

تمام الطالب بتصحيح المطالب
الحسن

الجمهورية العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة والدراسات العليا

التوقيع

الدكتور

الدكتور بكلاء عبد الفتاح دويار

الدكتور على نفع الصليبي

الدكتور محمود احمد خفاج

١٥٤١١/٥٦

مجلد الدكتور بالبور في التصوف الفلسفي

دراسة ونقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

اعداد الطالب

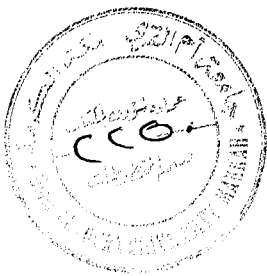
سعيد عقيق سران سعيد

اشراف الدكتور

محمود احمد خفاج

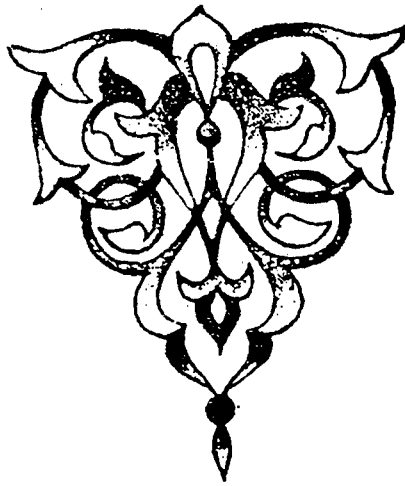
الجزء الاول

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 ونقدها على ضوء الكتاب والسنة، حيث يرون أن الصلة بين الله والكون، هي صلة المحايثة، التي تؤدي الى الاتحاد والطول، ثم وحدة الوجود. والمدخل الى ذلك هو الفناء، وهذا مخالف لما اتفق عليه المسلمون جميعا. والحق أن الصلة بين الله والكون صلة المباشرة، صلة الخالق بخلقه والعبد بربه، فالله واحد لا شريك له، بائن عن خلقه، بوحدايته، بذاته وصفاته وأفعاله. محتوى البحث: ويحتوى 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 منهم والرد عليهم.
- * الفصل الرابع: الطول. فيه بيان معنى الطول عندهم ومصادر كلا منهم 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 " أى أن الوجود واحد لا كثرة 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، لأنهم استقوها من مصادر أجنبية يونانية، مصرية، فارسية وهندية.

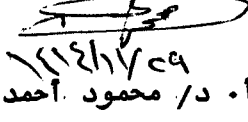
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

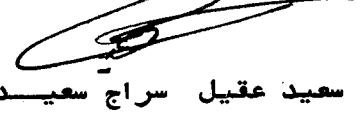
عميد كلية الدعوة وأصول الدين

المشرف

الطالب







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

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 الطبية 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 الكويتى 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 الاختيار الموضوع

والنجاح النفا لأسير عليه

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واشهد ان سيدنا محمداً عبده ورسوله ، بعثه الله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ونزل عليه الكتاب من ربه بالحق ، مصداقاً 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 محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء والمرسلين بمكة المكرمة ، ارسله الى كافة الناس اجمعين ، وانزل عليه القرآن فيه هدايتهم ورشدهم ، 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 والذي 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 وسائط - مادية او روحانية - بينهم وبين الله ، فكان اول شيء
واجهه النبي صلى الله عليه وسلم هو الشرك بالله ، الذي يقوم على الايمان بوسائط
بين الله والانسان ، وسائط 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 .

فالاسلام 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
الاخري 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 الألوهية 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 أن نحمدا عبده ورسوله ، وهو بشر ككل البشر ، وكل الفرق بينه وبينهم أنه
يؤحي اليه بعقيدة التوحيد .

فعقيدة 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 ^(١) وقال تعالى ايضا : وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ^(٢)
وقال تعالى ايضا : اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ^(٣)
واوامر الله ورسوله وكذلك نواهى 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 ^(٤) .

وقد ربي رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه في ظلهم وضوءهما تربية

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

(٤) رواه الامام مالك في "الموطأ" كتاب القدر باب النهي عن القول بما لا قدر 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 وعمل
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 واضل .

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
وبعدها عن الاسلام . وما هالني واقلقني مالمسته 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 ، مروا بذى النون المصري
وابي يزيد البسطامي والحلاج ، والجنيد والنفري والفزالي 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 ، والبهاية - ثم الصوفية .

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

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

« صلة الله بالكون فى التصوف الفلسفى دراسة ونقد »

ولقد كتبت بحوث كثيرة ، ونشرت رسائل علمية متعددة حول هذا الموضوع ، ولكنى
ارى ان الامر لا يزال فى حاجة الى اعادة نظر جديد ، النظر الاسلامى 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 التالى :

يشتمل البحث على تمهيد وستة فصول وخاتمة .

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

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

الكتاب المتخصصين فى هذا الموضوع ، قد يمهم وحد يشهم .

الفصل الاول « معرفة الله تعالى

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

الاولى الثلاثة الذين وضعوا الاسس العرفانية فى دائرة التصوف ، وهم ذو النون

المصرى وابو يزيد البسطامى والحلاج .

ثم بينت فيه مصادر آرائهم الفلسفية ، حول المعرفة بياناً دقيقاً شاملاً ، معتمداً على الكتب الاصلية ، والمراجع الموثوقة . ثم نأتى الى نقد آرائهم المنحرفة ، نقداً منصفاً ، 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 ابي القاسم الجنيد البغدادى وابى حامد الغزالى وشهاب الدين السهروردى المقتول .

ثم ذكرت فيه مصادر كلامهم فى التوحيد ، معتمداً على نصوص ثابتة ، واستنتاجات صحيحة ، ثم نأتى الى ابطال كلامهم والرد على ضلالاتهم فى التوحيد . واخيراً 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 ابي 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"

تكلمت فيه عن فلسفة الاتحاد الصوفية ، ومتى وأين ظهرت لأول مرة في الفكر الاسلامي . ونأتى فيه بأقوالهم المنتشرة في جميع كتب التصوف ، خاصة اقوال ابي 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 بياننا شاملا مستفيضا مصادر كلامهم في فلسفة وحدة الوجود ، سواء كانت شرقية او غربية ، اذ انها فلسفة قديمة منتشرة في مصر واليونان وآسيا الوسطى والهند ثم الصين . وتعرف في الهند باسم فلسفة كي فالاد 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 ، وبالدلة العقلية الصحيحة ، وباقوال 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 دفاعا 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

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

الموضوعات	ص
نقد كلام الجنيد	١٨٦
نقد كلام الغزالي	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

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

الموضوعات	ص
-----------	---

الفصل الرابع

٣١٨ - ٣٨٩

الحلول

٣١٩

الحلول

٣٣٣

مصادر فلسفة الحلول

٣٤٥

النسبورية

٣٤٨

الكاثوليك

٣٤٩

الاثوزكس

٣٦٨

نقد فلسفة الحلول

٣٧٢

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على الحلاج

الفصل الخامس

٣٨١ - ٤٣٨

الاتحاد

٣٨٢

الاتحاد

٣٨٧

فريد الدين البطار

الموضوعات	ص
-----------	---

ابن الفارض	٣٩٨
مصادر فلسفة الاتحاد	٤١٠
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 والتجلي	٤٩٠
الاعيان الثابتة	٤٩٣
وحدة الاديان	٤٩٨

الموضوعات	ص
ابن سبعين	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 إنشائه

وتصوره

« تمهيد »

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

وذلك لان التصوف كما قال الدكتور ابو الوفا التفتازانى - ظاهرة مشتركة بين ديانات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، كحالات وجدانية خاصة ^(١) ، ولانه نزعة فردية او ميل ذاتى تأملى 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 ^(٢) .

وظل التصوف مع شيمه كلمة غامضة ومجهولة ، فكانت دراسته صعبة للغاية ، لمن لم تكن عنده خلفية صحيحة فى الدراسات الاسلامية ، وتلك الصعوبات التى 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 ، فى اشتقاقها وبدا ظهورها ثم استعمالها ، وكذلك حول تعريف التصوف ونشأته ومصادره . ولكى نكون على بينة من الحقيقة لا بد لنا ان نلم اولا بذكر التكنيات المتعددة التى قد مها هؤلاء حول الكلمة .

اصل الاسم :-

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

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

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

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

المذهب جماعة الى ان كلمة « الصوفي » مشتق من « الصفا » وذلك لصفاً اسرار
الصوفية ، ونقاء آثارهم ^(١) ، والصفا محمود بكل لسان ، وضده الكدورة ،
وهى مذمومة ^(٢) ، والعبد اذا صفا من كدر البشرية يقال له « قد صوفي » فهو
« صوفي » ^(٣) والى هذا يشير ابو الفتح البستي ^(٤) فيقول ^(٥) :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قد ما وظنوه مشتقا من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافي فُصُوفِي حتى لقب الصوفي

فالصوفي هو الذي صافي ، فُصُوفِي - بالبنا المجهول . ولا شك ان هناك جناسا
شبه تام بين صُوفِي وصوفي في حال الوقف عليهما ^(٦) . الا ان القشيري ^(٧) يرى ان

-
- (١) ابو بكر محمد الكلاباذي « التعرف لمذهب اهل التصوف » تحقيق محمود امين
النواوي 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 الطوسي « اللمع » تحقيق د ، عبد الحليم محمود ، وطه
عبد الباقي سرور ص ٤٧ دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .
- (٤) ابو الفتح علي 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 غريبا في بلدة « اوزجنند »
(خير الدين الزركلي « 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 البيروني « 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 العربي 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 توفي . (ابن الملقن « طبقات الاولياء » تحقيق ، نور
الدين شريعة ص ٢٥٧ دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)

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

صوفية ما رضوا للصوفي نسبتهم . . . حتى ادعوا انهم من طاعة صوفوا^(٣)

والى هذا الافتراض ذهب جمهور الصوفية^(٤) .

٢ - وقال قوم : انما سموا صوفية لقرب اوصافهم من اهل الصفة الذين كانوا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم^(٥) فهم بقية من بقايا اهل الصفة^(٦) . 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^(٧) . وانما ذهبوا الى هذا لان حالهم يشاكل حال هؤلاء ، لكونهم مجتمعين متألفين متصاحبين لله وفي الله كاصحاب الصفة^(٨) .

وروى عن ابي ذر الغفاري^(٩) 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 ، عى 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) 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 الصوفي الى اهل الصفة غلط ، لانه لو كان كذلك لقل « 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 الشبيبي ، ورأى ان هذا هو الصحيح ،
وذلك بوصف الغوث ضأن الله ، فربط فكرة ضأن الله بفكرة ذبيح ابراهيم ، فاشتقاق
الكلمة من الصوف الذي 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 كلمتي صوفة وصوفان
تطلقان على كل من ولى من البيت شيئا من غير اهله ، او قام بشيء من امر المناسك .^(٦)
وهذه النسبة صحيحة من حيث اللغة - واليه ذهب الامام ابن الجوزي^(٧) . معنى

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

(١) ابن الجوزي « 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 العاصمي النجدي الحنبلي وابنه محمد طبع بامر خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ١٤٠٤ هـ .

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

(٤) ن ك ص ١٦٢ .

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

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

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

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

٤ - وقال قوم : ان الصوفى منسوب الى « سوفيا اليونانية » يقول ابو الريحان البيروني^(٤) : ومنهم - اى قدماء 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 سمي الفيلسوف ، بيلا سوبيا اى محب الحكمة . ولما ذهب فى الاسلام قوم الى قريب من رأيهم سمو باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل الى « الصفة » وانهم اصحابها في عصر النبي ، ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس^(٥) ، ثم يعرض البيروني آراء الهنود ، ويرى ان الصوفية يتفقون معهم في كثير من آرائهم ، وهذا الرأى هو الذى دعا هفون هامره الى^(٦)

= عصره في التاريخ والحديث له تصانيف كثيرة ، ولد ومات ببغداد (الزركلى : 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 (الزركلى 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 (الزركلى الاعلام - ج ٥ ص ٣١٤) تحقيق ما للهند ص ٢٧ .

(٦) JOSEF VON HAMMER (١٧٧٤ - ١٧٥٦ م) مستشرق نمساوى ، كان يتقن اللغات الثلاث ، العربية والفارسية والتركية ، له كتب كثيرة جدا ، وكنان

= مستشارا وترجمانا للبلاط الامبراطورى النمساوى (د ، عبد الرحمن بدوى ،

القول بان الصوفية ينسبون الى الهنود القدماء المعروفين باسم GYMNOSOPHISTS
الحكماء العراة (وهو اسم اطلقه اليونان على الهنود العراة الذين كانوا يقضون
حياتهم فى السياحة ، متأملين فى 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 يظهروا
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

-
- = « موسوعة المستشرقين » ص ٤٢٥ دار العلم للملايين بيروت ط الاولى ١٩٨٤ م)
- (١) نيكلسون « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ترجمة د ، ابو العلا عفيفى ص ٦٧
لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ .
- (٢) د ، محمد غلاب « التصوف المقارن » ص ٢٧ مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .
- (٣) 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) .
- (٤) 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)
- (٥) محمد لطفى جمعة « تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب » ص ٢٧٥ دار
الباركة المكرمة بدون تاريخ .
- (٦) « التصوف الاسلامى » ج ١ ص ٥٢ .
- (٧) تيودور نيلدكه (١٨٣٦ - ١٩٣١ م) مستشرق المانى اتقن اللغات الثلاث ،
العربية والسريانية والعبرية ، اتقانا تاما له مؤلفات كثيرة ، اشهرها تاريخ
القرآن ، عين استاذ فى عدة جامعات اوربية (د ، عبد الرحمن بدوى « موسوعة
المستشرقين » ص ٤١٧)

او حرف «س» اليونانى يمثل فى العصور المتأخرة دائما بحرف «س» العربى «فى جميع الكلمات اليونانية» التى عربت لا بحرف «ص» فلو كانت كلمة صوفى مشتقة من اصل يونانى ، لكتبت بالسین لا بالصاد^(١) وقد أید رأى نيلدكه هذا كل من نيكلسون^(٢) وماسينيون^(٣) والدكتور محمد مصطفى اذ 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).

هـ - 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 والصدیقین وشعار الساكنين المتسکين»^(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 والشيعة 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 ٢٣ 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 » اذ 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 ففى
الاشارة اليهم ، وادعى الى حصر وصفهم ، لان حالهم حال المقربين ، والاشارة الى
قرب الله امر صعب ، فوقعنا الاشارة الى زيهم ، سترنا لحالهم ، وغيره على عزيز
مقامهم ، وكان هذا اقرب الى الارب ^(٥) .

وهذا رأى اكثر ما اطمأن اليه الباحثون ، وان عدده ابن الجوزى 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 فى بغداد ، حج اكثر من مرة ولقى
ابن الفارض فى 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 العنسى ابو سليمان (ت ٢١٥ هـ) من قرية داريا
بد مشق ، 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 ابي 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 علي الروذباري (٢) من الصوفي فقال « من لبس الصوف على الصفاء » (٣) وقال الجنيد « اذا رايت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم ان باطنه خراب » (٤) وعن النضر بن شميل ، قلت لبعض الصوفية ، تتبع جبتك الصوف ؟ فقال اذا باع الصياد شبكته باى شيء يصطاد (٦) ؟ فلبس الصوف كناية عن الشطف والحرمان والفقر ، وعلامة الزهد والانقطاع الى الله والتبتل في العبادة . فنسبة الصوفية الى الصوف هو الأصح .

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

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

(١) تلبس ابليس ص ١٩٨ (القوهي الثياب البيض)

(٢) ابو علي احمد بن محمد بن القاسم الروذباري (ت ٣٢٢) من اهل بغداد سكن مصر وصار شيخها ومات بها صاحب الجنيد والنوري وابا حمزة (السلمي « طبقات الصوفية » ص ٣٥٤)

(٣) الكلاباذي « التعرف » ٣٤ .

(٤) ابو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخراز القواريري (ت ٢٩٧ هـ) اصله من نهاوند مولده ووفاته في بغداد ، فقيه على مذهب ابي 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 في انواع العلوم وقد امتحن واودى عدة مرات ، وحبس بقلعة القاهرة والاسكندرية وقلعة دمشق مرتين حتى توفي بها (الزركلي « الاعلام » ج ١ ص ١٤٤)

(٩) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) المؤرخ الفيلسوف الاجتماعى من اعلام زمانه في الادارة والسياسة والقضاء والاداب =

والاقبال على العبادة اختصوا بآخذ مدركة لهم^(١) . أى 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^(٢) .

لهذا فقد اكد المستشرقون المتخصصون فى دراسة التصوف مثل سكاليجرو^(٣) ونيلدكه ونيكلسون وماسينيون وكذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق^(٤) 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 القدماء والمحدثون فى اصل الكلمة^(٥) » .

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

-
- = 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 البناني « 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 بدوركايم ، 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 السنجي^(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 اليانا ان نقتدى به"^(٩).

لذلك فقد انكر القشيري - دافعا عن التصوف والصفوية - هذا الفرض بحجة ان القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، وقرر ان 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 الهجویری^(١١) - من الرفعة بحيث لا يكون لها اصل تشتق

-
- (١) حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي (ت ١٦٧هـ / ٧٨٤م) مفتي البصرة واحد رجال الحديث كان حافظا ثقة و كان فقيها فصيحا مفوها شديدا على المبتدعة (الزركلي، الاعلام ج ٢ ص ٢٧٢)
- (٢) فرقد السنجي او السبخي (ت ١٣١هـ) الزاهد الكوفي الارمني الاصل ، مسرف في رواية نصوص التوراة والانجيل (أبي نعيم الاصفهاني "حلية الاولياء" و طبقات الاصفيا" ج ٣ ص ٤٤ دار الكتب العلمية بيروت ط الاولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)
- (٣) ابن الجوزي "تلبيس ابليس" ص ١٩٥ .
- (٤) توفي سنة ٩٠هـ كان يحب الوحدة وشديد الخشوع ويكره للرجل ان يلبس زي الرهبان من الصوف (عبد الوهاب الشعراني "الطبقات الكبرى" ج ١ ص ٣٠ دار الفكر العربي القاهرة بدون تاريخ)
- (٥) ابن الجوزي "تلبيس ابليس" ص ١٩٦ .
- (٦) ابو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري (٩٧ - ١٦١هـ) مجتهد محدث زاهد العلم حليفه ، والزهد أليفه (أبي نعيم الاصفهاني "حلية الاولياء" ج ٦ ص ٣٥٦)
- (٧) ابن الجوزي "تلبيس ابليس" ص ١٩٦ .
- (٨) ابو بكر محمد بن سيرين الانصاري (ت ١١٠هـ) فقيه محدث مفسر ، ولد وتوفي بالبصرة اشهر من فسر الرؤيا ، وكان ذا خشوع وصمت ("طبقات الشعراني" ج ١ ص ٣١)
- (٩) "مجموع فتاوى ابن تيمية" ج ١١ ص ٧ .
- (١٠) "الرسالة القشيرية" ج ٢ ص ٥٥٠ .
- (١١) ابو الحسن علي بن عثمان الجلابي الهجویری الغزنوي (ت ٤٧٠هـ) ولد في غزنة صوفي رحال ، وقد جاب البلاد ، حيث سافر الى ازربيجان وبسطام وخراسان ونيسابور وطوس والهند والشام وخوزستان وفرغانة والعراق ، له مؤلفات كثيرة واشهرها "كشف المحجوب" (مقدمة كشف المحجوب" د ، ابراهيم الدسوقي =



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 لاجتزائهم 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 ^(١) . وقال السهروردي : اقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على الف قول ^(٢) ، وذكر الطوسي ان ابراهيم بن المولد الرقي ، قد اتى باكثر من مائة جواب حينما سئل عن تعريف التصوف ^(٣) . وجمع القشيري في رسالته المشهورة خمسين تعريفاً من المتقدمين ^(٤) . كما جمع نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً ^(٥) . وذلك لان هذه الكلمة « التصوف » اصبحت اصطلاحاً 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 والمبنى واحداً . . . وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق حسب مقامه ^(٦) » فكل عبر عما وقع له ^(٧) ، على حسب مثاله منه علماً ، او عملاً ، او حالاً ، او نوقاً ، او غير ذلك ^(٨) . والكل تصوف ^(٩) !

(١) ابو العباس احمد محمد زروق « قواعد التصوف » تحقيق ، محمد زهري النجار ص ٣ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

(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 ٥٥ .

وهاهى بعض التعريفات نجتزئ منها على سبيل المثال لا الحصر.

- ١ - قال معروف الكرخي^(١) "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى ايدى الخلائق"^(٢)
- ٢ - وسئل ذو النون المصرى^(٣) عن الصوفى فقال "هو الذى لا يتبعه طلب ولا يزعجه سلب" وقال ايضا الصوفية "هم قوم اثروا الله على كل شئ فأثرهم الله على كل شئ"^(٤)
- ٣ - وسئل ابو يزيد البسطامي^(٥) ما التصوف فقال "صفة الحق يلبسها العبد"^(٦)
وقال ايضا "التصوف شد الارفاق وصد الارواق"^(٧) وايضا "طرح النفس والنظر الى الله بالكلية"^(٨) وايضا "نور شعشاني رمقه الابصار فلاحظها"^(٩)
- ٤ - وقال سهل التستري^(١٠) "الصوفى من يرى دمه هدرًا وملكه مباحًا"^(١١) وقال ايضا "التصوف قلة العدا ، والسكون مع رب العلا ، والهرب الى الله من جميع الورى"^(١٢)
- ٥ - وقال النورى^(١٣) "نعت الصوفى السكون عند العدم والا يثار عند الوجود"^(١٤) وقال

-
- (١) ابو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) من جلة المشايخ الصوفية وقد مائهم المشهورين بالفتوة ، كان استاذًا لسرى السقطى ، اسلم على يد الامام على بن موسى الرضا ، وكان يحجبه فازدحم الناس يوما على باب الامام فكسروا اضلعه فمات ودفن ببغداد (السلى "طبقات الصوفية" ص ٨٣)
 - (٢) "الرسالة القشيرية" ج ٢ ص ٥٥٢ .
 - (٣) سيأتى ترجمته فى ص ٤٥ .
 - (٤) الطوسى "اللمع" ص ٤٥ - ٤٦ .
 - (٥) سيأتى ترجمته فى ص ٥١ .
 - (٦) السهلجى "النور من كلمات ابى طيفور" ضمن كتاب "شطحات الصوفية" د ، عبد الرحمن بدوى 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 وعلمائهم (السلى "طبقات الصوفية" ص ١٥)
 - (١١) "الرسالة القشيرية" ج ٢ ص ٥٥٣ وانظر "من التراث الصوفى" ج (١) سهل التستري ص ٤٠٩ ، د ، محمد كمال جعفر دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤ م .
 - (١٢) د ، محمد كمال جعفر "من التراث الصوفى" ج (١) سهل التستري ص ٣٩٣ .
 - (١٣) ابو الحسين احمد بن محمد النورى (ت ٢٩٥ هـ) بغدادى المنشأ والمولد خراسانى الاصل يعرف بابن البغوى صاحب سرى السقطى ومحمد القصاب (السلى "طبقات الصوفية" ص ١٦٤)
 - (١٤) "الرسالة القشيرية" ج ٢ ص ٥٥٣ .

- ايضا « التصوف ترك كل حظ النفس »^(١) وايضا « التصوف نشر مقام واتصال بقوام »^(٢)
- ٦ - وسئل سمنون^(٣) عن التصوف فقال « ان لا تملك شيئا ولا يملكك شيء »^(٤)
- ٧ - وقال الجنيد « التصوف هو ان يملك 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) ابو الحسن سمنون بن حمزة المحب (ت ٢٩٧ هـ) صاحب سريا السقطی و محمد القصاب ، من كبار صوفية العراق سمي نفسه سمنون الكذاب لكتفه عسر البول بلا ضرر (السلي « 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 (السلي « 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 (السلي « طبقات الصوفية » ص ١٧٦)
- (١٣) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٧ (١٤) سيأتی ترجمته في ص ٥٢

احدا (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 الجريرى (٤) عن التصوف فقال . الدخول فى كل خلق سنى ،

والخروج من كل خلق دنى (٥) . وقال ايضا . هو مراقبة الاحوال ولزوم الادب (٦) .

١٢ - وقال ابو عمرو الدمشقى (٧) . التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غش الطرف عن

كل ناقص لي شاهد من هو منزله عن النقص (٨) .

١٣ - وقال الكتانى (٩) . التصوف صفاء ومشاهدة . وقال ايضا . الصوفية عبيد الظواهر

احرار البواطن (١٠) .

١٤ - وقال ابو على الروزبارى . الصوفى من لبس الصوف على الصفاء واطعم نفسه

طعام الجفاء 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 الشبلى (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 ٣١١ هـ) من كبار اصحاب الجنيد ،

وصاحب سهل التستري ، اقعده بعد الجنيد فى مجلسه لتمام حاله (السلمى

طبقات الصوفية . ص ٢٥٩) .

(٥) . الرسالة القشيرية . ج ٢ ص ٥٥١ .

(٦) . نفس الكتاب ج ٢ ص ٥٥٥ .

(٧) . ابو عمرو الدمشقى (ت ٣٢٠ هـ) صاحب ابن الجلاء واصحاب ذى النون

(السلمى . طبقات الصوفية . ص ٢٧٨) .

(٨) . الهجويرى . كشف المحجوب . ص ٤٧ .

(٩) . ابو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى (ت ٣٢٢ هـ) 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 ٣٢٨ هـ) 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 الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) 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 ^(١) » وقال ايضا « التصوف
شرك لانه صيانة القلب من رؤية الغير ولا غير ^(٢) » وايضا « الصوفى لا يرى فى
الدارين مع الله غير الله ^(٣) »

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

١٩ - وقال ابو عثمان المغربي ^(٩) « التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال
الحقائق ^(١٠) »

٢٠ - وقال ابو الحسن الخرقانى « ليس الصوفى بمرقته 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 ^(١١) »
٢١ - وقال ابن عربى ^(١٢) « التصوف هو الخلق الالهى ^(١٣) »

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

- (١) « الرسالة القشيرية » ج ٢ ص ٥٥٤ .
- (٢) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٤٨ .
- (٣) نفس الكتاب ص ٤٩ .
- (٤) ابو الحسن على بن بندر الصيرفى (ت ٣٥٩ هـ) من جلة المشايخ الصوفية
صاحب الجنيد وابن الجلاء وابا عمرو (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٥٠١)
- (٥) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٥١ .
- (٦) ابو الحسن على بن ابراهيم الحصرى (ت ٣٧١ هـ) بصرى الاصل ، شيوخ
العراق كلها ، صاحب الشبلى ومات ببغداد (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤٨٩)
- (٧) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٥٠ .
- (٨) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٤٩١ .
- (٩) ابو عثمان سعيد بن سلام المغربي (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^(١) " الصوفي من صفا من كدورات البشرية باسماء الحق وصفاته وذاته^(٢) "

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 صفا 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^(٣) . ثم يقول :

ان المشاهدة هي اسمى درجات المعرفة ، فالتصوف ان معرفة - اسمى درجات المعرفة بعد النبوة - انه مشاهدة ، وهو طريقة الى المشاهدة^(٤) "

(١) عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم بن خليفة (٧٦٧ - ٨٢٦ هـ) الجيلي او الجيلاني او الكيلاني . من كبار الصوفية المتفاسفة ، دأب 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 الفنيمي ص ١٢٠ دار المنار القاهرة ط الاولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

(٣) ابحاث في التصوف ، المطبوع مع " المنقذ من الضلال " للفضالي 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 تأكيد 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 ذكرتها 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 يأتى تفصيل هذا الكلام
فى الفصول القادمة . ان شاء الله .

(١) د ، عبد الرحمن بدوى « تاريخ التصوف الإسلامى » 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 الملة ، 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 لا تنفرد 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 لمعانى الفقر ومعانى 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 فى القرن الرابع عشر الهجرى فيقول : ان الصوفى لا يتعلق قلبه بالدنيا بيد ان الزهد فى الدنيا شئ والتصوف شئ آخر . . . وان الصوفى كثير العبادة ولكنك قد تجد اشخاصا كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة ويكثرون من النوافل ويدومون على العبادة ولا يكون معنى ذلك انهم من الصوفية . . . وان الاخلاق الكريمة ملازمة للتصوف وللصوفى ، ولكن ليس معنى ذلك انها هى التصوف (١) .

فالتصوف اذن ليس ورعا ولا زهدا ولا صلاحا ولا حسن خلق ، ولكنه شئ آخر ، انه شئ 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 مفرطين 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 اشد الانغماس عن الدنيا فقال « وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور ^(١) » وقال « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ^(٢) » فانه لم يرد ان يصرفهم عنها ابدا فقال « وابتغ فيما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ^(٣) » وقال ايضا « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ^(٤) »

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

وفي 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 الذي انتم به مؤمنون ^(٨) .

والاسلام دين الحياة والحركة والعمل والاجتهاد ، فكان مما يستعيز عنه صلى الله عليه وسلم في دعوته قوله « اللهم انى اعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهــمـم والبخل ^(٩) » فالزهد الاسلامى هو ترك كل شىء لا ينفع في 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 في الجاهلية ، يحرم الخمر ، شهد بدرا ، وهو اول من مات بالمدينة من المهاجرين (ت ٢ هـ) واول من دفن بالبقيع (الزركلى الاعلام ج ٤ ص ٢١٤)

(٦) راجع « صحيح مسلم بشرح النووي » 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 النووي » ج ١٧ ص ٢٩ .

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

نستطيع ان نستنتج من كلام هؤلاء السلف الصالحين ، ان الزهد هو الثقة بما فى
 يد الله ، والصبر على المكروه والمصائب ، واحلال الخشية من الله وحده فى القلب^(١١) .
 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 - ٩٤ ، عن أبي نرير رضى الله عنه ، (سنن
 الترمذى تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م) . والترمذى
 هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمى البوغى الترمذى (٢٠٩ - ٢٧٩ 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 مكث بالكوفة وتوفى بمكة المكرمة ، وهو اول طبقات الصوفية فى اعتبارها
 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 ، مصنف فى حلى ، التصوف وابن تيمية ، ص ٦٦ دار الدعوة 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^(١) والحسن البصري^(٢) ، وسعيد بن المسيب^(٣) وغيرهم الذين ملأوا الدنيا فقها وتفسيرا وحديثا وجهادا . وعن سؤال ايما افضل ، الفقير الصابر او الغنى الشاكر ؟ اجاب شيخ الاسلام ابن تيمية « ان افضلهما اتقاهما ، فان استويا ففى التقوى استويا فى الدرجة^(٤) » والزهد قد يكون مع الغنى وقد يكون مع الفقر^(٥) .

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 ما فى الدنيا « ويقول الشبلى : الزهد غفلة لان الدنيا لاشئ والزهد فى لاشئ غفلة^(٦) » وانه كان يكتحل بكذا من الملح ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم^(٧) . ويقول ابو على الدقاق^(٨) « الزهد ان تترك الدنيا كما هى ، لا تقول ابنى بها رباطا او اعمر مسجدا^(٩) » ويقول ابو حفص^(١٠)

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

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

(٣) ابو محمد سعيد بن المسيب المخزومي (ت ٩٤ هـ) صاحب عبادة وجماعة وعفة وقناعة احد فقهاء المدينة المنورة السبعة اعلم الناس بأقضية النبی وابی بكر وعمر (ابي 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 ٤٠٦ هـ) استاذ القشيري فى التصوف كان عالما زاهدا شافعى المذهب جنىلى الطريقة اخذها عن النصر ابازى (عبد الرؤف المناوى « الكواكب الدرية » ج ٢ ص ٦٢)

(٩) « الرسالة القشيرية » ج ١ ص ٣٢٦ .

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

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

ويقول الجنيد « ما آخذ التصوف من القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ^(٤) »

ويقول الداراني « 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 ^(٥) » ويقول ابراهيم بن ادهم ^(٦) « من تعود افخاذ النساء لا يفلح ^(٧) » ويقول التسلى « ترى امرأة اكثر من الدنيا كلها ، لو ان الدنيا لك فتركها لم يطالبك احد بشئ ، والمرأة تطالبك ، ثم لا تقدر وليس عندك ، وان الرجل اذا تزوج ذهب دينه ^(٨) » وامثال هذا الكلام كثيرة جدا نجد ها 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 د خيل 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 (السلى « طبقات الصوفية » ص ٢٧)
- (٧) السهروردى « عوارف المعارف » ص ١٦٦ .
- (٨) د ، محمد كمال جعفر « من التراث الصوفى » ج (١) سهل التستري ص ١٥٧ .

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

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^(٢) . فكلمة الفقيه تشمل المعاني الروحية كما تشمل المعاني العملية^(٣) . 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 الموضع دلالة روحية ، لذلك اطلقت على اصحاب الحياة الروحية الاوائل من الصحابة « اهل الصفة » و « القراء » . وبعد مقتل الامام علي^(٤) ثم ابنه الحسين رضي الله عنهما ، ظهرت طائفة باسم « التوايين والبيكائين » ثم اسما اخرى^(٥) مثل « النساء » والعباد والسائحين والربانين^(٦) .

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 « معنى اربعة دوانيق ، فيكفيني مامعي ، وكان الحسن قد ادرك جماعة من اصحاب

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

(٢) الطوسي « اللمع » ص ٣٦ .

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

(٤) علي بن ابي طالب رضي الله عنه (٢٣ ق هـ - ٤٠ هـ / 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 المواء 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 - ٦١ هـ / ٦٢٥ - ٦٨٠ م) السبط الشهيد ابن فاطمة الزهراء ، ولد في المدينة ونشأ في بيت النبوة خرج من مكة الى الكوفة مع مواليه ونسائه وذرائبه ونحو الثمانين من رجاله ، وعلم يزيد بن معاوية بسفوره 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 رقيق الرياء ^(١) »

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

أما شيخ الاسلام ابن تيمية وكثير من العلماء يرون ان اسم التصوف ظهر فى اثناء المائة الثانية الهجرية ^(٥) ، لكنه لم يشتهر الا بعد القرن الثالث ^(٦) . ويحدد الدكتور قاسم غنى باواخر القرن الثانى واولى القرن الثالث ^(٧) . 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 ^(٨) .

-
- (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 المدنى (ت ٥١٠ هـ / ٧٦٨ م) من اقدم مؤرخ العرب 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 ١٤٠٦ هـ و « موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية » د ، احمد محمد بنانى ص ٨٤ .

عام ١٢ هـ بامر الخليفة عمر بن الخطاب^(١) ، لتكون معسكرا للجيش الاسلامى بعد فتحه لفارس - استقرت بها قبائل من اليمن ، وكان جلهم من المرتدة فى ايام الخليفة ابنى بكر الصديق^(٢) ، وخاصة قبيلة كندة . وحتى فى ايام عبد الله بن مسعود^(٣) لا يزال يعيش فى الكوفة رسول مسيلمة الكذاب^(٤) الى النبى صلى الله عليه وسلم فى المدينة المنورة ، وهو عبادة بن الحارث المشهور بابن النواحة ، فقتله ابن مسعود واصحابه . ثم مجموعة من الفرس عرفوا باسم الحمراء ، وكانوا قد انضموا للجيش العربى فى القادسية ، عثوا فيها مع العرب حلفاء لقبيلة عبد القيس ، وكان فى ضواحيها بقايا الارياين الفارسية القديمة . من مانوية^(٥) ومزدكية^(٦)

- (١) عمر بن الخطاب بن نفيل العدوى ابو حفص (٤٠ ق هـ - ٢٣ هـ / ٥٨٤ - ٦٤٤ م) ثانى الخلفاء الراشدين ، اول من لقب بأمير المؤمنين ، صاحب الفتوحات ، يضرب بعدله المثل ، اسلم قبل الهجرة بخمس سنين ، وشهد الوقائع ، قتله ابو لؤلؤة فيروز الفارسى غيلة بخنجر فى خاصرته ، وهو فى صلاة الفجر ، بوع بالخلافة يوم وفاة ابنى بكر الصديق سنة ١٣ هـ بعهد منه ، انتصب فى مدته اثنا عشر الف منبر فى الاسلام (الزركلى ، الاعلام ج ٥ ص ٤٥)
- (٢) عبد الله بن ابنى قحافة عثمان بن عامر التيمى (٥١ ق هـ - ١٣ هـ / ٥٧٣ - ٦٣٤ م) اول الخلفاء الراشدين ، اول من آمن برسول الله من الرجال ، حرم على نفسه الخمر فى الجاهلية ، شهد الحروب ، واحتمل الشدائد ، بوع بالخلافة يوم وفاة الرسول سنة ١١ هـ فحارب المرتدين ، واغتتحت فى ايامه بلاد الشام ، وقسم كبير من العراق ، كان حليما خطيبا لسنا ، شجاعا (الزركلى ، الاعلام ج ٤ ص ١٠٢)
- (٣) عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلى (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 (الزركلى ، الاعلام ج ٤ ص ١٣٧)
- (٤) مسيلمة بن ثامة بن كبير الحنفى الوائلى (ت ١٢ هـ / ٦٣٣ م) متنبى اليمامة ، وضع اسجاعا يضاهى القرآن ، انتدب له ابو بكر اعظم قواده خالد بن الوليد على رأس جيش قوى ، استشهد من المسلمين الف ومائتا رجل منهم اربعمئة وخمسون صحابيا (الزركلى ، الاعلام ج ٧ ص ٢٢٦)
- (٥) اصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سا بور بن ازديشير ، وقتله بهرام بن هرمز ، زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة ، وانهما ازليان لم يزالا ولن يزالا (الشهرستانى الملل والنحل " ج ١ ص ٢٩٠ ، تحقيق أمير على مهنا على حسن قاعود ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م)
- (٦) اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمان قباذ والد انوشروان ، قتله انوشروان بعد اطلاعه على افترائه ، واقواله كالمانوية فى الاعلى الا ان مزدك كان يقول ان النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس والظلام جاهل اعمى ، واحل النساء واباح الاموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكمهم فى الماء والنار والكأ (الشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ٢٩٤ - ٢٩٥)

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 ، ما لم يوجد في غيرها من المدن الاسلامية . يقول رحمه الله « اول ما ظهرت الصوفية من البصرة ، واول من بنى دويرة الصوفية بعض اصحاب عبد الواحد بن زيد ^(١) » ، وعبد الواحد من اصحاب الحسن ، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ، ما لم يكن في سائر اهل الامصار ، ولهذا كان يقال : فقه كوفي وعبادة بصرية ^(٢) . ثم ايد ابن تيمية رأيه هذا بعدة شواهد ، مثل حكاية من مات او غشى عليه في سماع القرآن ، كقصة زرارة بن اوفى ^(٣) قاضي بصرة ، فانه قرأ في صلاة الفجر ، فاذنقر في الناقر ، فخر ميتا ، وكقصة ابي جهير الاعشى الذي قرأ عليه صالح المري ^(٤) فمات ، وكذلك غيره ممن روى انهم ماتوا باستماع قراءته ، وكان فيهم طوائف يصعقون عند سماع القرآن ^(٥) . 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 ^(٦) .

والكوفة - مدينة بناها سعد بن ابي وقاص ^(٧) في

- (١) ابو بشر عبد الواحد بن زيد او زياد العبدى (ت ١٧٦ هـ) اعظم من لحق الحسن البصري ، 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 الحرثي (ت ١٩٣ هـ) (المنائى «الكواكب الدرية» ج ١ ص ١١٢)
- (٤) ابو بشر صالح المري (ت ١٧٢ هـ) كان يبكي بكاء الشكلى ويجار جوار الرهبان (طبقات الشعراني 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 اهيوب بن عبد مناف (٢٣ ق هـ - ٥٥ هـ / ٦٠٠ - ٦٢٥ م) فاتح العراق ومدائن كسرى اول من رعى بسهم في سبيل الله ، واحد العشيرة المبشرين بالجنة ، اسلم وهو ابن ١٧ سنة ، شهد بدرا ، افتتح القادسية ، والى الكوفة في ايام عمر بن الخطاب ابنتى فيها دارا فكثرت الدور فيها (الزركلى الاعلام ج ٣ ص ٨٧)

وزرد شتية^(١) ، ثم الصابئة^(٢) ، كما كانت هناك نصارى ويهود^(٣) . وكان بالقرب منها - المدائن - مركز من مراكز الغنوص^(٤) . 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^(٥) ، اخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية لها اصولها وقواعدها^(٦) . 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^(٧) .

والغلو في التشيع باب ولج فيه الضاغنون على الاسلام من فرس ويهود ، وانقلب وتطور الى اكبر مؤامرة على العقيدة نفسها^(٨) . 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 موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له . . . ولو لم يمتزج 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 صانعا 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 معلما الاول غانيمون 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 الشيبى « 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 ، وبقي 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 (الزركلى 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 غنى « تاريخ التصوف » ص ٣٨ .

