جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵙⵉⴷⵉ ⵎⵓⵃⵎⴷ ⴱⵏ ⵄⴱⴷⵍⵍⴰⵀ ⴱ ⴼⴰⵙ
UNIVERSITÉ SIDI MOHAMED BEN ABDELLAH DE FÈS
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس
ⵜⴰⵖⵍⵓⵜ ⵏ ⵜⵓⵔⵔⴰ ⴰ ⵜⴰⵎⴰⵡⴰⵙⵜ ⵜⵉⵏⵙⴰⵏⵉⵏ ⵙⴰⵢⵙ - ⴼⴰⵙ
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES SAÏS-FÈS

شعبة اللغة العربية وآدابها

أطروحة لنيل دكتوراه الدولة
في الأدب العربي

بنية الاختلاف والائتلاف في الخطاب الصوفي

إعداد الباحث:
محمد يعيش

تحت إشراف الأستاذ :
الدكتور عبد الإله قيدي

السنة الجامعية
1441 – 1442 هـ
2019 – 2020 م


بسم الله الرحمن الرحيم

« الإنسان ما يجهل أكبر مما يعرفه. وإذا عرف شيئا من وجه، فليس يلزمه أن يعرفه من كل الوجوه، ولا ذلك يوقع خللا فيما يعرفه، لاسيما أنا مع اعترافي بالقصور، وإصراركم على البحث والتنقير».

ابن سينا، المباحثات ص، 175.

« لا يؤخذ من اللبن سوى زبدة المخض. عليك بروح الأشياء ولا تأخذ من العسل سوى ما ادخره النحل لنفسه، لا تشرب من خمر العلوم سوى السلافة التي لم تعصرها الأرجل، لا تشرب من المياه إلا ماء المطر، فإنه ماء التقطير فيه مزيد علم».

ابن عربي. الرسائل. كتاب التراجم، ص: 228

المقدمة :

التصوف تجربة فردية ذوقية مع الغيب المقيد، يصح فيها التشارك وليس الاشتراك . هو رؤية خاصة للعلاقة التي تربط بين دوائر الوجود الثلاث :

الله والإنســـان والعالـــم .

هذه الرؤية غير مرتبطة بدين دون آخر، ولا بإطار محدد من الزمان والمكان. إذ الإنسان كلما تنبه من نوم الجمادية، وسِنَةِ النباتية، وغفلة الحيوانية، أحس بضيق الواقع، ووخز الزمن، ونتوء المادة، فسعى إلى إشباع مسغبته الروحية، وملء فراغه الجواني، والعلو على شرطه البشري، للقاء المطلق في تعاليه .

لذلك كان التصوف مستوى يتخلَّل الدين، لينظر إلى الطقوس والشعائر، ليس بوصفها تنفيذا لأوامر عليا في مقابل أجر، ولكن بوصفها نداء خارجيا أو داخليا لإنسانية الإنسان، لتقليص الجفوة والفجوة بينه وبين مبدئه وخالقه، وإزاحة العالم بما هو مادة عازلة تحول دون انسراب الإشراقة والبهاء .

أسباب اختيار الموضوع

إن وراء كل اختيار أسبابا ذاتية وأخرى موضوعية .

من حيث الذاتية فإني اشتغلت بالتصوف منذ زمن درسا وتدريسا، وآليت أن أستمر فيه وأخلص له، بعد ما تجمعت لدي مظانٌّ كثيرة، تكفي لكتابة رسائل، بَلْهَ رسالة واحدة .

ثم إني وجدت في التصوف استجابة لنزوعي الدائم إلى الدخول في العلاقات العمودية، لما فيها من إمكانيات السفر في المكانة بدل المكان. ذلك أننا في علاقاتنا الأفقية بالعالم، حينما لا نستطيع أن ننظر أمامنا لأن مستقبلنا مظلم، ولا خلفنا لأن ماضينا مؤلم، نرفع وجهنا إلى السماء حيث ننتظر السكينة .

أما من حيث الأسباب الموضوعية، فإن موضوع التصوف خلافي، لأن نقله لأداة المعرفة من الأذن والعقل إلى القلب، لم يقره عليه الخصوم، لافتقاده إلى دليل

إثبات أو ضابط موضوعي. فكان أن نشب صراع بين الفقهاء والحكماء والعرفاء، لتضارب المصالح، وتعارض الأنساق، وتنازع امتلاك الحقيقة، وتهاوي الوساطات بين الإنسان وخالقه . وهذا المشهد حافز للبحث فيه، وأدعى إلى التوفر على رصيد معرفي من أجل المقارنة ورصد الفروق .

ثم إن التغييب والإقصاء اللذين مازال الفكر الصوفي يعاني منهما تدعوان إلى الشفقة . إذ مازالت تمطرنا كثير من الدور في المشرق خاصة، بأدبيات التهجين والإنكار والشجب، مدعومة بالسلطة المؤسسية والمال السخي، رغم ما يدعو إليه التصوف من تعدد قيمي، وحق في الاختلاف.

أما في المغرب فما زالت البرامج الرسمية في جميع أسلاك التعليم تغفله في ما تعده من برامج، مع أن الهدف التربوي الذي يجب أن يرافق كل عملية بيداغوجية فيه أوفر، وأكثر تحفيزا على إيلاء الجانب الوجداني والأخلاقي أهمية في السياسية العمومية، لما يدعو إليه من تسامح، وقبول للآخر، وتخليق للحياة العامة . واختزال التصوف في الصورة النمطية التي تظهر في المواسم وعتبات الأضرحة، يدعو إلى الرثاء، ويبعث على النفور، بعدما صار أداة إشهارية لتنشيط التجارة، وتحريك السياحة .

من ثم فإن البحث يدخل في إطار المساهمة في تدشين الحوار بدل الحصار، لضمان أمن روحي على مستوى الفرد والجماعة .

والتصوف بما له من طاقات إيحائية مؤثرة، صار في المشهد الثقافي وجها من أوجه تجذر الحداثة الشعرية العربية . لقد مارس على أجيال شعرية متعددة تأثيرا كبيرا، بل كاد أن يصنع الخطاب الشعري لدى معظم شعراء السبعينيات، بعدما استنفد الشعر الحديث والمعاصر طاقاته في اللحظي اليومي، والإيديولوجي المجتمعي، على حساب مادة الشعر الأولى وهي اللغة، مع التنبيه إلى الاختلاف في مدى الاستفادة من المتن الصوفي، تبعا لمدى الثقة في الحقيقة الصوفية، ومدى المسافة المتخذة من جدلية العقل والقلب .

العنوان والموضوع والمنهج.

1 – العنوان :

العنوان عتبة النص الرئيسة. هو وسم له وعلامة عليه، هو البطاقة التعريفية التي تمنح النص هويته . وبما أن الدراسة أكاديمية فإني لم أعمد فيه إلى الإيحاء، أو الإثارة وفتح باب الاحتمال.

وقد استقر الرأي على اقتراح العنوان التالي :

« بنية الاختلاف والائتلاف في الخطاب الصوفي » .

