وابن عربي <sup>(٢)</sup> ، وما يؤكد ان السهروردي استقى فلسفته الاشراقية من القرامطة ان  
فلسفة القرامطة نفسها قام على فكرة النور والاشراق النوراني ، وكذلك استعمل  
القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الاكوار والادوار الى مراتب الطريق الصوفسي  
يقول الملطي : الفرقة الخامسة من السبئية هم القرامطة وهم يقولون : ان الله نور  
علوي لا تشبهه الانوار ولا يمازجه الظلام ، وانه تولد من النور العلوي النور الشعشعاني

---

(١) د ، محمد على ابوريان "اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي

ص ١٠٢-١٠٣ .

(٢) ن ك ص ١٠٤ .

فكان منه الانبياء والأئمة ، فهم بخلاف طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيب —  
ويقدرون على كل شيء ، ولا يعجزهم شيء . . . . . وزعموا انه تولد من النور الشعشعاني  
نور ظلامي وهو النور الذي تراه في الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذي  
يخالطه الظلام . . . . . (١) .

وكانت اخوان الصفا من قبل يحاولون في موسوعتهم التوفيق بين الفلسفات المختلفة ،  
وثنية وغير وثنية ، من الشرق ومن الغرب ، ووصفوا اسمى النفوس بانه « من كان عربى  
الدين ، سىحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة » (٢) وفى موضع آخر  
تقول « وبالجملة ينبغى لاخواننا - ايدهم الله تعالى - ان لا يعادوا علما ممن  
العلوم ، اويهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب » (٣) وان  
ارادوا مثلا تأييد الرمز الذي سا قوه فى كلامهم تمثلوا بنوح وموسى واليزدان  
وغازيمون ومحمد . . . . . (٤) وهو ما قصد السهروردى فى قوله عن الفلاسفة « انهم فروع  
شجرة مباركة . . . . . وان امبان وقلس وفيثاغورس وافلاطون ، وارسطوطاليس ، وبوندا ،  
وهرس ، ومزدك ومانى ، وان انتسبوا الى شعوب مختلفة هم ابنا الانسانية اولا  
وبالذات رسل السلام والاصلاح . . . . . وعلى الجملة « زهاد الهند وفلاسفة الاغريق  
وحكما العراق يسعون وراء غاية واحدة ويعملون على نشر نظرية ثابتة ، وينطوون  
تحت لواء فلسفة واحدة هى الفلسفة الاشراقية » (٥) .

وكذلك تقسيمه درجات الناس على اربع ، فقد اخذ من اخوان الصفا ، فهناك

(١) « التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع » ص ٢٠ .

(٢) نقلا عن د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٤٤٥ .

(٣) نقلا عن د ، جبور عبد النور « اخوان الصفا » ص ١٦ ، دار المعارف مصر ط الرابعة ١٩٨٣ .

(٤) ن ك ن ص .

(٥) حكمة الاشراق نقلا عن د ، عبد القادر محمود « الفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٤٤٥ .

- عندهم - قوم قد وفروا حظهم من العلم والايان ، وقوم اوتوا الايمان وحده  
دون العلم ، وطائفة ثالثة الذين رزقوا قدرا من العلم دون الايمان ، والرابع  
الذين حرّموا العلم والايان جميعا<sup>(١)</sup> .

ومصدر آخر نجاهه عند السهروردي في فلسفته الاشراقية ، وهو كتاب منسوب خطأ  
الى ارسطو المعروف باثولوجيا ارسطوطاليس ، فتسميته العقول بالانوار ، والله  
بنور الانوار والعالم العقلي بالعالم النوراني ، نجدها في مواضع كثيرة في ذلك  
الكتاب المنحول ان جاء فيه « الانوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه  
منه شيء ، لان الاشياء هناك ضياء في ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها  
بعضا<sup>(٢)</sup> » وترد كلمة « اشراق » في اثولوجيا بالمعنى الذي يوردها السهروردي  
« فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول ينبغي ان يكون خيرا فاضلا ، وان تكون  
له حواس قوية لاتحبس عند اشراق الانوار السا طعة عليها ، وذلك ان الانسان  
الاول نورساطع في جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرق<sup>(٣)</sup> » .

ولنأت الآن الى مصدر آخر ، يلتقي فيه السهروردي بسابقة الحلاج ، في  
تدعيم فلسفتها الصوفية ، لاجل تحقيق هدفها ، من احياء التراث القديم ،

دنيا كان او فلسفيا ، يونانيا او ايرانيا ، وهو مصدر الهراسة ، وكما سبق ان  
ذكرت ان اول من تهرس في الاسلام هم الشيعة (الفلاة) ثم الفلاسفة ثم الصوفية ،  
بدأ من جابر بن حيان ، الى السهروردي مرورا بالحلاج ، وكانا يمثلان الاتجاه  
الثاني من الاتجاهات الهرسية ، وهو الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي . وذلك

---

(١) د ، عبد اللطيف محمد العبد « الانسان في فكر اخوان الصفا » ص ٢٩٩ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي « افلوطين عند العرب » ص ١٤٥ .

عن طريق صابئة حران (١) . وقد قام الدكتور محمد عابد الجابري بتمليخ فلسفة هرسس الاشراقية ومما جاء فيه « ان هرسس رأى في مشاهدته الكشفية ، نورا يفر كل شئ ، نورا يصعد الى اعلى ، لتظهر الظلمة في اسفل ، وتتحول الى رطوبة تكون هي الطبيعة او المادة الاولى ، يتلو ذلك انبجاس الكلمة الالهية المقدسة من النور . . . . فالنور هو الاله الاب المتعالى ، اما الكلمة فهي ابنه الاول ، الاله الصانع ، ثم تأتي مرحلة انتظام النور على هيئة قوى لاتحصى عددا ( مثل افلاطونية ، صور روحانية ) وانفصال النور والنا ر عن بعضهما انفصالا نهائيا ، . . . فالعالم النوراني المملوء بالقوى هو العالم المعقول ، عالم الكائنات النورانية . . . وتأتى مرحلة انجاب الاب (الاله المتعالى ، النور) للعقل الثانى اى الاله الصانع الاله النار والنفس ، هذا الاله الذى سيتولى صنع المدبرات السبع ، التى ستتولى تدبير العالم تدبيرا صارما ، ثم تفادى الكلمة المقدسة عالم الطبيعة ، وتصعد الى السماء وتلتحق باخيها العقل الصانع فتتحد به . . . ثم تأتي مرحلة ظهور الانسان السماوى ( الانسان الكامل ، الانسان الاول ) الذى ينجبه العقل الاول على صورته فيجبهه لانه صورته ، ويمنحه تسخير جميع مخلوقاته . . . . والانسان الذى يعرف نفسه اى يعرف مصدره ، ويعرف انه كائن خالد ( لكونه ينحدر من الانسان السماوى ابن الله ) هذا الانسان يتعلق بالخير وينال الخير ، ويكون مآله الخلود فى عالم الخير والجمال ، العالم الذى كله حياة ونور . أما الانسان الذى يبقى مشدودا الى جسمه هذا الجسم المنحدر اليه من الخطيئة ، فان مصيره الموت المظلم ، ويستحق عقابا لانه عاش عبدا لجسمه ، وعند ما يموت الانسان ينحل جسمه وتتوارى صورته

---

(١) انظر ص ١٢٣ من هذا البحث.

ويلتحق طبعه بالشیطان ، بينما تعود قواه الحسية الى اصلها ، كل منها الى المصدر الذى جاءت منه (عالم الكواكب) اما قواه الغضبية والشهوانية فتعود الى الطبيعة ، (المادة) فلا يبقى الا النفس ، فتصعد الى السماء راجعة الى اصلها وتجتاز فى معراجها الافلاك السبعة ، لتترك فى كل فلك ، ماسبق ان لصق بها منه عندما كانت جزءاً من الانسان السماوى الهابط ، وهكذا تأخذ فى خلع ثيابها واحدا بعد الاخر الى ان تنتهى عارية صافية الى السماء الثامنة فتدخل فى حضرة القوى العليا وتصير مثلها وتعود الى الله لتتحد به ، وهذا هو النهاية السعيدة ، نهاية ان يصير هو الله (١) .

وهذه درجة من يقول لانا الا انا ، المتقدم فى الطريق ، الواصل الى مقام الحضرة الاحدية ، الكامل فى العلم والعمل . فالتوحيد الحقيقى هو لانا الا انا ومانحن الا انعكاسات فى المرايا ، كما زعم السهروردى ، وهكذا اتضح لنا جميعا حقيقة فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقية ، بعد ان عرفنا مصادرها ومنابعها ، وماهى الا ديانة صابئة مغطاة بغطاء اسلامى ، ان من المعروف ان صابئة حران كانوا ينسبون حكمتهم الى هرمس وغانيمون ، كما ان هرمس بالنسبة للمانوية واحد من الرسل الخمسة الكبار . لذا فشيخ الاسلام ابن تيمية على حق عندما قال : ان

السهروردى المقتول صابئى محض ، فيلسوف لا يأخذ من النبوة الا ما وافق فلسفته (٢) . وفى كتاب اخر قال شيخ الاسلام : السهروردى المقتول كلامه فى الباطن يأخذه من مادة الفلاسفة الصابئين والمجوس ، وبهذه المعانى يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائين ، ولهذا يعظم الانوار ، وهؤلاء الذين سلكوا مسلك فارس والروم هم من

(١) « بنية العقل العربى » ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، باختصار شديد .

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٥٧ .

الداخلين في قوله صلى الله عليه وسلم: لتأخذن ما أخذ الامم قبلكم شهرا بشبر،  
وذراعا بذراع، قالوا يارسول الله فابس والروم، قال: ومن الناس الا هؤلاء<sup>(١)</sup>.

وكان السهروردي يقول: لا اموت حتى يقال لي: قم فأندر<sup>(٢)</sup>.

بهذا فقد كشف لنا شيخ الاسلام ابن تيمية حقيقة السهروردي وفلسفته، والهدف  
الذي نشده بها، فليس غريبا ان يأمر الملك الصالح الغيور صلاح الدين الايوبي  
ابنه الملك الظاهر بقتله، ان لو بقي فانه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك ان  
اطلق فانه يفسد اية ناحية كان بها، كما ورد في تقرير كتبه فقهاء الشهاب السبي  
صلاح الدين، فبعث كتابا الى ابنه قائلا: ان هذا الشاب السهروردي لا بد من  
قتله ولا سبيل انه يطلق<sup>(٣)</sup>، وفي رده رحمه الله عن ادعاء الصوفية - والسهروردي

خاصة - في درجات الذكر يقول شيخ الاسلام: ان افضل الذكر لاله الا الله،  
فان النبي صلى الله عليه وسلم قال: افضل ما قلت انا والنبيون من قبلي، لا اله  
الا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير، ومن زعم ان  
هذا ذكر العامة، وان ذكر الخاصة هو الاسم المضر، فهم ضالون غاطون . . . .  
لان الاسم المفرد مظهرا او مضمرا فليس بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا يتعلق به  
ايمان ولا كفر، ولا امر ولا نهى، ولم يذكر ذلك احد من سلف الامة، ولا شرع ذلك  
رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يعطى القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالا نافعا،  
وانما يعطيه تصورا مطلقا لا يحكم عليه بنفى ولا اثبات، فان لم يقترن به من معرفة  
القلب وحاله ما يفيد بنفسه، والا لم يكن فيه فائدة، والشريعة انما تشرع من الاذكار

(١) « بغية المرتاد » ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٢) در « تعارض العقل والنقل » ج ١ ص ٣١٨، وج ٥ ص ٢٢، و « مجموع الفتاوى »  
ج ٢ ص ٥٨٨ .

(٣) ابن ابي اصيبعة « عيون الانبا » في طبقات الاطباء » ص ٦٤١ .

ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره ، وقد وقع بعض من واظب على هذا  
الذكر في فنون من الاحاد وانواع من الاتحاد <sup>(١)</sup> ، والذكر بالاسم المضمرة المفرد  
ابعد عن السنة ، وادخل في البدعة واقرب الى اضلال الشيطان ، فان من قال  
« ياهو ياهو او هو هو ، ونحو ذلك لم يكن الضمير عائدا الا الى ما يصوره قلبه والقلب  
قد يهتدى وقد يضل <sup>(٢)</sup> » فثبت ان ذكر الاسم المجرد ليس مستحبا ، فضلا عن ان  
يكون ذكر الخاصة ، وابعد من ذلك ذكر الاسم المضمرة وهو « هو » فان هذا  
بنفسه لا يدل على معين ، وانما هو بحسب ما يفسره من مذكور او معلوم ، فيبقى  
معناه بحسب قصد المتكلم ونيته ، ولهذا قد يذكر به من يعتقد ان الحق الوجود  
المطلق ، وقد يقول : لا هو الا هو « ويسرى قلبه في وحدة الوجود ، ومذهب فرعون  
والاسماعيلية ، وزنادقة هؤلاء المتصوفة المتأخرين بحيث يكون قوله هو كقوله « وجود »  
وقد يعنى بقوله « لا هو الا هو » اى انه هو الوجود ، وانه ماثم خلق اصلا ، وان  
الرب والعبد والحق والخلق شئ واحد <sup>(٣)</sup> ، ثم بين شيخ الاسلام اسباب صدور  
هذه الاقوال من الصوفية انها الخروج عن الشرعة والمنهاج الذى بعث به الرسول  
الينا صلى الله عليه وسلم ، فان البدع هي مبادئ الكفر ومظان الكفر ، كما ان  
السنن المشروعة هي مظاهر الايمان ، ومقوية للايمان ، فانه يزيد بالطاعة وينقص  
بالمعصية <sup>(٤)</sup> ، وعندما سئل : ان لم يكن هذا الذكر مشروعاً فهل هو مكروه ؟  
اجاب شيخ الاسلام قائلا : اما في حق المغلوب فلا يوصف بکراهة ، فانه قد يعرض  
للقلب احوال يتعسر عليه فيها نطق اللسان مع امتلاء القلب باحوال الايمان ، وربما

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١٠ ص ٢٢٥ - ٢٢٧ ، باختصار .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٢٢٧ . (٣) ن ك ج ١٠ ص ٥٦٥ .

(٤) ن ك ن ص

تيسر عليه ذكر الاسم المجرد دون الكلمة التامة ، وهؤلاء يأتون على ما في قلوبهم من احوال الايمان ، وما قدروا عليه من نطق اللسان (١) .

وقد قسم شيخ الاسلام انواع الناس في الذكر الى اربعة اقسام - احدها الذكر بالقلب واللسان وهو المأمور به . الثاني - الذكر بالقلب فقط ، فان كان مع عجز اللسان فحسن ، وان كان مع قدرته فترك الافضل . الثالث - الذكر باللسان فقط ، وهو كون لسانه رطبا بذكر الله ، وفيه حكاية لم تجد الملائكة فيه خيرا الا حركة لسانه بذكر الله ، ويقول الله تعالى : انا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه . الرابع - عدم الامرين وهو حال الخاسرين ، واما مع تيسر الكلمة التامة فلا اقتصار على مجرد الاسم مكررا بدعة ، والاصل في البدعة الكراهة . ومانقل عن ابي يزيد والنورى والشبلى وغيرهم من ذكر الاسم المفرد فمحمول على انهم مغلوبون ، فان احوالهم تشهد بذلك ، مع ان المشايخ الذين هم اصح من هؤلاء واكمل لم يذكروا الا الكلمة التامة ، وعند التنازع يجب الرد الى الله والرسول وليس فعل غير الرسول حجة على الاطلاق (٢) . ومن الدعاوى الكاذبة المشهورة في دائرة التصوف الفلسفي ، ادعاء التجوهر ، والصوفي الذي وصل الى درجة التجوهر ، سقطت عنه التكاليف ، لان التكاليف رسوم العامة ، أما التجوهر فمن خاصة الخاصة ، وان ذكره ، لا انا الا انا . وقد رد شيخ الاسلام ابن تيمية على هذه الخرافة قائلا : لا ريب ان هذا القول من اعظم الكفر واغلظه ، وهو شر من قول اليهود والنصارى ، فان اليهودي والنصراني آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض . . . وان المتسكين بجملة منسوخة فيها تبديل خيرا من هؤلاء الذين يزعمون سقوط الامر والنهي عنهم بالكلية ، فان هؤلاء

(١) . مجموع الفتاوى . ج ١٠ ص ٥٦٦ .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٦٦٥ - ٥٦٢ .

خارجون في هذه الحال عن جميع الكتب والشرائع والملل . . . بل هؤلاء شر من  
المشركين المستسكين ببقايا من الملل ، كمشوكى العرب الذين كانوا مستسكين  
ببقايا من دين ابراهيم عليه السلام ، . . . فمن كان من قوله هو انه او طائفة غيره  
قد خرجت عن كل امر ونهى ، بحيث لا يجب عليها شئ ولا يحرم عليها شئ ، فهؤلاء  
اكفر اهل الارض ، وهم من جنس فرعون وذويه (١) «

تفسير آية الميثاق عند اهل السنة :

أما آية الميثاق - وهو قوله تعالى وان اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم  
الآية (٢) - التي استغلها الصوفية ، لاثبات نظرية اسبقية الروح ، متأثرين فسى  
ذلك بنظرية المثل الافلاطونية ، فقد قال شيخ الاسلام رحمه الله : ان في هذه  
الآية قولين : من الناس من يقول هذا الاشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم ،  
كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعا الى النبي صلى الله عليه  
وسلم ، لكن رفعه ضعيف ، وانما المرفوع الذى فى السنن ، من حديث ابى هريرة (٣)  
وحديث عمر ، هو انهم استخرجهم ، ليس فى هذه الكتب انهم نطقوا ولا تكلموا ، ولكن  
فى حديث ابى هريرة انه اراههم آدم ، وفى حديث عمر وغيره انه قال : هؤلاء للجنة  
وهؤلاء للنار ، ففيها اثبات القدر ، وان الله علم ما سيكون قبل ان يكون ، وعلم الشقى  
والسعيد من ذرية آدم (٤) . . . فاما نطقهم فليس فى شئ من الاحاديث المرفوعة

(١) « مجموع الفتاوى » ج ١١ ص ٤٠١ - ٤٠٢ ، وص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٢) « الاعراف » ١٧٢ .

(٣) عبد الرحمن بن صخر الدوسى الملقب بابى هريرة (٢١١ق هـ - ٥٩ هـ / ٦٠٢ -  
٦٧٥ م) اكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له ، نشأ يتيما ضعيفا فى الجاهلية  
وقدم المدينة ورسول الله بخيبر ، فاسلم سنة ٧ هـ ، ولزم صحبة النبي فروى عنه  
٥٣٧٤ حديثا ، ولى امرة المدينة مدة ، وفى ايام خلافة عمر استعمله على  
البحرين ، ثم رآه لين العريكة مشغولا بالعبادة فعزله ، وتوفى بالمدينة المنورة  
(الزرزكى « الاعلام » ج ٣ ص ٣٠٨)

(٤) « درء تعارض العقل والنقل » ج ٨ ص ٤٨٢ - ٤٨٤ ، باختصار شديد .

الثابتة ، ولا يدل عليه القرآن . . . فان ذكر الاخذ من ظهور بنى آدم - لا من نفس  
ادم - وذريتهم يتناول كل من ولدوه ، وان كان كثيرا كما قال في تمام الاية « او  
تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم <sup>(١)</sup> . . . . . » وقوله « واشهدهم  
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها  
اقراره ، فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه <sup>(٢)</sup> . . . . . وقولهم بلى : معناه انت  
ربنا ، وهذا اقرار منهم بربوبيته لهم . وهذا الاقرار هو شهادة على انفسهم ، اى  
انطاقهم بالاقرار بربوبيته ، وجعلهم شهداء على انفسهم بما اقرؤا به من ربوبيته <sup>(٣)</sup> .  
. . . . . وقوله اشهدهم « يقتضى انه هو الذى جعلهم شا هدين على انفسهم بانه  
ربهم ، وهذا الاشهاد مقرون باخذهم من ظهور ابائهم ، وهذا الاخذ المعلوم  
المشهود الذى لا ريب فيه ، هو اخذ المني من اصلاب الاباء ، ونزوله فى ارحام  
الامهات . . . . . والاخذ يتضمن خلقهم ، والاشهاد يتضمن هداة لهم الى هذا الاقرار .  
والاشهاد يراد به تحميل الشهادة <sup>(٤)</sup> . . . . . والشهادة هى الاقرار ، فقولهم بلى  
شهدنا « هو اقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على انفسهم بانه ربهم ، وهم  
مخلوقون له ، فشهدوا على انفسهم بانهم عبده ، ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا  
شاهدون به على انفسهم ، وهذا امر ضرورى لهم لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مسـا  
خلقوا عليه وجبلوا عليه ، وجعل علما ضروريا لهم ، لا يمكن احد جحده <sup>(٥)</sup> .  
وقد تكلم الامام ابن القيم عن الروح : كلاما شاملا ، وبيانا وافيا ، فى كتابه الممتاز  
« الروح » تكلم فيه على ارواح الموتى والاحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والاشار

(١) دوه تعارض العقل والنقل « ج ٨ ص ٤٨٤ (٢) ن ك ص ٤٨٥ .

(٣) ن ك ص ٤٨٦ . (٤) ن ك ص ٤٨٧ .

(٥) ن ك ص ٤٨٨ .

واقوال العلماء ، وبعد ذكر الآراء المختلفة حول تفسير تلك الآية (آية الميثاق) يقول رحمه الله :<sup>(١)</sup> ولما كانت هذه آية الاعراف في سورة مكية ذكر فيها الميثاق والاشهاد العام لجميع المكلفين ، من اقر بربوبيته ووجدانيته وبطلان الشرك ، وهو ميثاق واشهاد تقوم به عليهم الحجة ، وينقطع به العذر ، وتحل به العقوبة ، ويستحق بمخالفته الاهلاك ، فلا بد ان يكونوا ذاكرين له عارفين به ، وذلك ما فطرهم عليه من الاقرار بربوبيته ، وانه ربهم وفاطرهم وانهم مخلوقون مربوبون ، ثم ارسل رسله يذكرونهم بما في فطرهم وعقولهم ، ويعرفونهم حقه عليهم . . . ثم يقول : ونظم الآية انما يدل على هذا من وجوه متعددة :

١ - انه قال : وان اخذ ربك من بنى ادم = ولم يقل آدم = وبنوا آدم غير آدم .

٢ - انه قال : من ظهورهم = ولم يقل ظهره ، وهذا يدل بعض من كل اوبدل

اشتمال وهو أحسن .

٣ - انه قال : ذريتهم = ولم يقل ذريته .

٤ - انه قال : واشهدهم على انفسهم = اى جعلهم شاهدين على انفسهم ، فلا

بد ان يكون الشاهد ذاكرا لما شهد به ، وهو انما يذكر شهادته بعد خروجه

الى هذه الدار ، لا يذكر شهادة قبلها .

٥ - انه سبحانه اخبر ان حكمة الاشهاد اقامة الحجة عليهم ، لئلا يقولوا يوم

القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، والحجة انما قامت عليهم بالرسول والفترة التي

فطروا عليها .

٦ - تذكيرهم بذلك لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، ومعلوم انهم

---

(١) الروح = ص ١٦٢ ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ط الثالثة

غافلون بالاخراج لهم من صلب آدم كلهم واشهادهم جميعا ذلك الوقت،  
فهذا لا يذكره احد منهم.

٧ - قوله تعالى : او تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ،  
فذكر حكمتين في هذا التعريف والاشهاد ، احدهما ان لا يدعوا الغفلة ،  
والثانية ان لا يدعوا التقليد ، فالغافل لا شعور له والمقلد متبع في تقليده  
لغيره .

٨ - قوله تعالى : افتهلكنا بما فعل المبطلون<sup>(١)</sup> ، اى لو عذبهم بجحودهم  
وشركهم لقالوا ذلك ، وهو سبحانه انما يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم . . .  
وقد اخبر سبحانه انه لم يكن ليهلك القرى بظلم واهلها غافلون ، وانما  
يهلكهم بعد الاعذار والانذار .

٩ - انه سبحانه اشهد كل واحد على نفسه انه ربه وخالقه ، واحتج عليهم بهذا  
الاشهاد . . . . . فالفه تعالى انما ذكرهم على السنة رسله بهذا الاقرار  
والمعرفة ، ولم يذكرهم قط باقرار سابق على ايجادهم ولا اقام به عليهم حجة .  
١٠ - انه جعل هذا اية ، وهى الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لدلولها . . . . .  
ومن ابين اياته ما اشهد به كل واحد على نفسه من انه ربه وخالقه ومبدعه وانه  
مزبوع مخلوق مصنوع حادث بعد ان لم يكن . . . وهذا الاقرار والمشاهدة  
فطرة فطروا عليها ليست بمكتسبة<sup>(٢)</sup> .

ثم يقول رحمه الله : وعلى كل فلاتدل هذه الاية على خلق الارواح قبل الاجساد  
خلقا مستقرا . . . . . والذى صح انما هو اثبات القدر السابق وتقسيمهم الى شقى

---

(١) الاعراف ١٧٣ (٢) الروح ص ١٦٧ - ١٦٨ ، باختصار .

وسعيد<sup>(١)</sup> ويستمر ابن القيم رحمه الله في ايراد الادلة القوية تدل على ان خلق الارواح متأخرة عن خلق ابدان ، منها ان خلق ابي البشر ادم كان هكذا ، فان الله ارسل جبريل فقبض قبضة من الارض ، ثم خمرها حتى صارت طينا ثم صوره ثم نفخ فيه الروح بعد ان صوره<sup>(٢)</sup> ، . . . والقرآن والحديث والاثار تدل على انه سبحانه نفخ فيه من روحه بعد خلق جسده ، فمن تلك النفخة حدثت فيه الروح ، ولو كانت روحه مخلوقة قبل بدنه مع جملة ارواح ذريته لما عجبت الملائكة من خلقه ولما تعجبت من خلق النار وقالت لاي شيء خلقتها ، وهي ترى ارواح بني ادم فيهم المؤمن والكافر والطيب والخبث<sup>(٣)</sup> «

ولو كان للروح وجود قبل البدن وهي حية عالمة ناطقة لكانت ذاكرة لذلك في هذا العالم شاعرة به ولو بوجه ما ، ومن الممتنع ان تكون حية عالمة ناطقة عارفة بربها وهي بين ملائمة الارواح ، ثم تنتقل الى هذا البدن ، ولا تشعر بحالتها قبل ذلك بوجه ما ، . . . وايضا فانها لو كانت موجودة قبل البدن لكانت عالمة حية ناطقة عاقلة ، فلما تعلقت بالبدن سلبت ذلك كله ، ثم حدث لها الشعور والعلم والعقل شيئا فشيئا ، وهذا لو كان لكان اعجب الامور ، ان تكون الروح كاملة عاقلة ، ثم تعود ناقصة ضعيفة جاهلة ، ثم تعود بعد ذلك الى عقلها وقوتها ، فاين في العقل والنقل والفطرة ما يدل على هذا ؟ وقد قال تعالى : والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون<sup>(٤)</sup> .

فهذه الحال التي اخرجنا عليها هي حالنا الاصلية ، والعلم والعقل والمعرفة طارىء علينا حادث فينا ، بعد ان لم يكن ، ولم تكن تعلم قبل ذلك شيئا البتة ان لم يكن

---

(١) الروح ص ١٧١ . (٢) ن ك ص ١٧٢ .  
(٣) ن ك ص ١٧٣ . (٤) النحل ص ٧٨ .

لنا وجود نعلم ونعقل به . وايضا فلو كانت مخلوقة قبل الاجساد وهى على ما هسى  
الآن من طيب وخبث وكفر وايمان وخير وشر ، لكان ذلك ثابتا لها قبل الاعمال ،  
وهى انما اكتسبت هذه الصفات والهيئات من اعمالها التى سعت فى طلبها  
واستعانت عليها بالبدن . . . . والرسول صلى الله عليه وسلم انما اخبر بما فى الحديث  
الصحيح ان خلق ابن ادم يجمع فى بطن امه اربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة  
مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فينفخ فيه الروح ، فالملك  
وحده يرسل اليه ، فينفخ فيه ، فاذا نفخ فيه كان ذلك سبب حدوث الروح فيه ، ولم  
يقبل يرسل الملك اليه بالروح فيدخلها فى بدنه ، وانما ارسل اليه الملك فاحدث  
فيه الروح بنفخته فيه ، لان الله سبحانه ارسل اليه الروح التى كانت موجودة قبل  
ذلك بالزمان الطويل مع الملك ، ففرق بين ان يرسل اليه ملك ينفخ فيه الروح ، وبين  
ان يرسل اليه روح مخلوقة قائمة بنفسها مع الملك <sup>(١)</sup> .

وهكذا ، لقد شرح لنا الامام ابن القيم الرأى الصحيح ، مؤكدا بحدوث الروح  
وتأخره عن البدن ، مبطلا فى ذلك خرافة اسبقية الروح الافلاطونية ، التى تأثر  
بها الفلاسفة من بعده ، واعتنق بها الفلاسفة المسلمون - مثل ابن سينا <sup>(٢)</sup> -

(١) « الروح » ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) لابن سينا قصيدة مشهورة سميت بالعينية « يرصم فيها النفس الانسانية ، انها  
تهبط من السماء ، كأنها ورقاء فى نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر  
ولا تفوت البصيرة ، فاذا دخلت فى الاجسام المظلمة ، دخلت غاضبة مكروهة ، ثم  
لا تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهد تلك المنازل العلوية ، وتألف هذه  
المنازل الارضية الوضعية ، فيغلبها البكاء على ذكرياتها الاولى بين انقراض  
عظام البدن وسوائله ، وتقع فى هذا الشرك كما يقع الطائر فى شبكة الصياد  
فلا يطير ولا يفلت ، وبهذا تنصرف عن تحصيل الكمالات ، ويعوقها الشرك عن  
الصعود الى العالم الروحاني ، حتى اذا قرب يوم انطلاقها وخلاصها من

والمصوفية جميعا ، وبعض أهل التفسير والحديث .

وكان افلاطون فى نظريته المثالية يستقى من مصادر ديانات وثنية ، انتشرت فى

اليونان ، من اورفية وألوسية ، بالاضافة الى تعاليم هرمسية .

وشيخ الاسلام ابن تيمية - وكذلك تلميذه ابن القيم - بعد ذكره اراء متعددة

حول تفسير آية الميثاق ، اختار الرأى الصواب وايداه بادلة قوية ، وبراهين ثابتة ،

ونظرات ثابتة ، متمسكا فى ذلك بكتاب الله العظيم والاحاديث الصحيحة ، لاجل

تصحيح المفاهيم المنتشرة فى كتب التفسير والحديث والقصص ، التى تتعلق بعالم

الارواح او عالم الذرة ، فجزاها الله عنا وعن الاسلام والمسلمين .

---

هذه الدار الفانية ، صفا حالها وانكشف الغطاء عنها ، تدرك مالاتدركه

العيون ، ومشت صعودا ترتفع الى ذروة المقامات العليا ، وهى القصيدة :-

هبطت اليك من المحل الارتفاع	°°	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف	°°	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	°°	كرهت لقاءك وهى ذات قفج
انفت وما انست فلما واصلت	°°	الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهدا بالحمى	°°	ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بها هبوطها	°°	فى ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت	°°	بين المعالم والطلول الخضع
ان عاقها الشرك الكثيف وصدها	°°	نقص عن الاوج الفسيح المربع
تبكى وقد ذكرت عهدا بالحمى	°°	بمدامع تهى ولما تقلع
حتى اذا قرب السير الى الحمى	°°	ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق	°°	والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأى شئ اهبطت من شاهق	°°	سام الى قعر الحضيض الاوضع
ان كان اهبطها الاله لحكمة	°°	طويت عن الفطن اللبيب الاروع
فهبوطها ان كان ضربة لازب	°°	لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	°°	فى العالمين فخرقتها لم يرقع
فكأنها برق تألق بالحمى	°°	ثم انطوى فكأنه لم يلمع

(نقلا عن د . محمد بديع شريف . ابن سينا الشاعر . ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان

الالفى لذكرى ابن سينا ، ص ( ٣١١ )

« التوحيد عند اهل السنة والجماعة »

وبعد ان عرفنا التوحيد عند الصوفية المتفلسفة واقوالهم حول اسراره ،  
وآرائهم فى مراتبه ، ينبغى علينا ان نعرف التوحيد الحق كما جاء به دين الاسلام  
الحنيف ، وامتاز به عن بقية الاديان حتى سى الاسلام دين التوحيد ، وذلك لانه  
مبنى على ان الله واحد فى ملكه ، وافعاله ، لاشريك له ، وواحد فى ذاته وصفاته ،  
لانظير له ، وواحد فى الهيته وعبادته لاند له . فتوحيد الله اذن اعتقاد انه اله  
واحد لاشريك له وتفى المثل والنظير عنه ، والتوجه اليه بالعبادة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : التوحيد الذى جاء به الرسول . . .  
ان يشهد ان لا اله الا هو ولا يعبد الاياه ، ولا يتوكل الا عليه ، ولا يوالى الا الله ،  
ولا يعادى الا فيه ، ولا يعمل الا لاجله ، واثبات ما اثبته لنفسه من الاسماء والصفات (١)  
« والتوحيد اول دعوة الرسل ، واول منازل الطريق ، واول مقام يقوم فيه  
الساك الى الله عز وجل (٢) . وهو اول ما يدخل به الاسلام وآخر ما يخرج به من  
الدنيا ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : من كان آخر كلامه لا اله الا الله

---

(١) « درء تعارض العقل والنقل » ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ١٥ ، تحقيق بشير محمد عيون مكتبة دار البيان  
دمشق ط الاولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

دخل الجنة . وهو اول واجب وآخر واجب ، وهو اول الامر وآخره <sup>(١)</sup> .

فالتوحيد الذى جاء به الانبياء والرسل من عند الله ينقسم الى ثلاثة انواع  
• توحيد الربوبية ، وتوحيد الالهية ، وتوحيد الاسماء والصفات ، وهى متلازمة كل  
نوع منها لا ينفك عن الاخر . وان شئت قلت : التوحيد نوعان : توحيد فى المعرفة  
والاثبات ، وهو توحيد الربوبية والاسماء والصفات ، وتوحيد فى الطلب والقصد ،  
وهو توحيد الالهية والعبادة ، والتقسيم الاول باعتبار متعلق التوحيد ، والتقسيم  
الثانى باعتبار ما يجب على الموحد <sup>(٢)</sup> .

— معنى توحيد الربوبية :

توحيد الربوبية عند اهل السنة هو : الاقرار ان الله تعالى رب كل شئ  
ومالكة وخالقه ورازقه وانه المحي والميت ، النافع الضار ، الذى له الامر كله ، ويبيده  
الخير كله ، القادر على ما يشاء ، ليس له فى ذلك شريك .  
وهذا التوحيد هو الذى جبلت الفطرة على الاعتراف به ، والخضوع له سبحانه ،  
وهو الاساس بالنسبة للنوعين الآخرين ، ومع ذلك لا يكفى العبد فى حصول الاسلام ،  
بل لابد ان يأتى مع ذلك بلازمه من توحيد الالهية <sup>(٣)</sup> .

يقول شارح الطحاوية <sup>(٤)</sup> : توحيد الربوبية هو الاقرار بانه خالق كل شئ ، وانه

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٦ - ١٧ .

(٢) د ، محمود احمد خفاجى ، فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة

تحليل ونقد . ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، مطبعة الامانة القاهرة ط الاولغ ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

(٣) د ، محمود احمد خفاجى ، فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة ص ٢٠٤ .

(٤) على بن على بن محمد بن ابى العز (٧٣١-٧٩٢هـ / ١٣٣١-١٣٩٠م) الحنفى

الدمشقى ، فقيه ، كان قاضى القضاء بدمشق ، ثم بالديار المصرية (الزركلى

الاعلام . ج ٤ ص ٣١٣)

ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والافعال ، وهذا التوحيد حق لا يربس فيه ، وهو الغاية عند كثير من اهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية . وهذا التوحيد لم يذهب الى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم ، بل القلوب مفضولة على الاقرار به اعظم من كونها مفضولة على الاقرار بغيره من الموجودات (١) .

وقد بين الامام ابن القيم معنى هذا التوحيد في قوله : يشهد صاحبه قيومية الرب تعالى فوق عرشه ، يدبر امر عباده وحده . فلا خالق ، ولا رازق ، ولا معطي ولا مانع ، ولا مميت ولا محي ، ولا مدبر لامر المملكة - ظاهرا وباطنا - غيره ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، لا تتحرك ذرة الا باذنه ، ولا يجري حادث الا بمشيئته ، ولا تسقط ورقة الا بعلمه ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ، ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا احصاها علمه ، واحاطت بها قدرته ، ونفذت بها مشيئته ، واقتضتها حكمته (٢) .

ولقد دلت الادلة النقلية والعقلية والفطرية على هذا التوحيد ، فما جاء في كتاب الله العزيز ، قوله تعالى : والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون (٣) . وقوله تعالى : والله خلق كل دابة

من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ، ومنهم من يمشى على اربع ، يخلق الله ما يشاء ، ان الله على كل شئ قدير (٤) . وقوله تعالى : امن خلق السموات والارض وانزل لكم

من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم ان تنبتوا شجرها ، اإله مع الله ، بل هم قوم يعدلون (٥) . وقوله تعالى : الله الذي جعل لكم الارض قرارا والسماء

بنا ، وصوركم فاحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ، ذلكم الله ربكم . فتبارك الله رب

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ١٨ . (٢) مدارج السالكين ، ج ٣ ص ٤٧١ .

(٣) النحل ، ٧٨ . (٤) النور ، ٤٥ .

(٥) النمل ، ٦٠ .

العالمين <sup>(١)</sup> " وقوله تعالى : قل هل من شركاءكم من يبدأ الخلق ثم يعيده ، قل  
الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤفكون <sup>(٢)</sup> " وقوله تعالى : الاله الخلق والامر  
تبارك الله رب العالمين <sup>(٣)</sup> " ومن الاحاديث الصحيحة كان رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يقول عند الكرب : لا اله الا الله العليم الحليم ، لا اله الا الله رب العرش  
العظيم ، لا اله الا الله رب السموات ورب الارض رب العرش الكريم <sup>(٤)</sup> .

أما الادلة العقلية على هذا التوحيد فنوعان : الاول دليل التمانع ، والثاني

دليل وحدة المخلوقات على وحدة الخالق .

يقول شارح الطحاوية : انه ليس فى الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين ،  
مع ان كثيرا من اهل الكلام والنظر والفلسفة تعبوا فى اثبات هذا المطلوب وغيره .  
ودليل التمانع هو : انه لو كان للعالم صانعان ، فعند اختلافهما مثل ان يريد  
احدهما تحريك جسم وآخر تسكينه ، او يريد احدهما احياء والاخر اماتته ، فاما  
ان يحصل مرادهما ، او مراد احدهما ، اولا يحصل مراد واحد منهما . والاو  
ممتنع ، لانه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لانه يلزم خلو الجسم عن  
الحركة والسكون ، وهو ممتنع ، ويستلزم ايضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الهما ،  
واذا حصل مراد احدهما دون الاخر كان هذا هو الاله القادر ، والاخر عاجزا  
لا يصلح للالهية <sup>(٥)</sup> .

ويقول الامام ابن القيم رحمه الله فى اثبات استحالة تعدد الخالق : ان

الاله الحق لا بد ان يكون خالقا فاعلا ، يوصل الى عابديه النفع ، ويدفع عنهم الضرر .

(٢) " يونس " ٣٤ .

(١) " غافر " ٦٤ .

(٣) " الاعراف " ٥٤ .

(٤) " صحيح مسلم بشرح النووى " ج ١٧ ص ٤٧

(٥) " شرح العقيدة الطحاوية " ص ٢٠ .

فلو كان معه سبحانه اله لكان له خلق وفعل ، وحينئذ فلا يرضى شركة الاله الاخر معه ، بل ان قدر على قهره والتفرد بالالهية دونه فعل ، وان لم يقدر على ذلك اتفرد بخلقه ، وذهب به ، كما يتفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بممالكهم ، اذا لم يقدر المنفرد على قهر الاخر ، والعلو عليه . فلا بد من احد امور ثلاثة ، اما ان يذهب كل اله بخلقه وسلطانه ، واما ان يعلو بعضهم على بعض ، واما ان يكونوا كلهم تحت قهر واحد ، يتصرف فيهم ، ولا يتصرفون فيه ، ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه . فيكون وحده هو الاله الحق ، وهم العبيد المربوبون المقهورون . وانتظام امر العالم العلوى والسفلى ، وارتباط بعضها ببعض وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد ، من اول دليل على ان مدبره واحد ، لا اله غيره . كما دل دليل التمانع على ان خالقه واحد ، لا رب غيره ، فذلك تمنع في الفعل والايجاد ، وهذا تمنع في الغاية والالوهية . فكما يستحيل ان يكون للعالم ربان خالقان متكافئان ، كذلك يستحيل ان يكون له الهان معبودان <sup>(١)</sup> .

وهذا التوحيد هو الذى يفتى فيه كثير من اهل التصوف ، ويجعلونه غاية السالكين ، ومع ذلك ان لم يعبد الله وحده ، ويتبرأ من عبادة ماسواه ، كان مشركا من جنس امثاله من المشركين <sup>(٢)</sup> .

وقد قرره القرآن اعظم تقرير في قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ، اذا ذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون <sup>(٣)</sup> . هذه الآية الكريمة نفى الله فيها ان يكون له ولد يتقرب اليه بعبادة

(١) « التفسير القيم » جمع محمد اويس الندوى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٣٧١ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨ هـ .

(٢) « شرح العقيدة الطحاوية » ص ٣٦ (٣) « المؤمنون » ٩١

هذا الولد ، وفي هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده ، ثم نفى ان يكون هناك الهة اخرى تعبد على سبيل الشركة معه ، وكلاهما متنع <sup>(١)</sup> .

ففي الاية برهانان يقينان على امتناع ان يكون مع الله اله اخر . الاول - انه لو كان مع الله اله آخر لذهب كل اله بما خلق ، فيتحقق الفرض الاول وهو قوله « اذا لذهب كل اله بما خلق . الثاني - انه لو كان مع الله اله اخر ، لعلا بعضهم على بعض ، وهنا يصدق الفرض الثاني وهو قوله « ولعلا بعضهم على بعض ، ومعلوم ان ذلك لم يقع ، وبما ان اللازم منتف فيهما ، فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت اله مع الله <sup>(٢)</sup> » .  
أما دلالة وحدة المخلوقات على وحدة الخالق ، فان ماشا هدنا من التناسق الموجود في الكون كله يؤكد ويدل على وحدانية الله تعالى ، وكل طريق البحث في الموجودات يؤدي بنا الى اثبات توحيد الربوبية ، لله تعالى . فان الانسان - اي انسان - حينما يشاهد المخلوقات يعمل بعقله الى القطع بان المخلوق لا بد له من خالق ، والمصنوع لا بد له من صانع ، والحادث لا بد له من محدث ، لاستحالة حدوث الحادث بنفسه .

فالارض والنبات والحيوان والانسان عناصرها كلها واحدة ، وكذلك الهواء والماء عناصرهما هي بعض عناصر الانسان ، بل ان عناصر الشمس والنجوم والافلاك كلها من عنصر واحد . فكأن الوجود كله عناصره واحدة ، الامر الذي يؤكد ان اصله واحد ، وقد وصل العلم الى هذه الحقيقة العلمية المؤكدة ، وهي ان اصل هذا الكون واحد ، وان خالقه واحد <sup>(٣)</sup> .

ولذلك يوجه القرآن الكريم الى النظر في شئون الكون ، لا يدرك ان خالقه واحد

(١) د ، محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٠٧ .

(٢) ن ك ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣) د ، عبدالرزاق نوفل « الشهادة اول ركن من اركان الاسلام » ص ٣١ ، دار

هو الله جل شأنه ، مثل قوله تعالى : افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى  
السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الارض كيف سطحت <sup>(١)</sup> .  
وقوله تعالى : او لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ <sup>(٢)</sup> .  
وقوله تعالى : وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرمر السحاب ، صنع الله  
الذى اتقن كل شئ ، انه خبير بما تفعلون <sup>(٣)</sup> . وغير ذلك من الايات الكريمة التى  
توجه الانسان الى النظر والتفكر فى نفسه وما حوله ليهتدى الى وحدانية الحق  
تعالى .

ولنأت الآن الى دلالة الفطرة ، فاقول : ان الانسان مفطور على الشعور  
بسلطة عليا يخضع لها كل ما فى هذا الكون ، وتدفعه الحاجة - بناء على هذا  
الشعور - الى طلب العون فيها ، وهذه السلطة العليا هى سلطة الله تعالى .  
كما قال تعالى فى كتابه العظيم : هو الذى يسيركم فى البر والبحر ، حتى اذا  
كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج  
من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين ، لئن انجيتنا من  
هذه لنكونن من الشاكرين <sup>(٤)</sup> . فهذه الاية مع انها دليل على وجود الخالق ،  
هى ايضا تدل على وحدانيته ، لان الانسان حين تجرد من العوامل الطارئة  
ورجع الى خالص فطرته ، لم يتجه بدعائه ساعة الشدة والازمة الى الصنم او الوثن ،  
بل اتجه الى الله وحده ربه ورب كل شئ <sup>(٥)</sup> .

---

الشعب القاهرة بدون تاريخ . (١) الفاشية ١٧ - ٢٠ .  
(٢) الاعراف ١٨٥ (٣) النحل ٨٨ (٤) يونس ٢٢  
(٥) د ، يوسف القرضاوى حقيقة التوحيد ، ص ١٠ ، مكتبة وهبة القاهرة ط الاولى

وكان المشركون العرب يدركون بفطرتهم ربوبيته تعالى ، وانه خالقهم ومدبر  
امورهم ، ولم يكونوا يعتقدون ان الاصنام مشاركة لله في خلق العالم ، بك هم  
يتوسلون بها الى الله ، قال تعالى : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله <sup>(١)</sup> .  
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله <sup>(٢)</sup> . ولئن  
سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله <sup>(٣)</sup> .  
والانسان اذا ترك لفطرته يجد نفسه متجها الى قوة عليا فوق الانسان وفوق الكون  
بأسره ، ولا سيما عندما تعصف به الكروب ، فالعلم بان وجود العالم عن صانعين  
متماثلين متنع لذاته ، مستقر في الفطر ، معلوم بصريح العقل بطلانه ، فكذا تعطل  
الهيبة اثنين <sup>(٤)</sup> .

— معنى توحيد الالهية :

ومعنى توحيد الالهية « ان يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته احدا ممن  
خلقه ، وهو مبني على اخلاص التأله لله تعالى ، من المحبة والخوف والرجاء والتوكل  
والدعاء الخ وهذا التوحيد اول الدين وآخره ، وباطنه وظاهره ، وهو اول دعوة  
الرسول واخرها ، وهو معنى قول لاله الاله ، فان الاله هو المألوه والمعبود ،  
بالمحبة والخشية والاجلال والتعظيم ، وجميع انواع العبادة <sup>(٥)</sup> .

يقول شارح الطحاوية رحمه الله : التوحيد الذي دعت اليه الرسل عليهم

السلام ، ونزلت به الكتب هو توحيد الالهية المتضمن توحيد الربوبية ، وهو عبادة

---

(١) الزخرف ٨٨ (٢) العنكبوت ٢٩ (٣) العنكبوت ٦٣

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٩ .

(٥) د ، محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢١٣ .

الله وحده لا شريك له <sup>(١)</sup> . . . . . والقرآن مملوء من تقرير هذا التوحيد وبيانسه ،  
وضرب الامثال له . . . ومن ذلك انه يقرر توحيد الربوبية ويبين انه لاخالق الاالله ،  
وان ذلك مستلزم ان لايعبد الاالله ، فيجعل الاول دليلا على الثاني ، ان كانوا  
(المشركون) يسلمون للاول ، وينازعون في الثاني . فيبين لهم سبحانه انكم اذا  
كنتم تعلمون انه لاخالق الاالله وحده ، وانه هو الذى يأتى العباد بما ينفعهم  
ويدفع عنهم ما يضرهم ، لا شريك له في ذلك ، فلم تعبدون غيره ، وتجعلون معه  
آلهة أخرى ؟ <sup>(٢)</sup> . فالكفار المشركون مقرون بان الله خالق السموات والارض . . .  
يقرون بالرب الحق الذى ليس له مثل في ذاته وصفاته وجميع افعاله ، ولكنهم مع هذا  
مشركون به في الوهيته ، بان يعبدوا معه آلهة اخرى ، يتخذونها شركاء او شفعا  
. . . . . وقد ارسل الله جميع الرسل وانزل جميع الكتب بالتوحيد الذى هو عبادة  
الله وحده لا شريك له ، قال تعالى : وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه  
انه لا اله الا انا فاعبدون <sup>(٣)</sup> . وقال تعالى : واسئلكم من قبلك من رسلنا  
اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون <sup>(٤)</sup> . . . . . وقد قالت الرسل كلهم مثل  
نوح وهود وصالح وغيرهم : ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون <sup>(٥)</sup> فكل الرسل دعوا  
الى عبادة الله وحده لا شريك له والى طاعتهم <sup>(٦)</sup> .

فرسل الله وانبيائه من اولهم الى اخرهم بعثوا لدعوة الناس الى هذا التوحيد ،  
ولا جله خلق الخلق وارسل الرسل ، وانزلت الكتب ، وفيه افترق الناس الى مؤمنين  
وكفار ، وسعداء اهل الجنة واشقياء اهل النار ، ولهذا التوحيد امر رسول الله

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٠ . (٢) ن ك ص ٢٦ .

(٣) الانبياء ص ٢٥ (٤) الزخرف ص ٤٥ (٥) نوح ص ٣

(٦) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٤٣ - ٤٤

صلى الله عليه وسلم ان يقول : قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين ،  
وامرت ان اكون اول المسلمين <sup>(١)</sup> . قل الله اعبد مخلصا له ديني <sup>(٢)</sup> . وبه خوطب  
بقوله تعالى : فاعبد الله مخلصا له الدين <sup>(٣)</sup> . ولهذا كان صلى الله عليه وسلم  
يقول : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني  
دماءهم واموالهم <sup>(٤)</sup> .

وهناك آية كريمة اخطأ فيها المتكلمون واهل النظر ، زاعمين انها دليل  
التمايز الذى تقدم ذكره ، لاعتقادهم ان توحيد الربوبية الذى قرره هو توحيد  
الالهية ، وهى قوله تعالى : لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا <sup>(٥)</sup> . وغفلوا عن  
مضمونها ، فانه تعالى اخبر انه لو كان فيهما آلهة غيره ، ولم يقل : ارباب . وايضا  
فان هذا انما هو بعد وجودهما ، وانه لو كان فيهما وهما موجودتان الهة سواه  
لفسدتا ، وايضا فانه قال لفسدتا ، وهذا فساد بعد الوجود ، ولم يقل لم يوجد ا .  
ودلت الآية على انه لا يجوز ان يكون فيها الهة متعددة ، بل لا يكون الا اله الواحد ،  
وعلى انه لا يجوز ان يكون هذا الا اله الواحد الا الله سبحانه ، وان فساد السموات  
والارض يلزم من كون الالهة فيهما متعددة ، ومن كون الا اله الواحد غير الله ، وانه  
لاصلاح لهما الا بان يكون الا اله فيهما هو الله وحده لا غيره ، فلو كان للعالم  
الهان معبودان لفسد نظامه كله . . . فتوحيد الالهية اذن متضمن لتوحيد  
الربوبية ، دون العكس ، فمن لا يقدر على ان يخلق يكون عاجزا ، والعاجز لا يصلح  
ان يكون الها <sup>(٦)</sup> . قال تعالى : ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون <sup>(٧)</sup> . وقال

(١) الزمر ١١-١٢ (٢) الزمر ١٤ (٣) الزمر ٢

(٤) صحيح مسلم بشرح النووى ج ١ ص ٢١٠-٢١١ (٥) الانبياء ٢٢

(٦) شرح الطحاوية ص ٣٠ . (٧) الاعراف ١٩١

تعالى : افمن يخلق كمن لا يخلق ه افلا تذكرون <sup>(١)</sup> . وقال تعالى : قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا <sup>(٢)</sup> .

واذا عرف ان توحيد الالهية هو التوحيد الذى ارسلت به الرسل وانزلت به الكتب ، فلا يلتفت الى قول من قسم التوحيد الى ثلاثة أنواع : توحيد العامة وتوحيد الخاصة وتوحيد خاصة الخاصة <sup>(٣)</sup> . يقول الامام ابن القيم - وهو يعلق على كلام الصوفية فى انواع التوحيد ومراتبه :

لاريب ان اهل التوحيد يتفاوتون فى توحيدهم ، علما ومعرفة وحالا - تفاوتوا لا يحصيه الا الله . فاكمل الناس توحيد الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمرسلون منهم اكمل فى ذلك ه واولو العزم من الرسل اكمل توحيد اء وهم نوح وابراهيم وموسى ومحمد ه صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ه واكلهم توحيد الخليلان محمد وابراهيم صلوات الله وسلامه عليهما ه فانهما قاما من التوحيد بما لم يقم به غيرهما - علما ومعرفة وحالا ه ودعوة للخلق وجهادا - فلا توحيد اكمل من الذى قامت به الرسل ودعوا اليه ه وجاهدوا الا هم عليه ه ولهذا امر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقتدى بهم فيه . كما قال الله تعالى بعد ذكر نبيهم ابراهيم ومناظرته اياه وقومه فى بطلان الشرك وصحة التوحيد ه وذكر الانبياء من ذريته : اولئك الذين هدى الله ه فبهداهم اقتده <sup>(٤)</sup> . فلا اكمل من توحيد من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقتدى بهم . ولما قاموا بحقيقته - علما وعملا ودعوة وجهادا - جعلهم الله ائمة للخلائق يهدون بامرهم ه ويدعون اليه .

وجعل الخلائق تبعاً لهم ه يأتون بامرهم ه وخص بالسعادة والفلاح والهدى

(٢) . الاسراء - ٤٢

(١) . النحل - ١٧

(٣) ابن ابى العز - شرح العقيدة الطحاوية - ص ٤٠ . (٤) . الانعام - ٩٠ - ٩١

اتباعهم ، وبالشقاء والضلال مخالفيهم ، وقال لامهم ابراهيم خليله : انسى  
جاعلك للناس اماما ، قال ومن ذريتي ، قال لا ينال عهدى الظالمين <sup>(١)</sup> . اى  
لا ينال عهدى بالامامة مشرك ، ولهذا اوصى نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم ان  
يتبع ملة ابراهيم ، وكان يعلم اصحابه اذا اصبحوا ان يقولوا : اصبحنا على فطرة  
الاسلام ، وكلمة الاخلاص ، وعلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وملة ابينا  
ابراهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين . فملة ابراهيم التوحيد ، ودين محمد  
ما جاء به من عند الله قولا وعملا واعتقادا ، وكلمة الاخلاص هي شهادة ان لا اله  
الا الله ، وفطرة الاسلام ، هي ما فطر الله عليه عباده من محبته وعبادته وحده  
لا شريك له ، والاستسلام له عبودية ودلا ، وانقيادا واناية ، فهذا هو توحيد  
خاصة الخاصة الذى من رغب عنه فهو من اسفه السفهاء <sup>(٢)</sup> . . . . . والخليان  
هم اكمل خاصة الخاصة توحيدا ، ولا يجوز ان يكون فى الامة من هو اكمل توحيدا  
من نبي من الانبياء ، فضلا عن الرسل ، فضلا عن اولى العزم ، فضلا عن الخليلين .  
وكمال هذا التوحيد هو ان لا يبقى فى القلب شئ لغير الله اصلا ، بل يبقى  
العبد مواليا لربه فى كل شئ يحب من احب وما احب ، ويبغض من ابغض وما  
ابغض ، ويوالى من يوالى ، ويعادى من يعادى ، ويأمر بما يأمر به ، وينهى عما  
نهى عنه <sup>(٣)</sup> ، وهذا هو الجمع ، الجمع الصحيح ، جمع توحيد الالهية <sup>(٤)</sup> .

وحقيقة هذا التوحيد هو اخلاص الدين كله لله ، اى ان تثبت الهية الحق

تعالى فى قلبك ، وتنفى الهية ماسواه ، فتجمع بين النفى والاثبات . فالنفي هو

(١) . البقرة ١٢٤ . (٢) . مدارج السالكين . ج ٣ ص ٤٤٥-٤٤٦ .

(٣) . مدارج السالكين . ج ٣ ص ٤٤٩-٥٥٠ .

(٤) . ن ك ص ٤٧١ .

الفناء ، والاثبات هو البقاء . اى ان تغنى يعباد ء الله عن عبادة ماسواه ، وبمحبتة  
عن محبة ماسواه ، وبخشيتة عن خشية ماسواه ، وبطاعته عن طاعة ماسواه (١) «

انظروا هذا البيان الواضح ، والشرح الصحيح ، الذى صدر عن الامام  
الجليل ، المتسك بمنهج الله وسنة نبيه صلى الله نعليه وسلم ، فاين توحيد  
الخاصة الخاصة الذى تكلم به الجنيد والغزالي ثم السهروردي ، عن توحيد خاصة  
الخاصة الذى قال عنه ابن القيم وشيخه رحمهما الله ؟ .

قوله واضح ، وكلامه بسيط ، واسلوبه سهل ، ورأيه صائب ، مع ادلة قوية وبراهين  
جلية ، لا غموض فيه ولا ابهام ، ولا فلسفة فيه ولا غنوصية ، ولا تيزوفية فيه ولا ميتولوجية  
هذا ، وقد سلك القرآن عدة طرق لاثبات الالهية لله وحده ، منها :

١ - ثبوت الربوبية مستلزم لثبوت الالهية ، اى ان الايات القرآنية التى تدل على  
توحيد الربوبية فى الوقت نفسه تدل على توحيد الالهية ، وهى كثيرة  
جدا ، منها ، قوله تعالى : امن خلق السموات والارض وانزل لكم من  
السماء ماء فانبثنا به حدائق ذات بهجة ، ماكان لكم ان تنبتوا شجرها ،  
أله مع الله (٢) ، فبسياق الاستفهام « الله مع الله » الذى هو بمعنى التوبيخ  
والتهمك (٣) ، أثبت الله تعالى لنفسه انه خالق السموات والارض وجميع النباتات ،  
التي صارت حدائق وبساتين جميلة ، فليس احد يستطيع ان يفعل ذلك . ثم  
بنفس الطريقة رد عبودية خلقه له وحده . فقوله : الله مع الله « اى هل  
هناك معبود مع الله حتى يجعل شريكا له فى استحقاق العبادة ، مع انه  
لا يخلق شيئا ؟ .

(١) « مدارج السالكين » ص ٤٤٧-٤٤٨ . (٢) « النمل » ٦٠

(٣) الشوكاني « فتح القدير » ج ٤ ص ١٤٦ ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

فانما ثبت ان غير الله لا يقدر على خلق هذه الاشياء ، فلا يجوز لذالك الغير مشاركة في استحقاق العبادة ، والعبودية ان مستحقة لله وحده سبحانه . وكما قال تعالى ايضا : والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون ، الهكم اله واحد <sup>(١)</sup> . ان الاصنام التي عبدها المشركون لا تخلق شيئا وليست حية ، ولذلك ليس لها من صفات الربوبية شيء اصلا . فانما كانت كذلك فلم عبدها مع ان المستحق للعبادة هو الخالق المدبر الذي استحق وحده الربوبية ، فالاية لما نفت الخالقية من غير الله نفت ايضا استحقاق العبادة لذلك الغير . وفي القرآن ايات كثيرة مماثلة لهذه الاية .

## ٢ - استعمال القياس الاولى :

لقد استعمل القرآن العظيم امثلة مستمدة من احوال الناس ليوضح على ضوءها ما ينبغي ان يكون عليه حالهم مع خالقهم على نحو ما في الاية التالية . « ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من مملكت ايمانكم من شركاء في ما رزقناكم ، فانتم فيه سواء ، تخافونهم كخيفتكم انفسكم <sup>(٢)</sup> » . احتج القرآن الكريم على المشركين بهذه الاية فكأنه يقول لهم : هل انتم ومملوكم سواء في حق تملك وتصريف اموالكم ؟ هل ترضون بهذا ؟ ومن المعروف ان مملوك الرجل ليس شريكه بحال ما . فانما كان هذا شأن الانسان مع مملوكه ، والله المثل الاعلى . فلما اذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في استحقاق العبادة <sup>(٣)</sup> . فبينت الاية ان الله تعالى اولى باستحقاق العبادة دون

(١) النحل ٢٠ - ٢٢ (٢) الروم ٢٨

(٣) د ه محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢١٦ .

غيره ، ومثل هذه الآية في القرآن كثير .

٣ - ارسال الرسل لاجل توحيد الالهية :

بين القرآن ان جميع رسل الله وانبيائه من اولهم الى آخرهم بعثوا لدعوة  
الناس الى توحيد الله تعالى . فمن ذلك قوله تعالى : ولقد بعثنا في كل  
امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت <sup>(١)</sup> . وقوله تعالى : وما ارسلنا  
من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون <sup>(٢)</sup> . وقوله تعالى :  
« واسئلكم من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة  
يعبدون <sup>(٣)</sup> » وحكى سبحانه وتعالى قول نوح عليه السلام لقومه : يا قوم اعبدوا  
الله مالكم من اله غيره <sup>(٤)</sup> . وقول هود عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم  
من اله غيره <sup>(٥)</sup> . وقول صالح عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره <sup>(٦)</sup> .  
وقول شعيب عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره <sup>(٧)</sup> . وحكى  
سبحانه ما كان من ابراهيم مع قومه فقال : وابراهيم ان قال لقومه اعبدوا الله  
واثقوه <sup>(٨)</sup> . وقال : وان اخذنا ميثاق بني اسرائيل ان لاتعبدوا الا الله <sup>(٩)</sup> .  
واجمال ذلك كله قوله تعالى : ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون <sup>(١٠)</sup> .

٤ - الشهادة والاخبار :

وفي القرآن الكريم وردت شهادة من الله تعالى وملائكته واولى العلم على  
الهيبة الله تعالى ، تعليما لعباده ، قال تعالى : شهد الله انه لا اله  
الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط ، لا اله الا هو العزيز الحكيم <sup>(١١)</sup> .

- 
- |                    |                    |                  |
|--------------------|--------------------|------------------|
| (١) النحل - ٣٦     | (٢) الانبياء - ٢٢  | (٣) الزخرف - ٤٥  |
| (٤) المؤمنون - ٢٣  | (٥) الاعراف - ٦٣   | (٦) الاعراف - ٧٣ |
| (٧) الاعراف - ٨٥   | (٨) العنكبوت - ١٦  | (٩) البقرة - ٨٣  |
| (١٠) الانبياء - ٩٢ | (١١) آل عمران - ١٨ |                  |

هذه الشهادة ان الله تعالى منفرد بالالهية ، وان جميع المخلوقات عبيد له . وهذه الشهادة من الله تعالى وهو اعدل الشاهدين واصدق القائلين ، وشهادة ملائكته والعلماء الراسخين في علمهم .

وكذلك علم الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرفض الشهادة بوجود شريك لله ، قال تعالى : قل اى شئ اكبر شهادة ، قل الله شهيد بيىنى وبينكم ، واوحى الى هذا القران لانذرکم به ومن بلغ ، ائتمکم لتشهدون ان مع الهة اخرى ، قل لا اشهد ، قل انما هو اله واحد ، واننى برىء مما تشركون <sup>(١)</sup> .

فى هذه الاية الكريمة ، نهى الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم عن ان يشهد معهم ان مع الله آلهة اخرى ، او ان يستحق العبادة احد معه ، ثم امره الله ان يتبرأ مما اعتقده المشركون فى الاصنام والاوثان ، وان يعلن انه لا اله الا الله . وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليشهد ان مع الله آلهة اخرى ، وانما القصد بيان بطلان عقيدة الشرك وضلال المشركين .

ومن الاخبار قوله تعالى : والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم <sup>(٢)</sup> .

فاخبر الله تعالى عن نفسه بانه هو الاله الواحد المتصف بالرحمن الرحيم ، والاله الواحد هو المنفرد عن جميع المخلوقات بالربوبية والالهية ، والصفات التى لا يشبهه فيها شئ ولا يشاركه احد . وايشا قوله تعالى لنبيه موسى عليه السلام : اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى <sup>(٣)</sup> . فاخبر الله تعالى انه هو الاله الواحد المستحق للعبادة ، لا غيره ايا من كان .

---

(٢) . البقرة . ١٦٣

(١) . الانعام . ١٩

(٣) . طه . ١٤

٥ - الامر والنهي :

امرنا الله في كتابه العظيم ، على سبيل القطع ، ان نوحده في جميع عبادتنا ، ونهانا ان نشرك به شيئاً ، فمن تلك الاوامر قوله تعالى : واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً<sup>(١)</sup> وقوله تعالى : انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى : ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه<sup>(٣)</sup> في هذه الايات الكريمة امر الله عباده ان يعبدوه حق العبادة بالاخلاص له والخضوع والذل له ، ويطيعوه حق طاعته ، ولا يعظموا شيئاً كتعظيم الله تعالى ، ولا تصح العبادة الا لله ، لانه خالق كل شيء وصانعه .

أما النهي فمنه قوله تعالى : قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئاً<sup>(٤)</sup> وقوله تعالى : قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا ارباباً من دون الله<sup>(٥)</sup> قل يا محمد للذين عبدوا الاصنام ولاهل الكتاب ، تعالوا اقرأ عليكم ما حرم ربكم ، وهو ان لا تشركوا به شيئاً من خلقه ، ولا تتخذوا غيره الهاء ، تعالوا الى كلمة الحق التي تليق بنا وهي ان لا نعبد الا الله ، فوحده ونبرأ من كل معبود سواه ، فالله تعالى لا شريك له . كما جاء توحيد الالهية في احاديث صحيحة كثيرة منها : عن معاذ بن جبل<sup>(٦)</sup> رضى الله

(١) النساء ٣٦ (٢) الزمر ٢ (٣) الانعام ١٠٢

(٤) الانعام ١٥١ (٥) آل عمران ٦٤

(٦) معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس الانصارى الخزرجى ابو عبد الرحمن (٢٠٠ ق هـ -

١٨ هـ / ٦٠٣ - ٦٣٩ م) صحابى جليل ، كان اعلم الامة بالحلال والحرام ،

وهو احد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ،

عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا معاذ اتدري ما حق الله على العباد ، وما حق العباد على الله ؟ قال قلت لله ورسوله اعلم ، قال : فان حق الله على العباد ان يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئا ، وحق العباد على الله عز وجل ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا<sup>(١)</sup> . وحين بعثه الى اليمن قال له : انك تقدم على قوم اهل الكتاب ، فليكن اول ماتدعوهم اليه عبادة الله عز وجل . . . . .<sup>(٢)</sup> اي توحيد الالهية وحين جاء وفد عبد القيس الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئلون عن امور الدين امرهم النبي صلى الله عليه وسلم باربع منها . . . . . اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . . . . .<sup>(٣)</sup> )

أما الادلة العقلية على هذا التوحيد ، فهي : اذا كانت كل الموجودات مربوبة لله تعالى ، فليس من المعقول ان نجعل منها الهة مع انها مفتقرة اليه سبحانه وتعالى ، لان هذه الموجودات ليس لها مقدرة على تصريف احوال الكون واموره ، وليس عندها استطاعة على تدبير شئونه ، ان بطل القول ان من المخلوقات الهة ، وبذلك تعين ان يكون الخالق الحق هو الاله المعبود بالحق وهو الله سبحانه وتعالى<sup>(٤)</sup> . واذا كانت السلطة بيد الحاكم الواحد ، وليس لاحد معه فيها شئ ، فالالهية تكون مخصوصة به وخالصة له دون غيره لا محالة ، فليس هناك شريك له فيما يملك وفيما يدبر وفيما يتصرف ، وكان الحاكم الواحد هو الله سبحانه

---

اسلم وهو فتى ، شهد العقبة مع الانصار السبعين ، وشهد بدرًا واحداً والخندق مع رسول الله وبعثه رسول الله قاضياً لأهل اليمن ، الى ان توفي رسول الله ، ثم كان مع ابي عبيدة بن الجراح في الشام حتى توفي هناك (الزركلي ، الاعلام ، ج ٧ ص ٢٥٨)

(١) صحیح مسلم بشرح النووي ، ج ١ ص ٢٣٢ . (٢) ن ك ص ١٩٩ .

(٣) ن ك ص ١٩٠ .

(٤) ابو بكر الجزائري ، منهاج المسلم ، ص ١٩ ، دار الفكر بيروت ط الثامنة

وتعالى ، فهو الاله المعبود بالحق لاغيره (١) .

هذا ويجب علينا ان نعرف طريقة تحقيق هذا التوحيد ، حيث ان الله

جعل العبادة له انواع ، وهي :

١ - عبادات اعتقادية ، وهذه اساسها ان تعتقد ان الله هو الرب الواحد الاحد الذى له الخلق والامر ، ويده النفع والضر ، وانه الذى لا شريك له ، ولا يشفع عنده احد الا باذنه ، وانه لا معبود بحق غيره .

٢ - عبادات قلبية ، وهي التى لا يجوز ان يقصد بها الا الله وحده ، وصرفها لغيره شرك كالخوف والرجاء ، والرغبة والرغبة ، والخشية والحب ، والانابة والتوكل والخضوع .

٣ - لفظية ، وهي النطق بكلمة التوحيد ، فمن اعتقد ما ذكر ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله .

٤ - بدنية ، كالقيام والركوع والسجود فى الصلاة ، والصوم والحج والعمرة ، وغيرها .  
٥ - مالية ، كاخراج الزكاة والانفاق ، والصدقة ، وانواع الواجبات والمندوبات .

وهذا هو حقيقة دين الاسلام الذى لا يقبل الله من احد سواه ، فالاسلام

هو عبادة الله وحده لا شريك له ، بفعل المأمور وترك المحذور والاخلاص فى ذلك

كله لله تعالى وحده (٢) .

١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

(١) ابو الاعلى المودودى « المصطلحات الاربعة فى القرآن » ص ٣٠ ، دار القلم

بيروت ط السادسة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٨م .

(٢) د ، محمود احمد خفاجى « فى العقيدة الاسلامية » ص ٢٢٠ .

— معنى توحيد الاسماء والصفات:

معنى هذا التوحيد : ان يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله

صلى الله عليه وسلم ، من غير تحريف (١) او تعطيل (٢) ، ومن غير تكييف (٣) ،  
ولا تمثيل (٤) .

فان توحيد الاسم يعنى الذات المتصفة بصفاتهما ، فليس اسم الله لذات مجردة  
عن صفاتها اللازمة لها ، بل ان هذا الاسم متناول للذات المتصفة بصفاتهما

---

(١) التحريف: « هو التغيير والتبديل ، واصطلاحا تغيير الفاظ الاسماء

الحسنى والصفات العلى ومعانيها ، وهو قسمان : تحريف لفظ وتحريف  
معنى ، كقول الجهمى فى قوله تعالى : استوى « استولى بزيادة السلام ،  
وكقول اليهود فى قوله تعالى : وقولوا حطة « حنطة ، وكقول بعض المبتدعة  
ان تفسير الغضب ارادة الانتقام والرحمة ارادة الانعام ( عبد العزيز المحمد  
السلمان « الكواشف الجليلة عن معانى الواسطية » ص ٨٦ ، مطابع المجدد  
الرياض ط الحادية عشر ١٠٤١ هـ / ١٩٨١ م )

(٢) التعطيل: « مأخوذ من العطل الذى هو الخلو والفراغ والترك ، والمراد به  
نفي الصفات الالهية عن الله وانكار قيامها بذاته او انكار بعضها ، وهو ثلاثة  
انواع: تعطيل الله جل وعلا من كماله المقدس ، وذلك بتعطيل اسمائه  
وصفاته ، كتعطيل الجهمية والمعتزلة ، ومن هنا نحوهم ، وتعطيل معاملته  
بترك عبادته او عبادة غيره معه ، وتعطيل المصنوع من صانعه كتعطيل الفلاسفة  
الذين زعموا قدم المخلوقات ( عبد العزيز المحمد السلمان « الكواشف الجليلة  
عن معانى الواسطية » ص ٨٧ )

(٣) التكييف: « تعيين الكنه يقال كيف الشيء اى جعل له كيفية معلومة ( عبد العزيز  
المحمد السلمان « الكواشف الجليلة » ص ٨٩ )

(٤) التمثيل: « هو التشبيه ، وينقسم الى قسمين ، تشبيه مخلوق بخالق ، وتشبيه  
خالق بمخلوق ، الاول كتشبيه النصارى المسيح بن مريم بالله وتشبيه اليهود  
عزيرا بالله وتشبيه المشركين اصنامهم بالله ، والثانى كتشبيه المشبهة  
الذين يشبهون الله بخلقه ، فيقولون له وجه كوجه المخلوق ، ويد كيد  
المخلوق ، وسمع وبصر كسمع وبصر المخلوق ( عبد العزيز المحمد السلمان  
« الكواشف الجليلة » ص ٨٩ )

فلا تكون ذاته الابصغاته ، ولا تكون نفسه الابما هو داخل في مسمى اسمها (١) .

يقول الامام ابن القيم : ان صفات الرب جل جلاله داخله في مسمى اسمه ، فليس اسمه « الله والرب والاله » اسما لذات مجردة ، لاصفة لها البتة ، فان هذه الذات المجردة وجودها مستحيل ، وانما يفرضها الذهن فرض الممتنع ، ثم يحكم عليها ، واسم « الله » سبحانه « والرب والاله » اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال ، كالعلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر الكمال الذي يستحقه الله لذاته ، فصفاته داخله في مسمى اسمه . فتجريد الصفات عن الذات والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني لا حقيقة له ، وهو امر اعتباري لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه معرفة ، ولا ايمان ، ولا هو علم في نفسه . . . . . فليس « الله » اسما لذات لانعت لها ولا صفة ولا فعل ولا وجه ولا يدين ، ذلك المعدوم مفروض في الازهان ، لا وجود له في الاعيان (٢) والايان بالصفات ومعرفتها واثبات حقائقها وتعلق القلب بها وشهوده لها ، هو مبدأ الطريق وبسطه وغايته ، وهو روح السالكين . (٣)

---

(١) د ، محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٢١ .

(٢) « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٣٣٧ (٣) ن ك ص ٧٢٧

كما بين شيخ الاسلام ابن تيمية هذا التوحيد قائلاً : القول الشامل فى جميع هذا الباب ، ان يوصف الله بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الاولون لا يتجاوز القرآن والحديث قال الامام احمد رضى الله عنه : لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لا يتجاوز القرآن والحديث . ومذهب الصلف ، انهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصف به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ونعلم ان ما ماوصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا احاجى ، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، لاسيما اذا كان المتكلم اعلم الخلق بما يقول ، وافصح الخلق فى بيان العلم ، وافصح الخلق فى البيان والتعريف والدلالة والارشاد . وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثل شىء ، لافى نفسه المقدسة المذكورة باسمائه وصفاته ، ولا فى افعاله .

---

(١) احمد بن محمد بن حنبل ابو عبد الله ، الشيبانى الوائلى ، (١٦٤-٢٤١هـ / ٧٨٠-٨٥٥م) امام المذهب الحنبلى ، واحد الائمة الاربعة ، اصله من مرو ، وكان ابوه والى سرخس ، ولد ببغداد ، فنشأ منكبا على طلب العلم وسافس فى سبيله اسفارا كبيرة الى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والمغرب والجزائر وفارس وخراسان ، وصنف كتبا كثيرة اشهرها « المسند » وفى ايامه دعا المأهون الى القول بخلق القرآن ، ومات قبل ان يناظر ابن حنبل ، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا ، لامتناعه عن القول بخلق القرآن ، واطلق سنة ٢٢٠هـ (الزركلى « الاعلام » ج ١ ص ٢٠٣)

فكما نتيقن ان الله سبحانه له ذات حقيقة، وله  
افعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقة. وهو ليس كمثل شئ، لا فى ذاته ولا فى صفاته  
ولا فى افعاله وكل ما اوجب نقضا او حدوثا فان الله منزّه عنه حقيقة، فانه سبحانه  
مستحق للكمال الذى لا غاية فوّه، ويمتنع عليه الحدوث لا متناع العدم عليه،  
واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدث الى محدثه، وبوجوب وجوده  
بنفسه سبحانه وتعالى، ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون  
صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف  
به نفسه، ووصفه به رسوله، فيعطلوا اسماؤه الحسنى، وصفاته العليا، ويحرفوا  
الكلم عن مواضعه، ويلحدوا فى اسماؤه الله وآياته<sup>(١)</sup> .

وكما قال الامام الشافعى رضى الله عنه: امنت بالله وبما جاء عن الله على مراد  
الله وآمنت برسول الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله<sup>(٢)</sup> . ويقول  
شيخ الاسلام ان الكلام الذى ذكره الخطابي قد نقل نحوه منه من العلماء من  
لا يحصى عددهم<sup>(٣)</sup> .

---

(١) مجموع الفتاوى، ج ٥ ص ٢٦-٢٧ .

(٢) عبد العزيز محمد السلطان «الكواشف الجليلة» ص ٩٠ .

(٣) مثل ابى بكر الاسماعيلى، ويحيى بن عمار الجزى، وشيخ الاسلام ابى اسماعيل

الهروى وابى عثمان الصابونى، وابى عمر بن عبد البر النمرى وكذلك ابى نعيم

الاصبهانى، وابى بكر الخلال، والفضيل بن عياض (مجموع الفتاوى ج ٥

(١)

منهم الامام الخطابي، ونقل شيخ الاسلام كلامه مانصه : ما جاء منها في الكتاب  
والسنة . فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفى الكيفية  
والتشبيه عنها ، وقد نفاها قوم فابطلوا ما اثبته الله ، وحققها قوم من المثبتين  
فخرجوا في ذلك الى ضرب من التشبيه والتكييف ، وانما القصد في سلوك الطريقة  
المستقيمة بين الامرين ، ودين الله بين الغالي فيه والجاني والمقصر عنه ،  
والاصل في هذا ، ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في القدرات ، ويحتذى  
في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما ان اثبات الباري سبحانه انما هو اثبات  
وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد  
وتكييف ، فاذا قلنا يد وسمع وبصر وما اشبهها فانما هي صفات اثبتها الله لنفسه  
ولسنا نقول : ان معنى اليد القوة او النعمة ، ولا معنى السمع والبصر العليم ،  
ولا نقول انها جوارح ، ولا نشبهها بالايدي والاسماع والابصار ، التي هي جوارح  
وادوات للفعل . ونقول ان القول انما يجب باثبات الصفات ، لان التوقيف ورد بها ،

---

(١) حمد بن محمد بن ابراهيم بن الخطاب البستي ابو سليمان (٣١٩-٣٨٨هـ/  
٩٣١-٩٩٨م) فقيه محدث من اهل بست من نسل زيد بن الخطاب ، وتوفي  
هناك له كتب كثيرة اشهرها «معالم السنن وغريب السديث» (الزركلي «الاعلام»

ووجب نفى التشبيه عنها ، لأن الله ليس كمثل شيء . وعلى هذا جرى قول السلف  
في احاديث الصفات <sup>(١)</sup> .

وفي اثبات الصفات لله تعالى ذكر ابن القيم طريقتين : الاول الرسالة ، فانها  
جاءت باثبات الصفات اثباتا مفصلا على وجه ازال الشبهة ، وكشف الغطاء ، وحصل  
العلم اليقيني ورفع الشك والريب ، . . . . . ففصلت الرسالة الصفات والنعوت <sup>(٢)</sup>

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٥٨-٥٩ ، (فائدة جلييلة) قال الامام ابن القيم :  
ما جرى صفة او خبرا على الرب تعالى اقسام : احدها ما يرجع الى نفس  
الذات كقولك ذات وموجود . الثاني - ما يرجع الى صفاته ونعوته ، كالعليم  
والسميع والبصير . الثالث - ما يرجع الى افعاله كالخالق والرازق . الرابع -  
التنويه المحض ، ولا بد من تضمنه شيوتا ، ان لاكمال في العدم المحض ،  
كالقدوس والسلام . الخامس - الاسم الدال على جملة واصف عديدة  
لا تختص بصفة معينة ، بل دال على معان نحو المجيد العظيم الصمد ، فان  
المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ، ولفظه يدل على هذا .  
السادس - صفة تحصل منه اقتران احد الاسمين والوصفين بالآخر ، وذلك  
قدر زائد على مفرديهما نحو الغنى الحميد الغفور القدير ، الحميد المجيد ،  
وهكذا عامة الصفات المقترنة والاسماء المزدوجة في القرآن ، فان الغنى صفة  
كمال والحمد كذلك ، واجتماع الغنى والحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه  
وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما ( نقلنا عن الشيخ عبد الرحمن بن حسين  
آل شيخ "فتح المجيد شرح كتاب التوحيد" ص ٤٥٠ - ٤٥١ ، تحقيق محمد  
حامد الفقى انصار السنة المحمدية لاهور )

(٢) الفرق بين الصفة والنعوت من وجوه ثلاثة : ١ - ان النعت يكون بالافعال  
التي تتجدد كقوله تعالى : ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى  
سته أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل والنهار الاعراف ٥٤ ، والصفة  
هى الامور الثابتة اللازمة للذات ، كقوله تعالى ، هو الله الذى لا اله الا هو  
عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ، هو الله الذى لا اله الا هو الملك  
القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الى قوله العزيز  
الحكيم ، الحشر ٢٢ - ٢٤ . ان الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت  
كالوجه واليدين والقدم والاصابع وتسمى الصفات ، وقد اطلق عليها السلف هذا الاسم .

٣- ان النعوت ما يظهر من الصفات وشتهر ، وعرفه الخاص والعام . والصفات اعم  
فالفرق بين النعت والصفة فرق ما بين الخاص والعام (ابن القيم "مدارج السالكين

والافعال اعظم من تفصيل الامر والنهي ، وقررت اثباتها اكمل تقرير في ابلغ لفظ واي بعده من الاجمال والاحتمال ، وامنع من قبول التأويل <sup>(١)</sup> . . . . . ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن والسنة ، علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها ، فانها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه <sup>(٢)</sup> .

والثاني - دلالة الصنعة عليها ، فان المخلوق يدل على وجود خالقه ، على حياته وعلى قدرته ، وعلى علمه ومشيبته ، فان العقل الاختياري يستلزم ذلك استلزماً ضرورياً . وما فيه من الاتقان والاحكام يدل على حكمة فاعله وعنايته ، وما فيه من الاحسان والنفع . ووصول المنافع العظيمة الى المخلوق ، يدل على رحمة

---

(١) ان تأويل آيات الصفات واحاد يشهبها يخرجها عن حقائقها من جنس تأويل المعاد واخباره ، بل كتأويل آيات الامر والنهي سواء ، فالباب كله باب واحد ، ومصدره واحد ، ومقصوده واحد ، وكذلك سطا على تأويل آيات المعاد قوم ، وقالوا فعلنا فيها كفعل المتكلمين في آيات الصفات ، . . . . . وكذلك سطا قوم آخرون على تأويل آيات الامر والنهي ، وقالوا فعلنا فيها كفعل اولئك في آيات الصفات ، مع كثرتها وتنوعها . . . . . قالوا : وما يظن انسه معارض من العقلية لنصوص الصفات فعندنا معارض عقلية لنصوص المعاد ، من جنسه واغوى منه ، وقال متأولوا آيات الاحكام على خلاف حقائقها وظواهرها : الذي سوغ لنا هذا التأويل ، القواعد التي اصطلمتموها لنا ، وجعلتموها اصلاً نرجع اليه ، فلما طردناها كان طردها : ان الله ماتكلم بشيء قط ، ولا يتكلم ولا يأمر ولا ينهى ولا له صفة تقوم به ، ولا يفعل شيئاً ، وطرد هذا الاصل : لزوم تأويل آيات الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب . فتأويل آيات الصفات واخبارها هو اصل فساد الدنيا والدين ، وزوال الممالك وتسلط اعداء الاسلام عليه ، ( ابن القيم مدارج السالكين ، ج ٣ ص ٣٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله ، لنفس المؤلف ، ص ٤٦ - ٤٨ ، اختصره محمد بن الموصلي ، تصحيح زكريا على يوسف ، مكتبة المتنبى القايرة ، بدون تاريخ ) .

(٢) ابن القيم ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ٣٢٨ - ٣٢٩

خالقه واحسانه وجوده . . . فمعطى الكمال احق بالكمال ، وخالق الاسماع  
والابصار والنطق ، احق بان يكون سميعا بصيرا متكلمًا ، وخالق الحياة والمعلوم  
والقدر والارادات احق بان يكون هو كذلك فى نفسه . . . واذا اعتبرت المخلوقات ،  
وجدتها باسرها كلها دالة على النعوت والصفات ، وحقائق الاسماء الحسنى . . .  
فلست ترى شيئا ادل على شىء من دلالة المخلوقات على صفات خالقها ، ونعوت  
كمالها ، وحقائق اسمائها <sup>(١)</sup> .

هذا ويمقتضى توحيد الاسماء والصفات ثلاثة اشياء :-

١ - تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوق وعن اى نقص ، لقوله تعالى : ليس  
كمثل شىء وهو السميع البصير <sup>(٢)</sup> . وقوله تعالى : ولم يكن له كفوا احد <sup>(٣)</sup> . اى  
ان الله لا يماثله شىء ولا يكافئه احد .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فالذى اتفق عليه سلف الامة وائمتهما  
ان يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ،  
ومن غير تكيف ولا تمثيل . فانه قد علم بالشرع مع العقل ان الله تعالى ليس كمثل  
شىء لافى ذاته ولا صفاته ولا فى افعاله ، كما قال تعالى : ليس كمثل شىء . وقال  
تعالى : هل تعلم له سميا <sup>(٤)</sup> . وقال تعالى : فلا تجعلوا لله اندادا وانتم  
تعلمون <sup>(٥)</sup> . وقال تعالى : ولم يكن له كفوا احد . وقد علم بالعقل ان المثليين  
يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع  
عليه ، فلو كان المخلوق ماثلا للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع ،  
والخالق يجب وجوده وقدمه ، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه ، بل يجب

(١) ابن القيم ، مدارج السالكين ، ص ٣٣٠ - ٣٣٢ باختصار (٢) الشورى " ١١

(٣) الاخلاص " ٤ (٤) مريم " ٦٥ (٥) البقرة " ٢٢

حدوثه وامكانه ، فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما في ذلك ، فكان كل منهما يجب وجوده وقدمه ، ويمتنع وجوب وجوده وقدمه ، ويجب حدوثه وامكانه ، فيكون كل منهما واجب القدم ، واجب الحدوث ، واجب الوجود ليس واجب الوجود ، يمتنع قدمه لا يمتنع قدمه ، وهذا جمع بين النقيضين (١) .

ولهذا اتفق اهل السنة والجماعة على ان الله تعالى ليس كمثل شئ لافى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله ، كما انه منزّه عن صفات نقص وعيب ، من اتخاذه الزوجة والولد والشريك ، ومنزّه عن الجهل والظلم والنوم والتعب وغيرها ، مما لا يليق بجلاله وكماله سبحانه .

٢ - الايمان بالاسماء والصفات الثابتة فى الكتاب والسنة دون تجاوزها بالنقص او الزيادة او التحريف او التعطيل . وقد وردت اسماؤه الله وصفاته فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، لذا فلا يسمى الله تعالى الابا سمي به نفسه او سماه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا يوصف الابا وصف به نفسه او وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، لان الله اعلم بنفسه وصفاته واسماؤه . فجميع ايات الاسماء والصفات واحاديثها نمرها صريحة اى على ظواهرها كما اتت عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم مع الايمان والتسليم لما اقتضته تلك الاسماء والصفات من كمالات واجلال يليق بعظمته ، وعلى الوجه الذى ذكره واراده من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، كما كان السلف الصالح ، لا ينفون عنه ما وصف به نفسه ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يلحدون فى اسمائه واياته ، ولا يكيفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه لانه

(١) « شرح العقيدة الاصفهانية » ص ٩ - ١٠ .

لا نسى له ولا كفوله ولا ندم<sup>(١)</sup> . فكل مانص عليه كتاب الله وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم من الاسماء والصفات وجب الايمان به ، فمن انكره او الحد فيه فان مصيره العذاب كما قال تعالى : والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في اسمائه فيجزون ما كانوا يعملون<sup>(٢)</sup> .

والاحاد هو الميل وترك القصد . . . . . والاحاد في اسمائه تعالى يكون على ثلاثة اوجه ، اما بالتغيير كما فعله المشركون ، فانهم اخذوا اسم اللات من الله ، والعزى من العزيز ، ومناة من المنان ، او بالزيادة عليها بان اخترعوا اسماء من عندهم لم يأذن الله بها ، او بالنقصان منها بان يدعوه بعضها دون بعض<sup>(٣)</sup> .

٣ - اجتناب تكييف صفاته تعالى :

وذلك لان معرفة كيفية الصفة متوقفة على معرفة كيفية الذات ، وذات الله لا يدرك كنهها ولا كيفيتها . وكما ذكرت كثيرا كلام ابن تيمية ان مذهب السلف اثبات ما اثبته الله لنفسه وما اثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ، من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل ، وهذا لا يعنى ان السلف آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه ولا اثبات لما تضمنه من الصفات ، بل امرها كما جاءت بابقاء دلالتها على ما هي عليه من غير تكييف ، ونقل شارح الطحاوية قول الامام ابو حنيفة<sup>(٤)</sup> وهو : لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه

(١) عبد العزيز محمد السلطان « الكواشف الجليلة عن معاني الواسطية » ص ٩٠ .

(٢) « الاعراف » ١٨٠ .

(٣) الشوكاني « فتح القدير » ج ٢ ص ٢٦٨ قارن ابن القيم « مدارج السالكين » ج ١ ص ٥٤ .

(٤) النعمان بن ثابت ، التيمي بالولاء الكوفي ابو حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ / ٦٩٩ -

٦٧٦ م ) الفقيه المجتهد ، احد الائمة الاربعة ، اصله من فارس ، ولد ونشأ

شئ من خلقه ، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ويقدر  
لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا . وقال نعيم بن حماد <sup>(١)</sup> : من شبه الله بشئ من  
خلق فقد كفر ، ومن انكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف الله به  
نفسه ولا رسوله تشبيه <sup>(٢)</sup> .

ولهذا - كما يقول شيخ الاسلام - ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن  
بمتشابهه ، لان ما اخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه الفاظ متشابهة يشبه  
معانيها مانعله في الدنيا ، كما اخبر ان في الجنة لحما ولبنا وعسلا وخمرا  
ونحو ذلك ، وهذا يشابه ما في الدنيا لفظا ومعنى ، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته .  
فاسماء الله تعالى وصفاته اولى ، وان كان بينهما وبين اسماء العباد وصفاتهم  
تشابه . فلا يكون لاجلها الخالق مثل المخلوق ، ولا حقيقته كحقيقته <sup>(٣)</sup> .