بالزهد والتقشف ، وكانوا من أوائل من لبس الصوف^(١) كتقليد للرهبان
والنصارى^(٢) . وهناك حالات وثيقة الى حد كبير بين التصوف
والتشيع . وقد بينها الدكتور كامل مصطفى الشيبى فى كتابه « الصلة بين التصوف
والتشيع^(٣) » ومن أظهرها ان قمة السلاسل لدى اغلبيه الصوفية على اختلاف نزعاتها
ومشاربها 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^(٤) . ويقول الكلاباذى^(٥) « من نطق بعلمهم (الصوفية) وعبر عن مواجيدهم ،
ونشر قاماتهم ، ووصف اصولهم قولا وفعلا ، على بن الحسين زين العابدين ، وابنه^(٦)
محمد الباقر ، وابنه جعفر الصادق ، بعد على والحسن ، والحسين رضى الله^(٧)
^(٨)
^(٩)

-
- (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) الهجویری « كشف المحجوب » ص ٨٩ - ٩٠ .
(٥) محمد بن ابراهيم بن يعقوب الكلاباذى البخارى ابو بكر (ت ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م) 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 - ٩٤ هـ /
٦٥٨ - ٧١٢ م) 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 - ١١٤ هـ / ٦٧٦ - ٧٣٢ م) 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 - ١٤٨ هـ / ٦٩٩ - ٧٦٥ م) 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 - ٥٠ هـ / ٦٢٤ - ٦٧٠ م)
ثانى الائمة الاثنى عشر عند الامامية ، كان عاقلا حليما محبا للخير ، فصيحاً من
احسن الناس منطقاً وبديهة ، ولد وتوفى بالمدينة المنورة (الزركلى ، الاعلام
ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠)

عندهم^(١) . بل نجد الغلو في علي 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 في بداية الأمر ؟

يرى الباحثون ان اسم الصوفى كلقب اطلق اول الامر على الثلاثة الذين اشتهروا في التاريخ الاسلامى ، بانهم من زهاد الكوفة ، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم ، وعبدك . ففي دائرة المعارف الاسلامية « ورد لفظ الصوفى لقبا مفردا لاول 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 قائلا : ووضح بالتأويل ما كان مشكلا . . . على بعلم ناله بالوصية
- (د يوان ابن الفارض ص ٦٠ قصيدة رقم ٦٢٥ المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ)
- وفسر ابن عرى 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 والشرعية ، لكونه جامعا لهما
- (انظر تفسير القرآن الكريم ابن عرى ج ٢ ص ٧٥٥ تحقيق د ، مصطفى غالب دار الاندلس بيروت ١٩٦٨ م) وقال الشعرانى ان رسول الله لقن عليا العلم الذى اسره ، مالىس عند جبريل ولا ميكائيل (د رر 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
- ذلك الفاتح الذى انتزع باب خير بحملة واحدة . . . كان على
- كلما تأملت فى الافاق ونظرت ، ايقنت بانه فى الموجودات . . . كان على
- ان من كان هو الوجود ولولا . . . لسرى العدم فى العالم الموجود اياه كان على
- ان سر العالمين الظاهر والباطن . . . الذى بدا فى شمس تبريز كان على .
- (نقل 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 ^(٢) . يقول ابن النديم ^(٣) : 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 ومنقطعا 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 ، ابى 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 ٩٩ .
- (٥) جعفر بن يحيى بن خالد البرمكى ابو الفضل (١٥٠ - ١٨٧ هـ / ٧٦٧ - ٨٠٣ م) وزير الرشيد العباسى واحد مشهورى البرامكة ومقدمهم ، استوزره الرشيد ، ملقيا اليه ازمة الملك ، وكان يدعوه اخى ، الى ان نقم على البرامكة ، فقتله فنى مقدمتهم 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 نوايغ 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 قرش 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 الكوفى فلان اكثر مقامه بالكوفة لصحة هوائها ^(١) . كما ان هناك خلافا فى تاريخ وفاته . فصاحب كشف الظنون ^(٢) ارج وفاته بسنة ١٦١ هـ ، أما صاحب عيون الأنباء فى طبقات الاطباء ^(٣) ، فقد اثبت سنة ٢٠٨ هـ تاريخا لوفاته ^(٤) . 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 لاصل له ولا حقيقة ^(٥) . ولكن ابن النديم رفض هذا الزعم قائلا : الرجل له حقيقة وامره اظهر واشهر ، وتصنيفاته اعظم واكثر ، ولهذا الرجل كتب فى مذاهب الشيعة ^(٦) ، ثم ذكر ابن النديم بعض تلاميذه ، واسماء كتبه ورسائله الكثيرة ، التى تشمل جميع علوم الصنعة - الكيمياء والطلاسم ، والرنجات والعزائم - والطب والفلسفة ، والمقولات والمنطق والفلك والطبيعة ، كما له كتب فى الزهد والمواعظ ^(٧) . لكن الباحثين يرون ان اكثرها منحولة ^(٨) . 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 ^(٩) ، بل كان من غلاة الشيعة الذين يؤلهون عليا ^(١٠) ، وقتل ابوه من قبل الامويين بسبب تشيعه ^(١١) . ويقول القفطى ^(١٢) : ان جابر بن حيان الكوفى كان متقدما فى العلوم الطبيعية

- (١) ابن النديم « الفهرست » ص ٤٤٩ .
- (٢) وهو مصطفى عبد الله كاتب جلبي 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 اصيعة 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 بالشرق 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 روحى 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 النرنجات والحيل والطلسمات ان يقول : اما المعزومون 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 اسمائه تعالى قمعهم وان لا لهم (٤) .

فلا بد للمعزم ان - وهو ساخر في الحقيقة - من العبادة 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

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

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

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

(٢) . المقدمة ، ص ٩٧ .

(٣) . نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، ج ٣ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٤) . الفهرست ، ص ٤٢٩ .

(٥) . د ، النشار ، نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، ج ٣ ص ٢٧٦ .

يستخدمون السحر والطلسمات والنيرنجات ويظهرون للعوام التزهد والتقشف وليس الصوف. فالمغيرة بن سعيد البجلي^(١) - وهو من الفلاة - قد تعلم السحر والشعبذة والنيرنجات والنجوم والكيمياء من اليهودية التي تعيش في الكوفة^(٢). فكان جابر اذن يعيش في وسط مليء بالسحر وانتشر فيه ، حيث استخدمه زعماء الشيعة الفلاة للتصويه على العامة ، ونشر آرائهم ، ومالبت ان اصبح جابر منهم .. وكان من طبيعة مزاوله السحر القيام بشعائر وطقوس والتجرد ، ومحاولة الاتصال بعالم الروح والروحانيات^(٣). 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 الازد ايضا ، الذي دعا لابي هاشم^(٤) بن محمد بن الحنفية^(٥) . وكان الفنوص يستشري في هذه الطائفة ، فأسرة جابر اذن الأبي هاشمية^(٦). أما المستشرق باول كراوس^(٧) 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^(٨).

- (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 المرواني ، كان يبيث الدعاة سرا في الناس ، ينفرهم من بني امية ويميلهم الى بني هاشم ، وهو يعد من واضعي اساس الدولة العباسية ، وعلم سليمان بن عبد الملك بخبره ، فدرس 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" انتحر 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 مظهرها 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 (٣) 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 «ما زلت أرائى وانا لا اشعر الى ان جالست ابا هاشم فاخذت منه ترك الرياء (٦)» .

وعدد 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 نور الدين (٨١٧-٨٩٨ 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 سعى المذهب ، فكان اول من تسمى بالصوفي من اهل السنة ^(١) ،

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

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 ^(٥) . وقيل انه بنى اول خانقة للصوفية في الرملة ^(٦) . أما الدكتور الشيمي فيقول : انه كان زاهدا كوفيا ، انه كان من الموالي ، لان احدا لم يذكر عربيته ولم يذكر اسم قبيلته ، انه لم يطق البقاء في الكوفة الشيعية فانتقل الى الشام ^(٧) ، 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 ^(٨) .

على كل حال ، الذي يهمنا 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 الهى ظهير « التصوف المنشأ والمصدر » ص ١٤٤ قارن « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩١ .
 - (٣) احسان الهى 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 الشبيبي « الصلة بين التصوف والتشيع » ج ١ ص ٢٩٠ .
 - (٧) ن ك ج ١ ص ٢٩١ .
 - (٨) ن ك ج ١ ص ٢٩٢ .

٣ - عبدك .

أما الكوفي الثالث الذى اشتهر بالصوفى فهو عبدك . واسمه عبد الكريم الذى يذكره ماسينيون انه اخر ائمة مذهب من مذاهب التصوف الاسلامى ، كان ان يكون شيعيا نشأ فى الكوفة وهو من القائلين بان الامامة بالتعيين ، وكان لا يأكل اللحم ، ومات ببغداد سنة ٢١٠ هـ وذكر الملطى ^(١) فرقة العبدكية من ضمن فرق الزنادقة ، فيقول فى بيان عقيدتهم « زعموا ان الدنيا حرام محرم لا يحل الاخذ منها الا القوت ، من حين ذهب 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 ^(٢) » وقد كان عبدك يعتزل الناس زهدا ^(٣) . وهو اول من سمي بالصوفى ببغداد . لا الكوفة . كما يراه د ، النشار ، وان كانت صوفيته تمثل خصائص مدرسة الكوفة ^(٤) . ويبدو ان عبدك كان رجلا جامعاً لاتجاهات عديدة مختلفة نابعة من التشيع الممتزج بالزهد ، المتأثر بظروف الكوفة التى انتقل منها كثير من سكانها الى بغداد ، بعد ان صارت عاصمة الدولة العباسية ، وكان عبدك اول كوفى يطلق عليه اسم صوفى بعد انتقاله الى بغداد ^(٥) .

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 الصوفى 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 الملطى 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 الكوثرى ، 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 والزندقة ،
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 ^(١) . فبينما كانت حلقات الدروس والمناظرة حول احكام الشريعة في مسائل الفقه والتوحيد تتخذ منهاجا هادئا ، كان ضجيج شيوخ المدارس الصوفية فيما بينهم وبين مريديهم يعلو كل صوت وينفذ الى معظم ديار المسلمين ^(٢) .

فبدؤا يتكلمون عن معان لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الاخلاق والنفوس والسلوك محدد بين 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 لفظة رمزية خاصة لا يشاركون فيها سواهم ^(٣) . ثم بدؤا يدنون كلامهم في تصانيفهم ، واصبح التصوف علما مدونا يجعلونه طريقا يوصل الى المعرفة ويؤدي الى السعادة ، مقابلا لطريق اصحاب النظر من المتكلمين ^(٤) . 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 ^(٥) .

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 ^(٦) .

كما بدأ ان يتجمع حول المشايخ الصوفية المريدون ، 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 وسلوكا » ص ٥٠ .

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

(٤) د ، محمد مصطفى حلمي « 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^(٢) .

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

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^(٨) ، كما كان يرى ان فناء الاتقياء بقاء وموتهم حياة . وانشد قائلا :

(٩) موت التقى حياة لانفاز 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^(١١) ثم ادعى الحظوة عند الله والاستمداد من سلطانه ، ان قال لتلميذه السرى السقطي^(١٢) " اذا كانت لك حاجة الى الله فاقسم عليه بى " ^(١٣)

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

(٢) الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٥٢ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلمى " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٢٥ و ، د ، التفتازانى " 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 حلمى " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٢٢ .

(٦) د ، التفتازانى " 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 السقطى ابو الحسن (ت ٢٥١ هـ) خال الجنيد واستاذه صاحب معروف الكرخي وهو من شيوخ البغداديين (السلمى " طبقات الصوفية " ص ٤٨)

(١٣) الرسالة القشيرية " ج ١ ص ٦٦ .

ومن الجدير بالذكر ان أبويه نصرانيان على ما ذكره اكثر المراجع^(١) او مندائيان من اعمال واسط كما يدل على ذلك اسم ابيه فيروز او فيروزان على حد قول نيكلسون^(٢). وقد اسلم معروف على يد الامام على الرضا^(٣) والمندائيون كانوا بقية فرقة غنوصية قديمة^(٤). اما سبب تصوفه فقد ذكره القشيري في رسالته^(٥) ، وهو استماع موعظة ابن السماك^(٦) 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 ، وذكرته هذا الكلام لمولاي فقال « يكفيك بهذا موعظة ان اتعظت »

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

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^(٩) » 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 - ٢٠٣ هـ / ٧٧٠ - ٨١٨ م) ثامن الائمة الاثني عشر عند الامامية ، ولد في المدينة ، امه حبشية ، أحبه المؤمنون ، فعهد اليه بالخلافة من بعده ، وزوجه ابنته ، فاضطرب العراق وثار اهــل 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 ، الشيبى « 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 مجده باعتباره من الزهاد ^(١) » 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 ^(٢) .

بهذا يتضح لنا ان سلاسل سند التصوف يلتقي مع دائرة الشيعة من هذا الرجل . وقد كان قبره اقدم مقام صوفي يزوره الناس ويتبركون به ، يقول القشيري « قبر معروف تريقا مجرب ^(٣) »

وممن تحدثوا في المعرفة ايضا ابو سليمان الداراني ^(٤) 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 ^(٥) » وبالرغم من انه سمع الحديث عن سفيان الثوري وغيره ، ولكنه اشتغل بالتعبد والتأمل عن الرواية ^(٦) . وكان اول من عبر عن فكرة النور الذي هو اساس المعرفة ، والذي يحصل في القلب ، فقال « لا يزهـد في شهوات هذه الدنيا الا من وضع الله في قلبه نورا يشغله دائما بامور الآخرة ^(٧) » وقال ايضا « ان الله قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر ، ويفيـض عليه من النور ، مالا يكشفه للقائق في صلاته . واذا استيقظ في العارف عين قلبه ، نامت عين جسده ، لان العارف لا يرى سوى الحق ^(٨) » والتعبير عن النور وجدناه عند غلاة الشيعة ، وقد عنوا به الله ، كما كان يدعى - كالفلاة - انه يرى الملائكة ويكلمونه ^(٩) .

ولن يحصل الزاهد العابد ، بالانوار المفاضة على القلب الا اذا خلى قلبه من

(١) د ، كامل مصطفى الشبيبي « 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 سامي النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ج ٣ ص ٣٠٧ .

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

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

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

كل السوى ، فلا يشغله غير الله ، حيث قال « اختلفوا علينا فى الزهد بالعراق ، فمنهم من قال الزهد فى ترك لقاء الناس ، ومنهم من قال فى ترك الشهوات ، ومنهم (١) من قال فى ترك الشبع . . . وانا اذهب الى ان الزهد فى ترك ما يشغلك عن الله » وقال ايضا « افضل ما يتقرب به العبد الى الله ان يطالع 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 الحوارى (٤) « صليت صلاة فى 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 فى القلب على مقامين ، مقام العالمين ، 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 دعاء 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 ، وباى شئ تنال طاعته ، قال به (٩) ، 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 فى 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) صاحب ابا سليمان الدارنى وغيره ، زاهد ورع (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٩٨)
- (٥) السلمى « طبقات الصوفية » ص ٧٩ .
- (٦) ابو طالب المكي « قوت القلوب فى 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^(١) . ولد في اخميم في الصعيد على الشاطئ الايمن للنيل ، وسميت
 قد يما (لا تبوليس) كان حكيما ممارسا صناعة الكيمياء ، والذي هو احق رجال الصوفية
 على الاطلاق بان يطلق عليه اسم واضع اساس التصوف^(٢) ، لانه عبر عن الاشارات ،
 ونطق عن هذا الطريق ، ولم يكن الشيوخ من قبله يفعلون ذلك . وقد اعترف له
 بالفضل كتاب « تراجم الصوفية » يقول الجامي « هو رأس هذه الفرقة فالكل اخذ عنه
 وانتسب اليه ، وقد كان المشايخ قبله ، ولكنه اول من فسر الاشارات الصوفية ، وتكلم
 في هذا الطريق^(٣) » وكان اول من تكلم بمصر في الاحوال والمقامات^(٤) . وقد انكر عليه
 اهل مصر عامة وفقهائها بصفة خاصة ، فرموه بالكفر والزندقة ، فاستحضره المتوكل
 الى بغداد ، وادعاه في السجن ، ولكن سرعان مايرده الى مصر مكرما^(٥) .

وقد اوضح لنا حقيقته القفطى ان يقول : ذو النون بن ابراهيم الاخميمى
 المصرى من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ،
 والاشراف على كثير من علوم الفلسفة وكان كثير الملازمة لبربا بلدة باخيم ، فانها بيت
 من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة . . . ويقال انه
 فتح عليه علم مافيه بطريق الولاية وكانت له كرامات^(٦) .

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

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) السلمى « 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 يبيع 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 »^(١)

نفهم مما ذكر ان ذاك 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 ذوي الدين الغنوصي . ولا ننسى ان غلاة الشيعة كانوا يستخدمون السحر والطلسمات ، ويظهرون للعوام الزهد والتقشف ولبس الصوف ، ويدعون الكرامات^(٢) . 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 ، صاحبوا الدنيا بابدان ارواحها ففى 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^(٣) وكان يقول : أصل الخلق نور محمد^(٤) كما كان يقول : ليس يريدنا البتة من لم يكن اطوع لأستانه من ربه^(٥) .

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 قضمًا مثل الدواب (ص ٤٠٥)

(٢) انظر ص ٣٥ - ٣٦ من هذا البحث

(٣) ابو نعيم الاصفهاني « 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 ^(١) " سألت اسرافيل
استاذ نى النون فقلت " هل تعذب الاسرار قبل الزلل الخ ^(٢) .

والذى يهمنى ان ذا النون كان اول من اظهر الخصائص التيوزفية الخاصة
للتصوف ، فقد وجدنا له نظرية فى المعرفة ، واخرى فى المحبة ، وكلتاها 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 ^(٣) .

وقد سئل عن كيفية معرفته ربه فاجاب ، عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي ^(٤) .
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 ٢٧٣ هـ) 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) .

وقال « معاشر العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلق باخلاق الله » ^(٢) وهذا هو الحب الالهى الذى يرى ذو النون انه يجب على من تحقق 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 واقول فى الخلا يا حبيبى ^(٥) .

وسئل عن علامة الانس فقال : اذا رأيتك يؤنسك بخلق فانه يوحشك من نفسه واذا رأيتك يوحشك من خلقه 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	••	مثلا وجدت اننا
قد وجدت لى سكنا	••	ليس هو فى هواه عنا
ان بعدت قربنى	••	او قربت منه دنا ^(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 سنجد به بصورة أكثر وضوحاً عند الحلاج. وكان ذو النون أول من ذكر كأس المحبة الذي يسقى الله به المحبين ، لقوله « لما أراد أن يسقيهم الله من كأس محبته ذوقهم من لذائذته وألعمهم من حلاوته ^(١) » وهذا أول استعمال الرمزية الباخوسية ^(٢) ، التي اغرم بها بعد شعراء الصوفية !

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

اموت ومامات اليك صبايتى . . . ولا قضيت من صدق حباك أو طارى
وابصارهم محجوبة وقلوبهم . . . تراك باوهام حديدات ابصارى ^(٧)

وقد ترك ذو النون آثارا خطيرة ، تردد صداها في كثير من الصوفية الذين جاؤا من بعده . فماجت تيارات الشطحات وتفلست حركات ودعوات الغناء ، نجدها مثلا لدى صوفى انتهى في انواقه الى الغناء عن نفسه والاستغراق في ربه والاتحاد به ، وهذا الصوفى هو ابو يزيد البسطامي .

-
- (١) الطوسي « اللمع » ص ٤٤٩ .
(٢) BACHUS اله الخمر عند الرومان دعاه اليونان د يونيزس ، رافقت اعياده احتفالات خلعية (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 ^(١) : هم ثلاثة اخوة ، آدم وطيفور وعلى ، وكلهم كانوا زهادا عبادا ارباب الاحوال ^(٢) ، وابو يزيد اجلهم حالا ، توفي سنة ٢٦١ هـ وقيل ٢٦٤ هـ ^(٣) . وهو اول من وضع فكرة الفناء الصوفى ^(٤) . 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 الفلسفة 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 ^(٥) . وقد أكد نيكلسون بان الفكرة الصوفية فى فناء الذات فى الوجود الكلى هى بلا ريب من اصل هندى ، لانها تتفق تمام الاتفاق مع النرفانا **NIRVANA** وربما كانت تشد 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 د ، التفازانى «

مدخل الى التصوف الاسلامى » ص ١١٧ و د ، 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 مائلها من الافكار الهندية ، ولعل ممثلها العظيم ابو يزيد البسطامي تلقاها عن شيخه ابي على السندی ^(١) . الذى علمه الطريقة الهندية التى يسمونها مراقبة الانفاس ، والتى وصفها هو بانها عبادة العارف بالله ^(٢) . 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 " ^(٣) 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 . ^(٤)

فكان ابو يزيد اذن الصوفى الذى ادخل فكرة الاتحاد فى دائرة التصوف الاسلامى ، الفكرة التى كانت ذائعة نيوعا عظيما فى انحاء فارس حتى عهد الساسانيين ^(٥) . ولا غربة 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 ^(٦) ابو المغيث الحسين بن منصور بن محمى ، حفيد راجل

(١) " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ٧٥ .

(٢) جاء فى اللمع ص ٢٣٥ ، قال ابو يزيد البسطامى ، صحبت ابا على 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) السلى " طبقات الصوفية " ص ٣٠٧ وابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ١٨٧ =

زرد شتى من عبدة النار ، ولد فى مدينة البيضاء احدى مدن فارس عام ٢٤٤ هـ ،
 ونشأ فى الواسط بالعراق . وبعد ان حفظ القرآن الكريم تعلم على يد الصوفى
 الكبير سهل بن عبد الله التستري ، وهو فى السادسة عشر من عمره ، ثم اتصل بعمر
 بن عثمان المكي^(١) فى البصرة . وفى عام ٢٦٤ هـ دخل بغداد حيث تتلمذ على
 الجنيد ، وابى الحسين النورى . وقد حج الى مكة المكرمة ثلاث مرات ، وازا
 بالمريدين يفدون اليه من كل صوب . وفى عام ٢٩٧ هـ اصدر ضده ابن داود
 الاصفهاني الظاهري^(٢) فتواه فقبض عليه ، ولكنه فر من السجن عام ٢٩٨ هـ واختبأ
 بسوس فى الاهواز ، واصبح داعيا للقرامطة فى تلك المدينة . ثم سافر فى رحلة طويلة
 الى بلاد خراسان والهند والصين والتركستان . وفى عام ٣٠١ هـ قبض عليه للمرة
 الثانية ، وظل مقبوضا عليه ، ثمانى سنوات فى 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 بادتته . وفى يوم الثلاثاء الرابع والعشرين اى
 بعد اسبوع من صدور القرار بادتته ، جئ به امام جمع غفير ، ف ضرب الفسوط ،
 وقطعت يداه ورجلاه ، و صلب وهو لا يزال حيا ، ثم جز رأسه واحرقت اشلأؤه 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 مقدما مدهورا
 جسورا ، مرتكبا للعظائم يروم انقلاب الدولة^(٣) " وللحلاج مصنفات كثيرة ذكر منها

- =
- و المناوى " الكواكب الدرية " ج ٢ ، ص ٢٥٥ ، وابن النديم " الفهرست " ص ٢٦٩
 والشعراني " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ٩٢ و " دائرة المعارف الاسلامية " ج ٨ ص ١٧ .
 (١) ابو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب المكي (ت ٢٩١ هـ) صاحب الجنيد وابا
 سعيد الخراز ، وابا عبد الله النباجي (السلمى " طبقات الصوفية " ص ٢٠٠)
 (٢) محمد بن داود بن على بن خلف الظاهري ابو بكر (٢٥٥ - ٢٩٧ هـ / ٨٦٩ - ١٠٠٠ 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 ^(١) . على ان اهمها هو كتاب « الطواسين » ^(٢) الذى نشره بالعربية والفارسية ، وعلق عليه بالفرنسية ، المستشرق لويس ماسينيون . وكان الحلاج فى تعبيره عن أفكاره ادق واعق 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 الفلاة والباطنية عموما . فكان الحلاج يمثل حلقة اخرى فى سلسلة متتابعة من حركات الغلو والزندقة التى حاولت تشويه معالم العقيدة الاسلامية بما لفقت من آراء 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 ^(٣) . فقد

(١) منها « كتاب الاحرف المحدثه والازلية والاسماء الكلية ، وكتاب حمل النور ، والحياة والارواح ، والصيرون ، سر العالم المبعوث ، كتاب البقاء والفناء ، كتاب نور النور ، التجليات ، الهياكل ، الالف المقطوع والالف المألوف ، 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 ابى بكر الشبلى فقال : « انا الله » فقال الشبلى
 « انت بالله ستفسد خشبة ^(١) » وكان يمر يوما على الجنيد ، فقال « انا الحق » فقال
 الجنيد « انت بالحق خشبة تفسد ^(٢) » وحينما قال هذه الكلمة كان فى تمام الوعى ،
 اى كان فى حضور ومالكا لحاله ^(٣) . 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 محددين ، وهو هنا انما صدر عن ذلك النور الازلى
 القديم ^(٥) . يقول الحلاج « طس سراج من نور الغيب ، وبدا وعاد ، وجاوز السراج
 وساد ، قمر تجلى من بين الاقمار ، برجه فى فلك الاسرار ، سماه الحق « آميا » لجمع
 همته ، وحرما لعظم نعمته ومكيا لتمكينه عند ^(٦) 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 ، 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 وا قدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ،
همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لانه كان من قبل الامم ^(١) .
وبين كيف ان العلوم كلها قطرة من بحر علمه ، فقال : فوقه غمامة برقت ، وتحتاه
برقة لمعت ، واشرفت وامطرت واشمرت ، العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها
غرفة من نهريه ، الازمان كلها ساعة من دهره ^(٢) . 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 ^(٣) » .

(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 القدريه ، والقدريه 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 تطلبين للمرء دينا فانه . | يصد عن الوصل الوثيق وانما |
| يطالبه اصل يعبر عنه . | جميع المعالي والمعاني فيهما (١) |

وهذه النظرية (الحلول ، النور المحدث ، ووحدة الاديان) تعود الى الفلاة الذين حاولوا المزج والتوفيق بين العقيدة الاسلامية والافكار والنظريات التي استمدوها من الام والاديان الاخرى كاليهودية والمسيحية 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^(١) ، وفريد الدين العطار^(٢) ، وابن الفارض^(٣) ، وابن عربي^(٤) ، وابن سبعين^(٥) ، وجلال الدين الرومي^(٦) ، وعفيف الدين التلسماني^(٧) ، وعبد الكريم الجيلي^(٨) ، وغيرهم مرورا بابي بكر الشبلي^(٩) ، وعبد الجبار النفري^(١٠) ، 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 -

٦٧٢ هـ) اشتهر بكتابه " منظومة المثنوى بالفارسية ، وهو منظومة صوفية فلسفية فى

٧٠٠ ر ٤٥٠ بيت (الزركلى " الاعلام " ج ٧ ص ٣٠) .

(٧) سليمان بن على (٦١٦ - ٦٩٠ هـ) صوفي فيلسوف اتهم بالزندقة له شرح فصوص الحکم

لابن عربي ، وشرح المواقف للنفري (دائرة المعارف " ج ٥ ص ٦٣) .

(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 .

ويعد فاقول « ان التصوف بالمعنى الحقيقي نشأ وتطور في 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 ، فناء 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 كهرم « 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 أصبحوا يهدفون الى اتخاذ مواقف معينة من الكون ،
محاولين فيها ايجاد تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصلة الانسان خاصة بالله ،
مستخدمين فى ذلك مصادر متعددة ، يونانية فارسية هندية ومسيحية ، ثم مزجوها
بانواقهم ونزعاتهم الدينية . وهذا التصوف هو الذى اشتهر باسم « التصوف الفلسفى »
فى مقابل التصوف العملى .^(١)

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^(٢) . وهو تصوف غامض ذو لفة 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^(٣) . لذلك اعترف
الصوفية انفسهم بان « كثيرا من كلامهم لا يتمشى ظاهره الا على قواعد المعتزلة
والفلاسفة^(٤) 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 ،
وفيه المقتصد الذى هو من اهل اليمين ، وفى كل من الصنفين من قد
يجتهد فيخطئ ، 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 لاصفات .. وهذه الحالة عزيزة المراد شديدة الإيهام ، موقعة فى سوء الظن ، فى السادة الكرام ، لشبهها بمذهب المعتزلة^(١) .

هذا ، وإذا كانت نظرية المعرفة هى أول مسائل التصوف الفلسفى وأهمها ،

فعلينا أن نجعلها أول 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 يبررون 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 متنع ، واما ما يمتنع درك فالعلم به هو لا درك ، كما قال الصديق : العجز عن درك الادراك 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 بالعلم الالهامي اللدني 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 انائه » وهذه الجملة فسرّها 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 ١٣٦٧ هـ / ١٩٣٨ م .

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

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

القشيري^(١) ، 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^(٢) .

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^(٣) . فيقول : ان المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحده اقيقه

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^(٤) . 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 د ، قاسم غني « تاريخ =

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

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 بالله ، وانه ليس وراء مشاهدة وجه الله من رحمة لرباب النعمة الاسماع اصوات الارواح الملائكية^(٤) . وتحصل المعرفة عنده بالمجاهدة والرياضة الروحية ، التي تنشأ عنها حالات نفسية معينة تعرف بالاحوال والمقامات^(٥) ، فيترقى المريد 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 :

ما هبط العارفون مذ عرجوا . . . ولا ابتلوا بالحجاب مذ وصلوا
ليس بمرسومة ولا مخلقة . . . ولا محدودة هوذا الابد (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 ١٤٠٤ 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 البابي 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 ، فاذا دام 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 مازاله يوجه اهتمامه الى التأكيد على فاعلية ممارسة الشعائر الدينية^(١) ، من الفرائض والنوافل ، اضافة الى قهر النفس فى باب التطهر من الاثام ، حتى تصبح صالحة لان تتقبل معرفة الله .

— أبو يزيد البسطامى :

ان اكان ذو النون لا يزال يهتم باقامة الشعائر والعبادات الظاهرة كشرط للوصول الى معرفة الله فان ابا يزيد البسطامى كان يفصل بين المعرفة والعبادة ، فصلا كاملا ، يؤدى الى نتيجة خطيرة ، وهى ان المنشغلين بالعبادة بعيدون عن المعرفة ، وهم لا يصلحون لان يحملوا المعرفة على الاطلاق . فيقول : اطالع الله على قلوب اوليائه ، فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة ضرفا فشغلهم بالعبادة^(٢) وكما يقول : للمخلق أحوال ولا حال للعارف ، لانه محيت رسومه ، فلا يشاهد فى يقظته ونومه غير الله^(٣) . لذا فان « الاشارة من المشير شرك »^(٤) 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 فى اخلاقه وافعاله واوامره وسنته (الرسالة القشيرية ج ١ ص ٥٩)

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

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

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

(١) السهلى " النور " ص ١٧٤ وابى طالب المكي " علم القلوب " ص ١٣٤ و " حلية
الاولياء " ج ١٠ ص ٣٨ .

(٢) ن ك ص ١٦٢ و ١٦٦ و " طبقات الصوفية " ص ٦٥ .

(٣) ابى طالب المكي " 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 ص .

(١٣) ن ك ص ١١٣ .

(١٤) ن ك ص ١٨٢ .

(١٥) ن ك ص ١١٨ .

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

تبين لنا من كلامه ان طريقة المعرفة الحقيقية ليست بكثرة العبادات والطاعات
 ولا بعمل النوافل ، والقربات ، ولا بالترقى الى الاحوال والمقامات ، ولكن حصول
 المعرفة بالله انما يكون برفع الحجاب ، والفناء 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 ^(١) " واشد المحجوبين عن الله ثلاثة بثلاثة الزاهد بزهده والعابد بعبادته والعالم بعلمه ^(٢) " وقال : رأيت رب العزة في المنام فقلت كيف الطريق اليك ؟ فقال : اترك نفسك وتعال ^(٣) "

وكما ذكرت سابقا ان ابا يزيد اول من وضع فكرة الفناء الذي يهدف الى الاتحاد بذات الله، وان التصوف عنده هو طرح النفس في العبودية وتعليق القلب بالربوبية والنظر الى الله بالكلية ^(٤) " ثم يصرح : غبت عن الله ثلاثين سنة ، وكانت غيبتى عنه ذكرى اياه ، فلما حبست عنه وجدته في كل حال كأنه انا ^(٥) " وكان دائما يدعو له ان يرفع انانيته فقال : الى كم بينى وبينك هذه الانانية ، اسئلك ان تمحو انانيتى عنى حتى تكون انانيتى انت ، فتبقى وحدك . . . فاستجاب دعائى ^(٦) . . . فعند ذلك اشرقت على نفسى انه هو الرب والرب هو العبد ^(٧) " وذات يوم قال له فقيه من فقهاء بلده " علمك هذا عن 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 الشعرانى 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

الشعرانى 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^(١) ساكين اخذوا ميتا عن ميت ، واخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت^(٢) " واتخذت الله معلما^(٣) .

نعلم من النصوص السابقة ان ابا يزيد ا لبسطامي وضع مفهوما للمعرفة يختلف عن مفهوم المعرفة عند تدي النون المصري ، فان البسطامي اكثر عمقا وبعدا منه . ان المعرفة لدى تدي النون هي المعرفة الاسمي عن طريق المشاهدة القلبية الصافية القريبة من المعرفة الفطرية السليمة ، اما البسطامي 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: سبحاني سبحاني ما أعظم شأنى ، حسبي من نفسى حسبي^(٤) ان لوائى اعظم من لواء محمد ، لوائى من نور تحته الجان والانسان ، كلهم من النبيين ، ليس مثلى مثل فى السماء يوجد ، ولا لمثلى صفة فى الارض تعرف ، لان صفاتى غائبة فى غيبه وليس للغييب صفات تعرف^(٥) فترانى عيون الخلق مثلهم ولورأونى كيف صفتى فى الغيب لماتوا رهشا^(٦) وان بطشى اشد من بطش الله^(٧) " وطاعة الله له اعظم من

(١) "النور" ص ١١٤ و ، طبقات الشعمرائى " 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^(١) وكان موسى اراد ان يرى الله ولكن البسطامي لا يريد ان يرى الله بل الله الذي اراد ان يرى البسطامي^(٢) والكعبة يطوف حوله^(٣) " والملائكة يأتونه ويسألونه عن العلم^(٤) " فاصبح الملائكة تلاميذه . هذا ، وقد مهد البسطامي الطريق لصوفى جاء بعده اكثر خطورة منه ، وهو الحلاج .

— الحلاج :

أما هذا الرجل فقد وضع فلسفة المعرفة انطلاقا من نظرية الحلول اى حلول اللاهوت فى الناسوت ، او تجلى الذات فى الكون وظهرها 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^(٥) " .

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^(٦) 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 وباول كراوس " اخبار الحلاج " ص ١٦ .

(٦) السلى " طبقات الصوفية " ص ٣١١ .

للعقل ايضاً ، ان العقل يؤدى الى الحيرة ، وهو عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وانشد قائلًا :^(١) من رآه بالعقل مسترشداً . . . سرّحه فى حيرة يلهمو وشاب بالتليس اسرارہ . . . يقول من حيرته هل هو وكذلک العبادة لا قيمة لها ، والذي ينشغل بالعبادة حجب عن المعبود ، والذي ينشغل بالمعبود لا يلاحظ شيئاً غيره ، فلا معرفة لمن يرى سواء . فكان الحلاج - مثل البسطامى - 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 " ^(٢) وسئل عن معنى كلمة لا اله الا الله ، فقال : كلمة شغل بها العامة ، لئلا يختلطوا باهل التوحيد ^(٣) ويرى الحلاج ان الحق هو المقصود بالعبادة والمصمود اليه بالطاعة ، فلا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه ^(٤) ولا يجوز لمن يرى احداً او يذكر احداً ان يقول : انى عرفت الاحد الذى ظهرت منه الآحاد ^(٥) فكيف الطريق ان نلحصول معرفة الحق الأحد ؟ اجاب الحلاج قائلًا : بالجمع اليه ^(٦) وكان - مثل البسطامى - يطلب من الله ان يرفع انيته حتى يتحد بأنيته نهائياً ، فيفنى عن نفسه بالكلية ولا يكون شئ الا الله ، ان يقول منشداً ^(٧) :

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

-
- (١) ماسينيون وباول كراوس " اخبار الحلاج " ص ٩٤ .
 - (٢) السلمى " طبقات الصوفية " ص ٣٠٨ ، والشعرانى الطبقات الكبرى ج ١ ص ٩٢ .
 - (٣) ماسينيون وباول كراوس " اخبار الحلاج " ص ٧٤ .
 - (٤) السلمى " طبقات الصوفية " ص ٣١٠ و ماسينيون و باول كراوس " اخبار الحلاج " ص ١١٥ .
 - (٥) ن ك ص ، و اخبار الحلاج ص ١١٦ ، والمناوى " الكواكب الدرية " ج ٢ ص ٢٦ .
 - (٦) ن ك ن ص .
 - (٧) ماسينيون ، باول كراوس " اخبار الحلاج " ص ٧٦ .

اي يوجد بيني وبينك يا الله "انى" انه "انا" يعذبني ، فأتوسل اليك ان تزيل
 بانيك اي بانت هو "انى" اي انه انا ، تزيله من البين ، اي من بيننا نحن الاثنين^(١) .
 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 شئ ، يصب 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^(٢) . لذا زعم
 الحلاج ان العبد اذا اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى^(٣) ، فطالب الحلاج من
 الله ان يمحو ذاته التى يشعر انها عائقة له ، دون الوصول اليه ، وحلول ذاته
 تعالى فى ذاته هو . وانما كان البسطامى 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 غشونها يتخلل جميع افعاله وافكاره وآماله^(٤) .
 ثم انشد قائلا :

انا عين الله فى الاشياء فهل . . . ظاهر فى الكون الا عيننا^(٥)

(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 آتية ، كيف عرفه ولا
كيف ، اين عرفه ولا اين ، كيف وصل ولا وصل ، كيف انفصل ولا فصل ، مما 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 ، فالمفهود 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 منقطع 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 اقر بان الفارق فى
البين ، متكلف به ، لان المعروف لم يزل كان عارفا بنفسه (٣) . . . سبحان من
حجبهم بالاسم والرسم والوسم حجبتهم 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 مضطرب 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 معروفة جين 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 ربى بعين ربى . . . فقال من أنت قلت أنت^(٣)

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

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

فيشهد صدقا حيث اشهد الهوى . . . بأن صلاة العاشقين من الكفر^(٥)

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 الاسلامى » 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 ^(١) » ، وان الكفر والايمان يفترقان من حيث الاسم ، واما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما ^(٢) . ثم صرح بانه كفر بد ين الله ، والكفر بالنسبة له واجب فيقول منشدا :

كفرت بد ين الله والكفر واجب . . . لدى وعند المسلمين قبيح ^(٣)

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

ففى دين الصليب يكون موتى . . . ولا البطحاء اريد ولا المدينة ^(٤)

كما انه زعم ان ما اراده الله ولو كان كفرا على السنة اوليائه مثل الحلاج نفسه ، او على لسان ابليس فى 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 والايمان فقد كفر ^(٥) . وعند ما سئل عما قال فرعون : قال كلمة حق . وعما قال موسى : قال كلمة

حق ، لانهما كلمتان جرتا فى الابد كما جرتا فى الازل ^(٦) ، 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 مثالا اعلى لمن يعرف الله

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

(٢) ن ك ص ٥٣ .

(٣) ن ك ص ٩٩ .

(٤) ن ك ص ٨٢ .

(٥) ن ك ص ٧٤ .

(٦) ن ك ص ٤٨ .