ومصطلح « بنية » يحيل مباشرة على المنهج البنيوي، وإذا كان المنهج البنيوي يسلم كما هو معلوم، بوجود بنية قبلية هي عنوان شبكة من العلاقات تربط الأجزاء بالكل، أو هي القانون الذي يُتصور أنه يضبط العناصر المختلفة، ويعطي الظاهرة هويتها، فإني في هذا العمل لم استعمل هذا المصطلح بما تعنيه في مصادرها من انغلاقها، واكتفائها بذاتها، ووجوب إدراكها بمعزل عن إطارها بما هو عناصر خارجية (الذات والتاريخ) . لقد أردت به الإيحاء بالسعي إلى حل معضلة التشتت، واختزاله في ثابت أو كلية أو مجموع منتظم، في علاقته ببنى وأنساق أخرى متزامنة، يتجسد بها مفهوم التعارض والاختلاف . وإذا كان كل خطاب يتوفر على بنية مادامت لغته لها النظام الذي يجعل المعنى أمرا ممكنا، فإننا لم ننظر إلى هذه البنية بوصفها حضورا جاهزا يكفي وصفه بحياد، وإنما رصدنا بداياتها الجنينية في أنساق أخرى مع التدخل في التحليل في التعليل . فكأنما البنية رأس قمة الجبل الثلجي المنعزلة، أما قاعدتها فعريضة تتماس وتتداخل في أعماق أشكال متضاربة من الخطابات .

والمراد بـــ « الاختلاف والائتلاف » ، توصيف السمة التعارضية التي تميز خطابين عُرفا في الدراسات القديمة والحديثة بالتصوف السني والتصوف الفلسفي . حيث إن التصوف السني له تصور خاص لطبيعة العلاقات التي تربط بين دوائر الوجود

الثلاث ، تختزله ما سميناه ببنية الاختلاف . ونعني بها المفارقة والانفصال والتميز، مع نزوع الإنسان في هذا الخطاب إلى تمتين علاقته بربه على حساب علاقته بذاته والعالم .

أما التصوف الفلسفي فله تصور مغاير للعلاقات بين دوائر الوجود . حيث تتوحد الدوائر وتأتلف في واحدة هي الدائرة الإلهية، من حيث هي القهَّارة والغالبة والمحيطة .

من ثم فإن بنية الائتلاف هي بنية الوحدة، وهذه الوحدة ليست شهودا لحظيا يحصل في حال انجذاب وانخطاف، وإنما هي تعبير عن قناعة عقلية يُبَرَّرُ فيها الوجدان بالبرهان، بلغة واصفة هي برزخ بين برودة العقل، وحرارة القلب .

وهذا الاستعمال الخاص لمفهوم البنية في هذه الدراسة، ينسجم مع مصطلح الخطاب بوصفه حقلا تتصل فيه الذات بالآخر، ولو كان هذا الآخر هو الذات نفسها.

ونحن نستعمل لفظ الخطاب بمعنى النص، ولا ندخل في مسألة الأعم منهما والأخص . فالمتن الصوفي خطاب عند الجمهور، وهو نص عند الصوفية. هو كتلة نطقية وسطح نحوي، وموضوع أمبيريقي مجسد، قابل للوصف عند القارئ «المحجوب» . وهو فاعلية لغوية، وعمق دلالي ، وموضوع مجرد مفترض، قابل للتأويل عند القارئ «المجذوب » ، من حيث يلتقي فيه ضوء القَبَس مع حرارة النفَس .

الموضـــــوع :

تحاشت الدراسة مناقشة الحضور السجالي للتصوف في التداول العربي القديم والحديث، وركزت على الجانب المعرفي بحصر أبعاد الانفصال والاتصال بين دوائر الوجود الثلاث (الله والإنسان والعالم) في الخطاب الصوفي عامة، ولدى بعض الفرق الكلامية في الإسلام ، من باب المقارنة، والحرص على تلمس الفروق .

إن تناول موضوع الاختلاف والائتلاف أو الانفصال والاتصال بين دوائر الوجود الثلاث، يعني طرح إشكالية العلاقة التي انشغلت بها الأديان وأنماط عقائدية ومعرفية أخرى، والإجابة عن أشكال تحولاتها تاريخيا بين الضعف والشدة، والوَهْيِ والوثوق .

لقد لاحظ بعض الباحثين أن منشأ التباين بين الأنساق المعرفية والحضارية، هو

تباين كيفيات صياغة العلاقة بين الدوائر الثلاث .

حيث إن العقل الأوربي ينتظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه دوران العلاقة في بنية هذا العقل حول محور واحد قطباه العقل (الإنسان) والطبيعة . أما الله تعالى، فرغم كونه الضلع الثالث، فإنه لا يشكل طرفا مستقلا بنفسه عن الطبيعة والإنسان. بمعنى إما أن يكون ملتصقا بالطبيعة بوصفه قوة منظِّمة، تتدخل لإضفاء النظام في مواجهة الإنسان، وإما ملتصقا بالإنسان، كما هو الشأن في اللاهوت المسيحي في مواجهة الطبيعة، حيث بدا تجسد الله في المسيح على أنه جمعٌ لله والإنسان في قطب، والطبيعة في قطب مقابل [1].

أما العقل العربي فإن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب أيضا، وإذا ما أريد تكثيف هذه العلاقة في قطبين اثنين – كما هو الحال بالنسبة للعقل اليوناني – الأوروبي، وجب « وضع » الله في أحدهما، والإنسان في الآخر. أما الطبيعة فلابد من تسجيل غيابها بالقدر الذي سجلنا به غياب الله في بنية العقل اليوناني – الأوروبي. إذ فكرة الله تقوم في العقل اليوناني – الأوروبي بدور المعين البشري على اكتشاف الطبيعة واكتناه أسرارها. أما في العقل العربي كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة فيه تقوم بدور « المعين » للعقل البشري على « اكتشاف » الله و« تبين » حقيقته، مع استحضار فرق نسبي بين العقل العربي كما تشكل داخل الإطار الثقافي الأشعري، والعقل العربي كما تشكل داخل الإطار الثقافي المعتزلي والفلسفي. أما في التصوف الفسلفي خاصة، فالدوائر الثلاث تختزلها دائرة واحدة هي الدائرة الإلهية . فلا وجود لغيرية ولا لِسِوَى.

حيث إنَّ ما يُعتبر كثرة، إن هو إلا اعتبارات وتعينات للواحد الأحد، من ثَمَّ فكل « وجود » غير وجوده مجاز، لأن الوجود واحد لا يتعدد في الحقيقة، وهو عين وجود الواجب . أما الممكن فهو منتسب له نسبة اعتبارية . من ثم فإن التصوف الفلسفي اعتبر

---

[1]– تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري. دار الطليعة. بيروت. ط . 2 1985. ص 27– 28– 29.

إثبات الكثرة الوجودية شركا. أما الوجود عند أهل السنة فحقيقة، لكنه غير مستقل في قيامه كما أشرنا إلى ذلك.