فيجب علينا ان نؤمن بتلك الصفات المنصوص عليها في الكتاب والسنة

---

بالكوفة ، وكان يبيع الخبز ويطلب العلم ، ثم انقطع للتدريس والافتاء ، اراده  
المنصور العباسي على القضاء ببغداد فابى ، فحلف عليه ليفعلن ، فحلف  
ابو حنيفة انه لا يفعل فحبسه الى ان مات ، كان قوى الحجة ، كريما جوادا  
حسن المنطق والصورة . قال الامام الشافعي : الناس عيال في الفقه على ابي  
حنيفة (الزركلى . الاعلام . ج ٨ ص ٣٦)

- (١) نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي ابو عبد الله (ت ٢٢٨ هـ /  
٨٤٣ م) اول من جمع المسند في الحديث ، كان من اعلم الناس بالفرائض ،  
ولد في مرو واقام مدة في العراق والحجاز ثم سكن مصر ، ولم يزل فيها الى ان  
حمل الى العراق في خلافة المهتمم وسئل عن القرآن امخلوق هو ؟  
فابى ان يجيب فحبس في سامرا ومات في سجنه (الزركلى . الاعلام . ج ٨ ص ٤٠)
- (٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٦ .
- (٣) الرسالة التدمرية ص ٦١ ، تحقيق زهير الشاويش المكتب الاسلامي بيروت  
ط الثانية ١٣٩١ هـ .

من غير سؤال عن الكيفية والحقيقة ، كما قال الامام مالك <sup>(١)</sup> رضى الله عنه عند ما  
سئل عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى <sup>(٢)</sup> « الاستواء معلوم والكيف  
مجهول والايان به واجب والسؤال عنه بدعة <sup>(٣)</sup> »

فاتفق اهل السنة والجماعة على ان الكيف والحقيقة غير معلوم ، ونحن غير مكلفين  
بمعرفة الكيفية والحقيقة بل السؤال عن ذلك بدعة ، لان الكلام فى الصفات فرع  
عن الكلام فى الذات ، فكما نؤمن ان لله ذاتا لانعلم حقيقتها ، نؤمن ان لله  
صفات لانعلم كيفيتها .

واما اسماء الله عز وجل فهى اعلام عليه ، وكلها حسنى لدلالاتها على احسن  
سمى . ومثالها : الله الحى القيوم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز  
الجبار المتكبر ، وهى من قبيل المحكم لان معانيها واضحة فى لغة العرب ، وانما  
الكنه والكيف ما استأثر الله بعلمه ، ويجب علينا ان نؤمن بالاسم وبما دل عليه  
من المعنى وبما تعلق به من الاثار ، واسماء الله كلها توقيفية ، اى انه لا يتجاوز  
بها الوارد فى الكتاب والسنة ، فلا يسمى الا بما سمي به نفسه او سماه به رسوله ،  
صلى الله عليه وسلم ، وهى من قبيل المترادف بالنظر الى الذات لدلالاتها على  
سمى واحد ، وبالنظر الى الصفات من قبيل المتباين لان كل صفة غير الاخرى <sup>(٤)</sup> .

---

(١) مالك بن انس بن مالك الاصبهى الحميرى ابو عبد الله (٩٣-١٧٩هـ/٧١٢-  
٧٩٥م) امام دار الهجرة ، واحد الائمة الاربعة ، مولده ووفاته فى المدينة  
المنورة ، كان صلها فى دينه ، بعيدا عن الامراء والطلوك ، له كتاب مشهور  
« الموطأ » (الزركلى « الاعلام » ج ٥ ص ٢٥٧)

(٢) طه ٥ ، ايات استواء الله فوق العرش فى القرآن الكريم وردت سبع مرات ، الاعراف  
٥٤ ، يونس ٣ ، الرعد ٢ ، طه ٥ ، الفرقان ٥٩ ، السجدة ٤ ، الحديد ٥٤ .

(٣) عبد العزيز محمد السلطان « الكواشف الجليلة » ص ٣٣١ .

(٤) ن ك ص ٤٢٧ .

والاسم الجامع لمعاني اسماء الله تعالى كلها هو « الله » ويقال له الاسم الاعظم ،  
لانه يتضمن جميع الاسماء والصفات ، فانه دال على الهيئة المتضمنة لثبوت صفات  
الالهية له ، مع نفي اضدادها عنه <sup>(١)</sup> .

#### العلاقة بين انواع التوحيد الثلاثة :-

بين انواع التوحيد الثلاثة تلازم ، فتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الالهية  
والعبادة فهي منه كالمقدمة من النتيجة ، فانه اذا علم انه سبحانه هو الرب وحده  
لا شريك له في ربوبيته ، كانت العبادة حقه الذي لا ينبغي الاله ، فانه لا يصلح ان  
يعبد الا من كان ربا خالقا مالكا مدبرا ، وما دام ذلك له وحده وجب ان يكون هو  
المعبود وحده الذي لا يجوز ان يكون لاحد معه شركة في شئ من صور العبادة  
كلها . ولهذا جرت سنة القرآن على سوق آيات الربوبية ثم الخلوص منها الى  
الدعوة الى توحيد الالهية ، فيجعل الاولى برهانا على الثانية كما قال تعالى :  
يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون <sup>(٢)</sup> . واما  
توحيد الالهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية ، ومعنى كونه متضمنا له ان توحيد  
الربوبية داخل ضمن توحيد الالهية . فان من عبد الله وحده ولم يشرك به شيئا  
لا بد ان يكون قد اعتقد ان الله هو ربه ومالكة الذي لارب له غيره . واما توحيد  
الاسماء والصفات فانه شامل للنوعين ، فهو يقوم على افراد الله سبحانه بكل ماله  
من الاسماء الحسنى والصفات العليا ، التي لا تنبغى الاله ، ومن جعلتها كونه  
ربا واحدا لا شريك له في ربوبيته وكونه الها واحدا لا شريك له في الهيته ، فاسم

(١) ابن القيم « مدارج السالكين » ج ٥٥ - ٥٦ .

(٢) البقرة - ٢١ .

الرب لا ينصرف الاليه عند الاطلاق ، فله وحده الربوبية المطلقة الشاملة لجميع خلقه ، وكذلك اسم الجلالة « الله » لا يطلق الا عليه وحده ، فهو ذو الالوهية على جميع خلقه ليس لهم اله غيره .

فهذه الانواع الثلاثة متكافلة متلازمة يكمل بعضها بعضا ، ولا ينفع احد هابدون الاخرين ، فكما لا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الالهية ، فكذلك لا يصح توحيد الالهية بدون توحيد الربوبية ، فلا يكمل لاحد توحيد الا باجتماع انواع التوحيد الثلاثة (١) .

بهذا انهيئت الكلام عن التوحيد ، ولننتقل الآن الى موضوع خطير ، من اهم المواضيع في التصوف عامة ، حيث جعلوه اساسا للمعرفة والتوحيد ، انسه موضوع « الفناء » .

---

(١) عبد العزيز محمد السلطان « الكواشف الجلية » ص ٤٢١ - ٤٢٢ ، و ٤٤٤ ، محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

# الفصل الثالث

## الفناء

- الفناء عند الصوفية الفلاحة .
- نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاحة .
- الفناء عند أهل السنة والجماعة .

« الفناء »

الفناء هو الاساس الذى بنى عليه الصوفية كلهم - فلاسفتهم وغير فلاسفتهم - آراءهم فى كل مواضع التصوف ، من المقامات والاحوال والمعرفة والتوحيد ، ثم الاتحاد والحلول والوحدة . او بعبارة اخرى هو المحور الرئيسى الذى يدور حوله التصوف بنوعيه العملى والفلسفى ، فلا تصوف بدون فناء ، والصوفى او العارف او الواصل هو الفانى . يقول ابو المواهب الشاذلى <sup>(١)</sup> : الفناء هو اساس الطريق ، وبه يتوصل الى مقام التحقيق ومن لم يجد بمهر الفناء لم يستجمل طلعة الحسناء ، وليس له فى غد واليوم نصيب مع القوم <sup>(٢)</sup> .

وهى كلمة تستعمل عند الصوفية فى مقابلة البقاء ، كاصطلاحين يرمزون بهما الى حالة من حالاتهم <sup>(٣)</sup> .

وقبل ان نمضى مع الصوفية الفلاسفة حول مفهوم الفناء ، يجدر بنا ان نذكر عدة تعريفات الفناء عند الصوفية غير الفلاسفة كالكلابا زى مثلا ، ان يقول : الفناء هو ان يفنى عنه (الصوفى) الحظوظ ، فلا يكون له فى شىء من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز . . . . . والحق يتولى تصريفه ، فيصرفه فى وظائفه وموافقاته ، فيكون

---

(١) محمد ابو المواهب جمال الدين الشاذلى (ت . ٨٠٠ هـ) كان مقيما بالقرب من جامع الازهر ، وكان له خلوة فوق سطحه موضع المنارة التى عملها السلطان الغورى ، له كتاب القوانين وشرح الحكم (الشعرانى « الطبقات الكبرى »

ج ٢ ص ٦٢ )

(٢) ابو المواهب الشاذلى « قوانين حكمة الاشراق » ص ٦٠ ، مكتبة الكليات

الازهرية القاهرة ١٩٦٧ م .

(٣) انظر « التعريفات » للجرجاني ص ١٤٨ ، و « معجم الفاظ الصوفية » ص ٢٢٧ ،

د ، حسن الشرقاوى مؤسسة مختار القاهرة ط الاولى ١٩٨٧ م ، ان جاء فيه :

محفوظا فيما لله عليه ، مأخوذا عماله وعن جميع المخالفات ، فلا يكون اليها سبيل  
..... وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم : من عادى لي وليا فقد اذنته  
بالحرب ، ..... فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به  
ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها <sup>(١)</sup> . . . . . بمعنى ان لا يجسرى  
عليه الا ما امر به وما يرضاه الله تعالى دون ما يكرهه ، ويفعل ما يفعل لله لا لحظه  
فيه فى عاجل او آجل <sup>(٢)</sup> .

أما القشيري فقد بين فى رسالته المشهورة معنى الفناء بيانا مفصلا ان

يقول : اشار القوم بالفناء الى سقوط الاوصاف المذمومة ، و اشاروا بالبقاء الى  
قيام الاوصاف المحمودة به ، . . . . . فمن فنى عن اوصافه المذمومة ظهرت عليه  
الصفات المحمودة ، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة ، استترت عنه الصفات  
المحمودة <sup>(٣)</sup> . وبعد ان قسم القشيري اقسام صفات العبد الثلاثة التى هى افعال  
واخلاق واحوال يقول : فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن  
شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى  
دنياه بقلبه يقال : فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته ،  
ومن عالج اخلاقه فنقى عن قلبه الحسد والحقد ، والبخل والشح ، والغضب والكبر ،  
وامثال هذا من رعونات النفس ، يقال : فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء  
الخلق بقى بالصدق <sup>(٤)</sup> . ثم حذر القشيري عن الغلو فى معنى الفناء ، فينزلق الى

---

الفناء هو سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء هو قيام الاوصاف المحمودة ، وهما  
متكاملان .

(١) الحديث رواه البخارى فى كتاب الرقائق باب التواضع انظر ج ٨ ص ١٣١ ، دار  
الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٢) . التعرف . ص ١٤٧-١٤٨ . (٣) . الرسالة . ج ١ ص ٢٢٨ . (٤) ن ك ص ٢٢٩ .

الفناء المطلق ، ومن ثم تحول الفناء عن الحواس الى فقد ان الصوفى وعيه فقد انا  
تاما ، مما يؤدى الى القول بالاتحاد او الحلول كما سنرى مع الصوفية الفلاسفة ،  
يقول القشيري : اذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة ، والخلق

موجودون ، ولكنه لا علم له بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة  
والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق اجمعين ، غير محس بنفسه  
وبالخلق <sup>(١)</sup> « واستشهد القشيري بفناء النسوة اللاتي قطعن ايديهن حينما رأين  
يوسف عليه السلام وذلك في قوله تعالى : فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن  
وقلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم <sup>(٢)</sup> »

حيث لم يجدن عند لقاء يوسف ألم قطع الايدي ، وهن اضعف الناس ، وقلن  
ما هذا بشرا ، ولقد كان بشرا ، وقلن ان هذا الا ملك كريم ، ولم يكن ملكا <sup>(٣)</sup> »

نلاحظ ان استدلال القشيري بتلك الاية غير موفق ، وذلك لان الفناء عند  
الصوفية والقشيري منهم - هبة من الله وفضل منه ، وليس كسبا للصوفى ، بمعنى  
انهم يعتقدون ان الفناء دليل على تقدم الصوفى في طريقه الى الله ، مع ان في  
الاية دلالة على ضعف النساء وقهرهن عندما رأين يوسف عليه السلام .

على كل حال فان القشيري قد تنبه الى محاذير ومزالق قد تأتي من الغلو  
في معنى الفناء ، بوضعه حدا لمفهوم الفناء بحيث لا يتجاوز عن دائرة خلقية <sup>(٤)</sup> .

كما تنبه الى ذلك ايضا الطوسي في كتابه «اللمع» ان يقول : أما القوم الذين

غلطوا في فناء البشرية ، سمعوا كلام المتحققين في الفناء فظنوا انه فناء البشرية . . .

---

(١) « الرسالة » ٢٢٩-٢٣٠ . (٢) « يوسف » ٣١ . (٣) ن ك ص ٢٣٠ .

(٤) قارن « عوارف المعارف » للسهروردي ص ٥٢٥ ، وكشف المحجوب « للهجویری

ص ٢٢٠ ، وما بعدها .

ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة ان تفرق بين البشرية وبين اخلاق البشرية ، لان البشرية لاتزول عن البشر . . . . . واخلاق البشرية تبدل وتغير . . . . . وصفات البشرية ليست هي عين البشرية ، والذي اشار الى الفناء اراد به فناء رؤيا الاعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك ، وكذلك فناء الجهم بالعلم ، وفناء الغفلة بالذكر <sup>(١)</sup> " فهناك من يقول بالفناء ولكنه لا يصل به فناؤه الى الاتحاد والحلول ، كما ان هناك من يزعم ان الفناء هو محو البشرية او فناء الذات في الوجود الكلي ، وهم الصوفية الفلاسفة . وطبعاً ان الخلاف بين الفريقين في النهاية فقط . مع الاتفاق بينهما في البداية ، وسوف نرى ان شيخ الاسلام ابن تيمية توسع في الكلام عن مفهوم الفناء واقسامه . أما الآن فلننتقل الى ذكر مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة ، وكما سبق ان ذكرت ان اول من وضع مذهب الفناء الفلسفي هو ابو يزيد البسطامي <sup>(٢)</sup> وبذلك كان يعتبر مثلاً لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بالاتحاد او الحلول او وحدة الوجود <sup>(٣)</sup> .

الفناء عند أبي يزيد البسطامي :

ان الفناء الذي يدعو اليه ابو يزيد البسطامي هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعي ، فلا يغدو يحس بشيء ، وهنا فقد يشعر بالوجود الرباني مفنياً فيه ذاته مهبطاً للبقاء في الله <sup>(٤)</sup> ، وكما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن فناء البسطامي : هو الفناء الذي تطهرت من خلاله روحه من كل ما ينسب اليها ، ففנית عن كل ما سوى الله عن وجود سوى ، ففدا الى حالة ما قبل

(١) " الملع " ص ٥٤٣ . (٢) انظر ص ٥١ من هذا البحث .

(٣) د ، عرفان عبد الحميد " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها " ص ١٧٠ .

(٤) د ، نظلة احمد نائل الجبوري " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية " .

ص ١١٦ ، مكتبة ابن تيمية البحرين ط الاولى ١٤٠٩ هـ .

الوجود ، اى الى العدم المحض ، بقيام الحق عن نفسه فلا خلق قبل ولا كون كان ،  
اى شهد الحق فى ذاته لذاته ، وفى ذاته الخاصة فى الذات الالهية ، فما ثم  
وجود الاله ، فغدا وجودهما واحدا <sup>(١)</sup> .

وهذا المفهوم الفلسفى للفناء ، يتضح من اقواله أو على الاقل اقوال تنسب

اليه ، منها : قوله : رأيت رب العزة فى المنام فقلت : كيف الطريق اليك ، فقال :

اترك نفسك وتعال <sup>(٢)</sup> . وفى يوم دق رجل على ابى يزيد باب داره ، فقال له : من

تطلبه ؟ فقال : اطلب ابا يزيد ، فقال : مر ويحك ، فليس فى الدار غير الله <sup>(٣)</sup> ،

وفى رواية اجاب بقوله : يا بنى ابو يزيد يطلب ابا يزيد منذ اربعين سنة <sup>(٤)</sup> .

وعندما سئل : بماذا نلت هذه الدرجة ؟ قال : بلاشئ وفى رواية قال : بالخرس

والصمم والعمى <sup>(٥)</sup> . وفى رواية اخرى قال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية

من جلدها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو <sup>(٦)</sup> . وعندما سئل عن الاسم الاعظم

اجاب قائلاً : فى قولك لا اله الا الله ، وانت لاتكون هناك <sup>(٧)</sup> .

وقال ابو يزيد : طلقت الدنيا ثلاثا بتاتا لارجعة لها ، وصرت وحدى الى ربى ،

فناديته بالاستغاثة الهى . ادعوك دعاء من لم يبق له غيرك ، فلما ان علم صدق

الدعاء من قلبى كان اول ماورد على من اجابته ان انسانى نفسى بالكلية <sup>(٨)</sup> .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوى ، شطحات الصوفية ، ص ٢٠ .

(٢) السهلجى ، النور من كلمات ابى طيفور ، ضمن كتاب ، شطحات الصوفية ، ص ٨٤ ،

وص ١٢٤ ، وابو طالب المكى ، علم القلوب ، ص ٢٣٢ .

(٣) ن ك ن ص ، وص ١٦٧ . (٤) ن ك ص ٨٥ ، وص ١٥١ .

(٥) ن ك ص ٨٧ . (٦) ن ك ص ١٠٠ ، وص ١٥١ .

(٧) ن ك ص ١٠٩ .

(٨) ن ك ص ١٢٣ ، وص ١٢٨ ، وص ١٥٣ ، وابو طالب المكى ، علم القلوب ، ص ٢٣٠ .

وقال ايضا : سمعت مرة في الغيب ، يا ابا يزيد ، كيف ترى فعلى بك ؟ فقلت :  
فعلك بي ، ثم رفعتني الى مكنون غيبه فقال : يا عزيزي ، كن غيبا في غيبي ، فقلت :  
يا عزيزي « انت غيب نفسك في نفسك »<sup>(١)</sup> وقال ايضا : غيب معروف وشهود مفقود  
وانا في الغيب محضور ، وفي الشهود موجود<sup>(٢)</sup> . وانشد فيقول :

اشار سرى اليك حتى . . . فنيت عني ود مت انت  
محوت اسمي ورسم جسسي . . . سألت عني فقلت انت<sup>(٣)</sup>

ومثل هذا أنشد الحلاج :

عجبت منك ومنى . . . افغيتني بك عني  
اد نيتني منك حتى . . . ظننت انك انسى<sup>(٤)</sup>

وعندما سئله رجل : كيف اصبحت يا ابا يزيد ، قال : لاصباح ولا مساء ، انما  
الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وانا لاصفة لى<sup>(٥)</sup> . وقال ايضا : اوقفني الحق  
بين يديه الف موقف ، في كل موقف يعرض عليّ الملكة ، فاقول : لا اريد ها ، فقال  
لى في آخر الموقف : يا ابا يزيد ، اتريد ؟ فقلت اريد ان لا اريد<sup>(٦)</sup> . وعندما  
سئل عن الطريق الى الله اجاب قائلا : ان غبت عن الطريق تصل الى الله<sup>(٧)</sup> .  
وقال ايضا : غبت في الجبروت وخضت بحار الملكوت ، وحجب اللاهوت حتى

---

(١) السهلجي " النور " ضمن " شطحات الصوفية " ص ١٢٨ و ص ١٥٧ .

(٢) ن ك ص ١٢٩ . (٣) ن ك ص ١٤١ .

(٤) المناوي « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٢٦ .

(٥) النور « شطحات الصوفية » ص ١٤٣ .

(٦) ن ك ص ١٤٦ ، وابو طالب الكلي « علم القلوب » ص ٢٣١ .

(٧) ن ك ص ١٦٣ .

وصلت الى العرش فاذا هو خال فالقيت نفسى عليه وقلت: سيدى اين اطلبك ،  
فكشف فرأيت انى انا ، فانا انا اولى فيما اطلب وانا لاغىرى فيما أسير<sup>(١)</sup> وقال  
ايضا : اشرفت على ميدان الليسية ، فمازلت اطير فيه عشر سنين حتى صرت من  
ليس فى ليس بليس ثم اشرفت على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير  
بليس فى التضييع ، حتى ضعت فى الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضييع  
بليس فى ليس فى ضياعة التضييع ، ثم اشرفت على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن  
العارف ، وغيوبة العارف عن الخلق<sup>(٢)</sup> .

ومن المشهور من ابى يزيد قصة معراجه ، فكان ابو يزيد أول من ادعى  
بالعروج الى العرش فى دائرة التصوف الفلسفى ، وسوف يكون له اتباع ، يقلدونه  
فى افتراء القصة العروجية ، كتعبير عن تصوفهم الفلسفى وماهى الانتاج خيالهم  
واوهامهم ، فعبد الجبار النفرى له كتاب «المواقف والمخاطبات»<sup>(٣)</sup> .  
وفريد الدين العطار له كتاب مشهور «منطق الطير»<sup>(٤)</sup> وابن عربى له «الاسرا»  
الى مقام الاسرى<sup>(٥)</sup> . وهؤلاء ادعوا بانهم قد عرجوا الى السماوات السبع ، ثم  
الى العرش ، وشاهدوا عالم الارواح ، فالتقوا بالانبياء والرسل والملائكة ، ثم  
اخيرا التقوا بالله تعالى مباشرة ، فكلموه وكلمهم . اما قصة معراج ابى يزيد فقد

---

(١) السهلجى «النور» شطحات الصوفية ص ١٦٤ (٢) الطوسى «اللمع» ص ٦٨ .

(٣) «المواقف والمخاطبات تحقيق آرثر ابرهى تقديم د ، عبد القادر محمود

الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٥ .

(٤) «منطق الطير» تحقيق د ، بديع محمد جمعة ، دار الاندلس بيروت ط الثالثة

١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م .

(٥) «الاسرا الى المقام الاسرى» او كتاب المعراج «تحقيق د ، سعاد عبد الحكيم

د ندرة ، للطباعة والنشر بيروت ط الاولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

ذكرها عدة كتب التصوف ، مع وجود اختلاف كبير فيما بينها .<sup>(١)</sup> وفيما يلي نص القصة  
انقلها عن القشيري باختصار شديد : انى رأيت فى المنام ، كأنى عرجت الى  
السموات قاصدا الى الله ، طالبا لمواصلة الله سبحانه وتعالى على ان اقيم معه  
الى الابد ، فامتحنت بامتحان لا تقوم له السموات والارض ومن فيهما ، لانه بسط  
لى بساط العطايا ، نوعا بعد نوع ، وعرض على ملك كل سما ، ففى ذلك كنت اغض  
بصرى عنها لما علمت انه بها يجربنى ، فكنت لا التفت اليها اجلالا لحرمة ربرى ،  
وكنت اقول فى كل ذلك : يا عزيزى ، مرادى غير ماتعرض على . . . . . وهكذا كلما  
وصل البسطامى سما بعد سما تنبسط له العطايا مغرية بالالتفات والركون ،  
داعية الى الاستقرار وترك متابعة القصد ، وكان يعلم انه فى ذلك كله متحن ، فلم  
يكن ينظر الى شىء اجلالا لحرمة الله ، قائلا : مرادى غير ماتعرض على « وحسين  
كان ينطق بهذه العبارة التى تكشف صدق ارادته فى القصد الى الله ، كانت  
تجذبه يد ملك الى السماء التى تعلوها ، وكانت السماوات عامرة بالملائكة العباد  
وكانوا يدعونه لان يقيم معهم ويشاركهم عبادة الله وتسبيحه . . . فلما علم الله منى  
صدق الارادة فى القصد اليه ، فاذا انا بملك مد يده فرفعنى ، ثم رايت كأنسى  
عرجت الى السماء السابعة ، فاذا بمائة الف صف من الملائكة استقبلنى ، كل صف  
مثل الثقلين الف الف مرة ، مع كل ملك لواء من نور ، تحت كل لواء الف الف ملك ،

---

(١) بينما اختصر الطوسى فى ذكر قصة معراج ابي يزيد (اللمع ص ٦١) ذكرها  
القشيري بكامله فى (كتاب المعراج « ملحق رقم ٢ ص ١٣٩-١٣٥ ، تحقيق  
د ، على حسن عبد القادر ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط الاولى ١٣٨٤هـ/  
١٩٦٤م ) ورواية اخرى ذكرها السهلجى فى (النور من كلمات ابي طيفور  
ضمن كتاب شطحات الصوفية « د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٧٥ - ١٧٨ )

طول كل ملك مسيرة خمسمائة عام ، وكان على مقدمتهم ملك اسمه بريائيل ، فسلموا  
على بلسانهم ولغتهم ، فرددت عليهم السلام بلسانهم فتعجبوا من ذلك ، فاذا  
مناد ينادى : يا ابا يزيد قف قف ، فانك قد وصلت الى المنتهى فلم التفت الى  
قوله ، . . . . فلما علم الله صدق الارادة فى القصد اليه صيرنى طيرا ، كان كل  
ريشة من جناحى ابعد من المشرق الى المغرب الف الف مرة ، فلم ازل اطير فى  
الملوكوت ، واجول فى الجبوت ، واقطع مملكة بعد مملكة ، وحجبا بعد حجيب ،  
وميدانا بعد ميدان ، وبحارا بعد بحار ، واستارا بعد استار . . . . فاذا  
السماوات بكل ما فيها قد استظل بظل معرفتى ، واستضاء بضياء شوقى ، والملائكة  
كلهم صارت كالبعوضة ، . . . . ثم لم ازل اطير واجول . . . . حتى انتهيت الى  
الكرسى ، . . . . ثم لم ازل اطير كذلك . . . . حتى انتهيت الى البحر الاعظم  
الذى عليه عرش الرحمن ، فلم ازل اسبح فيه حتى رايت مامن العرش الى الشرى  
. . . . ثم لم يزل يعرض على من لطائف بره وكمال قدرته وعظم مملكته ما كنت الالسن  
عن نعمته وصفته ، ففى كل ذلك كنت اقول : يا عزيزى مرادى فى غير ما تعرض على ،  
فلم التفت اليها اجلالا لحرمة ، فلما علم الله منى صدق الارادة فى القصد اليه  
فنادى : الى الى ، وقال : يا صفيى ادن منى ، واشرف على مشرفات بهائى ،  
وميادين ضيائى ، واجلس على بساط قدسى ، حتى ترى لطائف صنعى فى آنائى ،  
انت صفيى وحبيبى وخيرتى من خلقى ، فكنت اذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص ،  
ثم سقانى شربة من عين اللطف ، بكأس الانس ، ثم صيرنى الى حال لم اقدر على  
وصفه ، ثم قربنى منه ، وقربنى حتى صرت اقرب منه من الروح الى الجسد ، ثم  
استقبلنى روح كل نبى ، ويسلمون على ، ويعظمون امرى ويكلموننى واكلمهم ، ثم

---

استقبلني روح محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم سلم على ، فقال : يا ابا يزيد ،  
مرحبا واهلا وسهلا ، فقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلا ، اذا رجعت  
الى الارض اقرأ أمتي منى السلام ، وانصحهم ما استطعت ، وادعهم الى الله  
عز وجل ، ثم لم ازل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين ، وبقي  
الحق بلا كون ، ولا بين ولا اين ، ولا حيث ولا كيف ، جل جلاله وتقدست اسماؤه .

وبعد ذكر هذه القصة يحثنا القشيري على تصديقها وقبولها ويحذرننا عن  
انكارها ورفضها ، لان اهل المعرفة كلهم يصدقونها ولا ينكرونها ، ثم يذكر عدة  
ادلة وبراهين تؤكد صحة وجهة نظره (١) .

وهكذا لقد وجدنا البسطامي اول من وضع نظرية الفناء الهندي والمعراج  
الروحي الافلوطيني في دائرة التصوف الاسلامي ، ولا شك ان هدفه الرئيسي من  
هذه النظرية هو الاتحاد بالله اتحادا كاملا اى اصبح العارف والمعروف او  
الصوفي والله واحدا في الجوهر والفعل ، اى في الطبيعة والمشئته ، والفعل  
الصادر منها ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الآخرة ثم تختفى  
الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير غير واحد احد ، هو الكل في الكل ، وهذا  
سيتضح اكثر عند نظرية الوقفة مع عبد الجبار النفري (٢) .

الوقفة عند النفري :

كان النفري ذا حس فلسفي ووجداني معاً ، وكان يحاول ان يكشف اسرار  
الكون ، ومراتب الوجود ، وصلته بالله تعالى ، فكتب كتابيه «المواقف والمخاطبات» (٣)

(١) « كتاب المعراج » ص ١٣٥ .

(٢) اسمه الكامل محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري نسبة الى بلدة النفار  
بالعراق ، توفي بمصر سنة ٣٥٤هـ (الشعراني « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٧٥ ،  
والمنأوي « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٥٣ )

(٣) نشرهما لأول مرة سنة ١٩٣٤ المستشرق الانجليزي ارثر ابري . Arthur Aberry .

والمراد بالمواقف وقفاته امام الله وموافقة الله له او معه ، وبالمخاطبات مخاطبات الله اياه <sup>(١)</sup> « وبينهما تشابه كبير من حيث مادتهما ، غير ان المخاطبات تبدأ بعبارة : يا عبد ، بدلا من عبارة « قال لى ربي » فى المواقف . ويشتمل المواقف على ثمانية وسبعين موقفا ، كما يشتمل المخاطبات على سبع وخمسين مخاطبة . ومن المدهش حقا انه ماتى فيهما بأية من القرآن الكريم ولا الحديث الشريف اصلا .

وكان النفسى لا يشغله الا شىء واحد ، وهو رؤية الله والاستماع اليه ومكالمته ومجالسته والفناء فيه ثم البقاء معه . وقد عبر عن ذلك باسلوب فلسفى ووجد انسى ، فكان تصوفه يخلق بجناحين احدهما الفلسفة والثانى الادب . وباختصار ان تصوفه من نوع الفلسفة الاشراقية .

والحق ان النفسى قد قفز قفزا فى تطويره مفهوم الفناء البسطامى ، فالوقفة عنده اعلى درجات الفناء . والواقف هو الفانى فناء كليا ، حتى اذا وصل الى غايته انعدم امامه تمايز بينه وبين الله ، ان فقد هنالك نفسه او ذاته ، بعد استعلاء الواقف على الزمان والمكان . حتى اذا زهبت الوقفة من عقله ، اضحى نورا كله ، فثناؤه على الله ، ثناء من الله ذاته على نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله ، فاصبح العارف والمعروف واحدا <sup>(٢)</sup> . لناخذ بعض المقتطفات من اقواله :

---

( ت ١٩٦٩ م ) احد تلاميذ نيكلسون ، وكان رئيسا لقسم الدراسات القديمة ( اليونانى واللاتينى ) بجامعة القاهرة ( د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ٥ )

- (١) د ، عبد القادر محمود « مقدمة المواقف والمخاطبات » تحقيق ارثر اربرى ص ٢٠ - ٢١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م .
- (٢) د ، عبد القادر محمود « مقدمة المواقف والمخاطبات » ص ٢١ .

يقول في الموقف الثامن (موقف الوقفة) ٤

اوقفنى ربى فى الوقفة ، وقال لى : ان لم تطفر بى اليس يظفر بك سوى . . . . .  
وقال لى ان بقى عليك جازب من سوى لم تقف ، ترى سوى ببلغ سوى ، فآذا  
رأيته خرجت عنه . . . . . وقال لى : الوقفة نوربة تعرف القيم وتطس الخواطر . .  
. . . الوقفة نار سوى قان احرقته بها والا احرقتك به . . . . . الوقفة من الصمدية  
فمن كان بها كان ظاهره باطنه وباطنه ظاهره ، . . . لا يعمو الا لواقف ولا وقفة  
الا لدائم . . . . . وقال لى : كاد الواقف يفارق حكم البشرية . . . . . وقال لى :  
الوقفة باب الرؤية ، فمن كان بها رأى ومن رأى وقف ، ومن لم يرى لم يقف . . . . .  
لو كان قلب الواقف فى سوى ماوقف ، ولو كان سوى فيه ماثبت . . . . . وقال لى :  
ان وقفت بى فالسوى حرمى فلا تخرج اليه فتحل منى . . . . . يموت جسم الواقف  
ولا يموت قلبه . . . . . الوقفة تنفى ما سواها كما ينفى العلم الجهل . . . . . وقال لى :  
الوقفة يدى الطامسة ، ما ثبت على شىء الا طمسته ، ولا ارادها الا احرقته . . . . .  
وقال لى : الوقفة تعين سرمدى لا ظن فيه ، وقال لى : العالم يرى علمه ولا يرى  
المعرفة ، والعارف يرى المعرفة ولا يرانى ، والواقف يرانى ولا يرى سوى . . . . .  
وقال لى : انا اقرب الى كل شىء من نفسه ، والواقف اقرب الى من كل شىء . . . . .  
العلم حجابى والمعرفة خطابى والوقفة حضرتى . . . . . اخبارى للعارفين ووجهى  
للواقفين (١)

وفى الموقف الرابع عشر (موقف الامر) وقال لى : نفسك حجابك وعلمك حجابك  
ومعرفتك حجابك واسماؤك حجابك وتعرفى اليك حجابك فاخرج من قلبك كل شىء ،

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ٧٣ - ٨١ .

واخرج من قلبك العلم بكل شيء وذكر كل شيء ، وكلما ابدت لقلبك باد يا فالقه  
الى بدوه ، وفرغ قلبك لى لتنظر الى ولا تغلب على <sup>(١)</sup> . وفى الموقف السابع عشر .

(موقف العزة) وقال لى : لا يجاورنى وجد بسواى ولا بسوى الرأى ولا بسوى

ذكرأى ولا بسوى نعمأى . . . . اذهب عنك وجد السوى وما من السوى <sup>(٢)</sup> .

وفى الموقف العشرين (موقف بيته المعمور) اوقفنى فى بيته المعمور ، فأيتسه

وملائكته ومن فيه . . . . وقال لى : اخل بيتك من السوى ، واذكرنى بما ايسر

لك ترنى فى كل جزئية فيه . . . . واذ ارايتنى فى بيتك وحدى ، فلا تخرج منه ،

واذا رايتنى والسوى فغط وجهك وقلبك حتى يخرج السوى ، فانك ان لم تغطهما

خرجت وبقي السوى ، واذا بقى السوى اخرجك من بيتك اليه فلا انا ولا انت . . .

انت ضالتي فاذا وجدتنك فانت حسبي <sup>(٣)</sup> . وفى الموقف الثالث والثلاثين (موقف

الصفح الجميل) وقال لى : اجتمع بى تجتمع بمجتمع كل مجتمع وتسمع بمستمع كل

ستمع فتحوى سواك فتخبر عنه ولا يحويك سواك فيخبر عنك <sup>(٤)</sup> .

وفى الموقف السادس والثلاثين (موقف وراء المواقف) وقال لى ربي : دام النسب

مادام السبب ، ودام السبب مادام الطلب ، ودام الطلب مادمت ، ودمت مالمسم

ترنى ، فاذا رايتنى لانت واذا لانت لا طلب واذا لا طلب لاسبب ، واذا لاسبب

لانسب ، واذا لانسب لاهد ، واذا لاهد لاجبة . . . . وقال لى : اذا نفيست

ماسواى لقيتني بعدد ما خلقت حسنات . . . . ماكل من نفى سواى رآنى وممن

رآنى فقد نفى ماسواى . . . . انت عبد السوى مارأيت له اشرا <sup>(٥)</sup> .

---

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ٩٥ . (٢) ن ك ص ١٠٠ .

(٣) ن ك ص ١٠٤ - ١٠٥ . (٤) ن ك ص ١٢١ . (٥) ن ك ١٢٨ .

وفي الموقف الواحد والاربعين (موقف الفقه) :وقال لى مانت قريب ولا بعيد ولا غائب  
ولا حاضر ، ولا انت حى ولا ميت . . . . لا تذكرنى فانك ان ذكرتنى انسيك ، . . . .  
وقال لى انظر الى وجهى فنظرت ، فقال ليس غيرى فقلت ليس غيرك ، وقال لى انظر  
الى وجهك ، فنظرت ، فقال ليس غيرك ، فقلت ليس غيرى (١) .

وفي الموقف الخامس والخمسين (موقف بين يديه) قال لى ان خرجت من معناك  
خرجت من اسمك وان خرجت من اسمك وقعت فى اسى . . . . السوى كله محبوس  
فى معناه ومعناه محبوس فى اسمه ، فاذا خرجت من اسمك ومعناك لم يكن لمسئ  
حبس فى اسمه ومعناه سبيل عليك (٢) ، وفي الموقف الخامس والستين (موقف العبدانية)  
وقال لى ربى : اتدرى متى تكون عبدى ؟ او رأيك عبدا منعوتا عندى لا منعوتا  
بما منى ولا منعوتا بما عنى ، هنالك تكون عبدى ، فاذا كنت هنالك كذلك كنت  
عبد الله ، واذا كنت عبد الله لم يغب عنك الله ، واذا كنت منعوتا بسوى الله  
غاب عنك الله ، فاذا خرجت من النعت رأيت الله ، فاذا اقمتم فى النعت لم تر  
الله (٣) .

وفي الموقف السادس والستين (موقف قف) اوقفنى فى قف وقال لى اذا قلت لك  
قف فقف لى لالك ، ولا لأخاطبك ولا لأمرك ، ولا تسمع منى ولا لما تعرف عنى ولا لما  
لا تعرف منى ولا لأوقفنى ولا لياعبد ، قف لا لأخاطبك ولا تخاطبنى ، بل انظر اليك  
وتنظر الى ، فلا تنزل عن هذا الموقف حتى اتعرف اليك وحتى اخاطبك . . . . .  
واذا قلت لك قف فوقف لا لخطابى عرفت الوقفة بين يدي ، واذا عرفت الوقفة بين يدي

حرمتك على سواى واذا حرمتك على سواى كنت من اهل صيانتى ، وقال لى : اذا

---

(١) . المواقف والمخاطبات . ص ١٣٣-١٣٤ (٢) . المواقف والمخاطبات ص ١٥٦

(٣) ن ك ص ١٧٢ .

عرفت كيف تقول اذا قلت لك قف لي فقد فتحت لك الباب الى ، فلا اغلقه دونك  
ابدا ، واذنت لك ان تدخله الى فلا تمنعك ابدا ، . . . . . فاذا دخلت الى  
قف ولا تخرج الا بمخادتي وبتعرفي ، . . . . . فانت في مقام الله <sup>(١)</sup> . وفي الموقف  
السابع والستين (موقف المحضر) قال لي ربي : اخرج من العلم تخرج من الجهل ،  
واخرج من العمل تخرج من المحاسبة واخرج من الاخلاص تخرج من الشرك واخرج  
من الوحدة تخرج من الوحشة ، واخرج من الفكر تخرج من الغفلة ، واخرج من  
السوى تخرج من الحجاب ، واخرج من الحجاب تخرج من البعد ، واخرج من  
البعد تخرج من القرب واخرج من القرب تر الله <sup>(٢)</sup> .

وفي كتابه المخاطبات (مخاطبة الاستخلاص) يا عبد اخلصتك لنفسى ، فان اردت  
ان يعلم بك سواى فقد اشركت بى ، واذا سمعت من سواى فقد اشركت بسى ،  
. . . . . انا اقرب اليك من كل شئ فلا بين ، وانا اقرب اليك منك فلا احاطة لك  
بى ، وانت حد نفسك وانت حجاب نفسك ، كيف كنت وكيف تعرفت اليك وانت  
منظرى فلا السب والسدلة بينى وبينك وانت جليسى لا الحدود بينك وبينى <sup>(٣)</sup> .

وفي المخاطبة الرابعة (مخاطبة الوجد) يا عبد اية معرفتى ان تزهد فى كل  
معرفة فلا تبال بمعرفة سواى . . . . . يا عبد اثبتت رؤيتى قلبك ومحت الكون فالبث  
يحكم فى المحو <sup>(٤)</sup> . وفي المخاطبة الثامنة (مخاطبة الاستحيا) يا عبد ان ارأيتنى  
فانت عبدى الامين ، وعبدى الامين هو الذى رد السوى الى <sup>(٥)</sup> .

وفي المخاطبة السابعة عشر: يا عبد قف بى فاذا وقفت بى فنظقت فانا الناطق

---

(١) . المواظف والمخاطبات . ص ١٧٤-١٧٥ . (٢) ن ك ص ١٨١ .

(٣) ن ك ص ٢٠٩ . (٤) ن ك ص ٢١٢-٢١٣ .

(٥) ن ك ص ٢١٨ .

واذا حكمت فانا الحاكم<sup>(١)</sup> . وفي المخاطبة التاسعة عشر: يا عبد اذا عرفت موقفك

منى فانت من اهل الوصول بلا حجاب . . . . . واذا وقفت عندى جزت الكون . . .

يا عبد جمعتك على بالرحمانية واخلصتك لنفسى بخالصة علوم الربانية<sup>(٢)</sup> .

وفي المخاطبة الثانية والعشرين: يا عبد ، من وقف بين يدي يده فوق متون

السماء والارض وعلى وجوه الجنة والنار لا يقف فيهن فيكن مسكنه ولا يلتفت عليهن

فيكن مشتكاه ، انا حسبه الذى لا ترجع مراجع معرفتى الا الى ، ولا يقف علمه وخوابره

الا بين يدي<sup>(٣)</sup> . وفي المخاطبة الرابعة والثلاثين يا عبد اصحبنى التى تصل الى

. . . . . اذا رأيتنى فالسوى كله ذنب، واذا لم ترنى فالسوى كله حسنة<sup>(٤)</sup> .

وفي المخاطبة الثامنة والثلاثين: يا عبد طهور الجسم الماء وطهور القلب الغض

عن السوى ، يا عبد النظر الى السوى حدث ، وطهوره التوبة<sup>(٥)</sup> . وفي المخاطبة

السابعة والاربعين: يا عبد قل لى فى الرؤية انت انت وقل لى فى الغيبة انا

انا . . . اول المشاهدة نفى الخاطر واخرها نفى المعرفة ، ثم نفى النفس ثم

نفى الأنا<sup>(٦)</sup> .

من هذا النص تبين لنا ان فلسفة الوقفة التى وضعها النفرى فى دائرة

التصوف الفلسفى عبارة عن الفناء ، او فناء الفناء ، اى الجمع ، كما يقولون ، وبذلك

اكمل النفرى فلسفة فناء البسطامى وعروجه ، كأساس للمعرفة والتوحيد الصوفى ،

او بعبارة اوضح الاتحاد والحلول والوحدة ، وسوف تتطور تطورا مطردا على

ايدى الذين جاؤا من بعدهما . ولوسألنا النفرى ، هل تريد بكلامك مجازا لتعبر

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ٢٣١ . (٢) ن ك ص ٢٣٥ .

(٣) ن ك ص ٢٤٠ . (٤) ن ك ص ٢٥١ .

(٥) ن ك ص ٢٥٧ . (٦) ن ك ص ٢٢٦ .

عن خواطرك التي تأتي من الخيال ؟ ام تريد به حقيقة ؟ اجاب النفرى  
فى الموقف الثامن عشر (موقف التقرير) قال لى ربي : الواقف لا يعرف المجاز ، وانا  
لم يكن بينى وبينك مجاز لم يكن بينى وبينك حجاب<sup>(١)</sup> . اى ان الوقفة امام الله  
حقيقة وجودية ، وليست من نوع المجاز . ومن الملاحظ ان النفرى كان موقفه  
سلبيا ، فظل صامتا مستمعا فقط ، باختلاف البسطامى والحلاج ، فان حوارهما  
مع الله كان ايجابيا ، بمعنى ان الحوار من جانبين ، فكلمهما الله وكلماه . من  
هنا صرح ابو يزيد « سبحانى ما اعظم شأنى » وكذلك الحلاج « انا الحق » بينما  
كان النفرى يكتفى بتقرير خطاب الله له ، وهو صامت ، رغم ان المعنى واحد  
والنتيجة واحدة . وذلك - على ما يبدو - خوفا من سيف الشريعة ، كما حدث للحلاج .  
فالتزم الموقف السلبي فى تسجيل هواتف الهية . و اذا كان البسطامى والحلاج  
يدعيان بالالوهية اتحادا او حلولا ، يكفى النفرى ان يدعى بان الله قال له  
« انت معنى الكون كله<sup>(٢)</sup> . . . . وقال لى : اقمك بين يدي وجعلت قيوميتى  
وراء ظهرك وانا من وراء القيومية<sup>(٣)</sup> . . . . انت ضالتي فاذا اوجدتنيك فاننت  
حسبى<sup>(٤)</sup> . . . . و اذا رأيتني وتقول للشئ كن فيكون<sup>(٥)</sup> . . . . قم فى مقامى  
فانت فى مقام الله . . . . وقال لى مارضيتك لشئ ولا رضيت لك شيئا ، سبحانك  
انا اسبحك فلا تسبحنى<sup>(٦)</sup> . . . . وقال لى اذنت لك فى اصحابك بياعبد<sup>(٧)</sup> . . . .  
وقال لى اقم فى مقامك تشرب من عين الحياة فلا موت لك فى الدنيا ولا فى الاخرة<sup>(٨)</sup> .

(١) « المواقف والمخاطبات » ص ١٠٢ . (٢) ن ك ص ٦٩ .

(٣) ن ك ص ٧٢ . (٤) ن ك ص ١٠٥ .

(٥) ن ك ص ١١٥ . (٦) ن ك ص ١٣٥ .

(٧) ن ك ص ١٦٩ . (٨) ن ك ص ١٩٣ .

والخلاصة ان النغرى بوقفته كان يهدف الى التجاوز والعبور ثم العلو Transcendance  
في الاصطلاح الفلسفى الاجنبى كما يقول الدكتور مصطفى محمود <sup>(١)</sup> ، او يهدف  
الى التحول Transmutotion والتبدل Subtitution ثم  
التجوهر Essentialisation كما يقول الدكتور عبد القادر محمود <sup>(٢)</sup> .  
وهذا غاية التصوف الفلسفى ونهايته ، Reflexi Mysticism التى  
ينشدها الصوفية الفلاسفة كلهم . فكان الجنيد يقول : وهبنيه ثم استترى عني ،  
فانا اضرا الاشياء على . . . . . كان حضورى سبب فقدى ، وكانت متعتى  
بمشاهدتى كمال جهدى ، فالآن عدت قواى لعناء سرى ، لا اجد ذوق الوجود ،  
ولا اخلو من تمكين الشهود . . . . . نطقت بغيبتى عن حالى ، ثم ابدى على من  
شاهد قاهر وظاهر شاهر ، أفنانى بانشائى كما انشائى بديا فى حال فنائى . . .  
اليس قد محى رسمى بصفته ، وبامتحائى فات علمى فى قربه ، . . . . . فاهل الخاصة  
والخاصة المختصة ، . . . . . حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد ، لانهم  
قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم او يشهدونه من حيث هم ، بما استولى  
عليهم فمحاهم ، وعن صفاتهم افناهم ، حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم ، وثبتت  
دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتماه ، فوجدوا النعيم به غيبا بامتاع  
الوجود على غير سبيل الوجود ، لاستئثار الحق واستيلاء القهر ، . . . . . ثم  
احضرهم الفناء فى فنائهم ، واشهدهم الوجود فى وجودهم ، فكان ما احضرهم  
منهم واشهدهم من انفسهم سترا خفيا وحجابا لطيفا <sup>(٣)</sup> « كما صرح الحلاج » ان

(١) انظر « رأيت الله » ص ١٥٤ ، دار المعارف مصر ط السادسة ١٩٨٥ م .

(٢) مقدمة المواقف والمخاطبات » ص ٢١ ، والفلسفة الصوفية فى الاسلام » ص ٣٩٣ .

(٣) كتاب الفناء » ضمن رسائل الجنيد » ص ٣٢ - ٣٦ .

العبد اذا وحد ربه فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى ،  
وانما الله هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على  
لسانى فهو وشأنه <sup>(١)</sup> . وان محض التوحيد هو الفناء بالقدم عن الحدث <sup>(٢)</sup> .  
وكذلك كان السهروردى المقتول يقول بوجود نسيان الصوفى عن ذاته ، بل  
ونسيان نسيانه ، فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ،  
وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ، كلا ، ان الانسان لا يبلغ الكمال الا فى  
اللحظة التى يفتى فيها معرفته فى العارف <sup>(٣)</sup> ، فيجب على الصوفى ان يزيل  
الحجاب الذى يحجب بينه وبين الله ، - وهذا الحجاب هو نفسه ، وهو انما  
المخلوق ، وهو يته الانسانية - بفناءه وتلاشيه ، فى ذات الله ، ليصبح وجوده  
وجوده تعالى ، فينسب اليه ما ينسب اليه تعالى من اسما وصفات .

نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة :-

علمنا مما سبق مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة وهو عبارة عن :

الحال التى تتلاشى فيها الشعور بالذات والشخصية ، فلا يرى فى الوجود غير  
الحق ولا يشعر فى الوجود سوى الحق ، وهذه الحال تدور حول الانا ، فمن  
الواجب على الصوفى ان لا يشعر بذاتية لان شعوره بالانا او بالذاتية فيـه  
شعور بالاثنية ، والشعور بالاثنية شرك ، فالنتيجة المطلوبة من الفناء هـى  
رفع الاثنية ، ثم الاتحاد بالله ، الامر الذى رفضه الشرع والعقل معا .

---

(١) « اخبار الحلاج » ص ٩٣ . (٢) ن ك ص ٩٤ .

(٣) رسالة صغير سيمرغ « نقلا عن هنرى كوربان » السهروردى المقتول ، ضمن

كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

فأصبح الفناء من أخطر النظريات الصوفية على الإسلام والمسلمين ، حيث تتحرر  
الانفس تدريجيا من كل المعاني البشرية لتتحد بصفات الربانية ، وقد امتازوا  
انفسهم من حيث هم افراد ، فلا يدرون ما الشريعة وما شعائرها ، وهذا التبديل  
والانتقال من العالم الحسى الى عالم آخر ، يتخلص خلاله من معانى الكثرة  
والتعدد الى الوحدة والتفرد . يقول الامام ابن القيم :

لم يرد فى الكتاب ولا فى السنة ولا فى كلام الصحابة والتابعين رضوان الله  
عليهم اجمعين ، مدح لفظ الفناء ولا ذمه ، ولا استعملوا لفظه فى هذا المعنى ،  
ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون ولا جعلوه غاية ولا مقاما <sup>(١)</sup> . واذا كان الاسلام  
يحثنا باداء الاعمال الصالحة ، وان المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف ، وان  
العقل مناط التكليف ، فلا فناء ولا غيبة ولا سكر ولا جذبة فى الاسلام ، وهذا معلوم  
لدى كل مسلم ، حتى لطالب المدرسة الابتدائية . فمن اين اذن استقوا  
نظرية الفناء ؟

الذين يقرؤن كتب الاديان او تاريخها ولو قراءة سطحية ، يستطيعون ان يعرفوا  
بسهولة مصدر الفناء الصوفى ، الا وهو الاديان الهندية ! بانواعها الثلاثة ،  
الهندوسية والجينية والبوذية .

نفى الديانة الهندوسية ان من اراد ان يمتزج ببرهما يجب عليه ان يوقف ميوله  
وشهواته ويفعل على نفسه . . . . . فاذا تم ذلك مع انقطاع عن الاعمال وعن  
علائق الدنيا وما فيها ، نجا من تكرار المولد وامتزج ببرهما ، وهذه الحالة هى  
التي يعبرون عنها بالانطلاق او الانعتاق . فالانطلاق هو امتزاج ببرهما كما

---

(١) . مدارج السالكين . ج ٣ ص ٣٥١ .

تندمج قطرة من ماء بالمحيط العظيم ، وهذا هو الهدف الاسمي في هذه  
الحياة <sup>(١)</sup> ، فمن لم يرغب في شيء ولن يرغب وتحرر من ريق الالهواء ، واطمأنت  
نفسه في نفسه ، يتحد بالبرهما فيصير هو ، ويصبح الفاني باقيا <sup>(٢)</sup> .  
بهذا النص يتضح لنا ان الانطلاق الهندوسي يتفق تماما مع الفناء والبقاء في الله  
بعد الفناء لدى الصوفية . وكما جاء في اوبانيشاد ايشا « الصيرورة والفناء ، ان  
من يعرفهما يحظ فوق الموت بالفناء » ويكسب الابدية بالصيرورة <sup>(٣)</sup> .  
وفي اناشيد الشجرة الكونية : عندما تتوقف الحواس الخمس وعندما تتوقف معرفة  
العقل ، ولا يتحرك الذكاء ، ذلك هو الطريق الاسمي ، . . . . . عندما تتحرر كل  
الرغبات التي تسكن قلب الانسان ، يصبح الفاني خالدا ، عندئذ يصل السني  
براهمان <sup>(٤)</sup> .

وهذا الانطلاق والانعقاد هو ما يسمي بالفيدانتا ، وحقيقته كما يقول هاكس مللر:  
هي منهاج وصل فيه التأمل الانساني قمته العليا ، وهو غبطة الانسان المطلقة  
وكمال المعرفة ، ورؤيا الحقيقة التي يجوع اليها المتدين الصوفي الذي يتوق  
للرؤيا المباشرة <sup>(٥)</sup> . فان الزهاد عندما قضوا على نقائصهم شاهدوه (الاله) نقيا  
مشعا ضمن اجسادهم ، لا تحصل عليه بالنظر او بالكلام ولا باى عضو حاس آخر  
ولا بالعمل ، بسكينة الروح تصفو طبيعة الانسان وبالتأمل يشاهد ذاك الذي  
لا اجزاء له <sup>(٦)</sup> .

---

(١) د ، احمد شلبي « اديان الهند الكبرى » ص ٦٦ . (٢) ن ك ن ص .  
(٣) د ، سرفبالي راد اكرشنا ، ود ، سارلزموور « الفكر الفلسفي الهندي » ترجمة  
ندره اليازجي ص ٧٧ ، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٧ م .  
(٤) ن ك ص ٩٠ - ٩١ . (٥) ن ك ص ٧١ . (٦) ن ك ص ٩٨ .

وقد قام الدكتور على زيعور ببيان هدف الهندوسى ، بيانا كافيا ممتازا فى كتابه  
الفلسفات الهندية ، فقال : الغاية القصوى للهندوسى هو انتهاؤه ، الركوض  
وراء الموت ، وهو الحل الفلسفى لمأساة الانسان ، فغاية الحياة المثلى عنده  
هى قتل الحياة باجتثاث الرغبات ، والصلات الاجتماعية ، وابطال كل حاجة ، اى  
باستئصال الطاقة الذاتية .

لقد اخترع الفكر الهندى تقنيات المراقبة (Samadhy سمدى) والتأمل  
(Dhyana دهيانا) ووسائل فى تعذيب البدن بغية اخضاع الحواس  
والجسم للوعى والارادة . . . . ان فناء الذات الخاصة فى الانا الخالد الشامل ،  
وممارسة الانطفاء ، (Nirvana نرفلانا) هى الغاية القصوى للقديس الهندى ،  
انها حقيقة متوجهة الى الموت ، تقتل الانا ، وعدم الضعف والاذية (اهمسا  
Ahimsa) . . . . ان القديس فى الغاية ، منتهى كماله وتحققه ، لا يطلب  
الطعام ، ولا يشعر بحاجة الى ذلك ، ولا للشباب ، تنبت عليه الحشائش ، وتخالط  
جسده الاتربة والاحوال ، يكون الانسان اللاانسان وداعية الحياة هى اللاحياة ،  
وباختصار فلسفة الموت والموت هى الشية الركييزة فى الذات الهندية (١) .

بهذا نستطيع ان نجزم بكل تأكيد ان الفناء الصوفى هو الانطلاق

الهندوسى او النرفانا البوذى ، كلاهما مفهومان يتحققان بنفس الطريق ، ولهما  
نفس الغاية وهى الاتحاد مع الاله تات تفام اشى (Tat Tvam Asi) انت  
هوذاك) او « انا الحق » (الحلاج) و« سبحانى ما اعظم شأنى » ، حسبى من  
نفسى حسبى (ابى يزيه البسطامى) و« قم فى مقامى فانت فى مقام الله » (النفرى)

وفى الديانة الجينية - التى اسسها مهاويرا ، كثورة على ظلم البراهمة وطغيانهم فى نظام الطبقات - نظرية « موكشا » او فلسفة النجاة ، وموكشا عندهم هى غاية الكون ، وهى التطهر من اوساخ العواطف والشهوات الحيوانية ، والتخلص من قيود الحياة ، ومن تكرار المولد والموت ، وهى طور من الوجود يختلف عن اطوار الحياة الدنيا الفانية ، وهى الفوز بالسرور الخالد الذى لا يشوبه ألم ولا حزن ولا هم ، ولا تكون للارواح الناجية مطامع خاصة ولا اهداف تستميلها ، والشخص الناجى ليس بذى جسم مادى ، وليس بطويل ولا قصير ، ولا لون له ، يحيط بكل شىء ، مطلق من جميع القيود ، يكون دائما فى سرور وطمانينة واستقرار ونعيم ، مكانه فوق الخلاء الكونى ، وليس للنجاة نهاية فهى ابدية سرمدية . . . والسبيل الى النجاة شاق عسير ، ولا يطمع فيها الا الخاصة ، لا بد للنجاة من قهر جميع المشاعر والعواطف والحاجات ، ومؤدى هذا الا يحس الراهب بحب أو كره ، ولا بسرور او حزن ، ولا بحر او برد ، ولا بخوف او حياء ، ولا بجوع او عطش ، ولا بخير او شر ، حتى يصل الى حالة من الجمود والخمول والذهول فلا يشعر بما حوله ، يتعزى فلا يحس بحياء ، وينتف شعره فلا يتألم ، لانه لو احس بما فى الحياة من خير وشر او نظم متفق عليها ، فمعنى هذا انه لا يزال متعلقا بها خاضعا لمقاييسها وهذا يبعده عن النجاة<sup>(١)</sup> .

وقد وصل الى قمة موكشا « مهاويرا نفسه ، ان كان وصل الى حالة الذهول وعدم الاحساس بما حوله ، وافنى كل اتجاه مادى ، فحصل من درجات العلم على الدرجة الخامسة وهى درجة العلم المطلق<sup>(٢)</sup> . ويرى الجينيون ان الشعور

(١) د ، احمد شلبى « اديان الهند الكبرى » ص ١١٧ - ١١٩ .

(٢) ن ك ص ١١٢ .

بالحياة يتضمن تصور الائم ، وعلى العكس من ذلك فعدم الشعور بالحياة معناه  
عدم تصور الائم ، فعلى كل ناسك يريد ان يحيا حياة بريئة من الائم ان يعيش  
عاريا ، ويتخذ من الهواء والسماء لباسا له . . . . وللتدليل على ان الراهب  
او الراهبة لم يبق له اهتمام بهذا الجسد الفانى ، فهو يجيعه وينتف شعوره ،  
ويعرضه لظواهر الطبيعة القاسية حتى الموت . . . . ويعتبر الانتحار غاية او  
جائزة لاتتاح الا لخاصة الرهبان (١) .

واخيرا تأتى الى الديانة البوذية ، كانت البوذية احدى الاتجاهات الفكرية التي  
نبعت فى القرن السادس وهى كالجينية كانت رد فعل لعسف البراهمة واستبدادهم ،  
اسسها سذهارتا غوتاما Sidharta Gautama اى سذهارتا الراهب .

وقصة ولادته ونشأته ثم ترهبه واعلانه عن الدين الجديد مشهورة فى عدة كتب  
الاديان والفلسفة . ولد سذهارتا غوتاما (٢) فى قرية كابيلافاستو Kapilavastu

على حدود نيبال حوالى سنة ٥٦٠ ق م من اسرة نبيلة ان كان والده سدودنا

( Sudodana ) رئيس قبيلة ساكيا ( Sakya ) من ام اسمها

مايا ( Maya ) ولما شب زهد فى نعمة والده ، واخذ هذا الزهد يزداد

شيئا فشيئا ، حتى ان ابلغ من نفسه منتهاه القى بالحلل الفاخرة جانبا واستبدلها

بثياب خشنة مرقعة ، ثم هجر منزل اسرته الى الغابات والاحراش ، لايلوى على

شئ من مظاهر النعمة ، لانه آمن بان مصدر جميع الآلام التى تكتظ بها الحياة

البشرية انما هو الهوى المنبعث من الشهوات الجسمانية ، وان المخلص الوحيد

---

(١) د ، احمد شلبى « اديان الهند الكبرى » ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) غوتاما هو احد اسماء سيد هارتا الكثيرة ، ومن هذه الاسماء سكيامونسى ،

وتاتا جانا اى الذى جاء ، ومنها باجات اى السعيد ، ثم بوذا اى الذى وصل

الى قمة السمود ، يحي هويدى « الفلسفة الشرقية » ص ١٢١ هامش )

من هذا السجن المطبق انما هو فى التلاشى المادى الذى لا يتحقق الا بالزهادة والتخلى عن جميع ملاذ الحياة وشهواتها ، وايقن بان اللذائذ الضادية ستار من الظلام يحجب عن النفس كل معرفة حقة . فالوسيلة الوحيدة اذن للتخلص من الالم ولتحقيق المعرفة هى الزهادة فى المادة بجميع نواحيها ، لم تكده هذه العقيدة تستولى على نفسه حتى بدأ فى تحقيقها . فانسلخ عن كل مظاهر الترف ، وانسحب عن المدينة الى احدى الغابات الموحشة ، فأوى فيها الى شجرة كبيرة اتخذ تحت ظلها الوارفة مقامه ، لجأ سذهارتا الى العزلة والتكشف وخلع ثيابه واكتفى برقاع او اوراق شجر يستر بها عورته والقى بجسمه بين الاشواك والحصا ، واهمل الطعام والشراب والملان ، رجاء ان تكشف له اسرار الحياة ثم قام بالوان من الرياضات النفسية رغبة فى ان يظهر نفسه حتى تصل الى سر الكون .

وفى هذا المكان حدث ماتناه . ، ان شعر ذات ليلة وهو سابح فى بحار الفكر والتأمل ان المعرفة قد انقذت الى قلبه دفعة واحدة ، وسمع صوتا من الداخل يحاوره ، يقول سيد هارتا عن هذه الحال : سمعت صوتا من داخل يقول بكل جلاء وقوة : نعم فى الكون حق ، ايها الناسك ، هنالك حق لا ريب فيه ، جاهد نفسك اليوم حتى تناله . . . . . فكان مستغرقا فى تأمله خائضا فى تفكره ، اذ اخذته نزع سماوية ، فغاب عن نفسه وعن كل ماحوله ، وطفق يطرأ عليه حال بعد حال ويلحقه طور وراء طور ، ثم عاد شعوره يتجلى رويدا رويدا ، فاشرق الكون لديه واصبح العقل يتجرد عن شوائب المادية ، فانشرح صدره ، وذاق سرورا ما خطر بباله قبل ، وتيقظ شعوره وتنورت بصيرته ، واستوى على عرش البوذية وصار يـونـا .

( Buddha ) اى العارف المستنير او العالم المتنوره يقول يونـا . لـمـا

---

ادركت هذا تحررت من الهوى ، تحررت من شرور الكون الارضى ، تحررت من شرور  
الخطأ ، تحررت من شرور الجهل ، وتيقظ في المتحرر شعور التحرر وشعور عدم  
تكرار المولد ، قد انتهى الصراط المقدس ، قد تمت الفريضة ، فلن ارجع الى هذه  
الدنيا رجعة اخرى قد ابصرت هذا <sup>(١)</sup> « هذه هى قصة حياة بوذا نقلتها هنا من  
عدة مراجع ، وذلك لانها ذات اثر كبير لدى الصوفية جميعا ، فنجد قصة ابراهيم  
بن ادهم ، مثل قصة بوذا صورة طبق الاصل ، كما نجد قصة عزله وتأمله ثم  
استماعه لصوت هاتفه وانغذاف نور فى قلبه ، ثم شعوره بالغبطة والسعادة ، بما لا  
عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من قبل <sup>(٢)</sup> .

وكما ذكر ذلك ابو حامد الغزالي مقرا انه بلغ هو نفسه منزلة المكاشفة والمشاهدة ،  
ورأى فى هذه المنزلة مالا يصح تفصيله لكل الناس ، مكتفيا بترديد قول القائل :

فكان ماكان مما لست أذكره . . . فظن خيرا ، ولا تسأل عن الخبر <sup>(٣)</sup>

وهذه المنزلة صعبة جدا لا يأتيها الا العارف المستنير ، الذى اصبح قلبه من  
الصفاء مثل المرأة ، نتيجة الذكر المستمر ، المصاحب للسهرة والخلوة والجوع ،

وانتزاع النفس والزهد الروحى . . وهذا ما اتفق عليه للصوفية

---

(١) اقرأ ، احمد شلى « اديان الهند الكبرى » ص ١٣٧-١٤٣ ، وه د ، محمد  
غلاب « الفلسفة الشرقية » ص ١٢١-١٢٧ ، وه د ، على زيمور « الفلسفات  
الهندية » ص ٢٥٩ - ٢٦٤ ، وه د ، سرفالى رادا كرشنا « الفكر الفلسفى  
الهندي » ص ٣٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) اقرأ « ابراهيم بن ادهم » د ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثية  
القاهرة ط الثالثة ١٩٧٥ م .

(٣) المتقدم من الضلال ص ١٢٨ تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، وه د ، عبد الامير  
الاعسم « الفيلسوف الغزالي » ص ١٢٠ - ١٢١ ، دار الاندلس بيروت ط الثانية

كلهم<sup>(١)</sup> ، و اذا كانت للهند وسية حالة تسمى بالانطلاق او الانعتاق ، وللجينية حالة تسمى بالنجاة ، فعند بوذا حالة تسمى بالنرفانا ( Nirvana ) ، وهى شعور بالعدم وللأنا ، مع الشعور بالغبطة واللذة والسعادة الدائمة ، وهى الغناء ، لا بل الغناء عن الغناء عند الصوفية .

وكان بوذا بعد ان حقق هذه الدرجة قال فى نفسه : الآن عرفت سبب التناسخ المتكرر ، والعودة المتكررة للحياة ، كل شئ يحدث فىنا الالم ، ولا سبب للألم الا الجهل ، فلا بد من انقاذ النفس من الالم والموت والتناسخ ، النرفانا وحدها هى الخلاص<sup>(٢)</sup> ، و اذا كان الصوفية يدعون انهم لا يستطيعون ان يعبروا عن سعادتهم فى حالة الغناء كذالك بوذا كان يرفض ان يشرح النرفانا ، لان اللغات البشرية لا تستطيع شرحها ، فلا يمكن ان يفهمها غير الفانى نفسه<sup>(٣)</sup> .

وهذا بالضبط مايقوله النفري : وقال لى ربي : حكومة الواقف صته<sup>(٤)</sup> . . . . . اذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة . . . . . العبارة ستر . . . . . فكيف ماندبت اليه<sup>(٥)</sup> . . . . . وقال لى : عزمك على الصمت فى رؤيتى حجة فكيف على الكلام<sup>(٦)</sup> . لان الحرف كله السوى<sup>(٧)</sup> .

على كل حال اذا اردنا ان نعرف حقيقة النرفانا فبطريق الاستنتاج فقط . النرفانا هى حالة تفقد فيها النفس وعيها بذاتها ، وتفقد كل احساس . . . انها عدم وان بدت بانها غبطة ، او انها الغبطة داخل العدم<sup>(٨)</sup> ، فالأنا اذن لاأنا ،

---

(١) اقرأ من كتب الفزالي « المنقذ من الضلال » ومنهاج العابدين « والكشف والتبيين ، وكيميا السعادة وغيرها .

(٢) د ، على زيمور « الفلسفات الهندية » ص ٢٦١ .

(٣) د ، احمد شلى « اديان الهند الكبرى » ص ١٦١ .

(٤) النفري « المواقف والمخاطبات » ص ١٨٠ . (٥) ن ك ص ١١٥ .

(٦) ن ك ص ١٥١ . (٧) ن ك ١٤٧ . (٨) د ، على زيمور « الفلسفات الهندية » ص ٧٤ .

والذات اذن علم ذات ، والشخصية اذن لا شخصية لانفس لا اثبات في الوجود ، بل لا وجود<sup>(١)</sup> . . . . فالذات او الأنا او الشخص كلها غير واقعية . حيث تتحلل بُناها وتتجزأ حتى تصبح مجرد طريقة في التعداد ، او مجرد لفظة ، او تسمية بسيطة لتسهيل الدلالة والاشارة<sup>(٢)</sup> .

ان لفظة « أنا » او نفسى « او ذاتى » كلها صوت فارغ ، وهى كلمة بلا مضمون ، انها غير موجودة ، انها اصطلاح فقط ، ومجرد اسم بلا دلالة ، بل مجرد تجميع للعناصر ، لكن هذا التجميع غير موجود<sup>(٣)</sup> .

وللبلوغ الى النرفانا لا بد ان يجتاز البوذى ثلاث مراحل : التثبيث (دهارانا

Dharana ) ثم التأمل (الديانا Dhyana ) ثم المراقبة (السمادى

Samadhy ) وعند ما وصل الى مرتبة التأمل فانه قد نسى جسده ثم نسى

العالم الخارجى كله ، ويتوصل الى تركيز ذهنه على لا شئ على الفراغ الذهنى ،

ان قد ناب ذهنه ووقع فى النسيان ، وعند ذلك يقوم شئ يعتبر كهزمة وصل

للمرتبة الاعلى ، وذلك الشئ هو البودهى او العقل الكونى ، وتلك المرتبة هى

السمادى وهى الخلاص الكامل وهى حالة من حالات المطلق ، فلا زمان ولا مكان ،

ولا تمايز ولا اشكال . وفى اثناء السمادى يحصل الصعود او المعراج ، فتسمع

اصواتا هى اقرب الى الصور الصوتية المنبثقة من الصوت المطلق ، وذبذباتها

تمسك العالم الذى نعيش فيه<sup>(٤)</sup> . وعند ذلك فقط يبلغ البوذى الى الكمال المطلق ،

والتحقق الاسمى ، فى الحياة الخالدة والراحة الابدية ، لذا فقد نبه بوذا على

ان النرفانا صعبة المنال الا لقديس القديس ، او بعبارة صوفية لخاصة الخاصة !

(١) د ، على زيغور « الفلسفات الهندية » ص ٢٧٠ - ٢٧١ . (٢) ن ك ص ٢٧٠ .

(٣) د ، على زيغور « الفلسفات الهندية » ص ٢٧٢ . (٤) ن ك ص ٣٧٢-٣٧٣ .

بهذا تبين لنا ان فلسفة الفناء الصوفية ماهى الا فلسفة النرفانا البوزية ،  
او النجاة الجينية او الانطلاق الهندوسى . وهذا ما اتفق عليه جمهور الكتاب  
والباحثين ، مثل الدكتور « ابراهيم مذكور »<sup>(١)</sup> والدكتور ، محمد غلاب<sup>(٢)</sup> ، والدكتور  
على زيعور<sup>(٣)</sup> ، والدكتور ، عبد القادر محمود<sup>(٤)</sup> ، والدكتور عرفان عبد الحميد<sup>(٥)</sup>  
والدكتور عمر فروخ<sup>(٦)</sup> ، والدكتور ، ماجد فخرى<sup>(٧)</sup> ، ونيكلسون<sup>(٨)</sup> وغيرهم . وخالفهم  
الدكتور ابو العلا عفيفى ، حيث رأى ان النيرفانا البوزية ظاهرة سلبية محضـة  
تقوم على فلسفة تشاؤمية ، بينما فكرة الفناء الصوفى تقوم على فاحية ايجابية<sup>(٩)</sup> .  
وتبعه الدكتور محمد كمال جعفر<sup>(١٠)</sup> ، والدكتور محمد مصطفى حلى<sup>(١١)</sup> .  
على كل حال هناك صلة وثيقة ومطابقة تامة بين الفناء والنرفانا ، تقوم على اساس  
السلوك الذى يجب ان يتحقق فى الصوفى او البوزى ، حتى يصل الى الله  
والفناء فيه فى التصوف ، او الشعور بالفبطة والمعرفة الكاملة وتحقق النرفانا عند  
البوزى .

يقول الدكتور ابراهيم مذكور : ليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالم  
العربى رغم بعد الشقة بينهما ، ذلك لان موقع البصرة كان من قديم نقطة التقاء

- 
- (١) « فى الفلسفة الاسلامية » ج ٢ ص ١٣٥ . (٢) التصوف المقارن ص ١٤٥ .
  - (٣) « الفلسفات الهندية » ص ٣٨٦ . (٤) الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٣٠٩ .
  - (٥) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص ١٧٠ .
  - (٦) « التصوف فى الاسلام » ص ٦٥ .
  - (٧) « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣٢٧ و ص ٣٣٣ .
  - (٨) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ٢٧ و ص ٧٥ .
  - (٩) « التصوف الثورة الروحية فى الاسلام » ص ٨١ ، نقل عن د ، نظلة احمد نائل  
الجبورى « فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية » ص ١١٧ .
  - (١٠) « التصوف طريقا وتجربة ومذهبا » ص ٢٣٦ . (١١) « الحياة الروحية فى الاسلام » ص ٤٥ .

بين الشرقين الاقصى والادنى ، وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين ،  
وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيرا من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما ،  
وعن طريقها انتقل الفكر الهندي اولا الى العالم الاسلامى . وكانت مدينة بلخ  
بوجه خاص مركزا للتصوف البوندى قبل الاسلام بعدة قرون ، ونشأ فيها عدد غير  
قليل من اوائل الصوفية ، وفى مقدمتهم ابراهيم بن ادهم . وبدأت مدرسة صوفية  
فى اخريات القرن الاول الهجرى ، وتأثرت بافكار الشرق الاقصى ، فكانت تأخذ  
بمبدأ تعذيب البدن لتطهير النفس وتخليصها من افاتها والصعود بها الى  
العالم العلوى ، وفى هذا مامهد لفكرة الفناء التى قال بها ابو يزيد البسطامى ،  
وهى ذات شبه بالنرفانا الهندية (١) .

وفىما يلى انقل مقتطفات من الفلسفة الهندية ، لتبين لنا مدى تطابق

اقوال البسطامى والنفرى مع اقوال الهنود :

١ - خفف ايها الرفيق حمل ذلك القارب المثقل ، مفرغ هو ، . . . . وانت انت  
ايها الرفيق ، تحرر من الرغبات والضغائن ، ان تحررت تتجه نحو النرفانا وبالغ  
اياها انت بلا ريب .

٢ - عندما تتلاطم الامواج او ترغى وتزيد ، هل يجد المرء ملاذا ؟ من رزخ  
تحت كلل الشيخوخة والموت هل يلقي جزيرة تأويه ؟ كلا والف كلا ، لا جزيرة  
الا هناك ، حيث لاتعلق ولا ارتباط ، تلك هى النرفانا .

٣ - . . . . عندما تخلصت نفسى من البدن الفانى والدنيا الزائفة بلغت نهاية

---

(١) " فى الفلسفة الاسلامية " ج ٢ ص ١٣٥ .

المطاف ، الغبطة القصوى ، النرفانا <sup>(١)</sup> .

وجاء في كتاب الأوبانيشاد « تحت عنوان » الشجرة الكونية التي تضرب جذورها

في برهمن « مايلي :

١٠ - عندما تتوقف الحواس الخمس ، وعندما تتوقف معرفة العقل ، ولا يتحرك الذكاء ،

ذلك هو الطريق الاسمي . ١٢ - اننا لا ندركها ابدا بالكلام ، او بالعقل او

بالنظر ، وكيف يمكن ادراكه الا بقولنا هو موجود ؟ ١٣ - يمكن ادراكه بتفكيرنا

انه موجود ، . . . . . وعندما ندركه بتفكيرنا انه موجود تبد وعندئذ طبيعته الحققة .

١٤ - عندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الانسان يصبح الفاني خالدا <sup>(٢)</sup> ،

وفي كتاب « بها غفاد غيتا » تحت عنوان « المراقبة الدائمة »

١ - من يعمل العمل الذي يجب ان يعمله دون البحث عن ثماره هو سنيا سين

(اليوجي) ٢ - لا يصبح الانسان يوجيا الا اذا تنكر لقصده الاناني . ٣ - العمل

هو وسيلة الحكيم الذي يريد ان يصل الى اليوجا وعندما يصل اليها تصبح

الرضانة هي الوسيلة . ٤ - عندما لا يتعلق الانسان بمواضيع الاحساس والعمل ،

ويرفض كل المقاصد ، عندئذ يصل الى اليوجا . . . . ١٠ - ليحاول اليوجي دائما

ان يركز عقله ، وان يبقى لوحده في عزلة ، وان يسيطر على ذاته ، وان يتحرر من

الرغبات ومن شوق الامتلاك . ١٥ - الذي يخضع عقله ، وينسجم مع ذاته يصل

الى السلام ، النرفانا السامية ، التي تقطن في <sup>(٣)</sup> . وتحت عنوان « العبادة

والتأمل » جاء مايلي : ٢ - الذين يركزون عقولهم على يعبدونني ، ويمتلكهم

الايمن الاسمي ، هؤلاء اعتبرهم اكثر كمالا في اليوجا . ٦ - الذين يتركون

---

(١) نقلا عن د ، علي زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٢٧٦ .

(٢) نقلا عن د ، سرفيالي راداكرشنا « الفكر الفلسفي الهندي » ص ٩٠ - ٩١ .

(٣) ن ك ص ١٨٤ - ١٨٥ .

امورهم لى ، ويركزون على ويتأملون بى بتعبد لا يتزعزع . ٧ - ومن تستقر افكارهم على اخلصهم من محيط الوجود المرتبط بالموت . ٨ - ثبت عقلك على فقط ، دع تفكيرك تسكن فى ، فى ستحيا بعد الموت . ٩ - وانا لم تكن قادرا ان تركيز تفكيرك على ، فحاول ان تصل الى بممارسة التركيز ، ١٠ - وانا لم تكن قادرا ان تصل الى بممارسة التركيز ، اجعل خدمتى هدفك الاسمى ، وانا اتممت اعمالك لاجلى فانك تصل الى الكمال . ١٢ - وانا لم تكن قادرا ان تقوم بهذا ، اذن التجي الى وارفض شمار كل عمل ، واخضع نفسك . ١٢ - ان المعرفة افضل من ممارسة التركيز ، والتأمل افضل من المعرفة ، ورفض ثمره العمل افضل من التأمل (١)

وتحت عنوان « النداء الاخير » ٦٤ ثبت عقلك على ، وكرس نفسك لى ، ضح لأجلى ، احين نفسك لى هكذا تأتى الى ، اعدك خيرا لانك عزيز على . ٦٥ - اترك واجباتك كلها وتعال الى ، انا الملجأ لاتحزن لاننى احرك من كل الشرور . ٦٦ - لاتقل مااقوله لك الا لمن كان متقشفا فى الحياة ومتعبدا ومطيعا . ٦٧ - من يعلم سرى هذا ويظهر تعبده الاسمى لى يأتى الى بدون شك . ٦٨ - انه اعز على من كل الناس ، ولا يمكن ان يوجد من هو اعز منه فى العالم (٢) ، وتحت عنوان « النرفانا » جاء مايلي : ٣ - مالاينعتق ولايوصل اليه ، مالايفنى ولايكون ابديا ، مالايفنى ولايولد ، هذه هى النرفانا . ٤ - ليست النرفانا نوعا من شىء ، والا لفنيت وماتت ، لانواع اشياء فى العالم ، الا وتخضع للفناء والموت . ٥ - لو كانت النرفانا شيئا ، لنتجت عن علل ، لاتوجد الوحدة فى اى مكان التى لاتنتج عن علل ، ٦ - ليست النرفانا شيئا ، فكيف اذن تكون مستقلة ، ان الشىء المستقل

(١) نظرا عن د ، سرفيالى راد اكرشنا « الفكر الفلسفى الهندى » ص ٢١٠-٢١١ .

(٢) ن ك ٢٣٥ - ٢٣٦ .

لا يوجد ابدأ . ١٧ - الغبطة تعنى توقف كل فكر ، وتعنى سكينه التعدد (١)

وهكذا اتضح لنا ان كلا من البسطامى والنفرى استقى فى تقرير فلسفته الصوفية (فلسفة الفناء والوقفه) من مصادر هندية ، سواء هندوسية او جينية او بوزية ، وفناء البسطامى او وقفه النفرى ماهما ، الا اسمان لسمى واحد وهو الانعتاق الهندوسى ، او النجاة الجينية او النرفانا البوزية .

وبعد ان عرفنا حقيقة فلسفة الفناء الصوفية ، يجدر بنا ان نعرف موقف امام اهل السنة والجماعة عنها .

الفناء عند اهل السنة والجماعة :-

سبق ان ذكرت ان الفناء لم يظهر كمصطلح فلسفى صوفى الا فى القرن الثالث الهجرى ، ولم يرد فى الكتاب ولا فى السنة ، ولا فى كلام الصحابة والتابعين ، مدح لفظ الفناء ولا زمه ، ولا ذكره المشايخ الصوفية المتقدمون ، ولا جعلوه غاية ولا مقاما .

ورغم ذلك انطلاقا من الانصاف والاخلاص فى البحث عن الحق ، فقد جاهد واجتهد ائمة اهل السنة الصالحون وفى مقدمتهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية فى بيان حقيقة الفناء ، متمسكين فى ذلك بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، مع الفهم الصحيح والنظر الصائب حيث كان موقف شيخ الاسلام من لفظ الفناء ، لا ينكره مطلقا ولا يقبله مطلقا .

---

(١) نقل عن د ، سرفيالى راد اكرشنا « الفكر الفلسفى الهندى » ٤٣٢-٤٣٦ .

وقرر شيخ الاسلام فى مواضع كثيرة من كتبه القيمة ان الفناء قسما محمود ومذموم ، والمذموم قسما : فناء اهل الالحاد ، وفناء الناقصين عن درجة الكمال ، اما المحمود ، ففناء الانبياء والاولياء المقربين الكاملين ، الواقفين عند اوامر الله ونواهيه .

وقبل ان امضى مع شيخ الاسلام فى بيان اقسام الفناء وتفصيله اود ان اذكر بان هناك اية فى القرآن الكريم ، استغلها الصوفية للدلالة على الفناء بالمعنى الذى يريدونه ، وهى قوله تعالى : كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذى الجلال والاکرام (١) .

والحق ان الفناء المذكور فى الآيه ليس هو الفناء الذى يصطلحون به ، كما يفهمون ، ان المقصود فى الآيه ، الاخبار بفناء كل من على الارض مع بقاء وجهه سبحانه ، فالآيه سيقت لتمدحه بالبقاء وحده ، ومجرد فناء الخليقة ليس فيه مدحه ، انما المدح فى بقاءه تعالى بعد فناء خلقه ، فهى نظير قوله تعالى : كل شئ هالك الا وجهه (٢) . أما الفناء الصوفى فامر غير هذا كما سبق ذكره .

يقول الامام ابن القيم فى بيان معنى الفناء المشار اليه فى الآيه « ان الفناء هو زهاب القلب وخروجه من هذا العالم ، وتعلقه بالعلى الكبير الذى له البقاء ، فلا يدركه الفناء ، ومن فنى فى محبته وطاعته وارادة وجهه ، اوصله هذا الفناء الى منزل البقاء ، فالآيه تشير الى ان العبد حقيق ان لا يتعلق بمن هو فان ، ويذر من له البقاء ، وهو ذو الجلال والاکرام . فكأنها تقول : اذا تعلق بمن هو فان ، انقطع ذلك التعلق عند فناءه احوج ماتكون اليه ، واذا تعلق بمن هو باق لا يفنى ، لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه ، والفناء الذى يترجمون عليه هو غاية

(٢) « القصص » ٨٨ .

(١) « الرحمن » ٢٦-٢٧ .

التعلق ونهايته (١) .

ونأتى الآن الى بيان اقسام الفناء كما رسمه لأول مرة شيخ الاسلام رحمه الله فيقول : الفناء الذى يوجد فى كلام الصوفية يفسر بثلاثة امور :  
احدها - فناء القلب عن ارادة ماسوى الرب ، والتوكل عليه وعبادته ، ومايتبع ذلك ، فهذا حق صحيح ، وهو محض التوحيد والاخلاص . وهو فى الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانته وتألّفه وانابته ، وتوجهه الى الله وحده لا شريك له ، ومايتبع ذلك من المعارف والاحوال ، وليس لاحد خروج عن هذا ، وهذا هو القلب السليم الذى قال الله فيه : الامن اتى الله بقلب سليم . وهو سلامة القلب عن الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة ، ومايتبع ذلك ، وهذا الفناء لا ينافيه البقاء ، بل يجتمع هو والبقاء فيكون العبد فانيا عن ارادة ماسواه ، وان كان شاعرا بالله وبالسوى ، وترجمته قول لاله الاالله ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لاله الاالله ولا نعبد الاياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن ، وهذا فى الجملة هو اول الدين وآخره .

الامر الثانى - فناء القلب عن شهود ماسوى الرب ، فذاك فناء عن الارادة وهذا فناء عن الشهادة ، ذاك فناء عن عبادة الغير ، والتوكل عليه ، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر اليه . فهذا الفناء فيه نقص ، فان شهود الحقائق على ما هى عليه ، وهو شهود الرب مدبرا لعبادة آمره بشرائعه ، اكمل من شهود وجوده ، اوصفة من صفاته ، او اسم من اسمائه ، والفناء بذلك عن شهود ماسوى ذلك .

ولهذا كان الصحابة اكمل شهودا من ان ينقصهم شهود للحق مجملا عن

شهوده مفصلا ، ولكن عرض كثير من هذا الكثير من المتأخرين من هذه الامّة ،  
كما عرض لهم عند تجلى بعض الحقائق ، الموت والغشى والصياح والاضطراب ،  
وذلك لضعف القلب عن شهود الحقائق على ما هي عليه ، وعن شهود التفرقة فى  
الجمع ، والكثرة فى الوحدة ، حتى اختلفوا فى امكان ذلك ، وكثير منهم يرى انه  
لا يمكن سوى ذلك لما رأى انه اذا ذكر الخلق او الامر اشتغل عن الخالق  
الآمر .

واذا عورض بالنبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه ادعى الاختصاص ، او اعرض عن  
الجواب او تحير فى الامر .

وسبب ذلك انه قاس جميع الخلق على ما وجدته من نفسه ، ولهذا يقول بعض  
هؤلاء انه لا يمكن حين تجلى الحق سماع كلامه ، ويحكى عن ابن عربى انه لما ذكر  
عن الشيخ شهاب الدين السهروردى انه جوز اجتماع الامرين ، قال : نحن نقول  
له عن شهود الذات وهو يخبرنا عن شهود الصفات . والصواب مع شهاب الدين ،  
فانه كان صحيح الاعتقاد فى امتياز الرب عن العبد ، وانما بنى ابن عربى على  
اصله الكفرى فى ان الحق هو الوجود الفاضل على الممكنات ومعلوم ان شهود  
هذا لا يقع فيه خطاب ، وانما الخطاب فى مقام العقل .

وفى هذا الفناء قد يقول : انا الحق ، او سبحانه ، او ما فى الجبة الا الله ،

اذا فنى بمشهوده عن شهوده ، وبموجوده عن وجوده ، وبمذكوره عن ذكره ،  
وبمعرفة عن عرفانه ، كما يحكون ان رجلا كان مستغرقا فى محبة آخره فوقع  
المحبوب فى اليم ، فالقى الاخر نفسه خلفه ، وقال ما الذى اوقعك خلفى ؟ فقال :  
غبت بك عنى فظننت انك انى .

---

وفى مثل هذا المقام يقع السكر الذى يسقط التمييز مع وجود حلاوة الايمان ، كما يحصل بسكر الخمر ، وسكر عشيق الصور ، وكذلك قد يحصل الفناء بحال خوف اورجاء ، كما يحصل بحال حب ، فيغيب القلب عن شهود بعض الحقائق ويصدر منه قول او عمل من جنس امور السكرارى وهى شطحات بعض المشايخ ، كقول بعضهم : انصب خيمتى على جهنم ، ونحو ذلك من الاقوال والاعمال المخالفة للشرع ، وقد يكون صاحبها غير مأثوم ، وان لم يكن فيشبهه هذا الباب ، امر خفراء العدو ، ومن يعين كافرا او ظالما بحال ، ويزعم انه مغلوب عليه .

ويحكم على هؤلاء ان احد هم اذا زال عقله بسبب غير محرم فلا جناح عليهم ، فيما يصدر عنهم من الاقوال والافعال المحرمة ، بخلاف ما اذا كان سبب زوال العقل والغلبة امرا محرما .

وهذا كما قلنا فى عقلاء المجانين والمولاهين الذين صار لهم مقاما دائما ، كما انه يعرض لهؤلاء فى بعض الاوقات ، . . . . . وكما انه لا جناح عليهم فلا يجوز الاقتداء بهم ، ولا حمل كلامهم وفعالهم على الصحة بل هم فى الخاصة مثل الغافل والمجنون فى التكليف الظاهرة ، وقال فهم بعض العلماء هؤلاء قوم اعطاهم الله عقولا واحوالا ، فسلب عقولهم وترك احوالهم واسقط ما فرض بما سلب ، ولهذا اتفق العارفون على ان حال البقاء افضل من ذلك ، وهو شهود الحقائق باسهاد الحق ، كما قال الله تعالى فيما روى عنه رسوله : ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، ولئن سألتنى لاعطينه ، ولئن استعاننى لاعيذنه ، فبى يسمع وبى يبصر وبى يبطش وبى يمشى ، وفى رواية وبى ينطق وبى يعقل ، فاذا سمع بالحق ورأى به سمع الامر على ما هو عليه وشهد الحق على ما

---

هو عليه . . . . . وفي الجملة فهذا الفناء صحيح وهو في عيسوية المحمدية ، وهو شبيه بالصعق والسياح ، الذي حدث في التابعين ، ولهذا يقع كثير من هؤلاء في نوع ضلال ، لان الفناء عن شهود الحقائق مرجعه الى عدم العلم والشهود ، وهو وصف نقص لا وصف كمال ، وانما يمدح من جهة عدم ارادة مساواه ، لان ذكر المخلوق قد يدعو الى ارادته والفتنة به ، ولهذا غالب عباد العيسوية في عدم العلم والسوى ، و ارادته والفتنة به ، ويوصفون بسلامة القلوب ، وغالب علماء الموسوية في العلم بالسوى و ارادته والفتنة به ، ويوصفون بالعلم ، لكن الاولون موصفون بالجهل ، والآخرين موصفون بالظلم وكلاهما صحيح .

فاما العلم بالحق والخلق ، و ارادة الله وحده لا شريك له فهذا نعمت المحمدية الكاملون في العلم والارادة ، وسلامة القلب المحمودة ، ان الجهل لا يكون بنفسه صفة مدح ، الا انه قد يمدح لسلامته به عن الشرور ، فان اكثر النفوس اذا عرفت الشر الذي تهواه اتبعته او فرغت منه او قتنها .

الثالث: فناء عن وجود السوى ، بمعنى انه يرى ان الله هو الوجود ، وانسه لا وجود لسواه ، لابه ولا بغيره ، وهذا القول والحال للاتحادية الزنادقة ، الذين يجعلون الحقيقة انه عين الموجودات وحقيقة الكائنات ، وانه لا وجود لغيره لا بمعنى ان قيام الاشياء به ووجودها به ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: اصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شيء ما خلا الله باطل ، وكما قيل في قوله تعالى : كل شيء هالك الا وجهه ، فانهم لو ارادوا ذلك لكان ذلك هو الشهود الصحيح . لكنهم يريدون انه هو عين الموجودات ، فهذا كفر وضلال ، ربما تمسك اصحابه بالفاظ متشابهة توجد في بعض المشايخ ، كما تمسك النصارى

---

بالفاظ متشابهة تروى عن المسيح ، ويرجعون الى وجد فاسد ، او قياس فاسد ،  
فتدبر هذا التقسيم فانه بيان الضراط المستقيم <sup>(١)</sup> .