حقيقة المعرفة ، الاول حين رفض السجود لآدم ، والثاني حين قال : انا ربكم الاعلى . غيرى الحلاج ان ابليس انما عصى الامر الالهى لمعرفته ان السجود لا يكون الا لله وحده ، ولشدة معرفته بالله - بارادته ومشيهته ويعلمه الازلى وبحكمته العليا - حق المعرفة . يقول الحلاج : لما قيل لابليس ، اسجد لآدم ، 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 ^(١) 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 ^(٢) 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 لامرا ، فقال له : لاجرم قد غير صورتك قال له : يا موسى ذاك وذاك تلجيس ، والحال لا معمول عليه ، فانه يحول ، لكن المعرفة صحيحة كما كانت وما تغيرت ، وان الشخص قد تغير خدمتى الآن اصفى ، ووقتى اخلى ، وذكرى اخلى ، لانى كنت اخدمه فى القدم لحظى ، والآن اخدمه لحظه ان عذبنى بناره ابد الابد ماسجدت لأحد ، ولا اذل 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^(١) « واضح مما سبق ان عميان ابليس لامر الله فى نظر الحلاج هو الطاعة كل الطاعة للامر الباطنى الازلى ، الذى اراده الله . فانه لم يرد لابليس ان يسجد ، وهو لهذا لم يسجد ، ولو اراد لسجد ، فعصيانه اذن طاعة ، لانه استجاب لارادة الله المطلقة^(٢) . وهو نوع من الثبات على المبدأ ، وما امر الله بالسجود الا اختبارا منه لحبه اياه ، فوجوده له تقديس حقيقى ، وذلك لمدته الطويلة على المشاهدة^(٣) « واذ كان اساس المحبة هو التضحية ، فالمحب يجب ان يشقى من اجل محبوبه ، من غير ان يستل عن اسباب . لهذا كان الحلاج يعتبر ابليس استاذاه وصاحبه ، وفرعون قدوته وامامه ، وذلك لفتوتيهما 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^(٤) « فكان ابليس وفرعون فى نظر الحلاج افضل الخلق كلهم واعرفهم بالله ، وهما من اوليائه الصادقين ، لمعرفتهما باسرار مشيئته الله وحكمته فى الأزل^(٥) « 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 لأحرقت 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 قمته 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 ، ورمى به 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 اذكيا استعملوا عقولهم واذواقهم 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 كغريبة 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 ^(١) " وقال تعالى : " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ^(٢) " وقال تعالى ايضا : يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون ^(٣) " 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 ذى 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 ذى 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 ^(٤) " ان ابيفانيوس Ephipanius ^(٥) 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 - ٤٠٣ م) من آباء الكنيسة الشرقية ، اشتهر =

بمصر عدد كبير من العرفانيين (الغنوصيين) الذين لا ضابط لا خلاقهم ، والذين تسرب الكثير من آرائهم الى جماعات الصوفية وانه في عام ٢٠٠ هـ ظهر بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية ^(١) .

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 » ^(٢) . 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 يقتنع بظاهر الحقيقة الدينية ، بل يفوق على باطنها لمعرفة أسرارها ^(٣) » . 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 والخلاص ، 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 للمؤمنين
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) فالخلاص
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 ، فتمتلئ من النور الالهى الذى يفشاها . . . ويسمى
هذا الامتلاء من النور الالهى كشفا روحيا اولها (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 مبدئين ، هما الروح والمادة . وان العالم يجرى
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 وحيًا سرىا
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^(١) . وإذا كان هذا الخلاص أو الطريق إلى
الخلاص ليس فى تناول عامة الناس ، بل مقصورا على الصفة أو الخاصة أو الاختيار ،
فالعرفان إذن موقف أرستقراطى . ومن هنا وبسبب هذا الموقف لا يجوز أن يصرح
للعمامة ، بما ينكشف من حقائق ، لأنهم لن يفهموه ، لأنهم ليسوا من مقام هؤلاء
الصفة . فالعرفان يتميز عن العلم بأنه 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" ^(٢) .

ومن أهم 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 أن يحل محل الحكمة ؟ نجد أن الغنوصية تعلو من شأن المعرفة ،
وتجعلها محل الايمان ، ولكنها جمعت بين العقل والايمان ، عن طريق مزج
الفلسفة الشرقية واليونانية ، بالاديان القديمة ، لهدف واحد تسعى لتحقيقه ، وهو
جعل الوحي الإلهى غنوصا أى عرفانا ، به يمكن للانسان الاتحاد بالله . وفى هذا
المعنى تعتبر الغنوصية واحدة من الديانات السرية^(٣) " بل اعتبروا عقائدهم أقدم
عقيدة فى الوجود ، وأن الغنوصية أقدم وحي أوحى 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 مريدوها 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 هانزليزجانب 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 سامى 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^(١) .

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^(٢) ، 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^(٣) .

وباختصار ان الانسان لدى الاورفية جزآن ، 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^(٤) . 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^(١) ، على ايدى

فيثاغوراس^(٢) وسقراط^(٣) وافلاطون^(٤)

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 منهجا 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 بالاثم . 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 هومبروس 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 ، وبمعارف الكهنة
فيهم ، صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه امر واضح ^(١) . بل ان سقراط - كما يقول
برتراند رسل ^(٢) - في الحقيقة ما هو الا قديس اورفي كامل ^(٣) . وان النظرة الفلسفية
اليونانية - كما يرى نيتشه ^(٤) - مصدرها نظرة وجدانية في الوجود ، اي نظرة صوفية
باطنية ^(٥) .

بهذا نستطيع ان نقول ان الفلسفة اليونانية ما هي الا انتزاع واختيار مما كان
لدى اليونان من ديانات 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 وتباعد عنها شيئا فشيئا ، حتى
وصلت في قمتها العقلانية المحضة ، على يد ارسطوطاليس ^(٦) ، 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 Nitzsche (١٨٤٤-١٩٠٠ م) فيلسوف الماني ، وليد دارون ، من

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^(١) ، أصيبت بالتمزق بعد ارسطو مباشرة ، فكانها تلتهم نفسها ، وافلت ، فعادت الى الغنوصية اللاعقلانية مرة أخرى . او بعبارة اخرى ، اعلنت العقلانية اليونانية - بعد موت ارسطو - استقلالها ، لتحل محلها الغنوصية اللاعقلانية^(٢) . التي تتجلى اكثر في الافلاطونية الحديثة المعروفة بمدرسة الانتخاب والتوفيق^(٣) . يقول فستوجير (Festugiere) وكما يحدث غالبا فلقد رافق هذا الافول الذي اصاب العقل اليوناني نمو واتساع ، لافى الرغبة فى التدوين الحقيقى ، بله فى الهوس الدينى . لقد بدا الانسان وكأنه يريد ان يعبر بذلك عن استسلامه للقيى الالهية ، طالبا منها ان تمدده على شكل وحى والهام شخصى هكذا قامت العقلانية الاغريقية ، بعد ما قوضت نفسها بنفسها ، برد فعل مشئوم ، ووجهت الناس الى اللامعقول ، الى شئ ما ، يقع فوق العقل او تحته او خارجه ، يقع على مستوى الحدس الصوفى ، او على مستوى الاشرار واسراره ، او على مستوى السحر وعجائبه ، واحيانا اتجه الناس الى هذه المستويات جميعا^(٤) . 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 فى ملعب رياضى يدعى لوقيون . وكان من عادته ان يلقي الدرس على تلاميذه وهو يتمشى ، وهم يسرون من حوله فلقب هو واتباعه بالمشائين ، كان القداماء معجبين بكتابته ، حتى قيل انه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٢ وما بعدها)
- (١) د ، زكى نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤ مكتبة النهضة المصرية ط الثانية بدون تاريخ .
- (١) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربى » ص ١٦٧ مركز دراسات الوحدة العربية ط الثالثة بيروت ١٩٨٨ م .
- (٣) د ، زكى نجيب محمود ، واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٦٢ .
- (٤) د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربى » ص ١٦٧ .

ماهى الا نتاج الحضارة السحرية^(١) . وبالرغم من ذلك انتشرت انتشارا واسعا ، وسيطرت على المدارس الفلسفية كلها ، أثينا والاسكندرية ، وسورية ، بل اليهودية والنصرانية لم تسلم منها . ففي اليهودية تبلورت الغنوصية فى ما يسمى بـ « القبالة او الكبالا » (Capalistie) التى كمنت فى كل مكان يعيش فيه اليهود . وكان اكبر الفيلسوف اليهودى « فيلون »^(٢) « غنوصيا » وله اثر كبير فى النصرانية ، خاصة فى كاتب الانجيل الرابع « يوحنا »^(٣) . بل النصرانية ماهى الاديانة غنوصية^(٤) .

(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 آرائه 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 « سالومى » قديسة تقية 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 (Larousse du x x 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 ه سنة ١٤٠٦ - ١٤٠٧ هـ)

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

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

والفيليتا غورية ٠٠٠٠ وعند ما صادفت المسيحية حاولت ان تتبناها وتصهرها
٠٠٠ والغريب في الغنوصية انها تأبى الا الانتساب الى المسيحية ^(١) »

وظلت الغنوصية غامضة ومعقدة ، حتى جاء نومنيوس الافامي ^(٢) (في ق ٢م) الذي كان يعتبر اول من حاول إنشاء الافلاطونية الحديثة ، **Neo Platonism** فقام بدور كبير في نشر الغنوصية الممزوجة بجميع المذاهب ، فاسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة . وبهذا الرجل اصبحت مدينة افامية التي تقع في شمال سورية ، الموطن التقليدي ، للفكر اليهودي والمسيحي والغنوصي .
ثم ظهر «أفلوطين» ^(٣) في الاسكندرية ، فقام بتهذيب مذهب الغنوصية وترتيبها ،

-
- (١) « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ ص ١٠٢ دار الجيل بيروت ط الثانية ١٩٨٢ م .
(٢) نومنيوس الافامي « مؤسس مدرسة افامية الافلاطونية في سورية ، وان كان يعد فيثاغوريا . وكان يجل حكمة اليهود ويدمجها في تعليمه ، بتأويلها تأويلاً رمزياً ، وعنى بحياة المسيح ، ودعا أفلاطون « موسى الاثيني » واعتبره نبياً . وضع كتاباً في « مذاهب افلاطون السرية » ويرى بعض الباحثين ان اسم نومنيوس ربما يكون ترجمة لاسم عربي هو « نعمان » (د ، محمد عابد الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٦٩ ، و ، يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٨٥)
(٣) ولد في ليفوبوليس من اعمال مصر الوسطى (٢٠٥ - ٢٧٠ م) تعلم في الاسكندرية ، عند امونيوس سكاس ، مدة احدى عشرة سنة ، ثم التحق بالجيش الروماني المجرد على فارس ، ولكن انهزموا في العراق ، فلبأ الى انطاكية ثم اقام في روما الى ان مات ، واصبح معلماً لكبار رجال المدينة حتى الامبراطور وزوجته ، والموضوع الرئيسي في فلسفته هو نجاة النفس من سجنها المادي ، وانطلاقها من عالم الظواهر الى موطنها الاصلى عالم الحقيقة . وان السعادة الحقيقية هي اتصال النفس بالواحد ، بفقدان الشعور والجذب (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية »

وجعلها فلسفة يقبل بها العقل^(١) . وبعد ان غلبت شوكة النصرانية ، تنصر كثير من رجال الافلاطونية الحديثة ، فصارت من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى اسرار ديانتهم . وبعد احياؤه فى القالب النصرانى ، دخلت فى الاسلام عن طريق فزيق من المعتزلة والفلاسفة والصوفية^(٢) . 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^(٣) . وهى - فى الحقيقة - موسوعة باطنية مغطاة بالفلسفة^(٤) . وهذا ما لكده « كارل هينرش بكر »^(٥)

-
- (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) سموا انفسهم باخوان الصفاء اخذاً من باب الحماة المطوفة فى كتاب كليله ودمنة لابن المقفع ، وكانوا نشطين بالدعاية السياسية . وقد بحثوا فى رسائلهم جميع العلوم المعروفة حينذاك ، من رياضية وطبيعية وخلقىة والهيبة ، وعرضوا مختلف الاديان والملل ، ولكن بصورة سطحية جداً ، ولا تزال شغوفهم مجهولة حتى اليوم (عمر الدسوقى « اخوان الصفاء عيسى البابى الحلبي القاهرة ، د ، عمر فروخ « اخوان الصفاء دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨١ م ، وه د ، عبيد 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 المشبعة بالروح اليونانى . . . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الاسلام نهائيا ^(١) .

اتضح لنا مما سبق المصدر الذى استقى منه الصوفية ، نظريتهم فى المعرفة ، لان القرآن العظيم اخذوا ولا الى السنة النبوية رجعوا ، بل من مصادر اجنبية غريبة لاصلة لها بالاسلام ، مصادر غنوصية متعددة ، وبعبارة ادق ، ان التصوف الفلسفى هو الغنوصية ، صورة طبق الاصل ، ولكن مغطاة بغطاء اسلامى ، من اجل توظيفه لفرض معين . وكان ذو النون المصرى - كما ذكرت سابقا - متأثرا - على الاقل - بالثقافات الغنوصية المنتشرة فى مصر ، اضافة الى تأثره بالشيعة المغالية - ان لم يكن فعلا من رجالها ^(٢) . 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 عقائد هم . . . والكشف كلام فارغ ^(٣) . 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 ^(٤) .

(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) " تلبس ابليس " ص ١٦٤ .

(٤) ن ك ص ٣٧٤ .

وانا كان ذو النون (والصوفية 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 ^(١) . 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 ^(٢) " وفي موضع آخر قال : كل من رام الحقيقة في غير الشريعة
فمغرور مخدوع ^(٣) "

تبين لنا ان الموقف العرفاني موقف 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 . وينقلة سحرية
ينقل العارف تاريخه الى ماقبل تاريخ البشر ، لا بل الى ماقبل تاريخ الملائكة
ليجعل من نفسه كائنا هيا ، بل جزءا من الاله . وبما ان النزعة الانا الوحيدة
المسيطرة عليه لا تقبل التعدد ، سواء على المستوى البشرى او المستوى الالهى

(١) د ، محمد عابد الجابري " بنية العقل العربى " ص ٣٧٨ .

(٢) " تلبس ابليس " ص ٢١٨ .

(٣) ن ا ٣٢٥ .

والاوتاد والاقطاب... فليس فى ذلك شىء صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم ينطق السلف بشىء من هذه الالفاظ ^(١) ثم ان ذا النون كان اول من وضع تعريفات السماع والوجد ، بانه وارد حق يزعم القلوب الى الحق ^(٢) والصحيح انه وارد باطل يزعم القلوب الى الباطل. وفى هذا يقول شيخ الاسلام ابن تيمية « ومن اعظم ما يقوى الاحوال الشيطانية سماع الغناء والملاهى ، وهو سماع المشركين ، قال تعالى : وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية ^(٣) » . . . فكان المشركون يتخذون هذا عبادة ، واما النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فعبادتهم ما امر الله به من الصلاة والقراءة والذكر ونحو ذلك ، والاجتماعات الشرعية ، ولم يجتمع النسبى صلى الله عليه وسلم واصحابه على استماع غناء قط ، لا بكف ولا بدف ولا تواجد وكان اصحاب النبى 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 الشافعى : خلفت ببغداد شيئا احدثته الزنادقة يسمونه التغبير ، يصدون به الناس عن القرآن . . . ومن كان ابعد عن المعرفة وعن كمال ولاية الله كان نصيب الشيطان فيه اكثر ، وهو بمنزلة الخمر ، يؤثر فى النفوس اعظم من تأثير الخمر ^(٤) ، وقد اتفقت شيوخ الاسلام فى ابطال السماع والوجد فى 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 ^(١) » وكذلك تلميذه الامام ابن القيم ^(٢) ، في كتابه الممتاز « اغاثة اللهفان

من مصايد الشيطان ^(٣) » واذنا رجعنا الى كتب الفلسفة نجد فيها ان فيثاغوراس ،

كان اول من ادخل الموسيقى كأساس هام في تطهير النفس من الرجز 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 يحرك الجماد ^(٤) ، وينظم حركة الكواكب ، كما ينظم

حياة الانسان ، ويؤدي الى اصلاح النفس وطهارتها ^(٥) . 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 غناءه الجميل ^(٦) .

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

بين كتب ماني كتاب يسمى « رسالة مهر السماع ^(٧) » وقد اثبت اوغسطين ^(٨) ان

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

محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

(٢) محمد بن ابي بكر بن ايوب الزرعي دمشقي (٦٩١ - ٧٥١ هـ) ابو عبد الله ،

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

ابن تيمية ، حتى ماخرج عن شيء من اقواله ، وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه ،

وسجن معه في قلعة دمشق ، وله تصانيف كثيرة (الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٥٦)

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

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

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

(٦) ن ا ص ١٢٠ (٧) الفهرست « ص ٤٧١ .

(٨) القديس اوغسطينوس (AGUSTIN) (٣٥٤ - ٤٣٠ م) اسقف هيبون (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
الوجد قائلًا : اعلم ان قلوب الصحابة
كانت اصفى القلوب ، وما كانوا يزيدون عند
الوجد 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 رجلا اذا قرئ على احد هم

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 ٣٧٣ هـ / ٦٩٢ م)
صجابية ، اخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، وهى اخت عائشة رضى الله
عنها لابنها ، 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^(٢).
وقد نهى ابن الزبير^(٣) رضي الله عنهما ابنه عامرا عن مجالسة من يرعد ويغشى عليه
عند ذكر الله، قائلا: 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
ابن بكر وعمر^(٤)؟

— نقد كلام ابن يزيد البسطامي :

فيل ان نقد كلام ابن يزيد البسطامي، اريد ان الفت النظر اولا، ان ابا
يزيد لم يترك شيئا مكتوبا، ولم يؤلف سطرا واحدا، وهذا ما دفع كثيرا من العلماء
يشكون في صحة نسبة تلك الاقوال اليه، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: جمع ابو
الفضل الفلكي^(٥) كتابا من كلام ابن يزيد البسطامي، سماه «النور من كلام طيفور»
فيه شيء كثير لا ريب فيه، انه كذب على ابن يزيد البسطامي، وفيه اشياء من غلط ابن

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ابو عبد الرحمن (١٠٠ ق هـ - ٥٧٣ هـ/
٦١٣-٦٩٢ م) كان جريئا جهوري، نشأ في الاسلام، وهاجر الى المدينة مع
ابيه، وشهد فتح مكة، ومولده ووفاته فيها، ولما قتل عثمان رضي الله عنه عرض
عليه نفران يبايعوه بالخلافة فأبى (الزركلي، 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 في المدينة
بعد الهجرة، شهد فتح افريقية زمن عثمان، وبويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ
عقب موت يزيد بن معاوية، فنشبت بينه وبين الجيش الاموي بقيادة الحجاج بن
يوسف الثقفي في ايام عبد الملك بن مروان حروب، انتهت بمقتله (الزركلي،
الاعلام ج ٤ ص ٨٧)

(٤) «تلبيس ابليس» ص ٢٥٤.

(٥) كذا، لعل الأصح، السهلکی او السهلجی المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

يزيد - رحمة الله عليه - وفيه أشياء حسنة من كلام أبي يزيد ، وكل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا 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 يحصل له في حال الفناء القناصر سكر وغيبة عن
السوى والسكر وجد بلا تمييز . فقد يقول في تلك الحال : سبحاتي أو مافي الجبة
إلا الله . أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي أو غيره
من الأصحاء ، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى إذا لم يكن سكره
بسبب محذور من عبادة أو وجه منهي عنه (٢) ، وكذلك موقف شيخ الإسلام
عبد الله الأنصارى الهروى (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 باذلا في

- (١) مجموع الفتاوى ج ١٣ ص ٢٥٧ .
- (٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٧٦ .
- (٣) عبد الله بن محمد بن علي الانصارى الهروى (٣٩٦ - ٤٨١ هـ / ١٠٠٦ - ١٠٨٩ م)
أبو اسماعيل شيخ الاسلام من كبار الحنابلة من ذرية أبي أيوب الانصارى ،
كان حافظا بارعا في اللغة والتاريخ ، مظهرا للسنة واعيا اليها ، أمتحن
وأودى كثيرا . له ذم الكلام وأهله ، والأربعين في التوحيد ، والفاروق
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
مستشنع 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 ، افصاحا حرًا تلقائيًا 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 وهماج 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 مترجمًا عما طاف به ،
متخذًا 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 الجابري « 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 اذن مسألة نفسية وتجربة ذاتية ، تصدر من نتائج الوهم او الخيال . ولقد كرس الطوسي كل جهده فى تأويل الشطحات دفاعا عن اصحابها ^(١) التى لا يخلو من تعسف شديد ، وابتعاد عن المعانى القسوى ارادوها ، وذلك طمعا فى التماس العذر ، والتبرئة من كل التهم ضد هم . والحقيقة ان تلك الاقوال لا تحتاج الى التأويلات ، فان قائلها يقصدون ظاهرها ، فيجب ان تؤخذ بحسب مدلولها الواضح الذى تشفع 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 الطبيعة 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 ^(٢) . فعندما ينصرف العارف بكليته الى الله ، قاطعا كل علاقة له بالعالم ، تأتى حال من

(١) من الشطحات التى حاول الطوسي تأويلها دفاعا عن اصحابها بعد شطحات ابي يزيد البسطامي شطحات الشبلى ، وابي الحسين النورى ، وابي حمزة الصوفي ، 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 وطبيعةً ، حتى عن « انا » فهو غريب مما يقع داخل العالم ، او مما يتصور انه يقع خارجه او فوقه ، فاتخذ لنفسه معنى مطلقاً ، بل يحدد طبيعته المستقلة عن العالم واسمى منه ^(١) . فلا معنى ولا وجود بالنسبة له لما يسمى بالمسئولية الاخلاقية او العدالة ، ولا معنى للعبادات والشرائع ولا للرسول والانبياء اطلاقاً ، ولا معنى للعقل ولا المعقول ، وهذا يؤدي الى الفناء الجزاء من الثواب والعقاب والجنة والنار .

وفعلًا لقد صرح ابو يزيد البسطامي ان الجنة هي دوام رؤية الله بلا حجاب ^(٢) . بل صار العارف للجنة ثواباً ، صارت الجنة عليه وبالاً ^(٣) . « واذا كانت هناك نار حقاً فماذا على الله لو غفر لقبضة تراب ، وادى شرف لله في ان يحرق قبضة تراب ^(٤) ، 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 ^(٥) .

فكان البسطامي ينقل قضيتي الثواب والعقاب من المستوى الحسي الى مستوى المشاعر النفسية . او بعبارة أخرى ان الاخريات 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 معنوى ، بالرضا والطمانية ، او الندم والحسران . فهل يبقى بعد هذا مجال للقول بحشر الاجساد ؟ وهو ثالث المسائل التى كفر فيها الغزالي الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة »^(١) 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 بالفدائى ليس فيما تعلمه البسطامى من استاذة 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 الاوبانيشاد^(٢) » والفيدانتا^(٣) .

(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 الاوبانيشاد 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 الاوبانيشاد 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 البرهميين ^(١) . ويقول جولد تيسهر ^(٢) ان النزعة العدمية التي تصاحب الماشفة جاءت من اديان الهند خاصة » ان يقول البرهمي » في اللحظة التي تتجلى او تنبعث فيها المعرفة في نفسى ، حيث اصبح متحدًا مع براهما لا اكون مكلفا بعمل او غريضة ، وان التأمل في الكائن الاعلى يجعل الاعمال الظاهرة سدى لا نتيجة لها . . . لان اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترغمه الى ما فوق الاشكال الدينية المحدودة ^(٣) » وجاء في 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) هي المعرفة . اما الوسيلة الثانية فهي انحصار الانسان فى نفسه ، والتمركز فى داخل مطلقه الازلى ، وهذا الانحصار شاق جدا . . . فان ا اخذ فى اسباب هذا الاتصال ببراهمان ، وجب عليه ان يجعل غايته كشف السر الاسمى ، ووسيلته الى هذا الكشف اعتزال الحياة وما تحويه من مظاهر وأعمال ،
-
- (١) د ه على عبد الواحد وافي « الاسفار المقدسة فى الاديان السابقة للاسلام » ص ١٧٨ ، دار نهضة مصر بدون تاريخ .
- (٢) اجنتس جولد تيسهر Ignaz Goldziher (١٨٥٠ - ١٩٢١ م) مستشرق مجرى ، يهودى درس فى بودابست ، وبعد حصوله على الدكتوراة من جامعة ليبتسك ، ارسلته وزارة المعارف المجرية فى بعثة دراسية الى الخارج ، فبينما ليدن ، ثم القاهرة ، سوريا وفلسطين ، له كتب كثيرة عن الدراسات الاسلامية اشهرها « العقيدة والشرية فى الاسلام » (د ه عبد الرحمن بدوى « موسوعة المستشرقين » ص ١١٩)
- (٣) « العقيدة والشرية فى الاسلام » ص ٣٥٤ ، ترجمة د ه محمد يوسف موسى ، دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ م .

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

وتحطيم الجسد او حدود الذات يصل بالنفس الى الكل ، كما يمتزج الندى
بالعصارة التي تغذى الزهرة ، كالسواقي تجري وتضمحل في البحار الواسعة
فاقطة الاسم والشكل (٢) » فمهما تعددت الآراء امام شطحات ابي يزيد ، فاننا
نجد ها 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 بكايته الى
العلة الاولى متشبه 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 اما في الدهن في كن لا يزعه فيه ريح ، وشغل ذلك عن
الاحساس بمؤلم من حر او برد اعلمه 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 « الفلاسفة الشرقية » ص ١٠٨-١٠٩ مكتبة الانجلو المصرية
ط الثانية بدون تاريخ .

(٢) الابانيشاد النشيد الثامن « ترجمة كمال جنبلاط نقلا 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 ا ، ص ٥٤ .

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

ومما يلتفت اليه انتباه ، ان الفلاسفة الهندية تمتاز بالبحث عن المعرفة ، لكن ليست معرفة مجردة ، كما فى الفلاسفة اليونانية - ولا يكتفى بسبكها فى تصورات ذهنية ، بل تحقيق وتجربة تقوم على وضع الذات فى الموضوع والذويان فيه ، بمعنى انها ازالة الحواجز الفكرية والكلامية بين الذات التى تعيش والموضوع المعاش . فالعقل قاصر ، والكلام عاجز ، عن ادراك الحقيقة . الادراك الحقيقى لهذه هو فى الاتحاد بيننا وبينها ، التى 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 ، لا فى العقل . انها ذاتانية صرفة ، تشدد على قيم القلب والوجدانيات ، وبذلك فقط يستطيع المرء تجاوز نفسه بلوغ التحقق . فالكفاح روحى ، انه ضد النفس ، والنفس هى الخصم . من هنا تأتى القنامة والتساوة والغطاة على الحياة والجسم ، ومن هنا التشاؤم والانسحاب والنكوص بوجه عام ^(٤) . ومن اهم المفاهيم الفلسفية الهندية

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

(٢) ن ا ، 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 ^(١) . 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 ^(٢) .

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 ^(٣) »

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

« انت هو ذاك ^(٤) »

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

(٢) ن ك ص ٧٩ . (٣) ن ك ص ١٢٩ .

(٤) ن ك ون 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 فنتطيع 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 ^(١) ثم يقول «اعلم ان العلم
يورث الخوف واحتقار النفس وطول الصمت، واذا اعتبرت علماء السلف، رأيت
الخوف غالبا عليهم والدعاوى بعيدة عنهم، قال الله تعالى : انما يخشى الله
من عباده العلماء» وقال صلى الله عليه وسلم : انا اعرفكم بالله واشدكم له خشية ^(٢)
وفى قوله : ان جهنم اذا رأتنى 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 ^(٣) وردا على
الجنيد الذى قال : ان الرجل (ابا يزيد) مستهلك فى شهود الجلال فنطق بما
استهلكه ، قال ابن الجوزى : هذا من الخرافات ^(٤)!

(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 ووجهال 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 : علمك هذا عن ومن اين ؟ بقوله « اخذنا علمنا 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 « وكذالك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ١١ ص ٧٤ .

(٣) الانعام ١١٢ .

(٢) الانعام ١٢١ .

غسروا^(١) . وقال ابن عقيل^(٢) : ان غاية هؤلاء (الصوفية) الشك والشطـح ،
والمتكلمون عندى خير من الصوفية ، لان المتكلمين قد يزيلون الشك ، والصوفية
يوهمون التشبيه . فاکثر كلامهم يشير الى اسقاط السفارة والنبوت . . . فقد طعنوا
فى النبوت وعولوا على الواقع . . . ومن قال حدثنى قلبى عن ربي ، فقد صرح انه
غنى عن الرسول ، ومن صرح بذلك فقد كفره فهذه كلمة مدسوسة فى الشريعة ،
تحتها هذه الزندقة . ومن رأيناه يزرى على النقل علمنا انه قد عطل امر الشرع ، وما
يؤمن هذا القائل : حدثنى قلبى عن ربي . ان يكون ذلك من القاء الشياطين .
وهذا هو الظاهر ، لانه ترك الدليل المعصوم ، وعول على مايلقى فى قلبه الذى لم
تثبت حراسته من الوسوس^(٣) . وانضم الامام ابن قيم الجوزية الى شيخه فى ابطال
الشطـح فقال : ومن كيده (الشيطان) ما القاه الى جهال المتصوفة من الشطـح
والطامات ، وابرز لهـم فى قالب الكشف من الخيالات ، فأوقعهم فى انواع الاباطيل
والترهات ، وفتح لهم ابواب الدعاوى الالهائيات ، 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 تفريغ القلب وخلوه
عن كل شئ ، حتى ينتعش فيه الحق بلا واسطة تعلم . فلما خلا من صورة العلم
الذى جاء به الرسول نقش 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 فى وقته ، قوى الحجة له تصانيف كثيرة

اعظمها «كتاب الفنون» فى اربعمائة جزء (الزركلى ، الاعلام ج ٤ ص ٣١٣)

(٣) ابن الجوزى «تليس ابليس» ص ٣٧٥ .

وخيله للنفس ، حتى جعله كالشاهد كشفاً وعياناً ^(١) 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 ^(٢) " وجد ير بالذكر ان من بين الصوفية الكبار - وهو ابن سالم البصري ^(٣) . . .

صاحب سهل التستري - من طعن البسطامي وكفره ، وان كفره والحاده اسوأ من

فرعون ، لان البسطامي قال سبحانه ، وفرعون قال انا ربكم الاعلى ، لان العرب

يسمى به المخلوق ، فيقال : فلان رب داره اما سبحانه فاسم من اسماء الله ^(٤)

تعالى ، الذي لا يجوز ان يسمى به غيره تعالى ^(٥) " واذ كان ابويزيد البسطامي

معروفاً بانه صاحب الشطحات ، وهو مستهلك ولم يملك نفسه ، الامر الذي دعا بعض

العلماء - منهم الجنيد ^(٦) وابن خلدون ^(٧) - 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 البصري (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 سبحانه 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 الآخر ، 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 ١٩٧٦ م .

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

(٣) د ، عاطف جودة نصر « الرمز الشعرى عند الصوفية » ص ٥٦ دار الاندلس

بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م .

وهذا مانفهم من كلامه المعقد فى توضيح فلسفته العرفانية ، حيث انطلق عن
فلسفة الحلول ، اى حلول ذات الله فى ذاته . ولكن فى الوقت نفسه يعتقد الحلّاج
ان الله فوق كل شىء ، مخالف لكل شىء ، فلم يؤمن بوحدة الوجود (اى ان الله هو
العالم والعالم هو الله) كما سيقول به ابن عربى . 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 بداعى الرغبة الشديدة فى الجمع الحقيقى او الحلول التام ^(١) " وسأعود
الى الكلام فى الحلول فيما بعد .

وذكر ابن الجوزى ان ابا بكر مشاد ^(٢) 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 خطى وانا كتبتة . فقالوا ، كنت تدعى النبوة
فصرت تدعى الربوبية . فقال ، ما دعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا ، ثم قال
" هل الكاتب الا الله واليد فيه آله " ^(٣) فما هو الجمع ؟ الجمع كلمة تدل على معنى
جرى عليه الصوفية كمصطلح خاص فيما بينهم . جاء فى كشف اصطلاحات الفنون ^(٤)
" (١) د ، ماجد نخرى " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣١ و د ، عبد القادر محمود
" الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٣٥٧ .

(٢) من كبار الصوفية ، صاحب يحيى بن الجلاء (ت ٩٩٩ هـ) (السملى " 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 فى 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 بين

الاشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق

الباطل عند مجيء الحق ^(١) ثم يقول ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل

اثر ظهر في الوجود ، وكل فعل وصفة واثر لانحمار الكل عنده في ذات واحدة ^(٢) »

هذا ، وقد وضع الحلاج منهج الوصول الى معرفة الله ، وجعله في ثلاث درجات .

الاولى ، درجة المريد ، وهى درجة الرياضة والزهد والكبح . والثانية درجة المراد ،

وهى درجة الاضطرار والبلاء واستهلاك الناسوتية ، والفناء والخلاء عن الاوصاف

البشرية . والثالثة درجة عين الجمع ، ارفع الانية ، وهى عليا الدرجات التى تحقق

نبيها الاتحاد التام بين العارف والمعرف ^(٣) . والدرجة الثالثة هى التى وصل

اليها الحلاج نفسه ، وهى الطريقة الوحيدة الصحيحة ابلاغ معرفة الله . فلا ايمان

ولا علم ولا عبادة ، توصل الانسان الى ربه ، بل برفع الانية والجمع الى الله فقط ، كما

سبق ذكره ^(٤) . والحقيقة ان الحلاج هو الذى وضع التصوف كفلسفة متكاملة ، وهذا

واضح من قوله « النقطة اصل كل خط والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للخط عن

النقطة ولا للنقطة عن الخط . . . ومن هذا قلت مارأيت شيئا الا ورايت الله فيه ^(٥) »

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

(١) محمد على الفاروقى التهانوى « كشف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ٣٣٤ تحقيق

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

(٢) ن ك ج ١ ص ٣٣٥ .

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

وترجمه الى اللغة العربية د . محمد غلاب فى « 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 يؤد به هذا الجسد من اعمال (٢) . 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 ؟ ترجع الهرمسية - كعلوم وفلسفة - الى مجموعة من الكتب (٤)

- (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 افعاله واقواله الذى يعد من الانبياء الكبار ، ويقال هو ادريس عليه السلام ، وهو الذى وضع اسامى البروج والكواكب السيارة ورتبها فى بيوتها ، واثبت لها الشرف والوبال والأوج والحضيض والمناظر بالتثليث والتسدس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة والاستقامة بين تعديل الكواكب وتقديمها الخ (المل والنحل » ج ٢ ص ٣٥٣ ومابعدها) اما ابن ابى أصيبعة فيقول « ان الهراسة كانوا ثلاثة : ١ - هو المثلث بالنعم فانه كان قبل 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 الهيا .^(١)
والآراء الفلسفية الواردة فيها هي خليط غريب من الافكار الاورفية والفيثاغورية
والافلاطونية والرواقية ، والفيزياء الارسطية ، والتنجيم الكلداني ، والكيمياء المصرية ،
والعلوم السحرية المجوسية .^(٢) ومجمل القول ان الهرمسية جمعت بين التراث اليوناني
والقديم ، والديانات الشرقية ، وهي تكون في مجموعها غنوصا حقيقيا ، الى جانب

وكان مسكنه صعيد مصر ، فهني هناك الاهرام ومدائن التراب والبرابي .
٢- انه من اهل بابل سكن مدينة الكلدانيين ، وهي بابل ، وكان بعد
الطوفان في زمن نيزيرال . . . 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 الانباء 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 لآحد 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 الدلتا المسعول
عن الموتى والمصير البشري ، ومن وظيفة طوط ككاتب ، نسب اليه اختراع الكتابة
وبالتالي جميع الفنون والعلوم كالسحر والطب والتنجيم والعرافة ، ثم ارتقى طوط
درجة سلم الالهية ، فنسب اليه خلق العالم بصوته وكامته ، 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
والصناعة والطب والتنجيم »

(٢) د ، عبد الرحمن بدوي « موسوعة الفلسفة » ج ٢ ص ٥٣٨ و ، د ، محمد عابد
الجابري « تكوين العقل العربي » ص ١٧٥ .

الغنوصية المعاصرة لها^(١) . ومن الثابت ان الهرمسية في استقبالها العلوم السرية قد وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية^(٢) . والبحث العلمي الحديث - خاصة دراسة فيستوجير J. Festugiere 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^(٣) . وباختصار يبدو ان هرمس كان مجرد اسم مستعار لارضاء حاجة الناس الى الوحي ، الذي كان يستأثر انذاك باهتمام عدد كبير من العقول^(٤) . بل اعتبر جيور د انوبرونو الهرمسية ديانة وفضلها على المسيحية^(٥) . فانها امتازت باعتمادها على الالهام والوحي للوصول الى الرؤيا الصادقة ، لذا صبغت بطابع ذوقي ، وانتهت الى وضع منهج لمعرفة الاله^(٦) . 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 كله ، وهو كائن حي يستحق التشريف والعبادة ، وهو يكاد يكون الله . والنفس 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 وكالـ

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 ^(١) . 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 ^(٢) . 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 ^(٣) . فالطريق الى معرفة الله فى الهرسية هى النفس ، بوصفها جزء من الاله ، او بنت الله ، اوشى من الله ، الذى يحمل فى ذاته صورة الله فى الانسان ^(٤) . واذا لم يكن الانسان على وعى تام بهذا الاصل الالهى للنفس ، واذا لم يتصرف بالتالى على اساس ان الله موجود فيه (حال 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 ^(٥) .

ويتكون الميلاد الجديد باربعة مكونات : الوالد ، والرحم ، والنطفة ، ثم المولود الجديد . فالوالد هنا هو ارادة الله ، والرحم هو الحكمة الروحية الصافية ، أما النطفة فالمراد بها جوهر الاله ، واذا تحققت تلك الاربعة 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 « المريد » ويصبح هو نفسه « ابن الله او الكل فى الكل ^(١) » ويكون قد بلغ مرحلة الكشف والاشراق اى اشراق الله فى نفسه ^(٢) .

وكان هرمس قد اعترف بنفسه بأنه اصبح فى حقيقة ذاته كائنًا جديدًا ، كائنًا روحيا خالصا لالون له ، ولا ابتداء فيه ، غير منظور لعين الجسم . واذ ا رغب المريد فى ان يصبح مثله ، فعليه ان يوقف نهائيا اثر الحواس فى نفسه ، ويتطهر من عواقب المادة وعقوباتها ^(٣) . وذلك لان اسكات المشهوات ، تحرير النفس عن شر المادة ، وحينئذ يجد الانسان الله فى داخل نفسه ^(٤) .

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 ^(٥) .

واستند فى تفكيره على الاسطورة ، والمعتقدات الدينية معا . فعلى المريد يجب الاندفاع لها والايمان بها ، بغير حاجة الى برهان او دليل ، اذ لافائدة اطلاقا للعقل والتفكير ^(٦) .

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 حوران ، وان اول فرقة تهرس في الاسلام هم
الشيعة ، خاصة الغلاة^(١) ، حين وجدوا في الهرمسية المعين الذي لا ينضب ،
فاستمدوا منه فلسفتهم النبوية ، باعتبار انها الهام سماوى ، تكاد تفوق الرسائل
النبوية المشرعة قدرا . كما اثرت على الفلاسفة الاسلاميين ، من الكندى^(٢) والفارابى^(٣)

(١) هنرى كوريان « 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
في الحضارة الاسلامية » ص ١٢ ، و دى بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام »
ص ٢٤ ترجمة د ، محمد عبد الهادى ابوريد ، مكتبة النهضة المصرية ط
الخامسة بدون تاريخ .

(٢) ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى (ت ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م) فيلسوف العرب ،
كان ابوه اميرا على الكوفة للخليفة المهدي ، ثم هارون الرشيد ، وحظى
بالشهرة في 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 ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) المعلم الثانى ، فى مقابل
ارسطوطاليس الملقب بالمعلم الاول ، ولد فى مدينة وسيج احدى مدن فاراب ،
كان ابوه قائدا تركيا ، ارتحل الى حوران 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^(١) في نظريتهم الاشراقية ، المستندة الى الكشف والالهام^(٢) . على ان اكبر ممثل الهراسة في الاسلام هم الصوفية بدءاً من جابر بن حيان ، وابن هاشم الكوفي ، ومعروف الكرخي ، فذو النون المصري ثم الحلاج^(٣) . ان العلاقة بين الصوفية والشيعة معروفة لدى الجميع كما سبق ذكره^(٤) . ومن الثابت ايضاً ان الهرسية قد وضعت تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . ومما لا بد ذكره ان الاتجاهات الهرسية لا تعدو ثلاثة^(٥) :

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

الثاني : الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ، ويمثله الصوفية الفلاسفة ، مثل الحلاج والسهروردي 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 خرميثن ، من ضياع بغاري ، حيث كان ابوه والياً عليها ، في ايام الامير نوح بن منصور الساماني ، حفظ القرآن وكثيراً من الآداب والفقه في سنه العاشرة ، ثم درس الفلسفة على ابي عبد الله الناتلي ، ثم اشتغل بنفسه في فهم كتب الفلسفة والمنطق والطب ، وهو ابن الثامن عشر له كتب كثيرة جداً ، 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 ، و 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 فى معرفة الحقائق الالهية . والغاء العقل والتفكير .

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

الميلاد الجديد ٤ - التعاليم الشفوية والسرية ، بأسلوب التلقين والارشاد .

٥ - فكرة وحدة الوجود التى سوف يمثلها الصوفى الكبير ابن عربى ٦ - نظرية

الفيض والهدور وسوف يمثلها السهروردى المقتول . وأما المصدر الشرقى ، الذى

استقى منه العلاج فى 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 التى يستعملها

العلاج والصوفية عموما .

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

وتتمنى قواه وتدوب فى ذاتيته ، ذلك مايجعلهم يتوجهون الى العالم السرى والجوانى

العميق ، وهناك يجدون الحقيقة وسر الحقيقة (١) .