هذا التعدد في الزوايا والاختلاف في الرؤى، هو ما حدا بنا إلى توسيع الموضوع ليشمل البحث في التحول من «التوحيد إلى الوحدة »، أو من « المفارقة إلى الموافقة "، أو من « الاختلاف إلى الائتلاف ".

المنـــهـــــج :

المنهج ليس قفازا يأخذ حجم كل يد. ثم إن الكفاية المنهجية تظل نسبية دائما، وقد لا يشترط فيها إلا التماسك النظري، وفاعلية القدرة الإجرائية، وذلك ما لا يمكن تلمسه إلا من خلال النتائج . من ثَمَّ فإن المناهج جميعها تظل لها القيمة نفسها، وجميعها صالحة بالقوة، ما لم يثبت التطبيق العكس . غير أن بعضها أكفأ من غيرها في موضوع دون آخر . ولشساعة الموضوع فقد وجدت نفسي مأخوذا بالوصف والتحليل، وإن كان الوصف والتحليل ليس منهجا، وإنما هما شرطان في كل منهج . ولعل قراءتي الكثيرة جعلتني أكثر من الاستشهاد، ومن التوسع في إيراد الهوامش باعتبارها فضاء لا يقل قيمة عن قيمة المتن، حتى إني في بعض الأحيان كنت ألجأ مضطرا إلى التخفي خلف النصوص، تاركا لها فرصة التحاور من غير تدخل مباشر . والداعي إلى ذلك الأمانة العلمية، وعدم التبجح بعرض ذات متورمة تدعي امتلاك ناصية العلم.

أهمية الموضوع والهدف منه:

يقترح التصوف فهما خاصا للوجود . إنه يسمح بأن يدرك الإنسان « من هو » و« ما هو » وإنه طريقة لمباشرة الاكتمال، وتجاوز التعاقب .

ما أصعب أن يشتغل الباحث بفكر تصفه جهة بالتنويري، وأخرى بالظلامي . وما أصعب أن يقضي المرء شطرا كبيرا من حياته يقرأ لمن تصفه جهة بصِدِّيق، وأخرى بزنديق .

إن موضوعا كهذا حري به أن يخلق لحظة استبصار يمكن أن تُستخلَص وتنقل

إلى الآخرين. سيصبح الانشغال بها بالإضافة إلى الأهمية الأكاديمية، مساهمة متواضعة في عرض « سُلافة خمر لم تعصرها الأرجل، وماء مطر مقطر فيه مزيد علم ».

لهذا وغيره صرفنا في قراءته – من غير ما ندم – سنين عددا، حتى أيقظنا نذير الزمان . « ومن يخطب الحسناء لم يَغْلُهُ المهر ».

ولا أريد أن أطيل في تعداد عناصر الأهمية، ولعل في ذكر أسباب الاختيار ما يدخل في نقطة الأهمية، لأننا لا نختار إلا ما نراه ذا أهمية .

يكفي أن أشير إلى أن هدف الدراسة ليس مجرد « تركيم » لإنتاجات مكررة، بقصد الحصول على درجة. إنها تطمح إلى الإعلاء من شأن المضمر البعيد الذي يدفع في اتجاه مراعاة التوازن، وسبل الاستقرار، على مستوى الفرد والجماعة. ولعل في اشتغالي ابتداء من مسلك التوحيد إلى « طريق الوحدة »، محاولة لربط جسر، وإيجاد علاقة .

خطـــة البحـــث :

يطرح الموضوع مناقشة بنيتين متعارضتين . وكان بالإمكان ربح الوقت وتوفير الجهد بدراستهما مستقلتين كأنهما جزيرتان منفصلتان . لكن الرغبة في الحفر، بقصد الوصول إلى الأصول، وإيراد التماثلات والمشتركات، والتأثيرات والتأثرات بين الثقافات، مع الوقوف على مسالك انتقالها والأخذ بها، جعل ذلك كله من الدراسة بحثا في التصوف بما هو ظاهرة إنسانية، قبل الخلوص إلى التصوف الإسلامي من خلال نماذج محددة دالَّة.

وهكذا قسمنا الدراسة إلى ثلاثة أبواب، وكل باب إلى فصلين.

فيما يتعلق بالباب الأول فقد حمل عنوان : « **اللّه والإنسان والعالم**».وقد عالجنا في فصله الأول أشكال « **العلاقات الأفقية والعمودية** » التي ربطت الإنسان بالله والعالم، في أكثر من ثقافة وأكثر من عصر. وانطلقنا فيه من أن الإنسان كائن متدين بالطبع، وميال بالأصل إلى البعد الرأسي. لكنه كان عرضة دائما إلى جهل الانحياز

الصحيح لضمان أمنه الروحي، مع أن العلو في الأصل ارتفاع بقيمة الإنسان، والدين كان من أجل الإنصات إلى الذات والعالم، بما يضمن له الخيرية في الحال والمآل.

وفي الفصل الثاني حاولنا حصر البحث في أشكال هذه العلاقات في إطار الثقافة العربية الإسلامية، تحت عنوان: « **دوائر الوجود الثلاث في النسقين النقلي والعقلي** »، لتهييئ البحث في التصوف الإسلامي باعتباره نسقا معرفيا مغايرا دخل معهما في صراع.

وخصصنا الباب الثاني الذي عنوناه بـــ « **الزهد والتصوف : سؤال الذات وحوار الآخر** »، لمعالجة موضوع «**سؤال النشأة، وبداية التصوف**». وقد حرصنا فيه على إثبات تحدره من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بالإضافة إلى مضاعفات أحداث القرن الأول الهجري، مع عدم إغفال الإشارة في الفصل الثاني الذي كان تحت عنوان : « **سؤال التأثير وأشكال الحوار** »، إلى الرأي المخالف الذي يقول بعدم أصالته، وحياده عن الشريعة، لنقله مصدر المعرفة من الأذن والرواية، والعقل والدراية، إلى القلب والذوق والتلقي المباشر، وقبوله محتويات أشكال التصوف المجاورة التي برع المستشرقون في إثباتها.

أما الباب الثالث والأخير فقد جعلنا عنوانه : « **التصوف الإسلامي: وحدة الشهود ووحدة الوجود** »، وعالجنا في فصله الأول : « **وحدة الوجود الذوقية**» اعتمادا على رواد « **المدرسة الشطحية** » باعتبارهم نماذج لما سميناه« **بنية الاختلاف والمفارقة** ». في حين عالجنا في الفصل الثاني « **وحدة الوجود الفلسفية**» من خلال نموذجين هما : السهروردي الإشراقي بالنسبة لـــ « **وحدة الوجود التشكيكية**» ، وابن عربي بالنسبة لـــ « **وحدة الوجود الشخصية**»، باعتبارهما ممثلين لما سميناه: « **بنية الائتلاف والموافقة**». هذا بالإضافة إلى مقدمة تعرضنا فيها إلى حيثيات اختيار الموضوع، وأهميته ومنهج دراسته، وخاتمة بأهم النتائج المتوصل إليها، ولائحة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة.