ولا يفوت الامام الجليل ابن قيم الجوزية - اسوة باستاذة - بيان حقيقة  
الفناء واقسامه ، فى موضعين من كتابه العظيم « مدارج السالكين » فبعد ان  
شرح اقسام الفناء شرحا مفصلا ، يقول رحمه الله : ان فناء خواص الاولياء وائمة  
المقربين هو الفناء عن ارادة السوى ، شائما برق الفناء عن ارادة ماسواه ، سالكا  
سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه ، فانيا بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ،  
فضلا عن ارادة غيره . . . . . ومن تحقيق هذا الفناء ، ان لا يحب الا فى الله ولا  
يبغض الا فيه ، ولا يوالى الا فيه ، ولا يعادى الا فيه ، ولا يعطى الا له ، ولا يمنع الا له ،  
ولا يرجو الا اياه ، ولا يستعين الا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا لله ، ويكون  
الله ورسوله احب اليه ما سواهما ، فلا يواد من حاد الله ورسوله ، ولو كان اقرب  
الخلق اليه . . . . . وحقيقة ذلك فناءه عن هوى نفسه وحظوظها بمرضى ربه  
وحقوقه ، والجامع لهذا كله ، تحقيق شهادة ان لا اله الا الله علما ومعرفة ، وعملا  
وحالا وقصدا ، وحقيقة هذا النفى والاثبات الذى تضمنته هذه الشهادة ، هو  
الفناء والبقاء ، فيفنى عن تأليه ماسواه علما واقارارا وتعبد ا ، ويبقى بتأليهه وحده ،  
فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذى عليه المرسلون وانزلت به  
الكتب ، وخلق لاجله الخليقة وشرعت له الشرائع ، وقام عليه سوق الجنة ، واسس

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ١٠ ص ٣٣٧-٣٤٣ ، باختصار وانظر  
ج ١٠ ص ٤٩٠-٤٩٥ ، وانظر ج ٣ ص ١١٨-١١٩ ، وج ١٣ ص ١٩٩-٢٠٤ ،  
وج ٢ ص ٤٥٩-٤٦٢ ، وج ٨ ص ٣١٠-٣١١ ، وانظر « مجموعة الرسائل  
والمسائل » ج ١ ص ٩٦-٩٧ ، وص ١١٨-١١٩ ، وانظر « كتاب الرد على  
المنطقيين » ص ٥١٦-٥٢٠ .

عليه الخلق والامر وحقيقته ايضا البراء والولاء البراء من عبادة غير الله والولاء لله . . . . . وهى حقيقة المحو والاثبات ، فيمحو محبة ماسوى الله عز وجل من قلبه ، علما وقصدا وعبادة ، ويثبت فيه الهيته سبحانه وحده ، وهى حقيقة الجمع والفرق ، فيفرق بين الاله الحق وبين من ادعت له الالهية بالباطل ، ويجمع تأليهما وعبادته وجه وخوفه ورجاؤه وتوكله واستعانتة على الهه الحق الذى لا اله سواه . وهى حقيقة التجريد والتفريد ، فيتجرد عن عبادة ماسواه ، ويفرده وحده بالعبادة ، فالتجريد نفي ، والتفريد اثبات ، ومجموعهما هو التوحيد .

فهذا الفناء والبقاء والولاء والبراء والمحو والاثبات والجمع والتفريق ، والتجريد والتفريد هو النافع المثمر ، المنجى الذى به تنال السعادة والفلاح (١) .

وفى موضع آخر ، قرر ابن القيم ان فناء اهل التوحيد والاستقامة قسما ، احدهما ارفع من الآخر ، الاول - الفناء فى شهود الربوبية والقيومية ، فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير ، والخلق والرزق ، والعطاء والمنع ، والضر والنفع ، وان جميع الموجودات منفعة لفاعلة ، وماله منها فعل فهو منفعل فى فعله ، محصل محض لجريان احكام الربوبية عليه ، لا يملك شيئا منها لنفسه ولا لغيره ، فلا يملك ضر او لانفعا ، فاذا تحقق العبد بهذا المشهد ، خمدت منه الخواطر والارادات ، نظرا الى القيوم الذى بيده تدبير الامور ، وشخوصا منه الى مشيئته وحكمته فهو ناظر منه به اليه ، فان بشهوده عن شهود ماسواه ، ومع هذا فهو ساع فى طلب الوصول اليه ، قائما بالواجبات والنوافل .

الثانى - الفناء فى مشهد الالهية ، وحقيقته الفناء عن ارادة ماسوى الله ، ومحبته والانابة اليه ، والتوكل عليه وخوفه ورجائه ، فيفنى بحبه عن حب ماسواه ويخوفه

ورجائه عن خوف ماسواه ورجائه ، وحقيقة هذا الفناء افراد الرب سبحانه بالمحبة  
والخوف والرجاء والتعظيم والاجلال (١) .

وهكذا اتضح لنا ان هناك فناء صحيحا ، فناء اهل التوحيد والاستقامة ،  
فناء الاولياء والصالحين ، والانبياء والمرسلين ، وهذا الفناء بعيد كل البعد  
عن فناء الصوفية المتفلسفة ، مخالف جد المخالفة عن فناء الاتحاديين والحلوليين ،  
واهل الوحدة .

بهذا عرفنا مدى عمق فهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية  
للدين الاسلامي ، فهما صحيحا ، حتى في دقائق الامور ولطائفها ، ولولا ارائهما  
الصائبة ، وجهودهما الموفقة ، لضل كثير منا ، ولوقعنا في خرافات الصوفية  
المضللة ، وافتراءاته الجذابة ، فجزاها الله عنا وعن الاسلام والمسلمين .

ونأتى في الصفحات القادمة الى احدى قضايا التصوف الفلسفي الخطيرة ،  
واحدى نتائج الفناء الفاسدة ، الا وهي قضية الحلول ، حلول الاله في الانسان ،  
الذي اعتنق به بعض الصوفية الفلاسفة .

---

(١) « مدارج السالكين » ج ٣ ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

# الفصل الرابع

## الحلول

- الحلول عند الصوفية الفلاسفة .
- مصادر كلامهم في الحلول .
- نقد وبيان بطلان فلسفة الحلول .

## الحلول

ان الحلول لم يكن الا نتيجة الفناء المفرط ، او الفناء المذموم ، وهذا ما قد حذر منه الصوفية المعتدلون من امثال السراج والقشيري ، حيث لا يتجاوز مفهوم الفناء عن دائرة خلقية كما سبق ذكره (١) . ان الغلو في مفهوم الفناء يؤدي حتما الى الحلول او الاتحاد ، الذي لعل له بالاسلام اصلا ، ولا تمت اليه بسبب وانما هو أثر اجنبي د خيل على الفكر الاسلامي .

وظهرت النزعة الحلولية في دائرة التصوف لأول مرة ، لدى فرقة تعرف بالعلمانية ، وليست لدى معرفة كافية عن هذه الفرقة اذ المراجع التي بين ايدينا لا تذكر سوى انها اتباع رجل يقال له ابو حلماان دمشقي ، وكان اصله من فارس ولكنه اظهر بدعته في دمشق ، وكان يقول : كل شخص حسن فروح الاله حال فيه ، وقومه اذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها . وكان يقول : ان كل من كان اعتقاده مثل اعتقادي فلا تكليف عليه ، وكل ما يشتهي فهو حلال له (٢) .

---

(١) انظر ص ٢٧٧ من هذا البحث .

(٢) ابن المظفر الاسفرايني " التبصير في الدين ، ص ٧٧ تحقيق محمد زاهد الكوشري ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، مصر ط ١ اولى ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م ، وانظر " الفرق بين الفرق " عبد القاهر البغدادي ، ص ٢٥٩ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .  
وانظر ايضا " كشف المحجوب " الهجويري ص ٣١١ .

ورأى ل . ماسينيون ، ان الرجل ابا حلما الفارسي الحلبي ، كان من مريدي  
ابي سالم البصري المتوفى عام ٢٩٧ هـ وان آراءه تحريف لقول السالمية<sup>(١)</sup> في التجلي  
الالهي<sup>(٢)</sup> .

وذكر عبد القاهر البغدادي<sup>(٣)</sup> قصة المناظرة التي دارت بينه وبين احد اتباعه وسوف  
اذكرها فيما بعد .

ومن بين الصوفية الحلوليين ابو حمزة البغدادي<sup>(٤)</sup> . يقول السراج نقلا عن ابي  
علي الروزباري انه اطلق على ابي حمزة انه حلولي ، وذلك انه كان اذا سمع صوتا مثل  
هبوب الرياح ، وخرير الماء ، وصياح الطيور ، فكان يصيح ويقول " ليبيك " فرموه بالحلول<sup>(٥)</sup> .  
ثم ذكر السراج ان ابا حمزة دخل دار حارث المحاسبي .

---

(١) عن هذه الفرقة انظر هامش ص ١١٣ من هذا البحث .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي الاسفراييني (ت ٤٢٩ / ٤٣٧ م)  
ولد ونشأ في بغداد ، ومات في اسفرائين ، كان يدرس سبعة عشر فنا (الزركلي ،  
" الاعلام " ج ٤ ص ٤٨) .

(٤) محمد بن ابراهيم البغدادي البزاز (ت ٢٨٩ هـ) من مشايخ الصوفية ، صحب  
السري السقطي ، وبشرا الحافي ، كان عالما بالقراءات ، تكلم يوما في جامع المدينة ،  
فتغير عليه حاله ، وسقط عن كرسيه ، ومات في الجمعة الثانية (السلمى ، طبقات  
الصوفية ص ٢٩٥)

(٥) انظر اللمع ص ٤٩٥ .

وكان لحارث دار حسن ، وثياب نظاف ، وفي داره شاة مرغ ، فصاح الشاة مرغيا ،  
فشهق اهو حمزة شهقة ، وقال " لبيك ياسيدى " فغضب الحارث وعمد الى سكين ، فقال  
" ان لم تتب من هذا الذى انت فيه اذ بحك " (١) ثم جاء الحلاج ليضع أسس نظرية  
الحلول فى دائرة التصوف ، كفلسفة متكاملة فى الالهيات ، وليست مجرد نزعة وجدانية ،  
او من جنس شطحات او جذبات ، واخذ يطبقها على نفسه ، فصرح بكلمته المشهورة  
" انا الحق " كما سبق ان ذكرت ذلك باستفاضة كافية (٢) .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى " ان الحلاج قد اراد ان يجعل فلسفته  
وجودا ، اى ان يحيا آراءه ، ويكون فى تجاربه الحية تصوير لمذهبه فى الوجود ، فلا  
يمكن ان نفصل حياته عن فكره ، فقد حى ما قال وقال ما حى (٣) . فكان الحلاج  
اذن اول من قال بالحلول تطبيقا لانظريا ، وادعى ان الله تعالى قد حل فى نفسه .  
ولقد كان الباب الذى ولج منه الحلاج اهو الفناء المذموم ، اى  
تلاشى شخصيته عن الوجود لاجل البقاء فى الحلول . وكان فى حقيقة مذهبه ، ينتمى  
انتماء مباشر المذهب الخلاص المسيحى ، الذى يؤكد انه لاسعادة الا فى خلاص الروح  
من حجابها وهو الجسد ، ولا وصول الى الله اولا حلول لله فى الانسان الا بتحطيم  
الحجب المانعة من الشرائع والعبادات والرسوم الشكلية (٤) . وهذا واضح جدا من  
اقواله الكثيرة ، نظما او نثرا .

(١) " اللمع " ص ٤٩٥ . (٢) انظر ص ٥٤ من هذا البحث .

(٣) الانسانية والوجودية فى الفكر العربى : ص ١٠٣ ، دار القلم بيروت ١٤٠٣ هـ / ٣ / ١٩٨٢ م .

(٤) د ، عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام . ص ٣٥٤ .

يقول الحلاج " تجلى الحق لنفسه في الازل ، قبل ان يخلق الخلق ، وقبل ان يعلم الخلق وجرى له في حضرة احديته مع نفسه حديث ، لا كلام فيه ، ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته في ذاته ، وفي الازل - حيث كان الحق ولا شيء معه - نظير الى ذاته ، فاحبها واثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا 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 ان يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الازل ، واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته ابد الدهر ، ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه وسجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه ، به هو هو (١) " ثم انشد قائلًا :

سبحان من اظهرنا سوته . . . سرسنا (٢) لاهوته الثاقب

---

(١) نيكلسون " في التصوف الاسلامي وتاريخه " ص ١٣٣ ، ماسينيون " تعليق على كتاب الطواسين " للحلاج ، ص ١٢٩ باللغة الفرنسية ، تحت عنوان " نظرية هو هو " .

(٢) يقول الدكتور ابو العلا عفيفي ، ان ماسينيون اخطأ في ضبط لفظ " ناسوته " بفتح التاء ، وكلمة سر ايضاً بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولا ثانيا للفاعل اظهر ، في نظر ماسينيون ، وليس هذا الفعل ينصب المفعولين ، وصحة الضبط ان ناسوته فاعل ، لأنه هو الذي يظهر سرسني اللاهوت من حيث انه المظهر الذي يتجلى فيه الحق ( نيكلسون ) في التصوف الاسلامي وتاريخه " هامش ص (١٣٣) .

ثم بدا لخلقه ظاهرا .: في صورة الأكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه .: كلقطة الحاجب بالحاجب (١)

وقال أيضا :

واى الارض تخلو منك حتى .: تعالوا يطلبونك فى السماء  
تراهم ينظرون اليك جهرا .: وهم لا يبصرون من العماء (٢)

وعن ابراهيم الحلوانى انه سمع الحلاج يدعوا رافعا صوته ، كأنه مأخوذ عن نفسه  
قائلا " يا لله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم ، رد الى نفسى لكلا  
يفتنن بى عبادك يا هو انا وانا هو لا فرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم " ثم  
قال " يا ابا اسحاق اما ترى ربي ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قدمه ،  
فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ، ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم احداث ، ينطقون  
عن حدث (٣) "

من هذا النص الصريح ، نستطيع ان نجزم بلا تردد ان الحلاج حلولى خالص ،  
بمعنى ان الله القديم حل فى نفسه الحادثة ، فاصبح هو الها قديما ، اوبعبارة  
ادق ان الالف يتأنس فى نفس الحلاج ، فاصبح الحلاج الانسان الها .

(١) الحلاج " الطواسين " ص ١٣٠ . ونيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٣ ،

والذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٢٥ .

(٢) عدنان حسين العمادى " الشعر الصوفى " ص ٢٢٠ دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد ١٩٨٦ م .

(٣) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٢٠-٢١ ، والذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٥٢ .

وفى كتابه " الطواسين " كان يدعى انه مثل الشجرة فى طور سيناء ، حينما سمع موسى عليه السلام كلام الله ، " انى انا الله رب العالمين " واستهزأ بموسى عليه السلام ان رضى بالخبر دون النظر ، يقول الحلاج " فلما قضى موسى الاجل ، ترك الاهل ، حين صار للحقيقة اهل ، ومع ذلك كله رضى بالخبر دون النظر . . . فان ا رضى المهتدى بالخبر ، فكيف لا يكون المقتدى على الاثر ، من الشجرة من جانب الطور ، ماسم من شجرة ، ماسم من برزه ، ومثلى مثل تلك الشجرة هذا كلامه ، . . .  
دع الخليفة لتكون انت هو او هو انت من حيث الحقيقة<sup>(١)</sup> "

فكان الحلاج فى عمق فلسفته ليس هو القائل " انا الحق " وانا القائل هو الحق نفسه على لسانه ، فلنسمع الى اقواله " اعلم ان العبد اذا وحد ربه تعالى فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى ، وانا الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه "<sup>(٢)</sup>

واستدل الحلاج على ذلك بكلام الله الى موسى عليه السلام بلسان الشجرة ، كما جاء فى كتابه العزيز " فلما قضى موسى الاجل وسار باهله أنس من جانب الطور ناراً ، قال لاهله امكثوا انى انست ناراً لعلى اتىكم منها بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون ، فلما اتاها نودى من شاطىء الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين "<sup>(٣)</sup>

---

(١) الحلاج " الطواسين " ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٩٣ .

(٣) القصص " ٢٩ - ٣٠ .

لقد تكلم الله تعالى اذن الى موسى بلسان الشجرة التي اشتعلت نارا ، وهذا التأويل - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود - رد قول الحلاج انا الحق الى مسلمة بديهية اتحادية ( MONISTIC - AXION ) ارتضاها أكثر الصوفية ، على انها تمثل حقيقة المذهب الحلاجي الصحيح <sup>(١)</sup> . وقد احس الحلاج بخطورة قوله " انا الحق " فلماذا لم يتركه دون تفسير ويقول " ليس للعبد في كلامه كلام ، وانما جعل له حركة اللسان بوصفه ، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمه الله عز وجل منها " <sup>(٢)</sup> ثم يقول متعجبا " ومن العجب انهم يسمعون كلام الله تعالى من الشجرة " انى انا الله لا اله الا انا " ويقولون : قال الله تعالى " كذا ، ولا ينسبون الى الشجرة ، وانهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور " انا الحق " ويقولون قال ابن منصور " كذا " ولا يقولون ان الله قال كذا بلسان الحلاج " <sup>(٣)</sup>

وفي موضع آخر يقول " اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ، ويسعون الى قتلى ، وهم بذلك معذورون ، ويكل ما يفعلون بى مأجورون " <sup>(٤)</sup> .

وقد قام المستشرق الفرنسى المتخصص بالحلاج ، ل . ماسينيون بدراسة فلسفة الحلاج دراسة عميقة وتحليلها تحليلا غريبا .

ان قال " لما كانت اللغة العربية لا تكتب منها الا الحروف الساكنة ، وبالتالي لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة ، فان هذا من شأنه ان يرغب المتعلم على

- 
- (١) " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٦٩ .  
(٢) ماسينيون " مقدمة الطواسين " ص ١٤ .  
(٣) ن ا ك ص ٢٠ .  
(٤) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٢١ .

التفكير المنطقي ، وان يجعله قادرا على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله ايضا قابلا للاقتناع عن طريقها .

انها لغة القرآن الذى نشد فيه الحلاج منذ نعومة اظفاره تذوق حقائق الايمان وستكون لغة مكاشفات الصوفية ، وفي اعتقاد السلم ان اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة دقيقة ، - فالقرآن ، غير مخلوق اى قديم - فيجب على المؤمن ان يصل الى استبطان صلواته العربية ، الى تحقيقها فى ذاته ، وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر ان التوحيد لا يكون حقا الا اذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه ( لائح من الازل ) تلك التى فاه بها شاهد القدم (الروح) .وقد قال فيما بعد " قول بسم الله منك بمنزلة "كن" منه " حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع اوصافك والا تصاف باتصافه " فيلوح ان انه قد استشعر وهو يصلى بالعريسة اول نسمة للاتحاد (الحلول) المشخص<sup>(١)</sup> .

وهذا هو الجمع عند الحلاج ، الجمع مع الله والوحدة معه ، عن طريق الحلول ، اى حلول اللاهوت بالناسوت .

وهذه النظرية - الحلول - بالاضافة الى نظريته فى المعرفة والتوحيد ، قامت على اساس نظرية الفناء المنحرفة ، او الفناء المذموم الذى قد حذر منه كل من الطوسى والقشيرى والكلابانى وغيرهم من الصوفية المعتدلة (غير الفلاسفة) .

---

(١) المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د : عبد الرحمن بدوى ص ٦٤ .

وقد أدى هذا الفناء الفلسفي إلى الشعور بان وجود الله سار متغلغل في جميع خلقه ، فيشعر الصوفي الفاني بأنه تحقق بالوحدة ( الحلول او الاتحاد ) مع الله .

وكان الحلاج في بناء فلسفته الحلولية ينطلق من فلسفة الاله المتأنس او الاله الانساني . كما سبق ان ذكرت<sup>(١)</sup> ، ان كان الحلاج يعتقد بعلو الله ، لكن مع اليقين بان هذا العلو يمكن ان يزول في بعض اللحظات اذا نزل الله في وعى العاشق الموله به ، فيحل الذات الالهية المطلقة مؤقتا مكان الذات الانسانية الفردية . وكان يعتمد على الاية القرآنية " وان قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ، ابى واستكبر وكان من الكافرين"<sup>(٢)</sup> " انها قصة خلق الله آدم ابا البشر ، وامره تعالى لا ابليس ان يسجد له ، ثم امتناعه عن ذلك الامر الالهي ، هذه القصة استغلها الحلاج ليجعلها دليلا يعتمد عليه في بناء فلسفته الصوفية .

كما استغل الحلاج في بيان فلسفته بالحديث الصحيح " ان الله خلق آدم على صورته"<sup>(٣)</sup> فان الله من حبه الازلي ، حينما اراد ان يعرفه ، حتى يرى نفسه كمن ينظر في مرآة ، خلق الله آدم على صورته ، وبما ان آدم هو ابو البشر كله ، فكل انسان يمثل صورة الله ، فكان آدم اذن لفظا جديد المعنى قديم ، او ظاهرا محدثا لباطن ازلي متكرر متعدد ، حيث ورد في الحديث القدسي الموضوع

(١) انظر ص ١١٤ من هذا البحث .

(٢) ماسينيون " تحليل كتاب الطواسين " ص ١٣٩ .

(٣) البقرة " ٣٤ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم مثل أفئدة الطير ، ٢١٨٣/٤ - ٢١٨٤ ونصه " خلق الله عزوجل آدم على صورته طوله ستون ذراعا . . . الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه .

"كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني " ثم شاء الله ان يرى حبه الذاتى جسدا فى صورة ظاهرة ، فكان آدم صورة فى نفس الله ، لها كل صفاته واسمائه جعله الله على صورته ابد الدهر <sup>(١)</sup> . فالمحبة هى المبدأ الالهى السارى فى الوجود التى من خلالها اظهر نفسه فى صورة آدم ، وجعل له منزلة بين المخلوقات وجعله خليفة فى الارض، ولمكانته هذه جعل الملائكة يسجدون له . فكان آدم يستحق التكريم والسجود لانه جمع بين اللاهوت والانسوت، وهو ايضا شهد الحقيقة المطلقة ، بعد ان نحى كل الظواهر المتكثرة التى تنسدل عليها <sup>(٢)</sup> . ولما كان الانسان بما هو انسان يعيش فى جسد ، فانه يعاني عن طريق حبه له وتغلغه به تبدلات روحانية الى ان يجد حقيقة الله فى ذاته ، حتى اذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الذى كان منه عيسى عليه السلام ، من هنا امر الله الملائكة بالسجود لآدم الذى تجسدت فيه ذاته <sup>(٣)</sup> . وقد اكد الحلاج ذلك بقوله " من هذب فى الطاعة جسمه ، وملاك نفسه ، ارتقى به الى مقام المقربين ، فاذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى ابن مريم ، وان فعله حينئذ فعل الله <sup>(٤)</sup> " فاللاهوت والانسوت طبيعتان مختلفتان ، واذا

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية " ص ١٢٥ .

ونيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٣ .

(٢) ن ك ص ١٢٦ .

(٣) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٥٨ .

(٤) الطواسين " ص ١٣٥ .

امتزجتا معا ، عكستا معنى الحلول والاتحاد من خلال حلول الله في الطبيعة البشرية<sup>(١)</sup> .

واذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الانسان الروحي منها والجسدي ، فان لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة الا عن طريق التجسد . او كما يقول ماسينيون ، عن طريق حلول الروح القدس التي تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد<sup>(٢)</sup> ، ومن هنا قال الحلاج :

مزجت روحك في روحي كما .: تمزج الخمرة بالماء الزلال  
فاذا مسك شيء مسني .: فاذا انت انا في كل حال<sup>(٣)</sup>  
وقال ايضا :

انا من اهوى ومن اهوى انا .: نحن روحان حللنا بدنا  
فاذا ابصرتني ابصرته .: واذا ابصرته ابصرتنا<sup>(٤)</sup>

ومن هنا ايضا كان الله سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره ويده التي يبسطها لا يريد شيئا الا ان كل ما ينفذ فيه امر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع امره امر الله<sup>(٥)</sup> .

---

(١) د ، نظرة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية " ص ١٢٦ .

(٢) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٣٥٨ .

(٣) ماسينيون في تحليل كتاب الطواسين للحلاج ، ص ١٣٤ . وانظر " سير اعلام النبلاء " للذهبي ج ١٤ ص ٣٢٦ .

(٤) ن ك ن ص وانظر " وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان " ابن خلكان تحقيق

د ، احسان عباس ج ٢ ص ١٤١ دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

(٥) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٣٥٩ .

وعن الحسين بن حمدان انه سمع الحلاج يقول " سبحانه من عزيز يتجلى لاحد

من غير علة ، ويستقر عن احد من غير سبب ، ثم بكى وانشد يقول :

دخلت بنا سوتى لديك على الخلق . . . ولولاك لاهوتى خرجت من الصدق  
فان لسان العلم للنطق والهدى . . . وان لسان الغيب جل عن النطق  
ظهرت لخلق والتبست لفتنة . . . على بعض خلق واحتجبت عن الخلق  
فتظهر للابصار في الغرب تارة . . . وطورا عن الابصار تغرب في الشرق (١)

وسئل الحلاج : لم طمع موسى في الرؤية وسألها ، قال لانه انفرد للحق فانفرد

الحق به في جميع معانيه ، وصار الحق مواجهه في كل منظور اليه ، ومقابله دون كل  
محضور لديه ، على الكشف الظاهر عليه لاعلى الغيب ، فحملة ذلك على سوء الفهم  
الرؤية بلسان الظاهر عن ترجمة الباطن لاغير (٢) .

وعن ابن خميس الكعبي : سئل الحلاج عن حال موسى عليه السلام في وقت

الكلام فقال بدا له باد من الحق ، فلم يبق لموسى ثم اثره ففى موسى عن موسى ولم  
يكن لموسى خبر من موسى ، ثم كلم ، وكان المكلم هو المكلم ، بحصول موسى في حال  
الجمع وفنائه عنه ، ومتى كان يطيق موسى حمل الخطاب او يأباه . كان لكنه بالله قام  
وبه سمع (٣) .

(١) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ١١٣ .

(٣) ن ك ن ص هامش .



واخيرا يقول:

انا انت بلا شك                    : . فسبحانك سبحانى  
وتوحيدك توحيدى               : . وعصيانك عصيانى  
واسخاطك اسخاطى               : . وغفرانك غفرانى (١)

وبعد هذا كله طلب العلاج بتحطيم الحجب كلها من انيته وجسده واشكال

الشعائر والعبادات، وجاهد واجتهد فى ذلك، بما فيها طلب الموت، فيقول:

عجبت لكلى كيف يحمله بعضى       : . ومن ثقل بعضى ليس تحملنى ارضى  
لئن كان فى بسط من الارض مضجع   : . فقلبى على بسط من الخلق فى قبضى (٢)

وايضاً:

حويت بكلى كل كلك يا قدسى       : . تكاشفنى حتى كأنك فى نفسى  
اقلب قلبى فى سواك فلا ارى       : . سوى وحشتى منه وانت به انسى  
فها انا فى حبس الحياة ممنع       : . من الانس فاقبضى اليك من الحبس (٣)

من النصوص السابقة تبين لنا جميعاً، ان العلاج كان اول من وضع نظرياً

الحلول، اى حلول اللاهوت بالناسوت، او الاله المتأنس، فى دائرة التصوف

الفلسفى، باسلوب دقيق، وعبارة عميقة. والان لا بد لنا ان نعرف من اين استقى

العلاج تلك الافكار المنحرفة الخارجة عن العقيدة الاسلامية الصحيحة.

---

(١) عدنان حسين العوادى "الشعر الصوفى" ص ٢١٧ .

(٢) ماسينيون "اخبار العلاج" ص ٢٨ .

(٣) ن ك ص ٥٧ - ٥٨ .

— مصادر فلسفة الحلول :

قبل أن أبدأ في بيان مصادر فلسفة الحلول ، يجدر بنا أن نعرف حده وأنواعه .  
اختلف العلماء في تعريفه ، وعلى كل تعريف اعتراضات كثيرة<sup>(١)</sup> .

قيل ان الحلول هو اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين  
الاشارة الى الاخر "تحقيقا وتقديرا"<sup>(٢)</sup> وهو اعم من القيام ، لان العرض ما يحل في  
الجسم ، والحلول اختصاص الناعت بالمنعوت<sup>(٣)</sup> والمراد بكون الاشارة الى  
احدهما عين الاشارة الى الاخر ، ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا وان  
يتحقق الاشارة الى الاخر بالذات او بالتبع ، اي لا يمكن عند العقل تباينهما في  
الاشارة<sup>(٤)</sup> .

وقيل ان معنى حلول شيء هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك  
الشيء"<sup>(٥)</sup> وقيل معناه ان يكون مختصا به ساريا فيه<sup>(٦)</sup> .

وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت ، اي التعلق الخاص الذي به يصير احد  
المتعلقين نعتا للاخر ، والاخر منعوتا به<sup>(٧)</sup> .

---

(١) للتوسع في معرفة تعريفات الحلول واعتراضاتها ، انظر "كشاف اصطلاحات الفنون"

محمد علي الفاروقى التهانوى ج ٢ ص ١٠٥ - ١٠٨ .

(٢) التهانوى "كشاف اصطلاحات الفنون" ج ٢ ص ١٠٥ .

(٣) ابي البقاء الكفوى "الكليات" تحقيق د ، عدنان درويش ومحمد المصري ، ص ٣٩٠ .  
مؤسسة الرسالة "بيروت ط الاولى ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م . (٤) التهانوى ، كشاف اصطلاحات  
الفنون " ج ٢ ص ١٠٥ .

(٥) ن ك ص ١٠٦ (٦) ن ك ن ص (٧) ن ك ن ص

أما أنواعه فقد ذكرها صاحب كتاب الكليات <sup>(١)</sup> بقوله :

الحلول الحيزي : حلول الاجسام في الاحياز ، والحلول الوضعي ، كحلول السواد في الجسم ، والحلول السرياني " قد يكون في الجواهر كحلول الصورة في الهيولى ، وقد يكون في الاعراض كحلول الاعراض النفسانية ، والحلول الجوّاري كحلول النقطة في الخط ، وحلول الخط في السطح ، وفي الحلول السرياني يستلزم كل واحد من المحل والحال انقسام الاخر ، ويستلزم عدم انقسام كل منهما عدم انقسام الاخر .

وليس الامر كذلك في الحلول الجوّاري <sup>(٢)</sup> : " على كل حال ان الحلول اصطلاح

فلسفي قديم ، يستعمل في الدلالة على علاقة بين جسم ومكانه او عرض وذاته ، كما يستعمل ايضا للدلالة على الاتحاد الجوهرى بين الروح والبدن ، او بين العقل الفعال والانسان ، وكذلك يستعمل للدلالة على حلول اللاهوت في الناسوت <sup>(٣)</sup> .

وهذا الاستعمال هو ما دشنته الحلاج بكل قوته في بناء تصوفه الفلسفي .

وقد استقى الحلاج فلسفته الحلولية من مصدرين مباشر وغير مباشر ، قريب وبعيد ،

فلنتكلم اولا عن المصدر غير المباشر او البعيد ، وهو المصدر النصراني .

---

(١) ايوب بن موسى الحسيني الكفوي ابو البقاء (ت ١٠٩٤ هـ / ٦٨٣ م) من قضاة الاحناف ، عاش وولى القضاة في كفة بتركيا ، وبالقدس وببغداد ، وعاد الى استانبول فتوفي بها ( الزركلى " الاعلام " ج ٢ ص ٣٨ ) .

(٢) الكليات " ص ٣٩٠ وانظر " التعريفات للجرجاني " ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣) ماسينيون " دائرة المعارف الاسلامية " ج ٨ ص ٥٥ .

وذلك لان الاساس الذى انطلق منه الحلاج فى تشييد مذهبه الحلولى هو المصطلح النصرانى اعنى اللاهوت والناسوت ( الجانب الالهى والجانب الانسانى ) اللذان يقومان فى عيسى عليه السلام ممتزجين فى طبيعته الانسانية ، ساعيا الى تطبيقها على الذات الالهية مؤكدا على امتزاج الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية ، من خلال حلول اللاهوت بالناسوت <sup>(١)</sup> ، من هذا يتضح ان فى نظرية الحلاج اشارة الى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الالهية ( اللاهوت والناسوت ) وهما اصطلاحان اخذهما الحلاج من المسيحيين السريان اللذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح ، اذف الى هذا ان الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - او الروح الالهى بالروح الانسانى - بانه حلول ، والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحية <sup>(٢)</sup> .

وقد بينت عقيدة الحلول عند النصارى ، بيانا وافيا وشرحا شاملا ، فى البحث الذى قدمته لنيل درجة الماجستير ، حيث تبين ان تلك العقيدة - حلول اللاهوت فى الناسوت - لاعلاقة لها بالدين الذى جاء به سيدنا المسيح عليه السلام لان قريب ولا من بعيد <sup>(٣)</sup> .

- 
- (١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الاسلامية " ص ١٢٤ .
- (٢) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٤ .
- (٣) ان دين المسيح عليه السلام الحق هو دين التوحيد ، توحيد الله فى ربوبيته والوهيته واسماه وصفاته ، ولم تختلف دعوة الانبياء والرسل عليهم السلام منذ اولهم الى خاتمهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيه . ارسل الله المسيح عليه السلام الى بنى اسرائيل خاصة ، لدعوتهم الى افراده بالعبادة ، والى التمسك بشريعة موسى عليه السلام ، وتقرير المسؤولية الفردية ، اى ان الانسان =

بل انها مأخوذة من تعاليم كتبت في رسائل الرسل التي عددها احدى وعشرون

رسالة (١) اربع عشرة منها منسوبة لبولس (٢) .

سيحاسب من عمله ، ولا يؤخذ بعمل غيره ، وهو من الامور التي تتفق فيه الاديان السماوية كلها ، فلا حلول ولا اتحاد ولا خطيئة موروثة ولا فداء ، فالعقائد التي تنص عليها رسائل الرسل كلها باطلة ومنحرفة . ( انظر " رسائل الرسل في العهد الجديد واثرها في انحراف المسيحية ، سعيد عقيل سراج ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة ، جامعة ام القرى مكة المكرمة ، سنة ١٤٠٦ - ١٤٠٧ هـ ، ج ١ ص ١٤٨ - ١٩٨ ) .

(١) الكتاب المقدس ( BIBLE ) عند النصارى تتكون من جزئين : العهد القديم والعهد الجديد ، يتكون العهد القديم من تسعة وثلاثين سفرا ، وتنقسم الى اربعة اقسام : ١ - اسفار موسى الخمسة (الناموس او التوراة) ٢ - الاسفار التاريخية وعددها اثنا عشر . ٣ - اسفار الاناشيد او الشعرية وعددها خمسة اسفار . ٤ - اسفار الانبياء وعددها سبعة عشر سفرا .

أما العهد الجديد ، فيتألف من سبعة وعشرين سفرا ، وتنقسم الى ثلاثة أقسام : ١ - الاسفار التاريخية ، وعددها خمسة . وهي الاناجيل الاربعة (متى ، مرقس ، لوقا ، ويوحنا) التي تشرح حياة المسيح عليه السلام منذ الولادة الى القيامة . بالاضافة الى اعمال الرسل للوقا ، فيها قصة حياة التلاميذ (الرسل) وجهودهم في التبشير .

٢ - الاسفار التعليمية وعددها احدى وعشرون رسالة ، اربع عشرة منها لبولس . ٣ - السفر النبوي وهو سفر رؤيا رآها " يوحنا " عن سلطان المسيح في السماء وعليه بحال الكنيسة في الارض (انظر بحثي السابق ، ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٩) .

(٢) بولس كان اسمه شاول يهودى من ابوين يهوديين من سبط بنيامين ، ينتمى الى فرقة الفريسيين ، ولد ونشأ في مدينة طرسوس ، لم يكن بولس من تلاميذ المسيح عليه السلام ، لا من تلاميذ احد حواريينه ، بل كان شابا فخورا متعاليا متعصباً مضطهدا لكل ما هو غير يهودى ، وكان يحارب اتباع المسيح دفاعا عن اليهودية ، وفجأة تغير الرجل من اعدى اعداء النصرانية الى رسول عظيم داعية لها =

لدرجة ان ديانة النصرانية انما تأسست عليها ، لذا سميت بالاسفار التعليمية  
التي تحتوى العقائد والشرائع والعبادات والاخلاق ، في مقابل الاسفار التاريخية  
والاسفار النبوية .

هناك عقيدة يتفق عليها النصارى كلهم مع اختلاف فرقهم ، الا وهى عقيدة " التجسد "

وهى مركز الدائرة التى تدور حوله قضايا العقائد النصرانية كلها . ومعنى التجسد  
هو: ان يظهر الله للبشر فى صورة مامن صور المخلوقات ، وعند اللاهوتيين هو ظهور  
الله فى المسيح ظهورا واضحا بشريا لموسا (١) . والكلمة تدل ان على ان المسيح  
اله متجسد اعلن للناس فى حياته ذات الله وصفاته ومحبه للبشر (٢) .

وباختصار " ان المسيح هو الله الظاهر فى الجسد "

واستدل اللاهوتيون على عقيدة التجسد ، لا بكلام المسيح عليه السلام ،

---

وكان هذا التحول المفاجئ سنة ٣٦ م او ٣٧ م ، فى طريقه الذهاب الى دمشق  
لاجل الاضطهاد ، وعند ما رأى النور من السماء وسمع الصوت يناديه شاول شاول  
لماذا تضطهدنى ، فقال من انت ياسيد ، فقال انا يسوع الذى انت تضطهدنى  
" بهذه السرعة المدهشة ترك بولس ديانة اليهودية وصار اكبر نصير للنصرانية  
واعظم من يحمل لواؤها ، بل فاق اولئك الذين ثلقوا الدين على يد المسيح  
عليه السلام ، لدرجة ان كلمة الرسول اذا اطلقت تنصرف الى بولس وحده ، فهو  
رسول النصرانية العظيم Le Grand Apotre . والحقيقة ان النصرانية  
ماهى الا دين بولس: ( انظر بحثى السابق ، ج ١ ص ٣٥٥ - ٣٨٨ ) .

(١) القص الياس مقار " ايمانى " ص ٤٤ دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٣ م .

(٢) حبيب سعيد " اديان العالم " ص ٢٥٧ . دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية

ولا كلام احد حواريه، بل باقوال بولس المتناثرة فى رسائله ، منها ما جاء فى رسالته الأولى الى تيموثاوس حيث يقول بولس " وبالاجماع عظيم هو سر التقوى ، الله ظهر فى الجسد <sup>(١)</sup> " كما جاء فى رسالته الى العبرانيين " وان قد تشارك الاولاد فى اللحم والدم اشترك هو ايضا فيهما <sup>(٢)</sup> " ويقول ايضا فى رسالته الى اهل فيلبى " الذى ان كان فى صورة الله لم يحسب خلسة ان يكون معاد لالله ، لكنه اخلى نفسه اخذا صورة عبد صاعرا فى شبه الناس <sup>(٣)</sup> . "

وعندهم اعتقاد بان التجسد الالهى قد بدأ من ايام ابراهيم عليه السلام ، كما ورد فى العهد القديم ، فقد ظهر الرب لابراهيم مع اثنين من الملائكة ، وهو جالس على باب خيمته <sup>(٤)</sup> ، وظهر لزوجته هاجر فى البرية على صورة ملاك <sup>(٥)</sup> ، وكذلك ظهر لابراهيم على صورة ملاك حينما هم بذبح ابنه ، كما ظهر ايضا ليعقوب فى بيت خاله ، ثم ظهر لموسى وهو يرعى الغنم فى البرية على صورة ملاك بلهيب نار من وسط عليه <sup>(٦)</sup> ، وعند خروج بنى اسرائيل من مصر ، كان الرب يسير امامهم ، وحينما اتبعهم فرعون بجنوده سار وراءهم ، هذه الظهورات كلها ما هى الا ظهور اقنوم الابن للانبيااء متجسدا هذه التجسدات ، وبلغت هذه التجسدات ذروتها بظهور الله فى المسيح واقامته بين البشر <sup>(٧)</sup> .

(١) تيموثاوس ٣ : ١٦

(٢) عبرانيين ٢ : ١٤

(٣) فيلبى ٢ : ٦ - ٧

(٤) اقرأ تكوين ١٨ : ١ - ٨

(٥) تكوين ١٦ : ٧ - ١١

(٦) خروج ٣ : ١ - ٦

(٧) للتوسع انظر " علم اللاهوت الكتابى " جرهارد وس فوس ، ترجمة د ، عزت زكى

جا ص ١١٦ - ١٢٠ دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الاولى ١٩٨٢ م .

وهكذا استدل اللاهوتيون بنصوص العهد القديم على عقيدتهم في التجسد  
الالهى ، وقد اورد صاحب كتاب علم اللاهوت الكتابى نصوصا كثيرة منه ، لاثبات ادعائهم  
فى ذلك فمن شاء فليرجع اليه . ويعد ان سرد امثلة كثيرة من الظهورات الالمهية  
يقول الكتاب " ان الملاك هو صورة سابقة للمسيح المتجسد ، فالكائن الذى يظهر  
فى الاعلان لا يمكن ان يكون مخلوقا لانه الله بنفسه . وذلك المنظر العظيم ، اشارة  
الى ذلك السر العجيب ، سر تجسد اللاهوت فى شخص المسيح (١) .

وذلك لان كلمة ملاك فى الاصل ليست اسما للمخلوق الذى يعرف بهذا الاسم  
بل انها اسم للمهمة التى يقوم بها ، وهى تبليغ الرسائل ، فمعنى ملاك الرب هو المبلغ  
لرسائل الرب ولما كان الرب هو خير من يقوم بتبليغ رسائله لان كل ماعداه محدود ،  
والمحدود لا يستطيع ان يعلن اعلانا كاملا ، ذات او مقاصد غير محدود ، لذلك يحق  
ان يسمى من جهة ظهوره لتبليغ رسائله بملاك الرب ، بمعنى " المعلن لمقاصده ، او  
المعلن لذاته " او باحرى بمعنى : ذاته معلنا او متجليا ، لانه لا يعلن ذاته لله  
سوى الله (٢) .

وللتجسد الالهى ادى النصرارى هدف عظيم ، انه من الاسباب الهامة لمعرفة  
الله فى ذاته . يقول الاب متى المسكين : الانسان بسبب الخطية انحجب عن معرفة  
الله كخالق حقيقى للعالم وكمخلص حقيقى للانسان ، فلا ناموس موسى ولا تعاليم  
الانبياء ولا الناموس الطبيعى فى ضمير الانسان ، ولا الفلسفة العميقة ، استطاعت

---

(١) جرهارد وس فوس " علم اللاهوت الكتابى " ج ١ ص ١٢٦ .

(٢) عوض سمعان " الله وطرق اعلانه عن ذاته " ص ١٢ مكتبة كنيسة الاخوة القاهرة ١٩٧٢ م .



حقائق علمي ومعجزاتي ، صا عدا في معارجي الي عروش ازلياتي ، عند القول من برياتي ، اني أخذت وحبست ، واحضرت ، وصببت وقتلت واحرقت واحتملت الساقيات الذاريات اجزائي ، وان لذرة من ينجوج مظان هاكل متجلياتي اعظم من الراسيات<sup>(١)</sup> وعن ابي الحسن علي بن مردويه قال "رايت الحلاج في سوق القطيعة ببغداد يقول . . . ايها الناس ، انه يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا جملة ، ولولا ستره لفتنوا جميعا ، فلا يديم عليهم احدى الحالتين ، لكني ليس يستتر عني لحظة فاستريح ، حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته ، وتلاشى جسمي في انوار ذاته ، فلا عين لي ولا اثر ، ولا وجه ولا خبير"<sup>(٢)</sup> بهذا واضح جدا مدى تأثير خرافات النصرانية على افكار الحلاج ، التي حاول

- وقد نجح - ان يدشنها في دائرة التصوف الفلسفي .

واننا نجد هذه الفكرة لدى اثناسيوس<sup>(٣)</sup> في عبارته " تأنس الله لتأله نحن"<sup>(٤)</sup> هذه العبارة هي التي صبغت بطابعها الكنيسة الرومانية الشرقية على اساس الخنوص الشرقي القديم ، المقابل للكلمة او اللوغوس في الخنوص الهليني قد يمه وحد يثسه .

(١) ماسينيون " اخبار الحلاج " ص ١١ والذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ، ص ٣٤٩ .

(٢) ن ك ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣) اثناسيوس القديس ( ٢٩٦ - ٣٧٣ م ) بطريرك الاسكندرية ، برز في مجمع نيقية

الاول بدفاعه عن العقيدة الارثوذكسية ضد الآريوسية ، اسهم بقدر كبير في

تثبيت الكاثوليكية ( الموسوعة العربية الميسرة " ص ٥١ ، باشراف محمد شفيق

غريال دار الشعب مصر ١٩٦٥ م ) .

(٤) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٣٦٠ .

الا ان هناك فرقا بسيطا ، ان التجسد النصراني انطلق من أساس خطيئة الانسان الاصلية ، اما التجلي الصوفي فينطلق من اساس الرحمة الالهية ، او الفضل الالهي .

يقول هنرى كوربان : ان الصوفية لم يأخذوا بتصوير الهبوط او السقوط ، ان العلاقة بين الاله والانسان لم تنشأ من السقوط ، وانما ارتبطت بضرورة محايدة فسي الرحمة الالهية التي تشتمق الى الكشف عن ذاتها ، ومعنى هذا ، ان تجلي الاله في الانسان لم يتم الا بواسطة التعالي بالمحسوس ورفعته الى درجة تجلي الهى ، او بتنزل العلوفى مظاهر تجلياته (١) .

نغهم من هذا ان الفرق بين التجسد النصراني والتجلي الصوفى فى الكيفية فقط ، وبالتالي هناك فرق بينهما وهو ان النصراني يختصرون التجسد على المسيح فقط ، فيجعلون المسيح انسانا الهيا ، الذى يضم النهائى واللانهاى ، ويحتضن الدائر والابدى ، بينما الصوفية - وفى مقدمتهم الحلاج - وسعوا دائرة التجلى ، فيشمل المسيح وغيره من افراد مخصوصين .

فاله يتجلي - عند الحلاج - على من يشاء من افراد الانسان بعد ان تتخلص ذاته بواسطة الرياضة وقطع الشواغل المانعة وحجب الحظوظ النفسية مما يعوقها ويمانعها ، حتى يستطيع ان يصل الى معاينته فى ناسوت (٢) .

---

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .  
(٢) وسوف يأخذ برأى الحلاج هذا كل من ابن عربى والجيلي ، باكثر عمقا وتفسفا .  
ان يقول ابن عربى : نسبوا " اى النصراني " الى الكفر وهو الستر ، لانهم ستروا الله الذى احيا الموتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى : لقد كفر الذين =

ومع ذلك كان الحلاج يجعل المسيح عيسى عليه السلام المثال الكامل للرجل  
الذي وصل الى تلك الدرجة معتقدا ان عيسى خليفة الله الذي كان شاهدا على

---

قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام  
كله ، لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم . يقول الشارح " نسبوا في ذلك  
الكفر ، لانهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى ، حيث توهموا انه فيها فكفرهم  
الله تعالى بقوله " لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم " لانهم  
بين الخطأ والكفر في تمام الكلام ، لاني اجزائه لانهم لم يكفروا بحمل هو على  
الله لان الله هو ، ولا يحمل الله عليه فيقولوا هو الله لانه الله ، ولا بقولهم ابن  
مريم ، بل بحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حلولة فيه ، والله  
ليس بمحصور في شيء بل هو المسيح وهو العالم كله ، فجمعوا بين الخطأ بالحصر  
وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى ( ابن عربي " فصوص الحكم " بشرح الشيخ  
عبد الرزاق القاشاني ص ٢١٤ مكتبة البابي الحلبي واولاده مصر ط الثالثة  
١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م ) وزان عبد الكريم الجبلي ايضا ان يقول " وهم ( اي  
النصارى ) ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلي ، فقد اخطأوا فيه وضلوا ،  
اما خطأهم فكونهم ذهبوا فيه الى حصر ذلك في عيسى ومريم وروح القدس ، واما  
ضلالهم فكونهم قالوا بالتجسيم المطلق والتشبيه المقيد في هذه الواحديية ،  
وليس من حكمها ما قالوه على التقييد ، فهذا هو محل خطئهم وضلالتهم . وليس  
في الانجيل الا ما يقوم به الناموس اللاهوتي في الوجود الناسوتي ، وهو مقتضى  
ظهور الحق في الخلق ، لكن لما ذهبوا للنصارى الى ما ذهبوا اليه من التجسيم  
والحصر ، كان ذلك مخالفا لما هو في الانجيل ، فعلى الحقيقة ما قام بها في الانجيل  
الا المحمديون " الانسان الكامل " في معرفة الاواخر والاول ج ١ ص ١٢٦ ،  
مكتبة البابي الحلبي واولاده مصر ط الرابعة ١٤٠٢هـ / ١٩٨١ م )

وجوده والمجلى الذى تجلى الله فيه ، وفيه كان وجوده (١) ، وهذا امر عجيب وغريب جدا ،  
اذ صدرت هذه الافكار من رجل ادعى انه مسلم ، لذلك يقول مسيحيون : كان  
الحلاج يرى ان الانسان المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها حقيقة الصورة الالهية  
التي طبعها الله فيه باعتباره انه خلق الانسان على صورته ، هكذا يتخذ الحلاج  
من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية اساسا لنظريته فى الاله  
الانساني ، فى خلق العالم ، فى امر الملائكة السجود لآدم ، فى فتوة ابليس الذى اطاع  
الله حق الطاعة فى عصيانه اشد العصيان ، فى فتوة موسى التي حققها عيسى ، واخيرا  
مع الحلاج كصورة جديدة للمسيح فى الاسلام ، فكرة ومنهجها ومضمونها وشكلا على صورة  
جديدة (٢) .

هذا ويعد ان اتضح لنا مدى تأثير الحلاج فى نظرية التجلى بالتجسد النصراني ،  
ولو كان بينهما فرق فى الكيفية والهدف ، يجدر بنا ان ننتقل الان الى الكلام فى  
قضية الحلول الحلاجي ، ومدى تأثيره بالحلول النصراني ، من خلال امتزاج اللاهوت  
بالناسوت .

اتفق النصارى على عقيدة التجسد الالهى ، بواسطة المسيح عليه السلام ، لكنهم  
يختلفون فيما بينهم فى طبيعة المتجسد . هل طبيعته واحدة لانه اله ؟ ام ان له  
طبيعتين ، طبيعة الهية وطبيعة انسانية ، لانه ابن اله وابن الانسان معا ، وبذلك  
اجتمع فيه اللاهوت والناسوت ؟ واذ كانت له طبيعتان ، فمتى اتحدتا ؟ اقبل  
الولادة ام بعدها ؟

---

(١) انظر ص ٥٦ من هذا البحث .

(٢) مسيحيون " الطواسين " ص ١٢٥ .

هذه القضية هي سبب انقسامهم الى طوائف كثيرة ، واعطت كل طائفة لنفسها نتيجة هذا الاختلاف - لقباً خاصاً ، لكن اشهرها ثلاث طوائف فقط ، وهي : النسطورية والارثوذكس ، والكاثوليك<sup>(١)</sup> .

#### ١ - النسطورية :-

هذه الفرقة تنسب الى نسطور بطريرك القسطنطينية سنة ٤٢٨ م ( وليس نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون كما زعمه الشهرستاني )<sup>(٢)</sup> وقد رأى نسطور: ان مريم العذراء ليست ام الاله ، ان لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان ، ثم اتحد ذلك الانسان بعد ولادته بالاقنوم<sup>(٣)</sup> الثاني ، اقوم الابن ، وليس ذلك الاتحاد بالمزج ، وجعلهما شيئاً واحداً .

(١) أما البروتستانت فهى فرقة حديثة داعية الى اصلاح الكنيسة الكاثوليكية من عدة امور ابتدعتها ، فى عهد ها الاخير ، كصكوك الفجران والاستحالة ، وحق تفسير الكتاب المقدس ، ظهرت فى القرن السادس عشر بيد " مارتن لوثر " وليست الحركة اصلاحاً للنصرانية ، معنى هذا ان ما اشارت حركة الاصلاح هو افعال رجال الكنيسة أما الامور العقائدية فلم تكن موضوع اصلاح تلك الحركة ، ان تلقى رجال الاصلاح النصرانية من الاجيال السابقة واعتنقوا كما هى ، وتحتل البروتستانت اغلبية النصارى فى اندونيسيا ، ( اقرأ " تاريخ الاصلاح فى القرن السادس عشر " ميكل د وبينايه ، ترجمة ابراهيم الخوراني مكتبة المشعل بيروت ط الثالثة ١٩٨٢ م ) .

(٢) " الملل والنحل " ج ١ ص ٢٦٨ .

(٣) الاقنوم Hipostatis هو الاصل والشخص ، وعند قدماء الفلاسفة هو الحقيقة الوجودية والاقانيم عند الاسكندرانيين ثلاثة وهى الواحد والعقل والنفس الكلية ( د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ١ ص ١١٢ ) .

وليس الاتحاد اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا . لان الاله منحه المحبة  
ووهبه النعمة . فصار بمنزلة الابن <sup>(١)</sup> . فكان نسطور اذن يرى ان مريم ليست ام  
الله الا بالمعنى الاضافى او المجازى . كما ان الانسان يسوع ليس ابن الله حقا  
وفعلا . وان اطلقت عليه هذه التسمية فبمعنى انه اصبح أهلا لها بالنعى فقط .  
وفى الحقيقة ان نسطور لم يكن اول من قال بهذا القول بل كان تابعا لثيودوروس  
المصيصى ( ٣٥٠ - ٣٢٨ م ) <sup>(٢)</sup> .

معنى هذا ان نسطور ماكان يعتقد بالوهية المسيح ، وان كان يعتقد انه فوق  
الناس <sup>(٣)</sup> ، ولكن بقوله " ان الابن اتحد مع الانسان فى المسيح بعد ولادته ، قد

- 
- (١) محمد ابو زهرة " محاضرات فى النصرانية " ص ١٨٦ . دار الفكر العربى مصر  
١٣٨١ هـ / ١٩٦٦ م . وانظر " الملل والنحل " للشهرستانى ج ١ ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .  
والفصل فى الملل والاهواء والنحل " ابن حزم ج ١ ص ٣٩ . مكتبة محمد على  
صبيح واولاده القاهرة بدون تاريخ وانظر " اغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان ، ابن  
قيم الجوزية ج ٢ ص ٢٧٥ .
- (٢) لويس غرديه وج ، قنواتى " فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة  
د ، صبحى الصالح ، مؤيد ، فريد جبر ج ٢ ص ٣٠٣ دار العلم للملايين  
بيروت ط الاولى ١٩٦٧ م .
- (٣) فقد حوكم نسطور بسبب رأيه هذا . فى مجمع أفسس برئاسة كيرلس بطريرك الاسكندرية  
( ٤١٢ - ٤٤٤ م ) فقرر المجمع بابعاده عن منصبه ونفيه الى مصر ، كما قرر بلعنه  
ولعن اتباعه وذلك فى سنة ٤٣١ م ، وقد انثرت آراء نسطور ودرست ، حتى  
احياها اسقف نصيبين سنة ٤٥٠ م اسمه برصوما ، ( ٤٢٠ - ٤٩٥ م ) وكاتب  
شاعر رئيس مدرسة الرها سنة ٤٣٧ - ٤٥٧ م اسمه نرسيس ( ٣٩٩ - ٤٥٠ م )  
فكانا المؤسسين الحقيقيين لفرقة النسطورية . ( لويس غرديه . وج ، قنواتى :  
فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية " ج ٢ ص ٢٢٤ )

وضع الاساس للقول بالطبيعتين للمسيح . وهو فعلا ما اعتقده النساطرة فيما بعد .

يقول نوفل نعمة الله في كتابه "سوسنة سليمان في اصول العقائد والاديان"

ان النسطوريين يسمون الكلدان ، يسكنون خاصة فيما بين النهرين ، والبلاد المجاورة

لهما ، . . . كانوا يعتقدون ان في المسيح اقنومين ، كما ان فيه طبيعتين ، وان

هذين الاقنومين وهاتين الطبيعتين قد التصقتا ، حتى صار منهما رؤية واحدة (١) .

معنى ذلك ان النساطرة قد انحرفوا عن مبادئ زعيمهم "نسطور" اذ قالوا بامتزاج

اللاهوت في الناسوت (٢) ، وهذا الاقتراف حدث في القرن السادس الميلادي على

يد باباي الاكبر (٥٥٠ - ٦٢٧ م) (٣) .

فمنذ ذلك الحين كان النساطرة يعتقدون بان الاله اتحد مع الانسان بمعنى

انهما صارا شيئا واحدا ، كاتحاد الماء يلقي في الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ،

---

(١) محمد ابو زهرة "محاضرات في النصرانية" ص ١٨٧ .

(٢) لويس غردييه ، وج ، قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية" ج ٢ ،

ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٣) كاتب ولد في بيت عيناتا ، درس ودرس في نصيبين ، وترهب في دير ايزلا ، تعهد

الكنيسة النسطورية اثناء شغور الكرسي البطريركي (٦٠٧ - ٦٢٧ م) له كتاب

الاتحاد ( المنجد في الاعلا ) ( ص ١٠٦ ) .

او اشراق الشمس في كوة على بلورة ، او كظهور النقش في الشمع اذا طبع بالخاتم<sup>(١)</sup> .  
بهذا اصبحت النسطورية تتفق - او تقترب على الاقل - مع مذهب الكاثوليك .

٢ - الكاثوليك<sup>(٢)</sup> . ( الملكانية ) ؛

هم القائلون ان للمسيح طبيعتين ، الهية وانسية ، اي اجتمع فيه اللاهوت  
والناسوت ، وهو مع الله في اللاهوت ومعنا في الناسوت ، حيث امتزجت الطبيعة  
الالهية مع جسد المسيح كما يمازج الخمر او الماء اللبن ، او كاتحاد النار في  
الصحيفة المحماة ، فالمسيح اله تام كله وانسان تام كله ، فصارا شيئا واحدا<sup>(٣)</sup> ، وقرر  
هذا المذهب في صورة حاسمة في مجمع خليقدونية المنعقدة في سنة ٤٥١ م . وقد  
انتصر لهذا المذهب الامبراطور الروماني ، ومن ثم اطلق عليه اسم المذهب الملكي  
او الملكاني ، نسبة الى الملك اي امبراطور روما ، وليست نسبة الى شخص اسمه ملكا ،  
كما زعمه الشهرستاني<sup>(٤)</sup> .

بهذا تبين لنا ان ان المذهبين النسطورية والكاثوليك ، اتفقا على ان للمسيح  
طبيعتين الهية وناسوتية ، ثم اتحدتا او امتزجا فصارا شيئا واحدا<sup>(٥)</sup> .

(١) للتوسع اقرأ بحثي " رسائل الرسل في العهد الجديد واثرها في انحراف المسيحية "

ج ٢ ص ٤٨٨ - ٤٩٢ .

(٢) كاثوليك معناه جامعة .

(٣) انظر " الملل والنحل " الشهرستاني ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٨ و " الفصل في الملل

والأهواء والنحل " ابن حزم ، ج ١ ص ٣٩ ، و " اغاثة اللفهان " ابن قيم الجوزية

ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٤) الملل والنحل " ج ١ ص ٢٦٦ . (٥) للتوسع اقرأ بحثي السابق ج ٢ ص ٤٩٥ - ٤٩٧ .

٣ - الارثوذكسس<sup>(١)</sup> ( اليعقوبية ) :

هم القائلون بالمونوفيزية ، اى بالطبيعة الواحدة فى المسيح . فالمسيح ذو طبيعة واحدة ، وهو وحدة كاملة مطلقة فى الطبيعة والاقنوم ، حيث انقلبت الطبيعة الالهية لحما ودماء ، فصار الاله هو المسيح ، وهو الظاهر بجسده ، بل هو هو ، او بعبارة اخرى ، ظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار الناسوت المسيح مظهر الله ، لاعن طريق الحلول ولا على سبيل الاتحاد ، بل صار هو هو ، فيقال : الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار انسانا ، كالفحمة تطرح فى النار ، فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحما . وهى لانار مطلقة ولا فحمة مطلقة ، بل هى جسمنة<sup>(٢)</sup> فكان المقتول والمصلوب هو المسيح وهو الله ، ويبقى العالم ثلاثة ايام بلا مدبر<sup>(٣)</sup> .

تأسس هذا المذهب على ايدى ثلاثة رجال هم : اوطيخوس<sup>(٤)</sup> ، وكيرلس<sup>(٥)</sup> ، وديوسقوراس<sup>(٦)</sup>

(١) ارثوذكس معناه استقامة الرأى .

(٢) انظر " الملل والنحل " الشهرستاني ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ والفصل فى الملل والاهواء

والنحل " ابن حزم ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ و " اغاثة اللهبان " ابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٢٧٦ .

(٣) للتوسع اقرأ بحثى السابق ج ٢ ص ٤٩٢ - ٤٩٥ .

(٤) اوطيخوس ( ٣٨٨ - ٤٥٤ م ) رئيس دير عظيم فى القسطنطينية سنة ٤٠٨ م اصله

من اليونان ( المنجد فى الاعلام " ص ٩٦ . )

(٥) كيرلس بطريرك الاسكندرية ( ٤١٢ - ٤٤٤ م ) رأس مجمع افسس الذى حرم فيه

نسطور ( المنجد فى الاعلام ص ٦٠٤ ) .

(٦) ديوسقوراس بطريرك الاسكندرية ( ٤٤٤ - ٤٥١ م ) خليفة كيرلس ( المنجد فى

الاعلام ص ٢٩٧ ) .

وقد اقر هذا المذهب معظم المجتمعيين في مجمع افسس الثاني المنعقد في القرن الخامس (هذا المجمع تسميه الكاثوليك مجمع اللصوص) واكتسب قوة بعد ان انتصر له في القرن السادس يعقوب البرازعي ، حتى اطلق على هذا المذهب اسم اليعقوبي وعلى اتباعه اليعاقبة ، او اليعقوبيين .<sup>(١)</sup>

عرفنا ما سبق ثلاث طوائف نصارى معروفة ، ومدى اختلاف بعضها عن بعض ، وهناك طوائف متفرعة منها ،<sup>(٢)</sup> بالاضافة الى طائفة موحدة منتشرة عبر القرون ذكرتها بالتفصيل في بحثي السابق .<sup>(٣)</sup>

---

(١) د . علي عبد الواحد وافى "الاسفار المقدسية" في اديان السابقة للاسلام ص ١٣٢ .

ومحمد ابوزهرة "محاضرات في النصرانية" ص ١٦٦ .

(٢) انظر بحثي السابق ج ٢ ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .

(٣) وجدت في القرون القديمة فرق نصرانية ظلت عقائدها على التوحيد ، منها :

١- اليبونيين Ebionites ٢- فرقة الشمشاطى وهم اتباع بولس الشمشاطى

٣- Paul de Samosate - فرقة الاريوسيين ، اتباع آريوس . ARIUS

٤- فرقة مقدونيوس . (انظر بحثي السابق ج ١ ص ١٦٠ - ١٦٧) وتوجد في

هذا العصر عدة اشخاص يقرون بالتوحيد ، في انجلترا رجل يدعى "جون بيدل"

(١٦١٦ - ١٦٦٢ م) لقب بانه ابو التوحيد الانجليزى ، وعالم طبيعى وهو "جون

بريستلى" وفي هولندا نجد "توماس اكمباس" وفي بولندا ، نجد طبيبا مشهورا

وهو "جيورجيو بيدارنا" وكان في المجر ، ملك موحدا اسمه "جون سيجسموند"

(١٥٤ - ١٥٧١ م) .

كما توجد هيئات متعددة خاصة للنصارى الموحدين ، في هولندا : الجمعية

الدولية للحرية الدينية :

( International Association For Religious Freedom )

وفي بريطانيا الاتحاد البريطانى والاجنبى للتوحيد :

( The British and Foreign Unitarian Association )

وتلك الطوائف الثلاث وجدها المسلمون في الارض التي فتحوها ، من شمال الجزيرة والشام ثم مصر ، وما جاورتها ، واذنا رجعنا الى كتب تاريخ الفلسفة في الاسلام نجد فيها ان للنصارى دورا كبيرا في قصور الخلفاء من بني امية وعباسية - كأطباء او أساتذة علم الطب او مترجمين ، خاصة السريان النساطرة ، الذين

كانوا معلمين في مدارس فلسفية منتشرة في الرها ونصيبين ، وجند يسابور . فعلى سبيل (١)

المثال اسرة جورجيس بختيشوع كانوا اطباء يخدمون الخلفاء العباسية لمدة ثلاثة قرون . (٢)

وفي المانيا : الاتحاد الديني للموحدين البروتستانتين الاحرار :

( The Religious Union of Free Protestant German Unitarian )

وفي الولايات المتحدة الأمريكية : الجمعية العامة للموحدين والمسيحيات الاخرى

( The General Alliance of Unitarian and Other Christian Women )

( انظر بحثي السابق ج ٢ ص ٦١٠ - ٦١٢ )

(١) للتوسع الى معرفة اسماء الاطباء والحكماء والمترجمين النصارى ، انظر : الفهرست ،

ابن النديم ، ص ٣٤٠ - ٣٤٢ . وطبقات الاطباء والحكماء " ابن جلجل ، ص ٦٣ - ٨٢

تحقيق فؤاد سيبه مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م . وعيون الانبياء

في طبقات الاطباء " ابن ابي اصيبعة : ص ١٨٣ - ٣٢٩ . واقرأ " من الاسكندرية

الى بغداد " د ، ماكس مايرهوف ، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة

الاسلامية ، د ، عبد الرحمن بدوي ، ص ٣٧ - ١٠٠ . و " تاريخ الفلسفة في الاسلام "

ت ج دى بور ، ترجمة د ، محمد عبد الهادي ابوريدة : ص ١٩ - ٤٠ .

(٢) جورجيس بن بختيشوع الجند يسابوري رئيس اطباء جند يسابور نسطوري المذهب ،

استقدمه الخليفة ابو جعفر المنصور الى بغداد سنة ١٤٨ هـ وصار طبيبه الخاص الى

ان توفي في خلافته سنة ١٥٢ هـ وابنه بختيشوع استقدمه الخليفة المهدي من

جند يسابور ليحل محل ابيه ، فظل في خدمته وخدمه الرشيد ثم جبريل بن

بختيشوع ، كان يخدم الرشيد ثم الامين والمأمون الى ان توفي سنة ٢١٣ هـ .

( ابن جلجل . طبقات الاطباء والحكماء . ص ٦٣ - ٦٤ وابن النديم . الفهرست ،

ص ٤١٢ - ٤١٣ . و " ابن ابي اصيبعة " عيون الانبياء " ص ١٨٣ - ٢٠١ )

ويوحنا بن ماسويه<sup>(١)</sup> وحنين بن اسحاق وابنه اسحاق بن حنين وقسطا بن لوقا ويوحنا<sup>(٤)</sup>  
بن البطريق<sup>(٥)</sup> . وقبل ذلك كان معاوية بن ابي سفيان ، جعله سرجون ( Sergins )  
بن منصور الرومي كاتبه وصاحب امره ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقي الذي

- (١) ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، من اطباء جنديسابور نسطوري المذهب قلده  
الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية . فخدمه والامين والمأمون وبقي على ذلك  
الى ايام المتوكل ، جعله المأمون سنة ٢١٥ هـ رئيسا لبيت الحكمة ، توفى  
سنة ٢٤٣ هـ وكان من تلاميذه حنين ابن اسحاق ( ابن جلجل ، طبقات الاطباء  
والحكماء ، ص ٦٥ - ٦٦ . وابن النديم ، الفهرست ص ٤١١ - ٤١٢ . وابن ابي  
اصيبعة " عيون الانباء " ص ٢٤٦ - ٢٥٧ ) .
- (٢) ابو زيد حنين بن اسحاق العبادي ، تلميذ يوحنا بن ماسويه توفي ٢٦٤ في زمان  
المعتمد كان فصيحاً لسنا بارعاً شاعراً ، وكان رئيساً لبيت الحكمة ( ابن جلجل :  
طبقات الاطباء والحكماء ص ٦٨ - ٧٠ وابن النديم : الفهرست ص ٤٠٩ - ٤١٠ )  
وابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٥٧ - ٢٧٤ ) .
- (٣) ابو يعقوب اسحاق بن حنين بن اسحاق العبادي توفي ببغداد في ايام  
المقتدر سنة ٢٩٨ هـ فصيحاً بالعربية واليونانية والسريانية ( ابن النديم ،  
الفهرست ص ٤١٥ وابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ) .
- (٤) قسطا بن لوقا البعلبكي ، طبيب حاذق نبيل فيلسوف ، عالم بالهندسة والحساب  
توفي سنة ٢٥٠ هـ ( ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ص ٧٦ وابن النديم  
الفهرست ص ٤١٠ - ٤١١ . وابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ص ٣٢٩ - ٣٣١ )
- (٥) يوحنا بن البطريق الترجمان مولى المأمون ، ( ابن جلجل : طبقات الاطباء  
والحكماء ص ٦٧ وابن النديم ، الفهرست ص ٣٤١ وابن ابي اصيبعة : عيون  
الانباء ص ٢٨٢ ) .

خدم الامويين زمانا ثم اعتزل ، والتحق باحد الاديرة القريبة من القدس . (١)

ولاشك ان احتكاك المسلمين باولئك النصارى ، قد احدث تأثيرا كبيرا واسعطا عليهم ، خاصة فى قضايا علم الكلام والتصوف ، بل ان من اسباب ظهور بدعة علم الكلام - التى ابتدعها لاول مرة المعتزلة - اقامة الحجة والدفاع عن الاسلام ، ورد اعلى هؤلاء النصارى بالاضافة الى اصحاب الملل الاخرى . فان وجود المتكلمين النصارى بين المسلمين ، من امثال يحيى الدمشقى ، كاف جدا ، لاحداث التأثير ، فكيف اذا تجاوز الامر حد التجاور الى المناظرة الدينية والجدال الطويلة ، والحوار الشديدة بين المسلمين والنصارى ، هؤلاء يؤيدون دينهم واولئك يبرهنون على صحة معتقداتهم . (٢) واذ كانت قضية الحلول ، حلول الاله بالانسان مرفوضة من قبل اهل السنة والجماعة ، وجميع المتكلمين بكل فرقهم ومذاهبهم ، فانها مقبولة لدى بعض الفرق التى تنتسب الى الاسلام ، وهى فرق غلاة الشيعة ، ثم بعض الصوفية الفلاسفة ، وفى مقدمتهم الحلاج . لذا يعتبر غلاة الشيعة مصدرا مباشرا للحلاج فى بناء فلسفته الحلولية ، ان لم يكن هو فعلا من رجال الغلاة ، كما سنرى فيما بعد .

وان اكان النصارى اختصروا حلول الاله بالمسيح فقط ،

- 
- (١) زهدى حسن جار الله "المعتزلة" ص ٢٣ ، شركة مساهمة مصرية ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .  
(٢) للتوسع فى معرفة مدى تأثير المتكلمين - خاصة المعتزلة - بالنصارى اقرأ "المعتزلة" زهدى حسن جار الله ص ٢٣ - ٣٦ ، حيث بين فيه ان المعتزلة تأثروا بالنصارى فى عدة مباحث وقضايا ، منها القول بخير الله ، والقول بالاصلاح ، ونفسي الصفات ، والمجاز والتأويل ، وحرية الارادة ، وغيرها .

وإذا كان الغلاة يختصرون الحلول بالأئمة أو القائمين مقامهم فحسب ، فإن الصوفية الفلاسفة وسعوا الدائرة ، فإن الله يمكن ان يحل في اى انسان يستعد لذلك بواسطة الرياضة ، وتحطيم الحجب ، كما سبق ذكره . معنى هذا ان حلول النصارى يؤدى بهم الى التجسيم والتجسيد الخالصين ، أما حلول الصوفية جمع بين التنزيه والتشبية ، او بعبارة اخرى بين المفارق والمحايت ، ولا شك ان هذا هو الجمع بين النقيضين ، وهو من اللامعقول ، او ما لا يدرك بالعقل والفهم ، ولا يتأتى تصويره الا بالذوق عن طريق الوجدان <sup>(١)</sup> .

يقول ماسينيون : قول الحلاج " انا الحق " معناه انا الحق الخالق ، ومع ذلك يصف الحلاج الالهية بالتجريد والتنزيه ، ولم يخطر بباله مطلقا ان معرفة الله المنزه شئ في غير مقدور الانسان . وذلك لانه يرى ان الانسان المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بانواع الرياضة والمجاهدة ، حقيقة الصورة الالهية التى طبعها الله فيه ، لان الله خلق الانسان على صورته <sup>(٢)</sup> .

وانا رجعنا الى كتب الفرق نجد فيها ان عقيدة الحلول لم تنفك عن الغلاة . يقول الشهرستاني <sup>(٣)</sup> : الغلاة على اصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلوس... مذهبهم ان الله تعالى قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر في كل شخص من

(١) د . عاطف جويوة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٤٦٣ .

(٢) نيكلسون : " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

اشخاص البشره ، وذلك بمعنى الحلول ، وقد يكون الحلول بجزءه ، وقد يكون بكل . أما الحلول بجزءه ، فهو كاشراق الشمس في كوة او اشراقها على البلور<sup>(١)</sup> . اما الحلول بكل فهو كظهور ملك بشخص ، او شيطان بحيوان<sup>(٢)</sup> . وهؤلاء هم الذين غلوا في ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخليقة ، وحكموا فيهم باحكام الالهية ، وربما شبهوا واحدا من الأئمة بالاله وربما شبهوا الاله بالخلق . . . . وانما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية<sup>(٣)</sup> . وهؤلاء كما يقول الاسفرايني ، ينتسبون الى الاسلام ، ولا يعدون في زمرة المسلمين ، ولا يكون من جملة الاثنتين والسبعين ، وهم اكثر من عشرين فرقة<sup>(٤)</sup> .

وهذا ما اكده الشيعي الكبير النوبختي<sup>(٥)</sup> نفسه ان يقول<sup>(٦)</sup> : فرق اهل الغلو ممن انتحل التشيع ورجعهم جميعا لعنهم الله الى الخرمدينة<sup>(٧)</sup> والمزكية والزند يقية والدهرية ، وكلهم متفقون على نفى الربوبية عن الله الجليل الخالق تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ، واثباتها في بدن مخلوق ، دليل على ان البدن مسكن لله .

(١) كما قالت النسطورية . (٢) كما قالت اليعقوبية .

(٣) الملل والنحل " ج ١ ص ٢٠٣ . (٤) التبصير في الدين " ص ٧١ .

(٥) الحسن بن موسى بن الحسن النوبختي ( ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م ) عالم بالفلسفة ، من

اهل بغداد ، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة ( الزركلي " الاعلام " ج ٢ ص ٢٢٤ )

(٦) فرق الشيعة " تحقيق د ، عبد المنعم الحفني . ص ٦٤ ، دار الرشاد القاهرة ط

الاولى ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .

(٧) الخرمدينة هم الذين يدعون بالخرم ، يعني اللذة ، فهم فرقة الاباحية وهم

الابومسلمية ( د ، عبد المنعم حفني هامش " فرق الشيعة " ص ٦٤ ) .

وان الله تعالى نور وروح ينتقل في هذه الابدان تعالى الله عن ذلك (١) . وعلى هذا فان الغلاة لم يعتقدوا ان احد الائمة هو الاله نفسه ، وانما هو نور ينتقل ويتناسخ ، وهذا الشخص يحل فيه روح الاله ، على انه مسكن ولا يلبث ان ينتقل منه الى آخره ولعل الذي دعاهم الى ذلك انهم كانوا يرون الشخص الذين يدعون فيه الاله يموت بفناء جسده ، فيعللون ذلك بان روح الله قد فارقت ، وانتقلت الى غيره وادى ذلك الى قولهم بتناسخ روح الاله وانتقالها الى الائمة ، ومن ثم هناك ارتباط بين الحلول والتناسخ (٢) .

لذا رأى له . ماسينيون انه لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بان هذه النماذج الثلاثة ( علي ، محمد ، سلمان ) يمكن ان يكون لها بجوهره ، فعند جميع الغلاة ان الله لا يمكن معرفته في ذاته وهم فوق كل وصف وحد ، انما الامر هنا امر تألييه بالمشاركة (٣) .

كما رأى الدكتور على سامي النشار ان الغلاة لم يعتبروا الائمة الهة ، وانما قالوا بحلول جزء الهى في الامام ، فهو شخص مقدس مصون (٤) ، فالشخص الذى يه الى فيه لا يكون هو الاله نفسه ، وانما هو صورة وشكل يتمثل فيهما الاله ، عن طريق

- (١) " فرق الشيعة " ٦٤ .
- (٢) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام " ص ٥٢٠ - ٥٢١ . مطابع غياشى طنطا ، ط الاولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م .
- (٣) سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى ايران ، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام " د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٣٨ .
- (٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " ج ٢ ص ٧٨ .

حلول الجزء الالهى فيه" (١)

وهذا - فعلا - ما اعتقده الحلاج عن نفسه ، عندما صرح بعبارته المشهورة

" انا الحق " .

وقد اتفق المؤرخون على ان أول صورة غلو فى سيدنا على رضى الله عنه نجدها

فى السبئية وهم اتباع عبد الله بن سبأ<sup>(٢)</sup> ، كان يهوديا يمينيا فظهر الاسلام ، فسى

السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه ، كان ابن سبأ اول من نادى

بالوهية على فى حياته ، وقال لعلى كرم الله وجهه : انت انت ، يعنى انت الاله .

فنفاه الى المدائن . . وزعم ان عليا حى لم يمت فغيه الجزء الالهى ، ولا يجوز أن

يستولى عليه . وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وانسه

سينزل الى الارض بعد ذلك ، فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا<sup>(٣)</sup> . ويذكر المقريزى<sup>(٤)</sup>

ان الغلاة كلهم اخذوا عن ابن سبأ القول بان الجزء الالهى يحل فى الأئمة بعد

(١) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام " ص ٥٢١ -

٥٢٢ .

(٢) اسمه عبد الله بن وهب الراسبى الهمداني ، وهناك من حاول - من المتأخرين -

ان ينكر وجود حقيقة ابن سبأ ، ويرى انه شخصية وهمية ، وابن سبأ مجرد اسم

كناية عن عمار بن ياسر ( اقرأ " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " د ، على سامسى

النشار ج ٢ ص ٣٦ - ٤١ ) .

(٣) الشهرستانى " الملل والنحل " ج ١ ص ٢٠٤ .

(٤) احمد بن على بن عبد القادر الحسينى ( ٧٦٦ - ٨٤٤هـ / ١٣٦٥ - ١٤٤١م ) مؤرخ

الديار المصرية ولد ونشأ ومات فى القاهرة . وولى فيها الحسبة والخطابة والامامة

مرات ، وتآليفه زادت على مئتي مجلد ( الزركلى " الاعلام " ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ) .

على بن أبي طالب<sup>(١)</sup> ، ودعا الى ذلك قوما من غواة الكوفة ، ورفع خبرهم الى على  
رضى الله عنه . فامر باحراق قوم منهم في حفرتين . فلما قتل على رضى الله عنه زعم  
ابن سبأ ان المقتول لم يكن عليا ، وانما كان شيطانا تصور للناس في صورة على ،  
وان عليا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام<sup>(٢)</sup> .

وهذه العقيدة لم تمت باحراق هؤلاء وانما حاول ابن سبأ في منغاه بالمداخن  
ان يعيد نشرها ويجذب لها الانصار من جديد . وبذلك فان السبئية هم اول من  
الهوا سيدنا على رضى الله عنه في حياته ، وكانت هذه العقيدة اساسية في مذهبهم .  
يقول فان فلوتن<sup>(٣)</sup> : ان عقيدة السبئية اثما بنيت على الرأى القديم القائل بتجسد  
الالوهية ، فكانوا يعتقدون ان جزءا الهيا تجسد في على وذلك بحلول الجزء فيه ،  
وتجعل السبئية للامام نصيبا من الالوهية نفسها<sup>(٤)</sup> .

ثم اخذ الغلو ينتشر في المجتمع الاسلامي - خاصة في العراق - وبالتالي تنتشر

ايضا عقيدة الحلول ، حلول الاله في الائمة . فمن الغلاة الذين يعتقدون بالحلول

- 
- (١) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المفارقة للاسلام " ص ٨٥ .  
(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق " ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، و " الاسفراينى " التبصير فى  
الدين " ص ٧١-٧٢ . والمطلع " التنبيه والرد على اهل الالهواء والبدع " ص ١٨ .  
(٣) GeraIf Van Vloten (ت ١٩٠٣ م) مستشرق هولندى تلميذ دى  
خويه ( د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة المستشرقين " ص ٢٨٥ )  
(٤) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المفارقة للاسلام " ص ٨٧ .

رجلان يقال لاحدهما صائد النهدي وبيان بن سمعان . وبيان بن سمعان .  
التميمى هذا ، شخصية نالت شهرة كبيرة فى محيط الغلو ، له اتباع كثيرة بعد  
موت استاذة حمزة البربرى . وكان يقول : جل فى على جزء الهى ، واتحد  
بجسده ، وكان يعلم الغيب ، ان اخبر عن الملاحم وصح الخبر وبه كان  
يحارب الكفار وله النصر والظفر ، وبه قلع باب خير . . . ثم ادعى بيان انه  
قد انتقل اليه الجزء الالهى ، بنوع من التناسخ ولذلك استحق ان يكون اماما  
وخليفة وذلك الجزء هو الذى استحق به آدم سجود الملائكة<sup>(١)</sup> ، وان روح الله  
حلت فيه<sup>(٢)</sup> ، كما كان يدعى بمعرفة الاسم الاعظم<sup>(٣)</sup> .

فكان بيان اذن حلوليا يدين بدورة الحلول ، ثم تكونت الفرقة السمعانية  
وقالت بنبوته بيان بن سمعان والوهيته واعتنقت الحلول والتناسخ<sup>(٤)</sup> .

ومن تلاميذ بيان رجل يدعى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ، وكان يدعى  
لنفسه الالهية على معنى الحلول<sup>(٥)</sup> .

---

(١) النوبختى " فرق الشيعة " ص ٣٩ والشهرستانى " الملل والنحل " ج ١ ص ١٧٦ .  
والبغدادى " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٦ - ٢٣٧ . والاسفراينى " التبصير  
فى الدين " ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) د ، فتحى محمد الزغبى " غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام " ص ١٣٤ .

(٣) الاشعري " مقالات الاسلاميين " ج ١ ص ٦٧ .

(٤) المطلبى " التنبيه والرد " ص ٢٣ .

(٥) الاسفراينى " التبصير فى الدين " ص ٧٣ ، والبغدادى " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

ومن الغلاة الحلوليين ايضا الجناحية وهم اتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب . وكانوا يزعـمـون ان روح الاله تحل في الانبياء والأئمة ثم في نفسـو<sup>(١)</sup> .

ومن الغلاة الحلوليين ايضا الخطابية ، هم اتباع ابي الخطاب الاسدي ، وكانوا يزعـمـون ان الأئمة آلهة ، وان اولاد الحسن والحسين كانوا ابناء الله ، وان جعفر اله ، فلما بلغ ذلك جعفرا لعنه وطرده . ثم يدعى بعد ذلك الالهية لنفسه<sup>(٢)</sup> .  
واتباعه افترقوا بعد موته الى خمس فرق<sup>(٣)</sup> ، كلهم يزعـمـون ان الأئمة الهة<sup>(٤)</sup> .

---

(١) الاسفرايني " التبصير في الدين " ٧٣ . والبغدادي " الفرق بين الفرق "

ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٢) النوبختي " فرق الشيعة " ص ٥٢ - ٥٣ ، والشهرستاني " الملل والنحل "

ج ١ ص ٢١٠ - ٢١١ . والبغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٧ - ٢٤٨

والاسفرايني " التبصير في الدين " ص ٧٣ - ٧٤ .

(٣) وهي : المعمرية ، والبزيفية ، والعميرية ، والمفضلية ، والخطابية المطلقة

(البغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ، الاسفرايني " التبصير

في الدين " ص ٧٤ ) .

(٤) ن ك والشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ٢١١ - ٢١٢ .

ومنهم ايضا العلماوية او الذمية ، اصحاب العلباء بن زراع الدوسي ، وكانوا يزعمون ان عليا هو اله ، وذموا محمدا صلى الله عليه وسلم ، لانه بعث ليدعو الى على فدعا الى نفسه (١) .

لذلك عدها كل من البغدادي (٢) والاسفرايني (٣) من الفرقة الفرابية ، الذين زعموا ان الله ارسل جبريل الى على ، فغلط في طريقه فذهب الى محمد ، لانه كان يشبهه ، وقالوا كان اشبه به من الفراب بالفراب .

ومنهم ايضا " الشريعية والنميرية " اتباع رجل كان يدعى شريعا ، وكان يقول " ان الله حل في خمسة أشخاص ، في محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وزعموا ان هؤلاء الهة ، وكان بعده من اتباعه رجل يعرف بالنميري ، وكان يدعى في نفسه ان الله حل فيه (٤) . ثم الرزامية ، اتباع رزام بن رزم ، ظهروا بخراسان في أيام ابي مسلم الخراساني وزعموا ان روح الاله حلت اليه (٥) . ومن اتباعه المقنع الذي ادعى الالهية لنفسه ، على مخاريق اخرجها ، وتابعه مبيضة ماوراء النهر (٦) .

- 
- (١) الشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ٢٠٦ . والبغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٣٥١ . والاسفرايني " التبصير في الدين " ص ٧٥ .
- (٢) الفرق بين الفرق " ص ٢٥٠ . (٣) التبصير في الدين ص ٧٤ .
- (٤) البغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٥٢ والاسفرايني " التبصير في الدين ص ٧٥ .
- (٥) الشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ١٧٨ - ١٧٩ والبغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٥٦ - ٢٥٧ . والاسفرايني " التبصير في الدين " ص ٧٦ .
- (٦) الشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ١٧٩ والبغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٥٧ - ٢٥٩ والاسفرايني ، التبصير في الدين " ص ٧٦ .

نكتفى بهذا القدر عن ذكر بعض الغلاة الشيعة الذين اعتقدوا بعقيدة الحلول، حلول الاله في الائمة والقائمين مقامهم. ثم جاء الحلاج فاعتنق هذه العقيدة، واخذ يعمقها ويفلسفها وعبرها بافكار منظمة، واساليب جذابة، وعبارات مذهبة، بادخال مصطلحات نصرانية (اللاهوت والناسوت، الجزئى، الكلى) ، وبعد ان خلطها بخلطة صوفية عرفانية، وسع دائرة الحلول، لاجل تدشينها في محيط التصوف الفلسفى، بهدف قبولها لدى الشيعة وغيرهم.

هذا، وكان ظهور الحلاج متزامنا مع نشاط حركة القرامطة، التى تنشر الرعب والفوضى فى العالم الاسلامى. وذكر ميشال فريد، فى كتابه "الحلاج" انه كان بين الحلاج وابى سعيد الجنابى<sup>(١)</sup>، اتفاق على ما يدعى الآن بوحدة الهدف، وان الزعيم القرامطة والحلاج قد التقيا واتفقا على ان ينقض كل منهما بناء العباسيين بطريقته الخاصة، ولذلك سار كل فى طريقه مؤمنا انه الافضل، . . . افترقا على اول مفترق، لكنهما تواعدا على اللقاء القريب فى البصرة أو فى عدن أو فى بغداد. وبعد اتمام الرسالة واعادة الحق الى نصابه<sup>(٢)</sup>

---

(١) الحسن بن بهرام الجنابى ابو سعيد قتل سنة ٣٠١ هـ، كبير القرامطة ومعلن مذهبهم، من اهل جنابة بفارس، ونفى منها، فاقام فى البحرين، ودعا العرب الى. نخلته، فعظم امره، فحاربه الخليفة، فظفر الحسن، وصافاه المنذر العباسى (ابن خلكان، وفيات الاعيان" ج ٢ ص ١٤٧).

(٢) ميشال فريد غريب "الحلاج أو وضوء الدم" ص ١٠٦ - ١٠٩، دار مكتبة الحياة ببيروت ط الأولى بدون تاريخ.

فكان بين الحلاج وابي سعيد الجنابي زعيم القرامطة اذن اتفاق في الهدف السياسي ، وهو انقلاب على الدولة العباسية ، وهذا ما اكده امام الحرمين <sup>(١)</sup> في كتابه " الشامل " ونقله ابن خلكان <sup>(٢)</sup> : ان الثلاثة - الجنابي ، وابن المقفع <sup>(٣)</sup> والحلاج - تواصلوا على قلب الدولة ، والتعرض لافساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطرا ، أما الجنابي فكان في الاحساء ، وابن المقفع توغل في اطراف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد <sup>(٤)</sup> ، ثم علق ابن خلكان على هذا الكلام ، بانه غير مستقيم ، وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد .

- 
- (١) عبد الملك - عبد الله الجويني ابو المعالي ( ٤١٩ - ٤٧٨ هـ / ١٠٢٨ - ١٠٩٨ م ) الملقب بامام الحرمين ، اعلم المتأخرين من اصحاب الشافعي ، ولد في جوين ورحل الى بغداد ثم الى مكة حيث جاور اربع سنين ، وذهب الى المدينة فافتى ودرس ، ثم عاد الى نيسابور ، فبنى له الوزير نظام الملك " المدرسة النظامية " ، وكان يحضر دروسه اكابر العلماء ، له مصنفات كثيرة ( الزركلي " الاعلام " ج ٤ ص ١٦٠ )
- (٢) احمد بن محمد بن ابي بكر ابن خلكان البرمكي الاربلي ( ٦٠٨ - ٦٨١ هـ / ١٢١١ - ١٢٨٢ م ) المؤرخ الحجة والاديب الماهر ، ولد في اربل ، وانتقل الى مصر ، ولاء الملك الظاهر قضاة الشام ، وتوفي في دمشق ( الزركلي " الاعلام " ج ١ ص ٢٢٠ )
- (٣) عبد الله بن المقفع ( ١٠٦ - ١٤٢ هـ / ٧٢٤ - ٧٥٩ م ) ولد في العراق مجوسيا ( مزدكيا ) واسلم على يد عيسى بن علي ( عم السفاح ) وولى كتابة الديوان للمنصور العباسي ، وهو اول من عنى في الاسلام بترجمة كتب المنطق ، واشهر كتبه " كيلة ودمنة " وكان يتهم بالزندقة وكان المهدي العباسي يقول " ما وجدت كتاب زندقة الا واصله ابن المقفع ( الزركلي " الاعلام " ج ٤ ص ١٤٠ ) .
- (٤) وفيات الاعيان " ج ٢ ص ١٤٦ .

اما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما لانهما كانا في عصر واحد ، ولكن لا اعلم هل اجتماعا ام لا<sup>(١)</sup> ، ثم يقول<sup>(٢)</sup> ولم يمكن ان يكون ابن المقفع احد الثلاثة المذكورين ، فما يمكن ان يكون الثالث الا ابن الشلمغاني<sup>(٣)</sup> .

كما وصف ابن النديم الحلاج ، بانه كان جاهلا مقاما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم يروم انقلاب الدولة<sup>(٤)</sup> ، وذكر ميشال فريد محاورة بين الجنيد والحلاج ، وفي نهايتها قال الحلاج مخاطبا الجنيد : كل لحظة تطلب منا عملا جريئا يا ابا القاسم ، فان لم تجرأ على القيام به غضضت عينيك وتابعت حلمك الابدى . فكان ان احمرت وجنتا الجنيد لهذه الكلمات ، وحدث بالحسين مليا ، ثم قال : انت رجل المطامع ، لا تغتر بنفسك واستغفر الله<sup>(٥)</sup> .