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

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

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

جاء فيه :

فى الحق يا صديقى ، ان جميع الكائنات ، ولو انها صدرت عن الموجود المطلق

لا تعرف انها تصدر عن الموجود المطلق ، وفى الحق يا صديقى انك لا تشعر بهذا

الموجود ، وهو مع ذلك موجود ، وبوساطة هذا الجوهر تدب الحياة فى كل شئ ،

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

(١) د ، على زيحور « 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 . واذا ما عكف الكائن التقي الطبيعة ، والمتطهر على التأمل فانسه 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 ممن 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 أيّا 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 واضعوها - 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 ، لا تهتم

(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 الاوبانيشادية لا نشاطية ولا مجتمعية ، بل انعكاف على الذات وتأمل ومراقبة انبهاذهب . انت هو ذاك « مستلزمات المعرفة ، والاختلاء وتركيز الذهن . والعارف يعتقد انه يحمل في كيانه ما هو شبيه بالله ، فالله فيه ، وهو منه ، من هنا يرى نفسه وهو على هذه الارض انه جزء من الله او قطعة منه ^(١) . 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 بأسرار القدر ، ويدرك كل ما تجر به اقلام الغيب ، وتحصل عنده القدرة الكاملة على قهر الزمان والمكان ، فينتطويان 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 أمكنة في نفس اللحظة ^(٢) .

ونقل اليينا 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 غابت قوته النفسية على قوته

(١) د ، علي زيعور « الفلسفات الهندية » ص ١٣١ - ١٣٢ .

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

(٣) تحقيق مالهيند « ص ٥١ - ٥٢ .

البدينية ، 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 الرؤسيين وطاعتهم . والثامن انطواء المسافات بينه وبين المقامد الشاسعة فاذا قدر على ذلك استغنى عنه وتدرج الى المطلوب في مراتب : اولها معرفة الاشياء اسما وصفة ، وتفاصيل غير معطية للحدود . والثانية تجاوز ذلك الى الحدود الجاعلة جزئيات الاشياء كلية ، الا انه لا تخلو فيها من التفصيل . والثالثة زوال ذلك التفصيل والاحاطة بها متحدة ولكن تحت الزمان . والرابعة تجردها عنه عن الزمان ، واستغناؤه 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 العارف اذا وصل الى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون انه يحصل له روحان ، قديمة لا يجرى عليها تغير واختلاف ، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز ، واخرى بشرية للتغير والتكوين ^(١) » 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 وسالوكا . أما قول الحلاج « العارف من رأى والمعرفة بمن بقى الخ ، فففس كلام يسوزا

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

وكذلك ادعائه - والصوفية عامة - بالعلم الدنى او الالهام والوحى وبالتالى دعوى
العصمة ، فأخذ من البوذية . ان البوذى هو الذى يتحقق فى نفسه حالة التسامى
والصلابة الداخلية ، التى يقال انها من العلوم الدنية ، او العلوم التى لا تشرح
وانما تفهم ، وتحس بالذوق والحال ، ويعتقد البوذيون ان بوذا كان يسمع هاتفاً ،
يوحى له ، وينفخ فى روعه ، ويقذف فى نفسه الرشد ويلهمه الصواب (٢)

وفى 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 . والثانى بالهام بعد زمان كاؤلاو پراهم ، فانهم الهموا لما بلغوا اشد هم
والثالث بتعلم وبعد زمان كساعر الناس (٣)

وكما سبق ان ذكرت ان الحلاج هو اول من وضع فكرة وحدة الاديان . وهى
فكرة هندية ، وردت فى كتاب « البهاغا فاد جيتا » (نشيد السعيد ، او نشيد
المولى) (٥) . ان جاء فيه : ان كرشنا قد حل فى شكل بشرى ، هبط هذا الاله
الارض كى يخلص البشرية ، فهو بمثابة اله شخصى يهتم بالعالم ويساعد الانسان .
ومن صفات الاله كرشنا انه محب وانه متسامح ، يتقبل جميع انواع الايمان والاعتقادات
لا يتعصب لشكل واحد ومعين من التعبد ، او لبلوغ الاشراف ، يكفى الاخلاص وحرارة

(١) د . على زيسور « الفلسفات الهندية » ٢٣٦ .

(٢) ن ك ص ، ٢٣٢ .

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

(٤) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٥) العنوان الكامل « شريما - بهاغا فاد - جيتا - اوبانيشاد » اى العقيدة

السرية المعطاة فى أناشيد السعيد الماجد ، وهى أناشيد وقصائد شهيرة =

الايان . ليس هو الها غيورا ولا غضوبا ولا محتكرا ، انه يتقبل كل ميل تقى مهما كانت طبيعته ، وذاك الاله موجود فى كل شئ^(١) . يقول كرشنا : ماهو البذر لكل المخلوقات ؟

انا هو ، مامن مخلوق جامد او متحرك يستطيع الوجود بدونى ، انا لعبة الماكين وقوة القادمين ، انا النصر انا الجهد ، انا طهارة الطاهرة ، ... ان الناس يختارون طريقة للعبادة توافق طبائعهم ، ايمان كل واحد يلائم استعداداته الفطرية^(٢) . ويقول ايضا " انا الموجود ذاته بالنسبة لجميع الكائنات ، فبالنسبة لى لا يوجد شخص مكروه ولا شخص عزيز ، لكن الذين يخلصون لى بمحبة ويورع ويتقوى فانهم يوجدون فى انا ، وانا ايضا اوجد فيهم^(٣) .

وكما يقول ايضا " بياس بن براشر " اعرف الخمسة والعشرين^(٤) بالتفصيل والتحديد والتقسيم معرفة برهان وايقان لادراسة باللسان ثم الزم اى دين شئت فان عقباك^(٥) .
النجاة

وسبق ان ذكرت كذلك ان الحلاج - والصوفية الفلاسفة عموما - كان يستهزئ بالشرعية 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 ، والهيولى 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^(١). 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 ، فصـرت 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 تبلبت 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 ذى انهار^(٢) . . . ياعزيزى لا يكون قهر النفس الا بصدق النية والتمرين والرغبة عن لذائذ الحياة ، والشرائع الظاهرية والطقوس الرسمية لا تنفعه شيئا . ان مجرد الرغبة في هذا السلوك يغنى المرء عن ويدا وعن شرائع ويدا . هذه الرغبة تجعله فوق كل هذا . . . والعارف الذى يعبد الله ، يرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة ، واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله^(٣) . ومن شعائر البوذية ان يباح للكهنة والقديسين كل موبقة مهما بلغت فداحة ما فيها 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 ، ثوبا كانت ام عقابا^(٥) .

(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 أو النور المحدث ، التي وضعها الحلاج لأول مرة في دائرة التصوف ^(١) ، واعتنق بها الصوفية عامة ، فقد استقاها من ديانة إيرانية قديمة . فقد جاء في كتاب « بند هشن الكبير » Bundahish (الاساس) المكتوب باللغة الفارسية الوسطى ، ويعرف أيضا باسم « زند اجاسية » (Zandagasihi) : ان الانسان الاول او الانسان القديم الذي يسمى بـ « جيا مرتين » Gaya maretan و جيو مرد Gayomard (او كيو مرث كما ذكره الشهرستاني ^(٢)) خلق صورة نورانية غداية . وهو النموذج الاول للانسانية واصلا ، او ماهية كونية حيثما امكن على نحو اقوى ، ومثل الانسانية ومعناها الباطن . وكان بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة ^(٣) . الذي هبط خلال افلاك الكواكب السبعة وتلقى من كل مهيمن على فلك حظا من طبيعته ^(٤) . وان بنى الانسان نشأوا من نطفته ووفقا لنموذجه ، وقد خلقه الله عونا واسعادا له ^(٥) .

وهذا الانسان الاول او الانسان الحقيقي لا يمكن ان يفصل - كما جاء في الديانة الزردشتية - عن الاسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجردة ، الاسماء التي وضعت للقوى الالهية الروحية المدوكة على انها ذات فردية ^(٦) .

وكما ورد في « بند هشن » ايضا : ان العالم نشأ بعد وفاة الانسان الاول من اجزاء من جسده . غارت في 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 الحفني « الموسوعة الفلسفية » ص ٦٩ .

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

(٦) ن ك ص ٢٣ .

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

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

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 الغنوصى ، ان الانسان الاول يساوى مجموع النفوس الفردية كلها . وكان
يوهب نصف مافى 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 فى قيود الطبيعة الخسيسة . ومن ذاته الخاصة ،
يوقظ ويؤوب الى وطنه الالهى (٤) . وعن طريق هذا تفسر طبيعة الانسان المزوجة ،

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

(٢) د ، محمد عابد الجابرى « تكوين العقل العربى » ص ٢٠٤ .

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

(٤) هانز هينرش شيدر « الانسان الكامل » ص ٣٠ - ٣٨ بتصرف ، وللتوسع عن ديانة
مانى اقرأ « الفهرست » لابن ندیم ص ٤٥٦ و « الملل والنحل » للشهرستانى
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
 الايرانية 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 « فرنريجر WERNER JEGGER » 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 روحى (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 كن ص .

(٤) شيدر « الانسان الكامل » ص ٤٣ .

(٥) ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة ٢٢٦ هـ عن السريانية
 واصلاحه 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^(١) ، 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^(٢) .

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 المتلى بالحكمة التى رمزها النور^(٣) . كما نجد ها بوضوح فى رسائل اخوان الصفاء الذين كان غرضهم بالمعرفة هو التشبه بالله بحسب الطاقة الانسانية^(٤) ، ويستمر هذا التطور على ايدى الفلاسفة الصوفية ، من الحلاج ، فالسهروردي 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 لارسطو طالس .

(٢) فقرة بعنوان « الانسان العقلى والانسان الحسى » جاء فيها :
هذا الانسان الحسى هو صنم لذلك الانسان الاول الحق ، الا ان المصور 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 ، لا تنحبس 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 الجابري « تكوين العقل العربى » ص ٢٠٨ .

حتى تبلغ قمته بصورة فلسفية عميقة وخطيرة ، لدى الصوفي الكبير ، والفنوصي الخطير

ابن عربي .

نستطيع ان نقول اذن : 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 اذن 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 العقالات التي قتل الحلاج عليها فهو كافر

مرتد باتفاق المسلمين . فان المسلمين انما قتلوه على الحلول والاتحاد ، ونحو ذلك

من مقالات اهل الزندقة والالحاد كقوله انا الله . وقد علم بالاضرار من ديمـ
الاسلام انه لا اله الا الله ، وان الله خالق كل شيء وكل ماسواه مخلوق و . ان كل من
فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً^(١) . . . 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 الله ، واظهار الفرج بالقتل او نحو ذلك فكله كذب ، كما ذكره العلماء
وقد ذكر الشيخ ابو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية^(٢) : 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 وامقتول شهيد وهذا ايضا خطأ
وقول القائل انه قتل ظلماً قول باطل ، فان وجوب قتله على ما ظهره من الالحاد
امر واجب باتفاق المسلمين . لكن لما كان يظهر الاسلام ويبطن الالحاد 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 ، فالتكلم بهذا

(٢) انظر ص ٣٠٧ ، وما بعدها .

(١) " مريم " 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 لا تجوز عند كثير من العلماء او اكثرهم فان
جوز ان يشهد لبعض الناس انه ولى الله فى الباطن ، اما بنص واما بشهادة الامّة ،
فالحلاج ليس من هؤلاء . فجمهور الامّة يطعن عليه ، ويجعله من اهل الاحاد
فهذا الذى اثنى على الحلاج ووافقه على اعتقاده ضال من وجهه : 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 صدق ، مردودة ، فكيف يكون لنفسه ولطائفته الذين ثبت بالكتاب والسنة والاجماع
انهم اهل ضلال . 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 ويقولوه 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) .

ورداً على قوله « بينى وبينك انى تزاحمنى » فارفع بحقك انى من البين (٢) يقول

رحمه الله : ان هذا الكلام يفسر بمعان ثلاثة ، يقوله الملحّد ، ويقول الزنديق ، ويقول 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 سلف 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 ينقضى 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 اشهده 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 حب
ماسواه ، وبخشيته عن خشية ماسواه ، وبطاعته عن طاعة ماسواه . فان هذا تحقيق
التوحيد والايمان . 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 يحمد 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 لا تجب عليهم
الصلاة ، بل سقطت عنهم لوصولهم الى حضرة القدس ، ولاستغنائهم عنها ، بما هو

اهم منها او أولى ، او ان المقصود حضور القلب مع الرب ، او ان الصلاة فيها تفرقة ،
فاذا كان العبد فى جمعيته مع الله فلا يحتاج الى الصلاة ، بل المقصود من الصلاة
هى المعرفة فاذا حصلت لم يحتج الى الصلاة . . . او 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 ، فانه 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 الادبيين 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 السفه 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^(١) 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 شيء وربهم ومليكهم ، 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 متبعاً لهواه فيما يريد ، فاذا اراد الحق خرج بارادته عن ارادة الهوى والطبع ، ثم شهد انه خالق كل شيء ، فخرج بشهود هذا الجمع عن ذاك 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 الألوهية ، فنازعوه في هذا الفرق^(٢) »

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 روي فيه احاديث كلها كذب^(١) . 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 كبر ، 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 كرسيا ولا سماء ولا ارضا ولا شمس ولا قمر ، لكن ليس

(١) « مجموع الفتاوى » ج ٢ ص ٢٣٧ - ٢٣٩ باختصار .

هذا حديثا عن النبي لا صحيفا 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 في 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 في 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 في ذلك غلو من جنس غلو النصارى باشارك بعض المخلوقات في 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 في 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 العلمى فى النفس ، والعلم حضور احواله وصفاته ونسبتها اليه . فالمعرفة اذن تشبه التصور ، والعلم يشبه التصديق ^(١) . . . 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 باسماء وصفاته وافعاله ، ثم صدق الله فى معاملته ، ثم اخلص له فى مقصوده ونياته ، ثم انسلخ من اخلاقه الرذئية وافاته ، ثم تطهر من اوساخه وادارائه ومخالفاته ، ثم صبر على احكام الله فى 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 الذى يستحق اسم العارف على الحقيقة ^(٢) .

وقيل لعبد الله بن المبارك ^(٣) بماذا نعرف ربنا ؟ قال « بانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه » فأتى عبد الله باصل المعرفة التى لا يصح لاحد معرفة ولا اقرار بالله سبحانه الابنه ، وهو المبينة والعلو على العرش ^(٤) ، ثم ان المعرفة

(١) مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين " ج ٣ ص ٣١٤ تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربى بيروت ط الاولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .

(٢) ن ك ص ٣١٦ .

(٣) عبد الله المبارك بن واضح الحنظلى بالولاء التيمى ابو عبد الرحمن (١١٨-١١٨١ هـ) الحافظ شيخ الاسلام المجاهد ، صاحب التصانيف والرحلات ، وجمع الحديث والفقه واللغة وایام الناس والشجاعة والسخاء (الزركلى " 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 حبـه . يقول ابن القيم « ان القلوب انما تحب من تعرفه ، وتخافه وترجوه وتشتاق اليـه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن الى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته ، فاذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والاقاربها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لهما . ان وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممتنع ^(١) » 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 ^(٢) . 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 ^(٣) .

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 » ^(١) اجابه موسى بقوله « رب السموات والارض وما بينهما » ^(٢) ان لا وصول للبشر الى حقيقة ذاته ، فدلهم على نفسه بصفاته الثبوتية ، من كونه صمداً ، وصفاته السلبية المتضمنة للثبوت ، من كونه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ، 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 الموضع ما يقع فيه الكثير من السالكين ، يشهدون اشياء بقلوبهم ، فيظنون انها موجودة 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 يتنازعوا 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 يتنازعوا 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 ، فى 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 الذى نصبه
لرساله واتباعهم ، وهو امثال امره ، واجتناب نهيه ، والايمان بوعده ووعدده . القاعدة
الثالثة ، تعريف الحال بعد الوصول ، وهو ماتضمنه اليوم الاخر من الجنة والنار ،
وما قبل ذلك من الحساب والحوض والميزان والصراط ^(١) .

وفى كتاب آخر يقول الامام ابن القيم رحمه الله ^(٢) « معرفة الله سبحانه نوعان ،

افضل من موسى ، فان هؤلاء يستتابون والا قتلوا » وانظر ايضا « التوسل
والوسيلة » لشيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامى بيروت ط الثانية
١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م . هذا وقد حكى الامام ابو الحسن الاشعري ، اختلاف
المسلمين فى جواز رؤية الله على تسع عشرة ، انظر « مقالات الاسلاميين » ج ١
ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة
المصرية القاهرة ط الثانية ١٣٨٩هـ وفى ص ٣٤٤ من الكتاب المذكور ،
يقول الاشعري « وفى الامة قوم ينتحلون النسك ، يزعمون انه جائز على الله
سبحانه الحلول فى الاجسام ، وانا رأوا شيئا يستحسنونه قالوا « لاندري لعله
ربنا . ومنهم من يقول « انه يرى الله سبحانه فى الدنيا على قدر الاعمال ، فمن
كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن . ومنهم من يجوز على الله سبحانه —
المعانقة والملاسة والمجالسة فى الدنيا وجوزوا مع ذلك على الله تعالى عن
قولهم ان نلسه » وفى الملل والنحل « يقول الشهرستاني « انه حكى عن
بعضهم (المشبهة) انه كان يجوز الرؤية فى 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
اصدرها معهد البحوث العالمية واحياء التراث 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 العربى 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 والانباة اليه ، والانس به ، والفرار من الخلق اليه . والله تعالى يدعوا عباده
 فى القرآن الى معرفته من طريقين « احدهما النظر فى مفعولاته والثانى التفكير فى
 اياته وتدبرها . فتلك اياته المشهودة وهذه اياته المسموعة المعقولة . فالنوع الاول
 كقوله تعالى « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى
 الاباب ^(١) » وهو كثير فى القرآن ، والثانى كقوله تعالى « افلا يتدبرون القرآن ^(٢) » وهو
 كثير ايضا ^(٣) » وجماع ذلك ، الفقه فى معانى اسمائه الحسنى وجلالها وكمالها
 وتغرده بذلك ، وتعقلها بالخلق والامر ، فيكون فقيها فى اوامره ونواهيه ، فقيها فى
 قضائه وقدره ، فقيها فى اسمائه وصفاته ، فقيها فى الحكم الدينى الشرعى ، والحكم
 الكونى القدرى ^(٤) » 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 ^(٥) » 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 مجملّة
 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 يبنى من اصوله ويكمل بفروعه
... فاصوله تمد فروعها وتثبتها ، وفروعها تكمل اصوله وتحفظها ^(١) وذكر الله
يعطى الايمان ، وهو اصل الايمان . والله سبحانه هو رب كل شيء ومليكه ، وهو
معلم كل علم وواهبه . فكما ان نفسه اصل لكل شيء موجود ، فذكره والعلم به اصل
لكل علم ، وذكره في القلب . والقرآن يعطى العلم المفصل فيزيد الايمان ، كما قال
جندب بن عبد الله البجلي ^(٢) وغيره من الصحابة « تعلمنا الايمان ثم تعلمنا القرآن ،
فازدنا ايماناً ^(٣) » 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 ، اعني من العلم به نفسه ، فانه الذي لا تفكير فيه . فاما العلم بمعاني ما
اخبر به ونحو ذلك ، فيدخل فيها التفكير والتقدير كما جاء به الكتاب والسنة
ولهذا كان كثير من ارباب العباد قوالا بالتصوف يأمرؤن بملازمة الذكر ، ويجعلون ذلك هو
باب الوصول الى الحق ، وهذا حسن اذا ضموا اليه تدبر القرآن والسنة واتبعوا
ذلك . وكثير من ارباب النظر والكلام يأمرؤن 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 تفويذه كل منهما عما

(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 صاغري ، مؤسسة الرسالة
بيروت ط ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م) .

(٣) ابن تيمية « نقض المنطق » ص ٣٤ ، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق 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 ^(١) وكل واحد من طريق 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 ^(٢) » فالهدى كمال العلم ، ودين الحق كمال العمل ^(٣) .

وبهذا البيان الواضح نجد شيخ الاسلام رحمه الله قد وضع لنا - بفهمه العميق للكتاب والسنة - خطأ فاصلا ومنهجاً صحيحاً فى معرفة الله ، منهج الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والسلف الصالح ، المتسكين بهدى القرآن والسنة ، بعيداً 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 المأثورة عن السابقين ، فقد اصاب طريق النبوة . وكذلك 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 ^(٤) » .

وذلك لان الانسان بدون الايمان بالله ورسوله لا يمكنه ان يعلم ولا ان يعلم ، ولا الهداية اليه . وبدون اهتدائه الى ربه ، لا يكون الاشقياء معذباً ، 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 . . . وان الانبياء والمرسلين عرفوا الله بالوحي المعرفة التي هي معرفة ، وعبدوه العبادۃ 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^(١) . 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 : اني الاقرار بالله قسمان : 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

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 شئ ، كيف يعيدون الاستدلال بما جاء به ، والاقتداء به ، الى ما ذكر من الطريقين .

الخامس : ان اكثر من سلك الطريقين المنحرفين لم يعتقد ان هناك طريقا ثالثا ، فهم ينتقلون من مادة فلسفية صابئية ، الى مادة ارادية نصرانية ، الى مادة كلامية يهودية .

السادس : ان تينيك الطريقين 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 دينك الطريقين . . . 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 شئ بقى فى الكفر البسيط "

وكل من كان بالله اعرف وله اعبد ، ودعاؤه له اكثر ، وقلبه له اذكى ، كان علمه
الضرورى بذلك اقوى واكمل ، فالفطرة مكملّة بالفطرة المنزلّة . فان الفطرة تعلم الامر
مجملًا ، والشرعة تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به ^(١) . 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 اذا لم يكن
الشعور والادراك صحيحا ^(٢) .

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 ، لا انـه
حلول ذات المعروف المحبوب ، لكن هو الايمان ومعرفة اسمائه وصفاته ^(٣) .

بهذا انتهى اهم موضوع التصوف الفلسفى ، واخطره وهو موضوع المعرفة ، تكلم
فيها الصوفية كلهم ، ويأتى بعدها مباشرة موضوع التوحيد . وجدى 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 ٣٨٢ . (٣) ن ك ج ٢ ص ٣٨٣ .

الفصل الثاني

التَّوْحِيدُ

- 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 الوحدةانية 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 يبدأ 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 يضاهئون 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 . واذ 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 لا شئ ، وانه كان قبل خلقه للعالم لا شئ معه .
فالخلق اذن من عدم ، وبالتالي فلا شئ 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 والرسول هم من

(١) « التوبة » ٣٠-٣١ (٢) « الزمر » ٦٥-٦٦ (٣) « البقرة » ١١٧

البشر ومن طبيعة البشر . وهذا ما يقرره أول ركن من أركان الإسلام ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وهي شهادة نفى وإثبات ، نفى الإلهية عن غير الله نفيا مطلقا لإثباتها لله وحده ، ثم إثبات أن محمدا عبده ورسوله ، وهو بشر ككل البشر . وكل الفرق بينه وبينهم أنه يوحى إليه بعقيدة التوحيد ، « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما الحكم الله واحد ^(١) » تنطلق عقيدة التوحيد الذي جاء بها الإسلام كما يقررها القرآن اذن من رفض الشرك بنوعيه ، الشرك القائم على القول بتعدد الإلهة ، والشرك المبني على إيمان بوسائط بين الله والإنسان . ومن ثم كانت الصلة بين الله والعالم بما فيه الإنسان ، صلة انفصال . فالله واحد لا شريك له ، منفصل عن العالم والإنسان انفصالا تاما ومن جميع الجهات ، بوحدانيته بذاته وصفاته وأفعاله ، ومنزعه عن جميع المشابهة بمخلوقاته . وهذا الانفصال المطلق بين ذات الله وخلقه ، بين صفاته وصفاتهم ، وبين أفعاله وأفعالهم ، يرفع كل الوسائط بين الله والعالم ، ولا يبقى هناك إلا الجسر الوحيد الذي يمدّه الله بينه وبين بعض عباده ، وهو الوحي الذي يخص به من اصطفاه من البشر أنبياء ورسلا ، وهذا الجسر يقع على المستوى المعرفي فقط . أما على المستوى الوجودي فلا جسر مطلقا ، بل انفصال تام ، وتفاير مطلق على جميع المستويات ، ذاتا وصفة وفاعلا . وهذه العقيدة هي ما اتفق عليه المسلمون جميعا ماعدا الصوفية الفلاسفة ، كما سيظهر فيما بعد . اتفق عليه السلف والمتكلمون بكل فرقتهم . فالتكلمون يعتبرون الله ذاتا وصفات (سواء قالوا أن الصفات هي عين الذات أو أنها زائدة عليها) والمسلمون جميعا يبنون تصورهم لله على أساس المخالفة المطلقة بين ذاته وصفاته وأفعاله من جهة ، وبين ذاتهم وصفاتهم وأفعالهم من جهة أخرى . الله قديم ، ومطلق الكمال والقدرة ، في حين أن الإنسان محدث وناقص في صفاته

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 ، فيما 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 لامجال 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^(١) (ت ٢٥٠ هـ) خال
الجنيد واستاذة ، وقيل ابوسعيد الخراز^(٢) (ت ٢٧٩ هـ) ، ولكن ابا القاسم الجنيد
البغدادى - لاشك - اعمقهم وأعظمهم شأنًا ، حتى لقب بشيخ الطائفة^(٣) .

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 عز وجل معرفته ،
واصل معرفة الله توحيدة ، ونظام توحيدة نفى الصفات عنه فيه استدلال عليه .
وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه ، فبتوقيفه وقع التوحيد له ، ومن توحيدة وقع
التصديق به ، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ، ومن التحقيق جرت المعرفة به ،
ومن المعرفة 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 ٢٧٩ هـ) 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) .

فى هذا النص الغريب يصور لنا الجنيد مراحل الترقى ، انطلاقا من مجرد المعرفة بالله ، ونفى الصفات عنه الى الاتصال به والبيان له ، ثم الوقوع فى 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 بتسامى الله ووحدانيته ، بلغ ذروته فى 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 فى الخلق على اربعة اوجه ، فوجه منها توحيد العوام ، ووجه منها توحيد اهل الحقائق بعلم الظاهر ، ووجهان منها توحيد الخواص من أهل 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 النهى فى الظاهر . . . وأما الوجه الاول من توحيد الخاص ، فالأقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الاشياء مع اقامة الامر فى الظاهر والباطن ، بازالة معارضا الرغبة والرغبة ممن سواه ، مستخرجة

(١) « رسالة فى التوحيد » ضمن مجموعة رسائل الجنيد ، ص ٥٨ ، تحقيق د ، على

حسن عبد القادر ، برعى وجدادى القاهرة ١٩٨٨ م .

(٢) د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الإسلامية » 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 ، فشبح 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 بطريقة الخاصة ، التى
لا تخلو من غموض وابهام ، ويلجأ الى عبارات دقيقة قصيرة ، تتلاءم مع لغة الجذب
والشطح ، لغة غريبة لا عهد 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 بالمحبيب 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 ^(١) . وقد مر الجنيد يقوم من المتكلمين يخوضون فى علم الكلام فقال : ما هؤلاء ، فقيل : قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص ، فقال : نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب ^(٢) . وكان الجنيد اول من صرح بنظرية فكرة الوجود السابق للروح على البدن ، او بعبارة اخرى ، نظرية تحققت بها نفس الانسان فى عالم آخر قبل ان تتصل بالبدن فى هذا العالم ، واكد ها مرارا وتكرارا فى 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 صفوة 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 أوجد لهم لده فى كون الازل عنده ومراكب الاحدية لده ، حين دعاهم فأجابوا سراعا ، كرما منه عليهم وتفضلا ، اجاب به عنهم حين اوجدهم ، فهم الدعوة منه ، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا الا مشيئة أقامها بين يديه ، نقلهم بارادته ثم جعلهم كذرا اخرجهم بمشيئته خلقا ، فاودعهم صلب آدم عليه السلام ، فقال عز وجل : « وان اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريعتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ^(٣) » 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 مدكور « فى 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 ^(١) ، اراد
 الجنيد بهذا النص ان يشرح لنا توحيد الخاص ، توحيد اولياء الله وخلصاءه ،
 التوحيد القائم على الفناء ، ووحدة الشهود المباشر ، مستخدما اية الميثاق ، لاجل
 هدف معين ، وهو الاتحاد بالله ذوقا . ثم يصف فناءهم عن صفاتهم ، وفعل الله
 فيهم في سبيل ادراكهم لوحده انيته ، فيقول « اولئك هم الموجودون القانون في حال
 فنائهم الباقيون في بقائهم ، احاطت بهم صفات الربانية وآثار الازلية ، واعلام الديمومية ،
 اظهر هذه عليهم لما اراد فناءهم ليدوم بقائهم 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 فمحاها ، وعن صفاتهم
 افناهم ، وانما معنى ذلك ان تؤدى الحقيقة من الحق ما يشاء ، كيف اثبت بهم وعليهم
 وقام عنهم بما لهم ، وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم ، ومن جنس كماله وتماه . . . فوجد
 الوجود في غير سبيل الوجود ^(٢) » 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 ^(٣) »

في الحقيقة ان الجنيد جعل اية الميثاق اساسا بنى عليها نظريته في كل —
 المعرفة والفناء والتوحيد ، لذلك استدل بها واستغلها في عدة رسائله ^(٤) ، 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 بأى 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 تولاه الله عنهم ، لانهم كانوا فى حالة فناء تام ، بحكم قانون
الحضرة الالهية التى لا يقف امامها أى 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 شئ من الايجابية بين يدى الله ^(١) . فيرى الجنيد ان الاستدعاء يهدف الى
اثبات الوحدةانية ، ولا تثبت الوحدةانية فعلا الا بفناء ما ومن عداها ، بحيث تكون
الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . فالشهادة الحقيقية بالوحدةانية لا تصدر الا
من الله نفسه ، وبالتالي تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوحدةانية 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 ،
التي 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 » لنفس 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 كذا 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 الدنيوى 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 ماتغنى 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 ١٩٨٠م ، ص ٩٧-٩٨ باختصار .
(٢) محمد بن محمد بن محمد الفزالي الطوسى ابو حامد حجة الاسلام (٤٥٠-٥٠٥هـ / ١٠٥٨-١١١١م) فيلسوف متصوف له مؤتا مصنف ، مولده ووفاته فى الطابـــــران (قصة طوس بخراسان) رحل الى نيسابور ثم الى بغداد فالحجاز ، فبلاد الشام فمصر ، وعاد الى بلدته (الزركلى « الاعلام » ج ٧ ص ٢٢)

التوحيد عند الفزالي :

يقول الفزالي « 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 الكريمتين ، وهم امثال الذر . . . فاشهدهم 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 الفزالي التوحيد - كما قسمه الجنيد - الى أربعة اقسام فقال « للتوحيد اربع مراتب ، وينقسم الى لب ، والى لب اللب ، والى قشر ، والى قشر القشر . ولنمثل 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 الفناء في التوحيد ، لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا . واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده ، بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه والخلق (٢) »

(١) الدرّة الفاخرة في كشف علوم الاخرة ، طبع مع الكتاب « سر العالمين » ص ١١٩ ،

تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندى 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 بـ
انعقد عليه قلبه . . . والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فعلا واحدا ، ان انكشف
له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فعلا 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 ^(١) » ثم يقول . . . كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات

ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات اخرى
سواه كثير ، وبعضها اشد كثرة من بعض ^(٢) » وفى موضع آخر صرح الفزالى 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 ^(٣) »

ثم اوضح الفزالى 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 ، وعما 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 تفاوتا بين الموجودين ، فاثبت عبدا وربا ،

(١) « احياء علوم الدين » ج ٤ ص ٢٤٦ .

(٢) ن ك ص ٢٤٧ . (٣) ن ك ص ٨٦ .

فبهذا القدر من اثبات التفاوت والنقص من الموجود الآخر ، دخل فى حد التوحيد .
ثم ان كحل بصره بما يزيد فى انواره فيقل عمشه وبقد ر مايزيد فى بصره يظهر له نقصان
ماثبته سوى الله . فان بقى فى 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 فى وجود ماسوى الله دخل فى اوائل التوحيد ، وبينهما درجات لا تحصى
..... والانبياء هم الكحالون ، وقد جاؤا داعين الى التوحيد المحض ، وترجمته
قول لاله الا الله ، ومعناه ان لا يرى الا الواحد الحق (١) .

فازا انتقلنا الى كتابه الموسوم بمشكاة الانوار « كان الامر واضحا ، ان وصل الفزالى
فى نهاية تفكيره الى نظرية اشبه ماتكون بنظرية وحدة الوجود ، ومن العسير صرفها
عن هذا المعنى - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى (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 عربى 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 فى نظره حقيقة يقرها العقل ويؤيدها الكشف الصوفى ، وهو
يفرق بين توحيد العوام وهو القول بلا اله الا الله ، وتوحيد الخواص وهو لا اله الا هو
و « هو » هو كل ما يشار اليه ، وتوحيد الخواص عنده اتم واخص واشمل وأحق وأدق .

يقول الفزالى : « فى كتابه المذكور تحت عنوان « حقيقة » الوجود ينقسم الى ماللشىء
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^(١) " هذا الكلام اورد الفزالى فى صدر بيان الحقيقة ، اى انه ليس ضربا من المجاز فى التعبير ، بل هو الحق الصريح . كما انه ليس نتيجة لعقدمات 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 يفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا بالمشاهدة العيانية ان ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وان كل شئ هالك الا وجهه ، لانه يصير هالكا فى وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابد الا يتصور الا كذلك فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شئ وجهان ، وجه الى نفسه ووجه الى ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود ، فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه^(٢) " 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 . وانتفتت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا 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 سكر^(٣) " ففقدونه 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^(١) " وقال الآخر " سبحانى ما عظم شأنى^(٢) " وهذه الحالة اذا غلبت سميت
بالإضافة الى صاحب الحالة " فناء " بل فناء الفناء ، لانه غنى عن نفسه وغنى عن فناءه
..... وتسمى هذه الحالة بالإضافة الى المستغرق بلسان المجاز اتحادا او بلسان
الحقيقة " توحيدا^(٣) "

وفى الخاتمة يقرب الغزالى 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 الحقيقى 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
الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق ملكة الفردانية ، وليس وراء ذلك مرقى^(٤) "

وهكذا فقد قام الغزالى بتطوير فلسفة التوحيد التيوزوفى فى دائرة التصوف

الذى وضعه الجنيدي ، فاذا كانت عبارات الجنيدي لا تخلو من غموض وابهام ، لسبب

للا حساس فيه مساعه وقد يقوى سكره حتى يزيده على الغيبة ، فربما يكون صاحب
السكر اشد غيبة من صاحب الغيبة ، اذا قوى سكره... والسكر لا يكون الا لاصحاب
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 العلاج . (٢) مشيرا الى ابي 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 فى القرن الخامس الهجرى اصبح مذهباً
معترفاً ومقبولاً ، فى اوساط المجتمع الاسلامى ، القرن الذى استكملت فيه روافد الفكر
الدخيل من الغرب اليونانى ، والشرق الهندى والفارسى ، ما حملته من ثقافات دينية
وفلسفية وصوفية الى العالم الاسلامى .

ولكن رغم ذلك كله ، لا يزال هناك انفصام واضح بين المنهجين ، منهج النظر عند
المتكلمين والفلاسفة ، ومنهج الذوق عند الصوفية . الاول منهج عقلى يقوم على
الاستدلال والبرهان والقياس . والثانى منهج قلبى يقوم على الالهام والكشف والرؤية
الباطنة ، الى ان جاء القرن السادس الهجرى ، حيث اكتمل فى منتصف هذا القرن
بناء التصوف الفلسفى ، واتضحت خطوطه ، ونضجت معالمه ، كفلسفة متكاملة ومتناسقة ،
قائمة على اساس توحيد المنهجين ودمجهما فى قالب واحد ، على يد واضعه الفيلسوف
الصوفى المعروف بالسهروردى المقتول (١).

(١) اسمه الكامل " ابو الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب بشهاب الدين السهروردى

ولد على الأرجح سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥ م ، ببلدة سهرورد من اعمال زنجان الشمال
الغربى من ايران ، بدأ حياته العلمية بمراغة من اعمال اذربيجان على الشيخ مجد الدين
الجيلى ، 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 فى عدة مسائل ، ادانت 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 لثلاث اعتبار شهيداً ، كما ان هذا اللقب يميزه عن باقى
الصوفية الذين يحملون نفس النسبة (السهروردى) ان هناك ثلاثة صوفية اخرون

ينسبون الى سهرورد ، ١ - ضياء الدين ابو النجيب عبد القاهر السهروردى (ت ٦٣ هـ)

له " اديب المريدين " ٢ - شهاب الدين ابو حفص عمر بن عبد الله السهروردى (ت ٦٣٢ هـ)

صاحب " عوارف المعارف " ٣ - ابنه محمد بن عمر السهروردى له " زاد المسافر "

(ابن ابى اصيعة " عيون الانباء فى طبقات الاطباء " ص ٦٤١ ، تحقيق د ، نزار =

التوحيد عند السهروردي المقتول :

كان السهروردي يريد ان يقضى على الانقسام المنهجي ، فوجد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد ، سماه « حكمة الاشراق » لدرجة ان الباحثين من المستشرقين ومن تبعهم ، يرون ان التصوف الفلسفي مظهر 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 ^(١) . او بعبارة اخرى ان التصوف في القرون السابقة عند هم - كان تصوفا دينيا اسلاميا سنيا . ولكني 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 ^(٢) ، 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 ^(٣) . 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 » ، التلويحات ، اللوحات ، الالواح النعمانية المقامات ، هياكل النور ، المبدأ والمعاد ، بستان القلوب ، التفهيمات ، كلمة التصوف ، البارقات الالهية ، النفحات السماوية ، رسالة العشق ، التسبيحات ودعوات الكواكب ، لوامع =

نفسه مؤلفه الرئيسى ، والذى لم يستطع احد قبله ولن يستطيع احد بعده - حسب زعمه - ان يأتى بمثله ^(١) . فيه عرض تنظيى كامل لمذهب الاشراق فى مجموعه .

وهذا اللفظ « الاشراق » يدل على ان ظاهرة اشعاع النور الاصيل هى الظاهرة المولدة الاصلية للوجود ، والكشف عن الوجود ^(٢) . وحكمة الاشراق هى الحكمة المؤسسة على الكشف ، اضافة الى انها حكمة المشاركة ، الذين هم اصل فارسى . وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق ، الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قد ماء اليونان ماعدا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير ^(٣) . فهناك اذن ترادف بين لفظ « اشراقى » و « مشرقى » فيمكن فهم الاشراق على انه حكمة الشرقيين ، الذين يقعون جغرافيا فى الشرق اى بلاد الفرس ، مع ان فلسفتهم تقوم على الكشف والمشاهدة ^(٤) ، وعلى هذا تقوم الفاسفة الاشراقية فى مقابل المشاعية .

والواقع ان السهروردى قد وضع اسرمنهج تصوفه الفلسفى ، من معطيين ، « الحدس والبرهان » فيتضمن المنهج جانبين . الاول التجربة الروحية . والثانى

الانوار ، كشف الغطا ، رسالة الطير ، اعتقاد الحكماء صوت اجنحة جبريل ،

الرقم القدسى ، المعراج ، (دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١٢ ص ٣٠٥)

(١) د ، ماجد فخرى « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٤٠٢ .

(٢) د ، هنرى كوربان « السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى » ترجمته عبد الرحمن

بدوى ضمن كتاب « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٠١ .

(٣) د ، هنرى كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ص ٣١٠ ، وه د ، محمد على ابو

ريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى » ص ٧٢ ، دار

المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ م .

(٤) د ، محمد على ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى »

ص ٧٣ .

تحليلها تحليلًا عقليًا لا أدراكي معناها ، والتعبير عنه للآخرين ^(١) . 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 ^(٢) » أى انه حصل عليه بالذوق ثم حاول البرهنة عليه نظريًا . فإلصاك - كما يقول السهروردى - اذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص ، فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا غير معتبر ولا مستنطق من القدس ^(٣) . فكان السهروردى يرى ان التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد اذا لم تقترن بالتكوين الفلسفى ، والفلسفة التى لا تهدف الى تحقيق روحانى ليس سوى ادعاء ^(٤) 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 ^(٥) . وهو الذوق وهو الفيض وهو العرفان . وهكذا فقد وضع السهروردى خطوطا عريضة للمذهب الاشراقى ، كمنهج المعرفة التيوزوفية وجعلها اساسا لبناء التصوف الفلسفى ، مكملًا لما بدأه الجنيد والفزالى . 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 حقيقة مراتب الوجود من اعلاها الى ادناها . وحقيقة النور او ماهيته

(١) د ، حسن حنفى « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » ضمن الكتاب التذكارى شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ، ص ١٧٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤ م .

(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 « نقلًا 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^(١) »

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^(٢) » 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 مثاليها وهو محال^(٣) .
فحقيقة النور هي الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، « كآنا » غير غائب
ولا ملوك لموضوع زائد « لهو » وعلى هذا فان الادراك ليس زائدا على ذاته ، بل هو
ذاته عينها ، هو ما يجعلك أنت أنت^(٤) »

وفي كتابه المسمى « هياكل النور » سعى السهروردي الى بنور الانوار ، والنور
الاشد^(٥) » 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 » نقلا 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 » نقلا عن د ، هنري كوربان « السهروردي المقول » 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 ^(١) " ومادامت 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 وفقره فى النور ^(٢) . وهذا يؤدى - حتما - الى وحدة شاملة للموجودات ، او بعبارة ادق الى وحدة الوجود . فليس غريباً ان يكون السهروردى تمهيدا مباشرا لفلسفة ابن عربى الصوفى الفيلسوف الاشراقى الكبير . فمن خلال فلسفة الاشراق مثل السهروردى فلسفة وحدة الوجود ، باعتبار ان الله نور الانوار ، وكل ما انبثق منه من كائنات ، انما هى فيوضات لاشراقة . فالنور هو المبدأ الوحيد للوجود ، وهو نفس الاساس الوجودى الذى يقوم عليه مذهب وحدة الوجود .

وبعد ، فقد اطلت - مضطرا - فى بيان فلسفة السهروردى الصوفية الاشراقية ، وذلك لغرض كشف حقيقة التصوف الفلسفى فى دوره الناضج والمتكامل . فكما سبق ان ذكرت ان التصوف منذ بدء نشأته نزعة فاسغية ملفقة فى غطاء دينى ، ثم تطور تطورا مطردا ، ويبتعد شيئا فشيئا عن الدين ، حتى جاء السهروردى 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 " ماوحد الله غير الله ^(٣) " 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 ^(١) "وقال ايضا: "اعلم ان العبد اذا وحدربه 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 ^(٢) "وانا كان
معنى التوحيد (توحيد الخواص) عند الجنيد هو "القرار بالوحدانية بذهاب
رؤية الاشياء، وان يكون العبد شبها بين يدي الله والخروج من ضيق رسوم الزمانية،
الى سعة فناء السرمدية ^(٣) . وانا كان كمال التوحيد ومحضه عند حجة الاسلام
الفزالي هو محور رؤية ماسوى الله، فلا يرى الا الواحد الحق، ولا يرى الكل من حيث
انه كثير، بل من حيث انه واحد ^(٤) "فما معنى التوحيد عند شيخ الاشراق المقتول
"السهروردى" 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 الصغرى (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 ^(٥) "

واضح من هذا النص ان السهروردى 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 "السهروردى المقتول" ضمن كتاب "شخصيات قلقة فى

الاسلام" ص ١١٩ .

الجواب الصحيح عن السؤال التالي : من هي الذات 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 لمعرفته فليهجّر هذا النمط من العلم ، فلكل علم رجال ، وكل ميسر لما خلق له (٣) » ورد السهروردي ما قاله الحلاج من قبل « عين التوحيد مودعة فى السر ثم أنشد قائلا :

لا نوار نور النور فى الخلق انوار . . . وللسر فى سر المسرين اسرار (٤)

فكما قتل الحلاج بسبب افشاء هذا السر ، كذلك قتل السهروردي بنفس السبب ، ان صرح بكل ما فى اعماق فكره ، مستخدما تعبيرات شائكة جدا . فما هو ذلك السر (سر الربوبية) الذى يتواصون فيما بينهم ان لا يبوح به ؟ والذى يؤدى الى قتل حكيم الاشراق 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 الملك ، وسر الملك لا يحيل افشاؤه ، فمن افشاء كان خائنا ، 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 » واذا 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 يعميه » اناه » الخاص ، وان لا يضعه نفسه موضع » هو » ^(١) واخذ السهروردي بعض
 اقوال الطائفة السالمية ^(٢) » ان الله يقرأ على لسان كل قارىء وانهم اذا سمعوا
 القرآن من قارىء فانما يسمعون من الله ^(٣) » واذا اردنا ان نمضى مع الشيخ الاشراقى
 فى بيان سر الربوبية ، فلا بد ان نقرأ ما جاء فى كتابه المسمى » كشف الغطا لـ اخوان
 الصفا » من ان ثمت اربع درجات للحكمة تترتب على النحو التالى :

اولا - ان المعلول هو ذاته تمثيل ، ومراة مصقولة الوجه ، والمراة لا قدرة لها الا على
 المحاكاة ، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها ، فمن ينس وهو ينظر فى المراة ،
 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 بـدون
 تاريخ . وطه عبد الباقي سرور » الحلاج شهيد التصوف الاسلامى » ص ٧٠ ، دار
 نهضة مصر القاهرة (١٩٨١ م)

- (١) هنرى كوربان » السهروردي المقتول » ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١١٨
- (٢) السالمية ، فرقة من المتكلمين السنيين ذوى النزعات الصوفية ، 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 جعفر » من التراث الصوفى » ص ٣٣٥)
- (٣) الشيخ عبد القادر الجيلانى » الغنية لطالبى طريق الحق » ج ١ ص ٩٥ ، دار
 العلم للجميع بـدون 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 السـي 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 السـي 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 الذاتي في شيء آخر غيرك انت . (يقصد ان معرفتنا وادراكنا لا يتميز من وجودنا ، ووجودنا يتضمن ادراكنا ، عندئذ تصير نفوسنا مرايانا ، ومن هنا كان الوجود الذاتي هو نحن لا سوانا)

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 حقيقةنا ليست بذاتها في جوهرها لا ككل ولا كجزء ، وانما هي شعاعات للواحدية الاحدية ، وهي في 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 ^(١) . (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 ^(٢) :

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 « هو » 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 » تريده ان 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 في

الاسلام » ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) ن ك ص ١٢١ .

ثم المراد بـلأنا عنده ، 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^(١) . وان كل الصيغ السا بقة (هوانت انا) ليس الا حجابا ، والمعتقدون فى
الطريق تغنى لديهم تلك الكلمات الحجابية فى بحر الفناء ، هنالك تسقط الاوامر
والنواهي ، وتختفى كل اشارة « كل شئ هالك الا وجهه »^(٢) فيحظى الواصل بالانوار
القدسية فى الحضرة الالهية ، وهذا منتهى غاية السالكين^(٣) . وهؤلاء الواصلون الى
مقام الحضرة الاحدية ، هم الكاملون فى العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا . ولهذا
قل من يصل اليه من السا لكن ، وهم امثال افلاطون وهرمس وانبا نوقليس^(٤) وفيثاغوراس ،
المنسلخين من نواصيتهم^(٥) ، 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^(٦) .

(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 الالهية ، يسئله الناس ان يهديهم الى طريق
الصلاح ، ويكشف لهم الغيب ، ويشفيهم عن المرض ، وادّعى 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 ل 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 شئ ، هو الذى انطقهم ، فان حقيقة تنطق بلسان اوليائه ^(١) بهذا اثبت السهروردى على ان الواحد هو الذى وحد نفسه بنفسه فى الشهادة التى ينطق بها الواصلون الكاملون .

(١) هنرى كيربان « السهروردى المقتول » ضمن « شخصيات قلقة فى الاسلام » ص ١٢٧ . وللفيلاسوف صدر الدين الشيرازى (ت ١٦٤١ م) كتاب ضخيم 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 المقتلة ، 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 ^(١) واعتبره من الكمل الذين اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته في عرفانهم وسلوكهم ^(٢) . مع ان ما ثبت في رسائله الموجودة بين ايدينا بعيد عن طريق الهدى ، ومجانبا عن طريق السعادة والنجاة . اسلوبه غريب ، وعباراته غامضة ، ومصطلحاته محدثة ، لم يعرفها السلف الصالحون ، من الصحابة والتابعين ، وتابعيهم ائمة الهدى — الفقهاء والمحدثين ، رضى الله عنهم اجمعين . بل قيل انه عند موته طلب من تلامذه ان يدفنوا الاوراق ، وذلك لشعوره بخطورة آرائه وعباراته المخالفة . لاجماع الامة ^(٣) . كما انه كان لا يتكلم قط في علم التوحيد الا في قعر بيته ، بعد ان يخلق ابواب داره ، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه . وكان يقول ” اتحبون ان يكذب الناس اولياء الله تعالى وخاصة ، ويرمونهم بالزندقة والكفر ” فكان يستعثر بالفقه الى ان مات ^(٤) . وقد ذكر الطوسي في كتابه ” اللمع ” ان الجنيد مع كثرة علمه وتبحره ونهمه ومواظبته على الاوراد والعبادات ، وفضله على اهل زمانه بالفهم والعلم والدين ، حتى يقال له

(١) ص ٣٥٥ و ، ج ١٠ ص ٧٦ و ، ص ٥١٧ و ، ص ٦٨٦ و ، و ج ١٣ ص ٢٣٩ ،

وانظر ” الرد على المنطقيين ” ص ٤٨٨ و ، ص ٥١٥ ، تقديم السيد سليمان

الندوي ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٢) ن ك ج ١٠ ص ٢٢١ و ، ج ٨ ص ٣٦٩ .

(٣) د ، على حسن عبد القادر ” مقدمة رسائل الجنيد ” ص أ .

(٤) الشعرائي ” الطبقات الكبرى ” ج ١ ص ١٠ .

طاووس العلماء ، فكم من مرة قد طلب واخذ وشهد وا عليه بالكفر والزندقة ^(١) ولعل شيخ الاسلام لم يطلع على تلك الرسائل ، وانما كان يقرأ المقتطفات المتناثرة من اقواله المشهورة في كتب طبقات الصوفية ^(٢) .

فمن اقواله المشهورة : الطرق كلها مسدودة على الخلق ، الا من اقتفى اثر الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتبع سنته ، ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه ^(٣) وايضا " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الامر ، لان علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ^(٤) " 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 عندى عظيمة ، والذي يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، وان العارفين بالله اخذوا الاعمال عن الله ، واليه رجعوا فيها ^(٥) " تلك بعض المقالات المتناثرة في كتب الصوفية ، المشهورة نسبتها الى الجنيد . أما 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 بفضلہ الى مرحلة تطوره وتقدمه .

هذا وقد اهتم بدراسة شخصية الجنيد ورسائله ، مجموعة من المستشرقين ، بد ١٤

من ثولك Tholuck ، الذى رأى ان الجنيد انتهى امره الى

(١) " اللمع " ص ٥٠٠ .

(٢) مثل " طبقات الصوفية " للسلمى ، " 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 ^(١) Dozy ، ثم فون كريمـ
 Von Kremer ^(٢) ، الذي رأى بأهمية الجنيد كأستاذ للحلاج ،
 وكذلك كرسكي Krimsky ^(٣) ، الذي ابرز فكرة الكتمان في الدور الذي قام به
 الجنيد ، واخيرا هارتمان ^(٤) Hartman ، الذي قال ان الجنيد هو الذي
 اسلم التصوف اى جعله اسلا ما ، وشكل مبادئه الاصلية ، وانه في الحقيقة ، هو منشئ
 التصوف الاسلامي ^(٥) .

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 كريم 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 ، علي 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 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 يبنى على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود ، اذا لشعور ليس نوعا من انواع العلم ، فلا يصح ان يبنى عليه نظرية فلسفية ^(١) على كل حال ان الجنيد والغزالي لم يصلوا الى القول بوحدة الوجود بالمفهوم الاصطلاحي 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 توحيدك ولا تطلق ، فان لكل اسم توحيدا وجمعا . فقال لى : « كيف بالتلاقى ، 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 ^(٢) »

(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 جمعيلة =

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 القربة حيث لم يصل الى القول بوحدة الوجود ، فينتقصه بما يحمد عليه المسلمون — الاقوال التى اعتصم فيها بالكتاب والسنة ، وبالاقوال التى يعلم صحتها بصريح العقل لان ذلك يحجبه عن مشاهدة الحقيقة^(١) .

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 افلاطون « 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 ، اشرافية 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^(١) .

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 مطمع 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 الادراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ، ولا يثبت على صورة . فلا يحسن والحالة هذه اطلاق اسم الوجود عليه ، ولا اطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الادراك 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 يعترضه 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^(١) " فلزم من ذلك انه توجد وراء المحسوسات صور قائمة وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا ، وهى للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماها افلاطون بالمعانى وبالمثل ، وهذا اساس الفلسفة الافلاطونية ، ثم يقول :

ان المعانى تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لان النفس كانت فى العالم العقلى بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فاهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد مالمس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية . وقد كنا ادركنا حينئذ المعانى العقلية فى اول الفطرة قبل الهبوط ، الى هذا العالم السفلى . فاذا شرعت فى التعلم فكأنها قد افقت من نومها وفتحت بصرها ، وتذكرت ما رأتها فى حياتها السابقة . فاذا واطبقت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئا ، وهو فى نفس الامر رجوع النفس الى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذى منه هبطت واليه تعود^(٢) . فكانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ، تشاهد فيما وراء السماء موجودات ، ليست بذات لون ولا شكل ، ثم ارتكبت اثما ، فهبطت الى البدن ، فهى اذا ادركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل^(٣) . والعلم عند افلاطون " اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التى فى الوجود ، وان محب الحكمة دائم النزوع الى الوجود ، معرضا عن الافراد والضواهر ، ساعيا فى البحث عن الماهيات العقلية ، لئلا يتصل بجوهره العقلى بما فى الاشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكل والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما المعرفة واليقين . فما العلم فى نفس الامر ، الا تذكر

(١) دافيد سانتلانا " المفاهيم اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٥٣ .

(٢) ن ك ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٧٤ .

النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشرى . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو اشبه شيء بالولادة ، والنفس اشبه ما يكون بالمرأة الحبلى ، تلقى حملها وتبرز ما كان في قواها كامنا ، وفي جوهرها باطنا ^(١) " والعلم لا يتعلق الا بالوجود الحقيقى ، والوجود الحقيقى هو الوجود المعقول وليس الوجود المحسوس ^(٢) . واذا كان الوجود الحقيقى هو وجود الصورة (المعقول) فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير ، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر ، ولما كانت النفس الانسانية فى 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 سجيئة فى الجسم ولا بد لها ان تتحرر منه ، ولهذا فان حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت ، وان حياة الانسان ممارسة للموت . اى ان الواجب على الانسان فى هذه الحياة ان يتخلص من البدن قدر الاستطاعة ، وان يكون هذا فى اقرب وقت ممكن . ولا يتم هذا الا عن طريق الموت . اما اثناء الحياة فعلى الانسان ان يमित شهواته ، وان يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد فى الحياة ، وبهذا يتم تحقيق الخير ^(٣) .

وان المثال عند افلاطون هو الحقيقة الثابتة خلف الظواهر المادية المحسوسة ، ووجوده وجود حقيقى ، لا يدرك الا بالتفكير والتأمل . ومن ابرز هذه المثل مثال الخير ، يقول افلاطون : ان صور الخير هى الحد الاقصى لكل ما هو جميل وحسن ، ففى

(١) دافيد سانتلانا « المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى » ص ٥٧ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى « 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 ^(١) .
فالمثال اذن هو الشيء بالذات ، والجسم شبح للمثال . والمثال نموذج الجسم
او مثله الاعلى ، متحققة فيه كمالات النوع الى اقصى حد ^(٢) . اذ 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 ^(٣) . والله هو « الخير » وانما يصدر
عنه الوجود لانه خير ، والخير يقتضى الفيض والمجود ، وعن هذا الوجود ينشأ العالم ^(٤) .
واما المادة فليس لها اى وجود ولا اى قوام ، انها لا وجود فى مقابل الوجود الحقيقى ^(٥) .
ثم يقول افلاطون فى كتابه الموسوم « بتيتاتوس » : قد يصعب فى عالمنا المحسوس
الصروج 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 ، عبد الرحمن

بدوى « افلاطون » ص ١٥٠ - ١٥١ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٦٣ .

(٢) يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٧٣ .

(٣) د ، عبد الرحمن 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 تقدر 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 الا على
التخلص من هذا الرباط والخروج الى عالمها الروحانى ، لم يبق له شئ الا فى تنقية
نفسه ، وتركيز ضميره ، عن الرعونات والادناس ، ليكون مستعدا للاتصال بتلك الجواهر
الصفية . . . وما ازداد الانسان علما الا وقد ازداد الى تلك المعانى رغبة ، وعن
الظواهر الفانية اعراضا او نفورا . فاذا اكملت حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى الى
معنى ، كان آخر الامر الاتصال بالعالم الروحانى ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة
الابدية التى ليس بعدها سعادة ولا حكمة (١) .

وفى الكتاب السابع من « الجمهورية » يذكر افلاطون تلك الاسطورة المشهورة ،
باسطورة الكهف . يصور فيها أنا سا قد وضعوا فى كهف وجعلت ظهورهم لنور قوس
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 سجين ، 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 ^(١) .

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 ^(٢) .

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 ^(٣) . 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 ^(٤) . 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 والفرقة الصوفية فى فلسفته » ص ١٤٤ .

(٤) ن ك ص ١٤٥ .

حد الهوس^(١) ثم ان التأمل عنده هو غاية العلم والمعرفة ، والعلم هو الوقوف عند تأمل المثل ، وهذا هو أرقى انواع المعرفة^(٢) .

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 الالهية لاتهام صاحب هذه الاقوال بالالحاد^(٣) .

لذلك كان افلاطون يعلم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضمون بها على غير اهلها ، لا يحضره الا من يختاره من تلاميذه ، فهي الحكمة التي لم يودعها في الكتب^(٤) . كما كان يرمز حكمته ويستترها ، ويتكلم بها ملفوفة حتى لا يظهر مقصده الا لذوى الحكمة^(٥) .

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 السماوي .

وقد اشار افلاطون الى ان للنفس ميلا ذاتيا ، وهو رغبة ونشاط للحب ، وهو يرجع

(١) د ، مرفت عزت بالي « افلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته » ص ١٤٥ .

(٢) ن ك ص ١٤٦ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي « افلاطون » ص ٢٣٥ ، و « موسوعة الفلسفة » ج ١ ص ١٨٨ .

(٤) دافيد سانتالانا : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي « ص ١١٥ .

(٥) ابن ابي اصيبعة « عيون الانبياء في طبقات الاطباء » ص ٨١ .

الصور المختلفة للنفس الى طوائفها وتحليقها في العالم السماوى ، عند ما كانت تعيش في صحبة الالهة ، هناك كانت مزودة بالاجنحة التى ساعدتها على التحليق والسيطرة على العالم . وكلما كانت الاجنحة قوية كلما تمكنت من التحليق ، ومن حمل كل ماهو ثقيل والارتفاع به الى حيث تسكن الالهة . والنفس التى تفقد اجنحتها فانها تزحف حتى تصطدم بجسم صلب (الجسم) فيقيم فيه ، وتظل أسيرة له ^(١) .

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 ماهى الامتداد من الديانة الأورفية السرية ^(٢) ، نستطيع ان ان نقول ان آراء الجنيد ومن تبعه في التوحيد والمعرفة والفناء هى فى الحقيقة تأتى من بقية تلك الديانة ، ديانة اليونان الوثنية .

(١) د ، مرفت عزت بالى « افلوطين والنزعة الصوفية فى 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 ^(١) ، ثم اصبح صوفيا ^(٢) . وقد سجل عن نفسه المتقلبة في كتابه المشهور « المنقذ من الضلال » ^(٣) . 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 ^(٤) . وما من دراسة في جوانب الفكر الاسلامي - علم الكلام ، المنطق ، فلسفة ، وتصوف - الا وقد سلطت الاضواء على شخصيته ، وذلك لتنوع ثقافته ، وكثرة تصانيفه ^(٥) ، لكن تحديد فكره النهائي في اى موضوع من الموضوعات التي عالجها من الصعوبة بمكان ، فقد ساد تفكيره تغيرات فكرية غنية ^(٦) . ومن المعروف ان الغزالي كان اول من مزج المنطق

(١) من بعض كتبه في الفقه واصوله « الوجيز ، الوسيط ، البسيط ، والمستقصى » المنحول في الاصول .

(٢) ومن كتبه في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، الاربعين في اصول الدين ، وقواعد العقائد .

(٣) له 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 الحليم محمود ، وه د ، جميل صليبا ، قسم فيه درجات الطالبين الحق الى المتكلمين ، والباطنيين ، والفلاسفة ، والصوفية ، ووجد الغزالي ضالته المنشودة في طائفة الصوفية .

(٦) د ، ابراهيم مذكور « الغزالي الفيلسوف » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي فنى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ص ٢١١ ، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .

(٧) اقرأ « مؤلفات الغزالي » د ، عبد الرحمن بدوى « وكالة المطبوعات ، الكويت ط الثانية ١٩٧٧ م .

(٨) د ، على سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٦٦ ، دار النهضة العربية بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

الارسطاطاليسى^(١) بعلوم المسلمين . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقهم (اليونان) بل الاشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من اهل النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها .
 واول من خلط منطقهم باصول المسلمين ابو حامد الفزالي^(٢) " وكان الفزالي يعلن يقينية المنطق ، حيث جعله قانونا عاما يشترك فيه النظار^(٣) ، ولكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم ان يستخدموا المنطق^(٤) ،
 حتى نراه في مقدمة كتابه المستصفى في اصول الفقه يقول : " ان من لا يحيط به (بالمنطق) فلا ثقة بعلومه اصلا^(٥) " وهذا رأى غريب جد الغرابة حيث صدر من فقيهه على مذهب الامام الشافعى^(٦) رحمه الله . ان المشهور من هذا الامام انه قال " ما جهل الناس ولا اختافوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطاطاليس^(٧) " .
 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 الندوى دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٣) د ، على سامى النشار " مناهج البحث عند مفكرى 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 الهاشمى القرشى المطلبى (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠ م) احد الائمة الاربعة ، واليه نسبة الشافعية ،

ولد في غزة بفلسطين ، وحمل منها الى مكة المكرمة وهو ابن سنتين ، وزار بغداد مرتين ، وقصد مصر سنة ١٩٩ هـ فتوفي بها قال الامام احمد " ما احد ممن بيده محبرة او ورق الا وللشافعى في رقبته 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 فى الفروع (الزركلى " الاعلام " ج ٦ ص ٢٦)

(٧) السيوطى " صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام " ص ١٥ ، تحقيق ،

د ، على سامى النشار دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .

بكر بن العربي^(١) "كما ذكره ابن تيمية ان يقول^(٢) "وهو - الغزالي - 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^(٣) في كتاب افرد ، ورد عليه ابو بكر الطرطوشي^(٤) ، ورد عليه ابو الحسن المرغيناني^(٥) رفيقه ، رد عليه كلامه في مشكاة الانوار ونحوه ، ورد عليه الشيخ ابو البيان^(٦) ، والشيخ ابو عمرو بن الصلاح^(٧) ، وحذر من كلامه في ذلك هو وابو زكريا النووي^(٨) 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 ادب ، من فقهاء المالكية ، له كتاب كبير عارض به احياء علوم الدين للغزالي (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 ادب (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 ، وتوفي فيها (الزركلي "الاعلام" ج ٤ ص ٢٠٧)

(٨) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي النووي الشافعي (٦٣١-٦٧٦هـ / ١٢٣٣-١٢٣٣ =

ورد عليه ابن عقيل وابن الجوزي ، وابو محمد المقدسي ^(١) " وقد وجه ابن الجوزي
نقده اللازم الى الغزالي في مواضع عديدة من كتابه " تاليس ابلين ^(٢) " متأسفا عليه ،
لكونه فقيها باع فقهه بالتصوف ، والسبب في ذلك انه ابتعد عن السنة النبوية ، وقللة
معرفة بها ، كما اعترف به نفسه لتلميذه ابي بكر ابن العربي قائلا : بضاعتي في
الحديث مزجاة ^(٣) " 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 ^(٤) .
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 بذلكه 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 الاوون 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

زمننا طويلا له تصانيف كثيرة جدا (الزركلي " الاعلام " ج ٨ ص ١٤٩)

(١) عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعلي الحنبلي (٥٤١ - ٦٠٠ هـ / ١١٤٦ -

١٢٠٣ م) حافظ له كتب في الحديث والرجال (الزركلي " الاعلام " ج ٤ ص ٣٤)

(٢) انظر ، ص ٢١٣ ، وص ٢١٧ ، وص ٢٦٣ ، وص ٢٨٨ ، وص ٣٢٣ ، وص ٣٣٩ ، وص ٣٥٣ ،
وص ٣٥٥ .

(٣) 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 ^(١) " وفي موضع آخر يقول شيخ الاسلام " كان هو (الغزالي) وامثاله ، مضطربين لا يثبتون على قول ثابت ، لان عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوفون 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 ، ويغض 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 وامثاله ، 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 والقصد الحسن ^(٢) " نفهم من كلام شيخ الاسلام ، 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 الاسلام 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 قائلا : « ما في الاحياء من الكلام في المهلكات مثل الكلام على الكبر والعجب والرياء والحسد ونحو ذلك ، فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبى ^(١) 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 البسه ثياب 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 الموافق للكتاب والسنة ، ما هو اكثر مما يريد منه ، فلهذا اختلف فيه اجتهد الناس وتنازعوا فيه ^(٢) »

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 شئ ، ومليكه وخالقه ، لاسيما اذا غاب العارف بموجوده عن وجوده ، وبمشهوده عن شهوده ، وبمعروفه عن معرفته ، ودخل في فناء توحيد الربوبية . بحيث يفتنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل ، فهذا عندهم هو الفاية التي لا غاية وراءها . ومعلوم ان هذا هو تحقيق ما اقربه المشركون من التوحيد ، ولا يصير الرجل بنجره هذا التوحيد مسلما ، فضلا عن ان يكون وليا لله ، او من سادات الاولياء ^(٣) » وجد ير بالذكر ان شيخ الاسلام

(١) الحارث بن اسد المحاسبى ابو عبد الله (ت ٢٤٣ هـ) من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر ، وعلوم المعاملات والاشارات ، استعان اكثر البغداديين ، له تصانيف مشهورة منها « الرعاية لحقوق الله » (السلمى « طبقات الصوفية » ص ٥٦)

(٢) « مجموع الفتاوى » ج ١٠ ص ٥٥١ - ٥٥٢ .

(٣) « تفسير 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
دمشقي ، 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 لا اله 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 الموام . وهذا توحيد المرجئة ، ولا يجوز ايضا ادراجه
ضمن مراتب التوحيد ، ان المرجئة قوم يؤخرون الحمل 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 . فمهما 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 .^(١)

ومن المدهش فعلا ان الغزالي يختم كلامه عن اهل المرتبة الرابعة قائلا « والى هذا اشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى الخواص^(٢) 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^(٣) »

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 وموافقه لآراء الحلاج ؟ ولو كان استشاده 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 طبية 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 ^(١) وما الفرق بين كلام الغزالى وابن الفارض ^(٢) .

وكل الذى شاهده فعل واحد بمفرده لكن بحجب الاكثنة

اذا ما زال الستر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال اشكال ريبة

أما كتابه « مشكاة الانوار » فقد رف 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 ^(٣) » ومما جاء فيه « هذا الكتاب كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، وان كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك ، بل قد يكفر من يقول بذلك . لكن ذاك 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 « التائية الكبرى »

(٣) وقد حققه الدكتور موسى سليمان الدويش ، مكتبة العلوم والحكم ط الاولى ١٤٠٨هـ /

ائمة الاسلام لهذا الكتاب ونحوه ، حتى جرت في ذلك فصول 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 ^(١) . وكذا لك

سلك الاسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب برسائل اخوان الصفاء ، وكذا لك فعل ابن

رشد ^(٢) 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 بكلي في قسميه اعنى الله تعالى خيراً بذاته ، وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . . . (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 » اي 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 شيء من الوجود عنه تعالى كما توهم ، وهو زيغ وضلال ، بل بارتباطه الى ذاته تعالى ، ولهذا لو انفك في آن من الآفات ممكن موجود عن هذا الارتباط لانعدم ، كما تشاهد بعض انعدام الاشياء في رأى العين ، فهو اي وجوده تعالى ، منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شيء منها ، فجميعها بحيث لو اهدوا الى طريق مستقيم ، فليس ذلك الا بنور وجوده تعالى (د ، حسن عاصي « التفسير القرآني واللغة الصوفية في 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 الاشراقي ، اي المسلك الثاني 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 وفقهاء مشهورين ، فيلسوف عظيم ، حتى عد الممثل الحقيقي للفلسفة الاسلامية بعامة ، له كتب كثيرة ، وقد =

فيها ، والكلام على هذا واسع مذكور في غير هذا للموضع ، ان الغرض هنا بيان ما يعلم به من كلامهم من متابعتهم للفلسفة الصابئين ، والتعبير عن تلك المعانى بالفاظ الانبياء والمرسلين مع العلم من كل من اوتى 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 ^(١) 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 من الضلال لئلا يغتر بها وينسبها الى المعظمين اقوام جهال ^(٢) » وقد علق الشيخ عبد الرحمن دمشقية كلام الغزالي في مشكاة الانوار حين تمثل بالحلاج كأحد المعارفين الذين عرجوا الى سماء الحقيقة قائلا : عجبنا للغزالي الذي لا ينفك عن مغازلة الحلاج والتمدح بكلامه ، وعجبنا ان يصف حالة كلامه وسكوته بانها نهاية الواصلين ^(٣) والحاصل ان « لا اله الا الله » في نظر الغزالي هو ادنى مراتب التوحيد ، وقد نسب هذا النوع من التوحيد الى العوام ، وهم عنده من البلهاء . 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 بلاله الا الله « اصبحت المراد منها لا موجود الا الله لفقد الاسلام كل معناه ، ولا يصبح اسما غير مسمى . لهذا 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 الصفدية » 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 واستبد الهم 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 عز وجل « 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 وغاياته القصوى ^(١) ؟ لذلك اكد شيخ الاسلام مزاران 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 الخلق 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 كالاعمى اذا صار بصيرا ، او لزوال المانع في الظاهر ، كالحجب المانعة ، اولهما جميعا . وهؤلاء 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 مظاهرو ومجالي ، لانها اظهرت لهم ما ظنوا انه الله . ولو انهم جعلوها ايات 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 ^(١) "ولهذا عظم نكير الناس على صاحب . . . مشكاة الانوار لما كان فى كلامه ماهو من جنس كلام الملاحدة ، وقد عبر عنه بالعبارات الاسلامية واشارات الصوفية ^(٢) " كما اكد ذلك ايضا الامام المازرى الذى قال : وعرفنى صاحب له انه كان له عكوف على رسائل اخوان الصفاء وهى احدى وخمسون رسالة ، فيها من قد خاض فى علم الشرع والنقل ، وفى الحكمة ، فمزج بين العلمين وقد كان رجل يعرف بابن سينا ملأ الدنيا تصانيف ، ادته قوته فى الفلسفة الى ان حاول رد اصول العقائد الى علم الفلسفة . . . ووجدت ابا حامد يقول عليه فى اكثر مايشير اليه من علوم الفلسفة ^(٣) "أما الامام الذهبي ^(٤) فقد قال عن الغزالي " قد الف الرجل فى ذم الفلاسفة كتاب التهافت ، وكشف عوارهم ، ووافقه فى مواضع ظنا منه ان ذلك حق ، او موافق للملة ، وام يكن له علم بالاثار ، ولا خبرة بالسنان النبوية القاضية على العقل ، وحبب اليه ان يان النظر فى كتاب "رسائل اخوان الصفاء وهو داء عضال ، وسم قاتل ، ولولا ان ابا حامد من كبار الانكيا وخيار المخلصين لتلف ^(٥) " كما وجه عليه النقد احد كبار الفلاسفة الصوفية ابن سبعين حيث قال " واما الغزالي فليسان 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 بالاضطرار 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 وغير ذلك من كتبه . وكتابه على اكثر ما يظهر فى اكثر كلامه هو
 رسائل اخوان الصفاء . فانه فى الفلسفة ضعيف مثل أصله فلا هو خالص التصوف
 ولا هو قليل فيه فيلسوف ^(١) " وقد تحير من امر الغزالي ابن طفيل ^(٢) ان يقول : **واما**
 كتب الشيخ ابى حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجماهير يربط فى موضوعه ويحل
 فى آخره ، ويكفر باشيء ثم ينتحلها ، ثم انه من جماعة ماكفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت
 انكارهم لحشر الاجساد ، واشباتهم 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 ^(٣) " كما اشترك فى هذا الحكم على الغزالي الفيلسوف ابن رشد
 قائلاً : انه لم يلزم مذهباً فى كتبه ، بل هو مع الاشعرية اشعرى ، ومع الصوفية صوفى ،

(١) ابن سبعين " بد العارف " ص ١٤٤ - ١٤٥ ، تحقيق د ، جورج كتورة 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 قاضياً
 طبيباً فيلسوفاً ، فى بلاط ابى يعقوب يوسف القيسى سلطان الموحدين ، له كتب
 فى الطب والفلك والفلسفة ، غير ان كتبه مفقودة الا كتابه الوحيد المعروف " حى
 بن يقطان " (د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٦٧-٦٩)

(٣) حى بن يقطان ، ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقطان " 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 القدماء عن الغزالي ، يحسن بنا ان ننقل

اقوال المعاصرين الذين يهتمون بدراسات التصوف والفلسفة الاسلامية . يقول دى بور

« وفى 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 فى الاسلام لبعض الشعراء الذين افتتنوا

بالجمال الازلى وجنوا به جنونا ، فلم يعبدوا الها سواء ، كما اوسع المجال لبعض

صوفية وحدة الوجود امثال ابن عربى ، وغير هؤلاء من طوائف الصوفية الذين كانوا

اخوانا فى ذلك الدين الحركى ما للكلمة الدين الحركى من معنى » مع ان الاسلام يفقد (٣)

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 فى صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل ، ومحو لهذه

المعالم محو كاملا (٤) . وعن انحراف الغزالي فى تفسير القرآن العظيم ، اثبت جولد تيسهر

انه يجعل افكار الاغريقية اساسا للقرآن على انها معناه الباطن (٥) . ففى كتابه

الصوفية ، يطبق الغزالي على وجه الخصوص التفسير الاشارى 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 فى الاسلام » ص ٣٤٨ .

(٣) « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » ص ١٠٤ . (٤) ن ك ص ١٠٢ .

(٥) « مذاهب التفسير الاسلامى » 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 الوحدة الحقيقية يجب عليه ان يطرح عن نفسه التفكير في الحياتين الدنيا والأخرى^(١) ثم يقول . . . وابن عربى يخضع تفسيره الذى نحا فيه منحى التأويل اخضاعا تاما لوجهة النظر التى اخذ بها الغزالى فى نظريته الى القرآن^(٢) وانضم الى النقاد الدكتور محمود قاسم الذى قال : ان الغزالى قلد الفلاسفة الذين غند 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^(٣) .

وهكذا تبين لنا ان العلماء والباحثين قد يسمهم وحد يشهم ، اتفقوا على ان الغزالى قد بنى افكاره الصوفية على الفلسفة اليونانية اما مباشرة او غير مباشرة ، ولمزيد من الايضاح فى كشف مصادر فلسفة الغزالى الصوفية ، خاصة افكاره التى وردت فى كتابه « مشكاة الانوار » انقل ماكتبه الدكتور محمد على ابوريان وهو يلقي الضوء على ذلك بتحليل دقيق شامل ، فى كتابه « اصول الفلسفة الاشراقية » فيقول : مشكاة الانوار من الرسائل الهامة التى تمير عن الاتجاه الاخير للغزالى ، 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 غيـره
كالانوار 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 ادراك 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 ، وماعداه 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 ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

قرنوا العقل بالذوق ، وقالوا بوحدة الوجود ، فى المقام الاعلى ، فهؤلاء خاصة الخاصة وفى كتبه الاخرى يسميهم الصديقين ^(١) . ثم يقول : والحقيقة ان تغليف المعانى الفلسفية بكساء اسلامى محاطا بالا حاديث والآيات هى احدى خصائص اسلوب الغزالى على وجه الخصوص . وقد حاول الفارابى وابن سينا ذلك بشكل بسيط فجاء الغزالى واستخدمه على نطاق واسع ، فهو لا يقلدهم فى فلسفتهم فقط ، بل حتى فى اساليبهم وان ما قام به الغزالى هو انه ساعد الفلسفة الفيضانية متمثلة اما بشكلها المعروف او باتخاذها لبوس الانوار او ما يسمى فلسفة الاشراق ، على دخول حصون الاسلام التى ما كانت تحلم ان تدخلها بدونه ^(٢) .

ثم ان الغزالى تبنى الفلسفة الفيضانية وهذا يشكل عنده واحدا من اركان التصوف العقلى او الاشراقى ، . . . 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 فى المشكاة الى درجات الحكمة المشرقية ، وهى العقل والذوق ، وانه لا تناقض بينهما . . . ويوضح حال المتذوق الذى سكر عن وجوده وتصور نفسه متحدًا بالله ^(٣) « ومن المعروف ان الغزالى - كما يحكى عن نفسه فى كتابه المنقذ من الضلال - قد اصابته ازمة شديدة دامت ستة أشهر تقريبا ، اولها رجب سنة ثمان وثمانين واربعمائة ^(٤) . وذلك حدث عندما كان منكبا على دراسة آراء الباطنية وآراء الفلاسفة والرد عليهم ، فلما انا هذا الاقتران ؟ الاتكون ازمته تلك راجعة الى كونه وجد نفسه مضطرا لابطال آراء يميل اليها او يعتقد الصحة فى بعض جوانبها ؟ وان تحاياه للخروج من بغداد ،

(١) « دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى » ص ٢٥٠ .

(٢) ن ك ص ٢٥٤ . (٣) ن ك ص ٢٧٥ - ٢٧٧ .

(٤) اقرأ ص ١٢٥ وما بعدها تحقيق د . عبد الحليم محمود .

بالتظاهر بالسفر الى مكة للحج ، بينما كان يعتزم المقام فى الشام ، لا يفسره الا شىء واحد ، وهو ازمته كانت فى الحقيقة ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها ^(١) . وهناك من يرى ان الخليفة المستظهر ^(٢) 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 ينثر خلال ذلك من الاشارات والرموز ما يجعل قارئه الحصيف يدرك ان الغزالي يلتصم لاعدائه - وهو يحاربهم - شيئا من المعاذير ^(٣) .

والحق ان الغزالي - كما يقول د ، الجابرى - قد تبنى فى 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 البسطامى والحلاج ^(٤) . وهذا ما اكده الدكتور عبد الرحمن بدوى 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 ^(٥) . فكتابه تهافت الفلاسفة

(١) د ، محمد عابد الجابرى " تكوين العقل العربى " ص ٢٨٥ .

(٢) احمد المستظهر بن عبد الله المقتدى خليفة عباسى (٤٧٠ - ٥١٢ هـ / ١٠٧٧ -

١١١٨ م) ولى الخلافة بعد وفاة ابيه سنة ٤٨٧ هـ ، وكان مدوح السيرة ، وباسمه

الف الغزالي كتابه " المستظهرى فى 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 العربى " ص ٢٨٦ .

(٥) الغزالي ومصادره اليونانية " ضمن كتاب " ابو حامد الغزالي فى الذكرى المئوية =

الذى رد به على الفلاسفة « كتبه الغزالي وهو يعتمد على الكتاب لفيلسوف يونانى
« برقلس » المعروف باسم « حجيجرقلس فى قدم العالم »^(٢) الذى رد عليه الفيلسوف
الاسكندري « يحيى النحوى »^(٣) فى كتاب كبير ، يثبت فيه ان العالم محدث وليس قد يما .^(٤)
فكان الغزالي اذن فى الثقافت انما راف على المشائيين ومن شايعهم مثل ابرقلس ،
يكلام استعاره من فيلسوف تأثر بافلاطون اكثر ما بارسطوفى الالهيات ، فضلا عن انه
فيلسوف نودين^(٥) .

أما كتابه « احياء علوم الدين » خاصة باب توبيخ النفس ومعاتبتها فى كتاب
المراقبة والمحاسبة ، وهو الكتاب الثامن الربع الرابع ، ربع المفجيات^(٦) ، فقد تأثر
الغزالي فيه بكتاب « معاذلة النفس »^(٧) المنسوب عادة الى هرمس ، واحيانا قليلة السى

التاسعة لميلاده « مهرجان الغزالي فى دمشق » ص ٢٣٦ ، وانظر « دافيد

سانتلانا » المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى « ص ١١٠-١١١ ،

وانظر « مقالة كاراد ، فوعن أفلاطون فى دائرة المعارف الاسلامية » ج ٢ ص ٤٢٨ .

(١) ابروقلوس (٤١٠-٤٨٥ م) آخر واشهر ممثل الافلاطونية الجديدة فى اثينا ، ولد
بالقسطنطينية ، وتلقى الفلسفة فى الاسكندرية ، ثم فى 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 فى 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 « فى قدم العالم يعارض فيه هذه القضية ، وفى 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
فى 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 فى 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 بالا فلاطونية المحدثه والغنوصية لكن الغزالي حرص كل الحرص على ان يصيغه بالصيغة الاسلامية القرآنية^(١) .