ولا يسعني في ختام هذه المقدمة القصيرة ، إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الإله قيدي على تفضله بقبول الإشراف على هذا العمل. فلقد فتح لي قلبه أولا، وعقله ثانيا، ومنحني من المدد ما لا ينقله المداد. ولكم هممت بالكتابة قبل اليوم غير ما مرة، فيحضرني قلبه وعقله فأتريث، ويأخذني الحذر، اقتناعا مني بأن من طلب الأمر من غير طريقه، ما ظفر بتحقيقه. والشجرة التي تنبت بنفسها تورق، لكنها لا تثمر . لذلك استشرته كثيرا، وانطويت في داخلي طويلا، عسى أن أشتعل برقا لحظة. ومع ذلك فإني ــ وإن لم أستعجل الفتح قبل شرطه ، وشرطه المجاهدة والصبر والانتظار ــ، فقد وجدت جهدي جهد المقل، وعملي عمل من بضاعته مزجاة.

لقد حرصت على البحث عن الذهب، والباحث عن الذهب يحفر في الكثير من التراب، ثم لا يعثر إلا على القليل من الذهب. لذلك فإني أعتذر عن شططي، وإن كان من شطط الاجتهاد، لا من شطط الضمير. والعصمة والكمال، لمن تفرد بالجمال والجلال.

وفي الختام فإني لا أملك مرة أخرى إلا أن أشكر أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور عبد الإله قيدي الذي غمرني بعلمه، وأخذني بإنسانيته، حتى استوى هذا العمل على سوقه. كما أشكر أساتذتي العلماء أعضاء المناقشة الذين شرفوني بقبول فحص هذا العمل، رغم حيثيات الظرف الخاص، ورغم انشغالاتهم العلمية والإدارية.

ومن باب الاعتراف بالفضل لذويه أيضا، وإن كانوا مصرين على عدم ذكره والظهور به، فإني أتقدم بالشكر الجزيل إلى السيد عميد الكلية المحترم الذي ظل يحثني على ضرورة إتمام هذا العمل، ويسهل لي كل إجراء إداري، يساهم في الوصول به إلى الغاية، بالإضافة إلى زملائي الكرام أساتذة الشعبة الذين عايشوا معي كلهم تعب المخاض، وعسر الولادة، وأقنعوني بأن ليس تمة زمان لإثبات كل شيء.

والله من وراء القصد.

الباب الأول:

اللّه والعالم والإنسان في الفكر الإنساني

الفصل الأول :

علاقات الإنسان الأفقية والعمودية.

الفصل الثاني :

دوائر الوجود الثلاث في النسقين

النقلي والعقلي.

الفصل الأول :
علاقات الإنسان الأفقية والعمودية.

مقدمة : الإنسان كائن متدين.

الإنسان موجود ناقص ومتناه كأي مخلوق، غير أنه ربما الأكثر من غيره حرصا على سد نقصه، وإكمال تناهيه.

وشعور الإنسان بالنقص، يعني أن لديه فكرة عن الكمال، بالقياس إليها أدرك نقصه، لذلك صار الموجود الكامل عنده حالة فطرية، غرزها فيه ضعفه وافتقاره، وضرورة عقلية، أوجبها لديه حدوثه وإمكانه.

ولأن الإنسان لا يستطيع لتناهيه أن يدرك الكمال إدراك إحاطة، فقد قنع بأن أدرك من صفاته، ما تمثَّل في المعنى الفطري لديه، واندمج منذ البدء في صميم الضرورة الإلهية، مجسدا بهما فطرة التوحيد الأصلي الذي في وعيه الديني.

إن الإنسان بطبعه « كائن متدين»، لأنه لا يستطيع أن يستغني عن الإيمان بالله، أو الكائن العلوي، أو الموجود الأسمى، أو الحقيقة المقدسة، أو « المتعالي» أو «المطلق» [1]. وسبب ذلك عند البعض، أن الله تعالى خلق آدم بيديه، ونفخ فيه من روحه، وعلمه الأسماء كلها، وخاطب الأرواح جميعا وهي في عالم الذر، ليأخذ منها العهد والميثاق.

ولقد ظل الوحي منذ البدء موصولا بالإنسان، يؤكد له شرف الأفضلية، ويخصه بنسب العبودية، ويشيع فيه حال الغبطة والامتلاء[2]، حتى لا يقول الناس يوم القيامة: ﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ » [3]. لكن كثيرا ما نسي ولم يجد له عزما، وانتهى غير ما مرة إلى غير ما به بدأ، متجاوزا بذلك بعده الرأسي الأصيل.

---

[1]– مشكلة الإنسان، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، د ت ص: 179.

[2]– صاغ نور الدين عبد الرحمان الجامي: (817–898هـ) هذا المعنى شعرا قال فيه:

"وظهرت النبوة تلو النبوة، وكأنها المشاعل لتوضيح الرسالة".

– انظر: يوسف وزليخا، نور الدين عبد الرحمان الجامي، ترجمة وتعليق، عبد العزيز بقوش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، 2002، ص: 66.

[3]– سورة طه الآية: 133.

لقد ابتدأ الإنسان موحدا، وكان دينه مذ كان، الإسلام. أما توحيده فمرده إلى ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[1]. ولذلك كان « ما من مولود إلا يولد على الفطرة» [2]. إذ ﴿ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ﴾[3].

وأما إسلامه فلأن معنى « الإسلام هو أن يستسلم لله لا لغيره» [4]، وهذا ما جاء به الأنبياء والرسل جميعهم، وهو يعني أن جميع المؤمنين السابقين عن الإسلام كانوا أيضا مسلمين، بالرغم من أن الإسلام هو الدين الخاتم. إذ « يمكن القول بأن الرسالة الخاتمة هي الأولى، وأن ما أتى قبلها زمانيا هو بعدها ذاتيا، وما يختلف به عنها تحريف لها» [5]. أما سبب تعدد أسماء الشرائع، فمرجعه إلى أنه قد نسب كل شرع إلى من بعث به، وهو في الحقيقة شرع محمد» [6].

إن السماء لم تنقطع صلتها بالأرض، ولقد ظلت تتعهدها بنور الوحي منذ أول يوم

---

[1]– سورة الروم الآية: 29.

[2]– موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، صحيح البخاري، إشراف ومراجعة : صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، آل الشيخ درا السلام، الرياض، ط 3، 2000، الحديث تحت رقم: 12358 و 1359 من كتاب الجنائز. ص: 106 . و 4775 من كتاب التفسير. ص: 4054 و 6599 من كتاب القدر، ص: 552.

وننبه إلى أننا سنرجع إلى هذه الموسوعة دائما في توثيقنا للأحاديث النبوية الشريفة.

[3]– سورة يونس الآية: 19.

[4]–ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد، ت 728 هـ)، كتاب النبوات. دار الكتب العلمية. بيروت. 1982.ص.127.

[5]– تجليات الفلسفة العربية، منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي. أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، مشق 2001، ص: 155.