وفي تفصيلات محاكمته التي رواها المؤرخون ، اتضح لنا ان قرار اباحة دمه كتب خلال المحاكمة وكان منصبا على فتوى الحلاج بابطال الحج الى مكة المكرمة<sup>(٦)</sup> قال ابن زنجي : وحملت دفاتر من دور اصحاب الحلاج ، فامرني حامد<sup>(٦)</sup> ان اقرأها والقاضي

(١) وفيات الأعيان " ج ٢ ص ١٤٦ . (٢) ن ك ص ١٥٥

(٣) محمد بن علي الشلمغاني ، المعروف بابن ابي العذافر ، ادعى حلول روح الاله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ووضع لاتباعه كتابا سماه " بالحاسة السادسة " وصرح فيه برفع الشريعة ، له اتباع يعرفون بالعذافرة ، ظهر في سنة ٣٢٢ ببغداد في ايام الواضي بن المقتدر ، فقتله واحرقه وطرح رماده في الدجلة (البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ - ٢٦٦ . والاسفرايني " التبصير " ص ٧٩ ) .

(٤) الفهرست ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٥) الحلاج أو وضوء الدم " ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٦) وزير الخليفة العباسي المقتدر مات سموما سنة ٣١١ هـ (الزركلي الاعلام ج ٢ ص ١٦١)

ابو عمر حاضر ، والقاضى ابو الحسين بن الاشنانى ، فمن ذلك ، ان الانسان اذا اراد الحج تفرد فى داره بيتا وطاف به ايام الموسم ، ثم جمع ثلاثين يتيما ، وكساهم قميصا قميصا ، وعمل لهم طعاما طيبا ، فاطعمهم وخدمهم وكساهم ، واعطى لكل واحد سبعة دراهم او ثلاثة ، فاذا فعل ذلك ، قام له ذلك مقام الحج ، فلما قرأ ذلك الفصل التفت القاضى ابو عمر الى الحلّاج ، وقال له : من اين لك هذا ؟ قال : من كتاب الاخلاص للحسن البصرى ، قال : كذبت يا حلّال الدم ! قد سمعنا كتاب الاخلاص وما فيه هذا <sup>(١)</sup> ، وهناك كتاب آخر للحلّاج ارسله الى شاكربن احمد يقول فيه :

اهدّم الكعبة وابناها بالحكمة ، حتى تسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين ، <sup>(٢)</sup> وفى الوقت الذى ارسل فيه الحلّاج هذا النداء ، كان القرامطة يتهيئون فعلا لهدم الكعبة ، وقد كتب الحلّاج بضرورة هدم الكعبة ليكون هدمها مع هدم جسده ، (وهى معبد بدنه) ثم ضرورة بنائها من جديد بالحكمة ، لتولد ميلادا ثانيا ، بعد ان تبعث من جسده المحترق قربانا لله <sup>(٣)</sup> . وقد نفذ القرامطة فعلا ، ماخططه الحلّاج والجنابى من هدم الكعبة المشرفة وذلك فى سنة ٣١٧ هـ (اى بعد مقتل الحلّاج

---

(٢) الذهبى "سير اعلام النبلاء" ج ١٤ ص ٣٣٩ - ٣٤٠ . وابن خلكان "وفيات الاعيان" ج ٢ ص ١٤٣ .

(٢) ماسينيون "الانسان الكامل فى الاسلام واصالته النشورية" ضمن كتاب "الانسان الكامل فى الاسلام" د ، عيد الرحمن بدوى "ص ١٣٤ .

(٣) ن ك ص ١٢٥ .

بثمانى سنوات، وبعد مقتل ابى سعيد الجنابى بست عشرة سنة) وكانوا سبعمائة  
فارس اغاروا على مكة المكرمة بقيادة ابنه سليمان ابى طاهر الجنابى (ت ٣٣٢ هـ) وكان  
ذلك يوم التروية، والناس محرمون، فاستباح الحجيج كلهم فى الحرم، واقتلع الحجر  
الاسود، وردم زمزم بقتلى، وصعد على عتبة الكعبة يصيح: انا بالله وبالله انا يخلق  
الخلق وافنيهم انا، فقتل فى سبك مكة وما حولها زهاء ثلاثين الفا، وسبى الذرية،  
واقام بالحرام ستة ايام، وقتل امير مكة ابن محارب، وعرى البيت الحرام، واخذ بابيه،  
ورجع الى هجر، واخذ معه الحجر الاسود، وبقي عنده نيفا وعشرين سنة (١).

بهذا استطيع ان اجزم باطمئنان ان الحلاج قرمطى من غلاة الشيعة، او احد  
فلاسفتهم متظاهرا امام الناس بالتصوف والزهد والتكشف، وعندما قبض فى المرة الاولى  
(سنة ٣٠١ هـ) ادخل الحلاج بغداد مشهورا على جمل، وضوى عليه: هذا احد  
دعاة القرامطة فاعرفوه! (٢). وكانت فى بعض كتبه صورة فيها اسم "الله" على تعويج،  
وفى ذلك التعويج مكتوب "على عليه السلام" (٣) وقد قام

(١) الذهبى "سير اعلام النبلاء" ج ١٥ ص ٣٢٠ - ٣٢١. وانظر "كشف اسرار  
الباطنية" محمد بن مالك الحمادى اليمانى، ص ٣٨ تحقيق محمد عثمان الخشت  
مكتبة الساعى الرياض بدون تاريخ، وجاء فيه ان ابى طاهر الجنابى بعد ان  
فعل جرائمه فى مكة المكرمة قال:

ولو كان هذا البيت لله ربنا .: لصب علينا النار من فوقنا صبا  
لانا حججنا حجة جاهلية .: مجللة لم نبق شرقا ولا غربا  
وانا تركنا بين زمزم والصفى .: جناز لا تبغى سوى ربها ربا

(٢) الذهبى "سير اعلام النبلاء" ج ١٤ ص ٣٢٧. (٣) ن ك ص ٣٣٩.

الدكتور كامل مصطفى الشيبى بجمع اقوال الحلاج وافكاره التى تطابق تماما مع اقوال رجال الغلاة وافكارهم<sup>(١)</sup> ، واثبت ان الحلاج كان يريد ان يكون وكيلاً للمهدي المنتظر<sup>(٢)</sup> ، وان اهل فارس كانوا يكتوبون الحلاج بابى عبد الله الزاهد. وهذه الكنية اطلقت على الداعية الاسماعيلية المشهور ابى عبد الله الذى ساعد على قيام دولة العبديين قبل تحولها الى مصر ، فالاسماعيليون كانوا يعتمدون على داعيتين يحملان كنية واحدة احدهما فى المشرق وهو الحلاج والاخر فى المغرب وهو ابو عبد الله، الذى يروى الاسماعيلية انفسهم سبق صوفيته على اسماعيليته<sup>(٣)</sup> . وقد ذكر ماسينيون ان الحلاج اقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الابدال ورئيسهم المحبوب ، وان كثيرا من علية القوم رأوا حينئذ فى الحلاج انه هو ذلك الرئيس المحبوب الملهم<sup>(٤)</sup> . وكان اتباعه يعتقدون انه ماقتل ، وانما قتل برذون كان لغلان الكاتب<sup>(٥)</sup> ، وسيرجع اليهم بعد اربعين يوما<sup>(٦)</sup> ، كما يعتقد الغلاة بذلك تجاه ائمتهم .

وبعد ان اثبتنا ان الحلاج احد رجال الغلاة - قرامطة او اسماعيلية - نفهم ، اذن مدى خطورة شخصيته على الدولة الاسلامية ، وعلى المجتمع الاسلامى كله ، من ناحية نشاطه السياسى ، ونشاطه الفلسفى من خلال نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت، وتطبيقها على نفسه ، والآن نأتى الى نقد هذه الفلسفة الخرافية .

(١) اقرأ " الصلة بين التصوف والتشيع " ج ١ ص ٣٩٥ - ٤٠٥ .

(٢) ن ك ص ٣٩٧ . (٣) ن ك ص ٣٩٩ .

(٤) المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ، ضمن كتاب " شخصيات قلقة فى الاسلام " د . عبد الرحمن

بدوى ص ٧١ .

(٥) الذهبى " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٣٢ . (٦) ن ك ص ٣٤١ .

## نقد فلسفة الحلول

ان الحلول من اخطر الدعاوى التي ظهرت فى الاسلام ، وليس مصدره اسلاميا ولا عربيا ، وكان الغلاة هم اول الذين احتضنوا هذه الخرافة التي جاءت من النصرانية ، لذا فان العلطء والمفكرين ، سلفهم وخلفهم - اهل السنة والمتكلمين - اتفقوا على ابطال هذه النظرية ، حتى بعض الصوفية - مثل الطوسى والقشيرى والهجويرى - ينكرونها اشد الانكار. يقول الطوسى :-

بلغنى ان جماعة من الحلولية زعموا ان الحق تعالى ذكره ، اصطفى اجساما حل فيها بمعانى الربوبية وازال عنها معانى البشرية ، فان صح عن احد انه قال هذه المقالة ، وظن ان التوحيد ابدى له صفحته بما اشار اليه ، فقد غلط فى ذلك ، وذهب عليه ان الشئ هجانس للشئ الذى حل فيه ، والله تعالى بائن من الاشياء ، والاشياء بائنة منه بصفاتهما ، والذى اظهر فى الاشياء فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته ، لان المصنوع يدل على صانعه ، والمؤلف يدل على مؤلفه ، وانما ضلت الحلولية ، لانهم لم يميزوا بين القدرة التي هى صفة مقادرو وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع ، فتاهت عند ذلك ، فبلغنى ان منهم من قال بالانوار ، ومنهم من قال بالنظر الى الشواهد المستحسنات ، ومنهم من قال حال فى المستحسنات وغير المستحسنات ، ومنهم من قال فى المستحسنات فقط.

---

ومنهم من قال على الدوام ومنهم من قال وقتا دون وقت ، فمن صح عنه شيء من هذه المقالات ، فهو ضال باجماع الامة ، كافر ، يلزمه الكفر فيما اشار اليه <sup>(١)</sup>

وان السبب الدافع لأخذ القشيري بتأليف رسالته هو كثرة انحراف من ادعى بالتصوف وقلة المحققين من الصوفية ، حيث يقول " . . . زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالات بالدين اوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا بآداء العبادات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الى اعلنى الحقائق والاحوال ، وادعوا انهم تحرروا من رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وانهم قائمون بالحق ، تجرى عليهم احكامه ، وهم محو . . . وانهم كوشفوا باسرار الاحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم احكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بانوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا ، والغائب عنهم سواهم فيما تصرفوا ، بل صرفوا . . . فعلمت هذه الرسالة اليكم . . . " <sup>(٢)</sup>

لذا فقد ذكر السلمى فى طبقاته ، ان اكثر المشايخ ردوا الحلاج وابوا ان يكون له

(١) اللمع ص ٥٤١ - ٥٤٢ .

(٢) الرسالة ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ وانظر ايضا "كشف المحجوب" الهجویری ص ٣١١ .

قدم في التصوف<sup>(١)</sup> ، حتى ابن خفيف<sup>(٢)</sup> كان يلعبه ويكفره<sup>(٣)</sup> . وكذلك عمرو بن عثمان<sup>(٤)</sup> ، وقال " لو قدرت عليه لقتلته بيدي ، وعند ما سئل عن سبب ذلك ، قال : قرأت آية من كتاب الله ، فقال يمكنني ان اؤلف مثله<sup>(٥)</sup> . وقال ابو يعقوب الاقطع<sup>(٦)</sup> : زوجت ابنتي من الحسين بن المنصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبان لي بعد مدة يسيرة انه ساحر محتال كافر<sup>(٧)</sup> .

هذا وقد جرت المناظرة بين البغدادي والحلمانية ، وسجلها في كتابه " الفرق بين الفرق "<sup>(٨)</sup> وما جاء فيه : رأيت بعض الحلمانية يستدل على جواز حلول الاله في الاجساد ، بقوله تعالى للملائكة في آدم " فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "<sup>(٩)</sup> وكان يزعم ان الاله انما امر الملائكة بالسجود لآدم لانه كان

(١) انظر ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٢) محمد بن خفيف ابو عبد الله الضبي ( ت ٣٧١ هـ ) المقيم بشيراز ، كان شيخ المشايخ في وقته ، صحب رويما ، والحريري ، و ابا العباس بن عطاء ، وغيرهم ، وكان عالما بعلوم الظاهر وعلوم الحقائق واسند الحديث ( السلسي " طبقات الصوفية " ص ٤٦٢ ) .

(٣) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٢٥ .

(٤) عمرو بن عثمان بن كرب المكي ابو عبد الله ( ت ٢٩١ هـ ) صحب الجنيد و ابا سعيد

الخرزاز و ابا عبد الله النجاجي ( السلسي " طبقات الصوفية " ص ٢٠٠ ) .

(٥) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٣٠ .

(٦) اسحاق بن محمد ( ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م ) من المشايخ ، صحب الجنيد وغيره ( الزركلي

" الاعلام " ج ١ ص ٢٩٦ ) .

(٧) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٣٠ .

(٨) انظر ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٩) الحجر ٢٩ .

قد حل في آدم ، وانما حله لانه خلقه في احسن تقويم ، ولهذا قال " لقد خلقنا  
الانسان في احسن تقويم" (١) فقلت له : اخبرني . . . هل الآيتان اريد بهما جميع  
الناس على الجموم ام انسان بعينه ؟ ان قلت ان المراد بهما كل الناس على العموم  
لزمك ان تسجد لكل انسان ، وان كان قبيح الصورة لدعواك ان الاله حل في جميع  
الناس . وان قلت ان المراد به انسان بعينه وهو آدم عليه السلام دون غيره ، فلم  
تسجد لغيره من اصحاب الصور الحسنة ، ولم تسجد للفرس الرائع ، والشجرة  
المثمرة ، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ؟ وربما كان لهب النار في  
صورة رائعة ، فان استجزت السجود له ، فقد جمعت بين ضلالة الحلولية وضلالة  
عابدى النار ، وانا لم تسجد للنار ولا للماء ولا للهواء ولا للسماء مع حسن صور هذه  
الاشياء في بعض الاحوال فلا تسجد للاشخاص الحسنة الصور ، وان الصور الحسنة  
في العالم كثيرة ، وليس بعضها بحلول الاله فيه اولى من بعض ، وان زعمت ان الاله  
حال في جميع الصور الحسنة ، فهل ذلك الحلول على طريق قيام العرض بالجسم ،  
او على طريق كون الجسم في مكانه ؟ ويستحيل حلول عرض واحد في محال كثيرة  
ويستحيل كون شيء واحد في امكنة كثيرة ، وانا استحال هذا استحال ما يؤدي اليه "

---

(١) التين ٤ .

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على الحلج :

قبل ان ابدأ بنقل كلام شيخ الاسلام رحمه الله في الرد على فلسفة الحلول ، يجدر بنا أن نعرف ان شيخ الاسلام كان يستعمل كثيرا في كتبه كلمات الحلول والاتحاد والوحدة ، بمعنى واحد ، فكأنه يريد ان يقول ان اصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود متفقون في الخطوط العريضة والاسس العامة . فهم في خندق كفر واحد . مع ان شيخ الاسلام اكثر الناس فهما ، وادقهم علما بتلك الكلمات الثلاث ، كمصطلحات فلسفية ، وبدلالة كل كلمة منها ، والفرق بينها . ولعل السبب في ذلك ان شيخ الاسلام كان يهتم اكثر بابطال اصحاب وحدة الوجود ، - ابن عربي ، ابن سبعين ، التلمساني ، القونوي - حتى يتضح للمسلمين جميعا ، ان هؤلاء ضالون ومضلون ، خارجون عن الاسلام ، مثل سابقهم من اصحاب الحلول والاتحاد ، وذلك لان اكثر المسلمين لا يفهمون اقوالهم واهدافهم ، لما فيها من اللفاظ المجملّة والمشتركة<sup>(١)</sup> ، لدرجة ان المسلمين - الامن هداهم الله - يعتقدون بتجانهم اولياء الله ، فيستشفعون ويتوسلون بهم ، بخلاف فلسفة الحلول ، التي قال بها النصارى

(١) شيخ الاسلام ابن تيمية " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٥ .

والغلاة ثم الحلاج ، فانها واضحة ، واخبار قائلها معروفة لدى جميع المسلمين .

والحقيقة ان اصحاب فلسفة الحلول - باختلاف مذاهبهم فلاسفة ، شيعة ،

صوفية - انطلقوا من ارضية واحدة ، وهى ، ازلية الروح ، فهم يعتقدون جميعا ان

الروح قديمة ، غير مخلوقة ، وهذه العقيدة اخذوها من النصارى الذين قالوا ان

الروح التى فى عيسى عليه السلام هى روح الله ، من ذاته ، فاذا اراد ان يحدث

امرا ، دخل فى بعض خلقه ، فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ،

وهو روح غائب عن الابصار (١) .

وقد بين شيخ الاسلام بيانا شاملا كاملا (٢) ، بان الروح - روح آدمى - مخلوقة ،

مبدعة باتفاق سلف الامة وأئمتها ، وسائر اهل السنة (٣) ، والذين نسبوا الارواح الى

ذات الله هم اهل الحلول الخارجون الى الاباحة ، وقالوا : اذا صفت ارواحنا من

اكدار نفوسنا فقد اتصلنا ، وصرنا احرارا ، ووضعت عنا العبودية ، وابيح لنا كل

شئ من اللذات والنساء والاموال وغير ذلك ، وهم زنادقة هذه الامة (٤) .

ثم بين رحمه الله ان القائلين بقدم الروح صنفان ، صنف من الصابئة الفلاسفة

---

(١) شيخ الاسلام ابن تيمية " مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ٢١٨ .

(٢) اقرأ مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ٢١٦ - ٢٣١ .

(٣) انظر ص ٢٣٥ - ٢٤١ من هذا البحث .

(٤) مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ٢٢١ .

الذين يقولون هي قديمة ازلية ، لكن ليست من ذات الرب ، كما يقولون في العقول والنفوس الثلكية . و نصف من زنادقة هذه الامة وضلالها - من المتصوفة والمتكلمة - يزعمون انها من ذات الله ، وهؤلاء اشرقولا من اولئك ، وهؤلاء جعلوا الآدمي نصفين ، نصف لاهوت وهو روحه ، ونصف ناسوت وهو جسده ، نصفه رب ونصفه عبد . ولقد كفر الله النصارى بنحو من هذا القول فى المسيح ، فكيف بمن يعم ذلك فى كل احد ؟ وكل ما دل على ان الانسان عبد مخلوق مربوب ، وان الله ربه وخالقه ومالكة والهه فهو يدل على ان روحه مخلوقة .

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معا ، بل هو الروح اخص منه بالبدن ، وانما البدن مطية للروح<sup>(١)</sup> . واورد شيخ الاسلام ادلة كثيرة من الاحاديث الشريفة واقوال العلماء الصالحين<sup>(٢)</sup> .

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) ن (١) ص ٢٢٣ - ٢٣٠ . منها : فى صحيح مسلم عن عبد الله بن شقيق عن ابي هريرة رضى الله عنه قال : اذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدان بها . قال حماد فذكر من طيب ريحها وذكر المسك ، قال فيقول اهل السماء : روح طيبة جاءت من قبل الارض صلى الله عليك ، وعلى جسد كنت تعمرينه ، فينطلق به الى ربه ، ثم يقول انطلقوا به الى اخر الاجل ، قال وان الكافر اذا خرجت روحه قال حماد وذكر من نتنها وذكر لعنا فيقول اهل السماء روح خبيثة جاءت من قبل الارض ، قال فيقال : انطلقوا به الى اخر الاجل ، قال ابو هريرة رضى الله عنه . فلما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم النتن رد على انفه ربطة كانت عليه . (مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢٣) الحديث رواه مسلم فى كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها ، باب عرض مقعد الميت من الجنة او النار عليه ، واثبات عذاب القبر ، والتعوز منه ، انظر صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٢٠٢ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

ثم قال: فقد بان لنا ان من قال ان ارواح بنى ادم قديمة غير مخلوقة ، فهو من اعظم اهل البدع الحلولية ، يجعل العبد هو الرب وغير ذلك من البدع الكاذبة<sup>(١)</sup> ويستمر شيخ الاسلام رحمه الله في بيان بطلان الحلول قائلا: ان اتحادات العبد بذات الرب ، او حلول حقيقة في حقيقة كحلول الماء في الوعاء فهذا باطل قطعاً ، بل ذلك باطل في العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته بذاته ، ولا تحل ذات احد هما في ذات الاخر ، وهذا هو الذى وقعت فيه الاتحادية والحلولية من النصارى وغيرهم ، من غالبية هذه الامة وغيرها ، وهو اتحاد متجدد بين ذاتين كانتا متميزتين فصارتا متحدتين ، او حلول احدهما في الاخرى فهذا بين البطلان . فهذه مذاهب اهل الكفر والضلال<sup>(٢)</sup> .

ان النصارى الذين كفرهم الله ورسوله ، واتفق المسلمون على كفرهم بالله ورسوله ، كان من اعظم دعواهم الحلول والاتحاد بالسيح بن مريم ، فمن قال بالحلول والاتحاد في غير السيح ، كما تقول الفالية في على ، وكما تقوله الحلاجية في الحلاج وامثال هؤلاء ، فقولهم شر من قول النصارى ، لان السيح افضل من هؤلاء كلهم ، وهؤلاء من جنس اتباع الدجال الذى يدعى الالهية ليتبعه . . . والحلاج كانت له مخاريق

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٦٦ . (٢) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٤٣٥ .

وانواع السحر، وله كتب منسوبة اليه في السحر.

وبالجملة فلا خلاف بين الامة ان من قال بحلول الله في البشر واتحاده به ،  
وان البشر يكون الها ، وهذا من الالهة ، فهو كافر مباح الدم ، وعلى هذا قتل الحلاج .  
ومن قال ان الله نطق على لسان الحلاج ، وان الكلام المسموع من الحلاج كان كلام  
الله ، وكان الله هو القائل على لسانه ، انا الله ، فهو كافر باتفاق المسلمين ، فان  
الله لا يحل في البشر ، ولا تكلم على لسان بشر ، ولكن يرسل الرسل بكلامه ، . . . واما  
ان الله هو المتكلم على البشر ، كما يتكلم الجنى على لسان المصروع فهذا كفر صريح .  
والحاصل ان من اعتقد ما يعتقده الحلاج من المقالات فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين .<sup>(١)</sup>  
<sup>(٢)</sup>

ثم بين شيخ الاسلام نوعين من الحلول فيقول " الحلولية والاتحادية صنفتان قوم  
يخصونه بالحلول او الاتحاد في بعض الاشياء كما يقول النصارى في المسيح عليه  
السلام ، والغالبة في على رضى الله عنه ونحوه ، وقوم في انواع من المشايخ ، وقوم  
في بعض الملوك ، وقوم في بعض الصور الجميلة ، الى غير ذلك من الاقوال التى هى  
شر من مقالة النصارى .

وصنف يعمون فيقولون بحلوله او اتحاده في جميع الموجودات حتى الكلاب والخنازير  
والنجاسات وغيرها ، كما يقول ذلك قوم من الجهمية .

---

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٤٨١-٤٨٢ . (٢) ن ك ص ٤٨٠ .

ومذ هب جميع المرسلين ومن تبعهم من المؤمنين ان الله سبحانه وتعالى خالق  
العالمين ورب السموات والارض وما بينهما ورب العرش العظيم ، والخلق جميعهم  
عباده وهم فقراء اليه ، وهو سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، ومع هذا  
فهو معهم اينما كانوا (١) .

وعند ما سئل عن البيتين المنسوبين للحلاج ، " سبحان من اظهر ناسوته  
الخ . يقول شيخ الاسلام " هذه قد تعين بها الحلول الخاص كما تقوله النصارى  
في المسيح ، وعلى قائلها لعنة الله (٢) .

وعن قوله " انما الله الذى وحد نفسه على لسان من شاء الخ ، يقول شيخ الاسلام  
" حقيقة قوله ، من جنس قول النصارى في المسيح ، يدعون ان حقيقة التوحيد ان  
يكون الموحّد هو الموحّد ، فيكون الحق هو الناطق على لسان العبد ، والله الموحّد  
لنفسه لا العبد ، وهذا هو السر الذى كان الحلاج يعتقد ، وهو بزعمه قول خواص  
العارفين . والحقيقة ، انه اعتقد ما اعتقدته النصارى في المسيح ، لكن لم يمكنه  
اظهاره ، فان دين الاسلام يناقض ذلك مناقضة ظاهرة ، ويقولون انه من السر المكتوم ،  
ومن علم الاسرار الغيبية فلا يمكن ان يباح به ، وانما هو قول ملحد ، وهو شر من  
قول النصارى ، فان النصارى انما قالوا ذلك في المسيح ولم يقولوه في جميع الصالحين (٣) .

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٣ ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٩٤ .

(٣) " مجموع الفتاوى " ج ١٤ ص ١٨٥ بتصرف .

أما قول الحلاج " بسم الله منك " بمنزلة " كن " منه ، فهذا تصريح منه بأنه مثل  
الله ، ان لم يكن هو الله ! (١)

فالحلاج قتل على الزندقة التي شئت عليه باقراره وبغير اقراره ، باتفاق المسلمين .  
ومن قال : انه قتل بغير حق فهو امانافق ملحد واما جاهل ضال ، والذي قتل به  
ما استفاض عنه من انواع الكفر ، وبعضه يوجب قتله ، فضلا عن جميعه ، ولم يكن من  
اولياء الله المتقين ، بل كانت له عبادات ورياضات ومجاهدات بعضها شيطانية  
وبعضها نفساني ، وبعضها موافق للشريعة من وجه دون وجه ، فليس الحق بالباطل .  
وكان قد ذهب الى بلاد الهند وتعلم انواعا من السحر ، وصنف كتابا في السحر  
وكانت له اقوال شيطانية ومخاريق بهتانية . . . . . وقد م به الى بغداد راكبا على جمل ،  
ينادى عليه : هذا داعي القرامطة ، واقام في الحبس مدة حتى وجد من كلامه الكفر  
والزندقة واعترف به . . . . . ولما قتل لم يظهر له وقت القتل شيء من الكرامات ، وكل  
من ذكر ان دمه كتب على الارض اسم الله فانه كاذب . . . . . واولياء الله العالمون بحال  
الحلاج فليس منهم واحد يعظمه ، ولهذا لم يذكره القشيري في مشايخ رسالته ، وان  
كان قد ذكر من كلامه كلمات استحسناها . . . . . والحلاج كان من ائمة اهل الحال  
الشيطاني والحال البهتاني ، وهؤلاء طوائف كثيرة ، فأئمة هؤلاء هم شيوخ المشركين  
الذين يعبدون الاصنام ، مثل الكهان والسحرة ، الذين كانوا للعرب المشركين .

---

(١) " مجموع الفتاوى " ج ١٤ ص ٣٦٤ .

ومثل الكهان والسحرة الذين هم بارض الهند والترك ، ومن هؤلاء من اذا مات لهم ميت يعتقدون انه يجيء بعد الموت . . . . ومن لم يميز بين الاحوال الرحمانية والفسانية اشتبه عليه الحق بالباطل ، . . . . وقد قال صلى الله عليه وسلم ، لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون كلهم يزعم انه رسول الله (١) واعظم الدجال الدجال الكبير الذى يقتله عيسى بن مريم ، . . . . وهذا هو الدجال الكبير ، ودونه دجال ، كما قال صلى الله عليه وسلم ، يكون فى اخر الزمان دجالون كذابون ، يحدونكم بما لم تسمعوا انتم ولا اباؤكم فايكم واياهم (٢)

فالحلاج كان من الدجال بلا ريب ، وقتل على الكفر باتفاق المسلمين (٣) . وهذا ما أكده ابن الجوزى ، وابن عقيل وابويكر الانصارى وغيرهم (٤)

- 
- (١) الحديث رواه مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه ، كتاب "الفتن واشراط الساعة" باب "لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل . . . . ج ٤ ص ٢٢٣٩ - ٢٢٤٠ .
- (٢) الحديث رواه مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه "باب النهى عن الرواية عن الضعفاء" ج ١ ص ١٢ .
- (٣) "جامع الرسائل" ج ١ ص ١٨٧ - ١٩٩ ، تحقيق د ، محمد رشاد سالم دار المدنى جدة ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م .
- (٤) الذهبى "سير اعلام النبلاء" ج ١٤ ص ٣٣١ ، وقد ذكر ماسينيون ثلاثة مواقف من العلماء تجاه الحلاج : اول الذين كفروه أ - من الفقهاء ١ - فى الظاهرية ابن داود وابن حزم ٢ - الامامية : ابن بابويه ، الطوسى ، الحلى .
- ٣ - المالكية ، الطرطوشى ، عياض ، ابن خلدون ، ٤ - الشافعية : الجوينى ، الذهبى ٥ - الحنابلة : ابن تيمية ، ابن عقيل .
- ب - من المتكلمين : ١ - المعتزلة : الجبائى ، والقزوينى ، ٢ - الامامية : مفيد =

هذا واذا كان الحلول هو احدى نتيجتي الفناء المذموم فان الاتحاد هو  
نتيجته الآخر، اى اتحاد الانسان بالله او الانسان المتأله . فالى المبحث التالى  
لنعرف حقيقة الاتحاد لدى الصوفية الفلاسفة .

- 
- ٣ - الاشاعرة: الباطلاني ٤ - الماتريدية: ابن كمال باشاء القالسي  
ج - من الصوفية عمرو المكي ،  
ثانيا - الذين والوه أ - من الفقهاء ١ - الامامية: الششتري ، العاملى .  
٢ - المالكية: الدلنجاوى ٣ - الحنابلة: النابلسى ٤ - الشافعية: المقدسى ،  
اليافعى ، الشعرانى ، الهيتى ، ابن عقيلة ، سيد مرتضى .  
ب - من المتكلمين: الاشاعرة: ابن خفيق ، الغزالي ، الرازى ، والسالمية  
كلها . ج - من الفلاسفة: ابن طفيل ، د - من الصوفية: السهروردي  
المقتول ، ابن عطاء ، السلى ، الشبلى الكلاباذى ، نصرآبازى .  
ثالثا - الذين توقفوا عن الرأى أ - من الفقهاء الحنابلة ، ابن بهلول ، من  
الشافعية: ابن سريج ، ابن حجر ، السيوطى .  
ب - من الصوفية: الحصرى ، الهروى ، الجيلانى ، البقلى ، العطار .

وكذلك المستشرقون فقد حكموا على الحلاج باحكام مختلفة: فهو كافر فى  
رأى ريسكه Reiske وهو دساس خطير فى رأى براون Browne وهو  
نصرانى فى سريرة نفسه فى رأى مولر Muller ودربلو Dherbelot وهو  
مريض باعصابه فى رأى كارنسكى Karanski ، وهو متناقض فى آرائه فى  
رأى ثولوك Tholuk ، وهو من القائل بوحدة الوجود فى رأى كريم  
Kremer ( دائرة المعارف الاسلامية " ج ٨ ص ١٨ - ١٩ ) .

# الفصل الخامس

## الانتحار

- الانتحار عند الصوفية الفلاسفة
- مصادر كلامهم في الانتحار
- نقد وبيان بطلان فلسفة الانتحار

## • الاتحاد •

الاتحاد من اخطر دعاوى الصوفية ، وفي نفس الوقت من اشهرها واكثرها انتشارا ، وكما قلت سابقا ، انه من إحدى نتيجتي الفناء المذموم وهو الفناء غن الوجود سوى .

وحقيقة الاتحاد هو: صيرورة الشئين المختلفين شيئا واحدا ، وله عدة درجات ، اذ انها درجة الاشتراك البسيط في امور عرضية ، واعلاها درجة الاتحاد الصوفى ، وهو: شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوجود ذلك الواحد ، معدومة في انفسها<sup>(١)</sup> . وذهب بعض المتصوفة الى ان المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى<sup>(٢)</sup> والفرق بين الاتحاد والحلول ، ان في الحلول بقاء الاثنييتين ، بمعنى ان يحل احدهما في الاخر ، مع احتفاظ كل منهما بذاته ، اما الاتحاد ، ففناء الاثنييتين ، بحيث تصبح الذاتان ذاتا واحدة ، فلا اثنيية بينهما ، فالاتحاد اذن مبنى على الحلول .

وكما سبق ان ذكرت ان التصوف الفلسفى نوعان : التصوف بالانتشار ، والتصوف بالانكفاء ، او اما ان يتأله الانسان او يتأنس الاله<sup>(٣)</sup> ، فالاول من خلال اتحاد الصوفى بالله ، بعد خروجه عن ذاته ويفنى في الله ، والثانى من خلال حلول اللاهوت في الناسوت بعد تلاشى ذاته وانعدامه .

(١) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ١ ص ٣٤ - ٣٥ . وانظر " التعريفات "

للجرجاني ص ٣ - ٤ .

(٢) ابي البقاء " الكليات " ص ٣٧ . (٣) انظر ص ١١٤ من هذا البحث .

وإذا كان الحلاج هو أول من وضع فلسفة الحـول في دائرة التصوف الفلسفي ،  
بعد ان ظهرت النزعة الحلولية لدى الحلمانية ، فان النزعة الاتحادية ظهرت  
لاول مرة لدى ابي يزيد البسطامي ، كشطحات او جذبات ، تخرج من اللا شعور .  
(وهو شعور من نوع آخر ، او مرتبة وراء الشعور ، لها اساس به ) وهذا واضح جدا  
من أقواله المذكورة سابقا (١) .

ومن أقواله المشهورة تلك التي ذكرها الطوسي " انه قال : رفعتني ( الله ) مرة فاقامني  
بين يديه ، وقال لي : يا ابا يزيد ، ان خلقى بحبون ان يروك ، فقلت : زينني  
بوجدانيتك ، والبسني انانيتك ، وارفعني الى احديتك ، حتى اذا رآني خلقك  
قالوا : رأناك ، فتكون انت ذاك ولا اكون انا هنا (٢) .

ومهما حاول الطوسي ان يأتي بتأويل مقبول لهذه الاقوال ، فيقول : انه يريد  
بذلك الزيادة والانتقال من حالة الى نهاية "حوال المتحققين" (٣) ، فان كلام ابي  
يزيد اوضح بكثير من تأويلات الطوسي ، فليست تلك التأويلات صحيحة في معرفة  
أهداف ابي يزيد المنشودة ، فيجب ان نفهم تلك الاقوال بحسب مدلولها الواضح  
الذي يشف عنه اللفظ .

والحقيقة ان دعوى لاتحاد انما تقع بعد حصول وجد عنيف (٤) من قبل الصوفي ،

---

(١) انظر ص ٦٦ - ٧١ من هذا البحث . (٢) "اللمع" ص ٤٦١ .

(٣) ن ك ص ٤٦٢ .

(٤) الوجد هو حالة يشعر فيها المرء بانقطاع اوصافه البشرية ، وباتحاد نفسه بالله ، =

والواجد عند هم نوعان : الواجد الساكن والواجد المتحرك ، واسمها افضل ؟ قالوا:  
ان منهما ما يوجب السكون ، فالسكون فيها افضل من الحركة ، ومنها ما يوجب الحركة ،  
فالحركة فيها اتم<sup>(١)</sup> . ومن اهم دواعي الوجد العنيف: المناجاة بالسر ، وهى 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 وذكر بلا ذكر<sup>(٢)</sup> .

والمراد بمقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، هو الشعور بالهوية فيما  
بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه ، فيشعر بان المعبود هو الباطن ،  
وان العبد هو الظاهر ، فباطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو  
ظاهر العبد " ( فناسوت الله يظهر سر سنا لا يموته الثاقب ، كما قال الحلاج ) ومعنى :  
استخراج مالك بما عليك مما سبق لك " ان تستخرج للعبد حقيقته الالهية التى  
وجدت وجودا سابقا ، وعليه وقد تبينها ان يسعى الى الظفر بها من جديد ،  
وذلك اذ ائنه ما يحب عليه من حقوق الرعاية وواجبات تحو الحق ، هنالك يصير ويستحيل  
من الناسوت الى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، او بالاحرى يفنى الناسوت  
ولا يبقى ثم غير اللاهوت ، فيثبت له قدم بلا قدم ، اى فيثبت اللاهوت  
بدون الناسوت ، ويثبت لـــــــه ذكر

والنفس التى يغشاها الوجد تنقطع عن الاتصال بالعالم الخارجى ، وتتحد

بموضوعها الذاتى اتحادا مباشرا ( د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ٢ ص ٥٥٦ )

(١) الطوسى " اللمع " ص ٣٨٣ .

(٢) ن ك ص ٣٨٥ .

بلا ذكره اى يستحيل الى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود فى حاجة الى الذكر ،  
ان استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكره ، فصار ذكرا ( مذكورا ) بلا ذكر ( ناكر )<sup>(١)</sup> .  
فهذا وجد غايته الاتحاد بالله ، والاتحاد بالله هنا يقصد كاملا والا انتفى معنى  
الاتحاد ، اى ان يصير العبد والمعبود ، شيئا واحدا فعلا ، سواء فى الجوهر  
او الفعل ، اى فى الطبيعة والمشية ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى  
الآخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير ثمت غير واحد احد هو الكل  
فى الكل<sup>(٢)</sup> .

وكان ابو يزيد البسطامى يرمى الى المرتبة التى تعلو فوق الجميع حتى مقام  
الأنبياء والملائكة ، ثم وثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالالوهية نهائيا . فبعد ان كان  
الله له مرآة صار ههنا لله ، اى انه بعد ان كان ينشد الله ، فالله هو الذى صار  
ينشده ويجد مثله الاعلى فيه ، حيث قال " كنت لى مرآة فصرت انا المرآة"<sup>(٣)</sup> وايضا  
" طلبت الله ثلاثين سنة فاذا انا ظننت انى اردته فاذا هو ارادنى"<sup>(٤)</sup> وقد قيل له :  
بم نلت ما نلت ؟ فقال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت  
الى نفسى فاذا انا هو"<sup>(٥)</sup>

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " شطحات الصوفية " ص ١٣ (٢) ن ك ص ١٤٠

(٣) السهلجى " النور من كلمات ابى طيفور " ضمن كتاب " شطحات الصوفية " د ، عبد الرحمن

بدوى " ص ١٠١ .

(٥) ن ك ص ١٠٠ .

(٤) ن ك ص ٩٠ .

وكان يدعى بان الله خاطبه مباشرة ، معظما اياه : كل العالم عبيدى غيرك فانك انى<sup>(١)</sup>  
ثم صرخ صرخته المشهورة: سبحانى ما اعظم شأنى ، ما اعظم سلطانى<sup>(٢)</sup> " انا لا انا  
انا انا ، لانى انا هو انا ، انا هو هو"<sup>(٣)</sup> انا ربي الاعلى<sup>(٤)</sup> "حسبى من نفسى حسبى"<sup>(٥)</sup>

وقال ايضا " لاحق الا وانا هو"<sup>(٦)</sup> وجدته فى كل حال كأنه انا"<sup>(٧)</sup> وقال ايضا :

لما اشرفنى على التوحيد طلقت نفسى وصرت الى ربي وناديته بالاستغاثة اليه . . . . .  
فلما عرف صدقى فى الدعاء مع اياسى من نفسى كان اول ماورد على من اجابة هذا  
الدعاء ان انسانى نفسى بالكلية ، فانسانى الخلائق والمكونات ، . . . فقربنى قريبا  
جعل اليه سبيلا اقرب من الروح الى الجسد ، ثم قال : يا ابا يزيد ، انهم كلهم  
خلقى غيرك ، فقلت : فانا انت ، وانت انا"<sup>(٨)</sup> وانشد قائلا :

اشار سرى اليك حتى	∴	فنيث عنى ودمت انت
محوت اسمى وورسم جسمى	∴	سألت عنى فقلت انت
فأنت تسلو خيال عيىنى	∴	فحيثما درت كنت انت <sup>(٩)</sup>

من الغريب حقا ان يتلفظ من ادعى بانه مسلم فى منتصف القرن الثالث بمثل هذه  
الشطحات ، وينجو من المحاكمة والعقاب.

(١) السهلى " النور من كلمات ابي طيفور " ضمن كتاب شطحات الصوفية " د ، عبد الرحمن  
بدوى " ص ١٣٢ .

- |               |                   |               |
|---------------|-------------------|---------------|
| (٢) ن ك ص ١٠١ | (٣) ن ك ص ١٤٣     | (٤) ن ك ص ١٣٣ |
| (٥) ن ك ص ١٠١ | (٦) ن ك ص ١٣٩     | (٧) ن ك ص ١٥٧ |
| (٨) ن ك ص ١٥٣ | (٩) ن ك ص ١٤٠-١٤١ |               |

وإذا كانت تلك الدعاوى تعتبر من شطحات ابي يزيد ، التي تصدر من اللاشعور ، فان الذين جاؤا من بعده ، يدعون الاتحاد مع الله ، ويعبرونها بعبارات فلسفية ، صدرت من تفكيرهم العميق ووجد انهم الملتهب ، بأسلوب شعري وفلسفي معا ، ومن بين هؤلاء :

— فريد الدين العطار:

اسمه الكامل " محمد بن ابي بكر ابراهيم بن ابي يعقوب اسحاق العطار ، كنيته ابو حامد او ابوطالب ، ولد على الأرجح سنة ١٣ هـ في قرية كدكن بنيسابور ومات ودفن بنيسابور سنة ٦٢٧ هـ .<sup>(١)</sup> كان ابوه صوفيا من مريدي الشيخ قطب الدين حيدر ، ونشأ فريد الدين مريدا كذلك لهذا الشيخ ، كما تتلمذ على كثير من المشايخ الصوفية ، ثم خلف ابيه في صناعته فصار عطارا وكان يطب للناس ويعطيهم الادوية ، وكان يحضره مئات من الناس للعلاج ، ولكنه ترك هذه الصناعة وانقطع للرياضة والسياحة ، والتأليف والعبادة<sup>(٢)</sup> . وكتب مؤلفات كثيرة ، قيل انها بلغت مائة واربعة عشر كتابا ، اى بعدد سور القرآن الكريم<sup>(٣)</sup> . وهى موزعة ما بين شعرية ونثرية ، واشهرها

---

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٤٦ - ٤٨ ، عيسى الحلبي ، مصر ١٣٤٦ هـ / ١٩٤٥ م .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٥٢ .

(٣) د ، بديع محمد جمعة مقدمة " منطق الطير " لفريد الدين العطار ، ص ٩٩ دار الأندلس ، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

واعظمها منظومة "منطق الطير"<sup>(١)</sup> . قام بتأليفه في اخريات ايامه ، بعد ان رحل طويلا<sup>(٢)</sup> ، وساح بفكره في مجالات الفلسفة الصوفية ، ولهذا الكتاب دور كبير في تعميق المبادئ الصوفية ، ودعمها بنظرات فلسفية عميقة . وقد اشاد بالعطار الصوفي الكبير جلال الدين الرومي انه رائده واستاذه ، حيث يقول " ان العطار طوف مدن العشق السبع ، وبقينا في منعطف شارع واحد"<sup>(٣)</sup> .

وكان العطار يرى ان الصلة بين الله والانسان والعالم كالصلة بين البحر والقطرة ، وما البحر الا الله وما القطرة الا العالم "وحضرة الحق بحر خضم عظيم" ،  

---

<sup>(١)</sup> ذكر الدكتور عبد الوهاب عزام بعض مؤلفات العطار منها : خسرونامه ، اسرارنامه ، منطق الطير ، مصيبتنامه ، الديوان ، شرح القلب ، مختارنامه ، الهى نامه ، اشترنامه ، جوهر الذات ، تذكرة الاولياء ، بلبل نامه ، مظهر العجائب ، الصراط المستقيم ، لسان الغيب ( التصوف وفريد الدين العطار "ص ٦٤ - ٦٥ ) يقول الدكتور بديع محمد جمعة : لا شك ان منطق الطير يعتبر اعظم كتب العطار على الاطلاق ووسعها شهرة وذيوعا في العالم ، ولا يشاركه في هذه الشهرة من كتبه غير تذكرة الاولياء ، وقد اهتم الباحثون في العصر الحديث بترجمته كما اهتم به اصحاب التراجم في جميع العصور ، فقد ترجم الى اللغة الاردية والتركية والفرنسية ، والسويدية والانجليزية - واخيرا الى اللغة الاندونيسية ( انظر مقدمة " منطق الطير " ص ٥٨ ) .

<sup>(٢)</sup> سافر العطار الى مكة المكرمة ، وبغداد ، ومصر ، ودمشق ، والكوفة والرى ، وخراسان ، وعبر سيحون ويحيون ودخل الهند وتركستان ثم رجع الى نيسابور ( د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٥٤ ) .

<sup>(٣)</sup> د ، محمد غنيمي هلال " مختارات من الشعر الفارسي " ص ٣٨٢ " الدار القومية للطباعة والنشر " القاهرة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م .

وقطرة صغيرة منه تساوى جنات النعيم ، ومن يملك البحر يملك القطرة ، وكل ما عدا البحر هوس وجنون <sup>(١)</sup> ” فالله بحر لا يحد ، القطرة فيه اعظم من ثمانية عشر الف عالم ، وهى تحوى العالم من فوق العرش الى الثرى ، وكل قطرة فى البحر تحن الى ان تتجلى ، فى بحر الوحدة يتضاءل العالمان ، وليست الموجودات الاقطرة <sup>(٢)</sup> ”

وفى موضع آخر كان يرى ان الصلة بين الله والعالم ، كالصلة بين الشمس والظل ، ففى المقالة الثالثة عشرة من كتابه ” منطق الطير ” حينما سئل طائر الهدد ان يوضح لهم الصلة التى تربط السيمرغ ( الملك ) بالطير ، قال الهدد : عند ما رفع السيمرغ النقاب فان وجهه بدا كالشمس المشرقة ، وسقط منه مئات الالوف من الظلال على التراب ، وقد نشر ظله على العالم فاصبحت تلك الطيور ، وصورة طير العالم جميعها ما هى الا ظل للسيمرغ . . . . ان كل شوب يكسو المروج ما هو الا ظل للسيمرغ ، ونحن نعرف السيمرغ فى هذا الظل ، لان السيمرغ لا ينفصل عن الظل ، ولا ينبغى للانسان ان يبقى اسير الظل ويتخبط فيه ، وانما يجب عليه ان ينظر فى ظل السيمرغ ، وسيرى الشمس ~~سقط~~ الظل ، واذا ما فتح باب المعرفة فسترى كيف تتلاشى الظلال فى الشمس ، وتشاهد كذلك ان كل شىء هو الشمس <sup>(٣)</sup> ”

يريد العطار بذلك ان يقول ان لله وجودا فى خلقه كما ان للسيمرغ وجودا فى

(١) د ، بديع محمد جمعة ” منطق الطير ” قسم الدراسة ” ص ٨٣ .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام ” التصوف وفريد الدين العطار ” ص ٧٨ .

(٣) ” منطق الطير ” ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٢ - ٢١٤ .

ظله ، وهو يدل على صدق ذلك بوجود الاسكندر في رسوله الذى كان متخفيا  
داعما وليس لاحد عين يستطيع ان يعرفه بها <sup>(١)</sup> " وكان العطار ينادى الله قائلا :  
ولما كنا متلازمين داعما ، فانت كالشمس ونحن كالظل " <sup>(٢)</sup>

وهناك صلة اخرى بين الله والعالم ، وهى كالصلة بين الكنز والطلسم ، يقول العطار :  
العرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم ، والله الموجود وحده ، وليس لهذه الاشياء  
جميعها الا الاسم ، ولنمعن النظر ، فما هذا العالم اوزاك الا الله وحده ، ولا وجود  
الا له . . . . . وما اكثر من خبروا سطح ذلك البحر ، ولكن ما ادرك احد قط مابقاعه ،  
الكنز فى القاع والبحر طلسم ، فلتحطم فى النهاية هذا الطلسم وقيد الجسد ، فعندما  
يفنى الطلسم ستجد الكنز ، وعندما يفنى الجسد تظهر الروح ، ثم تصبح الروح بعد  
ذلك طلسم ، حيث تصبح روحك جسما جديدا للغيب . . . . . <sup>(٣)</sup>

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام معلقا على هذه الفقرة : ومن العبارات الشائعة فى كلام  
العطار ، ان العالم طلسم والكنز الذى وراءه هو الله ، فقد شاع بين الناس ان كل  
كنز عليه طلسم ، اذا حل هذا الطلسم فتح الكنز ، فهذا العالم فى رأيه نقوش ، اذا قرأت  
وفهمت اهتدى الانسان الى الكنز المخفى وراءها ، اى عرف الحقيقة التى تدل عليها  
هذه النقوش ، وليس هذا الكنز سوى الله ، كما يقول العطار :

انت معنى وماعداك هو اسم . . . . . انت كنز والعالمون طلسم <sup>(٤)</sup>

(١) " منطق الطير " ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) ن ك ص ١٥٢ (٣) ن ك ص ١٤٣ - ١٤٧ .

(٤) " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٨١ - ٨٢ .

فهنا اتفق العطار مع الحلاج على ان آدم هو كنز الذات الالهية، كان خفيا  
في هذا الكنز، فلما ظهر بدت معه اسرار كثيرة من الحقيقة الالهية، فالانسان صورة  
الله (١)

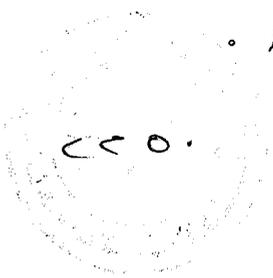
وبعد، فاذا كانت الصلة بين الله والكون كالصلة بين الشمس والظل او بين  
البحر والقطرة، فسرعان ما يتلاشى الظل في الشمس وتذوب القطرة في البحر، او كالصلة  
بين الكنز والطلسم، فما اسرع ان يتحطم الطلسم فيظهر الكنز، معنى ذلك ان العالم  
عدم لا وجود له، ولا وجود الا الله، وهو تعالى صاحب الوجود وحده، ومادام الوجود  
لله وحده وماعداه عدم، فلا يمكن ان يصدر عن عدم فعل، فالفاعل اذن هو الله  
وحده. وفي كتابه الآخر صرح العطار، ان الروح اذا خالطت بالجسم، صار الجزء  
كلا (٢) وذلك لان الروح ليست محدودة بالجسم والا كانت جسما، ولكنها موصولة  
به، فصار المحدود اذن غير محدود! وفي كتابه "بيسرنامه" صرح العطار - مثل  
الحلاج - انا الله انا الله . . . . اعلم احي ان النقش هو النقاش" ( من خد ايم من  
خد ايم . . . . اي برادر نقش رانقاش وان ) (٣)

بهذا نستطيع ان نقول ان العطار هو الحلاج الآخر، ان كانا يتفقان في النهاية

(١) انظر ص ٣٢٥ من هذا البحث .

(٢) د، عبد الوهاب عزام "التصوف وفريد الدين العطار" ص ٨٤ .

(٣) ن ك ص ٦٨ .



على نقطة واحدة ، وهدف واحد ، رغم الاختلاف بينهما في بداية الطريق ، فحينما صرح الحلاج كلمة " انا الحق " كان يريد بها ان الاله قد حل في نفسه ، والعطار حينما صرح بكلمة " انا الله " كان يريد بها ان نفسه قد اتحد بالله ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء والثاني يسمى التصوف بالانتشار .

هذا ، وقد بين العطار الطريقة التي تؤدي الى الاتحاد بالله ، في كتابه المشهور " منطق الطير " . ففي هذا الكتاب انطق العطار الطيور به لا من الانسان ، وجعلها تسعى جاهدة حتى تدرك الله وتتحد به " والكتاب منظومة في الفوستمائية بيت ، من الشعر الرمزي الصوفي ، يبدأ بمقدمة في توحيد الله ، ومدح الخلفاء الاربعة وانكار التعصب ، وبعد ذلك يتحدث بلسان الطيور عن رحلتها في طلب الطائر الاسطوري المسمى بالفارسية " سيمرغ " ( معناه ثلاثون طائرا ) واللفظ مركب من سسى اى ثلاثون ومرغ اى طائر ، وهو هنا رمز لله تعالى ، وخلاصة القصة (١) :

ان الطير اجتمعت فتشاكلت ما هي فيه من التفرق والفوضى ، وانها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلوامة من ملك ، فبدأ الهدد يتكلم : خبرت الدهر ، واعتزلت الناس ، وجهدت في طلب الحق ، وصحبت سليمان وطوفت الارض سهلها وحزنها ، وعرفت

---

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ١٠٦ - ١١٢ وانظر " الاعلام الخمسة للشعر الاسلامي " محمد حسن الاعظمي ، والصاوي على شععلان " ص ٤٣٠ - ٤٣٢ ، تحقيق د ، مصطفى غالب ، مؤسسة عو الدين للطباعة والنشر

ان لنا ملكا ، ولكنى عجزت عن السير اليه وحدي ، فان تعاوننا استطعنا ان نبلغ مكانه ، ملكنا اسمه "سيمرغ" وراء جبل قاف ، واول العهد به انه كان طائرا في ظلمات الليل في سماء الصين ، فسقطت من جناحه ريشة ، فقامت قيامة الامم ، ولولا ان ظهرت هذه الريشة في هذا العالم ماظهر طائر منكن<sup>(١)</sup> ، فلما سمعت الطير مقال الهدهد هاجبها الشوق الى السيمرغ ، وازمعت الرحيل اليه ، ثم ذكرت ما في الطريق من احوال ، فاخذ كل طائر يتعلل باعذار ليتخلف عن السفر ، - رمز العلائق الدنيا - ولكن الهدهد يفند هذه التعللات ، وقال : كيف تعتذرن بما الفتن وتتركن هذا المطلب الخطير ، ان العزم والصبر يهونان كل صعب ويقربان كل بعيد ، فتلقى الطير على الهدهد سילה من الاسئلة فقال الهدهد : ما هذا التواني في الطلب ، والركون الى الدعة ، والوجل من لقاء الشدائد ، واما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلى كالشمس من وراء الحجب فوقعت على الارض آلاف الظلال ، فانتن هذه الظلال ايتها الطير . هاجت الطير شوقا الى السيمرغ ، واجمعت على السير اليه ، واختارت الهدهد اميرا لها ، فوضع التاج على رأسه وتقدم ، واجتمعت اليه اسراب الطير فاوفى بها على طريق موحشة<sup>(٢)</sup> . ( رمز الشيخ المرشد حامل رسالة الحق ، وانما اختارت الهدهد لانه كان رسول سليمان الذي جاء من سبأ نبأ يقين ، وله عليها سيطرة مطلقة ، وعلى الطير أن تفوض أمرها اليه تفويضنا كامبلا ) .

(١) اقرأ "منطق الطير" ترجمة د ، بديع محمد جمعه ص ١٨٠ - ٢١٠ .

(٢) "منطق الطير" ص ٢١١ - ٢٤٢ .

فقال الطير: ايها الهدد انك عرفت كل شيء ، فارق المنبر ، لسألك عما  
حاك في صدورنا ، فصعد الهدد المنبر ، وتواترت الاسئلة الكثيرة ، اجاب عنها  
جوابا مسهبا مفصلا ضاربا الامثال <sup>(١)</sup> . وكان السؤال التاسع عشر والعشرون كما يلي :  
ما الهدية اللاتئة بتلك الحضرة التي نقصد اليها ؟ فقال الهدد : لا تحمل  
معك شيئا ، فهناك كل شيء ، لا خير لك من العشق والطاعة <sup>(٢)</sup> . فسأله طائر:  
ما طول هذا الطريق ؟ قال الهدد : ان لنا في الطريق سبعة اودية ولم يعد  
من سلوك الطريق احد في الدنيا حتى الآن . لذا فلا احد يعرف طول هذا  
الطريق . امامنا اودية سبعة : وادي الطلب ، وادي العشق ، وادي المعرفة ،  
وادي الاستغناء ، وادي التوحيد ، وادي الحيرة ، وادي الفقر والغناء ، ويصف  
الهدد هذه الاودية وصفا هائلا مسهبا <sup>(٣)</sup> ، حتى الوادي السابع فيقول: فعين  
هذا الوادي هي النسيان والبكم ، والصم . وذهاب العقل ، والوجدان ، وسنرى  
مئات الظلال الخالدة تتلاشى امام شعاع واحد من شمسك الوضاعة ، وازا هاج  
وماج البحر الكلي ، فهل تبقى نقوش على صفحة ذلك البحر ، وكلا العالمين مجرد  
نقش على سطح هذا البحر ، وكل من اصيب بالغناء في بحر الكل فقد فنى تماما <sup>(٤)</sup> .  
فجزعت الطير وعرفت انها لا طاقة لها بهذا السفر .

(١) "منطق الطير" ص ٢٤٤ - ٣٥٢ . (٢) ن ك ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .

(٣) ٣٥٨ - ٤٠٣ . (٤) ن ك ص ٤٠٤ .

ومات بعضها في مكانه فرقا ، ثم سارت الاسراب ، فلقيت حالا يوصف  
من الهول ، وهلك اكثرها في الطريق ، فمنها غارق في البحر ، ومنها ضال قسى  
الفيافي ، ومنها هالك عطشا على الجبال ، ومنها محترق في وهج الشمس ، وبعضها  
ساقط اعياء ، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف ، وبعضها ركن الى الدعة وآثر  
العافية ، وبعضها اصابته مصائب اخرى <sup>(١)</sup> ، ولم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفة  
الا ثلاثون طائرا ( سى ، مرغ ) بلغت الغاية وقد اشفت على الهلاك ألما واعياء . فوجدن  
ملا يدركه العقل ، ولا يناله الوصف ، رأين الاف الشمس والكواكب حائرة كذرات ، وبقين  
في حسرة وحزن . حتى خرج حاجب العزة ، فقال الحاجب : ايتها الحائرات ، من  
أين جئتن ، ولماذا اقبلتن ، وما اسمكن ؟ وماذا سمعتن ؟ قال الطير " قد  
اتينا الى هذا المكان ، حتى يكون " السيمرغ علينا ملكا ، وقد طال علينا الزمن منذ  
سلكنا هذا الطريق ، ومن آلاف اعدانا وصلنا الى الحفرة ثلاثين .

فاجاب صاحب العزة : ايها الوله ، يامن انتن كالملوثات بدم القلب ، سواء ابقيتن ام  
لم تبقين في هذا العالم ، فهو الملك المطلق الابدى ، فقالت جميعا : هذا المليك  
المعظم اذا استذلنا اخر الامر ، فهو الذى لم تصدر عنه قط مذلة ، ولو كانت منه ،  
فليست هذه المذلة سوى العز ، هذه ارواحنا ونار الشوق مشتعلة ، ومتى تحزف الفراشة  
عن النار <sup>(٢)</sup> . فخرج حاجب الرحمة ، وفتح لهن الباب ، وتقدم برفع مئآت من الحجب

(١) "منطق الطير" ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٢) قارن بما قاله الحلاج في كتابه " الطواسين " الفراش يطير حول المصباح الى الصباح ، =

فانبعث النور في الارحاء ، ويدا عالم التجلى ، وجلست الطير على ارائك القرب ، ثم اعطى كل طائر ورقة ، فقرأ فيها ما قدم من عمل ، فغشى عليه خجلا ، ثم محيت الاعمال وانسيت فلم تذكر الطير شيئا<sup>(١)</sup>

فبرزت امامها شمس القربى ، فولت وجوهها جميعا شطر ذلك الضياء ، فرأت وجه "سيمرغ" ( الله ) وكلما القت نظرة سريعة هذه الطير الثلاثون ( سى مرغ ) رأت ذلك "السيمرغ" ( الله ) عن يقين ، فدارت منها جميعا الرؤس حيرة ، ان رأت انفسها هي السيمرغ ( الله ) تماما . وحين توجهت نحو السيمرغ ( الله ) كان هو نفسه الثلاثين طائرا ( سى مرغ ) في ذلك المكان ، وكلما توجهت الى ذات انفسها ، كان السيمرغ ( الله ) ذاك الواحد الآخر ، وانا نظرت الى الاثني معا ( ذات انفسها ثلاثين طائرا ) والسيمرغ ( الله ) كان الاثنان سيمرغا تماما ، صار هذا ذاك ، وذاك هذا ، وما سمع احد قط في العالم بمثل هذا ، فبقيت جميعا اسرى الحيرة ، بدون تفكير ،

ويعود الى الاشكال ، فيخبرهم عن الحال بالطف المقال ، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول الى الكمال ، ضوء المصباح علم الحقيقة . وحرارته حقيقة الحقيقة ، والوصول اليه حق الحقيقة ، لم يرض بضوئه وحرارته ، فيلقى جملة فيه ، والاشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر ، حين لم يرض بالخبر ، فحينئذ ، يصير متلاشيا متضاغرا ، متطائرا ، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم . فلاى معنى يعود الى الاشكال ، وبأى حال بعد ما حازه ، صار من وصل الى النظر ، استغنى عن الخبر ، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر ( ص ١٦ - ١٧ ) .

(١) "منطق الطير" ص ١٧-٤١٨ و "مختارات من الشعر الفارسي" ص ٤٠٤-٤٠٩ .

فقد عجزت عن التفكير، سألت - بلا لسان - سؤالاً من الحضرة، تطلب كشف هذا السر، وتنشد حل "الانا" و "الانت". فجاء الخطاب: ان صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، كل من قدم اليها يرى فيها ذات نفسه، فجسمه وروحه فيها هما نفس جسمه وروحه، فمحت أخيراً ذات انفسها فيه ابداءً، وفنى الظل في الشمس، وهذا كل ما في الامر<sup>(١)</sup>، وعندما مضى أكثر من مائة الف قرن، كانت قرونها بلا بداية ولا نهاية، وبعد ما اسلمت الطير انفسها الى الفناء الكلي بكل سرور، وما ان غابت عن رشدها حتى ثابت ثانية الى رشدها، فقد وصلت الى البقاء بعد الفناء!<sup>(٢)</sup>

وهكذا انهى العطار القصة باقحام الطير بملكها، بعد ان قطعت السفر الطويل، والرحلات المرهقة، ونجحت في التغلب على كل العائقات، وجاوزت الاودية السبعة، وصلت ثلاثون طيراً (سى مرغ) الى الفناء امام حضرة ملكها سيمرغ، وتبين لها ان سيمرغ هو هي انفسها سى مرغ، (ثلاثون طيراً) فاصبح هو هي، وهي هو، وما ثم الا هو.

ومن بين الاتحاديين المعروفين، صوفي كبير، واديب مشهور، عاش في عصر العطار، وهو ابن الفارض.

---

(١) د، محمد غنيمي هلال "مختارات من الشعر الفارسي" ص ٤١٠ - ٤١٢ و "منطق

الطير" ص ٤٢٠ - ٤٢٢ .

(٢) "منطق الطير" ص ٤٢٣ .

- ابن الفارض:

اسمه الكامل عمر ابو حفص او ابو القاسم بن ابن الحسن على بن المرشد بن على  
كنى بشرف الدين ، ولد بالقاهرة سنة ٥٧٦ هـ وتوفي بها سنة ٦٣٢ هـ ودفن بسفح  
المقطم (١) . كان والده قادما من حماه ( سورية ) الى مصر ، فقطنها وصار يثبـت  
الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ثم اعتزل  
الناس ، وانقطع الى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الازهر الشريف ، وظل كذلك  
الى ان وافته المنية . (٢)

عاش ابن الفارض في عصر الايوبيين ، وكان الايوبيون يحبون العلم والادب والدين  
ويشجعون اهلها وشارك بعضهم فيها ، فضلا عن ذلك كانوا يحبون التصوف والصوفية .  
وبعد ان تربى تحت يدي والده ، واخذ الحديث والفقه من عدة علماء ، حُبب اليه  
الخلاء وسلوك طريقة الصوفية ، فصار زاهدا متجردا ، واستأذن ابيه في السياحة  
بوادى المستضعفين ، وهناك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم رحل الى مكة  
المكرمة باشارة من شيخه البقال ، وفي مكة المكرمة ، انقطع الى السياحة باوـد يتهمـا ،  
مدة خمسة عشر عاما . (٤)

---

(١) ابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٤٦٤ - ٤٦٥ ، وابن خلكان " وفيات الاعيان "

ج ٣ ص ٤٥٤ - ٤٥٦ .

(٢) د ، محمد مصطفى حلمي " ابن الفارض والحب الالهي " ص ٣٢ ، دار المعارف مصر ١٩٧١ .

(٣) ن ك ص ٣٩ .

(٤) ن ك ص ٤٢ - ٤٨ .

وكان ابن الفارض شاعرا صوفيا فذا ، وشعره عذب انيق ، وفيه براعة الرمز وحسن  
الاشارة ، وتدور اغراضه على الحب الالهى الذى يقوم على الاتحاد ، اى الاعتقاد بان  
جميع مظاهر الوجود متساوية فى الشرف والقيمة ، لانها فى الحقيقة تمثل جوانب من  
الالوهية ، والله يتبدى لكل محب فى محبوبه ، فان مجنون ليلى قد احب الله فى صورة  
ليلى ، كما ان ليلى قد احبت الله فى صورة قيس ، وبما ان قيسا لم يحب الا الله لما  
احب ليلى ، وكما ان ليلى لم تحب الا الله لما احبت قيسا ، فان قيسا قد احب فى  
الحقيقة نفسه <sup>(١)</sup> \* ولم يترك آثارا سوى ديوانه الذى لا يقاس من حيث الكم الى آثار  
غيره كجلال الدين الرومى او العطار ، لكنه نال شهرة واسعة ، وذيعا عظيمة خاصة ،  
" قصيدة التائية الكبرى " او نظم السلوك " التى تبلغ سبعمائة وواحد وستين بيتا .  
وقد اهتم بشرح ديوانه عدد من العلماء <sup>(٢)</sup> . كما ترجم الى عدة لغات اجنبية  
فرنسية وانجليزية ومانية وايطالية ولاينية <sup>(٣)</sup> .

ولم يختلف ابن الفارض عن سابقيه فى خطوط افكاره ووجدانه ، ووضعها فى قالب  
التصوف الفلسفى ، ومن نفس الباب الذى دخل فيه العلاج ليصل الى الحلول ، دخل  
فيه ايضا ابن الفارض ليصل منه الى الاتحاد . وهو باب الفناء .

---

(١) د ، عمرفروخ " تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون " ص ٥٢٠ دار العلم  
للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣ م .

(٢) لمعرفة شروح ديوان ابن الفارض ، سواء المطبوعة والمخطوطة انظر " ابن الفارض  
والحب الالهى " د ، محمد مصطفى حلى " ص ٩٠ - ١٠٢ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلى " ابن الفارض والحب الالهى " ص ١٠٤ - ١٠٩ .

وكما سبق ان ذكرت ان الفناء ثلاثة انواع ، الفناء عن ارادة السوي ، والفناء عن شهود السوي ، والفناء عن وجود السوي ، وهو فناء الملاحظة<sup>(١)</sup> . وكان ابن الفارض يدخل في الثلاثة كلها ، فعن النوع الاول يقول في قصيدته القائية<sup>(٢)</sup>

وكنت بها صبا فلما تركت ما .: اريد ارادتنى لها واحبت  
فصرت حبيبا بل محبا لنفسه .: وليس كقول مر نفسي حبيبتى

وعن النوع الثاني يقول :<sup>(٣)</sup>

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال .: سقاب فكانت عن سؤالي مجيبتى  
وكنت جلا مرآة ذاتي من صـدا .: صفاتي ومنى احدقت باشعـمة  
واشهدتنى ايامي ان لا سواي في .: شهودي موجود فيقضى بزحمة

وعن النوع الثالث يقول :<sup>(٤)</sup>

جلت في تجليها الوجود لناظري .: ففي كل مرئي اراها برؤيتي  
واشهدت غيبي ان بدت فوجدتنى .: هنالك اياها بجلوة خلوتي

---

(١) انظر ص ٣٠٩-٣١٢ من هذا البحث .

(٢) ديوان ابن الفارض "ص ٣٥ ، البيتان من التائية الكبرى" رقم ٢٠٤ - ٢٠٥ .  
المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ .

(٣) ن ك ص ٥٤ ، الابيات رقم ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ . من التائية الكبرى .

(٤) ن ك ص ٣٥ - ٣٦ . الابيات رقم ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ . من التائية الكبرى .

وطاح وجودى فى شهودى وبننت عن .: وجود شهودى ماحيا غير مثبت  
وعانقت ماشاهدت فى محو شهودى .: بمشهده للصحو من بعد سكرتى

وعلق الدكتور محمد مصطفى حلى على هذه الابيات قائلا " ان الشاعر هنا  
يذهب الى مايشتم منه راحة وحدة الوجود ، فهو يقول : ان المحبوبة فى حال تجليها  
وظهورها قد اظهرت لعينه الوجود . بحيث اصبح يراها فى كل موجود ، وانه حين  
كشف عن باطنه الحجاب شهد ان ذاته هى عين ذات المحبوبة ، وان وجوده قد  
انحى فى شهوده ، وانه فوق هذا تمسك فى صحوه الحاصل بعد سكره ، بما شاهدته  
فى باطنه ، وهو ان المحبوبة هى الوجود المطلق ، وهذا ينتهى بابن الفارض الى  
ان يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبان الرب الذى هو المحبوبة  
عين الوجود ، او ان وجود الرب هو عين وجود العالم <sup>(١)</sup> وهذا الفناء هو النيرانا ،  
لدى البوذية ، او الفيدانتا ، لدى الهندوسية ، او الموكشا لدى الجينية كما سبق  
ذكره .

وجد ير بالذكر ان الدكتور محمد مصطفى حلى كان يحاول دائما ان يأتى بالتأويل  
او المبررات ، للدفاع عن ابن الفارض ، واعتبره من الصوفية المتسكين بالشريعة ، بل  
اعتبره من أهل السنة على مذهب الامام الشافعى .

---

(١) ابن الفارض والحب الالهى ص ١٩٠ و أنظر " أعلام الفلسفة العربية " كمال اليازجى  
و، انطون غطاس كرم ، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ ، مكتبة لبنان بيروت ط الرابعة ١٩٩٠ م .

لكن قصيدته تثبت له غير ذلك ، بل كان ابن الفارض من الذين صرحوا بالاتحاد  
بصراحة جريئة ، فمن اقواله :

(١) فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا .: هنا من صفات بيننا فاضمحت

(٢) وايضا :

وقد آن لى تفصيل ما قلت مجملا .: واجمال ما فصلت بسطا لبسطتى

افاد اتخاذى حبها لاتحادنا .: نوادر عن عاد المحبين شذت

فى البيتين الاخيرين صرح ابن الفارض انه قد حان وقته ببيان ما اعتقده بيانا مفصلا ،  
وهو انه قد جعل الحب وسيلة الى الاتحاد بمحبوبه ، فنتج عن ذلك امور غير مألوفة  
فى عادات المحبين ، ثم قال :

(٣) خرجت بها عنى اليها فلم اعد .: الى ومثلى لا يقول برجعة

(٤) وها انا ابدى فى اتحادى مبدئى .: وانهى انتهائى فى تواضع رفعتى

اراد ان يقول علنا ، انه حينما اتحد بمحبوبته (الله) ترك خصائص نفسه ، واتصف  
بصفات محبوبته ، ثم لم يرد ان يرجع الى ما كان من قبل ، لان مثله لا يقول بالرجعة ابدا ،

---

(١) رقم ١٥٩ من التائية الكبرى ، انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٢ .

(٢) رقم ١٦٤ ، ١٦٥ ، من التائية الكبرى انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٣ .

(٣) رقم ٢٠٦ من التائية الكبرى ديوان ابن الفارض ص ٣٥ .

(٤) رقم ٢٠٩ من التائية الكبرى ن ك ن ص .

ولو قيل له : حينما تعتقد انك تتحد مع الله ، هل انت في حال السكر والمحو ،

أم في حال الصحو ؟ لأجاب قائلاً :

- ففي الصحو بعد المحولم أك غيرها .: وذاتي بذاتي از تحلت تجلّت  
فوصفي از لم تدع باثنين وصفها .: وهيئتها از واحد نحن هيئتي (١)  
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا .: وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي (٢)

هنا يأبى ابن الفارض ان يفرق ما اعتقده في حالتي الصحو والمحو ، ويأبى ان يكون له ذات ولحبيبته ذات ، فقال " وذاتي بذاتي " ولم يقل " وذاتي بذاته ، او وذاته بذاتي " از كل ما وصف الله به نفسه فهو موصوف به ، وقد رفعت الاثنية ، ورفعت تاء الخطاب ، فلا اثنية بينه وبين محبوبته ! لقد كان يقول : انت انت ، والآن يقول : " انا انا " فما انت الا انا " فانا ووجودا . ثم يقول :

- فبي دارت الافلاك فاعجب لقطبها ال .: محيط بها والقطب مركز نقطة (٣)  
ثم يقول : (٤)

ولا تحسبن الا مرعنى خارجا .: فما ساد الا داخل في عبودتى

- 
- (١) البيتان رقم ٢١٤ ، ٢١٥ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض " ص ٣٦ .  
(٢) رقم ٢١٨ من " التائية الكبرى " ن ك ن ص .  
(٣) رقم ٥٠٠ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٥٢ .  
(٤) هذه الابيات رقم ٦٣٧ - ٦٤٢ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٦١ .

- ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن .: شهود ولم تعهد عهد بذمة  
فلا حتىّ الا عن حياتى حياته .: وطوع مرادى كل نفس مريدة  
ولا قائل الا بلفظى محدث .: ولا ناظر الا بناظر مقلتى  
ولا منصت الا بسمعى سامع .: ولا باطش الا بأزلى وشدتى  
ولا ناطق غيرى ولا ناظر ولا .: سمع سوائى من جميع الخليفة

ثم يقول: (١)

- ولا فلك الا ومن نور باطنى .: به ملك يهدى الهدى بمشيئتى  
ولا قطر الا حل من فيض ظاهرى .: به قطرة عنها السحاب سحت

ويقول: (٢)

- فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى .: واسرار من يأتى مهلاً بخبرة

فى الابيات المذكورة ادعى ابن الفارض ان ملكوت كل شىء بيده ، فالوجود ومافيه  
من الحياة والكلام والسمع والبصر والبطش والفلك والهداية والمطر ، وعلم الغيب كلها  
من فيض وجوده ، وان ارادة البشر كلها لاتنفك الا يارادته . وهل توقف عن الادعاءات  
المضحكة ، ويكتفى بذلك فقط ؟ لا ! فأخذ يدعى بامور مضحكة ومبكية ، ان يقول: (٣)

(١) البيتان رقم ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، من "التائىة الكبرى" ، "ديوان ابن الفارض" ص ٥٠ .

(٢) رقم ٦٦٦ ، من "التائىة الكبرى" ن ك ص ٦٢ .

(٣) الابيات رقم ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، من "التائىة  
الكبرى" ن ك ص ٣٢ .

- أمت أمامي في الحقيقة فالسوري .: ورائي وكانت حيث وجهت وجهتي  
يراهها أمامي في صلاتي ناظري .: ويشهدني قلبي امام ائمتي  
ولاغرو ان صلي الامام السّي ان .: ثوت في فؤادي وهي قبة قبلتي  
وكل الجهات الست نحوي توجهت .: بما تم من نسك وحج وعمرة  
لها صلواتي بالمقام اقيمها .: واشهد فيها انها لي صلت  
كلانا مصل واحد ساجد السّي .: حقيقته بالجمع في كل سجدة  
وماكان لي صلي سواي ولم تكن .: صلاتي لغيري في ادا كل ركعة

اراد ان يقول : اذا صليت وراء امام ما فانا في الحقيقة امامه ، ان الامام يصلي لله ،  
وما دام الله موجودا في فالامام والناس كلهم يتوجهون الي ، ثم ان الله يوجد حيث  
اوجه انا وجهي ، وهكذا اكون انا في الظاهر متوجها الى الله ، اما في الحقيقة فاني  
متوجه الي ، ولاعجب اذا توجه الامام بصلاته نحوي ، فانه موجود في قلبي ، كل شيء  
في العالم يتجه الي في عبادته وحبه وعمرته وزيارته ، وأتظا هروانا في مقام ابراهيم  
انني اقيم الصلاة واتوجه اليها ولكن الحقيقة انها ( الكعبة والمقام والحجر ) هي التي  
تصلي لي ، فليس هنالك في الحقيقة مصل ومصلي له ، بل ان كل واحد منا يصلي لنفسه ،  
والحقيقة انه لم يصل احد لي سواي ، ولا انا صليت لاحد غيري ، ثم يقول : (١)

وفيّ شهدت الساجدين لمظهري .: فحققت اني كنت آدم سجدتني

(١) رقم ٤٧٥ من "التائية الكبرى" ، "ديوان ابن الفارض" ص ٥٩ .

يقول القاشاني<sup>(١)</sup> وهو يشرح هذا البيت: اى عاينت فى نفسى الملائكة السا جديـن  
لمظهرى ، فعلمت حقيقة انى كنت فى سجدتى آدم تلك السجدة ، وان الملائكة  
يسجدون لى ، والملائكة صفة من صفاتى ، فالساجد صفة منى تسجد لذاتى .<sup>(٢)</sup>  
وعن موقفه من التوحيد الحق يقول: <sup>(٣)</sup>

ولو اننى وحدت أهدت وانسلخ . . . . . ت من آى جمعى مشركا بى صنعتى

اى ولو انى اعتقدت ان الله واحد متميز عن كل شىء اكون قد اثبتت للعالم وجودا مستقلا ،  
بجانب وجود الله المستقل ، فكأنى جعلت خلق الله شريكا لله فى الوجود ، لذلك  
اكذب بملء فمه انه لن يتراجع من عقيدته الاتحادية ، فقال: <sup>(٤)</sup>

متى حلت عن قولى انا هى او اقل . . . . . وحاشا لمثلى انمها فى حلت

وهنا انكر ابن الفارض على عقيدة الحلول ، لان فى الحلول بقاء الاثينية ، ثم يدعى  
العروج الى الله والوصول الى مقام "أوأدنى" فقال:

ومن انا اياها الى حيث لا الى . . . . . عرجت وعطرت الوجود برجعتى<sup>(٥)</sup>

---

(١) عبد الرزاق بن احمد الكاشاني او القاشاني جمال الدين (ت ٥٧٣٠هـ / ٣٢٠م) صوفى له كتب كثيرة فى التصوف منها "شرح تائية ابن الفارض، شرح فصوص الحكم لابن عربى ( الزركلى " الاعلام " ج ٣ ص ٣٥٠ ) .  
(٢) عبد الرحمن الوكيل " هذه هى الصوفية " ص ٣٣ ، دار الكتب العلمية بيروت ط الرابعة ١٩٨٤م .  
(٣) رقم ٧٤٩ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٦٧ .  
(٤) رقم ٢٧٧ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٣٩ .  
(٥) رقم ٣٢٦ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٤٢ .

اراد ان يقول "عرجت من مقام: انا اياها - وهو ابتداء الاتحاد - ومن قولهم  
انا الحق ( الحلاج ) ولا اله الا انا فاعبدنى ( ابي يزيد البسطامي ) الى ان وصلت  
الى مقام لانهاية فيه ، وعطر الوجود برجوعه ، لاتصافه بصفات الرحمن واتحاده بذات  
الملك الديان (١)"

ثم يقول:

وعن انا اياى لباطن حكمة . . . . . وظاهر احكام اقيمت لدعوتى (٢)

بهذا البيت ادعى انه نال كل مراتب التوحيد ، حتى بلغ المرتبة الاخيرة منه .  
فالاولى ، فناء عين التفرقة وبقاء اثرها ، وصاحب هذه المرتبة يقول : انا الحق او انا  
الله ، ولكن هذه قضية ذات محمول وموضوع ، والحمل يستلزم الاثينية . الثانية ،  
فناء التفرقة عينا واثرا ، وصاحب هذه المرتبة يقول : انا انا ، ولكن مازال هناك قضية  
فيها محمول وموضوع . الثالثة الاخيرة : وهذه لاتسعف فيها العبارة ، ولا تسمى اليها  
اشارة ، وانما يستطيع فيها ان يقول انا فحسب ، غير مدرك بادراك ما ، ولا شعور  
بشعور ما ، ان هنالك ما يمكن ان يحمل عليه ، او يوضع له ، ان ماثم غير ولا سوى "غير  
انه يزعم انه رضى وتنزل الى مرتبة التعيين فى الخلق ، ليرز مكنون قدرته ، وامكانيات

---

(١) برهان الدين البقاعى "تحذير العباد من اهل العناد ، ببدعة الاتحاد" ضمن  
كتاب "مصراع التصوف" ص ٢٤٩ ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة ط الاولى ١٣٧٢هـ /

وجود المطلق (١) .

واستدل ابن الفارض على صحة عقيدته الاتحادية بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " من عاد لي وليا فقد اذنته بالحرب ، وما تقرب الي عبدى بشئ احب الي مما افترضت عليه ، وما يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه ، فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . . . . ." (٢)

فيقول فى تائيته الكبرى : (٣)

وجاء حديث فى اتحادى ثابت . . . . . روايته فى النقل غير ضعيفة  
يشير بحب الحق بعد تقرب . . . . . اليه بنفل او اداء فريضة  
وموضع تنبيه الاشارة ظاهر . . . . . بكنيت له سمعا كنور الظهيرة

قال شارحه : ان الحب ميل باطنى اثره رفع امتياز المحب والمحبوب ، ورفع ما بينهما  
والمحب عين الحضرة الالهية ، والمحبوب ظهور كماله الذاتى والاسمائى ، ولن يصح  
لقبول هذا الظهور المحبوب منصة الا الحقيقة الانسانية صورة ومعنى ، لكامل جمعيتها

(١) عبد الرحمن الوكيل " مصرع التصوف " هامش " ص ٢٥٠ .

(٢) الحديث رواه البخارى عن ابن هريرة ، انظر صحيح البخارى ، الجزء ٨ ص ١٣١ ،  
المجلد الثالث باب التواضع دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٣) الابيات رقم : ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، " ديوان ابن الفارض " ص ٦٦ .

وتتميمها دائرة الازلية والابدية<sup>(١)</sup>.

وهكذا ، لقد عرضت فيما مضى اقوال اهل الاتحاد ، من الصوفية الفلاسفة  
وذكرت منهم ثلاثة رجال من أقطابهم ، ونأتى الآن الى معرفة مصادر اقوالهم  
وآرائهم ، ثم بيان بطلانها .

---

(١) برهان الدين البقاعي " تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد " تحقيق

عبد الرحمن الوكيل ضمن كتاب " مصرع التصوف " . ص ٢٣٤ .

## مصادر فلسفة الاتحاد

قبل ان أبدا بنقد فلسفة الاتحاد عند الصوفية المتفلسفة ، اريد ان اؤكد هنا بان الاتحاد بالله ، هو غاية الصوفية . الفلاسفة كلهم ، رغم اختلافهم في الطريقة والكيفية والتعبير عن ذلك ، فهم يتفقون في هدف واحد وغاية واحدة وهي الاتحاد ، فالنظريات التي وضعوها ، من الزهد والمحبة والمعرفة والتوحيد والفناء ، والاصطلاحات التي ابتدعوها ، من الاحوال والمقامات ، والسكر والمحو ، والاصطلام والاتصال وغير ذلك كلها لأجل هدف الاتحاد والوحدة مع الله تعالى .

ومما يد هسنى ان فكرة الاتحاد توجد في كل الديانات القديمة ، وفي كل الحضارة الوثنية ، سواء في الشرق او الغرب ، واذ كانت هذه النظرية لاعلاقة لها بالاسلام لا من قريب ولا من بعيد ، لان الاسلام دين التوحيد الخالص ، ويرفض الشرك بانواعه ، ويقرر ان لا وسائط بين الله والانسان ، فالصلة بين الله والكون صلة انفصال تام ، لا صلة اتصال ولا اتحاد ، كما سبق بيان ذلك <sup>(١)</sup> . فنستطيع ان نقول ويكل تأكيد ، ان فلسفة الاتحاد مع الله ، فكرة غريبة ودخيلة ، وفلسفة اجنبية وثنية ، استوردتها الصوفية الفلاسفة بصفة خاصة ، ودشنوها في المجتمع الاسلامي ، لغرض معين وهدف منشود .

---

(١) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث .

فمن أين اذن استقوا فلسفتهم الاتحادية ؟

من المعروف لدى الجميع ، الذين قرؤا كتب تاريخ الفلسفة ، ان التصوف الفلسفى -  
اى التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع ، قد ظهر ووصل الى درجة عالية من التطور  
فى نصف القرن الذى وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل - اى بين  
سنة ١٩٨ - ٢٧٤ هـ - وهو العهد الذى نشطت فيه حركة النقل والترجمة ، نشا ط  
رهيبا من فلسفة اليونان وعلومها وفلسفة الهند والفرس بافواعها <sup>(١)</sup> . حتى تكاد  
العلوم الاسلامية كلها مؤسسة على فلسفة الاجانب وحكمتهم بل وخرافاتهم .

وان ابرز شخصية يونانية فى الافكار الاسلامية هى ارسطوطاليس ، لكن العرب  
استمدوا فلسفة ارسطو من شرح الافلاطونية الحديثة ، وكان المذهب الذى غلب عليهم  
هو مذهب افلوطين وفورفوريوس وابرقلس <sup>(٢)</sup> . فانتقلت الفلسفة اليونانية الى العالم  
الاسلامى ، وقد حدث فى خلال هذا النقل بعض الاخطاء العلمية والفنية ، وحرفت  
بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب باخرى ، ونسبت مذاهب لغير اصحابها ، خاصة  
التراث الارسطوطاليسى . فقد نسبوا اليه كتب ليست له بل لافلوطين ، منها كتاب مشهور  
باسم " اثولوجيا ارسطو " وهو فى الحقيقة مقتطفات من تاسوعات افلوطين ، ويقسب

---

(١) اقرأ مثلا: تاريخ الفلسفة فى الاسلام " دى پور . ص ٣٥-٥٠ و " تاريخ الفلسفة  
الاسلامية " د ، ماجد فخري " ص ٢٧-٤١ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية فى  
العالم الاسلامى " دافيد سانتلانا " ص ١٤٤ - ١٦٩ ، وغيرها .

(٢) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى " ص ١٤ ، ود ، محمد البهى " الجانب الالهى  
فى التفكير الاسلامى " ص ١٠١ - ١٠٤ .

المسلمون يفهمون فلسفة ارسطو فهما مشوبا بالافلاطونية الجديدة ، ولم يخلص ارسطو من هذا اللبس الا متأخرا ، لدى اكبر شراحه في العصر الوسيط ، وهو ابن رشد (١) .

ومن المعروف لدينا ايضا ان الافلاطونية الحديثة ماهي الا فلسفة انتخاب وتوفيق بين الفلسفة اليونانية والغنوصية ، او بين المعقول الفلسفي واللامعقول السحري ، وسبق ان ذكرت ان الفلسفة الافلوطينية قامت على مذهب الغنوصية الباطنية (٢) . ولم يكن العرب يعرفون افلوطين ، بل عرفوه باسم " الشيخ اليوناني " (٣)

فكان كتاب اثولوجيا اذن ملخصا لمذهب الافلاطونية الحديثة ، وقد اثر على الفلاسفة المسلمين تأثيرا عظيما وحاسما ، وانتشر فيما بينهم انتشارا واسعا ، خاصة في مصر والشام ، اللتين كانتا مركزين هامين للتصوف عدة قرون (٤) .

وكان محور البحث في هذا الكتاب ، هو النفس ومعرفة الانسان ماهيتها ، ثم معرفة آثارها . وما جاء في مقدمة الكتاب " ان الاول ( الله ) هي العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها ، وان القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط

---

(١) د ، علي سامي النشار ، " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١١٠ .

(٢) انظر ص ٩٢ من هذا البحث

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي مقدمة " افلوطين عند العرب " ص ١٠١ ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١٨٠ .

(٤) د ، ماجد فخري " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٤٣ .

الطبيعة على الاشياء الكامنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان  
الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع<sup>(١)</sup> فالنفس تقع في وسط مراتب الوجود ،  
فوقها الله والعقل ، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيض من الله على العقل ،  
ويتوسط العقل تفيض على المادة فتحل في الجسم ، ثم تعرج الى مكانها فكل الاشياء  
تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شيء ، والنفس هي عقل ايضا ، لكن  
مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق الى العالم الاعلى ،  
عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متساميا عن التخييلات والشهوات ،  
والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه ، فالنفس انما هي عقل تصور  
بصورة الشوق ، غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا<sup>(٢)</sup> . . .  
وان النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم  
الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ثم حينئذ ترجع الى عالمها الذي خرجت  
منه من غير ان تهلك او تبديد . . . لانها حية بحياة باقية لا تبديد ولا تفنى<sup>(٣)</sup> .

وهذا النص قد اثر فعلا تأثيرا عظيما على جميع الفلاسفة ، خاصة الصوفية ، ففى  
اعتقادهم بأزلية النفس وابديتها ، وانها جزء من الاله كما سبق ان ذكرته مستدلين  
على ذلك بآية الميثاق<sup>(٤)</sup> .

---

(١) مقدمة اثولوجيا ارسطوطاليس ضمن كتاب " افلوطين عند العرب " د. عبد الرحمن

بدوى ص ٦ .

(٢) ن ك ص ١٩٠ (٣) ن ك ص ٢٠ - ٢١ . (٤) انظر ص ١٦٣ من هذا البحث .

فالتصوف الفلسفي في الحقيقة ، ماهو الا دين افلوطين الفلسفي <sup>(١)</sup> . . . ويجب ان لا يغيب عن البال مطلقا انه لا يمكن ان توجد قاعدة للتصوف لم يفترض قبلها وجود علاقات كهذه بين النفس البشرية والله ، وهذا ما تفترضه الافلاطونية المحدثة ، وان التصوف الاسلامي يعود في تاريخه الى حين ترجمة اثولوجيا ارسطو الى العربية <sup>(٢)</sup> . ثم يقول ارسطو - كما ظن العرب - والحقيقة ان القائل افلوطين في كتاب اثولوجيا "

اني ربما خلوت بنفسى وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فاكون داخل في ذاتي راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء ، فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فاري في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما بقي له متعجبا بهتا ، فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهي ذو حياة فعالة ، فلم اا ايقت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها ، فاكون فوق العالم العقلي كله ، فاري كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي ، فاري هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الالسن على صفته ولا تعييه الاسماع ، فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء ، فابقي متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الالهي وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى العالم العقلي

---

(١) دي لاسي اوليري " الفكر العربي ومركزه في التاريخ " ترجمة اسماعيل البيطار

ص ١٦٤ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ .

(٢) دي لاسي اوليري " الفكر العربي ومركزه في التاريخ " ص ١٦٧ .

ثم الى العالم الالهى ، حتى صرت فى موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء ،  
ومن العجب انى كيف رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة  
منه " (١)

هذه الفقرة من الكتاب المنسوب الى ارسطو خطأ ، مهمة جدا وخطيرة ولها  
تأثير واضح على الصوفية عامة الى يومنا هذا ، خاصة هؤلاء الذين يؤمنون  
بالاتحاد ، وكان افلوطين يصرح ان الغرض الاول من تعليمه هو ان يهدى الناس  
اولئك القلائل القادرين على هدايته (٢) . وذلك لان الاتحاد لا يكون الا بعد  
اتصال النفس بالواحد ، وهذا الاتصال لا يتم بالعقل من حيث ان المعين هو الذى  
يمكن ان يكون موضوع ادراك ، والواحد غير معين ، ان الاتصال بالواحد ضرب من  
التماس ، لا يستطيع الابانة عنه ، الا الذين يذوقونه وهم قليل ، وكان افلوطين نفسه  
لم يبلغ اليه سوى اربع مرات (٣) ، وهذا الاتصال عبارة عن فقدان الشعور او بعبارة  
أخرى هى الجذب .