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 »^(٢) في مقال له ، بين فيه ان هذا الفصل ليس الا عرضا فضفاضاً للفصل الخامس من التساع الرابع من تساعات « أفلوطين » وعنوانه « في الابصار »^(٣) لكن الدكتور عبد الرحمن بدوى رد على رأى فنسك ، وذلك لان افلوطين في هذا الفصل يقتصر 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^(٤) ، أما الغزالي

فانه في هذا الفصل الاول من مشكاة الانوار لا يعنى بنظرية الابصار والوسط ، بل غرضه الرئيسى 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 هولندى له كتب كثيرة 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 ^(١) . 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 الامتطافات من التساع الخامس من تساعات
افلوطين ^(٢) .

ولكن اصالة الغزالي مصنونة 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 العربي ، 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 للآيات
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 ، ومما 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 متمثل في الكتاب والسنة ، ان يعطى للفلسفة حق المواطن الكامل في داخل الثقافة الاسلامية^(١) .

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^(٢) - مال الى طريقة اهل الحديث ، ومات وهو يشغل بالبخاري ومسلم حتى قيل انه لو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الايام يستفرغ في تحميله^(٣) . فرحم الامام ابا حامد فابن مثله في علومه وفنائه ، ولكن لا ندعي عصمته من الغلط والخطأ ولا تقليد في الاصول^(٤) .

عند العرب « ص ١٧٥ - ١٧٧)

- (١) د ، عبد الرحمن بدوي « الغزالي ومصادره اليونانية » ضمن كتاب « ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة » ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .
- (٢) انظر « بغية المرتاد » ص ٢٧٩ ، والصغدية « 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 المحدثة) 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 ، اذ 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 » يضم 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 » حن 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 يبيلسوها
بالفعل^(١) .

فكانت حكمة ابن سينا المشرقية بلاشك اول خطوة جريئة خطتها الفلسفة
الاسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الارسطية وشراحها المشائين ، ومهدت
الطريق امام السهروردي لتشييد مذهبه الاشراقي . وكان ههما معارضة المشائين ،
وادخال عناصر جديدة على الفلسفة الارسطية الممتزجة بالافلاطونية الحديثة^(٢) .

بهذا نستطيع ان نقول : ان خلف ابن سينا كان السهروردي ،
لا بمعنى انه ادخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملاح من ماورائيات ابن
سينا ، ولكن لانه اخذ على عاتقه متابعة الفاية التي قصد لها 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 واحياءه 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 لحكمة 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 الالفى 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 استعملها الافلاطونيون المحدثون ،

التي معناها اشراق او اضاءة^(١) « واليه يعيل المستشرق بوزي ، وكذلك دى سلان

وكارادى فوجوتيه^(٢) ، حيث يقول الاخير : « ان التصوف الفلسفى هو بالذات حكمة

الاشراق^(٣) » واخيرا رأى كليمان هيوار « ان حكمة الاشراق هي تصوف ذو طابع

افلاطونى محدث^(٤) .

هذا ، وقد صرح السهروردى نفسه ان فلسفته الصوفية الاشراقية استقاها

من أساطين الحكماء اليونان والفرس والهند ، لامن القرآن ولا من السنة

ولا من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه . ان يقول

فى 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

فى 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 فى

الحضارة الاسلامية » د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٦٢ .

(٤) ن ك ص ٢٦٦ .

جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاثا زيمون ، وسقراط ، التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشا وشر ، وبزرجمهر ^(١) . ثم يقول فى كتابه الاخر : « واما اتوار السلوك فى هذه الازمنة القريبة ، فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى اخى اخميم (اى ذى النون المصرى) ومنه نزلت الى سيار تستر (اى سهل التستري) وشيعته ، واما خميرة الخسروانيين فى السلوك فهى نازلة الى سيار بسطام (اى ابى يزيد البسطامى) ومن بعده الى فتى بيضا (اى الحسين بن المنصور الحلاج) ومن بعدهم الى سيار آمل وخرقان (اى ابى الحسن الخرقانى) ^(٢) »

من هذا النص اتضح لنا كل الوضوح امران هاما ، الاول ان التصوف الفلسفى الاشراقى مصدره غير اسلامى ، بل حكمة الوثنيين القدماء شرقا وغربا . والثانى ان بعض الشخصيات الذين وصلوا الى مثل درجة هؤلاء الحكماء الوثنيين هم ذو النون المصرى ، وسهل التستري ، 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 بعل ، والديانات الكلدانية ، اى انها خليط من كل شئ ، لغرض احياء

(١) حكمة الاشراق « نقلا عن د . حسن حنفى « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا »

ضمن الكتاب التذكارى شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى « ص ١٩٣-١٩٤ .

(٢) التلويحات ص ٧٤ ، نقلا عن د . ماجد فخري « 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 ^(١) » وكان السهروردي يتمسك تمسكا قويا بنسبة المذهب
 الى الاصل الفارسي الخسرواني ، ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه
 الى الحكمة الفارسية القديمة ^(٢) . لذا نحا هنري كوربان في نشراته النقدية للنصوص
 منحى خاصا تفرد به ، وهو رد المذهب الاشراقي في جملة الى المصدر الايراني ^(٣) .

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 ^(٤) . ويمكن ان نعتبره امتدادا لحركة الشعوبية
 (وهي حركة ثقافية حضارية ، توخى اربابها اعلاء الفرس على العرب ، وكانوا مخادعين
 اذ كيا ، ودهاة خبثاء ، فتستروا بالاسلام ، وأسرو الكفر اخفاء لعقائدهم ، وتغطية
 لاهدافهم ، وتيسيرا لعملهم ^(٥)) .

وقد قام الدكتور محمد علي ابوريان في كتابه « اصول الفلسفة الاشراقية عند
 شهاب الدين السهروردي ^(٦) » ببيان مصادر فلسفة السهروردي الصوفية الاشراقية

(١) كلمات في التصوف « نقلا عن د ، حسن حنفي » « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا »
 ضمن الكتاب التذكاري ، 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 التذكاري ، ص ١٨٩ .

(٥) عن الشعوبية اقرأ « الزندقة والشعوبية » د ، حسين عطوان ، دار الجيل بيروت .

(٦) اقرأ الباب الثاني « المدرسة الاشراقية » دراسة نقدية للمصادر والاصول .

المتعددة ، بيانا كافيا شاملا . ومن اهم المصدر المباشر هو القرامطة ^(١) . ومما جاء فيه : ان القرامطة يعتنقون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ، ومذهب الازرق الفيلسفي ، 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 القرمطي نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك ان الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة ^(٢) . وللقرامطة الباطنية نظرية في الامامة لا تقوم على اساس التسلسل التاريخي في النسب ، بل على اساس قوة الامام العقلية ، واستعداده لتلقي الاشراف من اعلى . . . فالامام اذن في ارقى درجات الواصلين الذين يتلقون اشراق الله ^(٣) ، . . . (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 القرمطي ، 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 الفيلسفي 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 التلحيد . وقد اعتجروا الحروف حجبا 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 كلى . وقد تأثروا بالصابئة . . . وذكر 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 زيمون ، وكانوا يدعون مریديهم الى
قراءة مؤلفات هؤلاء ، واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن ، وكذلك قراءة كتاب
جاماسب الزردشتي ^(١) وقد اثروا في الاسلام بما نقله اخوان الصفا في رسائلهم
وادخلوا نظرية الامة ونظرية الاستعداد للنبوذة 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 والسهروردي
وابن عربي ^(٢) 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 الصوفي
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 علي 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 ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة » (٢) وفي موضع آخر
تقول « وبالجملة ينبغى لـ اخواننا - ايدهم الله تعالى - ان لا يعادوا علما ممن
العلوم ، او يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب » (٣) وان
ارادوا مثلا تأييد الرمز الذي ساقوه في كلامهم تمثلوا بنوح وموسى واليزدان
وغاذيمون ومحمد (٤) . وهو ما قصد السهروردى في قوله عن الفلاسفة « انهم فروع
شجرة مباركة . . . وان امبان وقلس وفيثاغورس وافلاطون ، وارسطوطاليس ، وبونو ،
وهرمس ، 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 هي الفلسفة الاشراقية » (٥) .

وكذلك تقسيم 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 في الاسلام » ص ٤٤٥ .

(٣) نقلا عن د ، جبرور 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 في الاسلام » ص ٤٤٥ .

- عندهم - قوم قد وفروا حظهم من العلم والايمان ، وقوم اوتوا الايمان وحده ،
دون العلم ، وطائفة ثالثة الذين رزقوا قدرا من العلم دون الايمان ، والرابع
الذين حرمو العلم والايمان جميعا ^(١) .

ومصدر آخر نجاه 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 ^(٢) ، وترد كلمة « اشراق » في اثولوجيا بالمعنى الذى يوردها السهروردي
: فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول ينبغي ان يكون خيرا فاضلا ، وان تكون
له حواس قوية لاتنحبس عند اشراق الانوار السا طعة عليها ، وذلك ان الانسان
الاول نورساطع في جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرق ^(٣) .

ولنأت الآن الى مصدر آخر ، يلتقى فيه السهروردي بسابقة الحلج ، ففى
تدعيم فلسفتها الصوفية ، لاجل تحقيق هدفها ، من احياء التراث القديم ،

دينيا 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 ،
بدءا من جابر بن حيان ، الى السهروردي مروراً بالحلاج ، وكانا يمثلان الاتجاه
الثانى من الاتجاهات الهرسية ، وهو الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى . وذلك

(١) د ، عبد اللطيف محمد العبد « الانسان في فكر اخوان الصفا » ص ٢٩٩ .

(٢) د ، محمد على ابوريان « اصول الفلسفة الاشراقية » ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى « افلوطين عند العرب » ص ١٤٥ .

عن طريق صابئة حران^(١) . وقد قام الدكتور محمد عابد الجابري بتخليص فلسفة
هرمس الاشراقية ومما جاء فيه « ان هرمس رأى في مشاهدته الكشفية ، نورا يفر كل
شيء ، نورا يصعد الى اعلى ، لتظهر الظلمة في اسفل ، وتتحول الى رطوبة تكون
هى الطبيعة او المادة الاولى ، يتلو ذلك انبجاس الكلمة الالهية المقدسة —
النور فالنور هو الاله الاب المتعالى ، اما الكلمة فهى ابنه الاول ، الاله
الصانع ، ثم تأتى مرحلة انتظام النور على هيئة قوى لا تحصى عددا (مثل افلاطونية ،
صور روحانية) وانفصال النور والنار 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
تديرا صارما ، ثم تغادر الكلمة المقدسة عالم الطبيعة ، وتصعد الى السماء وتلتحق
باخيها العقل الصانع فتتحد به ثم تأتى 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
عقابه 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 واحداً 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 جميعاً 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 صابئ 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 ماخذ الامم قبلكم شبرا بشبر،
وذراعا بذراع، قالوا يا رسول الله فامس والروم، قال: ومن الناس الا هؤلاء^(١).

وكان السهروردي يقول: لا اموت حتى يقال لي: قم فأنذر^(٢).

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 السي
صلاح الدين، فبعث كتابا الى ابنه قائلا: ان هذا الشاب السهروردي لا بد من
قتله ولا سبيل انه يطلق^(٣). وفي رده رحمه الله عن ادعاء الصوفية - والسهروردي

خاصة - في درجات الذكر يقول شيخ الاسلام: ان افضل الذكر لا اله 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 غالطون...
لان الاسم المفرد مظهر او مضمر 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 يقترب به من معرفة
القلب وحاله ما يفيد بنفسه، والا لم يكن فيه فائدة، والشرعية 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 الالحاد وانواع من الاتحاد ^(١) ، والذكر بالاسم المضمرة المفردة
ابعد عن السنة ، وادخل في البدعة واقترب الى اضلال الشيطان ، فان من قال
« ياهو ياهو او هو هو » ونحو ذلك لم يكن الضمير عائدا الى ما يصوره قلبه والقلب
قد يهتدى وقد يضل ^(٢) ، 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 ^(٣) ، ثم بين شيخ الاسلام اسباب صدور
هذه الاقوال من الصوفية انها الخروج عن الشريعة 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 ^(٤) ، وعندما سئل : اذا لم يكن هذا الذكر مشروعاً فهل هو مكروه ؟
اجاب شيخ الاسلام قائلا : اما فى 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 قد روا 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 محاكاة لم تجد الملائكة فيه خيرا الا حركة لسانه بذكر الله ، ويقول الله تعالى : انا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفاه . 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 المتجوهر 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 بجملته منسوخة فيها تبدل خير 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) - التى استغلها الصوفية ، لاثبات نظرية اسبقية الروح ، متأثرين فى
ذلك بنظرية المثل الافلاطونية ، فقد قال شيخ الاسلام رحمه الله : ان فى 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 النبى 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 اراهم آدم ، وفى حديث عمر وغيره انه قال : هؤلاء للجنة
وهؤلاء للنار ، ففيها اثبات القدر ، وان الله علم ماسيكون 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 (٢١١ ق هـ - ٥٩ هـ / ٦٠٢ -
٦٧٥ م) اكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له ، نشأ يتيما ضعيفا فى الجاهلية
وقدم المدينة ورسول الله بخير ، فاسلم سنة ٧ هـ ، ولزم صحبة النبى فروى عنه
٥٣٧٤ حديثا ، ولى امرة المدينة مدة ، وفى ايام خلافة عمر استعمله على
البحرين ، ثم رآه لين العريكة مشغولا بالعبادة فعزله ، توفى بالمدينة المنورة
(الزركلى " الاعلام " ج ٣ ص ٣٠٨)

(٤) " درر 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
 آدم - وذريتهم يتناول كل من ولدوه ، وان كان كثيرا كما قال فى تمام الآية « او
 تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ^(١) وقوله « واشهدهم
 على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » فشهادة المرء على نفسه فى القرآن يراد بها
 اقراره ، فمن اقر بحق عليه فقد شهد به على نفسه ^(٢) 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 ^(٣) .
 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 المنى من اصلاب الالباء ، ونزوله فى ارحام
 الامهات والاخذ يتضمن خلقهم ، والاشهاد يتضمن هداة لهم الى هذا الاقرار .
 والاشهاد يراد به تحميل الشهادة ^(٤) والشهادة هى الاقرار ، فقولهم بلى
 شهدنا « هو اقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على انفسهم بانه ربهم ، وهم
 مخلوقون له ، فشهدوا على انفسهم بانهم عبيده ، 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 ^(٥) .
 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 : ^(١) ولما كانت هذه آية الاعراف في سورة مكية ذكر فيها الميثاق والاشهاد العام لجميع المكلفين ، من اقر بربوبيته ووحدانيته وبطلان الشرك ، وهوميثاق 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 ، وبنو آدهم 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 بالرسل والفطرة التى

فطروا عليها .

٦ - تذكيرهم بذلك لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، ومعلوم انهم

(١) " الروح " ص ١٦٧ ، 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 ^(١) ، 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 والانداز .

٩ - انه سبحانه اشهد كل واحد على نفسه انه ربه وخالقه ، واحتج عليهم بهذا
الاشهاد فאלله 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
مربوب مخلوق مصنوع حادث بعد ان لم يكن . . . وهذا الاقرار والمشاهدة
فطرة فطروا عليها ليست بمكتسبة ^(٢) .

ثم يقول رحمه الله : وعلى كل فلا تدل 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^(١) 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 صور^(٢) ، . . . 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 لاى شئ خلقتها ، وهى ترى ارواح بنى ادم فيهم المؤمن والكافر والطيب والخبث^(٣) »

ولو كان للروح وجود قبل البدن وهى حية عالمة ناطقة لكانت ذاكرة لذلك فى هذا العالم شاعرة به ولو بوجه ما ، ومن المستنع ان تكون حية عالمة ناطقة عارفة بربها وهى 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 تهود ناقصة ضعيفة جاهلة ، ثم تهود بعد ذلك الى عقلها وقوتها ، فاين فى العقل والنقل والفطرة ما يدل على هذا ؟ وقد قال تعالى : والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون^(٤) .

فهذه الحال التى اخرجنا عليها هى حالنا الاصلية ، والعلم والعقل والمعرفة طارىء علينا حادث فينا ، بعد ان لم يكن ، ولم تكن تعلم قبل ذلك شيئا البتة ان لم يكن

(٢) ن ك ص ١٢٢ .

(١) الروح ص ١٢١ .

(٤) النحل ص ٧٨ .

(٣) ن ك ص ١٢٣ .

لنا وجود نعلم ونعقل به . وايضا فلو كانت مخلوقة قبل الاجساد وهى على ما هى
الآن من طيب وخبيث 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
يقل 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 ^(١) .

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 ^(٢) —

(١) « الروح » ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) لابن سينا قصيدة مشهورة سميت بالعينية « يرسم فيها النفس الانسانية ، انها
تهبط من السماء ، كانها ورقاء فى نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر
ولا تفوت البصيرة ، فاذا دخلت فى الاجسام المظلمة ، دخلته غاضبة مكروهة ، ثم
لا تلبث بعد اتصالها به ان تنسى عهود 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 وخلصها من

والصوفية 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 .

وشىخ الاسلام ابن تيمية - وكذلك تلميذه ابن القيم - بعد ذكره اراء متعددة

حول تفسير آية الميثاق ، اختار الرأى الصواب وايدى بادلته قوية ، وبراهين ثابتة ،

ونظرات ثاقبة ، 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 سمرت 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 الشوك 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 فخرها لم يرقع
فكانها برق تألق بالحمى	••	ثم انطوى فكانه لم يلمع

(نظرا 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 اسرارهم ، وآرائهم في مراتبه ، ينبغي علينا ان نعرف التوحيد الحق كما جاء به دين الاسلام الحنيف ، وامتاز به عن بقية الاديان حتى سمي الاسلام دين التوحيد ، وذلك لانه مبني على ان الله واحد في ملكه ، وافعاله ، لا شريك له ، وواحد في ذاته وصفاته ، لا نظير له ، وواحد في الهيئته وعبادته لانه له . فتوحيد الله اذن اعتقاد انه اله واحد لا شريك له ونفي المثل والنظير عنه ، والتوجه اليه بالعبادة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : التوحيد الذي 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 ، واثبت ما اثبتته لنفسه من الاسماء والصفات^(١) .
« والتوحيد اول دعوة الرسل ، واول منازل الطريق ، واول مقام يقوم فيه السالك الى الله عز وجل^(٢) . وهو اول ما يدخل به الاسلام وآخر ما يخرج به من الدنيا ، كما قال النبي 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 / ٢٠١٩ م .

دخل الجنة . وهو اول واجب وآخر واجب ، وهو اول الامر وآخره ^(١) .

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 ^(٢) .

— معنى توحيد الربوبية :

توحيد الربوبية عند اهل السنة هو : الاقرار ان الله تعالى رب كل شئ
ومالكة وخالقه ورازقه وانه المحى والمحيى ، النافع الضار ، الذى له الامر كله ، وبيده
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 ^(٣) .

يقول شارح الطحاوية ^(٤) : 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 الاول ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

(٣) د ، محمود احمد خفاجى « فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة » ص ٢٠٤ .

(٤) على بن على بن محمد بن ابى العز (٧٣١ - ٧٩٢ هـ / ١٣٣١ - ١٣٩٠ م) 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 ريب 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 مغطورة على الاقرار به اعظم من كونها مغطورة 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 سميت ولا محي ، ولا مدبر لا امر 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 ^(١) " وقوله تعالى : قل هل من شركاءكم من يبدأ الخلق ثم يعيده ، قل
الله يبدأ الخلق ثم يعيده ، فأنى تؤفكون ^(٢) " وقوله تعالى : الاله الخلق والامر
تبارك الله رب العالمين ^(٣) " 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 ^(٤) .

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 ، ولا يحصل مراد واحد منهما . والاول
ممتنع ، لانه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث مستنع ، لانه يلزم خلو الجسم عن
الحركة والسكون ، وهو مستنع ، ويستلزم ايضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الهما ،
وانما حصل مراد احدهما دون الاخر كان هذا هو الاله القادر ، والاخر عاجزا
لا يصلح للالهية ^(٥) .

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 .

(١) " غافر " ٦٤ . (٢) " يونس " ٣٤ .

(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 تمانع فى الفعل والايجاد ، وهذا تمانع فى الغاية والالوهية . فكما يستحيل ان يكون للعالم ربان خالقان متكافئان ، كذلك يستحيل ان يكون له الهان معبودان ^(١) .

وهذا التوحيد هو الذى يغنى 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 ^(٢) .

وقد قرره القرآن اعظم تقرير فى 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 ^(٣) . 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 ٢٦ (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 مستنع ^(١) .

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 ^(٢) .
أما دلالة وحدة المخلوقات على وحدة الخالق ، فان ما شا 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 - اى 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 الهوا والماء عناصرهما هي بعض عناصر الانسان ، بل ان عناصر الشمس والنجوم والافلاك كلها من عنصر واحد . فكأن الوجود كله عناصره واحدة ، الامر الذى يؤكد ان اصله واحد ، وقد وصل العلم الى هذه الحقيقة العلمية المؤكدة ، وهي ان اصل هذا الكون واحد ، وان خالقه واحد ^(٣) .

ولذلك يوجه القرآن الكريم الى النظر في شئون الكون ، لا يدرك ان خالقه واحد

(١) د ، محمود احمد خفاجى « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٠٧ .

(٢) ن ك ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣) د ، عبد الرزاق 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 ^(١) .
وقوله تعالى : او لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ ^(٢) .
وقوله تعالى : وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرمر السحاب ، صنع الله
الذى اتقن كل شئ ، انه خبير بما تفعلون ^(٣) . 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 ^(٤) . 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 العنم او الوثن ،
بل اتجه الى الله وحده ربه ورب كل شئ ^(٥) .

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 ^(١) .
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ^(٢) . ولئن
سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله ^(٣) .
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 ^(٤) .

— 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 لا اله الا الله ، فان الاله هو المألوه والمعبود ،
بالمحبة والخشية والاجلال والتعظيم ، وجميع انواع العبادة ^(٥) .

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 ^(١) والقرآن ملوؤ من تقرير هذا التوحيد وبيانـه ،
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 فى ذلك ، فلم تعبدون غيره ، وتجعلون معه
آلهة أخرى ؟ ^(٢) . فالكفار المشركون مقرون بان الله خالق السموات والارض . . .
يقرون بالرب الحق الذى ليس له مثل فى ذاته وصفاته وجميع افعاله ، ولكنهم مع هذا
مشركون به فى 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 ^(٣) . وقال تعالى : واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا
اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ^(٤) وقد قالت الرسل كلهم مثل
نوح وهود وصالح وغيرهم : ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون ^(٥) . فكل الرسل دعوا
الى عبادة الله وحده لا شريك له والى طاعتهم ^(٦) .

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 . ٢٥ (٤) . الزخرف . ٤٥ (٥) . نوح . 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 ^(١) " قل الله اعبد مخلصا له دينى ^(٢) " وبه خوطب
بقوله تعالى : فاعبد الله مخلصا له الدين ^(٣) " ولهذا كان صلى الله عليه وسلم
يقول : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا منى
دماهم واموالهم ^(٤) "

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 ^(٥) " 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 سواء
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
لا صلاح 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 ^(٦) ، قال تعالى : ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ^(٧) " وقال

(١) الزمر ١١-١٢ (٢) الزمر ١٤ (٣) الزمر ٢

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي 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 ^(١) . وقال تعالى : قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا ^(٢) .

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 ^(٣) . 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 توحيدا الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمرسلون منهم اكمل فى ذلك ه واولو العزم من الرسل اكمل توحيدا ه وهم نوح وابراهيم وموسى ومحمد ه صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ه واکملهم توحيدا 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 الاصب عليه ه ولهذا امر الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقتدى بهم فيه . كما قال الله تعالى بعد ذكر نوح وابراهيم ومناظرتة اياه وقومه فى بطلان الشرك وصحة التوحيد ه وذكر الانبياء من ذريته : اولئك الذين هدى الله ه فبهذا هم اقتده ^(٤) . 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 يأتمون بامرهم ه وخص بالسعادة والفلاح والهدى

(٢) . الاسراء ٤٢

(١) . النحل ١٧

(٣) ابن ابى العز ه شرح العقيدة الطحاوية ه ص ٤٠ . (٤) . الانعام ٩٠-٨٩

اتباعهم ، وبالشقاء والضلال مخالفيتهم ، وقال لا مامهم ابراهيم خليله : انسى
جاعلك للناس اماما ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين ^(١) . 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 هى شهادة ان لا اله
الا الله ، وفطرة الاسلام ، هى 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 ^(٢) 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
المعبد 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 ^(٣) . وهذا هو الجمع ، الجمع الصحيح ، جمع توحيد الالهية ^(٤) .

وحقيقة هذا التوحيد هو اخلاص الدين كله لله ، اى ان تثبت الهية الحق

تعالى فى قلبك ، وتنفى الهية ما سواه ، فتجمع بين النفى والايجاب . فالنفى 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 لعبادة الله عن عبادة ماسواه ، وبمحبة
عن محبة ماسواه ، وبخشية 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 عليه وسلم ، فاين توحيد
خاصة 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 تيوزوفية فيه ولا ميثولوجية !
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
والتهكم ^(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 .

فإذا ثبت ان غير الله لا يقدر على خلق هذه الاشياء ، فلا يجوز لذالك الغير مشاركته في استحقاق العبادة ، والعبودية اذن 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 ^(١) . ان الاصنام التي عبدها المشركون لا تخلق شيئا وليست حية ، ولذلك ليس لها من صفات الربوبية شيء اصلا . فاذا 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 فانتهم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ^(٢) " 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 . فاذا كان هذا شأن الانسان مع مملوكه ، ولله المثل الاعلى ، فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في استحقاق العبادة ^(٣) . 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 فى 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 فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ^(١) . وقوله تعالى : وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون ^(٢) . وقوله تعالى : واسئلكم من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون ^(٣) . وحكى سبحانه وتعالى قول نوح عليه السلام لقومه : يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره ^(٤) . وقول هود عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره ^(٥) . وقول صالح عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره ^(٦) . وقول شعيب عليه السلام لقومه : اعبدوا الله مالكم من اله غيره ^(٧) . وحكى سبحانه ما كان من ابراهيم مع قومه فقال : وابراهيم ان قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ^(٨) . وقال : وان اخذنا ميثاق بنى اسرائيل ان لاتعبدوا الا الله ^(٩) . واجمال ذلك كله قوله تعالى : ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون ^(١٠) .

٤ - الشهادة والاخبار :

وفى القرآن الكريم وردت شهادة من الله تعالى وملائكته واولى العلم على الهية الله تعالى ، تعليميا لعباده ، قال تعالى : شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط ، لا اله الا هو العزيز الحكيم ^(١١) .

-
- | | | |
|--------------------|--------------------|------------------|
| (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 بينى وبينكم ، واوحى الى هذا القران لانذركم به ومن بلغ ، ائتنكم لتشهدون ان مع الهة اخرى ، قل لا اشهد ، قل انما هو اله واحد ، واننى برىء مما تشركون ^(١) .

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 ^(٢) . 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 . وايضا قوله تعالى لنبيه موسى عليه السلام : اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى ^(٣) . 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 شيئا ، فمن تلك الاوامر قوله تعالى : واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ^(١) . وقوله تعالى : انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين ^(٢) . وقوله تعالى : ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه ^(٣) . في هذه الايات الكريمة امر الله عباده ان يعبدوه حق العباداة بالاخلاص له والخضوع والذل له ، ويطيعوه حق طاعته ، ولا يعظموا شيئا كتعظيم الله تعالى ، ولا تصح العباداة الا لله ، لانه خالق كل شيء وصانعه .

أما النهي فمنه قوله تعالى : قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا ^(٤) . وقوله تعالى : قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا اربابا من دون الله ^(٥) . قل يا محمد للذين عبدوا الاصنام ولاهل الكتاب ، تعالوا اقرأ عليكم ما حرم ربكم ، وهو ان لا تشركوا به شيئا من خلقه ، ولا تتخذوا غيره الها ، تعالوا الى كلمة الحق التي تليق بنا وهي ان لا نعبد الا الله ، فوحده ونبرأ من كل معبود سواه ، فالحق تعالى لا شريك له . كما جاء توحيد الالهية في احاديث صحيحة كثيرة منها : عن معاذ بن جبل ^(٦) 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 (٢٠ ق هـ -

١٨ هـ / ٦٠٣ - ٦٣٩ م) صحابى جليل ، كان اعلم الامة بالحلال والحرام ،

وهو احد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبى 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 ^(١) . وحين بعثه الى اليمن قال له : انك تقدم على قوم اهل الكتاب ، فليكن اول ماتدعوهم اليه عبادة الله عز وجل ^(٢)

اي توحيد الالهية وحين جاء وفد عبد القيس الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئلون عن امور الدين امرهم النبي صلى الله عليه وسلم باربعة منها اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا ^(٣) .

أما الادلة العقلية على هذا التوحيد ، فهي : اذا كانت كل الموجودات مربية 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 ، اذن بطل القول ان من المخلوقات الهة ، وبذلك تعين ان يكون الخالق الحق هو الاله المعبود بالحق وهو الله سبحانه وتعالى ^(٤) . واذا كانت السلطة بيد الحاكم الواحد ، وليس لاحد معه فيها شئ ، فالالهية تكون مخصصة 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 قاضيا لأهل اليمن ، الى ان توفي رسول الله ، ثم كان مع ابي عبيدة بن الجراح في الشام حتى توفي هناك (الزركلي ، الاعلام ، ج ٢ ص ٢٥٨)

(١) صحيح 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 ، وهى :

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 ، وهى التى لا يجوز ان يقصد بها الا الله وحده ، وصرفها لغيره شرك كالخوف والرجاء ، والرغبة والرغبة ، والخشية والحب ، والانابة والتوكل والخضوع .

٣ - لفظية ، وهى 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 ، كإخراج الزكاة والانفاق ، والصدقة ، وانواع الواجبات والسدقات .

وهذا هو حقيقة دين الاسلام الذى لا يقبل الله من احد سواه ، فالاسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له ، بفعل الأمور 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 تكيف ^(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 ، واصطلاحاً 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 السلطان « الكواشف الجليلة عن معانى الواسطية » ص ٨٦ ، مطابع المجد 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 السلطان « الكواشف الجليلة عن معانى الواسطية » ص ٨٧)

(٣) التكيف : « تعيين الكنه يقال كيف الشئ اى جعل له كيفية معلومة (عبد العزيز المحمد السلطان « 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 عزيراً 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 السلطان « الكواشف الجليلة » ص ٨٩)

فلا تكون ذاته الابصغاته ، ولا تكون نفسه الابها هو داخل فى مسمى اسمها ^(١) .

يقول الامام ابن القيم : ان صفات الرب جل جلاله داخله فى مسمى اسمه ،
فليس اسمه « الله والرب والاله » اسما لذات مجردة ، لصفة لها البتة ، فان هذه
الذات المجردة وجودها مستحيل ، وانما يفرضها الذهن فرض الممتنعات ، 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 الذى يستحقه الله لذاته ، فصفاته داخله فى مسمى
اسمه . فتجريد الصفات عن الذات والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني
لا حقيقة له ، وهو امر اعتبارى لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه معرفة ، ولا ايمان ، ولا هو
علم فى نفسه فليس « الله » اسما لذات لانعت لها ولا صفة ولا فعل ولا وجه
ولا يدين ، ذلك المعلوم مفروض فى الانه ان ، لا وجود له فى الاعيان ^(٢) « والايمان
بالصفات ومعرفتها واثبات حقائقها وتعلق القلب بها وشهوده لها ، هو مبدأ
الطريق ومسطه وغايته ، وهو روح السالكين . ^(٣)

(١) د ، محمود احمد خفاجى « فى 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 ممن 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 كمثله شئ ، 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 وسافى فى سبيله اسفارا كبيرة الى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والمغرب والجزائر وفارس وخراسان ، وصنف كتباً 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 ، لا متناعه 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 كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته
ولا في افعاله وكل ما اوجب نقضا او حدوثا فان الله منزّه عنه حقيقة، فانه سبحانه
مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لا متنازع العدم عليه،
واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولافتقار المحدث الى محدث، ^ولا يوجب 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 اسماء الحسنى، وصفاته العليا، ويحرفوا
الكلم عن مواضعه، ويلحدوا في اسماء الله وآياته ^(١).

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 ^(٢). ويقول
شيخ الاسلام ان الكلام الذى ذكره الخطابي قد نقل نحوه من العلماء من
لا يحصى عددهم ^(٣).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٥ ص ٢٦-٢٧.

(٢) عبد العزيز محمد السلطان «الكواشف الجلية» ص ٩٠.

(٣) مثل ابى بكر الاسماعيلى، ويحيى بن عمار الجزى، وشيخ الاسلام ابى اسماعيل
الهروى وابى عثمان الصابونى، وابى عمر بن عبد البر النعمى 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 المبتدئين
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 القدات ، 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 العلم ،
ولا نقول انها جوارح ، ولا نشبهها بالايدي والاسماع والابصار ، التي هي جوارح
وادوات للفعل . ونقول ان القول انما وجب 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» و«غريب السديث» (الزركلي «الاعلام»
ج ٢ ص ٢٧٣)

ووجب نفى التشبيه عنها ، لأن الله ليس كمثل شيء . وعلى هذا جرى قول السلف في احاديث الصفات ^(١) .

وفي اثبات الصفات لله تعالى ذكر ابن القيم طريقين : الاول الرسالة ، فانها جاءت باثبات الصفات اثباتا مفصلا على وجه ازال الشبهة ، وكشف الغطاء ، وحصل العلم اليقيني ورفع الشك والريب ، ففصلت الرسالة الصفات والنعوت ^(٢)

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٥٨-٥٩ ، (فائدة جلية) قال الامام ابن القيم : ما جرى صفة او خبرا على الرب تعالى اقسام : احدها ما يرجع الى نفس الذات كقولك ذات وموجود . الثانى - ما يرجع الى صفاته ونعوته ، كالعليم والسميع والبصير . الثالث - ما يرجع الى افعاله كالخالق والرازق . الرابع - التنويه المحض ، ولا بد من تضمنه شيئا ، ان لا كمال فى العدم المحض ، كالقدوس والسلام . الخامس - الاسم الدال على جملة واصاف 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 فى القرآن ، فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك ، واجتماع الغنى والحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما (نقلا 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 التى تتجدد كقوله تعالى : ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام 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 ويشتهر ، ويعرفه الخاص والعام . والصفات اعلم 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 وابعده من الاجمال والاحتمال ، وامنع من قبول التأويل ^(١) 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 ^(٢) .

والثاني - دلالة الصنعة عليها ، فان المخلوق يدل على وجود خالقه ، وعلى 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 والنفعة . ووصول المنافع العظيمة الى المخلوق ، يدل على رحمة

(١) ان تأويل آيات الصفات واحاد يشهلها 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 انهم معارض من العقلية لنصوص الصفات فعندنا معارض عقلية لنصوص المعاد ، من جنسه واقوى منه ، وقال متأولوا آيات الاحكام على خلاف حقائقها وظواهرها : الذي سوغ لنا هذا التأويل ، القواعد التي اصطلحتموها 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 وتسليط اعداء الاسلام عليه ، (ابن القيم مدارج السالكين ، ج ٣ ص ٣٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتزلة ، لنفس المؤلف ، ص ٤٦ - ٤٨ ، اختصره محمد بن الموصلي ، تصحيح زكريا على يوسف ، مكتبة المتنبي 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 متكلم ، وخالق الحياة والعلوم
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 شئ من دلالة المخلوقات على صفات خالقها ، ونعوت
كمالها ، وحقائق اسمائها ^(١) .

هذا ويمقتضى توحيد الاسماء والصفات ثلاثة اشياء :-

١ - تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوق وعن اى نقص ، لقوله تعالى : ليس
كمثل شئ وهو السميع البصير ^(٢) . وقوله تعالى : ولم يكن له كفوا احد ^(٣) . اى
ان الله لا يماثله شئ ولا يكافئه احد .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فالذى اتفق عليه سلف الامة وائمتها
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
شئ لافى ذاته ولا صفاته ولا فى افعاله ، كما قال تعالى : ليس كمثل شئ . وقال
تعالى : هل تعلم له سميا ^(٤) . وقال تعالى : فلا تجعلوا لله اندادا وانتم
تعلمون ^(٥) . وقال تعالى : ولم يكن له كفوا احد . وقد علم بالعقل ان المثليين
يجوز على احدهما مايجوز على الاخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه مايمتنع
عليه ، فلو كان المخلوق ماثلا للخالق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع ،
والخالق يجب وجوده وقد ، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقد ، 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 فى 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 اسماء الله وصفاته فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، لذا فلا يسمى الله تعالى الابا سمي به نفسه او سماء 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 واسمائه . 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 يكيّفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه لانه

(١) " شرح العقيدة الاصفهانية " ص ٩ - ١٠ .

لا نسئ له ولا كفوله ولا ند^(١) . 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^(٢) .

والاحاد هو الميل وترك القصد والاحاد في اسمائه تعالى يكون على ثلاثة اوجه ، اما بالتفسير كما فعله المشركون ، فانهم اخذوا اسم اللات من الله ، والعزى من العزيز ، ومناة من المنان ، او بالزيادة عليها بان يخترعوا اسماء من عندهم لم يأذن الله بها ، او بالنقصان منها بان يدعوه بعضها دون بعض^(٣) .

٣ - اجتناب تكليف 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 تكليف 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 امروها كما جاءت بابقاء دلالتها على ما هي عليه من غير تكليف ، ونقل شارح الطحاوية قول الامام ابى حنيفة^(٤) وهو : لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه

(١) عبد العزيز محمد السلمان « الكواشف الجلية عن معانى 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 =

شيء من خلقه ، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ويقدر
لا كقدرتنا ، ويرى لا كرؤيتنا . وقال نعيم بن حماد ^(١) : من شبه الله بشيء من
خلق فقد كفر ، ومن انكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس فيما وصف الله به
نفسه ولا رسوله تشبيه ^(٢) .

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 ^(٣) .

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 (الزركلي « 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 المهتصم وسئل عن القرآن امخلوق هو ؟
فابى ان يجيب فحبس في سامرا ومات في سجنه (الزركلي « 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 ^(١) رضى الله عنه عند ما سئل عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ^(٢) " الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة " ^(٣)

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 مسمى . 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 الآثار ، واسماء الله كلها توقيفية ، اى انه لا يتجاوز بها الوارد فى الكتاب والسنة ، فلا يسمى الا بما سمي به نفسه او سماء به رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، وهى من قبيل المترادف بالنظر الى الذات لدلالاتها على مسمى واحد ، وبالنظر الى الصفات من قبيل المتباين لان كل صفة غير الاخرى ^(٤) .

(١) مالك بن انس بن مالك الاصبهى الحميرى ابو عبد الله (٩٣-١٧٩ هـ / ٧١٢-٧٩٥ م) امام دار الهجرة ، واحد الائمة الاربعة ، مولده ووفاته فى المدينة المنورة ، كان صلبا فى دينه ، بعيدا عن الامراء والملوك ، 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 ٤٠ .

(٣) عبد العزيز المحمد سلمان " 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 ^(١) .

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 ، ومادام 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 ايات 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 ^(٢) . 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 ٥ - ٥٦ .

(٢) البقرة - ٢١ .

الرب لا ينصرف الا اليه عند الاطلاق ، فله وحده الربوبية المطلقة الشاملة لجميع خلقه ، وكذلك اسم الجلالة « الله » لا يطلق الا عليه وحده ، فهو ذو الالهية 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 انهيته الكلام عن التوحيد ، ولنتنقل الآن الى موضوع خطير ، من اهم المواضيع في التصوف عامة ، حيث جعلوه اساسا للمعرفة والتوحيد ، انهم موضوع « الفناء » .

(١) عبد العزيز محمد سلمان « الكواشف الجلية » ص ٤٢١ - ٤٢٢ ، و د ، محمود احمد خفاجي « في العقيدة الاسلامية » ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

الفصل الثالث

الْفَنَاءُ

- الفناء عند الصوفية الفلاسفة .
- نقد مفهوم الفناء عند الصوفية الفلاسفة .
- 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 ^(١) : الفناء هو اساس الطريق ، وبه يتوصل الى مقام التحقيق ومن لم يجد بمهر الفناء لم يستجل طلعة الحسناء ، وليس له فى غد واليوم نصيب مع القوم ^(٢) .

وهى كلمة تستعمل عند الصوفية فى مقابلة البقاء ، كاصطلاحين يرمزون بهما الى حالة من حالاتهم ^(٣) .

وقبل ان نمضى مع الصوفية الفلاسفة حول مفهوم الفناء ، يجدر بنا ان نذكر عدة تعريفات الفناء عند الصوفية غير الفلاسفة كالكلابا ذى مثلاً ، ان يقول : الفناء هو ان يفنى عنه (الصوفى) الحظوظ ، فلا يكون له فى شئ 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 مقيماً 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 الاشراف » ص ٦٠ ، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة ١٩٦٧ م .