ويقول ابن تيمية في هذا المعنى : " الإسلام هو دين جميع الأنبياء ومن اتبعه من الأمم، كما أخبر الله بنحو ذلك في غير موضع من كتابه" النبوات ، م.س.ص .127.

[6]– يقول ابن عربي بخصوص الأنبياء رضوان الله عليهم: " كل شرع بعثوا به، من شرعه عليه السلام، من اسمه الباطن". الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت. د.ت. 124/2. وقد اعتمد في تحقيق هذا المعنى، على حديث موضوع، وهو "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين". غير أن هذا الحديث الموضوع يقوي معناه حديث صحيح وهو: " كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد ". وقد فهم البعض منه أن النبي ﷺ هو أول خلق الله تعالى، ولكن لا دلالة فيه على ذلك. وأما أن يكون المعنى أن الله عز وجل قد قدر نبوته وآدم بين الروح والجسد ، فلا يصح، لأن التقدير سابق على ذلك في علمه الأزلي، شأنه في ذلك شأن الأنبياء جميعهم، ويبقى ما اختص به محمدﷺ وهو ثبوت النبوة له في تلك الحال القدسية، في عالم الأرواح. حيث إن حقيقته الروحية كانت موجودة بالفعل في عالم الأرواح وكان نبيا بالفعل آنذاك.

أما ما نسب إلى عيسى عليه السلام، وهو قوله: " الحقّ الحقّ أقول لكم. قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن"، فقد لا يكون جاريا هذا المجرى. العهد الجديد. إنجيل يوحنا، الأصحاح 8، عدد 58.

حتى لا توغل في الابتعاد عن المركز[1].

وإذا كان القرآن الكريم لم يذكر من الأنبياء والرسل سوى خمسة وعشرين. فهناك آخرون كثيرون لم يذكرهم[2]، وذاك العدد الغفير من الأنبياء والرسل لابد أن تكون شرائعهم قد انتهت إلى أصحاب الديانات الوضعية، والمصلحين في كل بقعة من الأرض. وأما ما اختلف به هؤلاء عن الأصل، فقد كان انحرافا منهم أو اجتهادا تدخلت فيه الطبائع والعقليات والحقب.

إن ما نجده في كثير من الحضارات مما يشابه ما ورد في القرآن الكريم، أو السنة، أو الكتب المنزلة عموما، لا يمكن تفسيره إلا بهذا الذي أشرنا إليه، وهو قدم صلة السماء بالأرض، واتصال النبوة وعمومها[3]. خاصة إذا علمنا أن الأنبياء والرسل كانوا كثيري التنقل.

---

[1]– قال الله تعالى: " ولقد اَرْسَلْنَا من قبلك في شِيعِ الأوَّلين " . سورة الحجر الآية: 10. وقال أيضا "تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك". سورة النحل الآية: 63. وقال أيضا: " ولقد بعثنا في كل أمة رسولا " . سورة النحل الآية: 36.

[2]– قال تعالى: " ورسلا قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليكِ ". سورة النساء الآية: 163. وفي الحديث عن أبي أمامة أن أبا ذر قال: "قلت يا رسول الله كم وَفَّى عِدة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر جما غفيرا" . مسند الإمام أحمد بن حنبل. (ت. 241هـ) ، حققه شعيب الأرناؤوط وآخرون . إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت . ط.1. 2001. 36/619 رقم الحديث : 22288.
أما عدد الكتب المنزلة ففي الحديث أن عددها "مائة كتاب وأربعة كتب" .
انظر: تاريخ الطبري(أبي جعفر محمد بن جرير 224–310هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ، مصر، 1987 /152–153.
– وانظر: الإنسان والأديان، دراسة ومقارنة. محمد كمال جعفر، دار الثقافة، قطر، ط 1. 1985. ص. 101.

[3]– الأمثلة على ذلك كثيرة، خصوصا إذا تعلق الأمر بالمبادئ الكلية، والأخلاق العامة، وسبل السلوك القويم، والأمر يصبح أكثر لفتا للانتباه، حينما يتعلق ببعض التفاصيل والجزئيات. من ذلك:
- مسألة الإيجاد بالتلفظ بالأمر الخالق: " كن"، قد قال بها المصريون. – انظر: ما قبل الفلسفة، هـ. فرانكفورت. وآخرون. ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1982، ص: 72.
- مسألة خلق آدم من طين، وعلى صورة الله، قال بها السومريون. – انظر: الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوارة، علي الشوك. شركة بابل للطباعة، الرباط، 1989، ص 60، وهو ما جاء في سفر التكوين أيضا. 1: 26–27. وفي القرآن الكريم (حمأ مسنون، صلصال كالفخار...). وفي الحديث الشريف. انظر في "حديث الصورة"، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (أبي بكر محمد بن الحسن، تـ 406هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي. دار الوعى، حلب. ط1، 1982، ص: 12.
- أما مسألة أصل العالم، وكون الماء أصل كل شيء حي، والقول بهما فأمر مشترك بين الحضارات الشرقية، والكتب السماوية، والفلسفة اليونانية.

ولعل بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية القدامى، حين ترجموا لكثير من الفلاسفة اليونانيين، كانوا على وعي بحقيقة ارتباط الحكمة بالشرق، وارتباط الفلسفة بالدين. فكانوا يركزون على مناطق تنقلهم تارة، وعلى ادعاء أخذهم من مشكاة النبوة صراحة[1] وهو أمر عمل على تأكيده بعض الفلاسفة المتألهين أيضا[2].

أما تاريخ الأديان فلم ينجح في حل مشكل بزوغ الدين، أو ظهوره مع ظهور الإنسان كما حاولنا تأكيده.

لقد اختلفت المناهج التي تناولت الموضوع، وتعددت النتائج تبعا لذلك، منذ أن بدأ الاهتمام بموضوع نشأة الدين، وبواعث التدين في القرن التاسع عشر على الخصوص، وقد ظهرت مدرستان كبيرتان هما:

---

[1]– انظر على سبيل المثال:

- طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (تـ 462هـ)، تحقيق محسن مؤنس. دار المعارف. مصر. 1998. ص. 33–35.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة. (تـ 668هـ)، ضبطه وصححه محمد عباس عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص: 51.
- نزهة الأرواح في روضة الأفراح، شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري. (من علماء ق.7ه)، تحقيق: محمد علي أبو ريان. دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية. ط1، 1993، ص. 99، 136ـ 172

[2]– مثال ذلك قول السهروردي المقتول (587هـ) :

"العالم ما خلا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عند الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض، والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض، والكل قائلون بالعوالم الثلاثة، متفقون على التوحيد، لا نزاع بينهم في أصول المسائل". انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتقديم، هنري كوربان، طهران. 1993، 11/2.

وقول مفكري الإسلام بالاشتراك في كثير من الأصول، يكشف عن عدم قبولهم لخرافة "المعجزة اليونانية" التي مازال يقول بها المتعصبون من مفكري الغرب المعاصرين.