وهذا هو غاية التأله حيث اصبح الواصل حرا متجردا عن ذاته وعن كل شئ  
وانتقل الى النور الالهى عريانا مجردا (٤)

(١) اتولوجيا ارسطو " افلوطين عند العرب " د ، عبد الرحمن بدوى " ص ٢٢ .

(٢) د افيد سانتلانا " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ١٠١ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩٠ .

(٤) حنا الفاخورى ، و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣٠١ .

وذلك لان النفس اذا انعكست على نفسها وتخلصت تماما مما هو غريب عنها  
ترقت وبلغت درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، والمقصود بالغريب عند افلوطين  
هو الادراك الحسى ، والتفكير الاستدلالي ، وكل اعمال الفكر العادية . فالنفس  
الراغبة فى الاتصال بالواحد عليها ان تسكن فى سلبية تامة ، ثم تعكف على ذاتها  
وتنسحب الى داخل اعماق كيانها ، ثم تصعد الى عالم العقل ، ولكن حين تصل  
الى هناك لاتجد الواحد ، وحين تفقد النفس ذاتها ، وهى فى حال سكون وغيبة  
تامة ، تستطيع ان ترى الله منبع الحياة ، ومصدر الوجود اصل الخير الكلى ، وفى  
تلك اللحظة تستمتع بنعيم من السعادة يفوق كل وصف ، والنفس التى تحتفظ بهذا ،  
تستطيع ان تصل الى الاتحاد مع الواحد العلى <sup>(١)</sup> . وفى هذا يقول افلوطين  
فى الميمر الرابع من كتابه اتولوجيا " ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ،  
ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز عن نفسه ، قدر ايضا فى فكرته على الرجوع  
الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاه ، فانه يقوى على  
ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاه ، وان يعرف قدر ذلك الشئ الذى هو فوق العقل ،  
وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاه كل بهاه " <sup>(٢)</sup>

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوى ببيان فلسفة افلوطين فى النفس وطريقة

اتحادها مع الله ، فيقول : " ان النفس الانسانية من ناحية الادراك تتبع طريقا ذا

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ١٥-١٦ ٤ باختصار .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ٥٦ .

درجات ثلاث ، يبدأ بالاحساس ويتوسط في النظر ، وينتهي الى الوجد ، فالاحساس  
درجة دنيا من درجات الادراك ، فيجب على الانسان في سلوكه نحو الله ان يتخلص  
من المحسوس لان المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، لا بد اذن من التخلص  
من درجة الاحساس والارتفاع منها الى درجة اعلى وهي درجة النظر ، وهي الدرجة  
التي فيها يرتب الانسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من اجل  
البرهان ، وهي درجة متوسطة بين العالم الاعلى الواحد وبين المحسوسات ، ويسمى  
هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك ، والديالكتيك يقوم على اساس التفرقة  
بين الموضوع والذات ، وهو حالة ثنائية ، بمعنى التقابل بين الموضوع والذات ، فالنفس  
لا زالت متعلقة بالكثرة والتغير ، فعلينا ان نتخلص ايضا من هذه الدرجة الوسطى ،  
وان نرتفع الى درجة اعلى ، فيها يرتفع التعارض بين الموضوع والذات ، اى يجب على  
النفس ان ترجع من حالة الكثرة والتبدد الى حالة الوحدة المطلقة ، وهذه الحالة  
هي حالة الوجد ، فيكون الانسان في هذه الحالة خارجا عن طوره ، وهي حالة اشبه  
بحالة الجنون في العشق ، او حالة النشوة في السكر ، يسقط فيها كل شيء من  
الموجودات ، ولا يكون شيء من الاغيار موجودا ، فتكون النفس في حالة الفناء والطمس  
والمحو ، واصبح الانسان لاتعينا صرفا ، واصبح فناء مطلقا ، اذ انه هو اللاتملك  
الصرف ، والاشياء الخارجية قد سقطت عنه ، لكن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون نفس  
حالة تتراوح بين الخوف والرجاء ، بين القلق والطمأنينة ، ولا يدري هل سيصل الى

---

درجة الطمأنينة او لا يصل ، فاذا ارتفع من هذه المرتبة مرتبة الصعق الى مرتبة  
الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، يصبح كأنه هو الله ، او بعبارة  
ادق يتحد مع الله ، وتكون الذات هي الموضوع ، والموضوع هو الذات ، وتكون بين  
الاثنين هوية مطلقة (١) .

فغاية النفس عند افلوطين هي الاتحاد مع الاله ، وجعلها قاعدة عامة للاخلاق ،  
ان عرف الخير الاسمى *Summum Bonum* بانه اتحاد النفس الفردية  
مع الله ، وكل ما يساعد على ذلك فهو خير ، وكل ما من شأنه ان يعيق ذلك فهو شر . (٢)  
ومما يجدر بالذكر هنا ان الافلاطونية الحديثة كانت في اول امرها تميل الى  
البحث مشوبا بالالهام ، ثم غرقت في الالهامات ، ثم تطورت تطورا مطردا ، ففرقت  
في المغيبات وخوارق العادات ، والاعتناء بالسحر ، والتصرف بالاسماء والطلاسم ،  
والتنجيم والدعوات والحزائم ونحو ذلك (٣) .

وهذا بالضبط ، ما حصل في التصوف في اكثر العالم الاسلامي ، فقد اصبح  
علم التصوف مرادفا لخوارق العادات وعلم الحروف والافاق والاوراد والاحزاب وما  
الى ذلك ، واصبح الصوفي لا يختلف عن كاهن او منجم او صاحب الاسم الاعظم

(١) " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ باختصار وتصرف .

(٢) دى لاسى اوليرى " الفكر العربي ومركزه في التاريخ " ص ١٧١ .

(٣) د ، زكى نجيب محمود ، و ، احمد امين " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٧١ .

والا وفاق . كما نشاهد ذلك فى اكثر العالم الاسلامى اليوم .

هذاه ، وقد اترك كتاب اتولوجيا كذلك ، تأثيرا واضحا على الفلاسفة الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابى ، خاصة فى تصوفه ، ان التصوف يعتبر اهم اجزاء فلسفته ، وقمة بناء مذهبه <sup>(١)</sup> . فالاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرا عن الاتصال او الجذب الذى قالت به مدرسة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة الى نور الحقيقة واليقين . يقول الفارابى : " ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسلم عما تباشره ، فان المت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وانت فى بدئك تكون كأنك لست فى بدئك ، وكأنك فى صقع الملكوت ، فترى محالا عين رأت ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهدا ، الى ان تأتية فردا <sup>(٢)</sup> "

وانذا كان للفارابى فضل السبق ، فان لابن سينا فضل البيان والايضاح ، فقد اقر ابن سينا بكل صراحة جريئة ان فى امكانية النفس الانسانية الاتحاد مع الله ، ان يقول فى كتابه : " النجاة " ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفاضل فى الكل ، مبتدئا

---

(١) د . ابراهيم مذكور " فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه " ج ١ ص ٣٥ .

(٢) ن لك ص ٤٣ .

من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ( العقول ) ثم  
الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالابدان ( النفوس ) ثم الاجسام العلوية  
بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب  
عالمها معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق  
والجمال الحق ومتحدا به ، ومنقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه ، وصائرا من  
جوهره (١) كما يقول ايضا : " ويجب ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول ، اقوى  
من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلى ويتحد  
به ويصير هو هو (٢) "

بهذا عرفنا مدى تأثير مذهب الافلاطونية الحديثة خاصة افلوطين ، بكتابه  
اتولوجيا ( الربوبية ) على الفلاسفة الاسلاميين صوفيتهم ومشائيتهم في فلسفة  
الاتحاد الخرافية اتحاد الانسان مع الله اى اصبح الانسان الها .

وهذا هو المصدر الغربي الذي استقى منه الصوفية المتفاسفة في بناء فلسفتهم  
الاتحادية ، وهناك مصدر آخر من الشرق ، وهو المصدر الهندي .

اتفق الكتاب والباحثون على ان التصوف بصفة عامة ، والتصوف الفلسفي بصفة

---

(١) ابن سينا " النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية " ص ٢٩٣ مكيبة

البيابى الحلبي ، مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

(٢) ن ك ص ٢٤٦ .

خاصة ، تأثر في كثير من قضاياها بأديان هندية ، تأثرا واضحا<sup>(١)</sup> ، لدرجة ان فون هامر اكد بان الصوفية ينسبون الى الحكماء الهنود العراة المعروفين باسم جيمنوسوفيست الذين كانوا ينتقلون من مكان الى مكان في سياحة دائمة ، يتأملون في الاتحاد مع الله ، كما سبق بيانه<sup>(٢)</sup> ، ولا يمكن دراسة التصوف الاسلامي الاعلى ضوء التصوف الهندي<sup>(٣)</sup> .  
وقد كان البيروني اول من تنبه الى تأثير الفلسفة الهندية في التصوف ، حيث اثبتت ان فلاسفة اليونان والنصارى والصوفية اخذوا من الهند في الحلول والاتحاد<sup>(٤)</sup> " كما ان البيروني هو اول من تنبه الى ان الاديان الهندية القديمة " البراهمة والسمنية بصفة خاصة - كانت مزدهرة في خراسان وپارس والعراق والموصل الى حدود الشام<sup>(٥)</sup> .

و الهنود - بمختلف اديانهم - يعتقدون ان الانسان في احد امرين ، اما فعل واما جزاء ، وما هو فيه فاما مكافأة على عمل قدمه ، واما عمل ينتظر المكافأة عليه ، كما يعتقدون ان النفس العاقلة في اجسام مختلفة مزعج لها ، وانه حال من احوال الشقاء ،

---

(١) انظر " نيكلسون في التصوف الاسلامي " ص ٢٣-٢٤ و ص ٧٥ و ٧٤ ، عبد الرحمن بدوي " تاريخ التصوف الاسلامي " ص ٣٥ - ٤٠ و ٤١ ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ٣ ص ٤٦ - ٥٨ و ٥٩ ، ابراهيم مدكور " في الفلسفة الاسلامية " ج ٢ ص ١٣٥ و ١٣٦ ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ١٠-١٧ قارن د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ٤٠ - ٤٩ ، و د ، ابو الوفا التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ٣٠-٣٢ .

(٢) انظر ص ٦ من هذا البحث .

(٣) حنا الفاخوري و د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣١ .

(٤) تحقيق ماللهند " ص ١٦ . (٥) ن ل ص ١٩ .

من اجل ذلك يحاولون التخلص منه ، انهم يسعون الى التخلص من التناسخ ، بطريق الكمال الروحي وشوق النفس الى الاتحاد بالاله <sup>(١)</sup> . فالخلاص النهائي الكامل انما ينال بتحقيق الاتحاد الكامل مع المطلق ، غير ان المتنسك لكي يصل الى هذه المرتبة ، امامه كثير من العقبات يجب عليه ان يتخطاها ، وعدد من الطرق المتباينة ، لا بد منه ان يجتازها <sup>(٢)</sup> . وهذه الطرق الضرورية منصوص عليها في ذلك القسم المسمى " باليوجا " " YOGA " من اقسام الفلسفة الهندية .

تنسب التعاليم والتأليف في اليوجا الى الحكيم باتنجلى ( القرن الثاني قبل الميلاد ) . واليوجا هو : جهد للوصول الى الكمال ، من خلال السيطرة والتحكم للطبيعة الانسانية يهدف الى تحرير النفس من شهوات الجسد ، وتحقيق الاتصال بالاله <sup>(٣)</sup> . وبعبارة ادق اليوجا هو الطريقة الى " الاتحاد التام " واليوجا سابقة على البوذية ، ذلك ان بوذا نفسه لجأ لوسائلها بغية الخلاص من سلسلة التناسخات ، فهي اذن تعود الى الهند القديمة جدا ، ويعد الأوبانيشار ، احد مصادرها <sup>(٤)</sup> .

ان جميع اشكال الحياة ، من حياة الالهية الى حياة احقر الخلائق ، ذات وحدة جوهرية ، والانسان في هذا المذهب يذوب في الكل ولا حقيقة له الا من حيث انه

---

(١) د ، عمر فروخ " التصوف في الاسلام " ص ٣٨ .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ١٤٢ .

(٣) د ، سرفيالي راد اكرشنا " الفكر الفلسفي الهندي " ص ٥٤٣ .

(٤) د ، علي زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٤٠ .

يشترك مع ذلك الكل ، قال بعضهم لابنه : كل ما هو كائن له كيانه فى الجوهر اللطيف ، وهذا الجوهر هو الحقيقة ، وهو هو ، وانت يا بنى ، لست الا هذا <sup>(١)</sup> " لكن دون الاتحاد مع المبدأ الاول ، حجب المادة الكثيفة ، فالاتحاد لا يتم الا بعد العمل وتمزيق الحجب ، ويكون ذلك مراحل .

هناك لائحة طويلة من ضمن الشروط المطلوبة ، التى يجب الالتزام بها ، كالعفة والصدق والامبالاة ، وغير ذلك <sup>(٢)</sup> . وعندما تتوفر هذه الشروط لدى المرید ، فيبدأ بتعلم حبس النفس والتحكم به وتثبيت الانتباه <sup>(٣)</sup> . ثم يتعلم كيف ينقطع عن العالم الخارجى ، بواسطة تمرين اطاعة الحواس ، وبعدها يأتى دور ممارسة التأمل <sup>(٤)</sup> .

يقول د ، على زيعور " هذه المراحل المتنوعة لاتفهم على حقيقتها الا من خلال الجسد اللطيف الذى يستبطن فى كل منا الجسد الكثيف المحسوس ، فحبس النفس ( برانامايا ) لتمكين روح الحياة ( البرانا ) من الوصول الى المركز ( الدولاب ) الكائن فى اسفل الجسم اللطيف ، حيث ترقد قدرة ليست عند الانسان العادى ، هذه القدرة ( كواندالينى ) الملتفة المحققة الوجود ، الموقظة بفضل النفس ، تنشط ، ثم تصعد يهديها الفكر خلال طقوس التأمل تدريجيا من مركز الى مركزه حتى تصل

---

(١) حنا الفاخورى ، وه د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣٢ .

(٢) د ، سرفيالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤٤ - ٥٤٥ .

(٣) ن ك ص ٥٤٥ . (٤) ن ك ص ٥٦٠ .

الى قمة الجسد اللطيف حيث تتحد بالنفس الكونية ، وبعد ذلك يحدث الانطلاق (١) .

وهذا ما اثبته البيروني ايضا ، نقلا عن اقوال باتنجل : حيث حصل بعد تلك

المراتب اتحاد العاقل والعقل والمعقول ، وهو الموكشا (٢) . اى التحرر او الانعتاق .

وتوجد فى اليوغا استعاطل رمز الطائر المهاجر ( همشا ) . ان النفس بعد ما اصبحت

اسيرة الجسد ، حالها كحال الطائر المهاجر الذى وقع فى شباك القناص ، ومهممة

اليوغا ، هى ان تكون السكين الذى يقطع حبال الوجود ليتمكن الطير من الهرب النهائى ،

بل الخروج من عالم الاحداث ، والانتقال من العرض الى الجوهر اى العودة بالاتحاد

مع المطلق ( برهمان ) (٣) .

وفى النهاية عندما يصل اليوغى الى هدفه الاسمى ، فانه يتجاوز تماما كل خطط

الوجود حتى تلك التى تتواجد فيها الالهة ، ففى اليوغاتاتفا " البعض يتلمس سبيله

فى ممارسة الطقوس كما تعلمها الفيدا ، وهم يقعون جهلا فى احابيل الطقوسية ،

فلا العالم بالطقوس ، ولا الالهة نفسها تستطيع معرفة الحقيقة (٤) "

وتكون المشكلة الاساسية فى الفلسفة الهندية ، بالتالى فى البحث فى الوسائل

( اليوغا مثلا ) من جهة ، وفى امكانيات ووجوه بلوغ برهمان والاتصال به على هـذـه

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) " تحقيق ماللهند " ص ٥٢ .

(٣) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٦١ .

(٤) ن ك ص ٣٦٤ .

الارض ، وفي هذه الحياة ، من جهة اخرى ، تلك هي فكرة الاتحاد ، وتحقيق الخلود  
والحقيقة الاسمى (١) .

ومن الجدير بالذكر ان البرهمى يتواضع وفي نفس الوقت يشعر بفخر واعتزاز ان  
ان فيه قبسا من الاله ، في سعيه للاتحاد مع براهما ، فهو يعتقد انه يحمل فى  
كيانه ما هو شبيه بالكيان الاسمى : الله فيه وهو من الله ، وهذا ما نجده فعلا عند  
ابى يزيد البسطامى وفريد الدين العطار . والصوفى البرهمى هو الانسان الكامل ،  
وهو الذى سعى الى اكتشاف المطلق والاتحاد فيه ، وهو الذى يبحث فى العودة الى  
الذات العليا ، وما جاء فى النصوص البراهمانية : عند ما تتلاشى الشهوات المقيمة  
فى القلب يصبح الانسان خالدا ، ويتحد وهو فى هذا العالم بالنفس الجامعة  
الشاملة ( برهمن ) كما يغدو جسده شبيها ، بذلك الجلد القديم الذى تتخلى عنه  
الحية عند بيت نمل ، علينا ان نعود الى وطننا الاصلى ، الى النفس الشاملة  
الجامعة ( برهمن ) كذلك الذى عصبت عيناه واخذ من وطنه الى مكان بعيد ، هناك  
عليه وحده ، بعد ان سمح بالعودة ، البحث بلا ملل ولا تعب عن بيته الاول (٢) .

وللوصول الى هذه المرتبة طرق عديدة منها الكارمايوغا اى العمل المنزه ، وهو  
عبارة عن القيام بالواجب لانه واجب ، دون النظر الى الثواب ، والامتناع عن المحرمات

---

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٧٩ .

(٢) د ، على زهمور " الفلسفات الهندية " ص ١٥٤ - ١٥٦ بتصرف واختصار .

دون النظر الى العقاب ، ” ومنها ، يوغا باتنجالى : وهو ادراك الذات الالهية من داخل نفسه ، ومنها ، يوغا البسهاكتى : **BHAKTI** وهو الحب والعشق الى الله (١) .

يبدأ اليوغى - فى هذه الطريقة - للعود الى مرتبة الاتحاد ، باختيار مظهر من مظاهر الاله ، يكون قد عثر فيه على مثله الاعلى ، ثم بعد ذلك ركز حبه فى هذا المظهر وانغمس فيه بكلية ، وبهذا يسمو شيئا فشيئا حتى يظفر برؤيته وسماعه والتحدث اليه ، وان ذلك يكون حسبه ان يخصص جانبا ضئيلا من قواه الداركة ، ليشعر بحضور الهه على صورة حية بارزة ، . . . . . وعند هذه المرتبة تتغلب تلك الانكشافات على كل ماعداها وتحتل فراغ نفسه ، فتحجب عنها العالم الظاهرى .

ولكن الغيبوبة ان ذلك لا تكون تامة ، وانما يكون اليوغى فى حالة انجذاب ، ومن ايات ذلك انه يستمتع فى تلك الحالة ، بشعوره باتحاد نفسه مع الاله ، ولكى يصل الى الدرجة العليا او الغيبوبة التامة ، يجب عليه ان يقطع تيار الفكر والتخلى الكامل عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحدة المطلقة او يصل الى الاتحاد التام ببراهمان (٢) ، وبهذا نطق كرشنا ( وهو الاله المتجسد ) كلمته المشهورة ” منى تنبثق جميع الاشياء ” (٣) ” جميع افراح الانسان واتراحه ورغباته وعواطفه ،

(١) د ، على زيعور ” الفلسفات الهندية ” ص ١٦٩ - ١٧٢ .

(٢) د ، محمد غلاب ” التصوف المقارن ” ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣) د ، على زيعور ” الفلسفات الهندية ” ص ١٧٢ .

آلامه ونجاته وما الى ذلك تأتي من كرشنا ، وهو الاله المتأنس او المتجسد وهذا يشبه فعلا ما صرح به ابن الفارض في قصيدته ، " التائية الكبرى " او نظم السلوك .

وهناك مصدر شرقي آخر للاتحاد الصوفي ، وهو المصدر الصيني ذكره بعض الباحثين المعاصرين ، والصينيون يعتقدون ان " تاو " هي الحقيقة القصوى ، وهي اقدم واسمى من السموات ، كل شيء بدأ منها وهو موجود فيها ثم اليها يرجع ، انها سبقت الله المتجلى على العالم ، وبما انها المصدر الاقصى للوجود ، تشمله وتسييره ، وتوفق بين مظاهره ، فيجب ان نتخذها مثلا لحياتنا الفردية ، وهي الهدف الذي يتجه اليه كل شيء ، ولاجل البلوغ او الوصول الى " التاو " لا بد ان يكون المريد مجردا من الشهوات ، ويستغنى عن التكلف في اتيان الفضائل ، فيستطيع بعد ذلك الاتصال بالتاو " (١) .

يقول الصينيون : انها تحرر الفرد من القوانين الطبيعية وتجعله يشعر انه قد اتحد بالموجودات ، فاذا اتصل بها واتحد بها اصبحت له صفاتها ووجوده ادراكها ، واصبح متحررا من قوانين المادة ومن حواجز المكان والزمان ، ويعرف كل ما في العالم من غير ان يخرج عن داره (٢) .

---

(١) د ، عمر فروخ " التصوف في الاسلام " ص ٥٥ .

(٢) ن ك ص ٤٧ .

أما استعمال الصوفية بالرموز، كاستعمال العطار بالطير، وابن الفارض بالانثى والخمر فى بيان فلسفتهم، فهذا أيضا تأثير الاديان الوثنية القديمة .

فقد عبد المصريون " ايزيس " بوصفها الالهة الام ، والمبدأ الانثوى الفعال ، وانتشرت عبادتها من بعد فى الممالك اليونانية والرومانية ، وكانت زهرة اللوتس المقدسة رمزا لهذا الجوهر الانثوى الذى تجسم فى شخصية ايزيس ، انها رمز لكل ما كان وما هو كائن وما سوف يكون ، فهى نجمة البحر المتألقة وحارسة المحيط (١) .

وفى اساطير ما بين النهرين ، اشربت الارض دالة انثوية واخذت مكانها فى مجمع الالهة الاشورى بوصفها ملكة الالهة الرفيعة القدر ، والمبدأ الانثوى الفعال فى الميلاد والنمو ، وحفظ النوع الانسانى ، والمبدأ المنفعل فى الوقت ذاته لذكورة السماء (٢) .

والحق ان بواكير رمز المرأة فى شعر الحب الصوفى انما تكمن فى الروايات والاشعار عن شخصية " قيس " مجنون " ليلى " باعتبار ان شعره يمثل تيار الغزل العذرى العفيف اصدق تمثيل ، كما ان شخصيته التى ظهرت متسمة بطابع جنونى ، تعد ارهاصا مبكرا ، لما شاع عند الصوفية من احوال الوجد والفناء والذهول والجنون (٣) .

أما رموز الطير الذى استعمله العطار فيرجع الى الاساطير والمعتقدات القديمة ،

(١) د ، عاطف جودت نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) ن ك ص ١٢٧ . (٣) ن ك ص ١٣٢ .

وهي تقديس ، نظربه في الطوطم الحيوانى ، وذلك لان الطير شديدة الشبه بالانسان .  
وآلت هذه العقيدة القائمة على التناظر الى ضرب من التناسخية ، فروح الانسان تنتقل  
فى حياته وبعد موته الى جسم حيوان ، كما ان روح الحيوان تمر فى اجسام انسانية ،  
ومن الطير المقدس فى ثراث الثقافة القديمة ، الاسد فى افريقيا ، والنمر فى الهند والصقر  
والدب فى امريكا الشمالية ، والثور فى اليونان ومصر ، والقنخرفى استراليا ، ومن ابرز  
الطيور فى الاديان القديمة الازقة والحمامة ، ولقد رمز فى الثقافة المصرية القديمة الى  
الروح التى لاتغنى بما عرف بالبا BA ، وكانوا يصورونها على هيئة طائر ، وكذلك  
نقوش ما بين النهرين ، فانها على صورة رمزية اخذت اشكال العمالقة من الطير ، ثم  
نجده كذلك عند الاشوريين (١) .

وجميع الطيور التى تحدث عنها العطار فى كتابه " منطق الطير " او مقامات الطيور  
طيور حقيقية ، لها وجود فى العالم ، اما اله الطير الذى رمز له باسم " سيمرغ " فطائر  
وهى لا وجود لها فى الكون مطلقا ، وكان اسمه الاصلى كما ورد فى كتاب " الافستا "  
سينا ميرغا " و " سين مورغ او مورو " فى البهلوية (٢) .

يقول المستشرق انطونيو : " ان هذا الاسم " سيمرغ " من اصل فارسى خالص ،  
وقد ذكر فى الافستا ، وفى البهلوية مرتبطين بشجرة الحياة التى تنمو فى ماء بحر " فاركاش "

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٢) د ، بديع محمد جمعة " مقدمة منطق الطير " ص ٥٢ .

وان عس هذا الظائر على شجرة طيبة وهى تعطى بذورا كثيرة ، واغصانها تنثر بذورا تحيل  
الارض خصبة اذا ما وقعت عليها (١) ”

معنى هذا ان طائر السيمرغ طائر ذو مكانة خاصة عند الايرانيين قبل الاسلام ،  
وانه يعيش حيث الخير والبركة ، وقد اعاد العطار اليه الحياة بعد ان نسيه الايرانيون  
مدة طويلة من الزمن ، ولكنه حرف فى نطقه ، حتى يتمكن من اتمام الجناس بين لفظتى  
سيمرغ ” وسى مرغ ” وحتى يتمكن من الوصول الى فلسفته ” الاتحاد مع الله . ولم يكن  
العطار منفردا فى ذلك ، بل سبقه ابن سينا والغزالي . اذ ان لكل واحد منهما  
رسالة تسمى ” برسالة الطير ” غير ان رسالة الطير لابن سينا تختلف عن منطق الطير ،  
فى عدة امور . منها ، ان ابن سينا له وجود فى الرسالة ويطير مع الطير ، اما العطار  
فلا وجود له فى منطق الطير ، الابارائه ، ومنها ان فى رسالة الطير صيادون قد  
امسكوا بالطير فى شباكهم ، ولا اثر لذلك فى منطق الطير ، ان الشباك هى نفوس الطير  
وشهواتها ، ومنها ان وديان منطق الطير سبعة ، وجبال رسالة الطير ثمانية (٢) .

واذا قارنا برسالة الطير للغزالي نجد فيها مواضع الاتفاق ، اجتماع الطير للبحث  
عن ملك . . . . ان العنقاء او السيمرغ ملكهم ، التصميم على الوصول اليه برغم اخطار

---

(١) د ، بديع محمد جمعة ” مقدمة منطق الطير ” ص ٥٢ .

(٢) اقرأ ” رسالة الطير ” لابن سينا تحقيق د ، حسن عاصى ، ضمن كتاب ” التفسير

القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ” ص ٣٣٨ - ٣٤٣ .

الطريق واهواله ، هلاك الكثرة في السفر ، ووصول القلة الى الحضرة ، انفراج اسارير  
الطيور بعد ان حظيت بالمشول امام الحضرة . . . . . لكن العطار امتاز عن الغزالي  
بذكر اسماء الطيور ، وتحديد مرشدها " الهدد " وتوسع في ذكر المخاطر ، كما  
ان هدف رسالة الطير هو الخدمة امام الحضرة ، أما هدف منطق الطير هو الاتحاد مع  
الله (١) .

— نقد فلسفة الاتحاد وبيان بطلانها:—

عرفنا مما سبق ان الاتحاد ، اتحاد الالسان مع الله ، ايا كان نوعه ، غريب  
ودخيل ، على المجتمع الاسلامي ، ولم يكن العرب في ايام جاهليتهم يقولون او يعتقدون  
بذلك اصلا . كما ان الاتحاد مستحيل ومرفوض شرعا وعقلا وفطرة ، وذلك لما فيه  
من انقلاب الحقائق ، حيث يصبح الواجب ممكنا والممكن واجبا ، والقديم محدثا ،  
والمحدث قديما .

---

(١) اقرأ "رسالة الطير" للغزالي في كتاب "القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي"  
تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ج ٢ ص ٥٠-٥٤ مكتبة الجندی القاهرة ط الثانية  
١٩٧٠م / ١٣٩٠هـ .

— كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في ابطال الاتحاد :-

كما ذكرت فيما سبق ان شيخ الاسلام رحمه الله قد اطلق كلمات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود على معنى واحد ، فالحلاج وابن الفارض وابن عربي وابن سبعمين والتلمساني كل اولئك كانوا من الاتحادية عند شيخ الاسلام . وذلك يرجع الى امرين ، اولهما ان الاتحاد على وزن الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد احدهما بالآخر ، وثانيهما ان الكثرة صارت وحدة . وهذا اما ان يكون على مذهب ابن عربي . حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ان وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، كما سنرى فيما بعد ، واما ان يكون على قول من لا يفرق ، فصارت الكثرة بعد الكشف وحدة ، او ان الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية (١)

يقول شيخ الاسلام رحمه الله " ان الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع ، وذلك لان الخالق والمخلوق ان كانا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبل الاتحاد فذلك تعدد وليس باتحاد ، وان كانا استحالة الى شئ ثالث كما يتحد الماء واللبن والنار والحديد ونحو ذلك مما يشبه النصارى بقولهم في الاتحاد لزم من ذلك ان يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، فانه لا بد ان يستحيل . وهذا ممتنع على الله ينزه الله عن ذلك ، لان الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجودا

والرب تعالى واجب الوجود بذاته ، وصفاته اللازمة له يمتنع العدم على شئ من ذلك

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٧ .

ولان صفات الرب اللازمة له صفات كمال ، فعدم شيء منها نقص تعالى الله عنه ، ولان اتحاد المخلوق بالخالق يقتضى ان العبد متصف بالصفات القديمة اللازمة للذات الرب ، وذلك ممتنع على العبد المحدث المخلوق ، فان العبد يلزمه الحدوث والافتقار والذل ، وصفات الرب تعالى اللازمة القدم والغنى والعزة . وهو سبحانه قد يمم غنى عزيز بنفسه يستحيل عليه نقيض ذلك ، فاتحاد احدهما بالآخر يقتضى ان يكون الرب متصفا بنقيض صفاته من الحدوث والفقر والذل ، والعبد متصفا بنقيض صفاته من القدم والغنى الذاتى والعز الذاتى ، وكل ذلك ممتنع . . . . . ولهذا اتفق ائمة المسلمين على ان الخالق بائن عن مخلوقاته ، ليست فى مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته ، بل الرب رب والعبد عبد <sup>(١)</sup> . قال الله تعالى : " ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا ، لقد احصاهم وعدهم عدا ، وكلهم آتية يوم القيامة فردا " <sup>(٢)</sup>

أما اعتماد ابن الفارض - وغيرهم من الاتحاديين والوحدويين - بحديث . . . . . ولا يزال عبدى يتقرب الىّ بالنوافل . . . . . فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به . . . . . الخ يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : " هذا الحديث حجة عليهم ( لالهيم ) وذلك لانه تعالى قال من عادى لى وليا فقد بادرنى بالمحاربة " فاثبت نفسه وولييه ومعادى وليه ، وهؤلاء ثلاثة ، ثم قال " وما تقرب الى عبدى الخ " فاثبت عبدا يتقرب

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٤ - ١١٥ . (٢) مريم ٩٣ - ٩٥ .

اليه تعالى بالفرائض ، ثم بالنوافل ، وانه لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه فاذا احبه كان العبد يسمع به ويبصر به ويبطش به ويمشى به ، وهؤلاء هو عند هم قبل ان يتقرب بالنوافل وبعده ، هو عين العبد وعين غيره من المخلوقات ، فهو بطنه وفضله لا يخصون ذلك بالاعضاء الاربعة المذكورة في الحديث ، فالحديث مخصوص بحال تعبد ، وهم يقولون بالاطلاق والتعميم ، فاين هذا من هذا (١) ؟ فلا يكون الله هو نفس الحدقة والشحمة والعصب والقدم ، وانما يبقى هو المقصود بهذه الاعضاء والقوى وهو بمنزلتها في ذلك ، فان العبد بحسب اعضاءه وقواه يكون ادراكه وحركته ، فاذا كان ادراكه وحركته بالحق ليس بمعنى خلق الادراك والحركة ، فان هذا قدر مشترك فيمن يحبه وفيمن لا يحبه ، وانما للمحبوب الحق من الحق من هذه الاعانة بقدر ماله من المعية والربوبية والالهية ، فان كل واحدة من هذه الامور عامة وخاصة (٢) ، والحديث حق كما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم ، فان ولي الله لكامل محبته لله وطاعته لله يبقى ادراكه لله وبالله ، وعمله لله وبالله ، فما يسمعه مما يحبه الحق احبه وما يسمعه مما يبغضه الحق ابغضه ، وكذلك ما يبصره . . . . . فولى الله من الموافقة لله ما يتحد به المحبوب والمكروه ، والمأمور والمنهى ونحو ذلك ، فيبقى محبوب الحق محبوبه ، ومكروه الحق مكروهه ، وولى الحق وليه وعدو الحق عدوه (٣)

---

(١) "مجموعة الرسائل والمسائل" ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ و "مجموع الفتاوى" ج ٢

ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٢) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣٩١ (٣) ن ك ص ٣٧٣ .

ثم يقول . . . . ولولا أن اصحاب هذا القول كثروا وظهروا وانتشروا وهم عند كثير من الناس سادات الانام ، ومشايخ الاسلام ، واهل التوحيد والتحقيق وافضل اهل الطريق ، حتى يفضلوهم على الانبياء والمرسلين ، واکابر مشايخ الدين ، لم يكن بنا حاجة الى بيان فساد هذه الاقوال ، وايضاح هذا الضلال<sup>(١)</sup> " ثم بيّن شيخ الاسلام ، ان الله سبحانه وتعالى ليس هو خلقه ولا جزءاً من خلقه ، ولا صفة لخلقه ، بل هو سبحانه وتعالى ، مميز بنفسه المقدسة ، بائن بذاته المعظمة عن مخلوقاته ، وبذلك جاءت الكتب الاربعة الالهية من التوراة والانجيل والزبور والقرآن ، وعليه فطر الله تعالى عباده ، وعلى ذلك دلت العقول ، وكثيرا ما كنت اظن ان ظهور مثل هؤلاء اكبر اسباب ظهور التتار وانداس شريعة الاسلام ، وان هؤلاء مقدمـة الدجال للاعور الكذاب الذي يزعم انه هو الله<sup>(٢)</sup> "

ويستمر شيخ الاسلام في ابطال فكرة الاتحاد قائلا : " ان الذاتين المتميزتين لا تتحد عين احدهما بعين الاخرى ولا عين صفتها بعين صفتها ، الا اذا استحالتا بعد الاتحاد الى ذات ثالثة ، كاتحاد الماء واللبن ، فانهما بعد الاتحاد شيئاً ثالثاً ، وليس ماء محضاً ولا لبناً محضاً ، واما اتحادهما وبقاؤهما بعد الاتحاد على ماكانا عليه فمحال ، ومن هنا يعلم ان الله لا يمكن ان يتحد بخلق ، فان استحالته

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٨ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٧ .

(٢) ن ك ص ١٨٦ .



سماه " تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد " وذكر رحمه الله فيه موقف العلماء الصالحين حيث كفره اربعون عالماً<sup>(١)</sup> ، لدرجة ان نسبتهم له الى الكفر متواترة تواترا معنوياً<sup>(٢)</sup> ، ولا يسع احدا ان يقول : انا واقف ، اوساكت لا اثبت ولا انفي ، لان ذلك يقتضى الكفر ، لان الكافر من انكر ما علم من الدين بالضرورة ، ومن شك فى كفر مثل هذا كفر<sup>(٣)</sup> .

عرفنا ان الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالله مرفوض ، ومستحيل ، عقلاً وشرعاً ، لذلك ، اتفق العلماء والمفكرون ، سلفهم وخلفهم ، اهل السنة والمتكلمون

- 
- ١٤٠٦ - ١٩٨٠ م) مؤرخ اديب من البقاع فى سورية ، رحل الى بيت المقدس والقاهرة وتوفى به مشق له كتب كثيرة ( الزركلى " الاعلام " ج ١ ص ٥٦ ) .
- (١) منهم : سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعى ، وابن الصلاح الشافعى ، وقطب الدين القسطلانى الشافعى ، والامام نجم الدين احمد بن حنبلان الحنبلى ، وابوعلى عمر بن خليل السكونى المالكى ، والشيخ جمال الدين بن الحاجب المالكى ، والقاضى ابن دقيق العيد الشافعى ، وتقى الدين عبدالرحمن بن بنت الاعز الشافعى ، والقاضى بدر الدين بن جماعة الشافعى ، والشرف عيسى الزواوى المالكى ، والسعد الحارثى الحنبلى ، والامام ابو حيان الشافعى ، وابوامامة ابن النقاش الشافعى ، والحافظ شمس الدين الموصلى الشافعى ، وشيخ الاسلام تقى الدين السبكي الشافعى ، والشيخ الزين الكتانى الشافعى ، وشيخ الاسلام ابن تيمية الحنبلى ، والكمال جعفر الادفوى الشافعى ، والبرهمان ابراهيم السفاقسى المالكى ، والشهاب احمد بن ابن حجلة الحنفى ، والحافظ شمس الدين الذهبى الشافعى ، والحافظ عماد الدين ابن كثير الشافعى ، والعلامة محمد العيزرى الشافعى ، والشيخ سراج الدين عمر البلقينى الشافعى ، وعلاء الدين محمد البخارى الحنفى . ( مصرع التصوف " ص ٢١٤ - ٢١٥ )
- (٢) " مصرع التصوف " ص ٢١٧ . (٣) " مصرع التصوف " ص ٢٥٣ .

على نقضه وبيان بطلانه ، وذلك لان الاتحاد من اخطر دعوى الصوفية ، واكثرها انتشارا في العالم الاسلامي ، رغم غربته في دائرة الافكار الاسلامية .

هذا ، واذا كانت فلسفة الحلول الذي وضعها الحلاج لاتزال تقربا لاثنيينية ، ( اللاهوت والناسوت ) حيث حلت ذات الله في ذات الصوفي ، مع احتفاظ كل منهما بحقيقتها ، فالاتحاديون الذين جاؤا من بعده ، يقولون بامتزاج ذاتهم بذات الله ، فاصبحتا ذاتا واحدة ، ومع ذلك ان الفلسفتين ( الحلول والاتحاد ) لافرق بينهما في اثبات ذاتين او موجودين مختلفين ، الله والكون ، الخالق والمخلوق ، قبل حصول الحلول او الاتحاد ، الامر الذي لا يعجب الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر ابن عربي ، الصوفي الفيلسوف الكبير ، والغنوصي الباطني الخطير ، فوضع فلسفته الصوفية ، ليثبت بها ان الوجود لا يشتمل الا على حقيقة واحدة ، وهي ذات الله ، وهذه الفلسفة تعرف باسم " وحدة الوجود " وتعتبر قمة التصوف الفلسفي ، وآخر قضاياه ، بعد ان اجتاز مراحل عديدة ، وتطور تطورا مطردا .

فلننتقل الآن الى البحث عن تلك النظرية ، والقاء الضوء عليها ، ثم نقد ها  
وبيان بطلانها ، مستعينا بالله ومتسكا بكتابه وسنة رسوله .

## الفصل السادس

### وحدة الوجود

- وحدة الوجود عند ابن عربي
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين
- مصادر فلسفة وحدة الوجود
- نقد وبيان بطلان وحدة الوجود

## • وحدة الوجود •

هذه قمة التصوف الفلسفي وآخره ، في المجتمع الاسلامي ، والحقيقة ان وحدة الوجود فلسفة قديمة ، وفكرة عتيقة ، وضعها اصحاب الديانات الوثنية شرقا وغربا ، كما سنعرف فيما بعد ، ثم وفدت الى العالم الاسلامي ، ورحب بها رجال الصوفية المتفلسفة ، ثم طوروها وغطوها بغطاء ديني ، وزينوها بالآيات القرآنية وبعض الاحاديث النبوية ، لاجل قبولها لدى المسلمين .

ووحدة الوجود " Pantheisme " هي المذهب في الوجود الذي يقول : ان كل شيء هو الله ، او ان الله هو كل شيء ، اي ان الله هو العالم ، والعالم هو الله (١) .

وللمذهب صورتان " الاولى " الله وحده هو الحقيقي وماالعالم الا مجموع من التجليات او الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة ، ولا جوهر متميز . والثانية العالم هو وحده الحقيقي ، وماالله الا مجموع كل ما هو موجود (٢) . فالاولى تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية ، والثانية تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية او الطبيعية (٣) .

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج ٢ ص ٦٢٤ .

(٢) ن ك ص ٦٢٥ .

(٣) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٥٦٩ - ٥٧٠ .

وطبعا ان الصورة الاولى هي التي يعتنقها الصوفية الفلاسفة ، ان يقتصرون رؤيتهم على الصلة بين الله والكون وتفسيرها على اساس الوحدة الالهية ، وما الكون الا مظا هرها اوصفاتها واسمائها .

واتفق الباحثون على ان فلسفة وحدة الوجود ، لا تظهر في صورتها الكاملة في العالم الاسلامي الا بمجى " ابن عربي " (١)

- ابن عربي :-

اسمه الكامل : ابو بكر محمد بن علي بن محمد بن احمد الحاتمي الطائي المرسي الاندلسي ثم الدمشقي ، ويلقب بمجى الدين ، والشيخ الاكبر ، والكبريت الاحمر ، ذو

المحاسن التي تبهر ، وسلطان العارفين ، وخاتم الاولياء والوارثين ، العارف المحقق الكامل المدقق ، برزخ البرازخ ، الحكيم الالهى ، ابن افلاطون (٢) ويعرف بابن

(١) د ، ابو العلا عفيفي " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٥ ، و د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ١٨١ و د ، ابو الوفا التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ١٩٨ ، ونيكلسون " في التصوف الاسلامي وتاريخه " ص ٨٥ ، و د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٥٠١ ، و د ، عرفان عبد الحميد " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها " ص ٢٣٥ .

(٢) ابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٤٦٩ ، والشعراني " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ١٦٦ ، والنبيهاني " جامع كرامات الاولياء " تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، ج ١ ص ١٩٨ دار الفكر بيروت ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م . و " اسين بلاثيوس " ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة د ، عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م ، والشعراني " اليواقيت =

عربي بالتنكير عند اهل المشرق ، تمييزا له عن القاضي ابي بكر ابن العربي (١) .

ولد بمدينة مرسية ، ليلة الاثنين ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ ( ٢٨ يوليو ١١٦٥ م ) في عهد خلافة المستنجد بالله بن المقتدى (٢) العباسي في المشرق . وكان يحكم شـرق الاندلس ( مرسية وبلنسية ، السلطان محمد بن سعد بن مردتيش ، وكان ابن عربي من اسرة نبيلة غنية ، ومرموقة ومشهورة ، حيث كان ابيه وزيرا لسلطان اشبيلية ، وكان من ائمة العلم والفقه في وقته . ولا بن عربي خالان - يحيى بن يغان ، وابو مسلم الخولاني - سلكا طريق الزهد ، كما ان احد اعمامه - عبد الله - صوفي كبير ، وصل الى مقام شـم الانفاس الرحمانية (٣) . ولما بلغ الثامنة من عمره (سنة ٦٨ هـ) انتقل الى اشبيلية مع اهله ، فقضى فيها أطول حياته في المغرب (ثلاثين عاما ) الى ان رحل عنها الى المشرق سنة ٥٩٧ هـ ، ولم يعد الى وطنه . وفي اشبيلية تلقى ابن عربي من مشايخ كثيرة جميع علوم الدين ، فحفظ القرآن مع الاتقان في علم القراءات ، ودرس الحديث والفقه ثم مال الى الادب وقرض الشعر ، وكتب الانشاء لبعض الامراء بالمغرب ، وبعد ذلك كله ، سلك

---

والجواهر" مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م و دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٢٣١ ، وطه عبد الباقي سرور " محي الدين ابن عربي " الخانجي القاهرة بدون تاريخ ، و د ، عبد الحفيظ فرغلي " الشيخ الاكبر ابن عربي " الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .

(١) سبقت ترجمته في ص ٢٠٠ من هذا البحث .

(٢) يوسف بن محمد بن المستظهر ابو المظفر ( ٥١٠ - ٥٦٦ هـ / ١١١٦ / ١١٢٠ م )

الخليفة العباسي الثاني والثلاثون ، كان من احسن الخلفاء سيرة مع رعيته ، لولا ما قيل انه احرق مكتبة ابن المرخم ، مات مخنوقا في الحمام (الزركلي " الاعلام " ج ٨ ص ٢٤٧)

(٣) انظر " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٢٢٠ .

طريق التصوف، فتزهد وتعبد ، واقبل على الخلوات وانقطع للتسك ، وهو فى سنن  
الحادية والعشرين سنة ( ٥٨٠ هـ ) . وفى هذه الفترة تنقل ابن عربى بين مدن بلاد  
المغرب والاندلس ، من اجل طلب العلم ولقاء العلماء والانتفاع بهم ، فقد رحل  
الى مورور ، وقرطبة ، وغرناطة ، ومرشانة ، وجزيرة طريف والمرية <sup>(١)</sup> . واقام فى هذه المدينة  
سنتين ( ٥٩٥ - ٥٩٧ هـ ) حيث توجد فيها مدرسة غنوصية باطنية خطيرة <sup>(٢)</sup> . ثم  
رحل الى سبته فى المغرب ، وفاس ، وبجاية ، وتونس ومراكش ، وسلا وتلمسان ، ثم اتجه

(١) كانت مدينة المرية مركزا لمدرسة التصوف ذات اثر بالغ فى الحياة الدينية والسياسية  
فى الاندلس ، فى عهد الموحدين ، اشتهرت فيها جماعة ابى العباس ابن العريف ،  
صاحب كتاب " محاسن المجالس " الصوفى الكبير ، الذى قام باحداث الفتنة ضد  
دولة المرابطين ، وكانت المدرسة امتداد المدرسة ابن مسرة الفيلسوف الباطنى ،  
التي تنحون نحو وحدة الوجود ، وقد اتهمه الفقهاء بالزندقة والاحاد ، واستمرت  
المدرسة برئاسة احد تلاميذ ابن العريف ابى عبد الله الغزال صديق ابن عربى .  
وفى هذه المدينة كتب ابن عربى اول كتبه الصوفية وهو " مواقع النجوم " ويعتبر هذا  
الكتاب مدخل الى الحياة الصوفية ينتفع به المریدون دون حاجة الى مرشد روحى  
( انخل جنثالث بلنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ترجمة ، د ، حسين مؤنس " ص ٣٧٣ ،  
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م ) .

(٢) يقول الدكتور محملا غلاب " كان ابن عربى يتردد على احدى المدارس التي تعلم  
سرا مذهب الامبيذ وقلية المحدثه المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية  
والاورفيوسية والفطرية الهندية ، وهى المدرسة الوحيدة التي تدرس لتلاميذها  
المبادئ الخفية ، والتعاليم الرمزية ، وكان اشهر استاذتها ابن مسرة ( ت ٣١٩ هـ )  
وابن العريف ( ت ٥٣٥ هـ ) وتلميذه ابو عبد الله الغزال وهذا صديق ابن عربى  
الوفى ( المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٣٤١ الدار المصرية للتأليف والترجمة  
بدون تاريخ " والمعرفة عند ابن عربى " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين بن  
عربى " فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ص ١٨٥ ، دار الكاتب العربى القااهرة  
١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م ) .

الى المشرق فوصل الى مصر ، والخليل وبيت المقدس ، والمدينة المنورة ، ومنها الى مكة المكرمة حيث وصل الى مكة سنة ٥٩٨ هـ ، واقام فيها حتى سنة ٦٠١ هـ ، وفي هذه الفترة كتب كتابه المشهور " الفتوحات المكية " ثم ذهب الى بغداد والموصل ، ورحل الى مصر سنة ٦٠٧ هـ ثم عاد الى مكة المكرمة مرة اخرى ، واقام فيها حتى سنة ٦٠٧ هـ ، ثم خرج منها متوجها الى بلاد الاناضول ، فوصل الى قونية ، فاخذ يتجول بين مدنها ، ملطية ، ارزن ومران وغيرها ، وظل متنقلا بين القرى والمدن ، حتى سنة ٦٢٠ هـ ، الى ان استقر في دمشق حتى توفي ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ ، ودفن فيها ، بسفح جبل قاسيون (١) .

وقد صنف ابن عربي كتب كثيرة ، حتى وصل الى مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢ هـ ، او خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي ، صاحب كتاب " نفحات الأنيس " (٢) او اربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر (٣) . لدرجة ان بروكلمان (٤) وصف ابن

(١) انظر الكتب المذكورة في الرقم ٢ ص ٤٥١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي " ضمن كتاب " تراث الانسانية " ج ١ ص ١٥٨ ، دار الرشاد الحديثة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) انظر ج ١ ص ٨

(٤) كارل بروكلمان Carl Brockelmann (١٨٦٨ - ١٩٥٦ م) مستشرق الماني كبير متمكن باللغات الشرقية ، سريانية ، وسنسكريتية والعربية ، وكذا جميع اللغات الغربية ، له مؤلفات كثيرة ، اهمها " تاريخ الادب العربي " ( د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة المستشرقين " ص ٥٧ ) .

عربى بانه من اخصب المؤلفين عقلا واوسعهم خيالاً (١) .

(١) من مؤلفات ابن عربى المطبوعة: الفتوحات المكية ، أجزاء ، تفسير القرآن الكريم جزئين ( غير تفسيره الضخم الذى لا يزال مخطوطا فى مكتبة الازهر وهو ٩٥ مجلدا ) فصوص الحكم ، الوصايا ، مشكاة الانوار ، الدررة الفاخرة ، اصطلاحات الصوفية ، التنزلات الموصلية ، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية ، توجهات الحروف ، رد المتشابه الى المحكم ، العجلة ، الحكم الحاتمية ، عقيدة فى التوحيد ، تهذيب الاخلاق ، الانوار ، الخلوة المطلقة ، شجرة الكون ، كتاب الالف ، كتاب الباء ، كتاب اليا ، العبادلة ، الرسالة الوجودية ، النور الاسنى ، مواقع النجوم ، ذخائر الاعلاق ، وشرحه ترجمان الاشواق ، الامر المحكم ، كتاب الكنه ، نفائس العرفان ، تحفة السفارة ، عنقا مغرب ، روح القدس ، رسالته الى فخر الدين الرازى ، كتاب الجلالة ، ايام الشأن ، انشاء الدوائر ، عقلة الستوفز ، التدبيرات الالهية ، الفناء ، الاعلام ، اشارات اهل الالهام ، القسم الالهى ، الازل ، الاسراء ، الشاهد ، الجلال والجمال ، القرية ، كتاب الميم والواو والنون ، رسالة لا يعول عليه ، رسالة فى سؤال ابن سو دكين ، التراجم ، تذكرة الخواص ، الانتصار ، كتاب المسائل ، الاسفار ، حلية الابدال ، الوصية ، منزل القطب ، كتاب الكتب ، التجليات ، نقش الفصوص ، ديوان ، تذكرة الخواص ، شق الجيوب ، المبادئ ، والغايات ، محاضرة الايثار ، رسائل المسائل ، وهناك كتب ورسائل كثيرة لاتزال مخطوطة فى مكتبات الدول الاسلامية والاوربية ، منها : الاتحاد الكونى ، رسالة الاسرار ، اشارات القرآن ، الانسان الكلى ، بلغة الفواص ، تاج الرسائل ، تحرير البيان ، تنقيح الفهوم ، دعوة اسماء الله الحسنى ، سر المحبة ، شرح خلع النعلين ، شجون المشجون ، صفة جلوس المرتاض ، الرسالة الفوثية ، رسالة فى الارواح ، رسالة فى معرفة الاقطاب ، القواعد الكلية فى معرفة تجلى الاسماء الالهية ، كتاب الحق ، كيميا السعادة ، مرآة المعانى ، مرآة العارفين ، مشاهد الاسرار القدسية ، معرفة الكنز العظيم ، ففاتيح الغيب ، مقام القرية ، نسخة الحق ، كتاب اليقين ، المقصد الاثم ، كتاب الهوى مراتب التقوى ( د ، سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى " ص ١٢٨٧ - ١٢٩١ ، د ندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ) .

وان اهم مؤلفاته كتابان : الاول " الفتوحات المكية " الذى يعتبر اكبر موسوعة الصوفية الى اليوم ، حيث جمع فيه كل ما ذكر فى مؤلفاته الاخرى ، يتكون من اربعة اجزاء ضخمة ، وقد اقسام ابن عربى بالله ان الكتاب من املاء الهى قائلا : وهذا الكتاب من ذلك النمط ( العلم الالهى ) عندنا ، فوالله ما كتبت منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء ربانى ، او نفاث روحانى فى روع كيانى ، مع كوننا لسنا برسول مشرعين ، ولا انبياء مكلفين . . . . . فالتنزيل لا ينتهى بل هو دائم دنيا وآخرة<sup>(١)</sup> " والكتاب يحتوى على ستة فصول ، وخسمائة وستين بابا ، ( وابن عربى ولد سنة ٦٠ هـ ) فى اسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والاقطاب وشبه هذا الفن ، بدأ فى تأليفه بمكة المكرمة سنة ٥٩٨ هـ ، وانتهى منه سنة ٦٠٦ هـ<sup>(٢)</sup> .

والثانى " فصوص الحكم " وهو اعرق كتب ابن عربى غورا وابعدها اثراء كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى . امتاز الكتاب بالدقة العلمية والنضج الفكرى الكامل ، ما لا يوجد فى كتبه الاخرى . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ، ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا ، وما من صوفى اتى بعده الا تأثر بمصطلحه<sup>(٣)</sup> . وغاية ابن عربى فيه هو البحث فى الحقيقة الالهية متجلية فى اكمل مظاهرها فى صور الانبياء عليهم السلام ،

---

(١) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٥٦ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية " لمحنى الدين ابن عربى " تراث الانسانية ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) لقد قامت د ، سعاد الحكيم بجمع مصطلحات صوفية وضعها ابن عربى فى كتابها

" ابن عربى ومولد لفظة جديدة " ص ٩٧ - ١٩٧ ميلندرة بيروت ط الاولى ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م .

فان كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الانبياء يسميها كلمة فلان او فلان ،  
وهي تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الالوهية في الفص الادمي والنفثية في الفص  
الشيثي ، والسبوحية في الفص النوحى ، والقدوسية في الفص الادريسى . . . الخ (١)

وانا كان الكتاب الاول من املاء الهى - كما يدعيه - فان الكتاب الثانى ليس من  
انشاء . ان يقول فى مقدمته " اما بعد ، فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق  
وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به  
الى الناس ينتفعون به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله . . . فحققت الامنية واخلصت  
النية وجردت القصد والمهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله صلى الله  
عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان . . . فما لقى الا ما لى لى ، ولا انزل فى هذا  
المسطور الا ما ينزل به لى ، ولست بنسبى رسول ولكنى وارثه ، ولا خرتى حارث (٢) .

ولقد عرض ابن عربى فى الكتابين مذهب الصوفى الفلسفى ، حيث مزج بين التصوف  
والفلسفة ، او بين حدة التفكير وقوة الوجدان ، او بعبارة اخرى ، بين قضايا العقل  
واحوال الذوق ، فخرج بمذهب كامل فى فهم طبيعة الوجود ، اتجه نحو وحدة الوجود  
حيث لم يكن التصوف عنده مجرد عبادة وزهد ، كما لم يكن تصوفا شاطحا فانيا ، لكن

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٧ و ص ٢٣ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٤٧ - ٤٨ .

اصبح فلسفة كاملة ، مقرا بان شمة وجودا واحدا فقط هو الله وماالكثرة فى العالم

الا وهم ، وهذه هى القضية الكبرى لدى ابن عربى .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " القضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه هى ان الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتهما واسمائهما ، لاتعدد فيها الا بالاعتبارات ، والنسب والاضافات ، وهى قديمة ازلية ابدية لاتتغير ، وان تغيرت الصور الوجودية ، التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لاساحل له ، وليس الموجد المدرك المحسوس الا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فاذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى " الحق " واذا نظرت اليها من حيث صفاتها واسمائها ، اى من حيث ظهورها فى اعيان الممكنات ، قلت هى الخلق ، او العالم ، فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحديث ، والاول والآخر ، والظاهر والباطن <sup>(١)</sup> " فالحقيقة الوجودية من حيث ذاتها واحدة قديمة ازلية منزهة غير معلومة ، ولكنها من حيث ظهورها على مسرح الوجود الخارجى ، متعددة حادثة زمانية ، مشبهة ، معلومة <sup>(٢)</sup> . ولولا ظهور الحق فى اعيان الخلق ماكانت صفاته واسماؤه ، ولماعرفناه ، لاننا انما نعرفه عن طريق هذه الاسماء والصفات المتجلية فى الكون ، ولكن ثنائية الحق والخلق من احكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف ، فهى ثنائية موهومة زائفة ، لان العقل لا يقوى على

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية لمحقى الدين ابن عربى " تراث الانسانية "

ادراك الوحدة الشاملة ، فالوجود الحقيقي هو وجود الله وحده ، ووجود الخلق بالنسبة اليه ، كوجود الظل لصاحب الظل ، وصورة المرأة بالنسبة لصاحب الصورة ، فالخلق شبح زائل وظل للوجود الحقيقي (١) .

وقد ادرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب ، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب او جزء من كتاب ، خشية اعتراض المعترضين وانكار المنكرين ، فاذاعه مشتتا بين ثنايا التفاصيل في مسائل الفقه والحديث والتفسير وغيرها . يقول ابن عربي :  
واما التصريح لعقيدة الخلاصة فما افردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة في ابواب هذا الكتاب ( الفتوحات المكية ) مستوفاة مبينة ، ولكنها متفرقة ، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف امرها ويميزها من غيرها ، فانه العلم الحق والقول الصدق (٢) . وكان ابن عربي يعتمد في مصنفاته على اسلوب الرمز الغامض والاشارات المنغلقة لدرجة ان غموض الاسلوب ، واستفلاق المعاني ، صاروا مضرب المثل ، واصبحا من الحقائق التي يعترف بها الباحثون عن تصوف ابن عربي (٣) . فكان تصوفه يكشف عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس ، بل هو من شأن الخاصة ، ليس فقط الافكار مجردة ضاربة ، بل وايضا الاصطلاح الذي يستخدمه في التعبير

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي " تراث الانسانية "

ج ١ ص ١٦٧ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفي " ابن عربي في دراستي " ضمن الكتاب التذكارى لمحي الدين

ابن عربي " ص ٧ .

عنها مستر مستر (١) .

والحقيقة ان ابن عربي ما كان يصرح بعبارة " وحدة الوجود " اطلاقا ، ولم يدخلها ضمن مصطلحاته الصوفية الفلسفية . ويرى الدكتور ابراهيم مذكور ان اول من استعمل هذه العبارة ، شيخ الاسلام ابن تيمية ، ولحقها بابن عربي ، بعد ان قام ببحث تصوفه الالهادى وافكاره المنحرفة ، وتبين ان مذهب ابن عربي لم يكن سوى مذهب وحدة الوجود . (٢)

### • ( Pan - Theism (The Unity of Existence )

وانا كان الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية - يصرح انا الحق ، وانا كان ابو يزيد البسطامي - انطلاقا من فلسفته الاتحادية - يقول : سبحانى ما اعظم شأنى ، وفريد الدين العطار يدعى بان النقش هو النقاش ، وابن الفارض ينشد قائلا :

فقد رفعت تا' المخاطب بيننا . . . . . وفى رفعها عن فرقة الفرق رفقتى ، وما الى ذلك ، فان ابن عربي فى قمة هؤلاء فقرّر فى صراحة : سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها " وانشد قائلا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه . . . . . وما سمعت اذنى خلاف كلامه (٣)

---

(١) اسين بلاثيوس " ابن عربي حياته ومذهبه " ص ٢٦٢ .  
(٢) د ، ابراهيم مذكور " وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربي " ص ٣٦٩ ، وه ، د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١١٤٥ .  
(٣) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٥٩ .

كما يقول ايضا :

ان الوجود وجود الحق ليس له .: فيه شريك كما قد جاء في الاثر (١)

ويقول ايضا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا .: وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

جمع وفرق فان العين واحدة .: وهى الكثيرة لاتبقى ولا تذور (٢)

وايضا :

وماثم الا الله لاشئ غيره .: وماثم ثم ان كانت العين واحدة (٣)

تبين لنا ان من هذا النص - وغيره كثير جدا ، وقد جمع الاخ عبد الله على الملا ،

نصوصا بلغت اكثر من مائتين بين نظم ونثر (٤) - ان ابن عربى كان صريحا وبكل جرأة

بفلسفته التى كان يؤمن بها ، وهى فلسفة " وحدة الوجود " . فكان يعتقد ان الوجود

الا الله ، فهو الوجود الحق والوجود المطلق ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود سواه .

فقد انكر ابن عربى وجود العالم الخارجى الظاهر ، بكل موجوداته وظواهره ، وقرر

(١) ديوان ابن عربى : ص ٨٠ طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م . والناشر محمد

ركابى الرشيدى ، سور جامع الازهر ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٧٩ . (٣) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣٠٣ .

(٤) انظر: رد الفصوص المسمى : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا على القارى ، دراسة

وتحقيق عبد الله على الملا . ج ١ ( قسم الدراسة ) ص ٣٠٨ - ٣٣٥ ، رسالته

الماجستير ، فرع العقيدة ، كلية الدعوة واصول الدين ، جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩هـ .

فقط ، بوجود واحد ، وهو الحق تعالى ، والفرق بين الحق والخلق راجع الى اننا لا ننظر اليهما من وجه واحد ، وانما ننظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقاً من وجه آخر ، ولو نظرنا اليها بعين واحدة ومن وجه واحد ، او على انهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطعنا ان ندرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لاكثرية فيها ولا تفرقة ، فتسقط الاثنينية في الوجود العيني .

لذا فان اقصى درجات المعرفة بالحق ، قوام تمامها عنده انما يحصل في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق ، اى عندما يكون الصوفى العارف الحق هو المتحقق ، فيدرك احدهما متى ماتم له ادراك الاخر ، فيصبح العارف والمعروف شيئا واحدا ، طالما ان الموجد والموجود واحدا ، ولا ظهور لاحدهما على الاخر ، طالما انهما شئ واحد ، فذات الله يسرى في ذاته وفي كل ذات<sup>(١)</sup> . واول مراتب العلم ، هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه في كل اعتبار ، ففي الالهية الهيا ، وفسي الكونية كونيا ، والكل مظهره<sup>(٢)</sup> .

واذا اردنا ان نعرف فلسفة ابن عربي الوجودية بشئ من التفصيل ، رغبة فسي

(١) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للمعلوم

الانسانية جامعة الكويت . المجلد السادس ١٩٨٦ م .

(٢) لسان الدين بن الخطيب " روضة التعريف بالحبيب الشريف " تحقيق عبد القادر

عطا ص ٥٨٤ دار الفكر العربي مصر ١٩٦٨ م .

زيادة الفهم والعلم بها ، فلا بد لنا ان نلم بأهم قضاياها الميتافيزيقية .

- الله والكــــون :-

ان الصلة بين الله والكون عند ابن عربي صلة دياكتيكية غنوصية ، تستقطب العينية والمغايرة ، والهوية والسوية ، في الحقيقة الوجودية<sup>(١)</sup> . اما العينية والهوية فلان الله عين الاشياء وهوية الكون في محايتها (متساوية) ، لكن هذه العينية ينظر اليها باعتبار نسبة واطلاق ، بمعنى انه لا وجود للكون الا من حيث وجود الله ، فلا وجود للكون مستقل بذاته ، وليس وجوده غير الوجود الالهى . واما السوية والمغايرة ، فباعتبار مفارقة الله وبينوته على الكون واطلاقه في لاتعيين خاص ، والكون في وضع تغاير ولا تغاير بالنسبة لله<sup>(٢)</sup> ، فالكون من حيث كليته هو الله ، أما من حيث صورته المتكثرة فهو الخلق .

يقول ابن عربي في كتابه : فصوص الحكم بعد ان استدل بحديث "كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، الخ " ان هوية الله هي عين الجوارح التى هي عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . . . . فلا قرب اقرب من ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى ، فهو حق مشهود في خلق متوهم .

(١) د ، عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٤ .

(٢) ن ك ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

فالخلق معقول والحق محسوس مشهود<sup>(١)</sup> . . . . . وانه ( الله ) عين الاشياء ، والاشياء محدودة ، وان اختلفت حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحد شيئاً الا وهو حد الحق ، فهو السارى فى سبب المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الامر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود ، فهو على كل شئ حفيظ بذاته ، فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته ، ان يكون الشئ غير صورته ، ولا يصح الا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود ، فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له . ثم انشد قائلًا :

فهو الكون كله	∴	وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه	∴	ولذا قلت يفتدى
فوجودى غداؤه	∴	وبه نحن نحتذى <sup>(٢)</sup>

ثم يقول : فقل فى الكون ماشئت : ان شئت قلت هو الخلق ، وان شئت قلت هو الحق ، وان شئت قلت هو الحق والخلق ، وان شئت قلت لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك<sup>(٣)</sup> .

فلا تنظر العين الا اليه	∴	ولا يقع الحكم الا عليه
فنحن له وبه فى يديه	∴	وفى كل حال فانا لديه <sup>(٤)</sup>

وفى بيان مراد قول ابن عربى " فهو حق مشهود فى خلق متوهم ، يقول الدكتور ابو العلا

---

(١) " فصوص الحكم " ص ١٠٨ .  
(٢) " فصوص الحكم " ص ١١١ .  
(٣) ن ك ص ١١٢ .  
(٤) ن ك ص ١١٣ .

عفيى: العبارة تحتل احد المعنيين : الاول - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق المرئى فى الصور ، وان الصور لا وجود لها فى ذاتها ، فكل من اثبت لها وجودا مستقلا عن وجود الحق فقد وهم . الثانى - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصور فى شهوده ، اما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها ، ولا فرق بين المعنيين ، بدليل ان ابن عربى يجلهما معا فى قوله بعمد ذلك مباشرة " فالخلق معقول والحق محسوس مشهود (١) .

والى تلك الصلة الدنيا ليكتيكية (الجدالية) اشار ابن عربى بوضوح اكثر ، بما وصفه بالامر الالهى ، من حيث ما يبدو خالقا ومخلوقا . ان يقول " فالامر الخالق المخلوق " والامر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحد ، وهو العيون الكثيرة . . والجامع الطبيعة لا ، بل العين الطبيعية ، فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة (٢) .

اراد ابن عربى بالطبيعة ، القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه ، من غير ان يعترىها فى ذاتها نقص او تغير . فالطبيعة اذن هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم " الموجد " فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة ، بل هو عينها لا تزيد شيئا بما يظهر عنا ولا تنقص شيئا بما لا يظهر ، فما الطبيعة الا الذات الالهية

---

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٢٤ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٧٨ .

السارية في الوجود بأسره ، وعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة<sup>(١)</sup> . وليست الطبيعة وماظهر منها الا العين الاحدية التي هي الحق ، وان الهوية ظهرت بصورة الهاذية ، كما ظهرت الهاذية بصورة الهوية ، فهو هذا ، وهذا هو ، طردا وعكسا<sup>(٢)</sup> . وفي موضع آخر يرى ابن عربي ان نسبة الحق لما ظهر من صور العالم كنسبة الروح المدبر للصورة<sup>(٣)</sup> ، اي ان العالم او الطبيعة في مجموعها صورة واحدة روحها وحقيقتها الله . وقد جعل ابن عربي هذا الكلام مقدمة سليمة تؤدي الى النتيجة الصحيحة ، وهي ان الحق محدود بكل حد ، لا من حيث الاطلاق ولكن من حيث تجليه في صور العالم المختلفة .

نفهم ما سبق ان فلسفة الوحدة عند ابن عربي تنحل الى تركيب الموجود على نحو ثنائي من حيث التجلي ، بيد ان هذه الثنائية المحيلة الى المظهر ، ترتفع بواسطة الجوهر الواحد فلا تعين الموجود من جهة الاطلاق واللاتقيد ، وتعينه من حيث التقيد والتلبس بالصور ، وجهان لحقيقة واحدة<sup>(٤)</sup> .

وهكذا آلت كثرة المظاهر والتعينات الى وحدة الظاهر فيها ، وهو ما به تعينت الاشياء بوصفها عدما ، لا يعنى سلبا خالصا لكونها موجودة ، وانما تنحل عدमितها الى

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) القاشاني " شرح فصوص الحكم " ص ٨٢ . (٣) " فصوص الحكم " ص ٦٨ .

(٤) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٢ .

انها امكان عارض، ليس من لوازم ماهيتها الوجود ، لانها مستندة في التعمين والظهور الى الواجب الذى تتحد فيه الماهية والوجود . فالكثرة والوحدة هنا في وضع تضاييف ينكشف معه للصوفى ، بواسطة الوحدة في الكثرة المنبثقة في الطبيعة ، والكثرة مجموعة في وحدة الجوهر<sup>(١)</sup> .

لذا يقول ابن عربى " قال سهل التستري " ان للربوبية سرا - وهو انت . يخاطب بكل عين<sup>(٢)</sup> ، لو ظهر لبطلت الربوبية<sup>(٣)</sup> . المراد بأنت عالم الخلق ، ان انت ضمير المخاطب وهو اشارة الى الظاهر ، وكلمة ظهر هنا بمعنى زال ، لا بمعنى وضح او برز ، فالربوبية ان صفة تزول عن الحق اذا زال اثرها وهو المربوبون ، فهي قائمة ما قامت الموجودات ، فان زال المعلول زالت علته<sup>(٤)</sup> .

فكان ابن عربى يرى ان الخلق لا يمكن ان يوجد الا بوجود الحق ، والحق لا يمكن ان يتجلى او يعرف الا اذا هو اوجد العالم ، فالوجود مزدوج من الحق والخلق ، وهذا الازدواج يشكل وحدة والخلق ليس اقل قيمة من الحق ، لانه السبيل الوحيد لمعرفة الحق .

- 
- (١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٣ .  
(٢) وهو انت يخاطب كل عين ، من كلام ابن عربى ، لا من كلام التستري ، اى ان ذلك السر الذى هو انت مراد به كل انسان وكل موجود ( د ، ابو العلا عفيفى " هامش فصوص الحكم " ص ٩٠ ) .  
(٣) " فصوص الحكم " ص ٩٠ - ٩١ .  
(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٧٨ .

ولا ينكر ابن عربي المحسوس في كثرته ، وانما انكر ان يتعدد الوجود ، لانه حقيقة واحدة ليس خارجها شيء ، وجوهر واحد وان تعددت صفاته .

واخيرا صرح ابن عربي ان صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا<sup>(١)</sup> ، وذلك لان الصورة لا تقوم بذاتها ، وان كل صورة في الوجود تفتقر الى الحق ، فلا يمكن ان يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالما ، كما لا يمكن ان تزول الحياة عن الانسان ويبقى انسانا ، الا على سبيل المجاز . " فعد الالهية له بالحقيقة لا بالمجاز " اى ان العالم له صفة الالهية ، من جهة ان الحق فيه على الدوام لا يزيل صورته ، وتطلق صفة الالهية على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز ، لان الحق موجود بالفعل في صورة العالم يدبرها كما تدبر الروح جسم الانسان وهو حى<sup>(٢)</sup> .

فما نفى ابن عربي للعالم وجودا ، ان كيف لا يكون للعالم وجود ، وهو بمثابة المرآة لذات الحق المتظاهر ، فوجوده قائم بوجود الحق ، فالعالم هو الحق المتظاهر ، ولا فلو كان معد وما كان معد ولموجها ولا منفيا ، وليس الامر كذلك ، فهو موجود ، ولكنه وجود متكرر لوجود واحد ، هو الحق من وجه ، وهو العالم من وجه آخر<sup>(٣)</sup> .

---

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " التعليقات " ص ٣٤ - ٣٥ .

(٣) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للعلوم الانسانية ، ص ٢٠ .

- الله والانسان :-

اهتم ابن عربي اهتماما كبيرا ، في بيان الصلة بين الله والانسان خاصة ، رغم ايمانه بوحدة الوجود ، اذ تمتاز الصلة بين الله والانسان عن الصلة بين الله وماسواه من الكون ، وذلك لان الله يتجلى - عنده - في الانسان في اعلى صورته واكملها .

يقول ابن عربي " لما شا' الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى . . . ان يرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع يحصر الامر كله . . . ويظهر به سره . . . وقد كان سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . . . . وسمى آدم انسانا وخليقة . . . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين . . . فيه ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم ، فهو الانسان الحادث الازلي والنشأ الدائم الابدى . . . قيام العالم بوجوده . . . فظهر جميع ما في الصور الالهية من الاسماء في هذه النشأة الانسانية ، فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود . . . وما هو (آدم) الا عين جمعه بين الصورتين ، صورة العالم وصورة الحق . . . فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى . . . ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود . . . فهو الحق الخلق<sup>(١)</sup> واجاب ابن عربي عن سؤال الحكيم الترمذى<sup>(٢)</sup> الاربعة : ما صفة آدم عليه السلام قائلا " ان شئت صفة

(١) " فصوص الحكم " ص ٤٨ - ٥٦ .

(٢) محمد بن علي بن الحسن بن بشر ، ابو عبد الله ( ت ٣٢٠ هـ ) المعروف بلقب " الحكيم " =

الحضرة الالهية ، وان شئت مجموع الاسماء الالهية ، وان شئت قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته . . . انه قد اعطاه صفة الكمال فخلقه كاملاً جامعاً . . . فانه مجموع العالم من حيث حقائقه . . . فالعالم كله تفصيل آدم ، وآدم هو الكتاب الجامع (١) .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى توضيح كلام ابن عربى فى فصوص الحكم " لما شاء الحق ظهور الخلق عامة وظهور الانسان بوجه خاص ، وكانت هذه المشيئة من حيث

---

الترمذى ، اول من وضع نظرية ختم الولاية ، وصنف كتباً كثيرة بلغت الى مائة وخمسين فى ذلك اشهرها " ختم الولاية " وعلم الاولياء " وسيرة الاولياء ، وكل من تكلم فى موضوع الولاية تأثر به واقتفى خطاه ، وقد وضع مائة وسبعة وخمسين سؤالاً ، فى كتابه ختم الولاية " اولها " صف لنا منازل الاولياء اذا استفرغوا بجهود الصدق ، كم عدد منازلهم . وآخرها ، مامعنى المغفرة التى لنبيينا وقد بشر النبيين بالمغفرة ( انظر " كتاب ختم الولاية " تحقيق د ، عثمان يحيى ، ص ١٤٢ - ٣٢٦ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥ م ) . وقد طالب الحكيم الترمذى من يدعى المعرفة ان يجيب عن تلك الاسئلة ، فكرس ابن عربى جهده للإجابة عنها ، فكتب الاجوبة مرتين ، الاولى فى كتاب مستقل سماه " الجواب المستقيم فيما سئله عنه الترمذى الحكيم " وهذا الكتاب لا يزال مخطوطاً ، وقد ضمه الدكتور عثمان يحيى فى هامش كتاب ختم الولاية . والثانية ، فى كتاب " الفتوحات المكية " الجزء الثانى ص ٣٩ - ١٣٩ . وقد ذكر ابن عربى فيه مائة وخمسة وخمسين سؤالاً ، ولم يذكر السؤالين رقم ١٥٢ ، و ١٥٣ ، ( عن ترجمته انظر " ابى عبد الرحمن السلمى " طبقات الصوفية " ص ٢١٧ . و ابى نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " ج ١٠ ص ٢٣٣ ، والقشيري " الرسالة " ج ١ ص ١٣٨ ، والشعراني " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ٨٧ ، والمناوى " الكواكب الدرية " ج ٢ ص ٤٥ ) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٦٧ ، قارن ص ٣٠٧ و ص ٤٦٨ و ص ٦٠٢ - ٦٠٣ .

اسماؤه لا من ذاته ، اظهر الوجود فيه عرف واظهر الانسان فكان اعرف مخلوق بربه .  
فغاية الخلق اذن هي ان يرى الله نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته واسماؤه ، او بعبارة  
اخرى يرى نفسه في مرآة العالم . شاء الحق اذن ان يرى عينه ، ذاته المتصفة بالاسماء ،  
وشاء ان تظهر عينه في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها ،  
فخلق الانسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من اعلاه السبي  
اسفله ، اذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة ، لا ينعكس عليها كمال الهى فيرى  
او يعرف . فالانسان من الله بمنزلة انسان العين من العين ، وهو من الوجود قلب  
الوجود النابض . ففي الانسان ناحيتان ، حادثة وهى ما يتصل منه بالصورة البدنية  
العنصرية ، وازلية ابدية ، وهى ما يتصل منه بالجانب الالهى ، فهو حق وخلق ، قديم  
وحادث ، فنحن صفاته لاننا مظهره ، وعلما به علمنا بنا منا ، لاننا نراه في المرآة ،  
ويستحيل علينا ان نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه (١) .

نفهم من هذا ان الانسان عيد ورب ، عيد لانه تم فيه المظهر الالهى ، ورب من  
حيث انه هوية الحق واحدى تعييناته ، وقد ارتبط الانسان بالاسماء الالهية ، التى  
لا تدخل تحت حصر ، لان كل اسم من هذه الاسماء يتصل بحقيقة من حقائق الكون ،  
ولان لكل اسم مع كل جزء من اجزاء العالم وجهها خاصا . فلما كان الانسان مختصرا  
العالم ومجموع حقائقها كلها ، فلا عجب ان تؤثر فيه الاسماء جميعها . لهذا كله اعطى

---

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦ - ١٧ باختصار شديد .

الانسان الخلافة وعلم الاسماء كلها<sup>(١)</sup> . وهو الوحيد الذى يتميز بانه يحب الله وان الله يحبه ، وهذا الحب لا يكون الا لمناسبة ، وهى مناسبة الخلق على صورته . يقول ابن عربى :

منزلة الالفة لا يدخله . . . غير موجود على صورته

فمنزلة الالفة هى النسبة الجامعة بين الحق والخلق ، وهو الصورة التى خلق عليها الانسان ، ولذلك لم يدع احد من خلق الله الالهية للانسان<sup>(٢)</sup> " وفى كتاب آخر يقول . . . انت السالك وفيك واليك تسالك ، قانت غاية مطلبك ، وفناؤك وذهابك فى مذهبك ، فبعد السحق والمحق والتحقق بالحق والتميز فى مقصد الصدق لاتعاين سواك<sup>(٣)</sup> " وللانسان نسبتان كاملتان ، نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ، ويقال فيه رب من حيث انه خليفة والصورة واحسن تقويم ، فكأنه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحقق<sup>(٤)</sup> .

من النصوص السابقة نستنتج ان حقيقة الانسان مرآة رأى فيها الله نفسه وظهر بتلك الرؤية ، وامكانية تلك الرؤية نتجت عن حقائق اتاحت للانسان ، فهو وحده اختصر فى

(١) د ، محمود قاسم " فكرة الانسان فى مذهب ابن عربى " ضمن كتاب ، دراسات فلسفية مهداة الى د ، ابراهيم مدكور ص ١٤٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

(٢) ابن عربى " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٦٠٢ .

(٣) ابن عربى " كتاب التجليات " ص ٤٠ . ضمن رسائل ابن عربى ج ٢ .

(٤) ابن عربى : " انشاء الدوائر " ص ٢٢ ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦ هـ .



لسان الدين بن الخطيب<sup>(١)</sup> "ومحصل السعادة عند اصحاب وحدة الوجود ، ان ينكشف الغطاء وتظهر للعارف انية الحق ( وانه عين انية كل شيء ) ويعقل انية ذاته وما هي عليه ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، فبلغ اقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذى ليس من باب ما يخبر عنه ، ومن قصر عن ذلك بقى فى عالم العذاب والحجـب والاهام<sup>(٢)</sup> "،

ثم يرى ابن عربى ان كلا من الله والانسان مفتقر ، وذلك لان معرفة الله متوقفة على الانسان ، ووجود الانسان متوقف على الله ، وهذا الافتقار حقيقة لا كناية ، فيقول منشدا :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن . . . هذا هو الحق قد قلناه لانكحى  
فالكل بالكل مربوط فليس له . . . عنه انفصال خذوا ماقلته عنى<sup>(٣)</sup>

ويستمر ابن عربى فى بيان الصلة بين الله والانسان ، مقرا ان الحمد والعبادة متبادلان بينهما ، اى ان كلا من الله والانسان فى خدمة الاخر وطاعته ، ان الله افاض الوجود على الانسان ، والانسان يظهر للعيان كمالات الله . يقول ابن عربى فى ذلك :

- 
- (١) محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الفرناطى (٧١٣ - ٧٧٦هـ / ١٣١٣ - ١٣٧٤م) ابو عبد الله ، وزير مؤرخ اديب نبيل ، كان يلقب بذي الوزارتين ، القلم والسيف ، وبذي العمرين ، لاشتغاله بالتصنيف فى ليله وبتدبير المملكة فى نهاره ، اتهم بالزندقة مات مخنوقا فى السجن ، له مؤلفات كثيرة ، بلغت ستين كتابا (الزركلى "الاعلام" ج ٦ ص ٢٣٥) .
- (٢) روضة التعريف بالحب الشريف " ص ٦١١ .
- (٣) "فصوص الحكم" ص ٥٦ .

فيحمدنى واحمده	∴	ويعبدنى واعبده
فيعرفنى وانكره	∴	واعرفه فاشهده
لذاك الحق اوجدنى	∴	فاعله فاوجده
بذا جاء الحديث لنا	∴	وحقق فى مقصده (١)

اراد ابن عربى ان يقول " ان الله يعرفنى فى جميع احوالى ومقاماتى لانه ذاتى ، وانكر وجوده فى اعيان الموجودات الحادثة على انها هى هو ، ولكنى اعرفه معرفة ذوقية كشفية واعلم انه عين كل شىء ، فاشهده فى كل شىء جمعا وتفصيلا ، فاوجد الله الانسان لاجل ان يعرف وتعرف كمالاته الصفاتية والاسمائية (٢) " لهذا فاذا قال المصلى " اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذه بينى وبين عبدى ، فاوقم الاشتراك فى هذه الاية (٣) ، اى مشتركة بينى وبين عبدى ، فالعبادة مشاركة واتصال بينهما لانها ليست فعلا من جانب واحد ، بل هى حال يتحقق فيها العبد بوحده الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبودا والمعبود عابدا (٤) . حيث تتمثل العبادة فى عبادة اسم الهى لاسم الهى ، فالباطن يعبد الظاهر ، ان انه يتوق الى ظاهره فيظهره (٥) . وفى هذا يقول ابن عربى :

- 
- (١) " فصوص الحكم " ص ٨٣ .
  - (٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٥ - ٦٧ .
  - (٣) ابن عربى " فصوص الحكم " ص ٢٢٣ ، قارن " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٥٦٦ .
  - (٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤٢ .
  - (٥) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٧٧٥ .

فلولاه ولولانا	∴	لما كان الذى كانا
وانا عينه فاعلم	∴	اذا ما قلت انسانا
فكن حقا وكن خلقا	∴	تكن بالله رحمانا
فصار الامر مقسوما	∴	باياه واياننا <sup>(١)</sup>

فوجود الانسان ضرورى لله ، لانه السبب فى ظهور كمالاته ، كما ان وجود الله ضرورى للانسان . وهنا يبالغ ابن عربى فى تصوير الصلة بين الله والانسان ، ولم يكتف بهذا ، بل صرح ابن عربى اننا جعلناه بألوهيتنا لها ، فلا يعرف حتى نعرف ، اى لا يعرف انه اله حتى يعرف المألوه ، فهو الدليل عليه ، ثم بعد هذا اصبح الله عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . أما الذات المجردة ليست لها ، لان الالوهية تقتضى المألوهية ، ولا وجود بدونها ، فلا تعرف الالوهية الا اذا عرفت المألوهية<sup>(٢)</sup> . وفى الرسالة الوجودية ، يقول ابن عربى : ان الذى يظن انه سوى الله ليس هو سوى الله ، ولكنك لا تعرف وانت تراه ، ولا تعلم انك تراه ، ومتى يكشف لك هذا السر علمت انك لست ماسوى الله ، وانك لم تنزل ولا تزال بلا حين ولا اوان ، وان جميع صفاته صفاتك ، وتسمى ظاهره باطنك وباطنه باطنه ، واولك اوله ، وآخره آخره ، بلا شك ولا ريب ، وترى صفاتك صفاته وذاتك ذاته<sup>(٣)</sup> ، وقد اجاز ابن عربى " للواصل ان يقول انا الحق وان يقول

(١) " فصوص الحكم " ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٠ ، قارن د ، محمود قاسم " فكرة الانسان فى مذهب محى الدين بن عربى ، ضمن كتاب " دراسات فلسفية مهداة الى د ، ابراهيم مدكور ص ١٤٥ .

(٣) ابن عربى " الرسالة الوجودية فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد =

سبحاني ، ان ما وصل واصل اليه الا ورأى صفاته صفات الله وذاته ذات الله ، بلا كون صفاته ولا ذاته داخل في الله او خارجا منه قطه ولا انه فان من الله اوباق بالله<sup>(١)</sup> واكثر من هذا فقد اجاز ابن عربي اطلاق اسم " الله " على الواصل . " فما قال احد من خلق الله انا الله الا اثنين ، الواحد الله المرقوم بالقرطاس ، اذا نطق يقول انا الله . . . . والعبد الكامل الذي الحق لسانه وسمعه وبصره يقول انا الله . . . وما عدا هذين فلا يقول انا الله وانما يقول الاسم الخاص<sup>(٢)</sup> .

فالا نسان الذي يدرك بالكشف ان نفسه جامعة للحضرة الالهية بكل صفاتها واسماءها ويتحقق بالذوق فيها ، جازله ان يقول " انا الله " ! وهذا معنى كلمة لا اله الا الله عند ابن عربي ان معنى لا اله الا الله اي لا اله غيره ، ولا وجود لغيره ، فلا غير سواه ولا اله الاياه<sup>(٣)</sup> .

هذا ، وبعد ان عرفنا فلسفة ابن عربي الوجودية في الصلة بين الله والانسان ، ينبغي علينا ان نعرف رأيه في الصلة بين الله وبين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

---

عرف ربه " ص ٥ ، مكتبة القاهرة بدون تاريخ .

(١) ابن عربي " الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه " ص ٥ ،

(٢) نقلا عن د ، ابو العلا عفيفي " نظريات الاسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الاداب ص ٦٠ ، المجلد الثاني الجزء الاول مايو ١٩٣٤ م .

(٣) " الرسالة الوجودية " ص ٧ .

— الحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل :-

يقول ابن عربي " كان محمد صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام ، وكان آدم نسخة منه على التمام ، وكنا نحن نسخة منهما عليهما السلام ، وكان العالم اسفله واعلاه نسخة منا وانتتهت الاقلام ، اما النبيون المرسلون وغير المرسلين والعارفون والوارثون منا فنسخ منهما على الكمال (١) "

بهذا النص جعل ابن عربي سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رمزا للصورة الالهية ، او الخليفة ، او الانسان الكامل (٢) ، الذى هو قطب يدور فى فلكه دائما كل طالب الكمال ، فلا يزال يدور ويدور حتى يتحقق له الوحدة الذاتية ، وفى هذا التحقق يطلق عليه اسم من تحقق به اى اسم " الانسان الكامل (٣) " والنموذج المعنوى للانسان الكامل هو الحقيقة المحمدية .

ويرى ابن عربي ان الحقيقة المحمدية هى الذات الالهية نفسها فى تنزلها الاول ، وعنهما صدرت باقى التغزلات . فيقول " اصل النبأ واول النشئ نشئ سيدنا محمد صلى الله

---

(١) " عنقا" مغرب فى ختم الاوليا " وشمس المغرب " ص ٣٨ ، مكتبة محمد على صبيح واواده ، مصر ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م .

(٢) لا بد ان اذكر هنا ان ابن عربي يستعمل مايربوع على الاربعين مصطلحا مترادفا على معنى واحد يصح ان يسمى بالانسان الكامل ، منها : الخليفة ، آدم الحقيقى ، القطب ، الحقيقة المحمدية ، حقيقة الحقائق ، العرش المجيد ، البرزخ ، فلك الحياة ، الروح ، الاعظم ، القلم الاعلى ، النسخة العظمى ، الانسان الازلى ، نور محمد ، الخ ( د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٥٨ ) .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٦١ .

عليه وسلم ، على اكمل وجه وابدع نظام ، بحر اللؤلؤ والمرجان المودع في العالم الاكبر  
والانسان . . . . . برزت الحقيقة المحمدية من الانوار الصمدية ، في الحضرة الاحدية ،  
وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه من سماء الاوصاف . . . . . فوجد الحقيقة المحمدية على  
صورة حكمه ، فسلخها من ليل غيبه فكانت نهارا وفجرها عيونا وانهارا ، ثم سلخ العالم  
منها (١) .

نفهم من هذا ان الحق تحقق وجوده الكامل في الوجود المحض ، ثم رجع الى  
نفسه بواسطة هذا الوجود ، فاصبح الوجودان عينا واحدة ، وهذا معنى كونه صلى الله  
عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام . واذ كان النبيون والعارفون والوارثون نسخا منسوخة  
صلى الله عليه وسلم على الكمال ، اصبح وجودهم كذلك وجود الحق تعالى ، ثم اذا كان  
العالم اسفله واعلاه نسخة منهم اصبح وجود العالم ايضا وجود الحق تعالى . وباختصار  
" اصبح الحق والخلق عينا واحدة ، في صورة الانسان الكامل " وفي الفتوحات المكية  
صرح ابن عربي بان الانسان الكامل حقيقة واحدة ، او عين واحدة ، وانه المثل الذي لا مثل  
له مستدلا بقوله تعالى " ليس كمثله شيء " باعتبار الكاف غير زائدة ، فالمراد به نفى مثل  
المثل ، اي ان الله اثبت لنفسه مثلا ، ونفى ان يماثل هذا المثل . ثم بعد ان نصبه الله  
مثلا له تجارت اليه الاسماء الالهية بحكم المطابقة ، . . . . . بل كانت الاسماء الالهية  
على هذا الانسان الكامل اشد مطابقة منها على المسمى الله (٢) " اي ان الانسان الكامل

(١) " عنقا " مغرب في ختم الاوليا " وشمس المغرب " ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٢٦٦ .

الذى هو مثل الله احق من الله باسمائه تعالى ، وهو من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كمالات الحق ، كان الانسان الكامل هو عين الحق ، الذى يرى بها نفسه فى مرآة الوجود ، فهو عينه لانه اكمل مجلى من مجاله ، وهو الحق والقلم والروح والعقل والعرش<sup>(١)</sup> فكانت روحه صورة مصفرة من روح الله ، وعقله صورة مصفرة من العقل الكلى ، وجسده صورة مصفرة من عالم الطبيعة<sup>(٢)</sup> .

والحاصل ان الحقيقة المحمدية هى مظهر من مظاهر الله او صورة من صورته ، وهى منه بمنزلة ما هو بالفعل ما هو بالقوة ، او هى الحق متجليا - لافى زمان معين ولا فى مكان - بنفسه فى نفسه فى صور العالم ، او هى العلم الالهى الجامع للحقائق الالهية جميعها ، والذى هو عين الذات لا غيرها اى انها العلم والعالم والمعلوم ، او العقل والعامل والمعقول ، وهى فى نفسها كمال محض ، والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك وليس فى الامكان ابداع ما كان<sup>(٣)</sup> . وهذا غاية فلسفة ابن عربى الصوفية ونهايتها فالحقيقة واحدة ، يسبغ ان يطلق عليها اسم اى شئ ، ان هى ككل شئ وكل شئ هى ، والكل فى واحد ، والواحد فى الكل ، او هو الكل ، والكل هو !