(٣) انظر « التعريفات » للجرجانى 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 عما له 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 ^(١) بمعنى ان لا يجسرى عليه الا ما امر به وما يرضاه الله تعالى دون ما يكرهه ، ويفعل ما يفعل الله لا لحظه فيه فى عاجل او آجل ^(٢) .

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 ^(٣) . 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 فنفى 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 ^(٤) . 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 ^(١) . واستشهد القشيري بفناء النسوة اللاتي قطعن ايديهن حينما رأين
يوسف عليه السلام وذلك فى قوله تعالى : فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن
وقلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ^(٢) .

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 ^(٣) .

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 فى طريقه الى الله ، مع ان فى
الاية دلالة على ضعف النساء وقهرهن عند ما رأين يوسف عليه السلام .

على كل حال فان القشيري قد تنبه الى محاذير ومزالق قد تأتى من الغلو
فى معنى الفناء ، بوضعه حدا لمفهوم الفناء بحيث لا يتجاوز عن دائرة خلقية ^(٤) .

كما تنبه الى ذلك ايضا الطوسى فى كتابه «اللمع» ان يقول : أما القوم الذين
غلطوا فى فناء البشرية ، سمعوا كلام المتحقيقين فى 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 الجاهل بالعلم ، وفناء الغفلة بالذكر ^(١) " 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 أول من وضع مذهب الفناء الفلسفي هو ابو يزيد البسطامي ^(٢) وبذلك كان يعتبر مثلاً لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بالاتحاد او الحلول او وحدة الوجود ^(٣) .

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 مفنيا فيه ذاته مهبطاً للبقاء في الله ^(٤) ، وكما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي عن فناء البسطامي : هو الفناء الذي تطهرت من خلاله روحه من كل ما ينسب اليها ، ففנית عن كل ماسوى الله عن وجود السوى ، ففدا الى حالة ما قبل

(١) " اللمع " ص ٥٤٣ . (٢) انظر ص ٥١ من هذا البحث .

(٣) د ، عرفان عبد الحميد " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها " ص ١٢٠ .

(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 الا الله ، فغدا وجودهما واحدا ^(١) .

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 ^(٢) . وفى يوم دق رجل على ابى يزيد باب داره ، فقال له : من
تطلبه ؟ فقال : اطلب ابا يزيد ، فقال : مـ ويحك ، فليس فى الدار غير الله ^(٣) ،
وفى رواية اجاب بقوله : يا بنى ابو يزيد يطلب ابا يزيد منذ اربعين سنة ^(٤) .
وعندما سئل : بماذا نلت هذه الدرجة ؟ قال : بلاشئ وفى رواية قال : بالخرس
والصمم والعمى ^(٥) . وفى رواية اخرى قال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية
من جلدها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو ^(٦) . وعندما سئل عن الاسم الاعظم
اجاب قائلا : فى قولك لا اله الا الله ، وانت لاتكون هناك ^(٧) .

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 ^(٨) .

-
- (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 رفعني الى مكنون غيبه فقال : يا عزيزي ، كن غيبا في غيبي ، فقلت :
يا عزيزي « انت غيب نفسك في نفسك »^(١) وقال ايضا : غيب معروف وشهود مفقود
وانا في الغيب محضور ، وفي الشهود موجود^(٢) . وانشد فيقول :

اشار سرى اليك حتى . . . فنيت عني ود مت انت
محوت اسمي ورسم جسمي . . . سألت عني فقلت انت^(٣)

ومثل هذا أنشد الحلاج :

عجبت منك ومنى . . . افغيتني بك عني
ادنيتهني منك حتى . . . ظننت انك انى^(٤)

وعندما سئله رجل : كيف اصبحت يا ابا يزيد ، قال : لا صباح ولا مساء ، انما
الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وانا لا صفة لي^(٥) . وقال ايضا : اوقفني الحق
بين يديه الف موقف ، في كل موقف يعرض عليّ الملكة ، فاقول : لا اريد ها ، فقال
لي في آخر الموقف : يا ابا يزيد ، اتريد ؟ فقلت اريد ان لا اريد^(٦) . وعندما
سئل عن الطريق الى الله اجاب قائلا : ان غبت عن الطريق تصل الى الله^(٧) .
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 المكي « 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 لاغرى فيما أسير^(١) وقال ايضا : اشرفت على ميدان الليسية ، فمازلت اطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس فى ليس بليس ثم اشرفت على التضيع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم ازل اطير بليس فى التضيع ، حتى ضعت فى الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضيع بليس فى ليس فى ضياعة التضيع ، ثم اشرفت على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف ، وغيبوبة العارف عن الخلق^(٢) .

ومن المشهور من ابى يزيد قصة معراج ، 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 »^(٣) .

وفريد الدين العطار له كتاب مشهور « منطق الطير » وابن عربى له « الاسرا »^(٤) الى مقام الاسرى^(٥) . 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 « اللع » ص ٦٨ .

(٣) « المواقف والمخاطبات تحقيق آرثر ابرهيم ، 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^(١) . 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 بسيط
لى بساط العطايا ، نوعا بعد نوع ، وعرض على ملك كل سماء ، 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 سماء بعد سماء تنبسط له العطايا مغرية بالالتفات والركون ،
داعية الى الاستقرار وترك متابعة القصد ، وكان يعلم انه فى ذلك كله مستحق ، فلم
يكن ينظر الى شئ 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 كأنى
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/
١٩٦٤ م) 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 جناحي ابعد من المشرق الى المغرب الف الف مرة ، فلم ازل اطير فى
الملوكوت ، واجول فى الجبروت ، واقطع مملكة بعد مملكة ، وحجبا بعد حجب ،
وميدانا بعد ميدان ، وبحارا بعد بحار ، واستارا بعد استار فاذا
السموات 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 : الىّ الىّ ، وقال : يا صفيى اذن 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 مني 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 وتقدس اسماءه .

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 والمشئة ، والفعل
الصادر منها ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الآخر ، 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 معا ، 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 ،
والمنأوى « 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 ^(١) . وبينهما تشابه كبير من حيث مادتهما ، غير ان المخاطبات تبدأ بعبارة : يا عبد ، بدلا من عبارة : قال لى ربى . فى المواقف . ويشتمل المواقف على ثمانية وسبعين موقفا ، كما يشتمل المخاطبات على سبع وخمسين مخاطبة . ومن المدهش حقا انه مأتى فيهما بآية من القرآن الكريم ولا الحديث الشريف اصلا .

وكان النفس لا يشغله الا شئ واحد ، وهو رؤية الله والاستماع اليه ومكالمته ومجالسته والفناء فيه ثم البقاء معه . وقد عبر عن ذلك بأسلوب فلسفى ووجد انسى ، فكان تصوفه يحلق بجناحين احدهما الفلسفة والثانى الادب . وباختصار ان تصوفه من نوع الفلسفة الاشراقية .

والحق ان النفس 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 ذهب الوقفة من عقله ، اضحى نورا كله ، فثناؤه على الله ، ثناء من الله ذاته على نفسه ، ومعرفته هى عين معرفة الله ، فاصبح العارف والمعروف واحدا ^(٢) . 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 يطفر بك سوى
وقال لى ان بقى عليك جاذب من سوى لم تقف ، ترى سوى بمبلغ سوى ، فاذنا
رأيتة خرجت عنه وقال لى : الوقفة نورية تعرف القيم وتطمس 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 فتدخل منى يموت جسم الواقف
ولا يموت قلبه الوقفة تنفى ما سواها كما ينفى العلم الجهل وقال لى :
الوقفة يدى الطامسة ، ما ثبت على شئ 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 شئ من نفسه ، والواقف اقرب الى كل شئ
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 شئ ،

(١) " المواقف والمخاطبات " ص ٧٣ - ٨١ .

واخرج من قلبك العلم بكل شيء وذكر كل شيء ، وكلما ابديت لقلبك باديا فالحق
الى بدوه ، وفرغ قلبك لى لتنظر الى ولا تغلب على ^(١) . وفى الموقف السابع عشر .
(موقف العزة) وقال لى : لا يجاورنى وجد بسواى ولا بسوى الرأى ولا بسوى
ذكرائى ولا بسوى نعمائى اذهب عنك وجد السوى وما من السوى ^(٢) .
وفى الموقف العشرين (موقف بيته المعمور) اوقفنى فى بيته المعمور ، فأيتته
وملائكته ومن فيه وقال لى : اخل بيتك من السوى ، واذكرنى بما ايسر
لك ترنى فى كل جزئية فيه واذرايتنى 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 وجدتنى فانت حسبي ^(٣) . 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 ^(٤) .
وفى الموقف السادس والثلاثين (موقف وراء المواقف) وقال لى ربي : دام النسب
مادام السبب ، ودام السبب مادام الطلب ، ودام الطلب مادمت ، ودمت مالم
ترنى ، فاذا رايتنى لانت واذا لانت لا طلب واذا لا طلب لا سبب ، واذا لا سبب
لا نسب ، واذا لا نسب لا حد ، واذا لا حد لا حجة وقال لى : اذا نفيست
ماسواى لقيتنى بعدد ما خلقت حسنات ماكل من نفى سواى رآنى وممن
رآنى فقد نفى ماسواى انت عبد السوى مارأيت له اشرا ^(٥) .

(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 .

وفى 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) .

وفى الموقف الخامس والخمسين (موقف بين يديه) قال لى ان خرجت من معنك خرجت من اسمك وان خرجت من اسمك وقعت فى اسمى السوى كله محبوس فى معناه ومعناه محبوس فى اسمه ، فاذا خرجت من اسمك ومعنك لم يكن لمسن حبس فى اسمه ومعناه سبيل عليك ^(٢) ، وفى 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 اقيمت فى النعت لم تـر الله ^(٣) .

وفى الموقف السادس والستين (موقف قف) اوقفنى فى قف وقال لى اذا قلت لك قف فقف لى لا لك ، 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 تزل 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
فقف ولا تخرج الا بمخادتي ويتعرفني ، . . . فانت في مقام الله ^(١) . 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 ^(٢) .

وفي كتابه المخاطبات (مخاطبة الاستخلاص) يا عبد اخلصتك لنفسى ، فان اردت
ان يعلم بك سواى فقد اشركت بى ، واذا سمعت من سواى فقد اشركت بى ،
. . . . 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 السبيل السدلة بينى وبينك وانت جليسى لا الحدود بينك وبينى ^(٣) .

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 فالبثت
يحكم فى المحو ^(٤) . وفي المخاطبة الثامنة (مخاطبة الاستحيا) يا عبد ان ارأيتنى
فانت عبدى الامين ، وعبدى الامين هو الذى رد السوى الى ^(٥) .

وفي المخاطبة السابعة عشر : يا عبد قف بى فاذا وقفت بى فنطقت فانا الناطق

(١) . المواقف 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^(١) . 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^(٢) .

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^(٣) . وفي المخاطبة الرابعة والثلاثين يا عبد اصحبني الى تصل الى

. اذا رأيتنى فالسوى كله ذنب ، واذا لم ترنى فالسوى كله حسنة^(٤) .

وفي المخاطبة الثامنة والثلاثين : يا عبد طهور الجسم الماء وطهور القلب الغض

عن السوى ، يا عبد النظر الى السوى حدث ، وطهوره التوبة^(٥) . 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^(٦) .

من هذا النص تبين لنا ان فلسفة الوقفة التى وضعها النفرى فى دائرة

التصوف الفلسفى عبارة عن الفناء ، او فناء الفناء ، كما يقولون ، وبذلك

اكمل النفرى فلسفة فناء البسطامى وعروجه ، كأساس للمعرفة والتوحيد الصوفى ،

او بعبارة اوضح الاتحاد والحلول والوحدة ، وسوف تتطور تطورا مژردا 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 التى تأتى من الخيال ؟ ام تريد به حقيقة ؟ اجاب النفرى
 فى الموقف الثامن عشر (موقف التقرير) قال لى ربي : الواقف لا يعرف المجاز ، و اذا
 لم يكن بينى وبينك مجاز لم يكن بينى وبينك حجاب ^(١) . اى ان الوقفة امام الله
 حقيقة وجودية ، وليست من نوع المجاز . ومن الملاحظ ان النفرى كان موقفه
 سلبيًا ، فظل صامتًا مستمعًا فقط ، باختلاف البسطامى والحلاج ، فان حوارهما
 مع الله كان ايجابيًا ، بمعنى ان الحوار من جانبين ، فكلهما الله وكلما . 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 » ^(٢) وقال لى : اقمك بين يدي وجعلت قيوميتى
 وراء ظهرك وانا من وراء القيومية ^(٣) انت ضالتي فاذا اوجدتنيك فانت
 حسبي ^(٤) و اذا رأيتني وتقول للشئ كن فيكون ^(٥) قم فى مقامى
 فانت فى مقام الله وقال لى مريضتك لشئ ولا رضيت لك شيئا ، سبحانك
 انا اسبحك فلا تسبحنى ^(٦) وقال لى اذنت لك فى اصحابك بياعبد ^(٧) . . .
 وقال لى اقم فى مقامك تشرب من عين الحياة فلا موت لك فى الدنيا ولا فى الآخرة ^(٨) .

(١) « الواقف 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 Transcendence
فى الاصطلاح الفلسفى الاجنبى كما يقول الدكتور مصطفى محمود ^(١) ، او يهدف
الى التحول Transmutotien والتبدل Substitution ثم
التجوهر Essentialisation كما يقول الدكتور عبد القادر محمود ^(٢) .
وهذا غاية التصوف الفلسفى ونهايته ، Reflexi Mysticism التى
ينشد ها الصوفية الفلاسفة كلهم . فكان الجنيد يقول : وهبنيه ثم استترى عني ،
فانا اضر 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 بغيتى 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 بمالهم ، 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 ^(٣) " 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 وجد ربه فقد اثبت نفسه ، ومن اثبت نفسه فقد اتى بالشرك الخفى ،
وانما الله هو الذى وجد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وجد نفسه على
لسانى فهو شأنه ^(١) . وان محض التوحيد هو الفناء بالقدم عن الحدث ^(٢) .

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 يفنى فيها معرفته فى العارف ^(٣) ، فيجب على الصوفى ان يزيل
الحجاب الذى يحجب بينه وبين الله ، - وهذا الحجاب هو نفسه ، وهو اناء
المخلوق ، وهو يته الانسانية - بفناءه وتلاشييه ، 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 فيه
شعور بالاثنية ، والشعور بالاثنية شرك ، فالنتيجة المطلوبة من الفناء هى
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 ماتوا
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 ^(١) . واذا كان الاسلام
يحثنا باداء الاعمال الصالحة ، وان المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف ، وان
العقل مناط التكليف ، فلا فناء ولا غيبة ولاسكر 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 .

ففى الديانة الهندوسية ان من اراد ان يمتزج ببرهما يجب عليه ان يوقف ميوله
وشهواته ويغلب 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 الاسمى فى هذه الحياة^(١)، فمن لم يرغب فى شئ* ولن يرغب وتحرر من رق الالهواء*، واطمأنت نفسه فى نفسه*، يتحد بالبرهما فيصير هو*، ويصبح الفانى باقيا^(٢) .

بهذا النص يتضح لنا ان الانطلاق الهندوسى يتفق تماما مع الفناء والبقاء فى الله بعد الفناء لدى الصوفية. وكما جاء فى اوبانيشاد ايشا* الصيرورة والفناء*، ان من يعرفهما يحظ فوق الموت بالفناء* ويكسب الابدية بالصيرورة^(٣) .

وفى اناشيد الشجرة الكونية: عندما تتوقف الحواس الخمس وعندما تتوقف معرفة العقل* ولا يتحرك الذكاء*، ذلك هو الطريق الاسمى*، عندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الانسان*، يصبح الفانى خالدا*، عندئذ يصل الى براهمان^(٤) .

وهذا الانطلاق والانعقاد هو ما يسعى بالفيدانتا*، وحقيقته كما يقول هاكس مللر: هى منهاج وصل فيه التأمل الانسانى قمة العليا*، وهو غبطة الانسان المطلقة وكمال المعرفة*، ورؤيا الحقيقة التى يجوع اليها المتدين الصوفى الذى يتوق للرؤيا المباشرة^(٥) . 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 الذى لا اجزاء له^(٦) .

-
- (١) د. احمد شلبى . اديان الهند الكبرى ص ٦٦ . (٢) ن ك ن ص .
 (٣) د. سرفبالى راد اكرشنا . ود. سارلزمور . الفكر الفلسفى الهندى . ترجمة ندره اليازجى 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 انتهاءه ، 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 نيرفانا) هى الغاية القصوى للقديس الهندى ،
انها حقيقة متوجهة الى الموت ، تقتل الانا ، وعدم الضعف والاذية (Ahamasa
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 اللا انسان 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
الى الهندوسى او النرفانا البوذى ، كلاهما مفهومان يتحققان بنفس الطريق ، ولهما
نفس الغاية وهى الاتحاد مع الاله تات تافام اشى Tat Tvam Asi (انت
هوذاك) او « انا الحق » (الحلاج) و « سبحانى ما اعظم شأنى » ، حسبى من
نفسى حسبى (ابى يزيد 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 مادي ، وليس بطويل ولا قصير ، ولا لون له ، يحيط بكل شئ ، مطلق من جميع القيود ، يكون دائما فى سرور وطمأنينة 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^(١) .

وقد وصل الى قمة موكشا « مهاويرا نفسه » ان كان وصل الى حالة الذهول وعدم الاحساس بما حوله ، وافنى كل اتجاه مادي ، فحصل من درجات العلم على الدرجة الخامسة وهى درجة العلم المطلق^(٢) . ويرى الجينيون ان الشعـور

(١) د ، احمد شلبى « اديان الهند الكبرى » ص ١١٧ - ١١٩ .

(٢) ن ك ص ١١٢ .

بالحياة يتضمن تصور الالم ، وعلى العكس من ذلك فعدم الشعور بالحياة معناه عدم تصور الالم ، فعلى كل ناسك يريد ان يحيا حياة بريئة من الالم 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 شعـره ، 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 التى نبتت فى القرن السادس وهى كالجينية كانت رد فعل لعسف البراهمة واستبدادهم ، اسسها سذهارتا غوتاما Sidharta Gautama اى سذرهارتا الراهب .

وقصة ولادته ونشأته ثم ترهبه واعلانه عن الدين الجديد مشهورة فى عدة كتب الاديان والفلسفة . ولد سذهارتا غوتاما (٢) فى قرية كابيلا فاستو Kapilavastu

على حدود نيبال حوالى سنة ٥٦٠ ق م من اسرة نبيلة اذ 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 اذ ابلغ من نفسه منتهاه القى بالحلل الفاخرة جانبا واستبدلها

بثياب خشنة مرقعة ، ثم هجر منزل اسرته الى الغابات والاحراش ، لا يلوى 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 ، د ، يحيى هويدى « الفلسفة الشرقية » ص ١٢١ هامش)

من هذا السجن المطبق انما هو فى التلاشى المادى الذى لا يتحقق الا بالزهادة والتخلّى 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 ظلالها الوارفة مقامه ، لجأ سذهارتا الى العزلة والتقصّف وخلع ثيابه واكتفى برقاع او اوراق شجر يستر بها عورته والقى بجسمه بين الاشواك والحصا ، واهمل الطعام والشراب والملاذ ، رجاء ان تكشف له اسرار الحياة ثم قام بالوان من الرياضات النفسية رغبة فى ان يطهر نفسه حتى تصل الى سر الكون .

وفى هذا المكان حدث ما تمناه . ، 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 داخلى 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 نزعّة سماوية ، فغاب عن نفسه وعن كل ماحوله ، وطفق يطراً عليه حال بعد حال ويلحقه طور وراء طور ، ثم عاد شعوره يتجلّى 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 بـبـوذا .

(Buddha) اى العارف المستنير او العالم المتنور . يقول ببوذا : لما

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 ^(١) « 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 هاتف وانخداف نور فى قلبه ، ثم شعوره بالغبطة والسعادة ، بما لا
عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر من قبل ^(٢) .

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 ^(٣)

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 د ، 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) المتخذ 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^(١) ، وإذا كانت للهند وسية حالة تسمى بالانطلاق أو الانعتاق ، وللجينية حالة تسمى بالنجاة ، فعند بوذا حالة تسمى بالنرفانا (Nirvana) ، وهي شعور بالعدم وللأنا ، مع الشعور بالغبطة واللذة والسعادة الدائمة ، وهي الفناء ، لا بل الفناء عن الفناء عند الصوفية .

وكان بوذا بعد أن حقق هذه الدرجة قال في نفسه : الآن عرفت سبب التناسخ المتكرر ، والعودة المتكررة للحياة ، كل شيء يحدث فينا الألم ، ولا سبب للألم إلا الجهل ، فلا بد من انقاز النفس من الألم والموت والتناسخ ، النرفانا وحدها هي الخلاص^(٢) ، وإذا كان الصوفية يدعون أنهم لا يستطيعون أن يعبروا عن سعادتهم في حالة الفناء كذلك بوذا كان يرفض أن يشرح النرفانا ، لأن اللغات البشرية لا تستطيع شرحها ، فلا يمكن أن يفهمها غير الفاني نفسه^(٣) .

وهذا بالضبط ما يقوله النفري : وقال لي ربي : حكومة الواقع صمته^(٤) إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة العبارة ستر . . . فكيف ماندبت اليه^(٥) وقال لي : عزمك على الصمت في رؤيتي حجة فكيف على الكلام^(٦) . لأن الحرف كله السوى^(٧) .

على كل حال إذا أردنا أن نعرف حقيقة النرفانا فبطريق الاستنتاج فقط .

النرفانا هي حالة تفقد فيها النفس وعيها بذاتها ، وتفقد كل احساس . . . أنها عدم وأن بدت بانها غبطة ، أو انها الغبطة داخل العدم^(٨) ، فالأنا إذن لا أنا ،

(١) اقرأ من كتب الفزالي « المنقذ من الضلال » ومنهاج العابدين « والكشف والتبيين ، وكيميا السعادة وغيرها .

(٢) د ، على زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٢٦١ .

(٣) د ، أحمد شلبي « آديان 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 زيعور « الفلسفات الهندية » ص ٧٤ .

والذات اذن علم ذات ، والشخصية اذن لا شخصية لانفس لا اثبات في الوجود ، بل لا وجود^(١) 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^(٢) .

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^(٣) .

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 ذاب ذهنه ووقع فى النسيان ، وعند ذلك يقوم شئ يعتبر كهزمة وصل

للمرتبة الاعلى ، وذلك الشئ هو البود هى 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 ، وذذبذباتها

تمسك العالم الذى نعيش فيه^(٤) . 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 لقد يس القديس ، او بعبارة صوفية لخاصة الخاصة :

(١) د ، على زيمور « الفلسفات الهندية » ص ٢٧٠ - ٢٧١ . (٢) ن ك ص ٢٧٠ .

(٣) د ، على زيمور « الفلسفات الهندية » ص ٢٧٢ . (٤) ن ك ص ٣٧٢-٣٧٣ .

بهذا تبين لنا ان فلسفة الفناء الصوفية ماهى الا فلسفة النرفانا البوذية ،

او النجاة الجينية او الانطلاق الهندوسى . وهذا ما اتفق عليه جمهور الكتاب

والباحثين ، مثل الدكتور « ابراهيم مذكور »^(١) والدكتور ، محمد غلاب^(٢) ، والدكتور

على زيعور^(٣) ، والدكتور ، عبد القادر محمود^(٤) ، والدكتور عرفان عبد الحميد^(٥)

والدكتور عمر فروخ^(٦) ، والدكتور ، ماجد فخرى^(٧) ، ونيكلسون^(٨) وغيرهم . وخالفهم

الدكتور ابو العلا عفيفى ، حيث رأى ان النيرفانا البوذية ظاهرة سلبية محضـة

تقوم على فلسفة تشاؤمية ، بينما فكرة الفناء الصوفى تقوم على فاحية ايجابية^(٩) .

وتبعه الدكتور محمد كمال جعفر^(١٠) ، والدكتور محمد مصطفى حلى^(١١) .

على كل حال هناك صلة وثيقة ومطابقة تامة بين الفناء والنرفانا ، تقوم على اساس

السلوك الذى يجب ان يتحقق فى الصوفى او البوذى ، حتى يصل الى الله

والفناء فيه فى التصوف ، او الشعور بالغبطة والمعرفة الكاملة وتحقق النرفانا عند

البوذى .

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 الهندى اولا الى العالم الاسلامى . وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزا للتصوف البوذى قبل الاسلام بعدة قرون ، ونشأ فيها عدد غير قليل من اوائل الصوفية ، وفى مقدمتهم ابراهيم بن اد هم . وبدأت مدرسة صوفية فى اخريات القرن الاول الهجرى ، وتأثرت بافكار الشرق الاقصى ، فكانت تأخذ بعبداً تعذيب البدن لتطهير النفس وتخليصها من افاتها والصعود بها الى العالم العلوى ، وفى هذا ماسهد لفكرة الفناء التى قال بها ابويزيد 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 المثلث ، مفرغ هو ، وانت انت ايها الرفيق ، تحرر من الرغبات والضغائن ، ان تحررت تتجه نحو النرفانا وبالفك ايها انت بلا ريب .

٢ - عندما تتلاطم الامواج او ترغى وتزيد ، هل يجد المرء ملاذاً ؟ من رزخ تحت كللك الشيوخوخة 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 ^(١) .

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 ^(٢) ،

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

الرخصة 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 ^(٣) . وتحت عنوان « العبادة

والتأمل » جاء مايلي : ٢ - الذين يركزون عقولهم على يعبدونني ، ويمتلكهم

الايمان الاسمي ، هؤلاء اعتبرهم اكثر كمالا في اليوجا . ٦ - الذين يتركون

(١) نقلا عن د ، على 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 ، د ع تفكيرك تسكن فى ، فى ستحيا بعد الموت . ٩ - واذا لم تكن قادرا ان تركـز تفكيرك على ، فحاول ان تصل الى بممارسة التركيز ، ١٠ - واذا لم تكن قادرا ان تصل الى بممارسة التركيز ، اجعل خدمتى هدفك الاسمى ، واذا اتممت اعمالك لاجلى فانك تصل الى الكمال . ١٢ - واذا لم تكن قادرا ان تقوم بهذا ، اذن التجي الى وارفض ثمار 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 ، احن 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 ما اقله 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 ما يلى : ٣ - مالا ينعتق ولا يوصل اليه ، مالا يفنى ولا يكون ابديا ، مالا يختفى ولا يولد ، 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 وقفة 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 ذمه ، 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) نقلا عن د ، سرفيالى راد اكرشنا « الفكر الفلسفى الهندى » ٤٣٢-٤٣٦ .

وقرر شيخ الاسلام فى مواضع كثيرة من كتبه القيمة ان الفناء قسمان محمود ومذموم ، والمذموم قسمان : 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 والاكرام ^(١) .

والحق ان الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذى يصطلحون به ، كما يفهمون ، ان المقصود فى الآية ، الاخبار بفناء كل من على الارض مع بقاء وجهه سبحانه ، فالآية سقت 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 الآية « 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 ، فالآية تشير الى ان العبد حقيق ان لا يتعلق بمن هو فان ، ويذر من له البقاء ، وهو ذو الجلال والاكرام . فكأنها تقول : اذا تعلق بمن هو فان ، انقطع ذلك التعلق عند فناءه احوج ما تكون اليه ، واذا تعلق بمن هو باق لا يفنى ، لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه ، والفناء الذى يترجمون عليه هو غايية

(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 ، وما يتبع ذلك ، فهذا حق صحيح ، وهو محض التوحيد والاخلاص . وهو فى الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانته وتألهه وانابته ، وتوجهه الى الله وحده لا شريك له ، وما يتبع 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 ، وما يتبع ذلك ، وهذا الفناء لا ينافيه البقاء ، بل يجتمع هو والبقاء فيكون العبد فانيا عن ارادة ماسواه ، وان كان شاعرا بالله وبالسوى ، وترجمته قول لا اله الا الله ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لا اله الا الله 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 وجد 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 ، اوسبحانى ، او مافى 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 او رجاء ، كما يحصل بحال حب ، فيغيب القلب عن شهود بعض الحقائق
ويصدر منه قول او عمل من جنس امور السكارى 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 فيشبه هذا الباب ، امر خفراء
العدو ، ومن يعين كافرا او ظالما بحال ، ويزعم انه مغلوب عليه .

ويحكم على هؤلاء ان احدهم 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 والموليين 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 باشهاد
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
التي يبطش بها ، ورجله التي يمشى بها ، ولئن سألتنى لاعطينه ، ولئن استعاننى
لاعيذته ، 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 والصياح ، 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 ماسواه ، لان ذكر المخلوق قد يدعو الى ارادته والفتنة به ، ولهذا غالب عباد العيسوية في عدم العلم والسوى ، وارادته والفتنة به ، ويوصفون بسلامة القلوب ، وغالب علماء الموسوية في العلم بالسوى وارادته والفتنة به ، ويوصفون بالعلم ، لكن الاولون موصفون بالجهل ، والآخرين موصفون بالظلم وكلاهما صحيح .

فاما العلم بالحق والخلق ، وارادة 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 فزعت منه او قتنها .

الثالث: فناء عن وجود السوى ، بمعنى انه يرى ان الله هو الوجود ، وانـه لا وجود لسواه ، لانه لا 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^(١) .

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 ، فانما بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ،
فضلا عن ارادة غيره ومن تحقيق هذا الفناء ، ان لا يحب الا فى الله ولا
ييفض 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 مما سواههما ، 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 ، وخلقت 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 وحبه وخوفه ورجائه وتوكله واستعانتة على الهه الحق الذى لا اله سواه . وهى حقيقة التجريد والتفريد ، فيتجرد عن عبادة ماسواه ، ويفرده وحده بالعبادة ، فالتجريد نفى ، 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 ، وشخصا 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 ، ومحبة 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 والا جلال^(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 ، وافترائاته الجذابة ، فجزاها الله عنا وعن الاسلام والمسلمين .

ونأتى في الصفحات القادمة الى احدى قضايا التصوف الفلسفي الخطيرة ،
واحدى نتائج الفناء الفاسدة ، ألا 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 لاهلاقة 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 الدمشقي ، 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 الكوثري ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، مصر ط ١ الاولى 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 " الهجویری ص ٣١١ .

ورأى ل . ماسينيون ، ان الرجل ابا حلمان الفارسي الحلبي ، كان من مريدي
ابي سالم البصري المتوفى عام ٢٩٧ هـ وان آراءه تحريف لقول السالمية^(١) في التجلي
الالهي^(٢) .

وذكر عبد القاهر البغدادي^(٣) قصة المناظرة التي دارت بينه وبين احد اتباعه وسوف
اذكرها فيما بعد .

ومن بين الصوفية الحلوليين ابو حمزة البغدادي^(٤) . يقول السراج نقلا عن ابي
علي الروذباري انه اطلق على ابي حمزة انه حلولي ، وذلك انه كان اذا سمع صوتا مثل
هبوب الرياح ، وخرير الماء ، وصياح الطيور ، فكان يصيح ويقول " لبيك " فرموه بالحلول^(٥) .
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 / ١٠٣٧ 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 ، صاحب
السرى السقطي ، وبشرا الحافي ، كان عالما بالقراءات ، تكلم يوما في جامع المدينة ،
فتغير عليه حاله ، وسقط عن كرسيه ، ومات في الجمعة الثانية (السلمي " طبقات
الصوفية " ص ٢٩٥)

(٥) انظر اللمع ص ٩٥ .

وكان لحارث دار حسن ، وثياب نظاف ، وفي داره شاة مرغ ، فصاح الشاة مرغيا ، فشهبق اهو حمزة شهقة ، وقال " لبيك ياسيدى " فغضب الحارث وعمد الى سكين ، فقال " ان لم تتب من هذا الذى انت فيه اذبحك " (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 هو 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 حجابيه وهو الجسد ، ولا وصول الى الله اولا بحلول 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 فى الازل ، قبل ان يخلق الخلق ، وقبل ان يعلم الخلق وجرى له فى حضرة احديته مع نفسه حديث ، لا كلام فيه ، ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته فى ذاته ، وفى الازل - حيث كان الحق ولا شئ معه - نظير الى ذاته ، فاحبها واثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته ، فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه ان يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر فى الازل ، واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته ابد الدهر ، ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه وهجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه ، به هو هو ^(١) " ثم انشد قائلا :

سبحان من اظهرنا سوته . . . سرسنا ^(٢) لاهوته الثاقب

(١) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ١٣٣ ، ماسينيون " تعليق على كتاب الطواسين " للحلاج ، ص ١٢٩ باللغة الفرنسية ، تحت عنوان " نظرية هو هو " .

(٢) يقول الدكتور ابو العلا عفيفى ، ان ماسينيون اخطأ فى ضبط لفظ " ناسوته " بفتح التاء ، وكلمة سر ايضا بالفتح ، وذلك باعتبارها مفعولا ثانيا للفعل اظهر ، فى نظر ماسينيون ، وليس هذا الفعل ينصب المفعولين ، وصحة الضبط ان ناسوته فاعل ، لأنه هو الذى يظهر سرسنى اللاهوت من حيث انه المظهر الذى يتجلى فيه الحق (نيكلسون) فى التصوف الاسلامى وتاريخه " هامش ص (١٣٣) .

ثم بدا لخلقه ظاهرا .: في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه .: كحظة الحاجب بالحاجب (١)

وقال أيضا :

واى الارض تخلقوك 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 الله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم ، رد الى نفسى لئلا
يفتن بين عبادك يا هو انا وانا هو لا فرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم " ثم
قال " يا ابا اسحاق اما ترى ربى ضرب قدمه فى حدثى حتى استهلك حدثى فى قدمه ،
فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ، ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم احدث ، 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 الاله 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 . . . فاذا رضى المهتدى بالخبر ، فكيف لا يكون المقتدى على الاثر ، من الشجرة من جانب الطور ، ماسمع من شجرة ، ماسمع من برزه ، ومثلى مثل تلك الشجرة هذا كلامه . . .
دع الخليفة لتكون انت هو او هو انت من حيث الحقيقة ^(١) "

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 غقد اتى بالشرك الخفى ، وانا الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه ، فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه " ^(٢)

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 نارا ، قال لاهله امكثوا انى انست نارا لعلى اتيكم منها بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون ، فلما اتاها نودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين " ^(٣) .

(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 التى اشتعلت نارا ، وهذا التأويل - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود - رد قول الحلاج انا الحق الى مسلمة بد يهية اتحادية (MONISTIC - AXION) ارتضاها أكثر الصوفية ، على أنها تمثل حقيقة المذهب الحلاجي الصحيح ^(١) . وقد احس الحلاج بخطورة قوله " انا الحق " فلهذا لم يتركه دون تفسير ويقول " ليس للعبد فى كلامه كلام ، وانما جعل له حركة اللسان بوصفه ، كما كانت الشجرة وجهة لموسى عليه السلام وكلمه الله عز وجل منها " ^(٢) 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 ينسبونه الى الشجرة ، وانهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور " انا الحق " ويقولون قال ابن منصور " كذا " ولا يقولون ان الله قال كذا بلسان الحلاج ^(٣) وفى موضع آخر يقول " اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ، ويسعون الى قتلى ، وهم بذلك معذورون ، وبكل ما يفعلون بى مأجورون " ^(٤) .

وقد قام المستشرق الفرنسى المتخصص بالحلاج ، ل . ماسينيون بدراسة فلسفة الحلاج دراسة عميقة وتحليلها تحليللا 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 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 ، وفى 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 (لا تح 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^(١) .

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 ادى هذا الفناء الفلسفى الى الشعور بان وجود الله سا ر متغلف فى
جميع خلقه ، فيشعر الصوفى الفانى بأنه تحقق بالوحدة (الحلول او الاتحاد) مع
الله .

وكان الحلاج فى بناء فلسفته الحلولية ينطلق من فلسفة الاله المتأنس او الاله
الانسانى . كما سبق ان ذكرت ^(١) ، ان كان الحلاج يعتقد بعلو الله ، لكن مع
اليقين بان هذا العلو يمكن ان يزول فى بعض اللحظات اذا نزل الله فى وعى
العاشق الموله به ، فيحل الذات الالهية المطلقة مؤقتا مكان الذات الانسانية
الفردية . ^(٢) وكان يعتمد على الاية القرآنية " واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا
الا ابليس ، ابى واستكبر وكان من الكافرين " ^(٣) " انها قصة خلق الله آدم ابا البشر ،
وامره تعالى لا ابليس ان يسجد له ، ثم امتناعه عن ذلك الامر الالهى ، هذه القصة
استغلها الحلاج لجعلها دليلا يعتمد عليه فى بناء فلسفته الصوفية .

كما استغل الحلاج فى بيان فلسفته بالحديث الصحيح " ان
الله خلق آدم على صورته " ^(٤) فان الله من حبه الازلى ، حينما اراد ان يعرف ، حتى
يرى نفسه كمن ينظر فى مرآة ، خلق الله آدم على صورته ، وبما ان آدم هو ابو البشر
كله ، فكل انسان يمثل صورة الله ، فكان آدم اذن لفظا جديدا للمعنى قديم ، او ظاهرا
محدثا لباطن ازلى متكرر متعدد ، حيث ورد فى الحديث القدسى الموضوع

(١) انظر ص ١١٤ من هذا البحث .

(٢) ماسينيون " تحليل كتاب الطواسين " ص ١٣٩ .

(٣) البقرة " ٣٤ .

(٤) أخرجه مسلم فى كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب يدخل الجنة أقوام وأفئدتهم
مثل أفئدة الطير ، ٢/٤ - ٢١٨٣ - ٢١٨٤ ونصه " خلق الله عز وجل آدم على صورته
طوله ستون ذراعا . . الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه .

"كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني " ثم شاء الله ان يرى حبه الذاتى مجسدا فى صورة ظاهرة ، فكان آدم صورة فى نفس الله ، لها كل صفاته واسمائه جعله الله على صورته ابد الدهر ^(١) . 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 والناسوت ، وهو ايضا شهد الحقيقة المطلقة ، بعد ان نحى كل الظواهر المتكثرة التى تنسدل عليها ^(٢) . ولما كان الانسان بما هو انسان يعيش فى جسد ، فانه يعاني عن طريق حبه له وتغلقه 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 ^(٣) . وقد اكد الحلاج ذلك بقوله " من هذب فى الطاعة جسمه ، وملك 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 ^(٤) " فاللاهوت والناسوت طبيعتان مختلفتان ، واذا مــــ

(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^(١) .

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 القدسي التي تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد^(٢) ، ومن هنا قال الحلاج :

مزجت روحك في روحي كما .: تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني .: فاذا انت انا في كل حال^(٣)
وقال ايضا :

انا من اهوى ومن اهوى انا .: نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته .: واذا ابصرته ابصرتنا^(٤)

ومن هنا ايضا كان الله سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبسط بها لا يريد شيئا الا ان كل ما ينفذ فيه امر الله ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع امره امر الله^(٥) .

(١) د ، ن ، نظلة 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 فى الغرب تارة . . . وطورا عن الابصار تغرب فى الشرق^(١)

وسئل الحلاج : لم طمع موسى فى الرؤية وسألها ، قال لانه انفرد للحق فانفرد
الحق به فى جميع معانيه ، وصار الحق مواجهه فى 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 لا غير^(٢) .

وعن ابن خميس الكعبى : سئل الحلاج عن حال موسى عليه السلام فى 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 فى حال
الجمع وفنائته 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 .

كما قال ايضا :

انت بين الشفاف والقلب تجرى .: مثل جرى الدموع من اجفاني
وتحل الضمير جوف فـؤادى .: كحلول الارواح فى الابدان^(١)
كما قال ايضا بصورة اوضح :

جبلت روحك فى روحى كما .: يجبل العنبر بالسك العبق
فاذا مسك شئ مسنى .: فاذا انت انا لانفسـتـرق^(٢)
وقال ايضا فى اسلوب اشمل :

لبيك لبيك ياسرى ونجوائى .: لبيك لبيك يا قصى ومعنائى
ادعوك بل انت تدعونى اليك فهل .: ناديت اياك ام ناديت اياى
ياكل كلـى ويا سمعى ويا بصرى .: يا جملى وتباعضى واجزائى^(٣)
وقال ايضا بتعبير ادق :

انا من اهوى ومن اهوى انا .: ليس فى المرأة شئ غيرنا
لا ناديه ولا اذكـره .: ان ذكرى وندائى يا انا^(٤)
وايضـا :

لست بالتوحيد الهو .: غير انى عنه اسهو
كيف اسهو كيف الهو .: وصحيح اننى هو^(٥)

(١) "الطواسين" ص ١٣٣ و "اخبار الحلاج" ص ١١٤ و "سير اعلام النبلاء" للذهبي ج ١٤ ص ٣٢٦ .