وأما ما يشير إليه بعض مؤرخي الأديان في الغرب، من تأثر الديانات السماوية بالمعتقدات الوضعية السابقة عليها، أو المعاصرة لها، فهو قلب للحقيقة، ولا يقوم على شيء من العلم.

أ- **المدرسة التطورية:**

ما يجمع آراء هذه المدرسة على اختلاف مذاهبها [1] هــو القول تبعا لقــانون التطور الذي تبنته، بأن الإنسان انتقل من ماهية أدنى، إلى ماهية أسمى، وأن عقيدته باعتبارها جزءا من حياته الطبيعية، خضعت لما يخضع له من تطور تصاعدي. وعليه فإن التوحيد كان أوج اعتقاده.

ب- المدرسة التاريخية:

تمثل المدرسة التاريخية المذهب المؤله القائل ببدء الإنسانية بدين الوحي الحقيقي، وبأن العنصر الديني عند من وصفوا بـــ « البدائيين»، كان في حالة من الطهر والنقاء الكاملين، قبل ظهور العنصر الأسطوري الذي أخفي وراء هذا العنصر الجميل[2].

---

[1]- تنقسم هذه المدرسة إلى ثلاثة مذاهب:

1- المذهب الحيوي: animastisme ومتزعمه Edward Burnett Tylor (1832-1917)

2- المذهب الطبيعي: naturisme ومتزعمه Max Muller (1823-1900)

3- المذهب الطوطمي totemisme ومتزعمه Emile Durkheim (1858-1917)

وقد تبنى بعض الباحثين العرب بعض أفكار المذهب التطوري. من هؤلاء:

- عباس محمود العقاد في كتابه: الله جل جلاله، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت. 1942، ص: 25

- حسام محيي الدين الألوسي في كتابه: بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ط، 3، 1986، ص: 122.

- عبد الكريم الخطيب في كتابه : " قضية الألوهية بين الفلسفة والدين. الكتاب الأول . الله ذاتا وموضوعا. دار الفكر العربي.مصر. ط .1. 19962. ص.21.

[2]- من أشهر متزعمي هذه المدرسة:

- أندريو لانج Andrew lang (1844-1912)

- فلهيلم شمدت wilhelm schmidt (1886-1954)

انظر في آراء المدرستين المختلفتين:

-نشأة الدين. النظريات التطورية المؤلهة. علي سامي النشار، مكتبة الخانجي بمصر، تاريخ المقدمة 1948.

- الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، د.ت

- Michel Meslin. Pour une science des religions. Ed. seuil. Paris. 1973.

وقد أيد بعض الباحثين العرب المذهب التاريخي، ووجدوا فيه نصرة لموقفهم المؤيد على العموم لما جاء في القرآن الكريم. من هؤلاء:

- محمد كمال جعفر في كتابه: الإنسان والأديان، دراسة ومقارنة، دارالثقافة، قطر، ط1، 1985.

والملاحظ مما سبق، أن المنهج التطوري ينظر إلى القديم باعتباره الأدنى في سلم التقدم، حتى على المستوى العقدي[1]. في حين أن المنهج التاريخي، اعترف بوجود فطرة في الإنسان هدته إلى معرفة واحد متعال، قبل أن يسقط في شرك التعدد، إلا أنه لم يعترف بفضل هذا الإله في غرز تلك الفطرة فيه، وكذا في استمراره تعهدها لطفا منه، ببعثه الرسل والأنبياء. غير أن « من أحب أن يسترشد بنصوص الكتب السماوية، فإنه سوف يجد فيها ما يشد أزر القائلين بأولية العقيدة الصحيحة، لا في الغريزة فحسب ... بل في التطور الزماني كذلك» [2].

مما سبق تبين أن العلاقة بين الإنسان وربه منذ البداية، كانت علاقة تواصل وحوار، تعتمد على ما وقر في الصدر من استعداد فطري لمعرفته؛ لكن مع مرور الزمان، شاب ذلك الاستعداد الفطري ما حاد به عن التوحيد، وإفراد التوجه إلى الله[3].

لقد تدخل « العالم» باعتباره طرفا ثالثا، ليشوش على العلاقة الثنائية الأصلية بين الإنسان وخالقه، وظل يحاصره بمظاهره وأشكاله، وأسبابه وعلله، حتى صار يؤطر رؤاه ويحدد علاقاته.

لقد تحولت العلاقة الائتلافية العمودية التي كانت تربطه بالسماء، إلى علاقة اختلافية أفقية ، تربطه غير ما مرة أكثر بالأرض.

وإذا كان الإنسان منذ البدء ظل مرتبطا بمركز الحقيقة العالية، فقد وقع له أن ارتطم بسطح عالم لا ارتفاع له ولا عمق، أما الوحي فلم يتركه وشأنه، بل ظل يساعده على فك قيوده التي حبسته إلى خارجه تحت وهم الحرية.

لقد وُجد في كل زمان ومكان من كان يعمر بصيرته نور الحق، فيزداد يقينا. ومن كان يغمر بصره التراب، فيزداد شكا وتكذيبا.

---

[1]– دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط3، 1988، ص: 113.

[2]– الدين، محمد عبد الله دراز، م. س. ص: 113.

[3]– الإنسان والأديان. محمد كمال جعفر، م. س. الصفحات 80–81–90–93–94–109–164.

أ- ملكوت الأرض أو حكمة اللذة.

يمكن اختزال مختلف العلاقات التي طبعت صلة الإنسان بربه في بنيتين كبيرتين هما:

1- بنية ائتلاف طابعها الإسلام، والإيمان، والإحسان، إن بالفطرة أو بتوجيه في شكل رسالة.

2 - بنية اختلاف طابعها الكفر، والتكذيب، والإنكار، إن فسقا وإن إنكارا على شكل جدل.

وسنتناول في هذا الباب طبيعة هاتين البنيتين اللتين تتراوحان بين السلب والإيجاب.

وسنبتدئ بالحديث عن موقف الإنسان السلبي من السماء، لسبب منهجي بالرغم من أنه تاريخيا ظهر في زمن لاحق.

أ – ملكـــوت الأرض:

انتابت الإنسان لحظات ضعف كثيرة طوال تاريخه الروحي، حيث صوب نظره إلى الأرض، وحدق في المحسوس، واعتقد في أثره القريب.

ولقد ظهرت كتابات كثيرة ترشح بما اضطرم في القلب من رغبة حسية محمومة، لاغتنام فرصة الحياة، واقتناص ما فيها من واضح وأكيد.

جاء في أبيات فرعونية، ترجع إلى 2200 سنة قبل الميلاد:

« وزد في مباهجك أكثر من ذي قبل،

ولا تترك قلبك يذبل،

وسر وراء رغباتك، وما فيه الخير لك، وهيئ أمورك على ظهر الأرض

حسب ما يأمر به قلبك أنت،

حتى ياتيك يوم النحيب» [1].

[1] – قصة الحضارة، ول ديوارنت، ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 3، 153/2.