ثم بين ابن عربى ان تجلى الحق فى الانسان ليس على درجة واحدة ، فان نوع

(١) ابن عربى "عقلة المستوفز" ص ٥١ ، طبع مع انشاء الدوائر ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦ هـ .

(٢) نيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" ص ٨٧ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى "نظريات الاسلاميين فى الكلمة" مجلة كلية الآداب ص ٥١ .

الانسان متفاضل بافراده ، يقول ابن عربي : الانسان انقسم قسمين ، قسم لم يقبل الكمال ، فهو من جملة العالم ، غير انه مجموع العالم جمعية المختصر من الكبير . وقسم قبل الكمال ، فظهرت فيه لاستعداده الحضرة الالهية بكمالها وجميع اسمائها ، فاقام هذا القسم خليفة<sup>(١)</sup> "والنفوس غير متساوية ، فانها بحسب تركيب البدن وقبوله للنفسخ الالهي ، من الروح الاقدس ، فقد تنقص نفس عن نفس وقد تزيد ، وقل ان تتساوى بل هو محال ، لكن تقرب<sup>(٢)</sup> " معنى هذا ان الانسان الكامل هو اعلى درجات المظاهر لاله فاستحق ان يسمى بالخليفة ، وبالصورة ، وبالكون الجامع ، والمرآة التي تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته ، لدرجة انه لو زال هذا الانسان الكامل لعاد ظاهر الحقيقة الى باطنها<sup>(٣)</sup> . اي لذهب الظاهر وهو العالم - الذي هو صفات الله - وبقي الباطن وهو الذات ، وذلك لان الارادة الالهية من اظهار خلق يعرفه حق المعرفة ويظهر كمالاته ، لا تتحقق الا بوجود الانسان الكامل ، ولولاه لما تحققت هذه الارادة ، اي لما عرف الحق<sup>(٤)</sup> .

فبوجود الانسان الكامل ، تحققت الغاية من الخلق ، وهي ان يعرف الحق وتدرك كمالاته ، ولا يعرف الحق نفسه بنفسه ، ولا يدرك كمالاته في ذاته ، بل يعرف نفسه ويدرك

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٠٧ .

(٢) ابن عربي : الخلو المطلقة " تحقيق : عبد الرحمن حسن محمود ص ٨ ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧ م .

(٣) د ، ابو العلا عفيفي " نظريات الاسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ج ١ المجلد الثاني ص ٦٥ .

(٤) ن م ص ٦٤ .

كمالاته في صورة هذا الانسان الكامل الجامع لحقائق الكون ، وجميع معاني الكمال ، في نفسه ، وليس في الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال الالهي برمه وبوحدته سوى الانسان الكامل ، وذلك - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفي - ان الانسان الكامل يعرف الحق عن طريقين ، عن طريق معرفته بنفسه ، ان الحق متجل فيه تمام التجلي ، وعن طريق معرفته بالعالم ، ان الحق متجل في العالم ، وظاهر بصور لا تحصى<sup>(١)</sup> وهو الوحي الذي يعرف الحق جملة وتفصيلا ، فحاز مرتبة الجمع والاحاطة<sup>(٢)</sup> وما حاز هذه الرتبة الا بكونه على صورة العالم وعلى صورة الحق<sup>(٣)</sup> .

والحاصل انه : لا يعرف الله سوى الانسان الكامل الذي يعرف نفسه ، لا ، بل الله هو الذي يعرف نفسه بنفسه في الانسان الكامل ! اي " ان العارف والمعروف واحد ، والواصل والموصول واحد ، والرائي والمرئي واحد ، فالعارف صفته والمعروف ذاته ، والواصل صفته والموصول ذاته ، والصفة والموصوف واحد . . . . فمن فهم هذا علم ان العارف هو ، والمعروف هو ، والرائي هو ، والمرئي هو ، والواصل هو ، والموصول هو ، فما وصل اليه غيره ، وما انفصل عنه غيره<sup>(٤)</sup> .

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " نظريات الاسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ج ١ المجلد

الثاني ص ٦٥ ، قارن " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٢) ابن عربي : تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية " تحقيق : عبد الرحمن حسن

محمود ، ص ٤٩ ، عالم الفكر ، القاهرة ١٩٨٨ م .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٨ .

(٤) ابن عربي " الرسالة الوجودية " ص ٩ .

من النصوص السابقة نفهم ان ابن عربي بفلسفته الصوفية ، اراد ان يعطى  
للانسان الكامل معنيين فى الكمال " الاول : كمال الشمول للصفات الالهية والكونية  
كافة ، والثانى : كمال المعرفة بالله ، بمعنى كمال تحققة فى الوحدة الذاتية بالله .

فالكمال الاول له معنى وجودى (انطولوجى / *Antologi*) بينما الكمال

الثانى له معنى عرفانى (ابستمولوجى *Epistimologi*) من حيث المعنى الاول  
يكون الانسان الكامل هو: البرزخ بين الحق والخلق<sup>(١)</sup> " والجامع لحقائق العالم وصورة  
الحق سبحانه<sup>(٢)</sup> " انشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وانشأ صورته الباطنة  
على صورته تعالى<sup>(٣)</sup> " وهو " الحق المخلوق به ، اى المخلوق بسببه العالم<sup>(٤)</sup> " وباختصار  
هو " حق وخلق معا<sup>(٥)</sup> . ومن حيث المعنى الثانى ، يكون الانسان الكامل هو المتحقق  
بوحده الذاتية بالله ، والعارف بان نفسه ليس سوى الله ، بل هو هو<sup>(٦)</sup> " ولا يبقى نفسى  
الحضرة الالهية اسم الا وهو حامل له<sup>(٧)</sup> .

- 
- (١) ابن عربي " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩١ .  
(٢) ن ك ج ٣ ص ٤٤٧ .  
(٣) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ .  
(٤) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ .  
(٥) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ ، و" فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ ، وعقلة المتوفى " ص ٤٢ ،  
وغيرها فى مواضع كثيرة .  
(٦) ابن عربي " كتاب اليا " وهو كتاب الهوى ص ١٧ ، طبع مع كتاب اليا ، مكتبة القاهرة ،  
ط الاولى ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م .  
(٧) ابن عربي : " حلية الابدال " ص ٩ ، ضمن رسائل ابن عربي ج ٢ .

فالانسان الكامل اذن هو الجامع للعوالم كلها من حيث حقيقته الروحانية الازلية وهو ايضا الحاوى لكل المعارف والعلوم ، والجميع يستمد منه : الوجود والعرفان !

ولو سئلنا " هل الانسان الكامل كامل بالفعل ، او على الاقل بالاهلية والاستعداد ، ام كامل بالاكتمال ؟ وبعبارة اخرى ، هل هو كامل لانه صورة الله الكامل ، ام كامل بتحقيقه في الوحدة مع الله ؟

لا شك ان ابن عربي قصد الاثنين معا ، وذلك لانه لو قصد المعنى الاول فحسب لكان كل انسان انسانا كاملا ، والحقيقة عنده ان كل انسان انسان كامل لكن بالقوة ، اما الكامل بالفعل فهو ما تحقق فيه المعنيان معا <sup>(١)</sup> . ولا يتوفر هذا الا لبعض افراد الانسان فقط ، وهذا يذكرنا بنظرية الحكيم الالهى المتوغل في البحث والتأله عند السهروردي المقتول <sup>(٢)</sup> .

فالانسان الكامل اذن لا بد ان يكون ، صوفيا عارفا ، ولاتنس انه ليس للتصوف والمعرفة معنى عند ابن عربي سوى التحقق في الوحدة الكلية مع الله <sup>(٣)</sup> . ومن لم يحز

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " نظريات الاسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ص ٦٢ .

(٢) انظر ص ١٧٥ من هذا البحث .

(٣) انظر حد التصوف عند ابن عربي ص ١٧ وكذلك تفسيره لكلام الجنيد حول المعرفة

بالله ص ٦٣ من هذا البحث .

هذه الرتبة ، فهو حيوان ، تشبه صورته الظاهرة صورة الانسان (١) . واستدل ابن عربي بالحديث القدسي " فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع الخ فقله كنت يدل على انه كان الامر هذا وهو لا يشعر ، فكانت الكرامة التى اعطاه هذا التقرب ، الكشف والعلم بان الله سمعه وبصره (٢) . ومن هذا الاساس اندفع ابن عربي الى طبع الانسان الكامل بطابع المطلق ، " فان الله قد جعله محل العلم به العرفانى لا النظرى . . . وهو الجامع فلا بد ان يظهر الحق تعالى له فى صور شتى اى فى صورة كل شىء . . . والحق يفار على قلبه ان يكون فيه غير ربه فاطلعه انه صورة كل شىء وعين كل شىء ، ثم يقول منشدا :

فمن كان بيت الحق فالحق بيته . . . فعيين وجود الحق عين الكوائن (٣)

وصار الانسان الكامل " كعبة لجميع الاسرار الالهية يحج اليه من كل حضرة وموقف ، ويرد عليه فى كل يوم الجمعة مائة الف سر ملكوتى (٤) "

فالانسان الكامل ماهية كلية تنطوى فى وعيها على كل ماهو الهى قديم ، وكل ماهو مخلوق حادث معا ، وهو كامل من كلتا الناحيتين اللاهوتية والناسوتية ، حتى تحقق عنده ان الله والانسان والعالم كلها شىء واحد تماما ، انها ليست الا ثلاثة مظاهر لمعنى

---

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٦٨ . (٢) ن ك ج ٣ ص ١٨ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٧ .

(٤) ابن عربي " مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ١٥٧ ، مكتبة محمد عيسى

صبيح واولاده ، مصر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م .

واحد (١) .

بهذا كان الله عند ابن عربي قد استحال الى تصور اجوف غير مشخص، ملازم للانسان الكامل، ولم يعد الا مجرد اسم تعسفي للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية، لارب الخلق ذو الجلال والاكرام (٢) .

فاختفى عند ذلك " الله والانسان والكون جميعا !

وعند ابن عربي فهم خاص لحديث موضوع من عرف نفسه فقد عرف ربه " يتمشى مع مذهبه وحدة الوجود، ان ليس معناه ان معرفة الانسان نفسه وسيلة لمعرفة ربه، من حيث انه يدرك قدرة الله وعظمته، عن ادراكه نفسه، وما اودع الله فيها من اسرار الخلق وعجائبه، كما يفهم الصوفية المعتدلة، ولكن معناه عند ابن عربي " ان الانسان يعرف ربه بمعرفة نفسه، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل عن نفسه. يقول ابن عربي: ان الكمال على الحقيقة انما هو فيمن شاهد ربه ونفسه... ومن شاهد ربه عريا عن مشاهدة نفسه... فهو عار عن الفائدة، صاحب نقص، فان الحق ان ذاك يكون هو الذي يشاهد نفسه بنفسه... ومن شاهد نفسه ولم يشاهد ربه فهو مشرك (٣) .

---

(١) هانز هينرش شيدر " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان

الكامل في الاسلام " د، عبد الرحمن بدوي ص ٦٧ .

(٢) ن م ص ٨٠ .

(٣) مواقع النجوم " ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ٢٧ - ٢٨ .

وذلك لان نفسه هي المظهر الخارجى لربه ، او هي المرأة التي يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه ، " فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وانت مرآته في رؤيته . . . فمننا من جهل في علمه فقال " المعجز عن درك الادراك ادراك ، ومننا من علم فلم يقل مثل هذا ، وهو اعلى القول ، بل اعطاه العلم السكوت ما اعطاه العجز <sup>(١)</sup> " .

وعند ما قيل لابن عربى : كيف يعرف الانسان الله ويصل اليه ؟ اجاب قائلاً : من عرف نفسه علم ان وجوده ليس بوجوده ولا غير وجوده ، بل وجوده وجود الله ، بلا سيورة وجوده وجود الله ، بلا دخول وجوده في الله ، ولا خروج وجوده عنه ، ولا يكون وجوده معه وفيه . . . فعرفان العارف بنفسه هو عرفان الله تعالى نفسه ، لان نفسه ليس الا هو . . . فمن وصل الى المقام لم يكن وجوده في الظاهر والباطن وجوده ، بل وجوده وجود الله ، وكلامه كلام الله ، وفعله فعل الله ، ودعواه معرفة الله هو دعواه معرفة الله نفسه بنفسه . . . وان بعض العارفين قال " الصوفى غير مخلوق ، وذلك بعد الكشف التام <sup>(٢)</sup> " ثم يقول : جميع ما قلناه هو معنى قوله تعالى " لاتدرکه الابصار وهو يدرك الابصار <sup>(٣)</sup> " اى ليس احد في الوجود ولا بصر مع احد يدركه ، فلو جاز ان يكون غيره ، لجاز ان يدركه غيره ، وقد نبه الله تعالى بقوله لاتدرکه الابصار ، على ان ليس غيره سواه ، يعنى لا يدركه غيره ، بل يدركه هو ، فلا غير الا هو . . . ومن قال انها لاتدرکه لانها محدثة والمحدث لا يدرك القديم الباقي ، فهو بعد لم يعرف نفسه ،

(٢) " الرسالة الوجودية " ص ١٠ - ١١ .

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .

(٣) " الانعام " ١٠٣ .



ثم يقول (١) :

وانا عينه فاعلم . . . اذا ما قلت انسانا (٢)

وهكذا، عرفنا ما سبق ان ابن عربي بفلسفته الصوفية " وحدة الوجود " — بذل جهده في عملية الخليط العجيب، بغية التخلص من الفروق القائمة بين الله وماسواه من الموجودات، فما رأيه في الصلة بين ذات الله وصفاتها ؟

#### — الله وصفاته : —

ان رأى ابن عربي في هذا الموضوع، يختلف تماما عن آراء المذاهب بل آراء المسلمين كلها . وقبل ان اذكر رأيه الخاص في الصلة بين الله تعالى وصفاته اريد ان الفت النظر اولا الى ان ابن عربي ابتعد كثيرا عن اطلاق لفظ الصفة على الله ، فأخذ يعبر عنها بلفظ " النسبة " والاسم " ورجح " الاسم " ، على النسبة ، وذلك لان القرآن ورد بالاسماء . يقول ابن عربي : ما من اسم الا وله معنى ليس للآخر، وذلك المعنى منسوب

(١) " فصوص الحكم " ص ١٤٣ .

(٢) وفي موضع آخر ادعى ابن عربي بانه خاتم الأولياء ، حيث يقول " كنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسائة ، ارى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن ، فضة وذهب ، وقد كملت بالبناء وما بقى فيها شيء ، وانا انظر اليها والى حسناتها ، فالتفت الى الوجه الذى بين الركن اليماني والشامي هو الى الركن الشامي اقرب ، فوجدت موضع لبنتين لبننة فضة ولبننة ذهب ، ينقص من الحائط فى الصفيين ، فى الصف الاعلى ينقص لبننة ذهب ، =

الى ذات الحق ، وهو المسمى : صفة عند اهل الكلام من النظائر ، وهو المسمى : نسبة عند المحققين . . . فاجعل ذلك كله نسباً ، او اسماً او صفات ، والاولى ان تكون اسماً ، ولا بد ان تكون اسماً ، لان الشرع الالهي ما ورد في حق الحق بالصفات ، ولا بالنسب ، وانما ورد بالاسماء ، فقال تعالى : ولله الاسماء الحسنى واصبحت الصفات عنده "اسماً" صفات ، و اراد باسم صفة "الوصف" اذ الصفة ذات الحق منزهة عن معرفتنا لها تنزيه الذات ، بينما الوصف هو ، " اسم صفة " وهو بالنسبة اليها كالاسم بالنسبة للمسمى (١) .

على كل حال ان ابن عربي - ايمانا بفلسفته الصوفية " وحدة الوجود " كان ينتقل في بحثه من علاقة بين الذات والصفات ، الى العلاقة نفسها وماهيتها ، وهنا يبرز مفهوم النسبة عنده ، وانها امر عقلي لا وجود اعينيا له ، وبالتالي " الصفة ليست موجودة " لانها تسببة (٢) .

فكان ابن عربي يختلف عن المعتزلة الذين يجعلون الصفات عين الذات ، ويختلف ايضا عن الاشاعرة الذين يقولون ان الصفة ليست هي الذات ولا هي غيرها ، وذهب

وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة ، فرأيت نفسي قد انطبقت في موضع تلك اللبنتين ، فكنت انا عين تينك اللبنتين وكمل الحائط ، ولم يبق في الكعبة شيء ينقص ، وانا واقف انظر ، واعلم اني واقف واعلم اني عين تينك اللبنتين ، لا اشك في ذلك ، وانهما عين ذاتي ، واستيقظ فشكرت الله . . . وعسى ان اكون ممن ختم الله الولاية بي " (الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣١٨-٣١٩) وانشد ظلالاً :

اذا لم اكن موسى وعيسى ومثلهم . . . فلست ابا لي اني جامع الامر  
فاني ختم الاولياء محمد . . . ختام اختصاص في البداوة والحضر

(ديوان ابن عربي " ص ٣٣٤ ) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٢٩٤ . (٢) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفي " ص ٣١١ .

ابن عربي يغير المستوى الوجودي للصفات، فبدلاً من ان يقول بوجودها العيني ففى الذات او خارجها ، يقول بوجودها العقلي ، ثم يرى انها عين الذات وهى غيرها . يقول ابن عربي : ان الصفات عين الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلي الذات ، وهى غير الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلي انقسام الوجود الى الاقسام المتعددة . . . فمن حيث ذاته لاتفاير بين مانسميه له علماً وارادة وقدرة ، فذاته كافية للكل فى الكل ، وهى النسبة الى المعلومات علم والى المقدرات قدرة ، وهى الموصوفة بالاحدية<sup>(١)</sup> . وهذا اقرب الى رأى المعتزلة خاصة رأى ابى الهذيل العلاف<sup>(٢)</sup> .

وينبغى علينا هنا ان نفهم جيداً ، الصلة بين الذات الالهية وصفاتها ، عند ابن عربي فى اطار فلسفة " وحدة الوجود " وسنعرف مدى خطورة رأيه وغرته فى الفكر الاسلامى ، بل فى الفكر الفلسفى كله ، ان لم يسبقه احد فى ذلك . يرى ابن عربي ان الذات الالهية لها وجهان : الاول من حيث هى ذات مجردة عن النسب والاضافات الى الموجودات الخارجية ، والثانى من حيث هى متصفة بصفات .

---

(١) شجون المشجون نقلاً عن د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٢١٤ .

(٢) محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدى (١٣٥ - ٢٣٤هـ / ٧٥٣-٨٥٠م) ابو الهذيل العلاف من ائمة المعتزلة ولد فى البصرة ، واشتهر بعلم الكلام ، كان قوى الحجة ، ذكياً وسريع الخاطر (الزركلى " الاعلام " ج ٧ ص ١٣١) . يقول ابو الهذيل العلاف : ان البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته حتى بحياة وحياته ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لاكثرية فيها بوجه . . . فاثبت ذاتا هى بعينه صفة ، واثبت صفة هى بعينها ذات (الشهرستانى " الملل والنحل " ج ١ ص ٦٤) .

ففى الوجه الاول ان الله منزّه عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الخارجى ، بل منزّه عن المعرفة ، فلا يمكن تصور ذاته ولا التعبير عن حقيقتها ، فوجودها وجود مطلق . وفى الوجه الثانى ، وجودها وجود مقيد ، او وجود نسبي ، لانه وجود الحق متعينا فى صور اعيان الممكنات ، او متعينا فى هذه النسب والاضافات المعبر عنها بالصفات ، فكانت الموجودات كلها صفات للحق (١) .

يقول ابن عربى " اعلم ان مسمى الله احدى بالذات كل بالاسماء . . . اما الاحدية الالهية فما لواحد فيها قدم . . لانها لاتقبل التبعض فاحديته مجموع كله بالقوة (٢) " .  
ولهذا منع اهل الله التجلى فى الاحدية (٣) " اى اننا اذا نظرنا اليه تعالى من حيث ذاته حكمنا بوحده ، واذا نظرنا اليه تعالى من ناحية ظهوره فى الموجودات حكمنا بكثرته ، وهذا هو معنى " كل " اى الواحد الذى يحتوى الكثرة (٤) .

كما يقول ايضا وبصورة اوضح " ان الله هو الحق المبين اى الظاهر ، فهو الواحد الكثير (٥) " وايضا " ماخرج عنه عز وجل شئ . . . بل الكل منه انبعث واليه ينتهى . . . .  
فمحيطه اسمائه ، ونقطته ذاته ، فلهذا هو الواحد العدد ، والواحد الكثير (٦) " ان لله

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٩٠ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٩٠ . (٣) ن ك ص ٩١ .

(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨٥ .

(٥) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٨٠ . (٦) ن ك ج ٣ ص ٤٥١ .

تسعة وتسعين اسما مئة الا واحد ، فان الله وتر يحب الوتر . . . فما تسمى الا " بالواحد  
الكثير لا بالواحد الا احد " (١)

فذات الله تعالى عند ابن عربي ، واحد من حيث ذاته الغنية عن العالمين ،  
كثير من حيث أسماؤه وصفاته . وهنا وضع ابن عربي اصطلاحان غريبان ، هما " حضرة  
الاحدية ، وحضرة الواحدية " ، يقول ابن خلدون في شرح معنى الحضرتين : ان انية  
الحق عند ابن عربي هي الوحدة ، ونشأت عن تلك الوحدة ، الاحدية والواحدية ، وهما  
اعتباران للوحدة ، لانها ان اخذت من حيث سقوط الكثرة وانقفاء الاعتبارات فهي الاحدية ،  
وان اخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية . ونسبـة  
الواحدية الى الاحدية نسبة الظاهر الى الباطن والشهادة الى الغيب ، فهي مظهر  
للاحدية بمنزلة المظهر للمتجلى . ثم ان تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات ،  
وعين قبولها للاعتبارين - اعتبار الباطن وتوحيده عن الكثرة واعتبار الظاهر وتكثره - فهي  
بين الباطن والظهور ، كالتحدث في نفسه مع نفسه . واول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ،  
واول متعلق الظهور الكمال الاسمائي للحديث مع نفسه ، واول التجليات تجلى الذات ،  
الاقديس على نفسه ، ويضمن هذا التجلي الكمال ، وهو افاضته اليجاد والظهور ، من  
حيث الواحدية التي هي المظهر لا من حيث الاحدية التي هي سلب الكثرة (٢)

(١) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٥٥ .

(٢) " شفاء السائل لتهديب المسائل " ص ٥١ باختصار .

" ان الوجود كله صادر عن صفة الوجدانية التي هي مظهر الأحادية ، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لاغير ، ويسمى هذا الصـدور بالتجلي ، واول مراتب التجليات تجلى الذات على نفسه ، وهو يتضمن الكمال بافاضة الایجاد والظهور ، وهذا الكمال فى الایجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق وهو عالم المعانى والحضرة الكمالیة والحقیقة المحمدیة ، وفیها حقائق الصفات واللوح والقلم ، وحقائق الانبیاء والرسل اجمعین والکامل من اهل الملة المحمدیة ، ویصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة الهبائیة ، وهى مرتبة المثال ، ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ، ثم عالم العناصر ، ثم عالم التركيب ، هذا فى عالم الرتق ، فاذا تجلت فهى فى عالم الفتق (١) "

وباختصار " الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء الاعتبارات والتعینات عنها . والواحد ، اسم الذات باعتبار ثبوت جمیع الاعتبارات والتعینات . ولذلك تظهر الاسماء الالهیة فى الموجودات بحسب ما تقتضیه طبیعة اعیان الموجودات ذاتها ، فكل ما هو موجود فى عالم الظواهر انما هو مجلى او مظهر للواحد الحق ، اى هو صورة جزئیة للكل المطلق ، ولذا لا یقال فى اى موجود انه الحق اطلاقا ، وانما یقال ان الحق تجلى فيه فى صورة من صورہ التى لاتحصى . اما الاحدیة فلا یقع فیها التجلى ابدا ، اى ان الحق لا یظهر باحدیته فى اى شئ (٢) . وهنا یجب علینا ان ننتبه الى اصطلاحات

(١) " المقدمة " ص ٤٧١ .

(٢) د . ابو العلا عفیفى " تعلیقات فصوص الحکم " ص ٨٨ .

استعملها ابن عربي ، حتى لانزلق الى الفهم الخاطيء ، بان ابن عربي يتناقض فى كلامه بالنسبة للاحادية والواحدية ، كأنه اقر بالموجودين ، او بالاثينية فى الوجود . والامر ليس كذلك ، ان ابن عربي اتى باصطلاحين آخرين فى التعبير عن الصلة بين الذات وصفاتها ، وهما " الاحادية " ( مع ال التعريف ) وأحادية ، ( نكرة ) . فللحق الاحادية ، ولكل ماسواه احادية ، وعلى ذلك تكون الأحادية ، هى احادية الاحد ، او احادية الواحد او الاحادية الذاتية ، وكل ماسوى الله فله احادية الكثرة ، واحادية الجمع ، او احادية الاسماء ، وذلك لان كل كثرة لا بد لها لى يستقيم وجودها ، من احادية تحفظ لها هذا الوجود ، وتميزه عن غيره من الموجودات ، فلكل كثرة احادية هى احادية الكثرة<sup>(١)</sup> .

فابن عربي يرى ان هناك احديتين ، احادية الذات الالهية ، فسامها

" الاحادية " لانفرادها ، ثم نظر الى الكثرة المشهودة فى الكون ، وانها لاتقوم الا باحديتها ، فسامها " احادية " وذلك لاشتراكها مع احادية الاحد التى انفرد بها بصفة التمييز . والحاصل ان الذات لها احادية الاحد ، او الاحادية ، ( معرفة ) والكون له احادية الكثرة ، او احادية التمييز . يقول ابن عربي : احادية الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا احادية الكثرة ، واحادية الله من حيث الغنى عنا وعن الاسماء احادية العين<sup>(٢)</sup> " ويقول ايضا بوضوح اكثر " اعلم ان الله من حيث نفسه له احادية الاحد ،

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١١٦٥ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ١٠٥ .

ومن حيث اسماؤه له احادية الكثرة<sup>(١)</sup> "وينفرد الحق بالاحادية: احادية الذات، لاحادية الكثرة التي هي احادية الصفات"<sup>(٢)</sup>.

وهكذا اتضح لنا ان ابن عربي حاول باقصى جهده ان يثبت وحدة الذات الالهية وصفاتها، وليست تلك الصفات سوى الكون باسره. يقول ابن عربي "فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف. الا الوجود الخاص الذاتي فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا... فاذا اشهدناه شهدنا نفوسنا، واذا شهدنا شهدنا نفسه"<sup>(٣)</sup>.  
واستشهد بقوله تعالى "يا ايها الناس اتقوا ربكم: اي اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم"<sup>(٤)</sup> ثم يقول منشدا:

انما الكون خيال . . . وهو حق في الحقيقة<sup>(٥)</sup>

اي ان الكون - من جهة - خيال اذ لا وجود لذاته، وهو - من جهة اخرى - حقيقة، لانه صور متعددة من حقيقة واحدة، او مجلى من احادية الكثرة. فالصفات الالهية هي المؤثرة في الكون، بل الكون مظهر ومجلى لها. لذا يطلق عليه "الصفات الالهية".  
فالعالم باسره صفاته العليا.

هذا وبعد ان اتضح لنا ان الكون باسره، صفات الحق العليا، يجب ان ننبه

---

(١) "الفتوحات المكية" ج ٣ ص ٤٦٥ . . . (٢) ن ك ج ٤ ص ٢٢٤ .

(٣) "فصوص الحكم" ص ٥٣ . . . (٤) ن ك ص ٥٦ . . . (٥) ن ك ص ١٥٩ .

الى ان الخلق هو صفة الخالق ، وليس صفة الخلق هو صفة الخالق ، وهذا ما يسميه  
باحدية الوصف <sup>(١)</sup> " فبصر كل مبصر من الممكنات هو في الحقيقة بصر الحق - يقول ابن  
عربي : " ولما كانت هوية الحق احدية الوصف لم يكن فيها كثرة ، وهي بصره في كل  
مبصر ، فهو وان تعددت ذوات المبصرين فالبصر واحد في الجميع اذ كان البصر هوية  
الحق <sup>(٢)</sup> " ويقول ايضا : " فصفات الحق صفات العبد ، فلا تعكس فتتكس <sup>(٣)</sup> " .

ومن اغرب آراء ابن عربي في هذا الموضوع ايضا قضية " التنزيه والتشبيه " فان  
لابن عربي رأيا خاصا في فهم معنى الكلمتين ، يختلف عن المذاهب والفرق الاسلامية  
كلها .

### - التنزيه والتشبيه :-

يرى ابن عربي انه يجب ان ننظر الى الحق من وجهين ، وان نصفه بصفتين معا  
الاولى تسمى " تنزيها " ، والثانية ، تسمى " تشبيها " فالذين اكتفوا بالتنزيه - كالمعتزلة  
والفلاسفة - مخطئون ، والذين شبهوا الله بخلقه ايضا مخطئون . أما خطأ المنزهين  
فلأنهم ابعداوا الحق ان يصفوه باى وصف ، فاثبتوا ذاتا مجردة ومعرفة عن الاوصاف

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفي " ص ١٢١٦ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٣٨ .

(٣) ابن عربي " عنقا " مغرب ، في ختم الاولياء وشمس المغرب " ص ٣١ .

والنعوت، وهذا يلزم منه التقييد والتحديد في نظر ابن عربي، وذلك لان المنزه اراد تبعيد الله تعالى عن تقييده وتحديد، في صور المحدثات وصفاتها المقيدة، لكنه وقع فيما فر منه، لان التنزيه تمييز لذات الحق، ان تختلط في سائر الذات او ان تشابهها، وهذا في حق ذاته تقييد وتحديد، لذا فالقول بالتنزيه الصرف خطأ وجهل اذا لم يقترن بالتشبيه<sup>(١)</sup>، واما خطأ المشبهة فلا نهم شبهوا الحق بالخلق وهذا يستلزم التجسيم، وفيه تقييد وتحديد للحق، وتثنية الوجود، لان من لوازم التشبيه وجود مشبه ومشبه به، بينما الوجود عند ابن عربي واحد، فالصحيح عنده هو الجمع بينهما<sup>(٢)</sup>.

يقول ابن عربي " ان التنزيه عند اهل الحقائق في الجناح الالهي عين التوحيد والتقييد، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب . . . وكذلك من شبهه ومانزهه فقد قيده وحدده وما عرفه، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال فقد عرفه مجملا<sup>(٣)</sup>، ثم انشد فيقول:

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا . . . وان قلت بالتشبيه كنت محددا  
وان قلت بالامرين كنت مسددا . . . وكنت اماما في المعارف سيدا<sup>(٤)</sup>

(١) عبد الله على الملا "رد الفصوص" للملا على القارى "دراسة وتحقيق"، ج ١ ص ٣٧١.

(٢) ن م ص ٣٧٢ . (٣) "فصوص الحكم" ص ٦٨ - ٦٩ .

(٤) ن ك ص ٧٠ .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفي " ان ابن عربي يستعمل كلمتي التنزيه والتشبيه بمعنى الاطلاق والتقييد . فالفه منزّه بمعنى انه اذا نظر اليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف ، وكل حد وتقييد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء ، فلا يصدق عليه وصف الا الاطلاق وفي الاطلاق تنزيهه . ولكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك اذا نظرنا اليه من حيث تعينات ذاته ففى صور الوجود ، فهو يسمع ويبصر مثلا ، لا بمعنى ان سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى انه متجل فى صورة كل من يسمع وما يسمع ، وكل من يبصر وما يبصر ، او انه جوهر كل ما يسمع ويبصر . وهذا اساس قوله بان الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وانها قديمة وحديثة ، وخالقة ومخلوقة الى غير ذلك (١) .

فالتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايقان متكاملان ، لا يقوم احدهما بدون الاخر . لذا يقول ابن عربي " ان للحق فى كل خلق ظهورا فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل مفهوم ، الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته (٢) " فظهور الحق تقييده وهذا هو التشبيه ، وبطونه اطلاقه وهو التنزيه (٣) .

والحاصل ان الله - عند ابن عربي - منزّه اى سار فى كل موجود غير متعين ففى

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٢ - ٣٣ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٦٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٣ .

موجود دون آخر، وان الله مشبه، اى متجل فى كل صورة فى هذا الوجود، وهو جوهر كل موجود<sup>(١)</sup>. بهذا يقول ابن عربى "من عرفه (الحق) بالتعريف الالهى جمع بين التنزيه والتشبيه، فنزهه فى موطن التنزيه، وشبهه فى موطن التشبيه"<sup>(٢)</sup>.

### — الفيض والتجلى —

عرفنا مما سبق عدة نظريات فلسفية صوفية، وضعها ابن عربى لأول مرة، بمفاهيم جديدة وغريبة فى نفس الوقت، وكل ذلك لفرض واحد وهدف واحد، وهو اثبات فلسفة وحدة الوجود، فكان ابن عربى لا يؤمن بالاثينية اطلاقا. وقد حاول بكل طاقاته وبذل كل جهوده لاجل تفسير فعل الخلق، ووجود المخلوقات الى جانب الحق، دون ان يخرج عن الوحدة الوجودية، ان ليس هناك خالق مختار ولا مخلوق من عدم، فالخلق فى مذهب ابن عربى ظهور وتجل الهى فيما لا يحصى عدده من صور المخلوقات، فالحق يخلق المخلوقات اى يتجلى فى صورتها.

وهذا التجلى على نوعين: تجلى الغيب ويسمى بالفيض الاقدس، وتجلي الشهادة

ويسمى بالفيض المقدس، فما هو الفيض الاقدس او تجلى الغيب؟

---

(١) د، محمد سليمان داود، ابن تيمية وفلسفة التصوف ص ٩٧، كلية التربية طنطا

ط الاولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م.

(٢) "الفتوحات المكية" ج ٣ ص ١٣٢.

الفيض الاقدس " هو تجلى الذات الاحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة ، فهو اول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود ، المطلق ، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الاعيان الحسية ، بل هي مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة او الصور المعقولة للمكنات هي التى يطلق عليه ابن عربى اسم " الاعيان الثابتة " (١)

اما الفيض المقدس فهو : ظهور الاعيان الثابتة من العالم المعقول الى العالم المحسوس ، او ظهورها بالقوة في صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الازلى ، وليس في الوجود شئ يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته (٢) . وهذا يسمى ايضا بتجلى الشهادة . و اذا كان الفيض الاقدس هو تجلى الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات ، فالفيض المقدس هو تجلى الحق في صور اعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعيين في طبيعة الوجود المطلق (٣) .

وهذا الفيض المقدس ، فيض دائم لا ينقطع ابدا ، يتجدد مع الانفاس ، وهو لا يبقى زمانين ، بل يتجدد في كل لحظة وزمان ، كما انه يختلف صورته من شخص الى آخر ، ولا

---

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٨٩ ، و ، د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات

فصوص الحكم " ص ٨ - ٩ .

(٢) ن ك ص ٨٩٠ . (٣) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩ .

يمكن ان تتشابه صور التجليات او الفيوضات ابدا<sup>(١)</sup> .

وهكذا ، بعد ان كان تكثر الواحد معقولا في تعيين الفيض الاقدس ، اصبح مشهودا في هذا الفيض ، لكنها كثرة نسب واعتبارات ، لانها اسماءه تعالى وصفاته ، وهى اعتبارات معقولة لذاته تعالى . فالتجليان اذن هما الفيضان او الحضرتان المتقابلتان وهما ايضا المرموز اليهما بالاسمين الالهيين ، الاول والاخر ، او الباطن والظاهر ، عالم الغيب والشهادة<sup>(٢)</sup> .

وعن هذا كله يقول ابن عربى بكل صراحة ووضوح فى عدة مواضع فى كتبه :

يقول فى كتابه " فصوص الحكم " ان لله تجليين تجلى غيب وتجلي شهادة ، فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب ، . . . فاذا حصل له ، اعنى القلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة ، فراه ، فظهر بصورة ما تجلى له<sup>(٣)</sup> .

ويقول ايضا " ومن شأن الحكم الالهى انه ماسوى محلا ، الا ويقبل روحا الهييا ،

عبر عنه بالنفخ فيه ، وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض

---

(١) عبد الله الملايد الفصوص " للملا القارى ، دراسة وتحقيق ، ج ١ قسم الدراسة ص ٣٤٤ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٤٥ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٢٠ - ١٢١ .

التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، ومابقى الا قابل ، والقابل لا يكون الا من  
فيضه الاقدس<sup>(١)</sup> " كما يقول ايضا " سبحان من عين الاعيان بالفيض الاقدس ، وكون  
الاكوان بالفيض المقدس " <sup>(٢)</sup> ويقول " والحق تعالى وهاب على الدوام ، فياض على  
الاستمراره والمحل قابل على الدوام " <sup>(٣)</sup> . ويقول " وهو سبحانه لا يتجلى لشخص فى  
صورة واحدة مرتين ، ولا لشخصين فى صورة واحدة " <sup>(٤)</sup> " واستدل بقوله تعالى " بل  
هم فى لبس من خلق جديد " <sup>(٥)</sup> " على ان المراد بالخلق الجديد ، التجلى الدائم  
والمتجدد ، حيث قال " فعين كل شخص يتجدد فى كل نفس لا بد من ذلك " <sup>(٦)</sup> .

### - الاعيان الثابتة :-

اتفق الباحثون على ان ابن عربى اول فيلسوف اسلامى طرح عبارة " عين ثابتة " كاصطلاح تصوف فلسفى <sup>(٧)</sup> . هذه العبارة مركبة من كلمتين ، ويقصد ابن عربى بالعين " الحقيقة والذات او الماهية ، ويقصد بالثبوت " الوجود العقلى او الذهنى ، كوجود ماهية الانسان او ماهية المثلث فى الذهن ، فى مقابل " الوجود " الذى يقصد به

(١) " فصوص الحكم " ص ٤٩ .

(٢) مرآة العارفين " نقلا عن د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٩١ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٥٧ . (٤) ن ك ج ٣ ص ١٧٨ .

(٥) ق : ١٥ . (٦) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٣٢٠ .

(٧) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب =

التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان ، كوجود افراد الانسان وافراد المثلث في العالم الخارجى <sup>(١)</sup> . معنى هذا ان ابن عربى عندما يتكلم عن الاعيان الثابتة ، انما يقرر بوجود عالم معقول ، توجد فيه حقائق الاشياء او اعيانها المعقولة السى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه اشخاص الموجودات <sup>(٢)</sup> .

وهذه الاعيان الثابتة فى وجودها العقلى المسلوب عنه صفة الوجود الخارجى كثيرا مايصفها ابن عربى بالمعدومات او بالامور العدمية . وكان ابن عربى يرى ان المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر ، لها من حيث ثبوتها فى العلم الالهى ، وجود سابق على وجودها المحسوس ، وانها من هذا الوجه صور او احوال فى العقل الالهى وفى الذات الالهية ، ان العقل الالهى والذات الالهية حقيقة واحدة ، ولهذا يسميها احيانا " ماهيات " و احيانا اخرى " هويات " اما انها ماهيات فلانها صور معقولة لحقائق الموجودات ، واما انها هويات ، فلانها تعيينات فى الذات الالهية الواحدة ، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعدومة فى الوجود الخارجى اسم " الاعيان الثابتة " <sup>(٣)</sup> وهذا يعنى ان وجودها ليس مستقلا عن وجود الذات الالهية ، وبهذا تكون هذه الاعيان حقائق ثابتة فى العلم الالهى منذ

---

المعتزلة" ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢٠٩ ، ود ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ ، ود ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ١٦٩ .

- (١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ .  
(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة " الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢٠٩ .  
(٣) ن ك ص ٢١٤ .

الازل اى حقائق معقولة وهى فى ذات الوقت اصل لجميع الموجودات الخارجية التى وجدت وفق الاسماء الالهية التى تتجلى بها الذات فى الوجود وتتعين فى صور أعيان الممكنات<sup>(١)</sup> .

وفى الحقيقة ان ابن عربى فى بنا<sup>١</sup> فلسفته الوحيدة الصوفية يجمع فى صعيد واحد بعض جوانب فلسفية متعددة المصادر، بالاضافة الى وجدانه الممتلى<sup>٢</sup> بالخيال المرهف، فدائما نجد فى آرائه اشياء<sup>٣</sup> او قضايا جديدة وغريبة، واحيانا متناقضة . يقول ابن عربى " اذا ثبت عين الشئ<sup>٤</sup> او انتفى ، فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معا وذلك بالنسبة والاضافة ، . . . وقد صح وصفه بالعدم والوجود معا فى زمان واحد ، وهذا هو الوجود الاضافى والعدم مع ثبوت العين . . . فان قيل كيف يصح ان يكون الشئ<sup>٥</sup> معدوما فى عينه يتصف بالوجود فى عالم ما بنسبة ما ، فيكون موجودا فى عينه ، معدوما بنسبة ما ، فنقول : نعم لكل شئ<sup>٦</sup> فى الوجود اربع مراتب . . . المرتبة الاولى : وجود الشئ<sup>٧</sup> فى عينه . . . والمرتبة الثانية : وجوده فى العلم . . . . . والمرتبة الثالثة : وجوده فى الالفاظ ، والمرتبة الرابعة وجوده فى المرقوم<sup>(٢)</sup> " ويقول ايضا " مامن صورة موجودة الا والعين الثابتة عينها ، والوجود كالثوب عليها<sup>(٣)</sup> " .

نفهم من هذا ان الوجود والعدم نسبتان واضافتان تطلقان على العين ، وليستا

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ١٧١ .

(٢) ابن عربى " انشاء الدوائر " ص ٧ - ٨ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٧ .

صفتين ترجعان الى الوجود ، فالثبوت امر وجودى عقلى لا عينى .

ثم ان الاعيان الثابتة تشكل مرتبة بين الحق فى غيبه المطلق ، والعالم المحسوس ، فهى من ناحية اول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونها ، او انها الفيض الاقدس ، والتجلى الغيبى ، الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور الاعيان الثابتة . وهى من ناحية ثانية " المثل " الثابت فى علم الله المعدوم فى العالم الخارجى والذى له الاثر فى كل موجود بل هو اصل الموجودات <sup>(١)</sup> . يقول ابن عربى " ومعلوم انه يخلق الاشياء ويخرجها من العدم الى الوجود ، فهو يخرجها من وجود لم ندركه الى وجود ندركه . . . ان عدما من العدم الاضافى ، فان الاشياء فى حال عدما مشهودة له يميزها باعيانها ، مفصل بعضها عن بعض . . . لان الاشياء لا وجود لها فى اعيانها ، بل لها الثبوت والذى استفادته من الحق الوجود العينى ، فتفصلت للناظرين ولا نفسها ، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا ثبوتيا . ثم لما ظهرت فى اعيانها ، . . . فان الامكان ما فارقها حكمه . . . فلما كان الامكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه . . . فمالها خروج من خزائن امكانها ، وانما الحق سبحانه فتح ابواب هذه الخزائن حتى نظرنا اليها ونظرت اليها ونحن فيها وخارجون عنها <sup>(٢)</sup> . "

نفهم من هذا ان الاعيان الثابتة رغم ظهورها فى الوجود الخارجى لم تفارق

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٧٣٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١٩٣ .

امكانها ، فهي رغم كونها ازلية ، من حيث ثبوتها في علم الله ماشمت رائحة الوجود  
" ان للممكنات اعيانا ثبوتية لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الازل <sup>(١)</sup> " لان  
الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ماشمت رائحة من الوجود ، على حالها مع  
تعداد الصور في الموجودات <sup>(٢)</sup> " ثم ان العالم الحسى الذى يمثل تنزلا ثانيا  
من تنزلات الحق في طريق ظهوره ، لا يلقى - في رأى ابن عربى - بوجوده عالم  
الاعيان الثابتة ، وذلك لان عالم الثبوت هو العلم الالهى وهو عالم بسيط مفرد  
يحوى كل موجود ، ظهر في عالمنا المحسوس . فالعبد له وجود فى هذا العالم  
الحسى ، وله ثبوت فى عالم الاعيان الثابتة ، فى آن واحد ، وان كان لا يحس ثبوت  
عينه ، والحق يتجلى على الدوام ومع الانفاس ، فى صور الاعيان الثابتة ( الفيض الاقدس  
او التجلى الفيبى ) وفى صور الاعيان الموجودة ( الفيض المقدس او التجلى  
<sup>(٣)</sup>  
الشهودى .

هذا ، وان فلسفة وحدة الوجود ، التى بناها ابن عربى لم تتوقف خطورتها على  
الدين الاسلامى فحسب ، بل على الاديان كلها ، وذلك بما يتولد عنها من قضية  
خطيرة جدا ، وهى قضية " وحدة الاديان " انطلاقا من النظر الى كل معبود كمجلى  
للحق سبحانه وتعالى .

---

(١) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٢٩ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٧٦ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣٤ - ٨٣٥ .

- وحدة الأديان :-

اذا كان الحلاج يقول " الاديان كلها لله . . . ان اليهودية والنصرانية  
والاسلام وغير ذلك من الاديان هي القاب مختلفة ، والمقصود منها لا يختلف ، وكان  
ينشد قائلا :

تفكرت في الاديان جدا محققا . . . فالتقتها اصلا له شعب جما (١)

وبعد قرنين ونصف تقريبا يقول ابن الفارض:

وان نار بالتزويل محراب مسجد . . . فما بار بالانجيل هيكل بيعة

واسفار توراة الكليم لقومه . . . يناجى بها الاحبار في كل ليلة

وان خر للاحجار في البدع عاكف . . . فلا وجه للانكار بالعصبيـة (٢)

وان عبد النار المجوس ومائطفت . . . كما جاء في الاخبار في الف حجة (٣)

ثم جاء ابن عربي ليكمل الاشواط ، ويقرر بكل صراحة بان الاديان واحدة ، مستدلا

على ذلك بآيات من القرآن الكريم . يقول ابن عربي : الدين دينان ، دين عند

الله وعند من عرفه الحق ومن عرف من عرفه الحق ، ودين عند الخلق وقد اعتبره

الله ، . . . وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معلوم معروف

وهو قوله تعالى " ان الدين عند الله الاسلام " (٤) وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن

(١) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٢) الايات رقم : ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ، ص ٦٧ .

(٣) البيت رقم ٧٤٠ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ص ٦٧ .

(٤) آل عمران ١٩ .

انقيادك ، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقدت انت اليه . . . .  
فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضح للاحكام<sup>(١)</sup> .

نفهم من هذا ان الاديان كلها متساوية ، لانها تشترك في معنى الانقياد ،  
وانها من عمل العبد ، لان الانقياد من العبد ، ولا ينسب الى الله الا بحكم انه  
اصله وهو مظهره .

ولهذا " فياك ان تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل  
يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان  
الله تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد ، فانه يقول " فأينما تولوا فثم  
وجه الله<sup>(٢)</sup> " ووجه الشيء حقيقته . . . ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في  
الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد  
ان الله في قبلته حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه  
الله ، فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ، ولكن لا تقل هو ههنا فقط ، بل وقف  
عند ما ادركت والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الادب في عدم  
حصر الوجه في تلك الابنية الخاصة ، بل هي من جملة ابنيات ماتولى متولى اليها .  
فقد بان لك عن الله انه في ابنية كل وجهة ، وما ثم الا الاعتقادات ، فالكل مصيبه

---

(١) " فصوص الحكم " ٩٤ .

(٢) البقرة : ١١٥ .

وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه<sup>(١)</sup> " هذه الآية التي نزلت خاصة في التوجه الى الكعبة، والتوجه الى اى مكان اجتهادا انه وجهتها، عندما نكون بعيدين عنها جعلها ابن عربى عامة تتعلق بجميع المعتقدات، وان في كل عقيدة، يظهر الحق، وفي جوهر كل معبود هو الحق.

وفسر قوله تعالى " وقضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه"<sup>(٢)</sup> فيقول " علماء الرسوم يحملون لفظ قضى على الامر، ونحن نحملها على الحكم كشفا وهو الصحيح. فانهم اعترفوا انهم ما يعبدون هذه الاشياء الا لتقربهم الى الله زلفى، فانزلهم منزلة الثواب الظاهرة بصورة من استتابهم، ومانع صورة الا اللوهمية، فنسبوا اليهم، ولهذا يقضى الحق حوائجهم اذا توسلوا بها اليه غيرة منه على المقام ان يهتضم، وان اخطأوا في النسبة فما اخطأوا في المقام<sup>(٣)</sup> " وفي قوله تعالى " والهكم الله واحد"<sup>(٤)</sup> يقول ابن عربى " ان الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربة الى الله، فما عبدوا الا الله، فلما قالوا " مانعدهم الا ليقربونا الى الله زلفى، فاكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا " ان الهكم والاله الذى يطلب المشرك القربة اليه بعبادة هذا الذى اشرك به واحد، كأنكم ماختلفتم في احديته، فقال والهكم، فجمعنا واياهم اله واحد"<sup>(٥)</sup>

- 
- (١) ابن عربى " فصوص الحكم " ص ١١٣ .  
(٢) " الاسراء " ٢٣ .  
(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١١٧ .  
(٤) " البقرة " ١٦٣ .  
(٥) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ١٠٦ .

فالمعبود فى الكل هو الواحد الحق ، لكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاله المختلفة ، لذلك رأى ابن عربى : ان العارف الكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، لذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان او انسان او كوكب او ملك . . . . . وهى على الحقيقة مجلى للحق (١) .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " هذه نتيجة لازمة عن كل ماتقدم ، اذا كان كل ما فى الوجود مجلى للحق وصورة من صورته ، وكان لكل موجود وجهان ، وجه من الحق ووجه من الخلق ، لزم ان كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا " لا معبود بحق الا الله " فى ميدان الدين ، محل " لا موجود بحق الا الله " فى ميدان الميتافيزيقا . فان العارف فى نظره هو الذى نظر الى الوحدة فى الكثرة ، ووضع الالهية فى موضعها ، اى فى الواحد المعبود فى صور جميع الالهة المعبودين ، والجاهل هو الذى وضع الالهية فى صورة معبوده الخاص ، حجرا كان او شجرا او حيوانا او انسانا (٢) .

ثم اعترف ابن عربى بانه يؤمن بجميع الاديان ويعتقد بكل الاعتقادات ، فيقول :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة . . . . . فمرعى لفرلان ودير لرهبان

(١) " فصوص الحكم " ص ١٩٥ .

(٢) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٢٨٩ .

وبيت لاوثان وكعبة طائف .: والواح توارقو مصحف قرآن  
ادين بدين الحب انى توجهت .: ركائبه فالدين دينى وايمانى (١)  
ثم يقول:

عقد الخلائق فى الاله عقائدا .: وانا شهدت جميع ما اعتقدوه (٢)

وبهذا اقر ابن عربى بانه غير مؤمن باى دين ، ولا معتقد بعقيدة معينة ، فاصبح لا  
ايمان له ولا عقيدة له ، لان الايمان بجميع الاديان والمعتقدات يساوى الالحاد بيها  
كليية.

وهكذا فصل ابن عربى فلسفة وحدة الوجود ، وهذبها فاخرجها على صورة مذهب  
صوفى متكامل ، فاصبح فيلسوف وحدة الوجود الكبير ، وسيكون له اثر فيمن يجيئ  
بعده ، واول من القاه " ابن سبعين "

---

(١) ابن عربى : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق " تحقيق محمد عبد الرحمن  
الكردى ص ٤٩ - ٥١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، بدون تاريخ .  
(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١٣٢ .

- ابن سبعمين :-

اسمه الكامل عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر، ولد على الأرجح سنة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م. الشهير بابن سبعين المرسى الاندلسي، ويلقب بقطب الدين. ولد في وادي رقوطة من اعمال مرسية، من اسرة نبيلة وغنية، فنشأ مترفا في ظل عز ونعمة، درس اللغة والاداب والفقه على مذهب الامام مالك، والعلوم العقلية، والفلسفة، ثم ابتعد فيما بعد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية، وزهد وتصوف، ثم رحل من مرسية الى شمال افريقيا، ومعه تلاميذه، في مدينة سبتة المغربية، ثم الى العدو ومنها الى بجاية، ثم الى قابس في تونس، فالقاهرة واخيرا وصل الى مكة المكرمة، وقد صادف في مكة راحة وطمانينة، حتى توفي فيها سنة ٦٦٩هـ/ ١٧٢٠م. قيل انه مات منتحرا، وقيل مسموما<sup>(١)</sup>. وقد كتب مصنفات كثيرة بلغت الى واحد واربعين<sup>(٢)</sup>. اشهرها "بد العارف" بأسلوب رمزي شديد الخفاء والتعقيد،

---

(١) د، ابو الوفا التفتازاني "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ص ٢٥ - ٦٦. دار الكتاب اللبناني "بيروت ط الاولى ١٩٧٣م. ومدخل الى التصوف الاسلامي" ص ٢٠٥ - ٢٠٨، والشعراني "الطبقات الكبرى" ج ١ ص ١٧٧.

(٢) ذكرها الدكتور ابو الوفا التفتازاني منها "بد العارف"، رسالة الفتح المشترك، جواب صاحب صقلية، رسالة الاحاطة، كتاب الالواح، الرسالة القوسية، كتاب القسط، رسالة استمع لما يوحى، نكرة عرفة، نتيجة الحكم، الرسالة الاصبعية، الرسالة الحكيمة، كتاب البهت، الكتاب الكبير، في الجوهر، كتاب الكد، رسالة التوجه، ديوان شعر، رسالة العهد، الرسالة النورية، الرسالة الفقيرية، الرسالة الرضوانية، وصايا ابن سبعين، كتاب السفر، حزب الفتح والنور، حزب الفرج، دعوة حرف القاف، كتاب الدرج، الدرة المضية، لسان الفلك، رسالة في اسرار =

وخلف طريقة صوفية تعرف بالسبعينية الى اليوم<sup>(١)</sup>.

وعند ما كان في سبتة (المغرب) كتب اجوبة على المسائل التي كان الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) ملك النورماند يبين في صقلية قد وجهها الى علماء المسلمين تبكيثالهم ، وسماها " جواب صاحب صقلية او الكلام على المسائل الصقلية " ونال ابن سبعين - وكان عمره وقتئذ دون عشرين سنة - شهرة فائقة ، وصيتا واسعا ، بسبب هذه الرسالة . وذلك لان فردريك الثاني قد وجه تلك الاسئلة الى المشرق ومصر والشام والعراق والدروب واليمن ، لكن رجعت اجوبة حكمااء المسلمين بما لم يرضه ، فسأل عن افريقية (تونس) ومن بها ، فقبل انها عرية من هذا الشأن اى من الفلسفة ، وسأل عن المغرب والاندلس فقبل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين ، فكتب فردريك للخليفة الرشيد من اولاد عبد المؤمن ، ففى أمرها ، فكتب الخليفة الرشيد بدوره الى عامله بسبتة ابن خلاص ، ليوجه اسئلة الامبراطور الى ابن سبعين ليجيب عليها . وكان الامبراطور ، قد وجه جفنا ورسولا

---

الكواكب ، شرح كتاب ادريس عليه السلام ، لمحة الحروف ، اسرار الحكمة ، الادوار ، رسالة ترتيب السلوك وغيرها " (ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٩٨ - ١٤٧ ) .  
وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق بعض رسائله بلفت ٢١ رسالة . (رسائل ابن سبعين ، جمع وتقديم وتحقيق د ، عبد الرحمن بدوى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ . )

(١) لمعرفة الطرق الصوفية ، عددها وانتشارها وميزاتها اقرأ ، ماكتبه ماسينيون فى دائرة المعارف الاسلامية " ج ١٥ ، ص ١٧٢-١٨٧ ، قارن د ، توفيق الطويل التصوف فى مصر ، ابان العصر العثمانى ، ص ٧١ - ١٠٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ م .

من عنده يحمل الى ابن سبعين مالا ، فاستدعى ابن خلاص ابن سبعين ووقفه  
على الاسئلة بامر الخليفة ، فضحك ابن سبعين ، والزم نفسه الجواب ، ولم يقبل  
العمال . وقال : انما اجيب عنها احتسابا لله وانتصارا للملة الاسلامية ، ثم قرأ قوله  
تعالى " قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى " (١) وجاوبه . فلما بلغ الجواب  
للامبراطور ، رضى عنه وارسل اليه هدايا عظيمة ، فردها ابن سبعين عليه كالا ولسى .  
وكان غرضه من ذلك ان يعرف الامبراطور النصرانى قصور نفسه وان يظهر الاسلام  
على النصرانية (٢) .

### - الوحدة المطلقة :-

ان اكان ابن عربى مع فلسفته ، وحدة الوجود لا يزال يفرق بين الوجود والثبوت ،  
وبين الموجودات الخارجية ، والاعيان الثابتة ، بمعنى ان الاشياء كانت ثابتة  
فى العدم منذ الازل ، ثم فاض عليها الحق بوجوده ، فوجودها وجوده ولكن ذواتها  
ليست ذواته ، كما انه كان يقر بوجود الحضرتين لله ، الحضرة الاحدية والحضرة

(١) " الشورى " ٤٢ .

(٢) وتلك الاسئلة هى ١ - الحكيم ارسطو يفصح فى جميع اقاويله بقدوم العالم ، ولا  
شك انه رأى ، الا انه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن فمن  
اى قبيل هو كلامه فيه ؟ ٢ - العلم الالهى ، ماهو المقصود منه ، وما مقدماته  
الضرورية ان كان له مقدمات ؟ ٣ - المقولات اى شىء هى ، وكيف يتصرف بها =

الواحدية ، وكذلك يقر باحديتين ، احدى الذات ، واحدى الكثرة ، فان ابن سبعمين قضى نهائيا على كل ذلك ، فما ثم غير ولا سوى على الاطلاق لا نسبة ولا اضافة ولا اعتبارات ، فما هو رأيه ؟

الله فقط ! هذه هي العبارة التي يصدر بها ابن سبعمين كل لوح من كتابه " الالواح " وهي القضية الكبرى في مذهبه ، يقول ابن سبعمين " الله فقط . . . هو عين كل ظاهر فحق له ان يتسمى بالظاهر ، وهو معنى كل معنى ، فحق له ان يتسمى بالباطن ، وله القبلية المرتبية الوجودية بالفعل ، فحق ان يتسمى بالاول ، واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة اليجاد وبحكم ان عدم النهاية هو له حقيقة فحق ان يتسمى بالآخر <sup>(١)</sup> " ليس الا الايس فقط وهو هو <sup>(٢)</sup> " قل رب مالك ، وعبد هالك ، ووهم حالك وحق سا لك ، وانتم ذلك ، اختلط في الاحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجوم مع الورد ، واتفق فيه السفر والقرد ، وبالجملة ، السبب هو يوم الاحد ، والموحد هو عين الاحد ، ويوم الغرض هو يوم العرض ، والذاهب في اجناس العلوم حتى يتم عدد ها ؟ وعدد ها عشرة ، وكم عدد ها ، وهل يمكن ان تكون اقل ، وهل يمكن ان تكون اكثر ، وما البرهان على ذلك ؟

٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ واين خلف الحكيم ارسطو الاسكندر الافروديسي ( د ، ابو الوفا التفتازاني " ابن سبعمين وفلسفته الصوفية " ص ١٠٨ - ١١١ ، وه د ، عبد الرحمن بدوي " مقدمة رسائل ابن سبعمين " ص ٢ - ٣ ، وانخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٨٨ - ٣٨٩ ) .

(١) " رسالة الالواح " ضمن رسائل ابن سبعمين ، تحقيق د ، عبد الرحمن بدوي ص ١٩٠ .

(٢) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١١ .

من الزمان هو الحاضر ، والاوّل في العيان هو الاخر ، والباطن في الجنان هو  
الظاهر ، والمؤمن هو الكافر ، والفقير هو الغني ، وهذه وحدات حكمية لا وهمية ،  
والمؤمن الكافر ، هو الذي يقول : سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين ، وجعل  
من زوجين فردين ، ولم يكن قط في الوجود ثاني اثنين ، بل يقول سبحان الفرد  
الزوج الحضيض الاوج <sup>(١)</sup> " وقوله : وانتم ذلك " اى لافرق في الحقيقة بين الرب  
والعبد ، والحق والوهم ، ان الحقيقة الوجودية جامعة لذلك كله ، فانتم مجموع  
الرب والعبد والحق والوهم <sup>(٢)</sup> .

فكل ما عقل أو أحس ، فهو وجود ومرتبة ، والعقل مرتبة والحس مرتبة والمراتب  
زائلة ، والوجود ثابت ، والثابت حق ، والزائل وهم وباطل <sup>(٣)</sup> فالمراتب الوجودية  
المختلفة عنده عوارض للوجود ، فليس ثمة الا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل  
هو الوجود كله لا اثنينية فيه ، بوجه من الوجوه <sup>(٤)</sup> ، فثبت - كما يقول - ان الحق  
هو الوجود ، والوهم هي المراتب الزائلة والباطلة وكل شئ هالك وهي المراتب  
الوهمية الا وجهه وهو المجد والوجود ، وهو الامر الذي لا تخرج عنه حقيقة من  
الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا وصفه ولا نعت ولا حد ولا رسم ، سوى انه وجود ،

(١) " كتاب الاحاطة " رسائل ابن سبعين ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢٢٤ .

(٣) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٣ .

(٤) د ، نظلة جبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٢٠٠ .

ولم يوصف بالوجود الا بالنظر الى الموجود<sup>(١)</sup>.

ويفرق ابن سبعين تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية ، فالهوية هي الكل والماهية هي الجزء ، او الهوية هي الربوبية والماهية هي العبودية ، ولا هوية بدون ماهية ، كما انه لا ماهية بدون هوية ، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء ، والفرع بالاصل ، ولا تفرقة بينهما على التحقيق ، بل هناك وحدة مطلقة<sup>(٢)</sup>.

يقول ابن سبعين " الموجود اما واجب الوجود وهو الكل والهوية ، واما ممكن الوجود وهو الجزء ، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل ، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء ، فما من حقيقة منسوبة الى الهوية بالاصالة الا واسمها كل ، وما من حقيقة منسوبة الى الماهية بالاصالة الا واسمها جزء ، ولا وجود لكل الا في جزء ، ولا لجزء الا في كل ، فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالاصل وهو الوجود ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، والخاصة العلماء غلب عليهم الاصل وهو وحدة الوجود<sup>(٣)</sup>.

فالله عند ابن سبعين هو أول الانيات ، وآخر الهويات وظاهر الكائنات وباطن

الأبديات<sup>(٤)</sup> يقول ابن خلدون في صدد بيان فلسفة ابن سبعين " ان البارى جل

(١) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ١٩٩ .

(٣) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٤) " الرسالة الفقيرية " رسائل ابن سبعين " ص ١١ .

وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ، ولا شيء خلاف ذلك ، وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة والانية الجامعة التي هي عين كل انية ، والهوية التي هي عين كل هوية انما وقع بالا وهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم ، هذه كلها اذا حققت انما هي اوهام راجعة الى اخبار الضمير ، وليس في الخارج شيء منه ، فاذا اسقطت الاوهام صار مجموع العالم باسره وما فيه واحدا ، وذلك الواحد هو الحق . والعبد مؤلف من طرفي حق وباطل ، فاذا سقط الباطل وهو اللازم بالا وهام ، لم يبق الا الحق <sup>(١)</sup> . . . . . ان الوجود - عنده - له قوى في تفاصيله ، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها ، والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب ، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولها وزيادة القوة المعدنية . ثم القوة الحيوانية ، تتضمن القوة المعدنية ، وزيادة قوتها في نفسها وكذا القوة الانسانية مع الحيوانية ، ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الالهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه ، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ، ولا من جهة المادة فالكل واحد ، وهو نفس الذات الالهية ، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة <sup>(٢)</sup> .

(١) شفاء السائل لتهديب المسائل ص ٥٢ .

(٢) المقدمة ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

وهذه الوحدة المطلقة اكدها ابن سبئين بكل قوته ضد كل محاولة لاثبات تمييز وفرق بين الحق وماسواه باى اعتبار كان ، فالذوات كلها هى ذات ذلك الوجود المطلق ، فلا اثنية مطلقا ، وفى ذلك يقول " وما ظهر لى فى الوجود ان الذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لان جهة مايلزم عنه . . . والوجود فى كسل موجود هو الحق فيه ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم ، وهو غير الجليل ، ومايخالف الحق ، المبحوث عنه بالحق فى الخلد <sup>(١)</sup> . " ويقول ايضا " الله فقط ، الله فى كل شئ بكله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شئ فيه مالىس بشئ وماهو شئ معا ، فعين ماترى ذات لاترى ، وذات لاترى عين ماترى ، فجاء من ذلك انه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر وانبسط ، . . . الابد قضايا ، والقضايا ازل ، والازل على مشار اليه ، والمشار على ذات ، والذات وحدة ، الله فقط لاشك فى ذلك <sup>(٢)</sup> .

وهكذا ينتهى ابن سبئين فى مذهبه الى النظر الى الموجودات بعين الوحدة ،

فكل ما فى الوجود من مراتب مختلفة هو وهم فى الحقيقة .

ومن اغرب كلامه " لاتقنع حتى تجد الذوات المجردة من تصورك ، والممكن من

وهمك ، والمحال من خبرك ، والواجب عينك ، والرب المؤلف حرفا من حروف دينك

---

(١) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبئين ص ١٩٧ . (٢) ن ك ص ١٩٦ .

الذى فرضته ، لا الذى فرض عليك ، فقد كان ونسخ بالمضمار (١) .

والحاصل ان الله عنده هو الوجود المطلق الحاوى للوجود المقيد ، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد الا من حيث الوهم ، لان ماهيتهما واحدة ، والوحدة بينهما مطلقة (٢) . لذا فكل ذكر يخطر بالبال يسمى به الله " جميع ما توجه الضمير اليه اذكره به ولا تبال ، واى شئ يخطر ببالك سمه به ، ومن اسم الوجود ، كيف يخص باسماء منحصره ، هيهات الله لاسم له الا الاسم المطلق او المفروض ، فان قلت: نسميه بما سمي به نفسه اوتبيه ، يقال لك : من سمي نفسه الله قال لك : انا كل شئ وجميع من تنادى انا هو (٣) .

واخيرا نجد ابن سبعين قد بالغ فى اعتداده بنفسه واحتقاره بغيره سواء من كان ذلك الغير علما اهل السنة او المتكلمين او الفلاسفة او الصوفية . فكان يدعى انه هو المحقق الوارث ، الواسطة بين الله والعالم ، الحاوى لكل كمالات افراد الانسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، والمحقق هو المدير للعالم بالذات ، فمن كفر به فقد جحد نعمته ، انا هو الوجود ، فى كل مكان انا ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة ، الكل اصحابنا ، والوقت والجهاد سبئية لا غير (٤) .

(١) " رسالة الاحاطة " رسائل ابن سبعين ، ص ١٣٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢١٥ .

(٣) " رسالة النصيحة او النورية " رسائل ابن سبعين " ص ١٨٤ .

(٤) " شرح رسالة العهد " رسائل ابن سبعين " ص ١٢١ - ١٢٣ . بتصرف .

ثم يقول " اعوذ بالمقصود المعلوم من توقف أرسطو ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة  
ابن نصر (الفارابي) وتمويه ابن سينا ، واضطراب الفزالي وضعفه ، وتردد ابن  
الصائغ (ابن باجه) وتنويع ابن رشد ، وثلويحات السهروردي ، وتشويش ابن خطيب  
الري (فخر الدين الرازي) ورموز جعفر (الصادق) ومن شطحات رجال الرسالة  
(القشيرية) وتصريف ابن مسرة ، ومن تعذيب الاسماء والصفات على مذهب ابن  
قسي ، ومن الاجناس الجامعة على مذهب ابن بركان ، ومن مواقف النفري ، فجميع  
ذلك كله لا خلاص فيه متم ولا اخلاص مكمل <sup>(١)</sup> ، بل اكثر من ذلك ان يقول " لقد حجر  
ابن آمنة (يقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم) واسعا بقوله لاني بعدى " ان كان  
يرى ان النبوة شيء كسبي <sup>(٢)</sup> .

وهكذا وصل سير التصوف الفلسفي الى قمته ونهايته ، فبدأ من غنوصية ذي النون  
المصري ، وفناء أبي يزيد البسطامي ، ثم جاء الحلاج بعدة نظريات فلسفية صوفية ،  
من الجمع ، والحلول ، والتجلي ، والحقيقة المحمدية ، واللاهوت والناسوت ، وبعده  
النفري بوقفته ثم العطار وابن الفارض بنظريتهما الاتحادية ، وفي النهاية اكتملت  
المسيرة ، عندما جاء ابن عربي بفلسفته الصوفية المتكاملة ، التي تحتوى على كل  
النظريات ، لأجل بناء فلسفة وحدة الوجود ، ثم جاء ابن سبعين بفلسفة الوحدة

(١) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١٤ - ١٥ .

(٢) د ، ابو الوفاء التفتازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٤٣ .

المطلقة ليكمل الأشواط ويتم البناء كله . وحان لنا الآن ان نعرف مصادر فلسفة ابن عربي وابن سبعين الصوفية اولا ، ثم نحاول نقدها وابطالها ، مستعينا بالله .

### مصادر فلسفة وحدة الوجود :-

قد يظن البعض ان الفلسفة - خاصة اليونانية - قد انهارت شوكتها ودرست معالمها بعد ان كتب الامام ابو حامد الغزالي كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة" وهذا مجرد وهم . وذلك لان التعاليم الفلسفية لم تختف على الاطلاق ، وظلت مستمرة بكل اشكالها وقضاياها ، في دائرة الفكر الاسلامي ، ولكن بثوب جديد ، وهو التصوف ، لان التصوف مشاع لدى الجميع خاصة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، بل اصبح الاسلام في معظم انحاء العالم الاسلامي دينا صوفيا ، حتى ظن العوام ان التصوف لب تعاليم اهل السنة والجماعة ، وحقيقة المفاهيم الاسلامية الاصيلية ، ويعتبرون الصوفية من اولياء الله الواصلين والاقطاب المحققين الوارثين ، فيستشفعون بهم ويتوسلون بجاههم ، الى الله لقضاء حاجاتهم ، واجابة ادعيتهم ويلقبونهم باسمى الالقاب واعلاها ، ومن بين هؤلاء الصوفية الذين نالوا بالقاب فخرية عديدة ، ابن عربي ، كما عرفناها في بداية هذا الفصل .

يقول دى لاسى اوليرى " ظلت الفلسفة مستمرة فى مادتها فى التصوف ،  
والتغيير الاساسى يكمن فى المعنى الجديد الذى اعطى للحكمة ، التى لم تعد  
تمثل الحقائق العلمية والتأملات الحاصلة عن طريق العقل ، بل اضحت تعفى  
المعرفة فوق العقل ، وهذا ربما يمثل التأثير الهندى فى العناصر ذات الاصل  
الهلىنى<sup>(١)</sup> فالصوفية ان هم الوارثون لتعاليم الفلاسفة ، وهذا ماسيتبين لنا  
فى السطور التالية :

والواقع - كما يقول الدكتور ابراهيم مذكور - ان فلسفة وحدة الوجود ليست  
وليدة التاريخ المتوسط او الحديث ، وانما تصعد الى الفكر القديم شرقيا كان  
او غربيا ، فعرفت لها صور فى البراهمية والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى  
الفلسفة الايونية ، وواضح ماتكون لدى الرواقيين والافلوطينيين ، الذين شاؤا ان  
يردوا الكون الى اصل الهى ، واساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية لا تسلم الا بما  
هو الهى وروحى ، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول ان توفق بين  
الواحد والمتعدد ، وان تربط اللانهائى بالنهائى ، والمطلق بالنسبى ، فاضحت  
بابا من ابواب الفلسفة الالهية<sup>(٢)</sup> .

---

(١) " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٤٥ .  
(٢) " وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين  
ابن عربى " ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

فكانت وحدة الوجود ان فلسفة منتشرة وسيطرة في العالم القديم ، سواء في الغرب - اليونان ومصر ، وآسيا الوسطى ، او في الشرق - الهند والصين ، حتى جاءت الاديان السماوية لتقرر ثنائية الوجود .

- المصدر الخريبي :

جاء في الديانة المصرية القديمة ان جميع الالهة والعناصر الطبيعية خرجت من "رع" وان "رع" هو الذي سمي الالهة والعناصر ، وكان اول من نطق باسمائها جميعا . وكان "رع" ولاشيء معه ، فقد كان يكفي لايجاد الاله او العنصر ان ينطق باسمه فيما بينه وبين نفسه او ان يفكر فيه ، لان نطق الاسم باللسان ليس الا تعبيرا عن المسمى الموجود ، او الفكرة التي يحتويها القلب ، والتي هي جوهر الاشياء جميعا ، وبدونها لا يفوز موجود بالكينونة . وهذه الفكرة لا تحقق للكائن وجوده فحسب ، بل هي وحدها التي تضمن له دوام هذا الوجود . ولهذا السبب اهتم بان يخلق العالم ، لكي يظل اسمه حيا منبثا في جميع عناصر الطبيعة ، مذكورا على السنة افراد المخلوقات ، حتى يضمن لنفسه وجودا كاملا من جميع الوجوه ، لان تعقله هو لذاته لا يكفي في تحقيق الوجود الاكمل ، وانما يتطلب تغلغل فكرته في كل قلب ، وجريان اسمه على كل لسان . ونتج من هذا التغلغل ، ان الاله ضروري للانسان بحيث لا يمكن استمرار وجوده الا به ، وان الانسان ضروري للاله بحيث لا يمكن استمرار وجوده الا بتعقل الانسان اياه ، وتفكيره فيه ونطقه باسمه (١) .

---

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٥١ - ٥٣ .

ليس هذا هو مصدر حديث ابن عربي القدسي "كنت كنزا مخفيا فاحببت  
ان اعرف فخلقت الخلق فسبى عرفوني" ومصدر قوله عن الحضرتين للاله "حضرة الاحدية  
وحضرة الواحدية ؟

ويقول ابن عربي نفس الكلام بان وجود الاله ضرورى للانسان ، كما ان وجود  
الانسان ضرورى للاله ، فيحمدنى واحمده ، ويعبدنى واعبده ، وايضا ، فالكل مفتقر  
مالكل مستغن الخ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا من مصر القديمة الى ارض اليونان ، نجد فيها بعض الفلاسفة  
السابقين على سقراط يقولون بوحدة الوجود ، فكان الايونيون يقولون بان هناك  
وحدة بين الطبيعة والروح الانسانية والله ، وخاصة "انكسمندريس"<sup>(١)</sup> الذى كان  
يقول : " ان الوجود نشأ من الانفصال او الابتعاد ، من حيث ان نوعا من النزاع  
قد نشأ فى الوحدة الاولى التى هى اللامحدود او الابيرون"<sup>(٢)</sup> . فقد جعل  
انكسمندريس اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله<sup>(٣)</sup> . وكان

---

(١) تلميذ طاليس وخليفته فى ملطية (٦١٠ - ٥٤٧ ق م) قيل انه وضع خريطة ارضية ،  
وصنع كرة فلكية (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٤ واحمد امين ، وه د ،  
زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ١٨ ) .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ٩٢ ، وموسوعة الفلسفة " ج ٢ ص ٦٢٥ .

(٣) ن ك ص ٨٧ .

يرى " ان اللامتناهى او اللامحدود هو العلة الاولى فى وجود الاشياء جميعا ، وهو جوهر مختلف عن كل العناصر . وكان اللامحدود هذا ازلى ، تصدر عنه جميع الاشياء ، وترجع اليه ، ويقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الاضداد ، وقد فسّر بعض اتباع هذا الكلام ، بان انكسمندريس كان يرى ان هذه العوالم آلهة ، او ان الالهة هي هذه العوالم (١) . "

نستطيع ان نفهم مما سبق ان نزعة وحدة الوجود ظهرت فى اليونان ، وفى ملطية بالذات ، فى وقت مبكر جدا ، ان يعتبر هذه المدرسة (الايونية) (٢) مهد الفلسفة اليونانية ، وكان اول رجالها " طاليس " (٣) استاذ انكسمندريس .

- 
- (١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ج ١ ص ٤٧ - ٤٨ ، دار المعرفة الجامعية اسكندرية مصر ، ١٩٩٠ م .
- (٢) ايونيا او يونيا ( IONIA ) اقليم وجزر فى الجانب الغربى من آسيا الصغرى على بحر " ايجة " يسكنها النازحون من " بيلونيسيا " وسميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الاغريقية القديمة ، وفى هذا الاقليم قامت اثنتا عشر مدينة ، من اشهرها افسوس " وساموس ، ومليوس او مليطوس ، او ملطية عند العرب ، ومن هذه المدينة ظهر الفلاسفة الاوائل " طاليس وانكسمندريس وانكسيمينيس (احمد امين وه د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " هامش ص ١٤) .
- (٣) احد الحكماء السبعة ( ٦٢٤ - ٥٦٤ ق م ) جال انحاء الشرق ، وتبحر فى العلوم عمل كمهندس حربى فى خدمة قارون - اخر ملوك ليديا فى آسيا الصغرى - وانبا بكسوف الشمس الكلى فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ، وجاء الى مصر ، ليتعلم علم المساحة (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٢) .

ثم جاء هرقليطس<sup>(١)</sup> ، ليؤسس مدرسة مستقلة<sup>(٢)</sup> ، وان كان قد تابع فلاسفة  
ايونية في اختيار مبدأ اول وعنصر واحد واصل ثابت للوجود ، تصدر عنه الموجودات ،  
التي تعتبر ظواهر ومظاهر له ، واليه تعود ، وهذا المبدأ هو النار<sup>(٣)</sup> . فكان  
ينطلق في بناء فلسفته عن اللوغوس The Logos (الكلمة)<sup>(٤)</sup> التي اعتبرها  
قانون الاشياء جميعها ، واللوغوس عنده حقيقة ازلية ، ولكن الناس يعجزون عن  
فهمها ، ذلك لانهم يأخذون بالظاهر . وكان يدعى انه عرف الكلمة عن طريق  
الالهام ، واعتبر نفسه المبشر بتلك الحقيقة الموضوعية واللمهم لها<sup>(٥)</sup> .

وقامت فلسفته على قاعدة التغير الدائم في الاشياء ، واشتهر بقوله " انك لا تنزل  
النهر الواحد مرتين لان مياهها جديدة تجرى من حولك ابدا " فالوجود في سيلان  
دائم ، فان الاشياء في تغير متصل<sup>(٦)</sup> " فكما يوجد الواحد عن الاشياء جميعا ، كذلك

---

(١) ولد في افسوس ، من اسرة عريقة في الحسب ( ٥٤٠ - ٤٧٥ ق م ) ثم زهد كل جاه  
ومال الى التفكير الا انه ظل ارسقراطيا بكل معنى الكلمة ، يعتد بنفسه ، يحتقر  
العامة ومعتقداتها الدينية وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية (يوسف  
كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٧ ) .

(٢) لكن يوسف كرم يرى ان هرقليطس من احد رجال المدرسة الايونية ، مخالفا في  
ذلك رأى أحمد أمين و ، د ، زكي نجيب محمود ، و ، د ، محمد على ابوريان ،  
و ، د ، عبد الرحمن بدوي .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣٩ .

(٤) كان هرقليطس اول من قال بالكلمة " ( The Logos ) وسوف يأخذها منه  
وتوسع في ذلك الفيلسوف اليهودي ، فيلون " ثم يأخذها من فيلون النصراني .

(٥) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٦ .

(٦) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي " من طاليس الى افلاطون " ص ٦٦ .

الاشياء تصدر عن الواحد ، فالله هو النهار والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام  
والحرب ، والجوع والشبع ، والنار ماهية الاشياء جميعا<sup>(١)</sup> ، ولا يقصد هنا بالنار  
اللهيبة ، ولكن نار الهية لطيفة للغاية اثيرية ، نسمة حارة ، حية عاقلة ازلية ابدية ،  
هى حياة العالم وقانونه ، يعترئها الوهن فتصير نارا محسوسة ، ويتكاثف بعض النار  
فيصير بحرا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير ارضا ، وترتفع من الارض والبحر ابخرة رطبة  
تتراكم سحبا ، فتلتهب وتنفدح منها البروق ، وتعود نارا ، او تنطفئ هذه السحب  
فتكون العاصفة وتعود النار الى البحر ، ويرجع الدور . فالتغير يجرى ابد ا فـى  
طريقين متعارضين - الى اسفل والى اعلى - مع بقاء كمية المادة الاولى او النار  
واحدة . وهذا العالم لم يصنعه احد من الالهة او البشر ولكنه ابد ا وهو كائن وسيكون  
نارا حية ، وهذه النار هى الله " اما النفس الانسانية فهى بخار حار ، قبس من النار  
الالهية ، والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (اللوغوس) والفناء فـى  
النار العالمية<sup>(٢)</sup> .

والحاصل ان فلسفة هرقليطس هى فلسفة وحدة الوجود ، ويمتاز بشعوره القوى  
بالتغير ، وتعنى فلسفته ان شيئا واحدا بعينه هو الموجود ، وان ماعداه مظاهر  
وظواهر له ، كما تعنى بالتغير . ان كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا فى آن واحد<sup>(٣)</sup> .

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون ص ٦٨-٦٩ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٨ - ١٩ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٩ .

او بعبارة اخرى هو النقطة التي تتلاقى عندها الاضداد (١) .

وباختصار ان فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ : ١ - الوحدة المطلقة

للوجود ( Macrocosm ) ٢ - التغيير الازلي ( Flux (panta rei )

٣ - الكلمة او القانون العام ( Logos ) ٤ - الصراع الدائم بين الموجودات

( Polemos ) ٥ - الادوار اللامتناهية (٢) .

وجدير بالذكر ان هرقليطس تعمد في كتابة فلسفته بالغموض وذلك لتنغلق

على عامة الناس الذين لم يقصد اليهم فيما كتب ، انما سطر ماسطر ليخاطب العقول

المتأززة وحدها ، وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير او قليل كيف تقع رسالته السي

افهامهم ، وما عليه ان لا يفهموا (٣) . فكان يميل الى العزلة ويضمر الاحتقار للعامة ،

لذا لقب بالفيلسوف الغامض (٤) .

ثم بعد ذلك ظهرت المدرسة الايلية (٥) ، التي تضم اكسانوفان (٦) ، وبارمنيدس

---

(١) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٧ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٣ .

(٣) احمد امينود ، زكي نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٤٢ .

(٤) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٦٥

و ، د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣٨ .

(٥) نسبة الى ايليا ELEA مدينة بناها الايونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ

الغربي في ايطاليا الجنوبية حوالي سنة ٤٠٤ ق م . (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية "

ص ٢٧) .

(٦) Xenophanes (٥٧٠ - ٤٨٠ ق م) ولد في قولوفون من اعمال يونيا ، =

وزينون الايلي ، وميلسوس ، وهذه المدرسة تعتبر منشأ فلسفة مابعد الطبيعة (الميتافيزيقية) وفي الحقيقة ان بارميندس هو المؤسس الحقيقي لتلك المدرسة ، ولكن كان قد سبقه اكسانوفان الذي اعلن اصل المذهب ، ثم وضعه بارميندس في صورته الكاملة . بدأ الفكر اليوناني بتفسير الوجود ، من حيث الوجود سواء كان وجودا ماديا او منطقيا او عقليا ، وقد فسرت المشكلة من قبل من خلال الطبيعة ، اما اكسانوفان فانه تناول المشكلة الوجودية من خلال المشكلة الدينية ، وبهذا يعد اوله من بشر بالميتافيزيقا اى عمل على تنويع اله للوجود (١) .

وهذه المدرسة اشتهرت بمذهب "وحدة الوجود" فكانوا يرون ان العالم موجود واحد ، وطبيعة واحدة ، يقولون هذا لالاكاطبيعيين الذين يفرضون موجودا واحدا ، (ماء او هوا او نارا) ويستخرجون منه كثرة الاشياء بالحركة والتغير العرضي (اجتماع وانفصال او تكاثف وتخلخل) بل يقولون ان العالم ساكن (٢) وهذا الواحد الساكن هو الله (٣) .

فكان اكسانوفان يقول بوحدة الوجود ، ان جمع بين الطبيعة والله ، وتحدث

---

قضى الشطر الاعظم من حياته ضاربا في مناكب الارض ، يطوف المدن ونشد فيها الشعر والغناء ، ولا يزال كذلك حتى نيف على التسعين ، ثم اخيرا استقر في ايليا (احمد امين ود ، زكي نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٠-٣١ . ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧) .

(١) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٩ ،

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧ .

(٣) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون " ص ٧٤ .

عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله . وقال افلاطون عن اكسانوفان انه قال ان الكل واحد . وكذلك ارسطوطاليس قال ان اكسانوفان كان اول من قال باثبات الوجود ووحدته ، حيث قال " ان الاله يظل دائما كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فالوجود ايضا على هذا الاساس يظل شيئا واحدا (١) . وكان يقول " ان الحقيقة تكمن في السماء وعند ما ينظر اليها الانسان ويتأملها فهناك الاله واحد يحيط بكل الوجود ، قديم غير محدث ، ثابت غير متغير ، لا يتصف بصفات البشر ، منزّه عن كل صفة ارفع من كل الموجودات السماوية والارضية ، لاشئ خارجة وداخله كل شئ ، الاله لا بداية له ولا يمكن ان تكون له نهاية ، مشتمل على كل الكائنات وجميع الآلهة (٢) . وهذا يدل على ان الوجود كل متماسك يحوى في نفسه كل ماهو الهى ، فاذا وصفنا الوجود بالكل فهو واحد ثابت صفاته لا تتغير ، ولكن فيما يتصل بالحوادث الجزئية والظواهر الطبيعية ، يمكن لها التغير . فكان اكسانوفان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ثابتا ، وبين الاجزاء المختلفة (٣) .

والحاصل ان اكسانوفان كان يرى ان الاله يمتزج بالعالم ، ويدعو الى ان العالم هو الله ، من حيث ان الله يحيط بكل الوجود ، لاشئ خارجة وداخله كل شئ ، ويمتد الى كل حدود الوجود دائما ، وهو مشتمل على كل الكائنات ، وعلى جميع

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٨ .

(٢) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧٠ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٩ .

الالهة ، والعالم كل متماسك يحوى كل ماهو الهى (١) .

نفهم مما سبق ان اكسا نوفان قد جسد مذهب وحدة الوجود ، وهو احد دعاة ، وكان يصور الوجود تصورا روحيا باعتبار ان صفات الله هى صفات العالم .

أما بارمنيدس (٢) ، فهو المؤسس الحقيقى للمدرسة الايلية كما سبق ان ذكرت وآمن كذلك بوحدة الوجود ، وقد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر الى الوجود بحسبانه شيئا مجردا ، وليس هو الطبيعة نفسها . كما اضاف الى الوجود الصفات الاصلية التى تجعل من هذا الوجود كالا لوهية سواء بسواء ، ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والالهة (٣) . وينفى بارمنيدس الكثرة والتغير ، ويقول بالثبات والوحدة وان وراء التغيرات الظاهرة قانونا ثابتا ، ووحدة وجودا ثابتا ، فالحركة والكثرة ، ليست الا عرضين ظاهرين وليس ثمت قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الكاملة والثبات الدائم (٤) .

فالمنطلق الذى بنى مذهبه على اساسه فى الميتافيزيقا هو انه الفى بصورة نهائية

- (١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧١ .
- (٢) ولد فى ايليا ( ٤٠٠ ق م ) التقى بسقراط الشاب فى اثينا وعمره خمسة وستين عاما ، وهو اول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى بلاد اليونان ( د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٤ ) .
- (٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٣١ .
- (٤) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٥ .

جميع المحاولات السابقة التي تفسر حقيقة الاشياء على اساس الافتراض القديم ،  
لمادة اولية ، بل ركز ذهنه في استقصاء المعنى الحقيقي للوجود معلنا " ان  
الوجود موجود ويستحيل ان لا يكون موجودا ، اما اللاوجود فلا وجود له في الواقع  
او في التصور ، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره <sup>(١)</sup> " فالوجود يتصف اولا  
بالوحدة ، لانه لا شيء غير الموجود ، ويتصف ثانيا بالثبات لان كل تغير فهو من  
الوجود الى الوجود ، لا تغير مطلقا ، لان التغير من الوجود الى العدم لا يمكن  
ان يفهم ، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن ان ينتج العدم ، والتغير غير ممكن <sup>(٢)</sup> .  
فليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، لانه لا يخلق من العدم او اللاوجود ، ولا يمكن  
ان ينتهي الى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود ،  
بل هو موجود الآن وفي كل وقت ، وهو ايضا غير منقسم ، لانه هو هو في كل مكان ، ولا  
يمكن ان يوجد ما يقسمه ، متشابه الاجزاء ، شبيه بشكل كرى مستدير له ابعاد متساوية  
من مركزه الى جميع جوانب سطحه <sup>(٣)</sup> " والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما  
وجد الفكر ، لان شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود <sup>(٤)</sup> .

والحاصل ان الوجود عند بارمنيدس ، قديم ثابت كلي " متصل ازلي ، منفرد

- 
- (١) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ ،  
ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨ - ٢٩ .  
(٢) د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣١ .  
(٣) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ .  
(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩ .

بنفسه ، ومستمر فيه ، واحد فقط ومتجانس ، كامل متناهى اى معين ، وهو جوهر الكون ،  
واصل الكائنات جميعا ، بل هو وحده حقيقة وكل ماعداه وهم خادع ، نتيجة الحواس <sup>(١)</sup> ،  
وعليه لا يمكن الخلق من العدم على الاطلاق !

فكان بارمنيدس اذن فيلسوف الوجود المحض ، واول فيلسوف جرد مبدأ  
الذاتية ، ومبدأ عدم التناقض ، واعلنها صراحة ، وجعلها اساس العقل الوحيد  
الذى لا يتزعزع <sup>(٢)</sup> .

أما زينون <sup>(٣)</sup> - تلميذ بارمنيدس - فلم يأت بشئ جديد ، ولكن بذل جهده ليدافع  
عن مذهب استاذه ضد خصومه . فقال ان المذاهب المضادة لمذهب وحدة الوجود  
تفضى الى تناقض ، وانها غير صحيحة ، فمذهبه فقط هو الصحيح <sup>(٤)</sup> . واتى بحجج  
مشهورة ضد الحركة والتغير والتعدد <sup>(٥)</sup> . فكان اول واضح لعلم

(١) احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٣ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٠ .

(٣) تلميذ بارمنيدس ( ٤٩٠ - ٤٢٠ ق م ) ولد فى ايليا ، ائتمر بطاغية مدينته فانكشف

امره ، فانيق عذابا اليما احتمله بثبات عظيم حتى الموت ( يوسف كرم " تاريخ  
الفلسفة اليونانية " ص ٣٠ ) .

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٢٦ .

(٥) وهذه حجج زينون المشهورة ، وهى اربعة : - حجة القسمة الثانية ، وهى مأخوذة  
من فرض المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية . ان الجسم المتحرك لن يبلغ الى  
غاياته الا ان يقطع اولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف ، وهكذا الى ما لانهاية .  
ولما كان اجتياز اللانهاية مستعنا ، كانت الحركة ممتنعة ، ٢ - تمثيل للاولى =

الجدل (١) ، وكذلك ميلسوس (٢) ، لم يأت بأي شيء جديد ، سوى جعل الوجود لا متناهياً ، وكان بارمنيدس قد ذهب الى انه متناه (٣) ، بالإضافة الى قوله بالحياة العاقلة للوجود (٤) .