(٢) ماسينيون "المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام" ضمن كتاب "شخصيات قلقة فى الاسلام" د ، عبد الرحمن بدوى . ص ٦٦ .

(٣) عدنان حسين العوادى "الشعر الصوفى" ص ٢١٦ .

(٤) د ، عبد القادر محمود "الفلسفة الصوفية فى الاسلام" ص ٣٦٤ .

(٥) عدنان حسين العوادى "الشعر الصوفى" ص ٢٢٢ .

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 بـعـضـى .: ومن ثقل بعضى ليس تحملفى ارضى
لئن كان فى بسط من الارض مضجع .: فقلبى على بسط من الخلق فى قبضى (٢)
وايضاً:

حويت بكلى كل كلك يا قدسى .: تكاشفى حتى كأنك فى نفسى
اقلب قلبى فى سواك فلا ارى .: سوى وحشتى منه وانت به انسى
فها انا فى حبس الحياة منع .: من الانس فاقبضى اليك من الحبس (٣)

من النصوص السابقة تبين لنا جميعاً، ان العلاج كان اول من وضع نظرية

الحلول، اى حلول اللاهوت بالناسوت، او الاله المتأنس، فى دائرة التصوف

الفلسفى، بأسلوب دقيق، وعبارة عميقة. والان لابد 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 فى بيان مصادر فلسفة الحلول ، يجدر بنا أن نعرف حده وأنواعه .
اختلف العلماء فى تعريفه ، وعلى كل تعريف اعتراضات كثيرة^(١) .

قيل ان الحلول هو اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر "تحقيقا وتقديرا"^(٢) وهو اعم من القيام ، لان العرض ما يحل فى
الجسم ، والحلول اختصاص الناعت بالمنعوت^(٣) والمراد بكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر ، ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا وان
يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع ، اى لا يمكن عند العقل تباينهما فى
الاشارة^(٤) .

وقيل ان معنى حلول شئ هو ان يكون وجوده فى نفسه هو بعبينه وجوده لذلك
الشئ"^(٥) وقيل معناه ان يكون مختصا به ساريا فيه^(٦) .

وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت ، اى التعلق الخاص الذى به يصير احد
المتعلقين نعتا للآخر ، والاخر منعوتا به^(٧) .

(١) للتوسع فى معرفة تعريفات الحلول واعتراضاتها ، انظر "كشاف اصطلاحات الفنون"

محمد على 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 المصرى ، 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^(١) 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 الجواري 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 الجواري^(٢) : " 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^(٣) .
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 اولاً عن المصدر غير المباشر او البعيد ، وهو المصدر النصراني .

(١) ايوب بن موسى الحسيني الكفوي ابو البقاء (ت ١٠٩٤ هـ / ١٦٨٣ م) من قضاة

الاحناف ، عاش وولى القضاة في كفة بتركيا ، وبالقديس وببغداد ، وعاد الى

استانبول فتوفي بها (الزركلي " 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 العلاج 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 ^(١) ، من هذا يتضح ان فى نظرية العلاج اشارة الى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الالهية (اللاهوت والناسوت) وهما اصطلاحان اخذهما العلاج من المسيحيين السريان اللذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح ، اذف الى هذا ان العلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت - او الروح الالهى بالروح الانسانى - بانه حلول ، والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحية ^(٢) .

وقد بينت عقيدة الحلول عند النصارى ، بيانا واغيا 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 ^(٣) .

-
- (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 والوحيته واسماؤه 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 افراذه 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 فـى العهد الجديد واثرها فى انحراف المسيحية ، سعيد عقيل سراج ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير فى 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 . وهى الاناجيل الاربعة (متى ، مرقس ، لوقا ، ويوحنا) التى تشرح حياة المسيح عليه السلام منذ الولادة الى القيامة . بالاضافة الى اعمال الرسل للوقا ، فيها قصة حياة التلاميذ (الرسل) وجهودهم فى التبشير .

٢ - الاسفار التعليمية وعددها احدى وعشرون رسالة ، اربع عشرة منها لبولس . ٣ - السفر النبوى وهو سفر رؤيا رآها " يوحنا " عن سلطان المسيح فى السماء وعليه بحال الكنيسة فى الارض (انظر بحثى السابق ، ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٩) .

(٢) بولس كان اسمه شاول يهودى من ابوين يهوديين من سبط بنيامين ، ينتمى الى فرقة الفريسيين ، ولد ونشأ فى مدينة طرسوس ، لم يكن بولس من تلاميذ المسيح عليه السلام ولا من تلاميذ احد حواريينه ، بل كان شابا فخورا متعاليا متعصبا مضطهدا لكل ما هو غير يهودى ، وكان يحارب اتباع المسيح دفاعا عن اليهودية ، وفجأة تغير الوجهل 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 ، فى 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 ملموسا ^(١) . والكلمة تدل اذن 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 الياش مقار " ايمانى " ص ٤٤ دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٣ م .

(٢) حبيب سعيد " اديان العالم " ص ٢٥٧ . دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية

القاهرة ١٩٧٧ م .

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 ^(١) كما جاء فى رسالته الى العبرانيين " وان قد تشارك الاولاد فى اللحم والدم اشترك هو ايضا فيهما ^(٢) " ويقول ايضا فى رسالته الى اهل فيلبى " الذى ان كان فى صورة الله لم يحسب خلسة ان يكون معاد لالله ، لكنه اخلى نفسه آخذا صورة عبد صاعرا فى شبه الناس ^(٣) ."

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 ^(٤) ، وظهر لزوجته هاجر فى البرية على صورة ملاك ^(٥) ، 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 بلهب نار من وسط عليه ^(٦) ، 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 ^(٧) .

- | | |
|---|---------------------------|
| (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 | |
- ج١ 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 . وبعد ان سرد امثلة كثيرة من الظهورات الالهية
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 النصارى هدف عظيم ، انه من الاسباب الهامة لمعرفة
الله فى ذاته . يقول الاب متى المسكين : الانسان بسبب الخطية انحجب عن معرفة
الله كخالق حقيقى للعالم ومخلص 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 .

ان تكشف الله في ذاته لفكر الانسان وضميره على مستوى معرفة الله . لهذا تتم
التجسد ليستعلن كلمة الله ، لكي بواسطته يبلغ الانسان الى معرفة الله في ذاته ،
وهي المعرفة التي فيها بعينها يكمن خلاصه الابدى (1) .

وقد قمت بإبطال هذه العقيدة الخرافية عقيدة التجسد ، الواضح بطلانها
وكذبها ، بالادلة القوية والحجج الواضحة ، بل بأقوالهم المتناقضة بعضها عن بعض.^(٢)
ولا مجال لذكرها هنا ، والذي يهمنا هو ان تلك العقيدة الخرافية قد أثرت تأثيرا
واضحا على اكثر الصوفية الفلاسفة ، من الحلاج الى ابن عربي والجيلي ، باصطلاح
معروف لديهم وهو "التجلي الالهى". وبالطبع كان الحلاج اول من استعمل هذا
المصطلح . وما التجلى الالهى عند الحلاج الا التجسد الالهى عند النصارى ،
صورة طبق الاصل . وهذا واضح جدا من أقواله السابقة^(٣) ، ومن قوله ايضا : نحن
بشواهدك نلعون ، ويسنأ عزك نستضيء ، لتبدى ماشئت من شأنك ، وانت الذى فى
السماء اله وفى الارض اله ، تتجلى كما تشاء مثل تجليك فى مشيئتك كأحسن صورة ،
والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان ، ثم اوعزت
الى شاهدك الانى فى ذاتك الهوى ، كيف انت

اذا مثلت بذاتى ، عند عقيب كراتى ، ودعوت الى ذاتى بذاتى ، وابدیت

(١) الاب متى المسكين " القديس اثنا عشر الرسل " ص ٥٠٥ دير القديس نبا مقار

القاهرة ط الاولى ١٩٨١ م.

(٢) رسائل الرسل " في العهد الجديد واثرها في انحراف المسيحية، ج ٢ ص ٦٢-٤.

• 374

(٣) انظر ص ٣٢٠ من هذا البحث.

حقائق علمي ومعجزاتي ، صاعداً في معارجي الى عروش ازلياتي ، عند القول من برياتي ، اني أخذت وحبست ، واحضرت ، وعلبت وقتلت واحرقت واحتملت الساقيات الذاريات اجزائي ، وان لذرة من ينجوج مظان هاكل متجلياتي اعظم من الراسيات^(١) وعن ابي الحسن علي بن مردويه قال "رايت الحلاج في سوق القطيعة ببغداد يقول . . . ايها الناس ، انه يحدث الخلق تلطفاً فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا بجملة ، ولولا ستره لفتنوا جميعاً ، فلا يديم عليهم احدى الحالتين ، لكني ليس يستتر عني لحظة فاستريح ، حتى استهلك ناسوتي في لاهوتيته ، وتلاشي جسمي في انوار ذاته ، فلا عين لي ولا اثر ، ولا وجه ولا خير"^(٢) بهذا واضح جداً مدى تأثير خرافات النصرانية على افكار الحلاج ، التي حاول

- وقد نجح - ان يدشنها في دائرة التصوف الفلسفي .

واننا نجد هذه الفكرة لدى اثناسيوس^(٣) في عبارته " تأنس الله لتأله نحن"^(٤) 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 ه عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ٣٦٠ .

الا ان هناك فرقا بسيطا ، ان التجسد النصراني انطلق من أساس خطيئة الانسان الاصلية ، اما التجلى الصوفى فينطلق من اساس الرحمة الالهية ، او الفضل الالهى .

يقول هنرى كوريان : ان الصوفية لم يأخذوا بتصوير الهبوط او السقوط ، ان العلاقة بين الاله والانسان لم تنشأ من السقوط ، وانما ارتبطت بضرورة محايدة فى الرحمة الالهية التى تشتهق الى الكشف عن ذاتها ، ومعنى هذا ، ان تجلى الاله فى الانسان لم يتم الا بواسطة تعالى بالمحسوس ورفعته الى درجة تجلى الهى ، او بتنزل العلوفى مظاهر تجلياته^(١) .

نفهم من هذا ان الفرق بين التجسد النصراني والتجلى الصوفى فى الكيفية فقط ، وبالتالى هناك فرق بينهما وهو ان النصارى يختصرون التجسد على المسيح فقط ، فيجعلون المسيح انسانا الهيا ، الذى يختم النهائى واللانهاى ، ويحتضن الدائر والابدى ، بينما الصوفية - وفى مقدمتهم الحلاج - وسعوا دائرة التجلى ، فيشمل المسيح وغيره من افراد مخصوصين .

فالله يتجلى - 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 الشعرى عند الصوفية " ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

(٢) وسوف يأخذ برأى الحلاج هذا كل من ابن عربى والجيلى ، باكثر عمقا وتفلسفا .

ان يقول ابن عربى : نسبوا " اى النصارى " 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
الذى وصل الى تلك الدرجة معتقدا ان عيسى خليفة الله الذى كان شاهدا على

قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، فجمعوا بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام
كله ، لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم . يقول الشارح " نسبوا فى 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 فى تمام الكلام ، لافى 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 فى هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حلوله فيه ، والله
ليس بمحصور فى شئ بل هو المسيح وهو العالم كله ، فجمعوا بين الخطأ بالحصر
وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى (ابن عربى " فصوص الحكيم " بشرح الشيخ
عبد الرزاق القاشانى ص ٢١٤ مكتبة البابى الحلبي واولاده مصر ط الثالثة
١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) وزان عبد الكريم الجبلى ايضا ان يقول " وهم (اى
النصارى) ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلى ، فقد اخطأوا فيه وضلوا ،
اما خطأهم فكونهم ذهبوا فيه الى حصر ذلك فى عيسى ومريم وروح القدس ، واما
ضلالهم فكونهم قالوا بالتجسيم المطلق والتشبيه المقيد فى هذه الواحدية ،
وليس من حكمها ما قالوه على التقييد ، فهذا هو محل خطئهم وضلالتهم . وليس
فى الانجيل الا ما يقوم به الناموس اللاهوتى فى الوجود الناسوتى ، وهو مقتضى
ظهور الحق فى الخلق ، لكن لما ذهبوا للنصارى الى ما ذهبوا اليه من التجسيم
والحصر ، كان ذلك مخالفا لما هو فى الانجيل ، فعلى الحقيقة ما قام بها فى الانجيل
الا المحمديون " الانسان الكامل " فى معرفة الاواخر والاوائل ج ١ ص ١٢٦ ،
مكتبة البابى الحلبي واولاده مصر ط الرابعة ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م)

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 مسينيون : 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
الانسانى ، فى خلق العالم ، فى امر الملائكة السجود لآدم ، فى فتوة ابليس الذى اطاع
الله حق الطاعة فى عصيانه اشد العصيان ، فى فتوة موسى التى 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 النصرانى ،
ولو كان بينهما فرق فى الكيفية والهدف ، يجدر بنا ان ننتقل الان الى الكلام فى
قضية الحلول الحلاجى ، ومدى تأثيره بالحلول النصرانى ، 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 ؟ واذا كانت له طبيعتان ، فمتى اتحدتا ؟ اقبل
الولادة ام بعدها ؟

(١) انظر ص ٥٦ من هذا البحث .

(٢) ماسينيون " الطواسين " ص ١٢٥ .

هذه القضية هي سبب انقسامهم الى طوائف كثيرة ، واعطت كل طائفة لنفسها نتيجة هذا الاختلاف - لقبا خاصا ، لكن اشهرها ثلاث طوائف فقط ، وهي : النسطورية والارثوذكس ، والكاثوليك ^(١) .

١ - النسطورية :-

هذه الفرقة تنسب الى نسطور بطريرك القسطنطينية سنة ٤٢٨ م (وليس نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون كما زعمه الشهرستاني) ^(٢) وقد رأى نسطور : ان مريم العذراء ليست ام الاله ، ان لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان ، ثم اتحد ذلك الانسان بعد ولادته بالاقنوم ^(٣) الثاني ، اقنوم الابن ، وليس ذلك الاتحاد بالمزج ، وجعلهما شيئا واحدا .

(١) أما البروتستانت فهي فرقة حديثة داعية الى اصلاح الكنيسة الكاثوليكية من عدة امور ابتدعتها ، في عهد ها الاخير ، كصكوك الففران والاستحالة ، وحق تفسير الكتاب المقدس ، ظهرت في القرن السادس عشر بيد "مارتن لوثر" وليست الحركة اصلاحا 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 هي ، وتحتل البروتستانت اغلبية النصارى في اندونيسيا ، (اقرأ "تاريخ الاصلاح في القرن السادس عشر" ميكل دوبينييه ، 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 وهي الواحد والعقل والنفس الكلية (د ، جميل صليبا "المعجم الفلسفي" ج ١ ص ١١٢) .

وليس الاتحاد اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا . لان الاله منحه المحبة
ووهبه النعمة . قصار بمنزلة الابن ^(١) . 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) ^(٢) .

معنى هذا ان نسطور ماكان يعتقد بالوهية المسيح ، وان كان يعتقد انه فوق
الناس ^(٣) ، 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 ، مؤد ، فريد جبر ج ٢ ص ٣٠٣ . دار العلم للملايين
بيروت ط الاولى ١٩٦٧ م .
- (٣) فقد هوكم 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 انتشرت 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 - ٥٠٢ 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" ان قالوا بامتزاج

اللاهوت في الناسوت ^(٢) ، وهذا الانحراف 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 ، قنواقي : 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^(١) .
بهذا اصبحت النسطورية تتفق - او تقترب على الاقل - مع مذهب الكاثوليك .

٢ - الكاثوليكي^(٢) . (الملكانية) ؛

هم القائلون ان للمسيح طبيعتين ، الهية وانسية ، اى 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^(٣) ، وقرر
هذا المذهب في صورة حاسمة في مجمع خليكندونية المنعقدة في سنة ٤٥١ م . وقد
انتصر لهذا المذهب الامبراطور الروماني ، ومن ثم اطلق عليه اسم المذهب الملكي
او الملكاني ، نسبة الى الملك اى امبراطور روما ، وليست نسبة الى شخص اسمه ملكا ،
كما زعمه الشهرستاني^(٤) .

بهذا تبين لنا ان ان المذهبين النسطورية والكاثوليك ، اتفقا على ان للمسيح
طبيعتين الهية وناسوتية ، ثم اتحدتا او امتزجا فصارا شيئا واحدا^(٥) .

(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 اللهفان " 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^(١) (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 ودا ، فصار الاله هو المسيح ، وهو الظاهر بجسده ، بل هو هو ، او بعبارة اخرى ، ظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت 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^(٢) فكان المقتول والمصلوب هو المسيح وهو الله ، ويبقى العالم ثلاثة ايام بلا مدبر^(٣) .

تأسس هذا المذهب على ايدى ثلاثة رجال هم : اوطيخوس^(٤) ، وكيرلس^(٥) ، ود يوسقوراس^(٦)

(١) ارثوذكس معناه استقامة الرأى .

(٢) انظر " الملل والنحل " الشهرستانى ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧١ والفصل فى الملل والاهواء

والنحل " ابن حزم ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ و " اغاثة اللهفان " 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) د يوسقوراس بطريرك الاسكندرية (٤٤٤ - ٤٥١ م) خليفة كيرلس (المنجد فى

الاعلام ص ٢٩٧) .

وقد اقر هذا المذهب معظم المجتَمعين 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 .^(١)

عرفنا ما سبق ثلاث طوائف نصارى معروفة ، ومدى اختلاف بعضها عن بعض ، وهناك طوائف متفرعة منها^(٢) ، بالاضافة الى طائفة موحدة منتشرة عبر القرون ذكرتها بالتفصيل في بحثي السابق .^(٣)

(١) د . علي عبد الواحد وافى "الاسفار المقدسة" في لاديان السابقة للاسلام م 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

Paul de Somosate ٣- 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 اكباس" 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 ، واذا رجعنا الى كتب تاريخ الفلسفة في الاسلام نجد فيها ان للنصارى دورا كبيرا في قصور الخلفاء من بني امية وعباسية - كأطباء أو أساتذة علم الطب أو مترجمين ، خاصة السريان النساطرة ، الذين كانوا معلمين في مدارس فلسفية منتشرة في الرها ونصيبين ، وجند يسابور. فعلى سبيل المثال اسرة جورجيس بختيشوع كانوا اطباء يخدمون الخلفاء العباسية لمدة ثلاثة قرون. (١)

المثال اسرة جورجيس بختيشوع كانوا اطباء يخدمون الخلفاء العباسية لمدة ثلاثة قرون. (٢)

وفي ألمانيا : 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 جليل ، ص ٦٣ - ٨٢ تحقيق فؤاد سبه مؤسسه الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م . وعيون الانباء 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 دي بور ، ترجمة د ، محمد عبد الهادي ابو ريده : 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 جليل . طبقات الاطباء والحكماء . ص ٦٣ - ٦٤ وابن النديم . الفهرست ، ص ٤١٢ - ٤١٣ . و " ابن ابي اصيبعة " عيون الانباء " ص ١٨٣ - ٢٠١)

ويوحنا بن ماسويه^(١) وحنين بن اسحاق^(٢) وابنه اسحاق بن حنين^(٣) وقسطا بن لوقا^(٤) ويوحنا بن البطريق^(٥) . 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 فسطوري المذهب قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية . فخدمه والامين والمأمون وبقي على ذلك الى ايام المتوكل ، جعله المأمون سنة ٢١٥ هـ رئيسا لبيت الحكمة ، توفي سنة ٢٤٣ هـ وكان من تلاميذه حنين ابن اسحاق (ابن جلجل ، طبقات الاطباء والحكماء ، ص ٦٥ - ٦٦ . وابن النديم ، الفهرست ص ٤١١ - ٤١٢ . وابن ابى اصيعة " عيون الانباء " ص ٢٤٦ - ٢٥٧) .

(٢) ابو زيد حنين بن اسحاق العبادي ، تلميذ يوحنا بن ماسويه توفي ٢٦٤ في زمان المعتمد كان فصيحاً لسناً بارعاً شاعراً ، وكان رئيساً لبيت الحكمة (ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ص ٦٨ - ٧٠ وابن النديم : الفهرست ص ٤٠٩ - ٤١٠ وابن ابى اصيعة : عيون الانباء ، ص ٢٥٧ - ٢٧٤) .

(٣) ابو يعقوب اسحاق بن حنين بن اسحاق العبادي توفي ببغداد في ايام المقدّر سنة ٢٩٨ هـ فصيحاً بالعربية واليونانية والسريانية (ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤١٥ وابن ابى اصيعة : 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 ابى اصيعة : 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 ابى اصيعة : عيون الانباء ص ٢٨٢) .

خدم الامويين زمنا ثم اعتزل ، والتحق باحد الاديرة القريبة من القدس .^(١)

ولاشك ان احتكاك المسلمين باولئك النصارى ، قد احدث تأثيرا كبيرا واسعط 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 الامرحد 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 تأثر 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 أن يحل في أي إنسان يستعد لذلك بواسطة الرياضة ، وتحطيم الحجب ، كما سبق ذكره . معنى هذا أن حلول النصارى يؤدى بهم إلى التجسيم والتجسيد الخالصين ، أما حلول الصوفية جمع بين التنزيه والتشبية ، أو بعبارة أخرى بين المفارق والمحايث ، ولا شك أن هذا هو الجمع بين النقيضين ، وهو من اللامعقول ، أو ما لا يدرك بالعقل والفهم ، ولا يتأتى تصويره إلا بالذوق عن طريق الوجدان ^(١) .

يقول ماسينيون : قول الحلاج " أنا الحق " معناه أنا الحق الخالق ، ومع ذلك يصف الحلاج الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولم يخطر بباله مطلقاً أن معرفة الله المنزه شيء في غير مقدور الإنسان . وذلك لأنه يرى أن الإنسان المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة ، حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته ^(٢) .

وإذا رجعنا إلى كتب الفرق نجد فيها أن عقيدة الحلول لم تنفك عن الغلاة . يقول الشهرستاني ^(٣) : الغلاة على أصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلول... مذهبهم أن الله تعالى قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر في كل شخص من

(١) د . عاطف جويعة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٦٣ .

(٢) نيكلسون : " في التصوف الإسلامى وتاريخه " ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

اشخاص البشر ، وذلك بمعنى الحلول ، وقد يكون الحلول بجزء ، وقد يكون بكل . أما
الحلول بجزء ، فهو كاشراق الشمس في كوة او اشراقها على البلور ^(١) . اما الحلول
بكل فهو كظهور ملك بشخص ، او شيطان بحيوان ^(٢) . وهؤلاء هم الذين غلوا في
اثمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية ، وحكموا فيهم باحكام الالهية ، وربما شبهوا
واحدا من الأئمة بالاله وربما شبهوا الاله بالخلق وانما نشأت شبهاتهم من
مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ^(٣) . وهؤلاء كما يقول الاسفراينى ، ينتسبون
الى الاسلام ، ولا يعدون في زمرة المسلمين ، ولا يكون من جملة الاثنتين والسبعين ، وهم
اكثر من عشرين فرقة ^(٤) .

وهذا ما اكده الشيعى الكبير النوبختى ^(٥) نفسه ان يقول ^(٦) : فرق اهل الغلو من
انتحل التشيع ورجعهم جميعا لعنهم الله الى الخرمينية ^(٧) والمزدكية 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 النوبختى (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م) عالم بالفلسفة ، من

اهل بغداد ، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة (الزركلى " الاعلام " ج ٢ ص ٢٢٤)

(٦) فرق الشيعة " تحقيق د ، عبد المنعم الحفنى . ص ٦٤ ، دار الرشاد القاهرة ط

الاولى ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م .

(٧) الخرمينية هم الذين يدعون بالخرم ، يعنى اللذة ، فهم فرقة الاباحية وهم

الابومسلمية (د ، عبد المنعم حنفى 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 اليها 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 الذي ينفذ 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 ، عند ما 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 (٢) ، كان يهوديا يمينيا فظهر الاسلام ، ففى

السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه ، كان ابن سبأ أول 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 ففيه الجزء الالهى ، ولا يجوز أن

يستولى عليه . وهو الذى يجرى فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وإنه

سينزل الى الارض بعد ذلك ، فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا (٣) . ويذكر المقرئ (٤)

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 - ٨٤٤ هـ / ١٣٦٥ - ١٤٤١ م) مؤرخ

الديار المصرية ولد ونشأ ومات فى القاهرة . وولى فيها الحسبة والخطابة والامامة

مرات ، وتآليفه زادت على مئتين مجلد (الزركلى " الاعلام " ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨) .

على بن أبي طالب^(١) ، ودعا الى ذلك قوما من غواة الكوفة ، ورفع خبرهم الى على
رضي الله عنه . فامر باحراق قوم منهم في حفرتين . فلما قتل على رضي 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^(٢) .

وهذه العقيدة لم تمت باحراق هؤلاء وانما حاول ابن سبأ في منغاه بالمدائن
ان يعيد نشرها ويجذب لها الانصار من جديد . وبذلك فان السبئية هم اول من
الهوا سيدنا على رضي الله عنه في حياته ، وكانت هذه العقيدة اساسية في مذهبهم .
يقول فان فلوتن^(٣) : ان عقيدة السبئية اثما بنيت على الرأي القديم القائل بتجسد
الالوهية ، فكانوا يعتقدون ان جزءا الهيا تجسد في على وذلك بحلول الجزء فيه ،
وتجعل السبئية للامام نصيبا من الالوهية نفسها^(٤) .

ثم اخذ الفلوي 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 . والمطلى " التنبيه والرد على اهل الاهواء 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 سميعان . وبيان بن سميعان .
 التميمي هذا ، شخصية نالت شهرة كبيرة في محيط الغلو ، له اتباع كثيرة بعد
 موت استاذة حمزة البربري . وكان يقول : جل في عليّ جزء الهى ، واتحد
 بجسده ، وكان يعلم الغيب ، ان اخبر عن الملاحم وصح الخبر وبه كان
 يحارب الكفار وله النصرة 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 ^(١) ، وان روح الله
 حلت فيه ^(٢) ، كما كان يدعى بمعرفة الاسم الاعظم ^(٣) .

فكان بيان اذن حلوليا يدين بدورة الحلول ، ثم تكونت الفرقة السمعانية
 وقالت بنبوة بيان بن سميعان والوهيته واعتنقت الحلول والتناسخ ^(٤) .

ومن تلاميذ بيان رجل يدعى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى ، وكان يدعى
 لنفسه الالهية على معنى الحلول ^(٥) .

(١) النوبختي " فرق الشيعة " ص ٣٩ والشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ١٧٦ .
 والبغدادي " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٦ - ٢٣٧ . والاسفرايني " التبصير
 في 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) الملطى " التنبيه والرد " ص ٢٣ .

(٥) الاسفرايني " التبصير في الدين " ص ٧٣ ، والبغدادي " 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 يزعمون ان روح الاله تحل في الانبياء والأئمة ثم في نفسوا^(١) .

ومن الغلاة الحلوليين ايضا الخطابية ، هم اتباع ابي الخطاب الاسدي ، وكانوا يزعمون ان الأئمة آلهة ، وان اولاد الحسن والحسين كانوا ابناء الله ، وان جعفر اله ، فلما بلغ ذلك جعفر لعنه وطرده . ثم يدعى بعد ذلك الالهية لنفسه^(٢) . واتباعه افترقوا بعد موته الى خمس فرق^(٣) ، كلهم يزعمون ان الأئمة الهة^(٤) .

(١) الاسفرايني " التبصير في الدين " ٧٣ . والبغدادى " الفرق بين الفرق "

ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٢) النوبختى " فرق الشيعة " ص ٥٢ - ٥٣ ، والشهرستاني " الملل والنحل "

ج ١ ص ٢١٠ - ٢١١ . والبغدادى " الفرق بين الفرق " ص ٢٤٧ - ٢٤٨

والاسفرايني " التبصير في الدين " ص ٧٣ - ٧٤ .

(٣) وهى : المعمرية ، والبزيفية ، والعميرية ، والمفضلية ، والخطابية المطلقة

(البغدادى " 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 العلبياتية او الذمية ، اصحاب العلبياء بن ذراع الدوسي ، وكانوا يزعمون ان عليا هو اله ، وذموا محمدا صلى الله عليه وسلم ، لانه بعث ليدعو الى على فدعا الى نفسه (١) .

لذلك عدوها 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 في العالم الاسلامى. وذكر ميشال فريد، في كتابه "الحلاج" انه كان بين الحلاج وابى سعيد الجنابى^(١)، اتفاق على ما يدعى الآن بوحدة الهدف، وان الزعيم القرامطة والحلاج قد اتفقا على ان ينقض كل منهما بناء العباسيين بطريقته الخاصة، ولذلك سار كل في طريقه مؤمنا انه الافضل،... افترقا على اول مفترق، لكنهما تواعدا على اللقاء القريب في البصرة أو في عدن أو في بغداد. وبعد اتمام الرسالة واعادة الحق الى نصابه^(٢)

(١) الحسن بن بهرام الجنابى ابو سعيد قتل سنة ٣٠١ هـ، كبير القرامطة ومعلن مذهبهم، من اهل جنابة بفارس، ونفى منها، فاقام في 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 الاولى بدون تاريخ.

فكان بين الحلاج وابي سعيد الجعفي زعيم القرامطة اذن اتفاق في الهدف السياسي ، وهو انقلاب على الدولة العباسية ، وهذا ما اكده امام الحرمين ^(١) في كتابه " الشامل " ونقله ابن خلكان ^(٢) : ان الثلاثة - الجعفي ، وابن المقفع ^(٣) والحلاج - تواصلوا على قلب الدولة ، والتعرض لافساد المملكة ، واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطرا ، أما الجعفي فكان في الاحساء ، وابن المقفع توغل في اطراف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد ^(٤) ، 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 - ١١٨٥ 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 عني 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^(١) ، ثم يقول^(٢) ولم يمكن ان يكون ابن المقفع احد الثلاثة المذكورين ، فما يمكن ان يكون الثالث الا ابن الشلمغاني^(٣) .

كما وصف ابن النديم الحلاج ، بانه كان جاهلا مقاما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم يروم انقلاب الدولة^(٤) ، 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 ، وحدق بالحسين مليا ، ثم قال : انت رجل المطامع ، لا تغتر بنفسك واستغفر الله^(٥) .

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 " قال ابن زنجي : وحملت دفاتر من دور اصحاب الحلاج ، فامرني حامد^(٦) 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 (الزركلى 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 الحلاج ، وقال له : من اين لك هذا ؟ قال : من كتاب الاخلاص للحسن البصرى ، قال : كذبت يا حلال الدم ! قد سمعنا كتاب الاخلاص وما فيه هذا ^(١) ، وهناك كتاب آخر للحلاج ارسله الى شاكر بن احمد يقول فيه :

اهد م الكعبة وابنها بالحكمة ، حتى تسجد مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين ^(٢) ، وفى الوقت الذى ارسل فيه الحلاج هذا النداء ، كان القرامطة يتهيئون فعلا لهدم الكعبة ، وقد كتب الحلاج 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 ^(٣) . وقد نفذ القرامطة فعلا ، ما خططه الحلاج والجنايى من هدم الكعبة المشرفة وذلك فى سنة ٣١٧ هـ (اى بعد مقتل الحلاج

(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 ، عبد 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 الحجاج كلهم فى الحرم، واقتلع الحجر الاسود، وردم زمزم بقتلى، وصعد على عتبة الكعبة يصيح: انا بالله وبالله انا يخلق الخلق وافنيهم انا، فقتل فى سكك مكة وماحولها زهاء ثلاثين الفا، وسبى الذرية، واقام بالحرام ستة ايام، وقتل امير مكة ابن محارب، وعزى 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 داخل ذلك التعويج مكتوب "على عليه السلام"^(٣) وقد قام

(١) الذهبى "سير أعلام 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	∴	جنائز لا تبغى سوى ربها ربا

(٢) الذهبى "سير أعلام النبلاء" ج ١٤ ص ٣٢٧. (٣) ن ك ص ٣٣٩.

الدكتور كامل مصطفى الشبيبي بجمع اقوال الحلاج وافكاره التي تتطابق تماما مع اقوال رجال الغلاة وافكارهم^(١) ، واثبت ان الحلاج كان يريد ان يكون وكيلا للمهدي المنتظر^(٢) ، وان اهل فارس كانوا يكتوبون الحلاج بابي عبد الله الزاهد. وهذه الكنية اطلقت على الداعية الاسماعيلية المشهور ابي عبد الله الذي ساعد على قيام دولة العبيديين قبل تحولها الى مصر ، فالاسماعيليون كانوا يعتمدون على داعيتين يحملان كنية واحدة احدهما في المشرق وهو الحلاج والاخر في المغرب وهو ابو عبد الله، الذي يروي الاسماعيلية انفسهم سبق صوفيته على اسماعيليته^(٣) . وقد ذكر ماسينيون ان الحلاج اقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التي تجني من الصلوات ونصائح الاولياء من الابدال ورئيسهم المحبوب ، وان كثيرا من علية القوم رأوا حينئذ في الحلاج انه هو ذلك الرئيس المحبوب الملهم^(٤) . وكان اتباعه يعتقدون انه ماقتل ، وانما قتل برذون كان لغلان الكاتب^(٥) ، وسيرجع اليهم بعد اربعين يوما^(٦) ، 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 الاسلامي كله ، من ناحية نشاطه السياسي ، ونشاطه الفلسفي من خلال نظرية حلول اللاهوت في 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) المنحني الشخصي لحياة الحلاج ، ضمن كتاب " شخصيات قلقة في الاسلام " د . عبد الرحمن بدوي ص ٧١ .

(٥) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٣٢ . (٦) ن ك ص ٣٤١ .

نقد فلسفة الحلول

ان الحلول من اخطر الدعاوى التى ظهرت فى الاسلام ، وليس مصدره اسلاميا ولا عربيا ، وكان الغلاة هم اول الذين احتضنوا هذه الخرافة التى جاءت من النصرانية ، لذا فان العلطاء والمفكرين ، سلفهم وخلفهم - اهل السنة والمتكلمين - اتفقوا على ابطال هذه النظرية ، حتى بعض الصوفية - مثل الطوسى والقشيرى والهجويزى - ينكرونها اشد النكار. 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 ، ونهب 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 التى هى صفة مقادرو وبين الشواهد التى 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 زال باجماع الامة ، كافر ، يلزمه الكفر فيما اشار اليه ^(١)

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 باداء العبادات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الى اعلی 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 . . . " ^(٢)

لذا فقد ذكر السلمي في 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^(١) ، حتى ابن خفيف^(٢) كان يلعبه ويكفره^(٣) . وكذلك عمرو بن عثمان^(٤) ، وقال " لو قدرت عليه لقتلته بيدي ، وعند ما سئل عن سبب ذلك ، قال : قرأت آية من كتاب الله ، فقال يمكنني ان اؤلف مثله^(٥) . وقال ابو يعقوب الاقطع^(٦) : زوجت ابنتي من الحسين بن المنصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبان لي بعد مدة يسيرة انه ساحر محتال كافر^(٧) .

هذا ، وقد جرت المناظرة بين البغدادي والحلمانية ، وسجلها في كتابه " الفرق بين الفرق "^(٨) وما جاء فيه : رأيت بعض الحكمانية يستدل على جواز حلول الاله في الاجساد ، بقوله تعالى للملائكة في آدم " فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "^(٩) 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 ، صاحب رويما ، والحريري ، وابا العباس بن عطاء ، وغيرهم ، وكان عالما بعلوم الظاهر وعلوم الحقائق واسند الحديث (السلمي " 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) صاحب الجنيد وابا سعيد الخراز وابا عبد الله النباجي (السلمي " طبقات الصوفية " ص ٢٠٠) .

(٥) الذهبي " سير اعلام النبلاء " ج ١٤ ص ٣٣٠ .

(٦) اسحاق بن محمد (٣٤٠ هـ / ٩٤١ م) من المشايخ ، صاحب 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 ، واذ 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 ، واذ استحال هذا استحال ما يؤدى اليه "

كلام شيخ الاسلام ابن تيمية فى الرد على الحلّاج :

قبل ان ابدأ بنقل كلام شيخ الاسلام رحمه الله فى الرد على فلسفة الحلّول ، يجدر بنا أن نعرف ان شيخ الاسلام كان يستعمل كثيرا فى كتبه كلمات الحلّول والاتحاد والوحدة ، بمعنى واحد ، فكأنه يريد ان يقول ان اصحاب الحلّول والاتحاد ووحدة الوجود متفقون فى الخطوط العريضة والاسس العامة . فهم فى 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 فى ذلك ان شيخ الاسلام كان يهتم اكثر بابطال اصحاب وحدة الوجود ، - ابن عربى ، ابن سبعين ، التلمسانى ، القونوى - حتى يتضح للمسلمين جميعا ، ان هؤلاء ضالون ومضلون ، خارجون عن الاسلام ، مثل سابقينهم من اصحاب الحلّول والاتحاد ، وذلك لان اكثر المسلمين لا يفهمون اقوالهم واهدافهم ، لما فيها من الالفاظ المجلّة والمشرّكة ^(١) ، لدرجة ان المسلمين - الامن هداهم الله - يعتقدون بتّانهم اولياء الله ، فيستشفعون ويتوسلون بهم ، بخلاف فلسفة الحلّول ، التى 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 ، فيامر 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 الشاكية . وصنف 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 في المسيح ، فكيف بمن يعم ذلك في كل احد ؟ وكل ما دل على ان الانسان عبد مخلوق مربوب ، وان الله ربه وخالقه وماله ، واله فهو يدل على ان روحه مخلوقة .

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معا ، بل هو الروح اخص منه بالبدن ، وانما البدن مطية للروح ^(١) . واورد شيخ الاسلام ادلة كثيرة من الاحاديث الشريفة واقوال العلماء الصالحين ^(٢) .

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) ن ٢٢٣ - ٢٣٠ . منها : في 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 تعميرنه ، 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 ريطة كانت عليه . (مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ٢٢٣) الحديث رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها واهليها ، باب عرض مقعد الميت من الجنة او النار عليه ، واثبت عذاب القبر ، والتعوز منه ، انظر صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٢٠ 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^(١) . ويستمر شيخ الاسلام رحمه الله فى بيان بطلان الحلول قائلا : ان اتحاد ذات العبد بذات الرب ، او حلول حقيقة فى حقيقة كحلول الماء فى الوعاء فهذا باطل قطعاً ، بل ذلك باطل فى العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته بذاته ، ولا تحل ذات احدهما فى ذات الاخر ، وهذا هو الذى وقعت فيه الاتحادية والحلولية من النصارى وغيرهم ، من غالية هذه الامة وغيرها ، وهو اتحاد متجدد بين ذاتين كانتا متميزتين فصارتا متحدتين ، او حلول احدهما فى الاخرى فهذا بين البطلان . فهذه مذاهب اهل الكفر والضلال^(٢) .

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 فى غير السيح ، كما تقول الغالية فى على ، وكما تقوله الحلاجية فى الحلاج وامثال هؤلاء ، فقولهم شر من قول النصارى ، لان السيح افضل من هؤلاء كلهم ، وهؤلاء من جنس اتباع الدجال الذى يدعى الالهية ليتبع ، . . . 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^(١).
والحاصل ان من اعتقد ما يعتقده الحلاج من المقالات فهو كافر مرتد باتفاق المسلمين^(٢).

ثم بين شيخ الاسلام نوعين من الحلول فيقول "الحلولية والاتحادية صنفان قوم
يخصونه بالحلول او الاتحاد في بعض الاشياء كما يقول النصارى في المسيح عليه
السلام، والغالية 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 التي 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
فى 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 فى 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 فى 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 فى المسيح ولم يقولوه فى 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 للشرعية 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 ، فائمة 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 والنفسانية اشتبه عليه الحق با لباطل ، . . . 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 فاياكم واياهم (٢)

فالحلاج كان من الدجال بلا ريب ، وقتل على الكفر باتفاق المسلمين (٣) وهذا ما أكده ابن الجوزى ، وابن عقيل وابو بكر الانصارى وغيرهم (٤)

(١) الحديث رواه مسلم عن ابي 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 ابي 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 ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م .

(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 وإذا 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 : الباطلانى ٤ - الماتريدية : ابن كمال باشاء القالسى
ج - من الصوفية عمرو المكى ،
ثانيا - الذين والوه أ - من الفقهاء ١ - الامامية : الششتري ، العالملى .
٢ - المالكية : الدلنجاوى ٣ - الحنابلة : النابلسى ٤ - الشافعية : المقدسى ،
اليافعى ، الشعرانى ، الهيتى ، ابن عقيلة ، سيد مرتضى .
ب - من المتكلمين : الاشاعرة : ابن خفيف ، الغزالى ، الرازى ، والسالمية
كلها . ج - من الفلاسفة : ابن طفيل ، د - من الصوفية : السهروردى
المقتول ، ابن عطاء ، السلمى ، الشبلى الكلاباذى ، نصرآبادى .
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) .