وفي أسفار اليوبانشاد[1] الهندوسية، إشارات كثيرة إلى الفكر الإلحادي والعدمي. من ذلك قول بعضهم:

« حياة الإنسان إنما تسعد ها هنا على الأرض ونفس الإنسان لابد من إشباع رغباتها، فمن استطاع أن يسعد نفسه على هذه الأرض، وأن يشبع رغبات نفسه كسب الدارين معا» [2].

ويقول « بريها سباتي» وهو أحد المتشككين أيضا:

« ليس للجنة وجود، وليس هناك خلاص أخيرا،

فلا روح، ولا آخرة، ولا طقوس للطبقات...

...

كيف يمكن لهذا الجسر إذا ما أصبح ترابا

أن يعود إلى الظهور على الأرض

إن هذه الطقوس الغالية التي تقام لمن يموتون

ليست إلا وسائل عيش دبرها

دهاء الكهنة، لا أكثر من ذلك» [3].

ويرى ول ديوارنت بأن « الصيني لم يعرف التاريخ نفسا أشد دنيوية من نفسه، فأكبر ما يهتم به الصيني، أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى فإنه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة، بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي» [4].

---

[1]–" الكلمة مؤلفة من مقطعين "يوبا" ومعناها "بالقرب" و"شاد" ومعناها "يجلس" ومن "الجلوس بالقرب" من المعلم، انتقل معنى الكلمة حتى أصبح يطلق على المذهب الغامض الملغز الذي كان يسره المعلم إلى خيرة تلاميذه وأحبهم إليه" قصة الحضارة، م. س 43/3.

[2]– قصة الحضارة، م. س 53/3.

[3]– قصة الحضارة، م س، 55/3 –56. وقد قال بهذا أيضا لودفيغ فيورباخ (1804 –1872) وفريديريك نيتشه (1844 – 1900).

[4]– قصة الحضارة، م. س، 263/4، ومن الأمثال الصينية المعروفة: "ليس من صانعي التماثيل والصور من يعبد الآلهة، فهم يعرفون من أية مادة تصنع".

أما فيما يتعلق باليهود، فـــ « التوحيـــد وهو أجل وحي من السمـــاء إلى الأرض، نزل عليهم كما نزل على من قبلهم من الأمم، ولكن سرعان ما شوهوه، وأضفوا عليه التجسيم الغليظ، والتشبيه الفج» [1]. يقول تعالى :﴿ **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا** ﴾[2].

وقد لاحظ هيجل (Hegel 1770-1881) على اليهود ميلهم الكبير إلى الحسية والقسوة، وغالبا ما « ترتبط القسوة بالحياة الحسية الخالصة عندما لا يبلغ الوعي مرتبـــة التصورات العامة» [3].

فيما يتعلق باليونان يمكن القول بأن كلا من الرواقية والأبيقورية والقورينائية، أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وراحت الروح اليونانية « تتحسس الواقع العملي البائس، ملتمسة في عناء، سبيلا إلى الخلاص، كالضفدع اللاصق بالطين» [4].

لقد اعتبر الرواقيون أن كل موجود جسمي. وقالوا بأن « لاشيء في الذهن ما لم يكن قبل في الحس» [5].

واهتم القورينائيون باللذة الجسمية الجزئية الآنية، فـــ « الحاضر وحده لنا، لا اللحظة الماضية، ولا تلك التي نرقبها، لأن الأولى زالت، والثانية لا ندري ماذا ستكون»[6].

---

[1]– الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، منشاة المعارف، الإسكندرية 1972، مقدمة الطبعة الأولى.

[2]– سورة الإسراء، الآية: 4. وفضلا عن حبهم عبادة الأصنام، من بعد إيمانهم بموسى وعبادتهم العجل في غيبته، فإنهم قتلوا الأنبياء ونسبوا إلى بعضهم الزنا والكفر. انظر على سبيل المثال إلى النبي لوط عليه السلام. سفر التكوين. 19 : 30–38.

[3]– هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي. ترجمة وتعليق. إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة، القاهرة، 1986، ص: 176.

[4]– خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، ط 1979، ص، هـــ.

[5]– الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971 ص: 95،
وقد عاش مؤسس المدرسة زينون Zenon ما بين 336–264 ق. م.

[6]– الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة . عبد الرحمان بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع ، بنغازي، 1969، ص: 106. وقد عاش صاحب المذهب أرستبوس أو أرسطيفوس Aristippe ما بين 435–366 ق. م .

وهكذا تحولت الفلسفة من لذة الحكمة إلى حكمة اللذة، مع ما رافق ذلك من انهيار للعقل والروح.

و« إذا كان الجسم عند أفلاطون قبرا، ينبغي على النفس أن تعجل الخلاص منه بإماتة شهواته ورغباته، فالجسم في اعتقاد أبيقور هو ما يسمح للنفس بأن تنعم بالأتراكسيا التي لا تتحقق بمعزل عنه، بل هو أساسها وشرطها الضروري» [1].

وفيما يخص تصور بعض عرب الجاهلية للموضوع، فيمكن الرجوع إلى الشهرستاني الذي أشار إلى من عرفوا في العصر الجاهلي بالدهريين. وقد سماهم بـــ« معطِّلة العرب»، وقسمهم إلى ثلاثة أصناف، ذكر على رأسها منكري الخالق، والبعث والإعادة، وهم المراد بقوله تعالى:﴿ **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ** ﴾[2] وقد رأى الشهرستاني أن في الآية « إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصرا للحياة والموت على تركبها وتحللها، فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر» [3].

والصورة التي ينقلها القرآن الكريم عن عرب الجاهلية تؤكد أنهم كانوا على اختلاف دياناتهم يعيشون مرحلة مأزومة تعكس قلقهم الروحي، وهو ما انتهى بأغلبهم إلى الاعتقاد بالحسي والآني والمتاح.

---

[1]– أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، جلال الدين السعيد، الدار العربية للكتب، ليبيا – تونس. 1991. ص : 110. وقد توفي أبيقور Epicure مؤسس المدرسة سنة 270 ق. م على أرجح الأقوال. وفلسفة الأتراكسيا تكمن في حصر السعادة في راحة البال.

[2]– سورة الجاثية ، الاية : 23.

[3]– الشهرستاني، "محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد" "479–548هـــ الملل والنحل تحقيق أمير على مهنا وعلى حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت ط8، 2001ن ص: 582. ونشير إلى أن العرب في الجاهلية لم يكونوا على دين واحد. لقد عرفوا الحنيفية واليهودية والنصرانية، وكان منهم صابئة عبدوا الكواكب وقوى الطبيعة. ومجوس عبدوا النار. ومشركون عبدوا الأوثان والأصنام، إما لذاتها أو باعتبارها تقرب إلى الله زلفى.