اذا فرضنا اخيل (نا القدمين الخفيفتين) يسابق سلحفاة وهي ابطاً الحيوان ، وان هذه السلحفاة متقدمة عليه ، مسافة قصيرة ، وانهما بيدآن الحركة في وقت واحد ، فكان اخيل لن يدرك السلحفاة الا ان يقطع المسافة الاولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى ما لانهاية . ٣ - حجة السهم ، وهي قائمة على الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة ، وترجع الى انه لما كان الشيء في مكان مساو له ، كان السهم في مروه يشغل في كل آن من آتات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ ، اي انه ساكن غير متحرك ، وهكذا في كل آن . ٤ - حجة الملعب ، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقطة غير منقسمة و لنفرض ثلاثة مجاميع ، كل منها مؤلف من اربع وحدات او نقط ، والثلاثة متوازية في ملعب ، احدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار . والثالث في الوسط ، ولنفرض الاول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما الى الجهة المقابلة ، بينما الثالث ساكن في مكانه ، فان الواحد منهما يقطع طول الاخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه لقطع طول الساكن ، فتقطع الحركة نفس المسافة من حيث ان طول المجاميع واحد ، في زمن معين وفي ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه ، هذا خلف واذن فالحركة وهم . (يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٣١-٣٢ . و د ، عبد الرحمن بدوي "ربيع الفكر اليوناني" ص ١٢٧-١٣٢ . و د ، محمد علي ابوريان "تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون" ص ٧٩-٨٢ ، واحمد امين ، و د ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٦ - ٢٧ ) .

(١) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٣٢ .

(٢) ايوني من ساموس ولد سنة ٤٤٤ ق م ، كان يجمع بين العلم والعمل ، اذ كان يفكر في الوجود ويشتغل بالسياسة والاقتصاد ، (يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٣٣) .

(٣) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٣٤ .

(٤) د ، محمد علي ابوريان "تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون" ص ٨٢ .

وهكذا عرفنا ما سبق ان معظم الفلاسفة الطبيعيين ، يؤمنون بوحدة الوجود  
ثم تطورت الافكار ، تطورا مطردا ، وجاء بعد هم سقراط وافلاطون وارسطوطاليس ،  
هؤلاء ثلاثة فلاسفة كبار ، كانوا يؤمنون ويقررون في فلسفتهم فكرة الثنائية في الوجود ،  
الاله والانسان ، الروح والجسد ، عالم المثل وعالم المحسوس ، المادة والصورة ،  
وما الى ذلك . حتى وصلت الى قمتها بيد ارسطوطاليس . وبعد موته بدأت الفلسفة  
اليونانية في افولها وانفكاكها ، ثم انحطاطها كما سبق ان اشرت الى ذلك (١) .  
فظهرت مدرسة فلسفية كبيرة لها آثارها الخطيرة لمرّة اخرى تؤمن بوحدة الوجود ،  
الا وهى مدرسة الرواقية (٢) .

يقول الدكتور عثمان أمين " الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة ،  
التي انشأها زينون الكنيوس (٣) ، بمدينة اثينا اوائل القرن الثالث قبل الميلاد ،  
ويطلق على انصار تلك المدرسة اسم اصحاب الرواق ، او اهل المظال ، نسبة الى

---

(١) انظر ص ٨٩ - ٩٠ من هذا البحث .

(٢) اشتهرت عند المسلمين باهل المظال (الشهرستاني " الملل والنحل " ج ٢ ص ٤٤١)

(٣) ولد في كنيوس من اعمال قبرص (٣٣٦-٢٦٤ ق م) كان ابوه تاجرا يختلف الى  
اثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين فقرأها ابنه ورغب في الاتصال باصحابها ،  
فقدم الى اثينا سنة ٣١٢ ق م ، واستمع الى ثاوفراسطس ، واقراطيس تلميذ  
ديوجانس الكلبي ، واستلبون الميخاري ، ثم انشأ مدرسة في رواق ، ستوى " كان  
محل اجتماع الشعراء ، فدعى واصحابه بالرواقيين ، وكثر مستمعوه معجبين بسمو  
اخلاقه (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٣) .

الرواق المنقوش "ستوو ابويكيلي" فترجع نشأة المدرسة اذن الى اوائل العصر الموسوم بالعصر الاسكندري (١).

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وافلاطون وارسطو، لانهم اقاموا فلسفتهم على اساس البحث النظرى قبل كل شئ، اما الرواقيون فلم ياهبوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم الا بعد ان ماتكون سبيلا الى الجانب العملى من الحياة (٢). فالفلسفة الرواقية اذن فى حقيقتها اخلاق ودين، وليست من عمل فيلسوف واحد، بل هى تمثيل افكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى (٣) والفلسفة عندهم هى محبة الحكمة ومزاولتها "والحكمة" علم الاشياء الالهية والانسانية" ان الحكمة تشبه حقلا ارضه الخصبة العلم، وسياجه الجدل وثماره الاخلاق (٤) وهذه الفلسفة لها اثارها الكبيرة على النصارى، وبعض المسلمين، فى آرائهم الطبيعية والاخلاقية والصوفية.

ان الرواقيين كانوا يرون "ان فى الطبيعيات مبدأين، المبدأ الفاعل، والمبدأ

---

(١) د، عثمان امين "الفلسفة الرواقية" ص ٢٢ - ٢٣، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١م.

(٢) احمد امين و، د، زكى نجيب محمود "قصة الفلسفة اليونانية" ص ٢٣٢، و، د، عثمان امين "الفلسفة الرواقية" ص ٨٩.

(٣) د، محمد على ابوريان "تاريخ الفكر الفلسفى ارسطو والمدارس المتأخرة" ج ٢ ص ٢٧٧، و، د، عثمان امين "الفلسفة الرواقية" ص ٤٥.

(٤) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" ص ٢٢٤، و، د، عثمان امين "الفلسفة الرواقية" ص ١٤٩.

المنفعل ، فالمنفعل هو المادة ، اذا اخذت على انها ماهية خالية من كل صفة ،  
والفاعل هو المبدأ الالهي ، وهو العقل الذي يوجد في المادة ، ويحدث الأشياء  
جميعا باعطائها صورها <sup>(١)</sup> . والمبدأ ( الفاعل والمنفعل ) لا ينفصلان فـ  
الوجود ، مخالفين في ذلك لفلسفة ارسطو التي تؤكد بان الفاعل والمنفعل هما  
موجودان متمايزان ومنفصلان .

كما كانوا يرون ان الطبيعة كلها شيء واحد ، وهي كائن حتى نفسه الله وجسده  
العالم <sup>(٢)</sup> ، والذي ابدع الاشياء جميعا هو الله خالق العالم ، وهذا الاله  
باري العالم هو في الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته ، وان العالم هو جوهر  
الله <sup>(٣)</sup> " فالله والطبيعة اذن اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة " <sup>(٤)</sup> .

يقول " مرقس اوريليوس " <sup>(٥)</sup> " الكون كله ليس الا كائنا واحدا حيا ، ليس له الاجسام

والانفس " <sup>(٦)</sup> " واذ كان الكون باسره عبارة عن واحد حتى ، فذلك لانه قد سـ

---

(١) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٥١ وانظر " د افيد سانتلانا " المذاهب

اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي " ص ٨٢ .

(٢) ن ك ص ١٦٠ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي " ص ٨٣ .

(٣) ن ك ص ١٦٦ ، و د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٥٣٩ .

(٤) ن ك ص ١٦٧ .

(٥) Marcus Aurelius امبراطور وفيلسوف روماني (١٦١ - ١٨٠ م) يعتبر

آخر الفلاسفة الرواقيين الكبار ( المنجد في الاعلام " ص ٦٥٣ ) .

(٦) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٢ .

فى جميع اجزائه نفس يمسك عليه وحدته ، وهذه النفس هو الاله ، " فالعالم اذن كائن حى واحد ، وهو بالاجمال الله ذاته .<sup>(١)</sup> "

وكان الرواقيون يعتقدون ان الله مبثوث خلال العالم كله ، محرك كل جزء من اجزائه مخالفين لارسطو الذى رأى ان الله مبدأ مفارق للمادة ، خارج عن الطبيعة كلها ، خال من الحركة ، لاشأن له بالعالم الا من جهة ان العالم يشترك اليه . فالله عند الرواقيين علة الاشياء له مادة قد اتصل بها اتصالا وثيقا ، وهذه المادة هى العالم . معنى ذلك انه نفس نارى لاصورة له ، ويتخذ صور الاشياء كما يشاء ، والله كامن فى الانسان كمونه فى كل شئ<sup>(٢)</sup> .

ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هناك الا اله واحد ، وما الالهة العديدة التى يقول بها الدين ، الاسماء مختلفة تطلق على الله بسحب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته ، وهذا الاله خالق العالم هو فى الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية . فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة<sup>(٣)</sup> " ويرون ان هذا الاله ينبغى ان لا يتصور على صورة معينة فهو لا شكل له ، ويمكن ان يتخذ جميع الاشكال<sup>(٤)</sup> .

والحاصل ان الرواقية مذهب فلسفى يؤمن بوحدة الوجود ، له تأثير على اغلب

المذاهب الواحدية التى ظهرت فى العالمين الغربى والشرقى ، وكان الرواقيون

---

(١) ن. عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٣ . (٢) ن ك ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣) ن ك ص ١٨٠ . (٤) ن ك ص ١٨١ .

يرون ان الله والطبيعة شيء واحد ، هوتجلى العقل الكلى " اللوغوس " والكون هو تطور العقل الجرثومى الذى هو كالبذرة الاصلية للاشياء ، وان اللوغوس هو نار او نفس . واذن فهو مادى ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات ، والجوهر روح ومادة متحدتان اتحادا كاملا ، فهو مادة روحية او روح مادية ، وان الفكر والامتداد صفتان مختلفتان او مظهران متباينان لجوهر واحد . فمذهبهم ليس من المذاهب الثنائية ، ولو ان اللوغوس يقال عنه انه يصور الهيولى ، وان الله يسمى نفس العالم ، انما هو المذهب الواحدى . فنفس الله وجسمه لا يفترقان ، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول فى النار الالهية ، فمن النار التى هى لوغوس نشأ كل شيء ، واليهما يعود كل شيء ، لينشأ نشأة جديدة ، وان النفس الانسانية ككل ماعداها جزء من اللوغوس الالهى ، وقبض من النار الالهية <sup>(١)</sup> .

وفى هذا يقول دافيد سانتالانا " ان مذهب الرواقيين ليس فى الحقيقة رجوعا الى قول الدهرية ، ان لافرق بين من يقول " ان الله والمادة شيء واحد ، ومن يقول " ان ليس هناك الا مادة <sup>(٢)</sup> " وهكذا عرفنا مما سبق ان الرواقية مذهب الوحدة المطلقة ، والضرورة العاتية ، لا يقر اصحابها الله كوجود مستقل ، رغم انهم كانوا اصحاب فضيلة واباء وشجاعة . لذلك ساد مذهب الرواقية فى روما اوائل الميلادية ،

---

(١) د ، عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٩٤ - ١٩٥ . وانظر يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٨ .

(٢) " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٤ .

وله اثر كبير على مذهب الافلاطونية الحديثة ، وخاصة افلوطين " في موضوع وحدة الوجود الديناميكية ، وهى القول بان القوى الالهية الحية تتغلغل فى الطبيعة باسرها (١) .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : " ان الافلاطونية الحديثة تشبه فى مضمونها واتجاهها الرواقية ، ان الافلاطونية الحديثة لم توجه عنايتها مطلقا الى الطبيعة ، ولم تحاول بحثها ، وكل ما هنالك من مباحث طبيعية ضئيلة ومتشابهة تماما مع الطبيعة عند الرواقيين ، فالصدور عند افلوطين هو بعينه العقل عند الرواقيين ، وان كلا منهما يقول بوحدة الوجود ، وكل ما هنالك من فارق هو ان وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما عند الافلاطونيين المحدثين صورية عالية ، بمعنى ان لله علوا بعض الشئ على الكون ، وعلى الانسان ان يتحد به عن طريق الوجود والجدب (٢) . " ان الفكرة الاساسية لدى افلوطين تدور حول مسيرة النفس والخلص الروحى ، او هروب النفس من سجنها الجسمانى نحو العالم العلوى ، نحو الوجود اللانهائى ، وهبوطها مرة اخرى الى العالم الارضى . فكانت فلسفة افلوطين تقوم على منهجين عقليين عرفا ، بالجدل النازل ، والجدل الصاعد (٣) . وهما مترابطان احدهما بالآخر ، الاول طريق ميتافيزيقى من الواحد الى الكثرة ، والثانى

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) " ربيع الفكر اليونانى " ص ٦٦ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٧ .

طريق صوفى وهو صعود النفس من الكثرة الى الوحدة الاصلية . فكان افلوطين  
فيلسوفاً صوفياً ، او صوفياً فيلسوفاً ! وفلسفته فلسفة صوفية ، وتصوفه تصوف فلسفى !  
يبدأ افلوطين فى بناء فلسفته بشرح " الوجود الاول " او " الطبيعة العليا " او  
" الواحد " ان الوجود الاول ( الله ) واحد من كل وجه ، واحد فى الواقع ، وفى  
التصور الذهنى ، والكثرة لا توجد فيه باى اعتبار . وكما ان التركيب لا يتطرق اليه باى  
وجه من الوجوه ، فهو بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة<sup>(١)</sup>

فواحد افلوطين واحد فى ذاته ، اى ان ذاته غير منقسمة الى اجزاء ، وهو واحد  
اى لا يتعدد اى ليس اثنين او ثلاثة ، وهذه هى الوحدة الرياضية . وهو واحد ايضا ،  
لانه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات . وهو واحد ايضا لانه لا اثنين فيه من حيث  
وجود فعل خلق او عدم وجوده<sup>(٢)</sup> " ولانه واحد من كل وجه ، لا يقال عنه هو " عقل "   
او هو " معقول " ان وصفه بانه عقل يقتضى ان يتصور الانسان هناك معقول معه ،  
ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول . لان كون ذاته معقولا له لا يرفع التكثر عنها قس  
التصور الذهنى . ان العقل امر اضافى يستلزم - نهنا - معقولا معه ، كما ان وصفه  
بانه معقول يقتضى التكثر فيه ايضا للسبب نفسه . ان كون الشئ معقولا يقتضى ان  
يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، اى ولو كان الشئ الذى هو عقل  
بعينه موضوع المعقولية لنفسه . ولهذا يقول " هو فوق الوجود وفوق الفكر " فليس

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى " ارسطو والمدارس المتأخرة " ص ٣٢٤ .

معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل" (١) بهذا نجد افلوطين يريد ان يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة او في الكمال ، ان فكرة الوحدة في الله هي الاساس في فلسفته ، فكان يسلب عن الله كل الافكار او كل الصفات التي من شأنها ان توهم التعدد او التركيب ، فينكر ان تكون له صفة من الصفات ، فالله هو الذى لا صفة له ، ولا نعت ، ولا يمكن ان يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته البسيط (٢) .

كما لا يصفه بانه جوهو ولا بانه عرض ، لان الجوهرية والعرضية من الامور النسبية ، التى يستلزم من تصور احدهما تصور الآخر (٣) . وكان افلوطين ينفي عن الوجود اصليين : المادة والقوة المشكلة لها كما رأى ارسطو ، بل تبع الرواقيين في وحدة الاصل . فقال ان الاول اصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأى الرواقية ان اصل الوجود كله حتى الله المادة وان كانت رقيقة ، فالموجودات كلها وحدة - عند افلوطين - فاذا تجزأ فقد الوجود الذى كان له ، وصار الى موجودات اخرى ككل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم ، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء ، فترد الكل الى الوحدة . وما يقال عن الوجود الجزئى يقال عن العالم في جملة ، فان كل موجود انما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده ، كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته (٤) .

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ١٩٨ .

(٣) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٩ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٨ .

فهنا ظهرت مشكلة وهي كيف نفسر وجود الكثرة المحسوسة، مع ان الواحد (الله) غير موصوف باية صفة، حتى صفة القدرة او الارادة او الاليجاد، فما سبب وجود الكثرة ؟

حاول افلوطين بكل قوة فكره وعطفه، ان جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا ادنى، وجعلها سلسلة متصلة الحلقات، في قممتها العليا "الاول" او الواحد" وفي نهايتها "المادة" وبين الاول والمادة بقية الموجودات وهي متفاوتة في القرب والبعد من احدهما وهذا هو ما اشتهر بنظرية الفيض<sup>(١)</sup> Emanation. والفيض هو عبارة عن وصف تتابع الاحداث الناتجة عن الواحد<sup>(٢)</sup> "ان الواحد جواد فياض. واول نتاج له، هو العقل الكلي، صورة شبيهة بالواحد، وهو يحوى في ذاته جميع مثل الموجودات، وهو موجود عاقل يدرك ترابط المعقولات وتضامنها. يفيض هذا العقل بدوره، فيحدث صورة اخرى مشابهة له، هي النفس الكلية، وبالمثل تفيض هي الاخرى فيصدر عنها نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للاجسام. ثم المادة في نهاية موكب الموجودات، وهي قادرة على استقبال كل الصور لانها لا تحوز اى صورة في حالة نقية، انها الحرمان تماما كالظلمة، فهي حرمان عن النور<sup>(٣)</sup> يقول افلوطين:

(١) الفيض يطلق على فاعل يفعل داءما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون الازائم الوجود، لان د و ام صدور الفعل عنه تابع لد و ام وجوده، وهو المبدأ الفياض الذي يفيض عنه كل شئ فيضا ضروريا معقولا (د، جميل صليبا "المعجم الفلسفي" ج ٢ ص ١٧٢).

(٢) د، مرفت عزت بالي "افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته" ص ٣٢٨.

(٣) ن ك ص ٨١

اذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد ، فكيف صدر هذا الموجود عن ا لو احد ؟  
فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو باق في ثباته  
الازلي ، كما تصدر الاشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتتشبه الموجودات به ،  
وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشومات ، وهى  
تصدر عنها كآثار تجاورها ، وهكذا فان الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره" (١)

فاول ما فاض من الواحد العقل ، وهو صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده ،  
ووحدة الاول من كل وجه تتكثر في العقل الآن بالاعتبار ، لان مقتضى كونه عقلا  
يستلزم معقولا ، اى يستلزم موضوعا للتعلقل ، فهنا ان اثينية في التصور حدثت  
بعد وحدة مطلقة كانت للواحد او الاول . وقد صدر العقل عن الاول لافى وقت وزمن  
كما هو شأن الموجودات المجردة (٢) . ولكن تلك الثنائية يجب ان ينظر اليها فى  
داخل العقل ، على اساس انها تقوم بالوحدة كالابن يكون شبيها بالاب ، وهذا  
الشبه سيكون فى الطابع الاصلى للاب ، وهذا الطابع هو الوحدة ، فالاول يطبع  
ابنه (الثانى) بطابع الواحد ، على الرغم من وجود الثنائية فى الثانى . لان الوحدة  
فى الثانى فى مرتبة ادنى من الوحدة فى الاول . فيجب ان اتنبه الى ان هذا  
العقل (الثانى) هو فى الوقت نفسه وجود ، بمعنى ان العقل والوجود شىء واحد ،  
فى الوجود الصادر عن الاول ، لان الثانى يتقوم بالاول . فوجود الثانى لكون

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى ارسطو والمدارس المتأخرة " ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٣ .

الاول ( الكون بمعنى الكينونة ) فهو اذن وجود<sup>(١)</sup> !

وهذا الصدور - صدور العقل من الاول - ليس معناه خروج شيء من الاول ،  
ومنحه للثاني ، لان هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير للاول . فالفيض الافلوطيني  
فيض روحى ، بمعنى مجرد حصول تأثير فى الخارج ، لا بمعنى انتقال جزء منه ،  
فلا يقلل عن كمال الاول ووحدته ولا يسببه نقصا او ضعفا ، ويظل الاول كما هو  
فى كماله ووحدته ، فاقضى ما يقال عن هذه العملية حالة تأثر خارجى<sup>(٢)</sup> " كما  
ان هذا الصدور بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لان اعتبار ارادة له  
يخرجه عن وحدته المطلقة<sup>(٣)</sup> " ولما ينظر العقل ( الثانى ) صوب الواحد ( الاول )  
فاض منه ( اى من الثانى ) ، النفس الكلية ، وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات  
عند افلوطين ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس  
او العالم الالهى . وكانت النفس الكلية تنظر الى العقل كموجد لها ، وتلقى شعاعها  
على العالم المحسوس ، وعلى ما فيه من حقائق موجودة ، وهى بحكم مركزها كحلقة  
وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة ، غير مجزأة باعتبار  
انها كشيء مجرد غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار انها تدخل فى هذا  
العالم المحسوس ، وتوجد فى كل مكان فيه ، وان كان وجودها فى اية ناحية منه ككسل

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٢ .

(٢) ن ك ص ٢٠٠ . (٣) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ،

لا انقسام فى وحدته ، ان وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشيء صاحب حركة وكقوة مدبرة له . من هنا فان النفس الكلية فى الواقع ، هى الشيء الذى بالذات " وحدة الوجود " عند افلوطين<sup>(١)</sup> ! فهى كأداة تربط بين العالمين ، فليست من جملة العالم الالهى ، ولا من العالم المحسوس ، بل فيها نصيب من العالمين .

يقول الدكتور محمد البهى " ان افلوطين جعل النفس الكلية تمثل التجرد " الذى هو من خصائص العالم الالهى ، فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل " عدم التجرد " الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها بالتجزئة والانفصال مرة اخرى . ومعنى عدم انقسامها انها لاتخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الاول ، ومعنى تجزئتها انها تخضع لتحديد المكان الذى هو من مشخصات العالم الثانى . وتجزئتها فى هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل ، فهى لانها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة واجزاء منشورة كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الاجزاء فيه ، ولكن اتصالها باقسامه واجزائه ليس على معنى انها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم او جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم او جزء فيه صورة كاملة منها<sup>(٢)</sup> .

والمادة هى اصل هذا العالم المحسوس ، وهو ماتحت النفس ، ووجوده كشعاع لها

---

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٤ - ١١٥ .

(٢) ن ك ص ١١٥ .

فقط، وهى أصل النقص والشر، وهى الحد النهائى الذى ينتهى اليه الاضعاف المستمر او التدرج النزولى للقوة العاقلة<sup>(١)</sup>.

وهى تصور الطرف الاذنى والاخير فى سلسلة الموجودات، بينما الاول يصور الطرف الاعلى والقمة فيه. والشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل، ثم عن طريق النفس الى هذا العالم يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى يتحول فى المادة، التى هـى الطرف الاخير فى سلسلة الموجودات الى ظلام. والحقيقة التى فى الاول تتحول عن طريق التدرج الى عدم فيها، وخيريتها تتحول ايضا الى شرفيها، فالمادة هـى ظلام وعدم وشر<sup>(٢)</sup>. وهى امكانية مطلقة ولا تحدد صرف، ولا تعين خالص، اى فـى درجة خالية من كل معقولية تماما.<sup>(٣)</sup>

وهكذا نستطيع ان نجزم بان نظرية الفيض الافلوطينية تمثل تصورا نحو وحدة الوجود، التى تعتبر الله اصل الوجود، وقد فاض عنه العقل الكلى ثم فاض عن العقل الكلى النفس الكلية، ثم المادة. فمعالم فلسفته تقر صدور الكل عن الواحد وتعلقه به فى وجوده، واتصاله كمبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلا ومعقولا، وفى عودة النفس مرة اخرى لاتصالها بالله مما يعكس ان كل ما فى الوجود والله شـئ واحد هو هو!

(١) د، عبد الرحمن بدوى "موسوعة الفلسفة" ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢) د، محمد البهى "الجانب الالهى من التفكير الاسلامى" ص ١١٧ .

(٣) د، عبد الرحمن بدوى "موسوعة الفلسفة" ج ١ ص ٢٠٥ .

فالوجود كله - ابتداءً من الاول حتى المادة - يكون وحدة تامة ، تسير على  
أساس تصاعد او نظام وشرح . وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا  
مصورة المرتبة الادنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل الى شئ يوهب الصورة ،  
ولا يهب الصورة ، ففكرة الخلق هنا تتم على اساس فكرة الكمال وصدور الاشياء عن  
هذا الكمال (١) .

ومما ينبغي ان الفت النظر هنا ان وحدة الوجود عند افلوطين ، بمعنى ان  
الكثرة في الواحد لان الواحد في الكثرة ، فوحده ذات حد واحد ، بينما وحدة  
ابن عربي ذات حدين ، اي ان الكثرة في الواحد والواحد في الكثرة . وهما هي مجموعة  
النصوص من اقوال افلوطين : كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطرارا ، الا انه  
اما ان يكون منه سواً بلا توسط ، واما ان يكون منه بتوسط اشياء اخر ، هي بينه  
وبين الاول ، فيكون اذن للاشياء نظام وشرح . وذلك ان منها ما هو ثان بعد  
الاول ، ومنها ثالث . اما الثاني فيضاف الى الاول ، واما الثالث فيضاف الى الثاني .  
وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شئ مبسوط ، وان يكون مكتفيا غنيا بنفسه ، وان  
يكون حاضرا للاشياء بنوع ما ، وان يكون واحداً ، وان لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد  
ذلك واحداً ، فان الشئ اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً  
وليس واحداً حقاً (٢) .

---

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٠

(٢) ن ك ص ١٩٨ .

ويقول ايضا في المير العاشر من كتاب اثولوجيا " المنحول الى أرسطو  
خطأ " ان الله علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة  
علة للاكوان كلها الجزئية ، غير انه وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان الله  
تعالى علة لجميعها كلها <sup>(١)</sup> " ويقول ايضا " الواحد المخفي هو علة الاشياء كلها ،  
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها  
فيه . وليس هو في شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه ،  
وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . . . . . وذلك انه لما لم تكن له هوية انبجست  
منه الهوية . . . انه لما لم يكن شيء من الاشياء ، كانت الاشياء كلها انبجست منه . .  
ان الهوية الاولى اعنى به هوية العقل ، هي التي انبجست منه اولا بغير توسط ،  
ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط  
هوية العقل والعالم العقلي <sup>(٢)</sup> "

ويقول ايضا " المبدع الاول لا يشبه شيئا من الاشياء لان الاشياء كلها منه ،  
. . . . ان المبدع الاول واحد وحده ، اعنى انه آنيصة فقط ، ليس لها صفة  
تليق بها ، لان الصفات كلها منبثة منها ، فمن اجل ذلك صارت الاشياء كلها فيها  
وليست هي في شيء من الاشياء الا بنوع علة . فاما العقل فان الاشياء فيه ، وهو في  
الاشياء <sup>(٣)</sup> " ان الواحد الحق هو مبدع الاشياء ، وليس هو ببعيد منها ولا بمفارق

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " افلوطين عند العرب " ص ٥٠ . (٢) ن ك ص ١٣٤ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي " افلوطين عند العرب " ص ١٨٥ .

لها ، بل هو مع الاشياء كلها ، الا انه معها كأنه ليس معها ، وانما تستبين معيته  
مع الاشياء التي تقوى على قبوله <sup>(١)</sup> " وقال ايضا " المبدع الاول الحق ليس شيئا  
من الاشياء وهو جميع الاشياء ، وليس الاشياء كلها ، لان الاشياء منه <sup>(٢)</sup> "

بهذا عرفنا بما فيه من الكفاية احد مصادر ابن عربي في بناء فلسفته وحده  
الوجود ، وطبعنا لقد بذل كل جهده وذكائه ليجعل فلسفته اكثر عمقا واشد رقة  
وافضل شكلا ، واستطاع ان يعبر عنها بعبارات جذابة وباساليب عالية .

- المصدر الشرقي :

أما المصدر الآخر - وهو المصدر الشرقي - فهو الديانة البراهمية الهندية .  
ان البراهمية لا تقوم العالم المشاهد ، وتجعله عدما ، وتسلب منه كل اوصاف  
الوجود وخصائصه ، انما الوجود كله للواحد فقط ، وله وحده خصائص الوجود  
واوصافه . وذلك الواحد يسمونه " براهما " وهو الهيم الاعظم ، وهو الكامل وحده  
والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الازلي وحده ، ليس للعالم المحسوس شائبة  
شركة في هذه الخصائص . فاما وجود واحد وعدم ، كامل كل الكمال وناقص كل  
النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل  
هذا يصور في نظرهم المفارقة ، بين براهما وبين هذا العالم . ومع ذلك يعتقدون  
ان براهما حال في هذا العالم ، او الوجود حال في العدم ، او الخير حال في  
الشر ، او الكمال حال في النقص ، او الدائم في الالائم " وهذه العقيدة لاشك هي

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " افلوطين عند العرب " ص ١٨٦ .

(٢) ن ك ص ١٩٦ .

"وحدة الوجود" (١) فبراهما عندهم هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وان جميع الاشياء ليست سوى اعراض ومظاهر لتلك الحقيقة" (٢) لذلك فان اعلى ما يطمع فيه البرهمنى هو الانطلاق والاندماج في براهما ، برياضة شاقة ، وتعذيب النفس ، والتكشف الشديد وما الى ذلك .

هذه هي الديانة البرهمنية التي ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد وتعتبر ديانة جديدة (٣) . واذا رجعنا الى الوراثة الى ما قبل التاريخ ، نجد ان اصلها كانت ديانة تصرح بوحدة الوجود صراحة اكثر من البراهمية الجديدة ، حيث تذكر الفيدا " ان الاله " براجاباتي " هو خالق وفي نفس الوقت خلق ، لانه كان فى اول الامر واحدا ، فاشتاق الى التكثر وتمناه ، فلم يكن من بقية الالهة الا ان اجابوه الى سؤاله ، فضحوه وقطعوه اربا ونثروا اجزاء في جميع البقاع ، فتكون العالم كله من هذه الاجزاء ، ولكن افراد هذا العالم المتباعد لاتزال تشتاق الى قريبها ، ولهذا تتجاذب فيما بينها دائما لتحقيق هذا التوحد المنشود منها جميعا . وانجح الوسائل لتحقيق هذه الغاية ، هي الضحايا التي يقوم بها بنو البشر ، من لحوم وخمور والبان واعشاب ، بطريق النار المقدسة ، . . . . . ولكن الوصول الى الغاية لا يتحقق ، لان ما يجتمع من هذا الاله بواسطة الجاذبية الطبيعية من جهة ،

- 
- (١) د ، محمد البهنى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ٢٢٧ - ٢٢٩ .  
(٢) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ٢ ص ٥٦٩ .  
(٣) سحمد ابو زهرة " الديانات القديمة " ص ٢١ دار الفكر العربى مصر ، بدون تاريخ .

وبالضحايا المقدمة من الانسان من جهة اخرى لا يلبث ان يعود الى التفكك بعملية خلق جديد ، يتولاها هذا الاله بنفسه من نفسه ، رغبة منه في تكثير وحداته ، وفي هذا تقول الفيدا " ان برجاباتي " هو الكل ، هو الذى كان ، وهو الذى سيكون . . . (١) "

هذه اسطورة خلق العالم ، الذى لم ينشأ من عدم ، وانما اجزأؤه هي ابعاض الاله . فكان الاله " برجاباتي " اذن خالقا ومخلوقا ، ربا وعبدا ، الها وكوننا ، تماما كما تفلسف به ابن عربى وابن سبعين .

وان نتائج تلك الاسطورة البدائية ، التى اسس عليها الهنود الاولون فكرة بدء الخلق ، ان عم فى الهند عقيدة " وحدة الوجود " السا ذجة ، ثم تطورت شيئا فشيئا الى ان اصبحت وحدة الوجود الفلسفية . وهذا ما سجله البيرونى فى كتابه " ماللهند " حيث قال : انهم يذهبون فى الوجود الى انه شئ واحد على مثل ماتقدم ، فان " باسديو " يقول فى الكتاب المعروف بكيتا " اما عند التحقيق فجميع الاشياء الهة ، لان بشن جعل نفسه ارضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليفذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى " بيذاء " (٢)

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٩٤-٩٥ ، وانظر " د ، سرفبالي رادا كرشنا "

الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤ .

(٢) ص ٣١-٣٢ .

ثم ظهرت في القرن الخامس الميلادي مدرسة تؤمن بوحدة الوجود ، وتلغى كل طقوس دينية ، لانها لاتصلح لان تكون وسيلة للنجاة وكذلك الزهد والتقشف والاعتزال ليس لها اية قيمة في تحقيق الخلاص ، وانما الوسيلة الموصلة حقا الى الخلاص هي معرفة براهمان هو في كل شيء ، وان كل شيء هو براهمان . وهذه المدرسة بلغت في قمتها بفضل الفيلسوف " شانكارا " الذي كان يرى ان العالم صدر عن الله بطريق الانبثاق ، وهو يعود اليه بطريق الجذب ، وان العالم الظاهر ليس هو حقيقة الاله ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الالهية ، لهذا يجب ان يفهم الانسان ان شخصه الخارجى ليس شيئا مذكورا ، وانما في داخله الحقيقة الالهية ، ولهذا يصح ان يقال " انت الانسان والاله ، انت الخالق والمخلوق ، والعابد والمعبود ، انت الشخص واللامشخص <sup>(١)</sup> " وهذا المذهب يعرف باسم " كيفا لادافيتا " *Kevaladavaita* اى اللاثنائية " او اللاازدواجية " ، الوحدة المطلقة في الوجود حتى فى الاضداد والاعداد المتنافرة ، ان لم تكن سوى ظواهر لحقيقة واحدة ، براهما وحده هو الحق وماسواه

عبثى ظاهر ، بلا جدوى وهم ( *MAYA* ) مايا <sup>(٢)</sup>

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ١٧٢ .

(٢) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، هناك عدة قصص

مضحكة جرت بين شنكارا وتلميذه ، كان شنكارا يوصيه بان يرى جميع الاشياء

على انها ليست سوى انعكاسات ظواهرية للذات الاسمى ، وان هذه الذات

الواحدة الوحيدة ، لاتبد ومتعددة الا بفعل الوهم الخاص بجهل الانسان .

لكن التلميذ شاء امتحان شيخه كى يرى ان كان يتصرف وفق تلك العقيدة ، =

يقول الدكتور على زيعور " ان مبدأ خلق الكون او انبثاقه من الله ثم العودة اليه مرة ثانية ، كل ذلك يوضح معنى عقيدة وحدة الوجود ، التي وجدت في الهند منذ عهد بعيد ، ولم يتخل عنها المصلحون في الفيداوية ولا الفيدانتية . فقد كان الحكماء الهنود يتبنون وحدة الوجود بشكل اساسي في فلسفتهم أو تأملاتهم . ان نفي الازدواجية لمن اشد ما يميز الحكمة الهندية ، والقول بتجاوز ذلك في سبيل وحدة بين سائر المخلوقات والله معا يعدونها المثل الاعلى في الاحكام على الانسان والطبيعة " (١)

فدبر قضية بحيث ان فيلا هائجا مر باتجاه شيخه فما هذا الا ان فر من الطريق ذعرا وتسلق بخفة فائقة نخلة انجته من الفيل ، فسأله التلميذ " كيف تلجأ الى نخلة موجودة فعلا ، وكيف تلجأ للهرب الواقعي ، وانت تدري ان للفيل صفة وهمية صرفة ، وظاهرية فقط ؟ فاجاب الشيخ " حقا انه على صعيد الحقيقة الاسمي ، يكون الفيل غير واقعي ، بيد انك وانا لسنا اكثر واقعية من هذا الفيل ، ان جهلك فقط الذي يخفي الحقيقة بهذا المشهد ذي الصفة الظاهرية هو الذي جعلك ظاهريا ، تراني اتسلق هذه الشجرة اللاواقعية . وفي قصة اخرى " كان الشيخ يعلم تلميذه " ان كل ما هو موجود هو الله الذي لا ينتهي وان الواقعي لاحد له ولاضفات ، وصادف آنذاك ان مرقيل هائج ، لكن التلميذ لم يتجنبه رغم تحذير المروض ، قائلا في نفسه " لماذا اتجنبه ؟ فانا اله والفيل اله ، وكيف يخاف اله من اله ؟ وبالطبع فان التلميذ وقع ان طرحه الفيل جانبا ، فاخبر شيخه عن سبب عدم ابتعاده عن الفيل ، فقال الشيخ " صحيح انك اله ، وان الفيل هو كذلك ، انما لماذا لم تسمع صوت المروض ، الذي حذر عنك ، وهو ايضا اله ( د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٣٢ ) .

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٦ .

من المعروف في الديانة الهندية ان نفوس الكائنات الحية وجميع الاشياء  
هي ماثلة للنفس الجامعة الشاملة *Universelle* التي هي موجودة في  
كل كائن ، فالانسان مثلا يكون موجودا في كل كائن ، في النبات والحيوان كما  
في الاله ، جاء في بعض اناشيد اوبانيشاد حول برهما " نفس المخلوقات نفس  
واحدة ، وهي ماثلة في كل مخلوق ، انها في الوقت عينه وحدة وتعدد ، انها  
مسكن لجميع الكائنات قاطبة ، وهي تسكن في جميع الكائنات. انا في جميع الكائنات  
وجميع الكائنات في ذاتي ، بهذا فانا والنفس الجامعة شيء واحد <sup>(١)</sup> " وكما جاء  
في كتاب " كيتا " الناسك الحق هو الذي يرى وجوده في وجود الاخرين ، ووجودهم  
في وجوده وهو الذي لا يفرق بينه وبينهم ، بل يدرك الله في الجميع ويدرك الجميع  
في الله <sup>(٢)</sup> " والعارف الذي يعبد الله ، يرى الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ،  
واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله " <sup>(٣)</sup>

وهكذا عرفنا بوضوح أصل فلسفة وحدة الوجود الشرقي ، وهو الديانة الهندية

القديمة ، ديانة وثنية بدائية .

وهناك في الشرق " مصدر وحدة الوجود الآخر ، وهي الديانة الكونفوشية ، ديانة

الصين . في الحقيقة ان العقيدة الصينية تمتاز عن عقائد الشعوب الاخرى بالمغالات

في تقديس الاجداد الى حد لم يعرف له نظير عند الامم الغابرة ، بالاضافة الى

---

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٣ .

(٢) د ، احمد شلبي " اديان الهند الكبرى " ص ٨٨ . (٣) ن ك ص ٨٩ .

تقد يسهم ، الارض وعبادتها ، حتى كانوا يطلقون عليها اسم " القوة المحسنة " لما تفيض عليهم من نعمة كثيرة ، لكن هذه العقيدة عقيدة العوام . وهناك عقيدة الخاصة ، التي لم تكن مجرد عبادات وطقوس دينية فحسب ، وانما كانت ممتازة بتفكيرات حول الكون والاله ، والوجود ، وهذه مقصورة على الخاصة ، ومحرمه على العامة تحريماً قاسياً ، وقد ظلت فكرة المضمون به على غير اهله قائمة في الصين حتى اليوم . واذا كانت العامة يبالغون في تقديس الارض ويعبدونها ، فان الخاصة يبالغون في تقديس السماء ويعبدونها ، فكانوا يرون ان السماء هي الكائن الحى المتحرك حسب نظام دقيق عجيب ، وانها هي الكون كله ، وان الارض وجميع ما عليها ليست الا رمزا تمثيلاً من رموز السماء ، والارض هي الرمز النسوي للسماء ، ولكن ليس معنى هذا ان الكائنات تناسلت من زواج السماء مع الارض ، بل بمعنى ان الارض ليست الا مظهر للسماء ، بحيث يستحيل تصور فصلها عنها كما تستحيل تثنيتهما في الحقيقة ، لان كل واحدة منها هي الاخرى ، كوحدة مطلقة ، وهي اصل جميع الكائنات في نفس الوقت . بل يصرحون بان كل كائن من الكائنات الموجودة حية كانت او جامدة ، انما هي نتيجة لاحدى حركات الوحدة المطلقة ، وان جميع الحوادث الكونية ليست ناشئة الا عن تغير المظاهر الطبيعية ، وان هذه الوحدة هي المنشأ والمرد لجميع الموجودات . غير ان هذا التأثير لا يتجه من الوحدة الى الكثرة الناشئة عنها مباشرة ، وانما بوساطة قوى هي كذلك ناشئة عن تلك الوحدة ، وعلى هذا النحو تحدث الموجودات . فليس للعالم منشأ اجنبي عنه ، وانما المنشأ

هو عين المنشأ<sup>(١)</sup> " وكانوا يرون ان الانسان عالم مستقل ، وهو مظهر قوى من مظاهر الوحدة الكونية او الكون الاوحد ، لانه هو المشتغل على الروح من جميع الكائنات . فيقول كتاب " شو كينج " ان السماء والارض هما ابوالكائنات جميعا ، والانسان من بين جميع الكائنات هو وحده الموهوب روحا ، والانسان هو جزء الاله لذلك هو خير بفطرته<sup>(٢)</sup> .

وهكذا عرفنا ان وحدة الوجود ليست فلسفة جديدة - ولو كانت جديدة وغريبة في الفكر الاسلامي ابتكرها ابن عربي - لكنها عقيدة او فلسفة قديمة ، وجدت في الديانات الوثنية والفلسفة الطبيعية والروحانية ، شرقا وغربا ، من مصر واليونان ، ثم الهند والصين ، اى انها فلسفة او ديانة بدائية خرافية ، او ميثولوجية اسطورية . لذلك رفضتها الاديان السماوية ، حتى بعد انحرافها ، كما رفضتها الفلسفة بعد تطورها . لنأخذ مثلا " افلاطون " الذى كان يرفض رفضا قويا فلسفة الوحدة . فقد بين في كتابه " السوفسطائى " خطأ القول بالوحدة فى الوجود ، لتعارضه مع الحكم وذلك لان كل حمل يقتضى وجود شيئين ، بل اذا قلنا ان الوجود واحد ، فان هذا القول نفسه غير ممكن اذا حسبنا الوجود وحدة ، لاننا قلنا هنا بصفتين ، هما اولا الوجود ، وثانيا الوحدة . واذا قلنا بهذا لم يمكن لعلم ، مع ان العلم يقوم كله على اضافة الصفات الى الموضوعات ، وفى هذه الحالة الصفة غير

---

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٢١٧ - ٢٢١ باختصار .

(٢) ن ك ص ٢٢٢ .

الموضوع، اذن لابد من القول بالكثرة، وان الماهيات او الصور ليست وحدة بساى معنى من المعانى، وانما كل صورة مستقلة عن الاخرى تمام الاستقلال، لانها ماهية او صورة لشيء معين متميز من بقية الاشياء، وكذلك استاذ سقراط، حيث رأى ان الوجود ينقسم الى ماهيات مختلفة، وهى اجناس وأنواع<sup>(١)</sup>.

ثم ظهرت مرة ثانية بعد انحطاط الفلسفة اليونانية وانفكاكها (بعد موت ارسطو) مع الرواقيين او اهل المظال (The Stoic) والمدرسة الافلاطونية الحديثة (Neo Platonism) خاصة افلوطين، الذى رأى اشتغال الواحد على الكثير، وليس العكس.

أما ابن عربى، فقد جاهد واجتهد فى ان يبني فلسفة الوحدة من جديد، بناءً متكاملًا قويًا، وقد لفق بكل ذكائه بادرة متنوعة، من القرآن الكريم، والاحاديث النبوية، واقوال الصوفية الذين سبقوه، وآراء الفلاسفة المسلمين واقوال المتكلمين.

---

(١) د، عبد الرحمن بدوى "افلاطون" ص ١٥٣ - ١٥٥، "وموسوعة الفلسفة" ج ١،

— استدلال ابن عربي من الكتاب والسنة:—

كان ابن عربي يستند دائما في بناء فلسفته الصوفية بآيات من القرآن الكريم  
او الاحاديث الشريفة ، ولا يخلو اى موضوع من موضوعات فلسفته ، او قضية من  
قضاياها الا وقد استند الى نص من الكتاب والسنة ، حتى لا يوجد من بين  
الفلاسفة والصوفية ، من وهب موهبته في التحايل على فهم النصوص ، وقلب  
معانيها وتوجيهها لخدمة قضية فلسفته الكبرى ، وهى وحدة الوجود . فكان ابن  
عربي يستدل ويستغل ، ويدلس ويؤول ، ويتحايل ويتلاعب ، بالنصوص لقرآنية لصالح  
فلسفته ، ولو كلفه ذلك شططا وخروجا على ايسر قواعد اللغة العربية ، واطهر  
العقائد الدينية . فعلى سبيل المثال - فسر ابن عربي قوله تعالى " سنريهم  
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق " (١) يقول ابن عربي  
" سنريهم آياتنا فى الآفاق " وهو ماخرج عنك ، وفى انفسهم " وهو عينك ، حتى يتبين  
لهم " اى للناظر " انه الحق " من حيث انك صورته وهو روحك ، فانت له كالصورة  
الجسمية لك ، وهو لك كالروح المدبر بصورة جسدك " (٢) فالحق هنا عند ابن عربي  
الله اى حتى يظهر للناظرين ان مافى الآفاق ومافى انفسهم انما هو مظاهر وصور  
للحق اى الله " (٣) فالذى رأوه هو الله .

ومثال آخر قوله فى تفسير قوله تعالى " ارجع الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى

---

(١) فصلت " ٥٣ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .

(٣) د ، ابو الملا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربي فلسفته التصوفية " .

مجلة كلية الآداب ج ١ ص ٤٢ ، ٤٣ ، ١٩٣٣ م . و " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤ .

عبادى وادخلنى جنتى<sup>(١)</sup> " فما امرها ان ترجع الى ربها الذى دعاها فعرفتسه  
من الكل " راضية مرضية " فادخلنى فى عبادى " من حيث مالهم هذا المقام ، وادخلنى  
جنتى " التى بها ستري وليس جنتى سواك . فانت تسترني بذاتك ، فلا اعرف  
الا بك كما انك لا تكون الا بى ، . . . فاذا دخلت جنته دخلت نفسك ، فتعرف  
نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها ، . . .  
فرضى الله عن عبده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى ، فتقابلت الحضرتان  
تقابل الامثال ، والامثال اعداد ، لان المثيلين لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، واثم  
متميز فاثم مثل ، فما فى الوجود مثل ، فما فى الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة  
واحدة ، والشئ لا يضاف نفسه<sup>(٢)</sup> .

اراد ابن عربى بجنتى معنى " ستري " اى ناسوتى ، فانها مشتقة فى نظره من  
جن بمعنى ستر ، اى ان الله يخاطب النفس الانسانية التى هى صورة من صور  
الذات الالهية ، ان تظهر فى صورة الانسان لتظهر كمالته<sup>(٣)</sup> . فجنة الحق فى  
كل متعين من الموجودات ، هى الصورة التى تختفى فيها ذاته وتستتر . وقد امر  
الله كل نفس مطمئنة - وهى النفس التى تعلم نسبتها اليه ونسبته اليها على وجه  
الحقيقة - ان تدخل جنته ، اى ان تعود الى صورتها ، فتأمل ما فيها من الحق الذى

(١) " الفجر " ٢٨-٣٠ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربى فلسفته الصوفية "

تخفيه وتستتره ، فتحقق انها الصورة التي تجلت فيها صفات الحق واسماؤه <sup>(١)</sup> ثم ان الحضرتين - العبودية والربوبية - قد تقابلتا تقابل الامثال من حيث انهما اشتركتا في الوجود ، وان اختلفتا بالتعيين والاعتبار ، وكذلك اشتركتا في ان كلا منهما راضية مرضية . ولما كان الوجود منحصرة في هاتين الحضرتين ، فما فسى الوجود مثل ، فالوجود كله حقيقة واحدة ، والحقيقة واحدة لاتضاد فيها ، فلم يبق الا الواحد الحق الذي لاكثره فيه ، وكل كائن سواه لا وجود له <sup>(٢)</sup> .

مثال آخر في تفسيره قوله تعالى " ومارميت ان رमित ولكن الله رمى " <sup>(٣)</sup> فيقول " ومارميت " فنفى " ان رमित " فاثبت عين مانفى ، ولكن الله رمى ، فنفى عين ما اثبتته . فصار اثبات الرمي وسطا بين طرفي نفى ، فالنفى الاول عين النفى الآخر ، فمن المحال ان يثبت عليه الوسط ، بين النفيين ، لانه محصور فيحكم عليه الحصر ، فثبت الرمي في الشهود الحسى لمحمد بشبوت محمد ، في كلمة الحق ، فكما هو رام لارام ، كذلك هو في الكلمة الالهية محمد لامحمد ، ان لو كان محمدا كما تشهد صورته لكان راميا كما يشهد رمية . فلما نفى الرمي عنه الخبر الالهي ، انتفى عينه ، ان لافرق بين عينه ورميه <sup>(٤)</sup> .

اي ما انت ان انت لكن الله انت ، فهذا معنى الظاهر والمظاهر ، وانه عينه مع اختلاف

(١) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٠ .

(٢) ن ك ص ٩٣ . (٣) " الانفال " ١٧٠ .

(٤) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٥٢٥ .

صور المظاهر ، فنقول في زيد انه واحد مع اختلاف اعضاءه ، فرجله ماهى يده وهى زيد فى قولنا زيد ، وكذلك اعضاءه كلها وباطنه وظاهره وغيبه وشهائده مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد <sup>(١)</sup> .

فالموجودات كلها مظاهر ذات الله وهى عينه تعالى عن قوله ، علو اكبيرا .

ومن الاحاديث النبوية الصحيحة التى استدلت بها ابن عربى كثيرا وتكرارا واستغلها .  
استغفلا لا يخدم فلسفته وحدة الوجود مثل سابقه ( ابن الفارض مثلا فى فلسفته الاتحادية ) حديث التقرب . . . ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احببه ،  
فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع وبى يبصر ، وبى يبطش وبى يسعى " حيث يقول ابن عربى " هذه لطيفة لانها ادرجت الرب فى العبد ، بل من الطف ما يكون ظهور رب فى صورة خلق عن اعلام الهى ، لا تعرف له كيفية ولا تنفك عنه بينية فليس كمثل شئ وهو السميع البصير <sup>(٢)</sup> " ويقول فى موضع آخر " ومن باب الحقيقة كونه عين الوجود ، وهو الموصوف بان له صفات من كون الموجودات ذات صفات ، ثم اخبر انه من حيث عينه عين صفات العبد واعضائه ، فقال كنت سمعه ، فنسب السمع الى عين الموجود السامع ، واذا فه اليه ، وما ثم وجود الا هو ، فهو السامع والسمع وهكذا ،  
سائر القوى والادراكات ليست الاعينه فافهم <sup>(٣)</sup> .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٤٤ . (٢) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٥٠٥ .

(٣) ن ك ج ٢ ص ٥٦٣ ،

وهناك احاديث كثيرة جدا نجدها في كل صفحة من صفحات كتب ابن عربي  
سواءً صحيحة او ضعيفة ، او موضوعة ومنكرة .

- تأثر ابن عربي بالمتكلمين :-

كما ان ابن عربي استغل الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، لخدمة فلسفته  
وحدة الوجود ، كذلك اخذ ابن عربي بعض قضايا علم الكلام ، الا انه لا يتبع مذهبها  
خاصا من مذاهب المتكلمين ، بل اخذ برأى المعتزلة في مسألة واخذ برأى  
الاشاعرة في مسألة اخرى ، واحيانا اخذ بطرف منهما محاولا التوفيق بينهما ، ثم  
مزجها الى حد كبير بالتصوف ، وادخل عليهما عناصر خيالية غريبة ، تعطيهما  
لونا خاصا (١) .

فعلى سبيل المثال " اخذه من رأى المعتزلة في ان المعدومات الممكنة ثابتة  
وسماها - لاول مرة - الاعيان الثابتة . فان المعتزلة (٢) يرون ان المعدومات الممكنة  
قبل دخولها في الوجود ذات واعيان وحقائق ، وان تأثير الفاعل ليس في جعلها

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " من ابن استقى محمى الدين بن عربي فلسفته التصوفية "

ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) منهم ابو يعقوب الشحام وابو على الجبائى وابنه ابوهاشم وابو الحسين الخياط  
وابو عبد الله البصرى وابو اسحاق بن عياش ، والقاضى عبد الجبار بن احمد .

ذواتا بل في جعل تلك الذات موجودة ، واتفقوا على ان تلك الذات متباينة  
باشخاصها ، واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه (١) .  
وقد غالى الخياط (٢) في ذلك حيث قال " الشئ ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر (٣) جوهر  
في العدم ، والعرض (٤) عرض في العدم وكذلك اطلق جميع الاجناس والاصناف .  
حتى قال " السواد سواد في العدم ، فلم يبق الا صفة الوجود او الصفات التي  
تلزم الوجود والحدوث ، واطلق على المعدوم لفظ الثبوت (٥) .

فالمعدومات الممكنة - عند المعتزلة - قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق

- (١) فخر الدين الرازي ، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء ،  
والمتكلمين ، تحقيق " طه عبد الرؤف سعد ، ص ٥٩ ، مكتبة الكليات الازهرية ،  
القاهرة بدون تاريخ .
- (٢) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ابو الحسين ابن الخياط (ت ٣٠٠هـ / ٩١٢م)  
شيخ المعتزلة ببغداد ، تنسب اليه فرقة تدعى " الخياطية " له كتاب " الانتصار "  
في الرد على ابن الرواندهي ( الزركلي " الاعلام " ج ٣ ص ٣٤٧ ) .
- (٣) الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، ويقابله العرض وهو الموجود في موضوع اي  
في محل مقوم لما حصل فيه ، فان كان الجوهر حال في جوهر آخر كان صورة ،  
اما جسمية واما نوعية ، وان كان محلا لجوهر آخر كان هيولى ، وان كان مركبا  
منهما كان جسما ، وان لم يكن كذلك ، اي لا حالا ومحلا ولا مركبا منهما كان  
نفسا او عقلا ( د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ١ ص ٤٢٤ ، والجرجاني  
التعريفات " ص ٧٠ ) .
- (٤) العرض ضد الجوهر ، وهو الذي يفتقر الى غيره ليقوم به ، فالجسم جوهر يقوم بذاته  
واللون عرض ، لانه لا قيام له الا بالجسم ، وهو ضد الماهية ، اي ما لا يدخل في  
تقويم طبيعة الشئ او تقويم ذاته ، كالقيام والقعود للانسان فهما لا يدخلان  
في تقويم ماهيته ( د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٦٨ ، والجرجاني  
" التعريفات " ص ١٢٩ ) .
- (٥) الشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ٨٩ .

ثم اختلفوا فمنهم <sup>(١)</sup> من قال " الذوات فى العدم معرفة عن جميع الصفات ، ومنهم من قال انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا ، والجوهر جوهرًا والعرض عرضاً <sup>(٢)</sup> " والخاصة كما يلى :

١ - ان المعدوم شىء ، اى المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شىء له وجود فى عالم آخر غير العالم الخارجى . ٢ - ان المعدوم ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وانما يمنح الوجود لهذه الذات . ٣ - ان المعدومات قديمة وازلية لم تنزل ولا تزال ، وانها لانهاية لها . ٤ - ان صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى ، اما صفاتها التى تتبع وجودها فهذه تحيزها وقبولها الاعراض <sup>(٣)</sup> .

فمعنى الخلق عند المعتزلة ، هو منح الوجود للمعدومات ، وذلك لانهم يرون بوجود سابق على هذا الوجود ، وهو وجود الماهيات ، التى يسمونها عدميات وهى التى لم تنزل ولا تزال <sup>(٤)</sup> .

ثم جاء ابن عربى و اخذ هذه النظرية لخدمة فلسفة وحدة الوجود ، فىرى ان ماهيات الموجودات ، او الاعيان الثابتة ، موجودة منذ الازل فى العقل الالهى ،

- 
- (١) وهو ابواسحاق بن عياض .  
(٢) عبد الرحمن الايجى " المواقف فى علم الكلام " ص ٥٦ ، عالم الكتب بيروت بدون تاريخ .  
(٣) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢١٢ .  
(٤) ن م ص ٢١٣ .

وانها هي الحق لا غيره وان ظهورها في العالم الخارجي ظهور الذات الالهية  
الواحدة فيه<sup>(١)</sup>، كما سبق ذكر ذلك .

والحقيقة ان المعتزلة اخذوا تلك النظرية من افلاطون صاحب نظرية " المثل "   
والمثل هي ثبوت صور مجردة في العقل الالهي للموجودات المختلفة ، وهي باقية  
ابدية<sup>(٢)</sup> .

كما ان ابن عربي أخذ من الاشاعرة قولهم في الجوهر والاعراض حيث ان  
الاشاعرة يقولون ان العالم كله واحد بالجواهر كثير بالاعراض، وانه مؤلف من جواهر  
بسيطة او اجزاء لا تتجزأ<sup>(٣)</sup> . وان الجواهر لا وجود لها بالاعراض، كما ان الاعراض  
لا قوام لها بدون الجواهر ، وهي في حالة تبدل وتغير مستمرين ، بحيث اذا عدت  
عدم بعدتها الجواهر ، وليس للجواهر والاعراض وجود الا في لحظات متجددة<sup>(٤)</sup> .  
فاصل جميع ظواهر الكون في نظرهم هو هذه الجواهر الفردة<sup>(٥)</sup> .

ويجب ان نتذكر ان نظرية الاشاعرة هذه انما هي نظرية لهم في العالم ، او في

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " الاعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في

مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكري محي الدين ابن عربي " ص ٢١٤ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوي " افلاطون " ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٣) الايجي " المواقف " ص ١٨٢ .

(٤) ن ك ص ١٠١ وفخر الدين الرازي " محصل افكار المتقدمين والمتأخرين " ص ١١٤ .

(٥) د ، ابو العلا عفيفي " من اين استحق محي الدين ابن عربي فلسفته التصوفية " ص ٣٩ .

الاجسام ، وانها لم تدفع بهم الى انكار خالق للعالم مخالف له في ذاته وصفاته .  
فاخذ ابن عربي هذه النظرية بتفاصيلها ، الا انه يخالفهم في ناحية جوهرية ، وذلك  
انه يسمي الجوهر العام الذي تتألف من سائر الجواهر والذي هو اصل جميع المظاهر  
الكونية بالذات الالهية ، ويطلق على المظاهر الكونية التي هي الممكنات الوجودية  
اسم الاعراض ، ويسمى التغير الدائم المستمر الذي ينتاب الجوهر لاختلاف الاعراض ،  
عليه باسم الخلق الجديد ، واخذ من الاشاعة صورة لمذهبيهم وملأها بفلسفته  
الوحدوية<sup>(١)</sup> .

وهذا دليل على ان ابن عربي آمن بوحدة الوجود ايمانا راسخا ، وحاول  
ان يأتي بالادلة التي استند اليها ، مع زكائه المفرط وخياله المرهف ، في التحايل  
والتدليس .

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " من ايمان استقى محي الدين بن عربي فلسفته التصوفية "

- ابن عربي والصوفية الذين سبقوه :-

ذكر ابن عربي في كتبه كثير من اسماء الصوفية الذين سبقوه ، واورد اقوالهم واستمد من آرائهم لا لغرض اتباعهم ، ولكن للاستناد اليهم في بناء فلسفته الوجودية . فقد استدل بكلام ذي النون المصري والجنيد ، وسهل التستري وابي سعيد الخراز وابي يزيد البسطامي وغيرهم ، ولكن الذين لهم أثر واضح في فلسفة ابن عربي هم :

١ - ابن مسرة ، واسمه محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي ( ٢٦٩ - ٣١٩ هـ ) كان يعتبر اول مفكر أندلسي كان ابوه من المتصلين بحركة الباطنية ، وقد توفي اثنا عشر اداء لفريضة الحج ، واهن مسرة في السابعة عشر من عمره . فاعتزل في جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفا على دراسة فلسفة اميان قليس الباطني ، التي ينحون نحو وحدة الوجود ، ثم اضطر الهرب الى خارج الاندلس ، وزار مكة والمدينة ، ثم عاد الى موطنه ، وتوفي فيه <sup>(١)</sup> . وكان متهما من قبل الفقهاء بالاحاد والزندقة بسبب آرائه المنحرفة ، واهم كتبه اثنا عشر " كتاب التبصرة ، وكتاب الحروف " <sup>(٢)</sup> " وكان محور مذهبه آراء اميان قليس ، وليس اميان قليس الحقيقي ، بل اميان قليس الزائف ، عرفه المسلمون عن طريق اساطير ، تزعم انه عاش في عصر داود عليه السلام وانه احاط بعلم سليمان واليونان <sup>(٣)</sup> .

---

(١) انخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٢٦ ، وهنري كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام " ص ١٥٥ .

(٣) انخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٢٩ ، و ، د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١٤١ .

والحقيقة ان ابن مسرة قد اخذتعاليمه الفلسفية من الافكار الغنوصية ، الممزوجة  
بالافلاطونية الحديثة . وتلك الافكار هي : أفضلية الفلسفة وباطنيتها ، وصف الكائن  
الاول بالبساطة المطلقة ، وبانه لا يحد ووصف ، وانه سكون في حركة ، نظرية الفيض  
مقولات النفس ، الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم ، وجودها فيما قبل وخلصها ،  
وعودتها عن طريق التطهير ، الذي لا يتحقق بدون مرشد روعي (١) .

وقد صاغ ابن مسرة هذه الافكار في اطار مذهب فيوضات مترتبة النزول ، وتنحصر  
مراتبها في خمسة جواهر: العنصر الاول او المادة الاولى المعقولة ، ثم العقل ،  
النفس ، الطبيعة ، والمادة الثانية . ونلاحظ ان المراتب الثانية والثالثة والرابعة  
والخامسة موجودة عند افلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن افلوطين في حقيقة  
الجوهر الاول ، فهو " الواحد " واستبدل بالعنصر الاول او المادة الاولى الازلية (٢) .

ان فكرة وجود المادة في عالم المعقولات واردة عند افلوطين ، وهي مادة مغايرة  
لمادة العالموسابقة لها ، وهي بذلك موضوع . بيد ان هناك فرقا ، وهو ان ابن مسرة  
يضع هذه المادة المدركة على ان لها حقيقة واقعة ، وتجعل منها الفيض الالهى  
الاول (٣) ، وهذه الفكرة جديدة ، لم تظهر عند مفكر اسلامى قبل ابن مسرة ، ثم

---

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام " ٤١٥ .

(٢) ن ك ص ٤١٥ - ٤١٦ ، وهنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٢ .

(٣) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٣ ، وانخيل بالنشيا " تاريخ الفكر

الاندلسى " ص ٣٣٠ .

اخذها ابن عربي ، فهو يعزى اليه الفضل الاكبر في تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيما دقيقا بين خمسة انواع للمادة على رأسها المادة الاولى المعقولة المشتركة الازلية ، وينتج عنها عند ابن عربي الترتيب الهابط للمعاني الخمسة التي يفسر بها كلمة المادة ، وهي ١ - حقيقة الحقائق ، وهي مادة مشتركة بين المخلوق واللامخلوق . ٢ - نفس الرحمن ، وهي مادة روحية تشترك فيها كل الكائنات المخلوقة روحية كانت ام جسدية . ٣ - مادة تشترك فيها الاجسام جميعا ، تلك التي تقع في الافلاك السماوية وفي فلك مادون القمر ، ٤ - مادة طبيعية ، تشترك فيها الاجسام الواقعة في فلك مادون القمر ، ٥ - مادة اصطناعية تشترك فيها الصور العرضية جميعا <sup>(١)</sup> . فبعد موت ابن مسرة تحمل تلاميذه بالاحتفاظ على مذهبه ، متبعين نظاما باطنيا مشددا ، فالفوات تنظيما سريريا تراتبيا يقوم على رأسه " امام " وابزر من عرف من هؤلاء الائمة في مطلع القرن الخامس الهجري اسماعيل ابن عبد الله الرعيني ثم ظهر بعده ابو العباس بن العريف ، ومن تلاميذ ابن العريف هذا ابن بوجان (الذي يقترن اسمه بابن عربي) وابن قسي الذي قاد المريرين في قيامهم على دولة المرابطين <sup>(٢)</sup> . أما ابن بوجان فكان اسمه ، عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي الاشبيلي (ت ٥٣٦ هـ) لقب بابن الحكم ، عالم في اللغة والنحو ، ثم اشتهر بالزهد والتصوف <sup>(٣)</sup> . نفى الى مراکش فمات فيه . والجديد

---

(١) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٤ ، وانخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٣٢ .

(٢) انخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٣٢ .

(٣) طاش كبرى زاده ( مفتاح السعادة ومصباح السيادة " ج ٢ ص ٩٨ ، دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

لدى ابن برجان هو تسميته المادة الاولى المعقولة ( كما سماها ابن سرّة ) بالحق المخلوق به ، وهذا ما ذكره ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية مرارا وتكرارا ، حيث قال " . . . والانسان الكامل يسبح الله بجميع تسبيحات العالم لانه نسخة منه ، ان كشف له عن ذلك . ويتضمن هذا المنزل من العلوم على تمييز الاشياء ، ويتضمن علم الحق المخلوق به الذي يشير اليه عبد السلام ابو الحكم ابن برجان في كلامه كثيرا . . . . اخذه من قوله : وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق <sup>(١)</sup> " والواقع ان ابن برجان اراد بالحق المخلوق به ، الله المتجلي لنا في اسمائه وصفاته وافعاله ، في كل ما تظهر فيه آثارها من مظاهر الكون في هذا العالم ، وماستظهر فيه آثارها من مظاهر العالم الاخرى . وان هذه الاسماء والصفات والافعال ، انما هي القوانين الالهية التي يظهر اثرها في كل شيء وفي كل زمان ومكان ، والتي بها تنكشف حقائق الاشياء كما قدرها الله ازلا <sup>(٢)</sup> " ويعتبر ابن برجان اول مسلم استعمل هذا الاسم ، أما ابن عربي - بعد ما اخذ ذلك الاسم من ابن برجان - استعمله كاصطلاح صوفي فلسفي ، مرادها للحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل ، او حقيقة الحقائق او العماء او العقل الاول او نفس الرحمن ، او الروح الاعظم <sup>(٣)</sup> . (وهو ما سماه الفلاسفة بالكلمة The Logos ) وجعله دعما من دعائم فلسفته وحدة الوجود ، حيث يريد به الحق المتجلي لنفسه في نفسه في صور اعيان الممكنات ، قبل ظهورها

(١) ج ٣ ص ٧٧ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " من اين استقى معنى الدين ابن عربي فلسفته التصوفية "

ص ١٠ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفي " ص ٨٢٥ .

في الوجود الخارجي<sup>(١)</sup> ، اى انه العالم المعقول كما هو في ذات الله العاقلة له ، والعقل والمعقول والعقل شئ واحد<sup>(٢)</sup> ، يقول ابن عربي " واول صورة ظهر في الفلك الحمايى صور الروحانيات المهيمات ، الذى منها القلم الالهى الكاتب العلام في الرسالات ، وهو العقل الاول الفياض في الحكيمات والانباءات ، وهو الحقيقة المحمدية ، والحق المخلوق به عند اهل الاشارات وهو الروح القدس عند اهل الكشوف<sup>(٣)</sup> " ويقول ايضا " الممكنات هو العما ، والظاهر فيه هو الحق ، والعما هو الحق المخلوق به . . . " كما يقول ايضا " كل ماسوى الانسان خلق الا الانسان فانه خلق وحق ، فالانسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به اى المخلوق بسببه العالم . . . . فالغاية هى الامر المخلوق بسببه ماتقدم من اسباب ظهوره وهو الانسان الكامل<sup>(٤)</sup> "

واما ابن قسى فهو احمد بن الحسين ( ت ٥٤٧ هـ ) لقب بابى القاسم ، شيخ طائفة المريدين ، قاد تلاميذه في ثورة جويئة ضد المرابطين في الاندلس ، فقبض عليه وقتل ، الف كتابا سماه " خلع النعلين " وكان ابن عربي " يجتمع بابنه في تونس سنة ٩٠ هـ فقرأ معه الكتاب ، ثم وضع عليه شرحا مفصلا<sup>(٦)</sup> " وقد ذكره كثيرا في كتبه ،

(١) انظر ص ٤٨٠ من هذا البحث .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربي فلسفته التصوفية "

ص ١٠ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٤٤ . وانظر ص ٣٥٥ و ، ص ٩٢ .

(٤) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣١٢ . (٥) ن ك ج ٢ ص ٣٩٦ .

(٦) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٥ ، و ، د ، محمد على ابوريان

" تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام " ص ٤١٧ ، ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي =

ونقل كلامه لتأييد فلسفته ، حيث جاء في فصوص الحكم " قال ابن قسي في خلعته :  
ان كل اسم الهى يتسمى بجميع الاسماء الالهية ونعته بها <sup>(١)</sup> " كما نقل ايضا  
قوله " ان كل اسم الهى على انفراد ، مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها <sup>(٢)</sup> " .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى صدر شرح كلام ابن قسى الذى نقله ابن  
عربى " ان الله هو العلى بذاته من ناحية انه الموجود المطلق المتصف بكل نعت  
الظاهر بصورة كل منعت ، واما غير مسمى الله ، فاما ان يكون مجلى له او صورة فيه ،  
فاذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو ، وان كان  
صورة فيه - والمراد بالصورة هنا اسماء الله - كان للصورة نفس الكمال الذاتى الذى  
لمسمى الله لانها عينه ، ان المسمى عين الذات فى رآيه . وهذا رأى قال به المعتزلة  
من قبل . . . . ان صور الموجودات هى هو ، بمعنى انها مجالى او مظاهر لوجوده ،  
لا بمعنى ان اى مجلى منها هو الذات كما قال النصارى فى المسيح ، وفى الوقت  
نفسه ، لا هى غيره لانه لا يوجد غيره <sup>(٣)</sup> " فالاسماء الالهية واحدة لاكثره فيها . وهكذا  
عرفنا مجموعة مصادر ابن عربى المهمة ، ويعتبر هؤلاء الثلاثة الصوفية ، مصادر مباشرة .  
واخيرا نجد مصدرا صوفيا آخر ولكنه غير مباشر ، وهو الحلاج . وفى الواقع  
لم يكن الحلاج يوما من الايام من القائلين بوحدة الوجود ، بل كان يؤمن بالحلول ،  
كما سبق بيان ذلك ، ولكن ابن عربى اهتم كثيرا باقواله ، وعنى به عناية خاصة

---

عليه مخطوطا فى مكتبة ايا صوفيا استانبول ( د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص

الحكم " ص ٥٦ و ، ص ٢٥٦ ) .

(٢) ن ك ص ١٨٠ .

(١) ص ٢٩٩ .

(٣) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٥ وانظر ص ٢٥٤ .

من بين الصوفية ، لدرجة انه الف كتابا يفسر فيه رموز الحلاج واصطلاحات—هـ ،  
سماه " السراج الوهاج " فى شرح كلام الحلاج " (١) ولا شك ان ابن عربى استقى  
منه واستفاد من اقواله كثيرا .

فاول مانجد من اثار الحلاج فى كلام ابن عربى " اصطلاحين نصرانيين " وهما  
" اللاهوت والناسوت . ويجب ان لانسى ان الحلاج كان ينظر الى اللاهوت  
والناسوت ( الله والكون ) شيئين مختلفين ومنفصلين ، ذاتا وطبيعة ، ويؤمن  
الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية - ان اللاهوت يمكنه ان يحل فى الناسوت  
بعد اجتياز الرياضة الشاقة وازالة العائقات المتنوعة بينهما ، كما سبق ذكره (٢) .  
بينما ابن عربى يرى ان اللاهوت والناسوت امران اعتباريان لحقيقة واحدة . يقول  
ابن عربى " اعلم ان من خصائص الارواح انها لاتطأ شيئا الا حييت ذلك الشيء  
وسرت الحياة فيه . . . . . فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى لاهوتا .  
والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح ، فسمى الناسوت روحا بما قام به (٣) .  
فاخذ ابن عربى من الحلاج نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت ، ولكنه اعتبرهما مجرد  
وجهين لحقيقة واحدة . فاذا نظرنا الى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، واذا  
نظرنا الى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا ، وصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى  
صفتان متحققتان ، لافى الانسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات مرادفتان

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من امين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفية " ص ٢٨ .

(٢) انظر ص ٣٤٠ من هذا البحث . (٣) " فصوص الحكم " ص ١٣٨ .

لصفتي الباطن والظاهر او لكلمتي الجوهر والعرض<sup>(١)</sup> " وتكون الحياة الحادثة  
والحياة القديمة ، وجهين لجوهر واحد هو الحياة في مفهومها الشامل<sup>(٢)</sup> .

ومن القضايا التي اخذها ابن عربي من الحلاج ايضا " قضية ايمان فرعون .  
فقد تكلم ابن عربي عن ذلك في الفصل الخامس والعشرين (فص موسوية) كلاما  
طويلا<sup>(٣)</sup> . خلاصته ان فرعون مات مؤمنا ، وكان (موسى) قرّة عين لفرعون بالايمان  
الذي اعطاه الله عند الغرق ، فقبضه طاهرا مطهرا ، ليس فيه شيء من الخبث ، لانه  
قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام . والاسلام يجب ما قبله ، وجعله اية  
على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله . فلو كان فرعون ممن  
يئس ما بادر الى الايمان . . . الخ<sup>(٤)</sup> " يقول الدكتور ابو العلا عفيفي في بيان  
فلسفة ابن عربي خاصة في معنى الارادة الالهية : للحق وجهان في الحكم على  
احوال واعمال المكلفين . الوجه الاول الحكم عليها من ناحية الارادة الالهية .  
والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الامر الالهى . والاول هو الحكم الارادى والثانى  
هو الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بان يفعل كيت وكيت او ينهاه عن فعل كيت  
وكيت ، ويريد في الوقت نفسه ان هذه الاوامر والنواهي يطيعها بعض الناس ويعصيها  
البعض الآخر ، فان اتى فعل العبد مطابقا لما امر به او نهى عنه سمي ذلك طاعة

---

(١) د ، ابو العلا عفيفي " مقدمة فصوص الحكم " ص ٣٦ .

(٢) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٤٦٢ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٩٧ - ٢١٣ . (٤) " فصوص الحكم " ص ٢٠١ .

وان خالف ما امر به او نهى عنه سمي معصية ، وعلى ذلك كله كفر فرعون ومعاص العباد جميعا في اتفاق تام مع ما اراده الله ، فلا توصف اعمال العباد في ذاتها بانها طاعة او معصية ، خيرا وشر ، بل هي افعال تقضيها طبيعة الوجود (١) .

كما اخذ ابن عربي كذلك عن الحلاج ، فلسفة النور المحمدي او حقيقة الحقائق او الانسان الكامل ، ونظرية وحدة الاديان ، وقد سبق ذكر هذه النظريات كلها في الصفحات السابقة ، فلا حاجة الى اعادتها .

نكتفي بهذا القدر في بيان مصادر ابن عربي التي استقى منها لبناء فلسفته وحدة الوجود ، سواء كانت المصادر مباشرة او غير مباشرة ، والآن نأتى الى بيان بطلان كلامه وكلام ابن سبئين ، ونقد هما نقدا علميا وموضوعيا .

---

(١) "تعليقات فصوص الحكم" ص ١٠٣ .

— نقد وبيان بطلان فلسفة وحدة الوجود :-

اعتقد ان مجرد ذكر آراء ابن عربي وابن سبعين يكفي للعاقل ان يعرف بطلان فلسفة " وحدة الوجود " وتهافتها ، وذلك لان وحدة الوجود ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة ، ولا هي عقيدة صحيحة من الاديان السماوية ، بل هي خرافات وأوهام يرفضها العقل والشرع والفطرة معا . لذلك اتفقت المذاهب والفرق الاسلامية ، سلفا وخلفا ، حتى الفلاسفة ، على بطلانها وتهافتها ، وذلك لان وحدة الوجود تقوم على أساس نفى ثبوت الحقائق العاشدة المحسوسة . وقد اتفق العقلاء ان الحقائق ثابتة الوجود ، ونفيها يدل على فساد العقل والعزيمة . وادل دليل على ثبوتها هو نفيها ، ان نفي نفيها ثبوتها ، ان النفي حقيقة من الحقائق ، فاثباته يعني اثبات حقيقة من الحقائق <sup>(١)</sup> " ومعروف لدى قارى كتب الفلسفة او علم الكلام ان منكرى ثبوت الحقائق هم السوفسطائيون <sup>(٢)</sup> .

- 
- (١) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القارى ، ج ١ قسم الدراسة ص ٤٧٧ .
- (٢) كان اسم " سوفسطوس " يدل فى الاصل على المعلم فى اى فرع كان من العلوم والصناعات وبنوع خاص على معلم البيان ، ثم لحقه التحقير فى عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، ومتجرين بالعلم ، لذلك وضعهم المسلمون تحت اسم مبطل الحقائق ، وعرفوا شكهم فى العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط فى مقياس المعرفة الانسانية ، حتى اطلقت السفسطة عند الفلاسفة على الحكمة الموهمة ، وعند المنطقيين على القياس المركب من الوهميات . وقيل ان السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل ، ويقصد به خداع الآخرين ، والسوفسطائى هو المنسوب الى السفسطة ، فيقال فيلسوف سوفسطائى ، او نظرية سوفسطائية ، بمعنى نظرية ضعيفة الاساس ، متهافئة المبادئ . وكبار السوفسطائيين هم " بروتاغوراس " صاحب مذهب " العندية " القائل ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس . و" غورغياس " صاحب مذهب " العنادية " القائل باللاوجود اصلا ، وان الحقائق سراب =

وخاصة العنادية " وهي مذهب " غورغياس " (١) الذي وضع كتابا " في اللاوجود " وتتلخص  
اقواله في قضايا ثلاث " الأولى " لا يوجد شيء. والثانية: ان اكان هناك شيء فالانسان  
قاصر عن ادراكه . والثالثة: اذا فرضنا ان انسانا ادركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره  
من الناس (٢) . وبطلان كلامه واضح جدا . يقول الرازي " انا لانشتغل بالجواب  
عنها (الشبهة) لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس  
مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وان اعترفوا  
بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات، اعنى الفرق بين وجود الالم وعدمه (٣) .

ليس لها ثبوت. و " بيرون " صاحب مذهب " اللاأدرية " القائل بالتوقف في وجود  
كل شيء وعلمه . ( يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٥ - ٤٩ ، ود ، عبد الرحمن  
بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٦٥ - ١٨٠ ، و " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٥٨٦ -  
٥٩٣ ، و ، د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ١ ص ٥٦٨ - ٦٦٠ ) يقول  
نصير الدين الطوسي " ان السوفسطائية ، قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث  
طوائف ، " اللاأدرية " وهم الذين قالوا : نحن شاكون وشاكون في اناشاكون وهلم  
جرا . و " العنادية " وهم الذين يقولون : فامن قضية بديهية او نظرية الاولها  
معارضة ومقاومة بعثليها في القوة والقبول عند الازهان . و " العندية " وهم الذين  
يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ، وقد يكون  
طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء حق (تلخيص المحصل  
تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، ص ٤٠ المطبوع مع كتاب " محصل أفكار المتقدمين  
والتأخرين " لفخر الدين الرازي ) .

(١) ولد في ليونتيوم من اعمال صقلية ، ومات في تساليا ( ٤٨٠ - ٣٧٥ ق م ) اخذ العلم  
من انبازوقليس ، عني باللغة والبيان ، فكان افصح أهل زمانه وابلغهم ( يوسف كرم  
" تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٨ ) .

(٢) ن ك ن ص .

(٣) محصل افكار المتقدمين والتأخرين " ص ٤٠ .

فان ابوا الا الاصرار اوجعوا ضربا واصلوا ناراً<sup>(١)</sup> " فاذا اثبت العقل الحقائق على ما هي عليه في الخارج ، ومنعت من ابطالها ، كان ذلك وحده كاف في اثبات التمييز والتباين بين تلك الحقائق المتعددة ، منها التفريق بين الخالق والمخلوق ، والسرب والعبد ، حقيقة بمعنى ان يكون لكل حقيقة ذات وماهية مستقلة بها ، وفي هذا ابطال لمذهب وحدة الوجود ، ان قوام هذا المذهب ابطال وجود الماهيات والحقائق المتعددة حقيقة ، فاذا ثبتت الحقائق والماهيات المتعددة في هذا الكون بطل هذا المذهب من اساسه<sup>(٢)</sup> . فاصحاب وحدة الوجود ليسوا الا اصحاب الوهم والخيال ، الذين قرروا بإقالة عقولهم ، بل هم اصحاب هوس وجنون ، بالاضافة الى ذلك ان وحدة الوجود ، فكرة تناقض ما علم من الدين بالضرورة ، ان يلزم من القول بوحدة الوجود ، استواء الخالق والمخلوق ، والرب والعبد ، والله والكون ، بما فيه من قبائح وقاذورات وانجاس وارجاس ، فكلها عين الله تعالى عن ذلك ، وهذا يتناقض مع النصوص التي دللت على التفريق بين الله والكون ، وتميزه تعالى عنه حقيقة في ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته . فله تعالى ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللكون ماهيته وحقيقته الخاصة به ، والله متصف بكل صفات الكمال ، والمخلوق متصف بصفات النقص ، فكيف يجراً أحد ادعى بانه مسلم ان يقول ان الخالق هو المخلوق ، والرب هو العبد ، والله هو الكون .

هناك آيات كثيرة جدا تنص على ذلك ، منها قوله تعالى " افمن يخلق كمن لا يخلق ،

---

(١) الايجي " المواقف في علم الكلام " ص ٢١ .

(٢) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القارى " ج ١ قسم الدراسة ، ص ٤٧٨ .

افلا تذكرون <sup>(١)</sup> "وقوله تعالى ايضا " ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له <sup>(٢)</sup> " وايضا " والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون " <sup>(٣)</sup> وايضا " ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون " <sup>(٤)</sup> وايضا " أله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين " <sup>(٥)</sup> وايضا " إنه بيد الخلق ثم يعيده ليحزي الذين آمنوا وعلوا الصالحات بالقسط " <sup>(٦)</sup> وايضا " ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد " <sup>(٧)</sup> وايضا " هذا خلق الله فاروقى ماذا خلق الذين من دونه " <sup>(٨)</sup> وايضا " يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم " <sup>(٩)</sup> وايضا " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون " <sup>(١٠)</sup> وغير هذه الآيات التى تنص قطعا على ان الكون مخلوق والله هو الخالق وحده ، فلا اتصال بينهما من ناحية الوجود ، كثير جدا ، وهذا ما علم من الدين بالضرورة .

ثم يترتب عن فلسفة وحدة الوجود ، وحدة الاديان ، والغاء الثواب والعقاب والغاء التكليف ، وعقيدة الجبرية وغيرها من القضايا التى جاء الاسلام بل الاديان السماوية كلها لابطالها ، فالانبياء والمرسلون انما جاؤا لدعوة الناس الى دين الحق دين التوحيد ، والايمان بالبعث والحساب والجزاء ، بالثواب والعقاب ، الجنة او النار ، وبالتالى اقرار المسئولية الفردية ، قال تعالى " من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها " <sup>(١١)</sup> وايضا " من كفر فعليه كفره ، ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون " <sup>(١٢)</sup>

- 
- |                  |                    |                  |                 |
|------------------|--------------------|------------------|-----------------|
| (١) النحل ١٧ .   | (٢) الحج ٧٣ .      | (٣) النحل ٢٠ .   | (٤) الطور ٣٥ .  |
| (٥) الاعراف ٥٤ . | (٦) يونس ٤ .       | (٧) ابراهيم ١٩ . | (٨) لقمان ١١ .  |
| (٩) البقرة ٢١ .  | (١٠) الذاريات ٥٦ . | (١١) فصلت ٤٦ .   | (١٢) الروم ٤٤ . |

وايضا " وان ليس للانسان الا ما سعى ، وان سعيه سوف يرى " <sup>(١)</sup> وايضا " واقموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين " <sup>(٢)</sup> وايضا " وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم " <sup>(٣)</sup> وايضا " وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ، هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم " <sup>(٤)</sup> وايضا " وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله " <sup>(٥)</sup> وامثال هذه الآيات كثيرة ،

والحاصل ان وحدة الوجود مفوضة عقلا وشرعا وفطرة ، بل هي كفر صريح بسواها ، ما بعده كفر ! من اجل ذلك ، نجد العلماء والباحثين ، متفقين على رفضها وبيان بطلانها ، وفي مقدمتهم " شيخ الاسلام ابن تيمية " .

---

(١) النجم ٣٩ - ٤٠ .      (٢) البقرة ٤٣ .      (٣) المائدة ٩ .  
(٤) التوبة ٦٨ .      (٥) الانعام ١٥٣ .

— كلام شيخ الاسلام فى ابطال وحدة الوجود :-

اهتم شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله اهتماما كبيرا فى الرد على اصحاب وحدة الوجود ، وازا تصفحنا مجموع فتاويه ومجموعة رسائله نجد فيها كلاما شاملا وافيا ، وفى نفس الوقت ، دقيقا وعميقا ، وبكل انصاف ، حيث وضع الكتاب والسنة امامه كمقياس وميزان يتمسك به دائما ، فى كل قضية ، خاصة قضية العقيدة والتصوف بالذات ، وهذا ماسيتضح لنا من خلال السطور الآتية .

وكان شيخ الاسلام يسمى اصحاب وحدة الوجود بالاتحادية ، وذلك بناء على ان الكثرة صارت وحدة وهم اما على مذهب ابن عربى الذى يجعل الوجود غير الثبوت ، ويقول ان وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصبح الاتحاد بين الوجود والثبوت ، واما على قول من لا يفرق ، فيقول ان الكثرة الخيالية صارت وحدة ، بعد الكشف او الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية<sup>(١)</sup> . ورأى شيخ الاسلام ان مقالة ابن عربى - وهى مع كونها كفرا - فهو اقربهم الى الاسلام لما يوجد من كلامه من الكلام الجيد كثيرا ، ولانه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره ، بل هو كثير الاضطراب فيه ، وانما هو قائم مع خياله الواسع الذى يتخيل فيه الحق تارة والباطل اخرى ، والله اعلم بما مات عليه<sup>(٢)</sup> .

ولما كان اصلهم الذى بنوا عليه ان وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٨٢ ، و ج ٤ ص ٧ ، و " مجموع الفتاوى "

ج ٢ ص ١٤١ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٨ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٣ .

والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسق والعصيان عين وجود الرب ، لانه متميز عنه منفصل عن ذاته ، وان كان مخلوقا له ، مربوبا مصنوعا له ، قائما به ، وهم يشهدون ان في الكائنات تفرقا وكثرة ظاهرة بالحس والعقل فاحتاجوا الى جمع يزيل الكثرة ، ووحدة ترفع التفرق مع ثبوتها ، فاضطربوا على ثلاث مقالات . ومقالة ابن عربي مبنية على اصلين ، الاصل الاول " ان المعدوم شيء ثابت في العدم ، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة ، لكن هؤلاء وان ابتدوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها ، فهم يعترفون بان الله خلق وجودها ، ولا يقولون ان عين وجودها عين وجود الحق . واما صاحب فصوص الحكم واتباعه ، فيقولون عين وجودها عين وجود الحق ، فهي متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالم بها ، هؤلاء القائلون بان المعدوم شيء ثابت في العدم يقولون ان الماهيات والاعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وان وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته . وقد يقولون الوجود صفة للموجود ، والذين يقولون بان عين المعدوم ثابتة في العدم ، او بان مادته قديمة ، يقولون بان اعيان جميع هذه الاشياء ثابتة في العدم ، وان مساو جميع العالم قديمة دون صورته (١) . وانما نشأ الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا ان الله تعالى يعلم ما لم يكن قبل كونه او "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (يس ٨٢) فرأوا ان المعدوم الذي يخلقه يتميز في علمه وارادته وقدرته ، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الامر كذلك ، وانما هو متميز في علم الله وكتابه (٢) ، وثبوت شيء

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٨ - ٩ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٥ باختصار .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٩ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٥ .

في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج ، وهذا هو تقدير الله السابق  
لخلقه كما في صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم  
قال " ان الله كتب مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف  
سنة" (١) فان الشيء لا يكون قبل كونه ، واما كون الاشياء معلومة لله قبل كونها فهذا  
حق لا ريب فيه ، وكذلك كونها مكتوبة عنده او عند ملائكته ، كما دل على ذلك الكتاب  
والسنة وجاءت به الاثار ، وهذا العلم والكتاب هو القدر الذي ينكره غالبية القدرية (٢) .

فيمنفى للعاقل ان يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه ، وبين ثبوته ووجوده  
في العلم ، فان ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي ، واما هذا فيقال له  
الوجود الذهني والعلمي ، وما من شيء الا له هذان الثبوتان ، والعلم يعبر عنه  
باللفظ ، ويكتب اللفظ بالخط ، فيصير لكل شيء اربعة مراتب ، وجود في الاعيان ،  
ووجود في الانهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان ، وجود عيني ، وعلمي  
ولفظي ، وورسي (٣) . فاما اثبات وجود الشيء في الخارج قبل وجوده فهذا امر  
معلوم الفساد بالعقل والسمع ، وهو مخالف للكتاب والسنة والاجماع (٤) .

بهذا البيان الشافي الكافي من شيخ الاسلام رحمه الله ، انقضى احد الاصلين الذي

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ١٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٦ .

(٢) ن ك ج ٤ ص ١٥ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٢٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٨ .

(٤) ن ك ج ٤ ص ٢١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٩ .

بنى ابن عربي فلسفته عليهما ، وبقي اصل آخر ، وهو " وجود الاعيان نفس وجود الحق وعينه " فهنا بين لنا شيخ الاسلام ان في كلام ابن عربي هذا ، انكار وجود الحق وانكار خلقه لمخلوقاته ، فهو منكر للرب الذي خلق فلا يقرب رب ولا خلق ، ومنكر للرب العالمين ، فلا رب ولا عالمون مربوبون ، ان ليس الا اعيان ثابتة ووجود قائم بهما ، فلا الاعيان مربوبة ولا الوجود مربوب ، ولا الاعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق ، وهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمجلى والمتجلى ، لان المظاهر عنده هي الاعيان الثابتة في العدم ، واما المظاهر فهو وجود الخلق (١) .

واذا كان الاصل الاول قد ابتدع في الاسلام من نحو اربعمئة سنة ، وابن عربي وافق اصحابه ، فان الاصل الثاني هذا ، هو الذي ابتدعه وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء ، وهو قول بقية الاتحادية ( وحدة الوجود ) لكن ابن عربي اقربهم الى الاسلام واحسن كلاما في مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين المظاهر والمظاهر ، فيقر الامر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الاخلاق والعبادات ، ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم ، فينتفعون بذلك وان كانوا لا يفقهون حقائقه (٢) .

ويستمر شيخ الاسلام في دحض فلسفة وحدة الوجود وتفنيدها ، متمسكا باساليبه

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٢٢ و ج ١ ص ١٨٣ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٦٠

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٤٧٠ - ٤٧١ .

العلمي والادلة الواضحة ، مع البراهين القوية ، حتى لا يستطيع احد ان ينكرها  
الا متعصب أعمى او جاهل مكابر . يقول رحمه الله " اصل ضلال هؤلاء انهم لم يعرفوا  
مباينة الله سبحانه للمخلوقات وعلوه عليها ، وعلموا انه موجود ، فظنوا ان وجوده لا  
يخرج عن وجودها ، بمنزلة من رأى شعاع الشمس فظن انه الشمس نفسها . فان  
الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجمع  
سلف الامة ، وكما علم العلو والمباينة بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح <sup>(١)</sup>  
قولهم بان الوجود واحد بمعنى ان الموجودات اشتركت في معنى الوجود ، فهذا  
صحيح ، لكن الموجودات المشتركة في معنى الواحد لا يكون وجود هذا (منها) عين  
وجود هذا ، بل هذا اشتراك في الاسم العام الكلي ، كالاتحاد في الاسماء التي  
يسمى بها النحاة اسم الجنس ، فالاشتراك في هذه الاسماء هو مستلزم لتباين الاعيان ،  
وكون احد المشتركين ليس هو الاخر ، وهذا مما به يعلم ان وجود الحق مباين  
للمخلوقات ، اعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود . فاذا كان وجود الفلك  
مباينا مخالفا لوجود الذرة والبعوضة فوجود الحق تعالى اعظم مباينة لوجود كل  
مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر <sup>(٢)</sup> فان لم يكن في الوجود  
غير بوجه من الوجوه لزم ان يكون كلام الخلق واكلهم وشربهم ونكاحهم وزناهم وكفرهم  
وشركهم وكل ما يفعلونه من القبائح هو نفس وجود الله ، ومعلوم ان جعل هذا صفة  
الله كان اعظم الناس كفرا وضلالا ، فمن قال انه عين وجود الله كان اكفر واضل ، فان

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٨٢ - ٨٣ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٢) ن ك ج ١ ص ١٢٢ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٠ .

الصفات والاعراض لا تكون عين الوجود القائم بنفسه ، وقد علم بالكتاب والسنة والاجماع وبالعلوم العقلية الضرورية اثبات غير الله تعالى ، وان كل ماسواه من المخلوقات فانه غير الله تعالى ليس هو الله ولا صفة من صفات الله ، ولهذا انكر الله على من عبد غيره ولو لم يكن هناك غير لما صح الانكار<sup>(١)</sup> . قال تعالى " قل افغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون ( الزمر ٦٤ ) وقال تعالى : قل اغير الله اتخذ وليا ( الانعام ١٤ ) وقال تعالى : افغير الله ابتغى حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا ( الانعام ١١٤ ) .

أما تمثيل ابن عربي الكون بالمرآة فقد قال شيخ الاسلام ان هذا تمثيل فاسد ، وذلك ان الناظر في المرآة مثال نفسه فيرى نفسه ، وكذا المرآة لا يرى نفسه بلا واسطة فقولهم بوحدها الوجود باطل ، ويتقدير صحته ليس هذا مطابقا له ، فلو قدر ان الانسان يرى نفسه في المرآة ، فالمرآة خارجة عن نفسه فرأى نفسه او مثال نفسه في غيره ، والكون عنده ليس فيه غير ولا سوى ، فليس هناك مظهر مغاير للظاهر ، ولا مرآة مغايرة للرأى . وقال ان الكون مظاهر الحق ، فان قال: المظاهر غير الظاهر لزم التعدد وبطلت الوحدة، وان قال المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في شيء ولا ظهر شيء لشيء<sup>(٢)</sup> . وفكر شيخ الاسلام بعض الحكاية المضحكة ، ان قال بعض شيوخ وحدة الوجود " من قال ان في الكون سوى الله فقد كذب ، فقال له آخر فمن الذي يكذب ؟ فافحمه ، وهذا لانه اذا لم يكن موجود سوى الواجب بنفسه كان

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٤-١٢٥ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٢-٣٥٣

(٢) ن ك ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣١٨-٣١٩ .

هو الذى يكذب ويظلم ويأكل ويشرب<sup>(١)</sup> " وهذه المقالات وامثالها من أعظم الباطل ،  
والجواب انكارها ، فان انكار هذا المنكر اولى من انكار دين اليهود والنصارى ،  
واقوال هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى ، وان ضرر هذه على المسلمين اعظم من  
ضرر السموم التى يأكلونها. فان هؤلاء يسقون الناس شراب الكفر والاحاد فى آنية  
انبياء الله واولياءه ، ويلبسون ثياب المجاهدين فى سبيل الله وهم من المحاربين  
لله ورسوله ، ويظهرون كلام الكفار والمنافقين ، فى قوالب الفاظ أولياء الله المحققين<sup>(٢)</sup> .  
فهؤلاء اكفر من اليهود والنصارى من وجهين " الاول من جهة ان اولئك قالوا : ان  
الرب يتحد بعبد الذى قربه واصطفاه بعد ان لم يكونا متحدين ، وهؤلاء يقولون  
ما زال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره . والثانى من جهة ان اولئك  
خصوصاً ذلك بمن عظموه كالمسيح ، وهؤلاء جعلوا ذلك سارياً فى الكلاب والخنازير  
والقذر والاساخ . واذ كان الله تعالى قال " لقد كفر الذين قالوا ان الله هو  
المسيح ابن مريم (المائدة ١٧) فكيف بمن قال ان الله هو الكفار والمنافقون والمجانين  
والانجاس والانتان وكل شئ ، واذ كان الله قد رد قول اليهود والنصارى لما قالوا  
" نحن ابناء الله واحباؤه ( المائدة ١٨ ) وقال لهم : قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل  
انتم بشر من خلق (المائدة ١٨) فكيف بمن يزعم ان اليهود والنصارى هم اعيان  
وجود الرب الخالق ، ليسوا غيره ولا سواه ، ولا يتصور ان يعذب الا نفسه<sup>(٣)</sup> . ثم بين

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٩٠ . (٢) ن ك ج ١ ص ١٣٠ .

(٣) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٢٩-٣٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٧٢-١٧٣ .

شيخ الاسلام بالتفصيل ان اصحاب وحدة الوجود ، اكفر من اليهود والنصارى ، من عدة وجوه . منها : ان هذه الحقائق الكونية التي كانت معدومة في نفسها مشهورة اعيانها في علمه في تجليه المطلق الذي كان فيه متحدا بوحدته الذاتية ، هل خلقها وجعلها موجودة بعد عدمها ام لم تزل معدومة ؟ فان كانت لم تزل معدومة فيجب ان لا يكون شيء من الكونيات موجودا ، وهذا مكابرة للحس والعقل والشرع ، ولا يقوله عاقل . وان كانت صادرة موجودة بعد عدمها امتنع ان تكون هي اياه ، لان الله لم يكن معدوما فيوجد ، ووجب حينئذ ان يكون ماضيا به المعدوم موجودا ليس هو الله ، بل هو خلقه . " ومنها " ان قولك " ظهر الحق " وتجلي ، وهذه مظاهر الحق ومجاليه وهذا مظهر الهى ، ومجلى الهى ، ونحو ذلك اتعنى به ان عين ذاته حصلت هناك ، او تعنى به انه صار ظاهرا متجليا لها بحيث تعلمه ، او تعنى به انه ظهر لخلقها بتجلي بها . فان عنيت الاول فقد صرحت بان عين المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الله . وهذا الكفر اعظم من كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح ابن مريم ، وان الله هو ثالث ثلاثة ، وان الله يلد ويولد ، وان له بنين وبنات . وان عنيت انه صار ظاهرا متجليا لها ، فهذا حقيقة امر صار معلوما لها ، ولا ريب ان الله يصير معروفا لعبده ، لكن كلامك في هذا باطل من وجهين " من جهة انك جعلته معلوما للمعدومات التي لا وجود لها لكونه قد علمها ، واعتقدت انها اذا كانت معلومة يجوز ان تصير عالمة ، وهذا عين الباطل ، من جهة انه اذا علم ان الشيء سيكون لم يجز ان يكون هذا قبل وجوده عالما قادرا فاعلا . ومن جهة ان هذا ليس

حكم جميع الكائنات المعلومة ، بل بعضها هو الذى يصح منه العلم ، ومنها " انك قد صرحت بانه تجلى لها وظهر لها ، لانه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، والله قد اخبر فى كتابه انه يجعل فى هذه المصنوعات آيات . ثم ان لفظ التجلى والظهور غير مأثور ، وفيه ايهام واجمال ، فان الظهور والتجلى يفهم منه الظهور والتجلى للعين لاسيما لفظ المتجلى ، وان استعماله فى التجلى للعين هو الغالب . وازا كان عندهم ان المرئى بالعين هو الله فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين ، بل قد ثبت فى صحيح مسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال " واعلموا ان احدا منكم لن يرى ربه حتى يموت ، ولا سيما اذا قيل " ظهر فيها وتجلى ، فان اللفظ يصير مشتركا بين ان تكون ذاته فيها او تكون قد صارت بمنزلة المرأة التى يظهر فيها مثال المرئى ، وكلاهما باطل ، فان ذات الله ليست فى المخلوقات ولا فى نفس ذاته ترى المخلوقات ، كما يرى المرئى فى المرأة ، ولكن ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له ، وانها آيات له على نفسه وصفاته سبحانه وبحمده ، كما نطق بذلك كتاب الله <sup>(١)</sup> . وايضا هذان (الظهور والتجلى ) عبارة عن الرب فان عنيت بالظهور الوجود ، فيكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، فكيف يتصور تكرر وجوده ، وكيف يتصور ان يكون قد وجد فى نفسه بعد ان لم يكن موجودا فى نفسه ؟ وان عنيت الموضح والتجلى فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى ، ان العالم بعد لم يخلق ، فكيف يتصور ان يكون متجليا لنفسه بعد ان لم يكن متجليا ؟ فان قلت انه كان متجليا

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٣٢ - ٣٥ باختصار و " مجموع الفتاوى " ج ٢

لنفسه بوجوده فهذا كفر وتنقض (١).

فتدبر ما في مذهبه من الكفر الذي " تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هداً (مريم ٩٠) وما فيه من جحد خلق الله وامره ، وجحود ربوبيته والوهيته ، وهو معلوم الفساد بأدنى عقل وايمان ، وايسر ما يسمع من كتاب وقرآن .

وكان ابن عربي " اثبت عيننا ثابتة قبل وجوده ، وكل ما كان موجوداً من الاعيان والصفات والجواهر والاعراض فعينه ثابتة قبل وجوده ، والرب لا يقدر الا على تجليه في تلك الاعيان الثابتة في العدم الغنية عنه ، فقد رته محدودة بها مقصورة عليها ، مع غناها عنه ، وثبوت حقائقها بدونه ، فلا يقدر الا على ما وجد ، لان ما وجد فعينه ثابتة في العدم ، ولا يقدر على اكثر من ظهوره في تلك الاعيان . وهذا التجلي فيه من الكفر مالا يرضاه غيره من الضالين (٢) . وزعم ابن عربي ان التجلي الذاتي بصورة استعداد المتجلي والمتجلي له مارأى سوى صورته في مرآة الحق ، وانه لا يمكن ان يرى الحق مع علمه بانه مارأى صورته الا فيه ، وضرب المثل بالمرآة فجعل الحق هو المرآة والصورة في المرآة هي صورته (٣) . فتدبر هذا لتعلم ما يعتقده من ذات الحق واسماؤه وان ذات

الحق عنده هو نفس وجود المخلوقات ، واسماؤه هي النسب الشئ بين الوجود والاعيان

---

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٣٧-٣٨ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٨٣ .

(٢) ن ك ج ٤ ص ٥٩ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٢ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٦١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٤ .

واحكامها هي الاعيان . فكلامه اشتمل على الجحود لله ولا سماء وصفاته وخلقه  
وامره ، وآياته ، فانه لم يثبت له اسما ولا اية ، ان ليس الا وجودا واحدا ، وهذا غاية  
الإلحاد والكفر (١) .

وعن قول ابن عربي ان آدم للحق بمنزلة انسان العين من العين الخ يقول  
شيخ الاسلام هذه الكلمات المذكورة المنكورة ، كل كلمة منها هي الكفر الذي لانزاع فيه  
بين اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، فضلا عن كونه كفرا في شريعة  
الاسلام ، فان ذلك القول يقتضى ان آدم جزء من الحق تعالى ، وبعضه ، وان  
افضل اجزائه وابعاضه ، وهذا هو حقيقة مذهب هؤلاء القوم (٢) وردا على قول ابن  
عربي " ان الحق المنزه هو الخلق المشبه ، يقول شيخ الاسلام ان صاحب فصوص الحكم  
وامثاله مثل القنوى والتلمسانى وابن سبعين واتباعهم ، مذهبهم الذى هم عليه ،  
ان الوجود واحد ، ويسمون اهل وحدة الوجود ، ويدعون التحقيق والعرفان ، وهم  
يجعلون وجود الخالق عين وجود المخلوقات . فكلما يتصف به المخلوقات من حسن وقبح  
ومدح وذم ، انما المتصف به عندهم عين الخالق ، وليس للخالق عندهم وجود مباين  
لوجود المخلوقات منفصل عنها اصلا ، بل عندهم ما ثم غير اصلا للخالق ولا سواه . حتى  
ان عباد الاصنام لم يعبدوا غير الله عندهم ، لانه ما عندهم له غير ، ولهذا جعلوا  
قوله تعالى " وقضى ربك ان لاتعبدوا الاياه " بمعنى قدر ربك ان لاتعبدوا الاياه ،

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٦١-٦٢ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٥ .

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٢٢ .

ان ليس عندهم غير له تتصور عبادته ، فكل عابد صنم انما عبد الله . ولهذا جعل صاحب هذا الكتاب ، عباد العجل مصييين ، وذكر ان موسى انكر على هارون انكاره عليهم عبادة العجل . ولهذا يجعلون فرعون من كبار العارفين المحققين ، وانـه كان مصيبا في دعواه الربوبية ، ويكفيك معرفة بكفرهم ان من اخف اقوالهم ان فرعون مات مؤمنا برياً من الذنوب ، وقد علم بالاضطرار من دين اهل الملل ، المسلمين واليهود والنصارى ان فرعون من اكفر الخلق بالله ، بل لم يقص الله في القرآن قصة كافر باسمه الخاص ، اعظم من قصة فرعون ، ولا ذكر عن احد من الكفار من كفره وطغيانه وعلوه اعظم مما ذكر عن فرعون ، فعلم ان مقاله اعظم من كفر اليهود والنصارى (١) .

وقد اتفق سلف الامة وائمتها على ان الخالق تعالى بائن من مخلوقاته ، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته . والسلف والائمة كفروا الجهمية لما قالوا انه في كل مكان ، وكان مما انكروه عليهم ، انه كيف يكون في البطون والحشوش والاخلية ؟ فكيف بمن يجعل نفس وجود البطون والحشوش والاخلية والنجاسات والاقذار ؟ واتفق سلف الامة وائمتها ان الله ليس كمثل شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله . وقال من قال من الائمة من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، واين المشبهة المجسمة من هؤلاء ! فان هؤلاء غاية كفرهم ان يجعلوه مثل المخلوقات ، لكن يقولون هو قديم ، وهى

---

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ١٢٢ - ١٢٥ .

محدثة ، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات ، ونفس الاجسام المصنوعات . ويقولون ان النصارى ، انما كفروا لتخصيصهم حيث قالوا ان الله هو المسيح . ولما قرؤا هذا الكتاب على افضل متأخريهم قال له قائل : هذا الكتاب يخالف القرآن ، فقال : القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامنا هذا ، اى ان الرب هو العبد<sup>(١)</sup> فهو اكفر من اليهود والنصارى ، ومن لم يكفرهم فهو اكفر من اليهود والنصارى ، بل اكفر من عباد الاصنام ، لانهم كانوا مقرين بان الله خالق السموات والارض وخالق الاصنام . وهو اعظم كفرا من جهة انه جعل عابد الاصنام عابدا لله لا عابدا لغيره ، وان الاصنام من الله ، بمنزلة اعضاء الانسان من الانسان . وعباد الاصنام اعترفوا بانها غيره ، وانها مخلوقة<sup>(٢)</sup> . فهؤلاء ( اصحاب وحدة الوجود ) ائمة كفر يجب قتلهم ، ولا تقبل توبة احد منهم ، فانه من اعظم الزنادقة الذين يظهرون الاسلام ويبطفون اعظم الكفر<sup>(٣)</sup> . واعظم من كل شرك فى العالم ، ومن شرك المجوس والحرثانيين ، فان اولئك وان جعلوا معه قد يما ، اما الظلمة او النفس والهيولى ، فهم يقولون انه احدث العالم ، وانه ركبته من النفس والهيولى القديمين ، وركبه من اجزاء النور والظلمة . وكفر هؤلاء اعظم فانهم لم يجعلوا له تأثيرا فى الفلك ولا تصرفا بوجه من الوجوه . فهؤلاء تنقصوه وسلبوه الربوبية ، والالهية اعظم من اولئك<sup>(٤)</sup> . فابن عربى وابن سبعين والتلسانى وامثالهم ، لا يجعلون للخالق وجودا مابينا لوجود المخلوق ، وهو جامع كل شرفى العالم ، وهم يأخذون من

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ . (٢) ن ك ج ٢ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٣) ن ك ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ . (٤) جامع الرسل " ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

كلام الفلاسفة شيئا ، ومن الكلام الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئا ، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئا ، فيطوفون على ابواب المذاهب ، ويفوزون بأخس المطالب<sup>(١)</sup> .

ويستمر شيخ الاسلام في كشف حقيقة مذهب وحدة الوجود ، قائلا " ابن عربي وابن سبعين والقونوي هم ملاحدة ، يقولون " ان الله هو الوجود المطلق ، لا بشرط الاطلاق وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجبا وممكنا وواحدا وكثيرا . وهذا معنى قول ابن سبعين الاحاطة ، ومعلوم ان المطلق لا بشرط كالانسان المطلق لا بشرط - يصدق على هذا الانسان وهذا الانسان ، وعلى الذهني والخارجي ، فالوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقا بلا ريب ، وهذا ظاهر الفساد<sup>(٢)</sup> " ومعلوم ان الوجود مشهود ، وانه اما ممكن واما واجب ، فالذين يقولون ان الوجود كله واجب قديمة ومحدثة ، وليس في الوجود موجودان احدهما قديم والاخر محدث ، واحدهما واجب والاخر ممكن بل عين وجود المحدث الممكن هو عين وجود الواجب القديم ، فهم في غاية السفسطة<sup>(٣)</sup> . وحقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثم موجود الا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه ، وهو القول الذي اظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون اولئك في الاسم ، فاولئك يسمون هذا الموجود باسماء الله ، وهم لا يسمونه باسماء الله ، واولئك يحسبون ان الاله

(١) " جامع الرسائل " ج ١ ص ١٦٢ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١ ص ٢٩٠ .

(٣) ن ك ج ٨ ص ١٨٠ - ١٨١ .

الذى اخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، واولئك لا يقولون هذا ، واولئك لهم توجه الى الوجود المطلق ، واولئك ليس لهم توجه اليه (١) .

ويمكن ان يقال لصاحب وحدة الوجود ، انت الكامل فى نفسك ، الذى لا ترى عبدا ولا معبودا نعاملك بموجب مذهبك فتضرب وتوقع ، وتهان وتصفع ، وازا تظلم ممن فعل به ذلك واشتكى وصاح منه وبكى ، قيل له : ماثم غير ، ولا عابد ولا معبود ، فلم يفعل بك هذا غيرك ، بل الضارب هو المضروب والشاتم هو المشتوم ، والعابد هو المعبود . فان قال : تظلم من نفسه واشتكى من نفسه ، قيل له ايضا : فقل عبد نفسه ، فاذا اثبت ظالما ومظلوما وهما واحد ، قيل له : فاثبت عبدا ومعبودا وهما واحد . ثم يقال له : هذا الذى يضحك ويضرب ، هو نفس الذى يبكى ويصيح ؟ وهذا الذى شبع وروى ، هو نفس هذا الذى جاع وعطش ؟ فان اعترف بانه غيره اثبت المغايرة ، وازا اثبت المغايرة بين هذا وهذا ، فبين العابد والمعبود أولى وأحرى ، وان قال : بل هو هو ، وعامل معامل السوفسطائية ، فان هذا القول من أقبح السفسطة ، فيقال : فاذا كان هو هو فنحن نضربك ونقتلك ، والشئ قتل نفسه واهلك نفسه (٢) . ففى كلامه جمع بين النقيضين ، وهو فى الاعتقاد غاية الفساد ، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا يمكن الجمع بينهما . وهؤلاء ( اصحاب مذهب وحدة الوجود ) يزعمون انه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح

(١) " درء تعارض العقل والنقل " ج ٣ ص ١٦٣ .

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

العقل ، وانهم يقولون بالجمع بين النقيضين والضدين ، وان من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول ، ولا ريب ان هذا من افسد ما ذهب اليه اهل السفسطة ، ولا ريب انهم اصحاب خيال وأوهام ، والخيال الباطل يتصور فيه مالا حقيقة له (١) .

وعن استدلال ابن عربي ومغالطته في تفسير قوله تعالى " وما رميت اذ رميت الخ " يقول شيخ الاسلام " لم يرد ( الله ) به ان فعل العبد هو فعل الله تعالى كما تظنه طائفة من الغالطين ، فان ذلك لو كان صحيحا لكان ينبغي ان يقال لكل احد حتى يقال للماشى ، مامشيت اذ مشيت ولكن الله مشى ، ويقال مثل ذلك للراكب ، وللاكل والشارب والصائم والمصلى ونحو ذلك ، وطرده ذلك يستلزم ان يقال للكافر ما كفرت اذ كفرت ولكن الله كفر ، ويقال للكاذب ما كذبت اذ كذبت ولكن الله كذب ، ومن قال مثل هذا فهو ملحد خارج عن العقل والدين . ولكن معنى الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر رماهم ولم يكن في قدرته ان يوصل الرمي الى جميعهم ، فانه اذا رماهم بالتراب وقال شأهت الوجوه ، ولم يكن في قدرته ان يوصل ذلك اليهم كلهم ، فالله اوصل ذلك الرمي اليهم بقدرته ، يقول وما اوصلت ، ان حذف ولكن الله اوصل . فالرمي الذي اثبت له ليس هو الرمي الذي نفاه عنه وهو الايصال والتبليغ واثبت له الحذف والالقاء وكذلك اذا رمى سهما فاوصلها بقدرته (٢) . والا فلا

---

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٠٩ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

يجوز ان يكون المثبت عين المنفى ، فان هذا تناقض . والله تعالى - مع انه هو خالق  
افعال العباد - فانه لا يصف نفسه بصفة من قامت به تلك الافعال ، فلا يسمى نفسه  
مصليا ولا صائما ولا آكلا ولا شاربا فقوله " ماثم غير " هذا كفر صريح ، ان لولم يكن ثم  
غير لم يقل " افغير الله اتخذ وليا ( الانعام ١٤ ) ولم يقل " افغير الله تأمروني اعبد  
ايها الجاهلون " ( الزمر ٦٤ ) فانهم كانوا يأمرونه بعبادة الاوثان ، ولم يقل " افغير  
الله ابتغى حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا ( الانعام ١١٤ ) <sup>(١)</sup> . بل الله تعالى  
هو الغنى بنفسه عن كل ماسواه من كل وجه ، وكل ماسواه مفتقر اليه من كل وجه . وليس  
شئ افقر الى شئ من المخلوق الى الخالق ، ولا شئ اغنى عن شئ من الخالق عن  
المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق اليه وغناه عنهم شئ من انواع الفقر والغنى <sup>(٢)</sup> .

ثم يقول - وهذا دليل على ان شيخ الاسلام فى غاية الانصاف - هذه المعانى  
كلها قول صاحب الفصوص والله تعالى اعلم بما مات الرجل عليه ، والله يغفر لجميع  
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات ، ربنا اغفر لنا ولاخواننا  
الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم ( الحشر  
١٠ ) ونعلم ان المشركين عباد الاوثان والكفار اهل الكتاب يعترفون بوجود الصانع  
الخالق البارئ المصور الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ، ربهم

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١٠ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

رب آباؤهم الاولين ، رب المشرق والمغرب ، ولا يقول احد منهم انه عين المخلوقات  
ولا نفس المصنوعات ، كما يقول هؤلاء ، حتى انهم ( اصحاب وحدة الوجود ) يقولون :  
لو زالت السموات والارض زالت حقيقة الله (١) .

أما قول ابن عربي في تفسير قوله تعالى " سنريهم آياتنا في الافاق الخ " .  
بان المراد بالآيات هو ظهور ذات الله تعالى في الكون ، فهذا مغالطة واضحة  
جدا . ان المراد به - والله اعلم - ان دلائل الله وحججه ، ستظهر لهؤلاء المشركين  
في اقطار السموات والارض حتى في انفسهم ، ليعلموا ان هذا القرآن حق ، وانـه  
منزل من الله تعالى . ولو فرض ان المراد كما قال ابن عربي لقتل تعالى " سنريهم  
ذاتنا ، لان الآية في اللغة معناها دليل وعلامة ، وهذا معروف لدى الجميع (٢) .

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٤٦٩ .

(٢) أما الحديث القدسي الذي استدل به اكثر الصوفية وخاصة ابن عربي فهو كنت  
كنوا مخفيا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي ، فعرفوني " وفي  
لفظ آخر ، في عرفوني " قال شيخ الاسلام ابن تيمية ، انه ليس من كلام النبي  
صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف . قال السخاوي : وتبعه  
الزركشي وشيخنا اي ابن حجر وقال السيوطي ، لا اصل له (عبد الله الملا : رد  
الفصوص " للملا علي القاري ، ج ٢ ص ٢٥ هامش) . وكذلك الحديث القدسي  
خلق الله آدم على صورته ، هذا الحديث ورد بالفاظ كثيرة ومختلفة معلا وغير  
معلل ، فقد رواه البخاري ومسلم واحمد والدارقطني وابن خزيمة عن ابي هريرة ،  
مرفوعا بلفظ " خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعا ، وللعلماء في هذا  
الحديث كلام طويل ، وذلك متجه على عود الضمير في قوله " على صورته " على من  
يعود ، لكن الاولى ان يعود الى آدم ، وقال العراقي " وهذا هو الاصل في عود =

والحاصل ان بعض ما يظهر به كفر صاحب فصوص الحكم ما يلي :

- ١ - قوله : إن الله لم يخلق شيئا ولا ابتدعه ولا برأه ولا صوره ، لأنه ما ثم إلا وجوده والأشياء الثابتة في العدم غنية عنه .
- ٢ - إن الله ليس رب العالمين ، ولا مالك الملك ، ان ليس إلا وجوده ، وهو لا يكون رب نفسه وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه ، ان قالوا : انه هو ملك الملك ، بناء على أن وجوده مفتقر إلى الأشياء ، والأشياء مفتقرة إلى وجوده ، فالأشياء مالكة لوجوده فهو ملك الملك .
- ٣ - إن الله لم يرزق أحدا شيئا ، ولا أعطى أحدا شيئا ، ولم يصل منه إلى أحد لا خير ولا شر ، ولا نفع ولا ضرر ، لأن هذه الاشياء جميعها عين نفسه ومحض وجوده .
- ٤ - إن الله هو الذي يركع ويسجد ، ويخضع ويعبد ، ويصوم ويحج ، وتصيبه الأمراض والأسقام ، وقد صرحوا بأنه موصوف بكل نقص وعيب ، فإنه ما ثم من يتصف بالنقائص والعيوب غيره .
- ٥ - إن الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، والذين عبدوا ودا وسواعا ويفوث ويعوق ، ونسرا والذين عبدوا الشعري والنجم والشمر والقمر ، والمسيح وعزيرا والملائكة ، والذين عبدوا الأصنام كلهم ما عبدوا إلا الله ، ولا يتصور أن يعبدوا غير الله ، بل الذين عبدوا أهواهم فقد عبدوا الله (١) .

---

الضائر ، أنه يعود إلى أقرب مذكور وهو آدم (عبد الله الملا "رد الفصوص" للملا

على القارى ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩٢ هامش) .

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

وهكذا لقد لخص لنا شيخ الاسلام ابن تيمية بعض ما اشتمل عليه كتاب فصوص الحكم ، من كفر واضح ، وخروج عن الدين الاسلامي . أما قول ابن سبعين " رب مالك وعبد هالك ، وانتم كذلك ، الله فقط والكثرة وهم " فقد رد عليه شيخ الاسلام قائلا : هذا الكلام تناقض ، فان قوله وهم يقتضى متوهما فان كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم ، وان كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود . وكذلك ان كان المتوهم هو الله ، فقد وصف الله بالوهم الباطل ، وهذا مع انه كفر فهو يناقض قوله الوجود واحد . وان كان المتوهم غيره ، فقد اثبت غير الله ، وهذا يناقض اصله ، ثم متى اثبت غيرا لزم الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهما ، بل تكون حقا (١) . وقد جعل ابن سبعين الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة وكالصورة مع المادة ، فيجعلون الوجود الواجب جزءا من الممكن ، كما ان المطلق جزء من المعين ، فكل منهما مفتقر الى الآخر ، ومشروطا به (٢) . فقول ابن سبعين يشبه قول ابن عربي من حيث ان قوله يشبه قول اهل المادة والصورة ثم يجعل ابن سبعين وجود الحق هو الثابت بد<sup>٤</sup> الذى هو كالمادة ، والخلق هو المتقل الذى هو كالصورة ، فهما مرتبطان لا يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر ، وفي هذا من الباطل والكفر ما لا يخفى على عاقل (٣) .

وهكذا لا شك ان نظرية وحدة الوجود - سواء لابن عربي او ابن سبعين - سواضة

- 
- (١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٩١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٠٦-٣٠٧ .  
(٢) " رد تعارض العقل والنقل " ج ٦ ص ١٦٣ .  
(٣) " بغية المراتد " تحقيق د ، موسى الدويش ، ص ٤١٧ - ٤٢١ .

جدا في قضاءه الكامل على اي دين منزل ، فضلا عن الاسلام ، وقضائه الكامل على  
معالم الالوهية بمعناها الدقيق . وهذه النظرية تؤدى الى الالحاد على اساس  
توكيدها لوحدة الاله مع اجزاء الكون الى حد يجعل القيام بالذات ، او الاستقلال  
عن هذه الاجزاء امرا مستحيلا ، ولا شك ان في هذا تقديسا للطبيعة وجحودا  
لاللوهية ، وان كان هذا الجحود مستورا يبدو في صورة التأليه (١) .

او بعبارة اخرى ، لافرق بين وحدة الوجود الطبيعية او المادية ، ووحدة الوجود  
الروحانية ، فكلاهما واقع في شباك الالحاد والكفر!

ولقد اصاب هينرش شيدر الحق ، عند ما يقول " ان ابن عربي قد جعل فكرة  
الالوهية ، موضوعا لعملية منطقية شكلية رخيصة ، فالالهية والانسانية ليستا الا المظهرين  
المتماثلين لمذهب في الواحدية ، قبلى واحد ، والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية ،  
مطلقة واحدة بعينها ، والفكرتان المتقابلتان قد صيرتا شيئا واحدا (٢) . . . . .  
فاصبح الله مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لارب الخلق ذا الجلال  
والاكرام . . . . . واللغة الدينية لم تعد من جانبها الا مجرد ادوات للتعبير في يد  
ذاتية تصاعد الى الالمحدود ، بل الى ماهو قحل جاف ، ذاتية لا ترى بعد غير  
نورها هي ، ولا تسمع غير صوتها هي ، فاختفى عندها " الله والكون والانسان

(١) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٥١٥ .

(٢) نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل في الاسلام "

د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٧٠ .

جميعة (١)

هذا المستشرق الالمانى فهم فلسفة ابن عربى فهما جيدا ، واستطاع ان يعبر عنها  
بعبارة دقيقة ومختصرة . ومن الغريب جدا ان بعض العلماء المسلمين ظلوا يبحثون  
عن المخرج والتأويل للدفاع عن كلام ابن عربى (٢) ، باعتبار انه ولى من اولياء الله  
بل خاتمهم كما يدعيه .

— كلام ابن تيمية فى ابطال ادعائه بخاتم الاولياء :-

اتفق سلف الامة وائمةا وسائر اولياء الله على ان الانبياء افضل من الاولياء  
الذين ليسوا بانبياء ، وقد رتب الله عباده السعداء المنعم عليهم اربع مراتب فقال  
تعالى " ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين  
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا " (النساء ٦٩) وافضل الامة  
امة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى " كنتم خيرا امة اخرجت للناس (آل عمران ١١٠)  
وافضل امة محمد القرن الاول ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ،

(١) " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل فى الاسلام "

د ، عبد الرحمن بدوى ص ٨٠ .

(٢) منهم د ، عبد الحليم محمود ، وعبد القادر عطا ، و د ، حسن الشرقاوى ، والشيخ

محمود الغراب .

خير القرون القرن الذى بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، والسابقون  
الاولون من المهاجرين والانصار افضل من سائر الصحابة قال تعالى " والسابقون  
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه  
(التوبة ١٠٠) وافضل السابقين الاولين " الخلفاء الاربعة " وافضلهم ابو بكر وعمر ،  
وهذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم باحسان وائمة الامة وجماهيرها .  
وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة على ان افضل هذه الامة بعد نبيها واحد  
من الخلفاء ولا يكون من بعد الصحابة افضل من الصحابة ، وافضل اولياء الله تعالى  
اعظمهم معرفة بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعا له . وقد ظن طائفة  
غالطة ان خاتم الاولياء افضل الاولياء قياسا على خاتم الانبياء ، ولم يتكلم احد من  
المشايخ المتقدمين بخاتم الاولياء الا محمد بن على الحكيم الترمذى ، ثم صار طائفة  
من المتأخرين يزعم كل واحد منهم انه خاتم الاولياء . ومنهم من يدعى ان خاتم  
الاولياء افضل من خاتم الانبياء من جهة العلم بالله ، وان الانبياء يستفيدون العلم  
بالله من جهته كما يزعم ذلك ابن عربى ، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع  
انبياء الله واوليائه . كما يقال من قال : " فخر عليهم السقف من تحتهم " لاعقل  
ولا قرآن ، ذلك ان الانبياء افضل فى الزمان من اولياء هذه الامة ، والانبياء افضل  
من الاولياء فكيف الانبياء كلهم والاولياء انما يستفيدون معرفة الله ممن يأتى بعدهم  
ويدعى انه خاتم الاولياء ، وليس آخر الاولياء افضلهم ، كما ان آخر الانبياء افضلهم ،  
فان فضل محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالنصوص الدالة على ذلك .

ومن ادعى ان من الاولياء من له طريق الى الله لا يحتاج فيه الى محمد فهذا كافر ملحد . واذا قال انا محتاج الى محمد في علم الظاهر دون الباطن او فسى الشريعة دون الحقيقة ، فهو شر من اليهود والنصارى الذين قالوا ان محمدا رسول الى الاميين دون اهل الكتاب ، فان اولئك آمنوا ببعض وكفروا ببعض فاذا ادعى المدعى ان محمدا انما علم هذه الامور الظاهرة دون حقائق الايمان ، وانه لا يأخذ هذه الحقائق عن الكتاب والسنة ، فقد ادعى ان بعض الذى آمن به مما جاء به الرسول دون البعض الاخر ، وهذا شر من يقول : أو من ببعض واكفر ببعض ولا يدعى ان هذا البعض الذى آمن به أدنى القسمين <sup>(١)</sup> . وقد صرح ابن عربى : ان هذا العلم الذى هو تحقيقهم وتوحيدهم (وحدة الوجود) وحقيقته التعطيل ليس الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ، وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة خاتم الاولياء ، حتى ان الرسل لا يرونه مستى رأوه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالتيه ، ينقطعان والولاية لا تنقطع ابدا . فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف بمن دونهم من الاولياء ، وان كان خاتم الاولياء تابعا فسى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدر فى مقامه ، ولا يناقض ما ذهبنا اليه ، فانه من وجه يكون اعلى ومن وجه يكون انزل <sup>(٢)</sup> " وهذا تصريح بان ولايتهم

- 
- (١) " مجموع الفتاوى " ج ١١ ص ٢٢١ - ٢٢٦ و " الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان " تحقيق محمود عبد الوهاب فايد ص ٩٩ - ١٠٥ ، دار الفكر بدون تاريخ .  
و " درء تعارض العقل والنقل " ج ٥ ص ٢٢ - ٢٣ .  
(٢) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .

القائمة لهم دون ولاية خاتم الانبياء ضد ما يتظاهرون به . ثم صرح بان خاتم الانبياء اعلى من خاتم الانبياء من وجه وصرح فيما بعد بان موضع لبنتين . فقد زعم انه يأخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، وهذا مقام مسيلمة الكذاب . كما زعم ايضا انه يأخذ من فوق الملك ، والرسول يأخذ من الملك ، فهو اعلى منه في اعلى القسمين ، وهو علم التحقيق والمعرفة . وانا كان متقدما على الرسول في اعلى القسمين ، وهو العلم ومشارك له في العلم بالاحكام ، فمعلوم ان مسيلمة الكذاب لم يدع مثل هذا ، ولا المختار بن أبي عبيد الكذاب<sup>(١)</sup> . فالنبي - في زعم ابن عربي - لبنة من فضة ، اما هو فلبنتان من ذهب وفضة ، وزعم ان لبنة النبي هي العلم الظاهر ، ولبنته : الذهب علم الباطن ، والفضة علم الظاهر ، وانه يتلقى ذلك بلا واسطة . والحاصل فهو لم يتبع النبي صلى الله عليه وسلم في شيء فانه اخذ بزعمه عن الله ما هو متابعه فيه في الظاهر ، كما يوافق المجتهد والمجتهد والرسول الرسول ، فليس عنده من اتباع الرسول والتلقى عنه شيء اصلا ، لافي الحقائق الخبرية ولا في الحقائق الشرعية<sup>(٢)</sup> .

ففي كلامه من انواع الالحاد والكفر ، وتنقيص الانبياء والرسول ما لا تقوله اليهود ولا النصارى<sup>(٣)</sup> .

بهذا عرفنا ان ابن عربي أُلحد في الاصول الثلاثة " الايمان بالله " و" الايمان

برسوله ، و" الايمان بيوم الاخر ، أما الايمان بالله فقد جعل وجود المخلوق هو وجود

- 
- (١) " بغية المرتاد " ص ٥٠٩ - ٥١١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢١ .  
(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ١٧٢ .  
(٣) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٢٠ .

الخالق ، وهذا غاية التعطيل . وأما الإيمان باليوم الآخر ، فقد ادعى ابن عربى أن أصحاب النار يتنعمون فى النار كما يتنعم أهل الجنة فى الجنة ، وأنه يسمى عذابا من عذوبة طعمه . وأما الإيمان بالرسول ، فقد ادعى أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء وأن خاتم الأنبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ، وهذا مناقض للعقل والدين (١) .

وقد قال الغزالى إن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر ، لأن ضرر هذا فى الدين أعظم (٢) . وفى الحقيقة أن العبد لا يكون وليا لله إلا إذا كان مؤمنا تقيا ، متبعا لا مبتدعا . قال الله : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون (يونس ٦٢) وإن ولى الله لا يخالف فى شئ مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا طريق إلى الله تعالى لأحد من خلقه إلا بمتابعة رسوله باطنا وظاهرا ، ومن خالف فى شئ من ذلك فليس بولى لله إطلاقا ، بل ولى الشيطان .

فأولياء الله هم الذين فعلوا الأمور ، وتركوا المحظور ، وصبروا على المقدر ، فأحبهم وأحبوه ، ورضى عنهم ورضوا عنه ، وأهداهم إلى أولياء الشيطان وإن كانوا تحت قدرته فهو يفيضهم ويفضض عليهم ويلعنهم ويعاديبهم (٣) .

---

(١) "كتاب الصفدية" ج ١ ص ٢٤٧ و"مجموع الفتاوى" ج ١١ ص ٢٣٥-٢٣٦ و"الفرقان

بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ١٧٣ .

(٣) ن ك ج ١١ ص ٢٧١ و"الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١٥٤ .

قال تعالى " إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون ( الاعراف ٢٧ ) وقال أيضا " إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون ( الاعراف ٣٠ ) وقال أيضا " وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ( الأنعام ١٢١ ) ، وقال أيضا " فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا ( النساء ٧٦ ) وكانوا - ابن عربي وابن سبعين والتلمساني - من أعظم الناس ادعاء لولاية الله ، وهم من أعظم الناس ولاية للشيطان (١) !

هذا ، وبنهاية الكلام عن خاتم الأولياء - الذى لا حقيقة له - وصلنا إلى نهاية هذا البحث المتواضع ، عسى الله أن ينفعنا به ، ويهدينا إلى صراطه المستقيم ، إنه سميع قريب مجيب ، وصلى الله على عبده ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

- 
- (١) " مجموع الفتاوى " ج ١١ ص ٢٣٦ ، هذا وقد جمع الأخ عبد الله الملا ، موقف العلماء من ابن عربي وذكر أن رأى العلماء يحصر فى ثمانية آراء :-
- ١ - رأى الساكت فيه ، الذى لم يذكره ، لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله ، وممن ذهب إلى هذا رأى الإمام النووى ، حيث تلا قوله تعالى عندما استفتى فيه " تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم (البقرة ١٣٤) .
  - ٢ - رأى المتوقف فى شأنه الذى لم يحكم عليه بشئ . وممن مال إلى هذا رأى : أبو الحسن على بن الحسن الزبيدى ، وابن كثير ، وعبد الله الياضى ، وسبط ابن الجوزى .
  - ٣ - رأى القاضى بولايته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه ، وممن رأى بهذا رأى أبو زكريا الأنصارى وجلال الدين السيوطى .

- ٤ - رأى من يقضى بولايته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة ، ومن ذهب إلى هذا ، الإمام ابن حجر الهيتمي ، والشعراني .
- ٥ - رأى من يقول بولايته فيأخذ من كلامه ما هو حسن ويكل أمر مشكلة إلى الله تعالى ، ومن ذهب إلى هذا محمد بن شاعر الكتبي ، وابن كمال باشا .
- ٦ - رأى من يقضى بولايته ويأمر بقراءة كتبه ، لما فيها من الخير والنفع ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارىء من سوء الفهم لأول وهله ، ومن ذهب إلى هذا مجدد الدين الفيروزبادي صاحب القاموس المحيط .
- ٧ - رأى من يقضى بولايته ويدرك مراميهِ في وحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وما إلى ذلك فيوافقها عليها ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم صدر الدين القونوي ، وعبد الغني النابلسي وبهاء الدين العاملي .
- ٨ - رأى من يقضى بكفره وزندقته ، وكفر آرائه وأقواله ، ممن ذهب إلى هذا الرأي شيخ الإسلام عزالدين عبد السلام ، وأبو عمرو عثمان بن الحاجب ، وابن الصلاح ، وعبد الرحمن عضد الدين الإيجي ، وقطب الدين محمد بن أحمد القسطلاني ، المالكي ، وإبراهيم الجعبري ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، ويدر الدين بن جماعة ، وأبو حيان الفرناطي وتقي الدين السبكي ، وابن هشام الأنصاري وابن خلدون ، وعلاء الدين البخاري ، وزين الدين العراقي ، وابنه أبو زرع ، وابن رسلان الشافعي ، وشمس الدين الذهبي ، وابن حجر العسقلاني .
- ( "رد الفصوص" ج ١ ، قسم الدراسة ، ص ٥٧٥ - ٥٨٨ ) . وكذلك برهسان الدين البقاعي ، وصالح المقبل ، والشيخ مصطفى صبري .

خاتمة:

أهم نتائج البحث

وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث:-

- ١ - إن كلمة التصوف مع شيوعها كلمة غامضة ومجهولة ، ولا يزال العلماء الباحثون قد يمهم وحد يثهم - يختلفون فيما بينهم جد الاختلاف ، عن اصل اشتقاقها . والراجع ، انها مشتقة من الصوف ، حيث انهم لبسوا الصوف كشعار للتقشف آخذين ذلك عن رهبان النصارى ونسأكهم .
- ٢ - ان الصوفية انفسهم - قد يمهم وحد يثهم - اختلفوا في تحديد معنى التصوف ، ولا أحد منهم يستطيع ان يأتي بتعريف جامع مانع للتصوف ، ويأتى بفكرة كاملة عن حقيقته ، وهذا ان دل على شئ فانما يدل على ان التصوف مجرد أوهام افراد ، وخيال اشخاص مفضاة بشعائر دينية .
- ٣ - ان التصوف غير الزهد ، وغير التقوى ، وغير الصلاح ، وهذا واضح من التعريفات المختلفة ، ومن اعتراف الصوفية انفسهم ، ان الزهد لا يحصل الا بالتقوى ، والتقوى لا تكون الا بمتابعة الامر والنهى مع اخلاص النية لله تعالى .
- ٤ - ان التصوف امر طارىء محدث غريب دخيل على المجتمع الاسلامى ، ظهر فى القرن الثانى الهجرى واول مآظهر فى مدينة الكوفة ، مدينة الثقت فيها الأديان الوثنية والثقافات الاجنبية ، كما انها مركز الغلاة الشيعة ، وكانوا يتظاهرون بالترهد والتقشف ، ويمارسون السحر والشعوذة ، والكيمياء والسيمياء والتنجيم وغيرها من العلوم المعروفة عند العجم .
- ٥ - ان اول من لقب بالصوفى ، ثلاثا شخاص ، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم الكوفى ، وعبدك ، وهؤلاء مشتهرون فى عقيدتهم ، إما من الزنادقة او من الغلاة او الدهريين .
- ٦ - وبمجرد مجئ القرن الثالث الهجرى ، تطور التصوف تطورا هائلا ، على ايدى

رجالهم ، وعلى رأسهم ، ذو النون المصري ، وابو يزيد البسطامي ، والحلاج  
ويدوا يضعون الاسس التي بنوا عليها التصوف ، كـ فلسفة باطنية غنوصية ،  
خطيرة على الاسلام والمسلمين .

٧ - ان اول من تكلم في المعرفة والمقام والاحوال ، والالات والابدال ، هو ذو  
النون المصري ، وكان هذا الرجل متأثرا بالفلوء ان لم يكن من الفلوة ،  
واستقى في فلسفته الصوفية ، من مصادر غنوصية هليلينية .

٨ - ان ابا يزيد البسطامي أول من وضع فلسفة الغناء ، وكان يهدف الى وضع فلسفة  
الاتحاد بالله ، عن طريق انعدام الفئات ، بل انعدام الوجود كله ، آخذا من  
فلسفة التأمل Meditation والمراقبة Absorption  
ثم النرفانا البوذية او الفيدانتا الهندوسية ، وكان معروفا بشطحاته الخطيرة ،  
منها قوله " سبحانى ما اعظم شأنى " .

٩ - أما الحلاج فكان اول من وضع فلسفة الجمع Resimlement يهدف الى  
الحلول او بعبارة أدق فلسفة الاله المتأنس ، وكان يستقى في ذلك من مصادر  
هرمسية ، Hermetic Megistic وهى امتداد من الديانة  
الوثنية المنتشرة في اليونان ومصر والفرس وقتل بسبب قوله " انا الحق "

١٠ - ان معرفة الله تعالى لدى الصوفية الفلاسفة ليست معرفة يقينية قلبية مدعمة  
بأدلة عقلية ، ولكن المعرفة عندهم هى اتجاه الى مناقسة الله ومزاحمة شم  
التجاوز من العبودية الى الربوبية ، او بعبارة ادق اتجاه الى استبدال ذات  
العارف بالذات الالهية ، اما بالحلول او الاتحاد او الوحدة ، وهذا اتجاه  
غريب ودخيل على الفكر الاسلامى .

١١ - ان مصادر كلامهم في المعرفة ، ليست القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة ،  
ولكن اخذوا من غنوصية Gnostic وثنية ، لا صلة لها بالاسلام ، لامن قرييب ولا

من بعيد ولا يستندون في كلامهم بالنص ولا بالادلة العقلية ، بل بالكشف  
المباشر والمشاهدة المباشرة وماهى ، الاخرافة واسطورة ميثولوجية .

١٢ - اثبت البحث ان التوحيد عند هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، هو تجربة الوصول الى  
الله تعالى وعيش معه ثم الاتحاد والوحدة به ، تنطلق من الفناء بل فناء  
الفناء ، وهذا ما اتفق عليه الصوفية كلهم .

١٣ - ان مصادر اقوالهم في التوحيد هى فلسفة افلاطونية ، من نظرية المثل والكهف  
والجدل الصاعد ، واستغلوا آية الميثاق لاثبات اسبقية الروح وازليتها .

١٤ - ان الفناء هو الاساس الذى بنى عليه الصوفية كلهم او هو المحور الرئيسى الذى  
يدور حوله التصوف عمليا ونظريا فلا تصوف بدون فناء والصوفى هو الفانى .

١٥ - ان الوقفة امام الله والموافقة معه ، هى اعلى درجات الفناء ، وهى انعدام  
التمييز بين الواقع وبين الله ، فاصبح الواقع والله واحدا .

١٦ - ان الفناء الصوفى يؤدى حتما إما الى : الحلول اى حلول الاله فى الانسان  
او اللاهوت فى الناسوت ، واما الى الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالاله . وبعبارة  
اخرى اما أن يتأنس الاله أو يتأله الانسان ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء ،  
*mystique par introversion* . والثانى يسمى التصوف بالانتشار .

*mystique par extraversion*

١٧ - ان الحلول والاتحاد فكرتان مرفوضتان عقلا وشرعا ، ولا صلة لهما بالاسلام ،  
لان من قريب ولا من بعيد ، حتى العرب فى جاهليتهم لم يعرفواهما اطلاقا .

١٨ - ان مصادر كلامهم فى الحلول هى الغلاة الشيعة ، الذين يعتقدون بحلول

الاله او الجزء منه في الائمة ، او القائمين مقامهم ، وهؤلاء متأثرون بالنصرانية .

١٩ - اما مصداق كلامهم في الاتحاد ، فهي الديانات الهندية او الفلسفة

الافلاطونية المحدثه Neo Platonism .

٢٠ - ان وحدة الوجود pantheism هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته ،

واول من وضعها في العالم الاسلامي كفلسفة متكاملة ، هو ابن عربي ، الذي

عبر عنها بقوله " سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها " ، و اراد به ان الحقيقة

الوجودية واحدة في جوهرها ، متكررة بصفات وأسمائها ، لاتعدد فيها

الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، فالحق هو الخلق ، والرب هو العبد .

٢١ - ان فكرة وحدة الوجود ليست فكرة حديثة ، بل كانت منتشرة فيما قبل التاريخ ،

في مصر ، واليونان ، والهند والصين ، كديانات بدائية .

٢٢ - ثم اخذها الفلاسفة الطبيعيون اليونانيون وجعلوها فلسفة متكاملة ، وبعد ما

جاء سقراط وافلاطون وارسطوطالس ووصلت الفلسفة اليونانية ، قمتها - رفضوها

رفضاً ووجهوا عليها نقداً ، حيث قرروا باثنينية الوجود ، الروح والجسد ،

المادة والصورة ، العلة والمعلول .

٢٣ - ان اصحاب وحدة الوجود ، اشد كفراً من اليهود والنصارى ، ومن مشركي العرب ،

لانهم يعتقدون بان الرب هو الخالق وما سواه هو المخلوق ، بخلاف هؤلاء .

٢٤ - ان اهل السنة والجماعة وفي مقدمتهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ، ابن قيم

الجوزية قد قاموا بدور عظيم ، في مواجهة انحرافات الصوفية الفلاسفة وضلالاتهم ،

ممسكين في ذلك بهدى القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحجج

عقلية ، ثم براهين واقعية .

٢٥ - وقد بذل شيخ الاسلام ابن تيمية كل جهوده ، فى الرد على هؤلاء بكل انصاف  
واعتدال ، دون تصصب ولا تطرف ، ووضع امامه منهج الصراط المستقيم ،  
حتى يستطيع ان يحكم عليهم بأحكام دقيقة ، وبالمنهج القويم .

فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين احسن الجزاء .

هذا بعض النتائج التى توصلت اليها من هذا البحث المتواضع ، ولا ادعى  
اننى قد احطت بالموضوع كله من جميع جوانبه .

وأسأل الله تعالى التوفيق الى الحق والهداية الى الصراط المستقيم ، انه  
سميع مجيب ، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، والحمد لله  
رب العالمين .

المصنفون والمنتخبون

- القرآن الكريم -

( أ )

- ١ - ابحاث في التصوف ، د ، عبد الحلیم محمود ، المطبوع مع المنقذ من الضلال ،  
للغزالی ، دار الكتاب اللبناني بیروت ط الأولى ١٩٧٩ م .
- ٢ - ابراهیم بن آدم ، د ، عبد الحلیم محمود ، دار الکتب الحدیثة القاهرة  
ط الثالثة ١٩٧٥ م .
- ٣ - ابن تیمیة وفلسفة التصوف ، د ، محمد سلیمان د اود . كلية التربية طنطا ط  
الاولی ١٤٠٢ / ١٩٨٣ م .
- ٤ - ابن سبعین وفلسفته الصوفیة ، د . ابو الوفاء التفتازانی . دار الكتاب اللبناني  
بیروت ط الأولى ١٩٧٣ م .
- ٥ - ابن سیناء الشاعره ، د . محمد بدیع شریف ، ضمن الكتاب الذهبی للمهرجان  
الالفی لذكری ابن سیناء ، مطبعة مصر شركة مساهمة مصریة ١٩٥٢ م .
- ٦ - ابن عربی حیاتة ومذهبه ، اسین بلائیوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوی دار  
القلم بیروت ١٩٧٩ م .
- ٧ - ابن عربی فی دراساتی ، د . ابو العلا عفیفی ضمن الكتاب التذکاری محیی  
الدین ابن عربی فی الذکری المثویة الثامنة لعیلاده ، دار الکتب العربیة  
القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .

- ٨ - ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه ، د . طلعت مراد بدر ، المجلة العربية  
للعلوم الانسانية جامعة الكويت المجلد السادس ١٩٨٦ م .
- ٩ - ابن عربى ومولد لغة جديدة ، د . سعاد الحكيم ، ندوة بيروت ط الاولى  
١٤١١هـ / ١٩٩١ م .
- ١٠ - ابن الفارض والحب الالهى ، د . محمد مصطفى حلى ، دار المعارف مصر  
١٩٧١ م .
- ١١ - أبو حامد الغزالى والتصوف ، د . عبد الرحمن د مشقية ، دار طبية الرياض  
ط الاولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م .
- ١٢ - أتولوجيا ارسطوطاليس ، ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة  
٢٢٦هـ ، عن السريانية واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف الكندى  
وقد حققه د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه " أفلوطين عند العرب " وكالة  
المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧ م .
- ١٣ - احياء علوم الدين ، أبى حامد الغزالى ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .
- ١٤ - أخبار الحلاج ، ماسينيون وياول كراوس ، مطبعة القلم باريس ١٩٣٦ م .
- ١٥ - أخبار العلماء باخبار الحكماء ، على بن يوسف القفطى ، مكتبة المتنبى القاهرة  
بدون تاريخ .
- ١٦ - اخوان الصفاء ، د . عمر الدسوقى ، عيسى البابى الحلبي القاهرة بدون تاريخ .
- ١٧ - اخوان الصفاء ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨١ م .
- ١٨ - اخوان الصفاء ، د . جبور عبد النور ، دار المعارف مصر ، ط الرابعة ١٩٨٣ م .

- ١٩ - أديان العالم ، حبيب سعيد ، دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية  
القاهرة ١٩٧٧ م .
- ٢٠ - أديان الهند الكبرى ، د . أحمد شلبي ، مكتبة النهضة المصرية ط الرابعة  
١٩٧٦ م .
- ٢١ - الاستقامة ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمدر شاد سالم ، طبع جامعة الامام  
محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ٢٢ - الاسرار الى المقام الأسرى ، ابن عربى ، تحقيق د . سعاد الحكيم ، دندرة  
للطباعة والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- ٢٣ - الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للاسلام ، د . على عبد الواحد وافي ،  
دار نهضة مصر بدون تاريخ .
- ٢٤ - الاسلام والتصوف ، ماسينيون ومصطفى عبد الرازق ، دار الشعب القاهرة ،  
١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- ٢٥ - الاشراقية ، مدرسة افلاطونية اسلامية ، د . محمد على أبوريان ، ضمن  
الكتاب التذكارى ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى  
المئوية الثامنة لوفاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .

- ٢٦ - اصطلاحات الصوفية ، ابن عربي تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر  
القاهرة ١٩٨٧ م .
- ٢٧ - اصطلاحات الصوفية ، عبد الرازق الكاشاني ، تحقيق د . عبد الخالق محمود ،  
دار المعارف مصر ط الثانية ١٤٦٤ هـ / ١٩٨٤ م .
- ٢٨ - أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، د . محمد علي  
أبوريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ م .
- ٢٩ - الاعلام الخمسة للشعر الاسلامي ، محمد حسن الاعطى ، والصابي علي  
شعلان ، تحقيق د . مصطفى غالب مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت  
١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- ٣٠ - اعلام الفلسفة العربية ، كمال اليازجي ، وانطون غطاس كرم ، مكتبة لبنان ،  
بيروت ط الرابعة ١٩٩٠ م .
- ٣١ - الأعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ،  
خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين بيروت ط التاسعة ١٩٩٠ م .
- ٣٢ - اغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد  
الفتي ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .
- ٣٣ - أفلاطون ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م .
- ٣٤ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات  
الكويت ط الثانية ١٩٧٧ م .
- ٣٥ - أفلوطين عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي .

- ٣٦ - أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته ، د . مرفت عزت بالي ، مكتبة الانجلو ،  
القاهرة ط الأولى ١٩٩٠ م .
- ٣٧ - الله وطرق اعلانه عن ذاته ، عوض سمعان ، مكتبة كنيسة الاخوة القاهـــــرة  
١٩٧٢ م .
- ٣٨ - الانسان في فكر إخوان الصفاء ، عبد اللطيف محمد العبد ، الانجلو مصر  
١٩٧٦ م .
- ٣٩ - الانسان الكامل في الاسلام وأصالته النشورية ، ل ماسينيون ، ضمن كتاب  
الانسان الكامل في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ،
- ٤٠ - الانسان الكامل في معرفة الأواخر والاول ، عبد الكريم الجبلى ، مكتبة مصطفى  
البابى الحلبي مصر ط الرابعة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨١ م .
- ٤١ - الانسانية والوجودية ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ١٤٠٣ هـ / ١٩٧٣ م .
- ٤٢ - انشاء الدوائر ، ابن عرس ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٣٦ هـ .
- ٤٣ - ايقاظ الهمم في شرح الحكم ، ابن عجيبة الحسيني ، دار الفكر بيروت بدون  
تاريخ .
- ٤٤ - ايماني ، القص الياس مقار ، دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٢ م .

- ب -

٤٥ - بد العارف، ابن سبعين، تحقيق د. جورج كتورة، دار الاندلس ببيروت

ط الأولى ١٩٧٨ م.

٤٦ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية اهل الاحاد من

القائلين بالحلول والاتحاد، ابن تيمية، تحقيق د. موسى سليمان الدويش

مكتبة العلوم والحكم ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

٤٧ - بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت ط الأولى ١٩٨٦ م.

٤٨ - البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق المحامي فوزي عطوي، الشركة اللبنانية

للكتاب بيروت ١٩٦٨ م.

- ت -

٤٩ - تاريخ الاصلاح في القرن السادس عشر، ميرل د وبينياه، ترجمة ابراهيم

الخوراني مكتبة المشعل بيروت ط الثالثة ١٩٨٢ م.

٥٠ - تاريخ التصوف الاسلامي، د. عبدالرحمن بدوي، دار القلم بيروت ط الأولى

١٩٧٥ م.

٥١ - تاريخ التصوف في الاسلام، الدكتور قاسم غني، ترجمة صادق نشأت، مكتبة

النهضة المصرية ١٩٧٠ م.

- ٥٢ - تاريخ الفكر الاندلسي ، انخل جنثالث بالنشيا ، ترجمة د . حسين مؤنس  
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- ٥٣ - تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، د . عمر فروخ ، دار العلم  
للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣ م .
- ٥٤ - تاريخ الفكر الفلسفي ، د . محمد علي ابوريان ، دار المعرفة الجامعية  
اسكندرية مصر ١٩٩٠ م .
- ٥٥ - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، د . محمد علي ابوريان . دار النهضة  
العربية بيروت بدون تاريخ .
- ٥٦ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، د . ماجد فخري ، الدار المتحدة بيروت ١٩٨٤ م .
- ٥٧ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، هنرى كوربان ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسى ،  
منشورات عويدات ، بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م .
- ٥٨ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دى بور ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو  
ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ط الخامسة بدون تاريخ .
- ٥٩ - تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب ، محمد الطفي جمعة ، دار الباز  
مكة المكرمة بدون تاريخ .
- ٦٠ - تاريخ الفلسفة فى القارة الأفريقية ، د . يحيى هويدى ، مكتبة النهضة  
المصرية القاهرة ١٩٦٦ م .
- ٦١ - تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخورى ، و ، د . خليل الجر ، دار الجيل  
بيروت ط الثانية ١٩٨٢ م .
- ٦٢ - تاريخ فلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .
- ٦٣ - التبصير فى الدين ، ابى المظفر الاسفراينى ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ،  
مكتب نشر الثقافة الاسلامية مصر ط الاولى ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .

- ٦٤ - تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد ، برهان الدين البقاعي  
تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، ضمن كتاب ، مصرع التصوف ، مطبعة السنة  
المحمدية ط الاولى ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م .
- ٦٥ - تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة ، ابي الريحان محمد  
البيروني ، عالم الكتب ، بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- ٦٦ - تراث الاوائل في الشرق والغرب ، كارل هينرش بكر ، ضمن كتاب " التراث اليوناني"  
في الحضارة الاسلامية " د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط الرابعة  
١٩٨٠م .
- ٦٧ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ابن سينا ، مطبعة هندية مصر ، ط الأولى  
١٩٠٨م / ١٣٢٦هـ .
- ٦٨ - التصوف الاسلامي هل نفى للعقل ام عجز عن التحقيق ، د . علي حرب ، مقالة  
في مجلة الفكر العربي ، عدد ١٥ حزيران ١٩٨٠م . لبنان .
- ٦٩ - التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، د . زكي مبارك دار الجيل بيروت  
بدون تاريخ .
- ٧٠ - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، د . محمد كمال جعفر ، دار المعارف مصر .
- ٧١ - التصوف في الاسلام ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- ٧٢ - التصوف في مدرسة بغداد ، د . محمد جلال شرف ، دار الطباعة الجامعية ،  
الاسكندرية ١٩٧٢م .
- ٧٣ - التصوف في مصر ابان العصر العثماني ، د . توفيق الطويل الهيئة المصرية  
العامه للكتاب ١٩٨٨م .

- ٧٤ - التصوف المقارن ، د . محمد غلاب ، مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .
- ٧٥ - التصوف المنشأ والمصادر ، احسان الهى ظهير ، ادارة ترجمان السنة  
لاهور ط الأولى ١٤٠٦ هـ .
- ٧٦ - التصوف وفريد الدين العطار ، د . عبد الوهاب عزام ، دار احياء الكتب  
العربية مصر ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .
- ٧٧ - التصوف وابن تيمية ، د . مصطفى حلى ، دار الدعوة الاسكندرية بدون تاريخ .
- ٧٨ - التعرف لمذهب اهل التصوف ، ابوبكر محمد الكلابانى ، تحقيق محمود أمين  
النوى ، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ، ط الثانية ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- ٧٩ - التعريفات ، الشريف على الجرجانى ، مصطفى البابى حلبى مصر ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .
- ٨٠ - تفسير فتح القدير ، الشوكانى ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .
- ٨١ - تفسير القرآن الكريم ، ابن عربى ، تحقيق ، د . مصطفى غالب ، دار الاندلس  
بيروت ١٩٦٨ م .
- ٨٢ - التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، د . حسن عاصم  
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ٨٣ - التفسير القيم ، ابن قيم الجوزية ، جمع محمد أويس الندوى تحقيق محمد حامد  
اللقى ، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨ هـ .

- ٨٤ - تكوين العقل العربي ، د . محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية  
ط الثالثة بيروت ١٩٨٨ م .
- ٨٥ - تلبيس ابليس ، ابن الجوزي ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ .
- ٨٦ - تلخيص المحصل ، نصير الدين الطوسي ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، مكتبة  
الكلية الأزهرية ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٨٧ - تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية ، ابن عربي ، تحقيق عبد الرحمن  
حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٨ م .
- ٨٨ - التنبيه والرد على اهل الهوى والبدع ، ابن الحسين المططى ، تحقيق محمد  
زاهد الكوثري ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨ م .
- ٨٩ - تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق د . سليمان دينا ، دار المعارف  
مصر ، ط السادسة ١٩٨٠ م .
- ٩٠ - التوسل والوسيلة ، ابن تيمية ، المكتب الاسلامي ، بيروت ط الثانية ١٣٩٨ هـ .

- ج -

- ٩١ - جابر بن حيان ، د . زكي نجيب محمود ، المركز العربي للثقافة والعلوم ،  
بيروت بدون تاريخ .

- ٩٢ - جامع الرسائل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، دار المدني  
جدة ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م .
- ٩٣ - جامع كرامات الأولياء ، يوسف اسماعيل النبهاني ، تحقيق ابراهيم عطوة  
عوض ، دار الفكر العربي بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ٩٤ - الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، د . محمد البهي ، مكتبة وهبة  
القاهرة ١٩٨٢م .
- ٩٥ - جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .
- ٩٦ - الجواب المستقيم عما سأله الترمذى الحكيم ، ابن عربي ، ضمن كتاب ختم  
الولاية للحكيم الترمذى ، تحقيق د . عثمان يحيى ، المطبعة الكاثوليكية  
بيروت ١٩٦٥م .

- ح -

- ٩٧ - حركة التصوف الاسلامي ، د . محمد ياسر شرف ، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب القاهرة ١٩٨٦م .
- ٩٨ - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم ميتز ، ترجمة د . محمد  
عبد الهادي ابوريدة ، دار الكتاب العربي ط الخامسة بيروت بدون تاريخ .
- ٩٩ - حقيقة التوحيد ، د . يوسف القرضاوى ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط الأولى  
١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

- ١٠٠ - حكمة الاشراف والفيثومينولوجيا ، د . حسن حنفي ، ضمن الكتاب التذكارى ،  
شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية لوفاته .
- ١٠١ - الحلاج أو وضوء الدم " ميشال فريد غريب دار مكتبة الحياة بيروت ط  
الأولى بدون تاريخ .
- ١٠٢ - الحلاج شهيد التصوف الاسلامى ، طه عبد الباقي سرور ، دار نهضة مصر  
القاهرة ، ط الثانية ١٩٦١ م .
- ١٠٣ - الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا ، د . كامل  
مصطفى الشيبى ، مطبعة المعارف بغداد ط الأولى ١٩٧٦ م .
- ١٠٤ - حلية الابدال ، ابن عربى ، ضمن رسائل ابن عربى ، الجزء الثانى ط  
الاولى جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد ، الدكن الهند  
١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .
- ١٠٥ - حلية الاولياء وطبقات الأصفياء ، ابى نعيم الاصفهانى ، دار الكتب  
العلمية بيروت ط الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م .
- ١٠٦ - حى ابن يقظان ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل ، وقصة حى ابن يقظان ،  
د . عبد الحليم محمود ، دار المصرية ط الثانية بدون تاريخ .
- ١٠٧ - الحياة الروحية فى الاسلام ، د . محمد مصطفى حلى ، الهيئة المصرية  
العامة للكتاب القاهرة ، ط الثانية ١٩٨٤ م .

- خ -

- ١٠٨ - ختم الولاية ، الحكيم الترمذى ، تحقيق د . عثمان يحيى .
- ١٠٩ - الخلوة المطلقة ، ابن عربى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود عالم الفكر  
القاهرة ١٩٨٧ م .

- ١١٠ - دائرة المعارف الاسلامية ، اصدر بالالمانية والانجليزية والفرنسية يصدرها  
باللغة العربية احمد الشتاوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ،  
يراجعها من قبل وزارة المعارف ، د . محمد مهدي علام ، دار المعرفنة  
بيروت ، بدون تاريخ .
- ١١١ - درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، طبع  
على نفقة جامعة الامام محمد سعود الاسلامية ط الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .
- ١١٢ - دراسات فى حضارة العرب ، هاملتون جيب ، ترجمة د . احسان عباس  
و د . محمد يوسف نجم ، و د . محمود زايد ، دار العلم للملايين  
بيروت ط الثالثة ١٩٧٩م .
- ١١٣ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . ابو الوفا التفتازانى ، مكتبة القاهرة ،  
ط الأولى ١٩٥٧م .
- ١١٤ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . محمود قاسم ، دار المعارف مصر ط  
الخاصة ١٩٧٣م .
- ١١٥ - دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، د . حسام الدين الأوسى ، المؤسسة  
العربية للدراسات والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .
- ١١٦ - درر الفواص على فتاوى سيدى على الخواص ، عبد الوهاب الشعرانى ، هامش  
الابريز مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ١١٧ - الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، ابي حامد الفزالي، تحقيق محمد مصطفى ابو العلا، مكتبة الجندي، مصر، بدون تاريخ .
- ١١٨ - الديانات القديمة، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي مصر بدون تاريخ .
- ١١٩ - ديوان ابن عربي، طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م، الناشر محمد ركابي الرشيدى، سور جامع الازهر القاهرة بدون تاريخ .
- ١٢٠ - ديوان ابن الفارض، المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ .

- ن -

- ١٢١ - ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق، ابن عربي، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردى، مطبعة السعادة القاهرة بدون تاريخ .

- ر -

- ١٢٢ - رأيت الله، د. مصطفى محمود، دار المعارف مصر، ط السادسة ١٩٨٥م .
- ١٢٣ - رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، د. احمد بن ناصر آل حمد، معهد البحوث العلمية، واحياء التراث الاسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ط الاولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م .

- ١٢٤ - ربيع الفكر اليوناني ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط الخامسة  
١٩٧٩م .
- ١٢٥ - الرد على المنطقيين ، ابن تيمية ، تقديم السيد سليمان الندوي دار المعرفة  
بيروت ، بدون تاريخ .
- ١٢٦ - رد الفصوص ، المسمى مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا علي القاري ، دراسة  
وتحقيق ، عبد الله علي الملا ، رسالة الماجستير ، فرع العقيدة كلية الدعوة  
واصول الدين جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩ هـ .
- ١٢٧ - رسائل إخوان الصفاء ، تحقيق بطرس البستاني ، دار صادر بيروت بدون تاريخ .
- ١٢٨ - رسائل الرسل في العهد الجديد واثرها في انحراف المسيحية ، سعيد  
عقيل سراج ، رسالة ماجستير كلية الدعوة واصول الدين قسم العقيدة ، جامعة  
أم القرى مكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ / ١٤٠٧ هـ .
- ١٢٩ - رسالة الاحاطة ، ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ،  
المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٣٠ - رسالة الالواح ، ضمن رسائل ابن سبعين .
- ١٣١ - الرسالة التدمرية ، ابن تيمية ، تحقيق زهير الشاويش ، المكتب الاسلامي  
بيروت ط الثانية ١٣٩١ هـ .
- ١٣٢ - رسالة سر الصلاة ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير  
القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا .
- ١٣٣ - رسالة الطير ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير  
القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا .

- ١٣٤ - رسالة الطير ، ابو حامد الغزالي ، ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل  
الامام الغزالي الجزء الثاني ، تحقيق محمد مصطفى ابوالعلا ، مكتبة  
الجندي ، القاهرة ط الثانية . ١٩٧٠ م .
- ١٣٥ - رسالة العهد ، ضمن رسائل ابن سبعمين .
- ١٣٦ - الرسالة الفقيرية ، ضمن رسائل ابن سبعمين .
- ١٣٧ - رسالة الفناء ، ابو القاسم الجنيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادي ،  
تحقيق د . على حسن عبد القادر ، برعى وجد اى القاهرة ١٩٨٨ م .
- ١٣٨ - رسالة تقي التوحيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادي .
- ١٣٩ - الرسالة القشيرية ابى القاسم القشيري ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ،  
ومحمود الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٤٠ - رسالة الميثاق ، ضمن رسائل الجنيد البغدادي .
- ١٤١ - رسالة النصيحة ، ضمن رسائل ابن سبعمين .
- ١٤٢ - الرسالة الوجودية ، ابن عربي ، مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٤٣ - الرمز الشعري عند الصوفية ، د . عاطف جودة نصر ، دار الاندلس بيروت ،  
ط الثالثة ١٩٨٣ م .
- ١٤٤ - الروح ، ابن قيم الجوزية ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ط  
الثالثة ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .
- ١٤٥ - روضة التعريف بالحب الشريف ، لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق  
عبد القادر عطا ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٦ م .

- ز -

١٤٦ - الزندقة والشعبوية ، د . حسين عطوان ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ .

- س -

١٤٧ - سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابع الفكر الاسلامي ، المجموعة الثالثة ، محمد عطية الابراشي ، وابو الفتوح محمد التوانيسي ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤٨ - سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران ، ل ماسينيون ، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ، ط الثالثة ١٩٧٨ م .

١٤٩ - سنن ابن ماحه ، للامام ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

١٥٠ - سنن الترمذي ، للامام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

١٥١ - السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي ، د . هنري كوربان ، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي .

١٥٢ - السهروردي وماخذه على المشائين العرب ، د . ماجد فخري ، ضمن التذكار ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي .

١٥٣ - سير أعلام النبلاء ، شمس الدين المذهبي ، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي وأمون صاغر جي ، مؤسسة الرسالة بيروت ط السابعة ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .

- ش -

١٥٤ - شرح العقيدة الاصفهانية ، ابن تيمية ، تحقيق حسنين مخلوف ، دار الكتب  
الحديثة ، مصر ، بدون تاريخ .

١٥٥ - شرح العقيدة الطحاوية ، ابن ابي العز ، تحقيق بشير محمد عيون ، مكتبة  
دار البيان دمشق ، ط الأولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

١٥٦ - الشعر الصوفي ، عدنان حسين العوادي ، دار الشؤون الثقافية العامة  
بغداد ١٩٨٦م .

١٥٧ - شفاء السائل لتهديب المسائل ، ابن خلدون ، تحقيق ، الأب أغناطيوس  
عبد خليفه اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٨ - الشهادة أول ركن من أركان الاسلام ، د . عبد الرزاق نوفل ، دار شعيب  
القاهرة ، بدون تاريخ .

- ص -

١٥٩ - صحيح البخاري ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٠ - صحيح مسلم بشرح النووي ، دار احياء التراث العربي بيروت ط الثانية ،

١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

١٦١ - صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣هـ /

٠م١٩٨٢

١٦٢ - الصلة بين التصوف والتشيع ، د . كامل مصطفى الشيبى ، دار الاندلس

بيروت ط الثالثة ١٩٨٣م .

١٦٣ - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، جلال الدين السيوطى ، تحقيق

على سامى النشار ، دار الكتب العلمية بيروت ، بدون تاريخ .

- ط -

١٦٤ - طبقات الأولياء ، ابن الملقن ، تحقيق نورالدين شريفة ، دار المعرفة

بيروت ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

١٦٥ - طبقات الاطباء والحكماء ، ابن داود سليمان ابن جلجل الاندلسى ، تحقيق

فؤاد سيد ، مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

١٦٦ - طبقات الصوفية ، ابن عبد الرحمن السلى ، تحقيق نورالدين شريفة ، مكتبة

الخانجى ، القاهرة ط الثالثة ١٤٠٦هـ .

١٦٧ - الطبقات الكبرى ، عبد الوهاب الشعرانى ، دار الفكر العربى القاهرة ، بدون

تاريخ .

١٦٨ - الطواسين ، الحلاج ، تحقيق ماسينيون طبع فى باريس سنة ١٩١٣م ، ثم

اعيد بالافست بمكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .

- ١٦٩ - العقيدة والشريعة في الاسلام، جولدتسيهر، ترجمة د. محمد يوسف  
موسى، دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦م.
- ١٧٠ - علم القلوب، ابو طالب المكي، تحقيق، عبد القادر احمد عطا، مكتبة  
القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٧١ - علم اللاهوت الكتابى، جرهارد سرفوس، ترجمة د. عزت زكى، دار الثقافة  
السيحية القاهرة ط الاولى ١٩٨٢م.
- ١٧٢ - عقلة المستوفزه ابن عربى، مطبعة برييل، ليدن ١٣٣٦هـ.
- ١٧٣ - عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، ابن عربى، مكتبة محمد على  
صبيح واولاده، مصر ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
- ١٧٤ - عوارف المعارف، عمر ابو حفص السهروردى، دار الكتاب العربى بيروت  
ط الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ١٧٥ - العواصم من القواصم ضمن كتاب آراء ابن بكر ابن العربى، د. عمار طالبى،  
بيروت ١٩٦٥م.
- ١٧٦ - عيون الانبياء فى طبقات الاطباء ابن ابى أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا،  
دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م.

- غ -

١٧٧- الغزالي الفيلسوف، د . ابراهيم مذكور، ضمن كتاب ابو حامد الغزالي في

الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .

١٧٨- الغزالي والتصوف الاسلامي ، احمد الشرياصي ، دار الهلال مصر، بدون

تاريخ .

١٧٩- الغزالي ومصادر اليونانية، د . عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب ابو حامد

الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .

١٨٠- غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام، د . فتحى محمد الزغبى ،

مطابع طنطا ط الاولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م .

١٨١- الفنية لطالبي طريق الحق ، الشيخ عبد القادر الجيلاني ، دار العلم للجميع

بيروت، بدون تاريخ .

- ف -

١٨٢- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ،

تحقيق محمد حامد الفقى ، أنصار السنة المحمدية ، لاهور .

- ١٨٣ - الفتوحات الالهية في شرح المباحث الأصلية ، أحمد بن محمد بن محمد ابن عجيبة الحسيني ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٨٤ - الفتوحات المكية ، ابن عربي ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٨٥ - الفتوحات المكية لابن عربي ، د . ابو العلا عفيفي ، ضمن كتاب تراث الانسانية .
- ١٨٦ - الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ، ابن تيمية ، عباس احمد الباز ، مكة المكرمة ، بدون تاريخ .
- ١٨٧ - الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ١٨٨ - فرق الشيعة ، حسن ابن موسى النوبختي ، تحقيق د . عبد المنعم الحفصي ، دار الرشاد القاهرة ، ط الاولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ١٨٩ - الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ابن حزم ، مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٩٠ - فصوص الحكم ابن عربي بشرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ط الثالثة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- ١٩١ - فصوص الحكم ، ابن عربي ، تحقيق د . ابو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨١م .
- ١٩٢ - الفكر الاسلامي والفلسفات المعارضة ، د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨م .

- ١٩٣ - فكرة الانسان في مذهب ابن عربي ، د . محمود قاسم ، ضمن كتاب دراسات  
فلسفية مهداة الى د . ابراهيم مذكور .
- ١١٩٤ - الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي ، يوسف زيدان ، دار النهضة العربية  
بيروت ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .
- ١٩٥ - الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، دى لاسى اوليري ، ترجمة اسماعيل  
البيطار ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢م .
- ١٩٦ - الفكر الفلسفي الهندي ، د . سرفيالى لداكريشنا ، ترجمة ندرة اليازجي ،  
دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٧م .
- ١٩٧ - الفلسفة الاخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ، د . ناجى عباس التكريتي ،  
دار الاندلس ، بيروت ط الاولى ١٩٧٩م .
- ١٩٨ - الفلسفة الرواقية ، د . عثمان امين مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧١م .
- ١٩٩ - الفلسفة الشرقية ، د . محمد غلاب ، مكتبة الانجلو المصرية ط الثانية بدون  
تاريخ .
- ٢٠٠ - الفلسفات الهندية ، د . على زيعور ، دار الاندلس بيروت ط الأولى ١٩٨٠م .
- ٢٠١ - فلسفة الفكر الدني بين الاسلام والمسيحية ، لويس غرويه وج قنواتي ترجمة  
د ، صبحى الصالح ود ، فريد جبر ، دار العلم للملايين بيروت ط الأولى  
١٩٦٧م .
- ٢٠٢ - فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترها الاسلامية ، د . نظلة أحمد ناعيل  
الجبورى ، مكتبة ابن تيمية البحرين ط الأولى ١٤٠٩هـ .
- ٢٠٣ - الفهرست ، ابن النديم ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨م .
- ٢٠٤ - الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، د . عبد القادر محمود ، دار الفكر العربى مصر  
بدون تاريخ .

٢٠٥ - الفوائد ، ابن القيم ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، دار الكتاب العربى

بيروت ط الرابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

٢٠٦ - فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ترجمة د . ابو العلا عفيفى لجنة

التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٠٧ - فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة ، د . محمود أحمد خفاجى

مطبعة الأمانة القاهرة ط الاولى ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٢٠٨ - فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، د . ابراهيم مذكور ، دار المعارف

القاهرة ط الثالثة ، بدون تاريخ .

٢٠٩ - الفيلسوف الغزالى ، د . عبد الامير الأعمى ، دار الاندلس بيروت ط الثانية ،

١٩٨١م .

— ق —

٢١٠ - القديس أناسيوس الرسولى ، الاب مقى المسكين ، د ير القديس انبا مقار القاهرة ،

ط الأولى ١٩٨١م .

٢١١ - القرامطة ، ابن الجوزى ، تحقيق محمد الصباغ المكتب الاسلامى بيروت بدون

تاريخ .

٢١٢ - قصة الحضارة ، ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة

والنشر القاهرة ١٩٦٤م .

- ٢١٣ - قصة الفلسفة اليونانية ، د زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ط الثانية ، بدون تاريخ .
- ٢١٤ - قوت القلوب في معاملة المحبوب ، ابو طالب العكي ، مكتبة المتنبي ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢١٥ - قواعد التصوف ، ابو العباس احمد محمد زروق ، تحقيق محمد زهري لنجار مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .
- ٢١٦ - قوانين حكمة الاشراف ، ابو المواهب الشاذلي ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٧م .

— ك —

- ٢١٧ - كتاب التجليات ، ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الثاني .
- ٢١٨ - كتاب الصفدية ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ط الثانية ١٤٠٦هـ .
- ٢١٩ - كتاب فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة عن الاتصال ، ابن رشد تحقيق د . البيرنصرى نادر ، دار المشرق بيروت ط الخامسة ١٩٨٦م .
- ٢٢٠ - كتاب الفناء في المشاهدة ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الاول .

- ٢٢١- كتاب المعراج ، القشيري ، تحقيق د . على حسن عبدالقادر ، دار الكتب  
الحديثة القاهرة ط الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م .
- ٢٢٢ - الكتاب المقدس اى كتب العهد القديم والعهد الجديد ، دار الكتاب  
المقدس القاهرة ١٩٨٣م .
- ٢٢٣- كتاب اليا ، وهو كتاب " الهو " ابن عربى ، طبع مع كتاب ، ثلباء ، مكتبة  
القاهرة ط الاولى ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م .
- ٢٢٤- كشف اصطلاحات الفنون ، محمد على الفاروقى التهانوى ، تحقيق د . لطفى  
عبدالبديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .
- ٢٢٥- كشف اسرار الباطنية ، عمر بن مالك الحمادى اليماني ، تحقيق محمد عثمان  
الخشت ، مكتبة الساعى الرياض ، بدون تاريخ .
- ٢٢٦- كشف المحجوب ، ابو الحسن على بن عثمان الجلابى الهجويرى الغزنوى ،  
ترجمة محمود أحمد ماضى أبو العزائم تقديم د . ابراهيم الدسوقي شتا ،  
دار التراث العربى القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٢٧- الكليات ، ابي البقاء الكفوى ، تحقيق د . عدنان درويش ومحمد المصرى  
مؤسسة الرسالة ، بيروت ط الاولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ٢٢٨- الكواشف الجليلة ، عن معانى الواسطية ، عبدالعزيز محمد السلطان ،  
مطابع المجد الرياض ، ط الحادية عشر ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- ٢٢٩- الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، عبدالرؤف المناوى ، تحقيق  
محمود حسن ربيع مطبعة التيجانية القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٣٠ - اللمع، ابن نصر السراج الطوسي، تحقيق د. عبد الحلیم محمود وطه

عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٢٣١ - العنوية، د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية القاهرة،

بدون تاريخ.

٢٣٢ - مؤلفات الغزالي، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ط

الثانية ١٩٧٧م.

٢٣٣ - مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد ٥ ١٩٦٢م.

٢٣٤ - مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد

العاصي النجدي الحنبلي وابنه محمد، طبع بامر خادم الحرمين الشريفين

الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، ١٤٠٤هـ.

٢٣٥ - مجموعة الرسائل والمسائل، شيخ الاسلام ابن تيمية، دار الكتب العلمية،

بيروت ط الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٣٦ - محاضرات في النصرانية، محمد ابوزهرة، دار الفكر العربي مصر ١٣٨١هـ/

١٩٦٦م.

- ٢٣٧ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، نخر  
الدين الرازي ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ،  
بدون تاريخ .
- ٢٣٨ - محي الدين ابن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، الخانجي القاهرة ، بدون  
تاريخ .
- ٢٣٩ - محي الدين ابن عربي سلطان العارفين ، د . عبد الحفيظ فرغلي ، الهيئة  
المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٦ م .
- ٢٤٠ - مختارات من الشعر الفارسي ، د . محمد غنيمي هلال ، دار القومية  
للطباعة والنشر القاهرة ١٣٤٨ هـ / ١٩٦٥ م .
- ٢٤١ - مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة ، ابن قيم الجوزية ، اختصره  
محمد بن الموصلي ، تصحيح زكريا علي يوسف ، مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون  
تاريخ .
- ٢٤٢ - مدخل الى التصوف الاسلامي ، د . ابو الوفا التفتازاني ، دار الثقافة للنشر  
والتوزيع القاهرة ١٩٨٣ م .
- ٢٤٣ - مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد و اياك نستعين ، ابن قيم الجوزية ،  
تحقيق ، محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي بيروت ط  
الاولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .
- ٢٤٤ - مذاهب التفسير الاسلامي ، جولد تسيهر ، ترجمة د . عبد الحليم النجار دار  
اقرأ ، بيروت ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٢٤٥ - المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي ، دافيد سانتلانا ، تحقيق

د . محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ط الاولى ١٩٨١ م .

٢٤٦ - مرآة الزمان ، سبط ابن الجوزي ، ضمن كتاب شطحات الصوفية ، د . عبد الرحمن

بدوي .

٢٤٧ - مشكاة الانوار ، ابي حامد الغزالي ، تحقيق د . ابو العلا عفيفي ، الهيئة

العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

٢٤٨ - المصطلحات الاربعة في القرآن ، ابو الاعلى المودودي ، دار القلم ،

بيروت ط السادسة ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٢٤٩ - المعتزلة ، زهدى حسن جار الله ، شركة مساهمة مصرية القاهرة ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

٢٥٠ - معجم الفاظ الصوفية ، د . حسن الشرقاوي ، مؤسسة مختار القاهرة ط

الاولى ١٩٨٧ م .

٢٥١ - المعجم الصوفي ، د . سعاد الحكيم ، دندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١ هـ

١٩٨١ م .

٢٥٢ - المعجم الفلسفي ، د . جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٢ م .

٢٥٣ - المعرفة عند ابن عربي ، د . محمد غلاب ضمن الكتاب التذكارى محي الدين

ابن عربي .

- ٢٥٤ - المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د . محمد غلاب ، الدار المصرية للتأليف  
والترجمة القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٢٥٥ - مفتاح السعادة ووصباح السيادة ، طاشركبرى زادة ، دار الكتب العلمية  
بيروت ط الاولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- ٢٥٦ - مقالات الاسلاميين ، ابى الحسن الاشعري ، تحقيق محمد محى الدين  
عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط الثانية ١٣٨٩هـ .
- ٢٥٧ - المقدمة ، ابن خلدون ، دار الباز ، مكة المكرمة ، ط الرابعة ١٣٩٨هـ .
- ٢٥٨ - الطل والنحل ، عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق امير على مهنا ، وعلى  
حسن قاعد ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣هـ / ١٩١٢م .
- ٢٥٩ - من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية ، د . ابوالعلا  
عفيفى مجلة كلية الآداب ، المجلد الاول الجزء الاول مايو ١٩٣٣م .
- ٢٦٠ - من الاسكندرية الى بغداد ، ماكس مايرهوف ، ضمن كتاب التراث اليونانى ،  
فى الحضارة الاسلامية ، د . عبد الرحمن بدوى .
- ٢٦١ - المناظر الالهية ، عبد الكريم الحيلى ، تحقيق د . نجاح محمود الفنىمى ،  
دار المنار ، القاهرة ، ط الاولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- ٢٦٢ - من تاريخ الاحاد نبى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر ، بيروت ط الثانية ١٩٨٠م .

٢٦٣ - من التراث الصوفي ج (١) سهل التستري ، د . محمد كمال جعفر ،

دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤ م .

٢٦٤ - المنجد فى الاعلام ، دار المشرق بيروت ط الثانية ١٩٧٦ م .

٢٦٥ - المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام ، ل . ماسينيون

ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ،

٢٦٦ - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، د . على سامى النشار ، دار النهضة

العربية بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٢٦٧ - منطق الطير ، فريد الدين العطار ، تحقيق د . بديع محمد جمعة دار

الاندلس ، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٢٦٨ - منهاج المسلم ، ابوبكر الجزائرى ، دار الفكر بيروت ط الثامنة ١٣٩٦ هـ /

١٩٧٦ م .

٢٦٩ - مواقع النجوم ومطالع اهله الاسرار والعلوم ، ابن عربى ، مكتبة محمد على صبيح

واولاده مصر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م .

٢٧٠ - المواقف فى علم الكلام ، عبد الرحمن بن احمد الايجى ، عالم الكتب بيروت ،

بدون تاريخ .

٢٧١ - المواقف والمخاطبات ، عبد الجبار النفرى ، تحقيق ارثر اربرى ، تقد يـم

د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ م .

٢٧٢ - الموسوعة العربية الميسرة ، باشراف محمد شفيق غربال ، دار الشعب مصر

١٩٦٥ م .

٢٧٣ - موسوعة الفلسفة ، د . عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر بيروت ط الاولى ١٩٨٤م .

٢٧٤ - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد المنعم الحفنى ، دار ابن زيدون بيروت ط  
الاولى ، بدون تاريخ .

٢٧٥ - موسوعة المستشرقين ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين - بيروت  
ط الاولى ١٩٨٤م .

٢٧٦ - التوطأ ، للإمام مالك بن أنس ، دار الفكر بيروت ط الاولى ١٤٠٩هـ /  
١٩٨٩م .

٢٧٧ - موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، د . احمد محمد البنانى ط  
الاولى ١٤٠٦هـ / مكة المكرمة .

- ن -

٢٧٨ - الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، د . ابو العنلا عفيفى ، ضمن  
الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى وفاة ابن سينا .

٢٧٩ - النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، ابن سينا ، مكتبة مصطفى  
البابى الحلبي مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

٢٨٠ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، د . علي سامي النشار ، دار المعارف

مصر ، ط السابعة ١٩٧٨ م .

٢٨١ - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، د . عرفان عبد الحميد ، المكتب الاسلامي

بيروت ١٩٧٤ م .

٢٨٢ - نظريات الاسلاميين في الكلمة ، د . ابو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب ،

المجلد الثاني الجزء الاول مايو ١٩٣٤ م .

٣٨٣ - نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ، هانز هيبنرش شيد ر ضمن كتاب

الانسان الكامل في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي .

٢٨٤ - نقض المنطق - ابن تيمية ، تحقيق محمد بن عبد الرازق حموة وسليمان

ابن عبد الرحمن المنيع مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ .

٣٨٥ - النور من كلمات ابي طيفور ، السهلجي ، ضمن كتاب شطحات الصوفية

د . عبد الرحمن بدوي .

- ه -

٢٨٦ - هذه هي الصوفية ، عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط

الرابعة ١٩٨٤ م .

٢٨٧ - هياكل النور ، شهاب الدين السهروردي ، تحقيق د . محمد علي ابو

ريسان المكتبة التجارية الكبرى مصر ط الاولى ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

- و -

٢٨٨- وفيات الاعيان وانبياء ابناؤ الزمان ، ابن خلكان ، تحقيق د . احسان

عباس ، دار الفكر بيروت ، بدون تاريخ .

٢٨٩- وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، د . ابراهيم مذكور ، ضمن الكتاب

التذكاري محي الدين ابن عربي .

- ي -

٢٩٠- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر ، عبد الوهاب الشعراني - مكتبة

مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م .