انظر: الشعر الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام، يحيى شامي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993

1 – **الاستجابة السيدورية :**

لعل طرفة نموذج يمكن أن يقوم مقام الشاهد للملتصق بالأرض، المرتهن للجسد، والمتعشق للذة الحسية:

رأيتُ بنـــي غَبْـــراء لا يُنكرونَنِـــــي ولا أهلُ هــذَاك الطــراف الممـــــدد
ألا أيهذا الزاجــري أحضــر الــوغى وأن أشهد اللذات هــل أنــت مخلــدي
فإن كنت لا تســطيع دفــع منيتـــــي فذرنـي أبادرها بمــا ملكـــــت يــدي
فــذرنى أروِّ هــامتى فــي حياتهـــا مخافة شرب فــى الحيــاة مصـــــرد
كريم يروي نفســـــه فــي حياتـــه ستعلم إن متنا صــدى أينــا الصــدي
أرى قبر نحام بخيــل بمـــــا لــه كقبــر غوي فــى البطالــة مفســـد
ترى جثوتين مــن تــراب عليهمـــا صفائح صم من صــفيح منضـــد» [1]

إن « تجربة طرفة ترد على عبثية الوجود بخلق مهرجان للحسية والمتعة الجسدية في الحاضر والمستقبل» [2].

---

[1]– ديوان طرفة بن العبد: بشرح الأعلم الشنتمري (410–476هـ) تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال. إدارة الثقافة والفنون، دولة البحرين والمؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط2، 2000 الصفحات: 454–48

ومعنى البيتين الأخيرين كرره الشعراء كثيرا. منهم عمر الخيام وذلك في قوله :

لئن عُمِّرتَ صاحي ألف حول
فسوف تَعافُ هذي الدار قهرًا
وإن تكُ سائلا أو رب تـــاج
فذان غدا سيستويان قـــدرا

– انظر رباعيات الخيام. ترجمها عن الفارسية أحمد الصافي النجفى، وأحمد رامي. وترجمها إلى الانجليزية فيتزجيرالد، دار المدى ط 1 2003، ص: 84.

[2]– الرؤى المقنعة ، كمال أبو ديب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة . 1986، ص. 356.

وبهذا يكون طرفة قورينائيا بكل ما للقورينائية من نظرة خاصة للأخلاق. إنه يعبر عن « الاستجابة السيدورية» بعمق، تلك التي نجد وصفا لها في ملحمة گلگامش»[1].

إن طرفة يعبر عن الجاهلي عموما، ذاك الذي شعر بوطأة الدهر، ونمت فيه رغبة التشيؤ، وتمنى لو صار جزءا من الأرض صلبا.

يقول تميم بن مقبل **(70 ق. هـ/ 37هـ)**.

ما أطيبَ العيشَ لو أن الفتى حجرٌ تَنْبو الحَوادثُ عنهُ وهو مَلْمُومُ[2]

بل إن الشنفرى لم يكتف بتمني التحول إلى حجر، بل إنه أدمجه في ذاته، وصار جزءا منه. لقد استمرأ التراب ووجده قابلا للهضم، في مقابل عسر هضم الناس:

وأَسْتَفُّ تُرْبَ الأرض كي لا يُرَى عليَّ من الطَّوْل امرؤٌ مُتَطَوِّلُ[3]

إن هذا الإنسان المنكشف لريب الزمان الذي يرميه من حيث لا يرى، الراضي بأن يجد في الأرض مجرد ملاذ، المتمني بأن يتحول إليها أو إلى جزء منها، بل المتمني

---

[1]– أراد كمال أبو ديب بـ "الاستجابة السيدورية" وصف حال الاستسلام، والقلق الباطني، والإدراك الحاد للطبيعة الضدية، للوجود الإنساني.

وقد أخذ التعبير من "سيدوري". وسيدوري اسم صاحبة الحانة التي حاولت التخفيف عن گلگامش الذي حزن لموت صديقه أنكيدو. انظر لمزيد من التفصيل:

– الرؤى المقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الصفحات: 355–358.

[2]– يرى أدونيس أن البيت يحمل أمنية تعتبر مفتاحا لفهم الإنسان العربي زمن الجاهلية الفجائعي :

– انظر: مقدمة للشعر العربي، دار العودة، ط 3، 1979، ص: 13. وانظر لاحقا . ص: 31.

ولعل مصطلح "القبول" الذي قرأ أدونيس تحته الشعر الجاهلي، هو ما يقابل مصطلح ... "الاستجابة السيدورية" الذي قرأ كمال ابو ديب تحته نماذج من الشعر الجاهلي. وسنرجع إلى هذا البيت لاحقا.

[3]– شرح لامية العرب للعكبري (أبي البقاء عبد الله بن الحسين 538–616هـ) تحقيق محمد خير الحلواني، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط1، 1983، ص: 32.

والطَّول: المَنُّ، وانظر: في " مصارعة الذل والهوان في المجتمع الجاهلي": شعر الصعاليك، منهجه وخصائصه، عبد الحليم حفني، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987، ص: 199.

بأن يبتلعها رغم ضيق جوفه، آثر فضلا عن ذلك كله، أن يخلع عنه انتماءه إلى هذا « المجتمع الإنساني» وأن ينتسب إلى « المجتمع الحيواني الأحق به».

ولِي دونَكُم أهْلُــونَ: سِــيدٌ عَمَلَّــسٌ وأَرْقَــطُ زُهْلُــولٌ وَعَرْفَــاءُ جَيْــــأَلُ

همُ الأهلُ لا مستودَعُ السِّــرِّ ذَائِــــعٌ لديهم، ولا الجاني بمــا جَّــر يُخْــذلَ[1]

بل إلى مجتمع الذبان والديدان:

أرانا مُوضِــعِينِ لأَمْــــرِ غَيْــــبٍ ونُسْحَــــرُ بالطعــــام وبالشــراب

عصــــافيــــرٌ وذِبَّــــانٌ وَدُودٌ وأجرأُ من مُجَلَّحَــــةِ الذئــــاب[2]

إن موقف الإنسان الجاهلي ينم عن فكر وجودي في الغالب الأعم.

---

[1]– شرح لامية العرب للعكبري، م. س، ص: 18–19.

والسيد العملس: الذئب القوي، وأرقط زهلول: نمر أملس، وعرفاء جيأل: ضبع طويلة، وقوله: هم، فيه معاملة الوحوش معاملة العقلاء، وفي ذاك من المراد مالا يحتاج إلى إيضاح.

[2]– ديوان امرئ القيس تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف مصر، ط 5، 1990، القصيدة رقم 11ن ص: 97.

وموضعين: مسرعين. لأمر غيب: أي للموت المغيب. نُسحر: نُلهَّى ونخدع. عصافير وذبان ودود، أي نحن في الضعف كهذه المخلوقات. ومن ركوب الآثام، نحن أجرأ من مجلحة الذئاب وهي المصممة على الشيء التي لا ترجع عما تريد.

ويعتبر ول ديوارنت أن النظرة إلى الإنسان باعتباره "حشرة دنيئة لا حول لها"، نظرة عالمية. وقد كانت تقال في العصور الوسطى، مثلما يقال اليوم: "الإنسان، آلة تتحرك بنفسها". قصة الحضارة. الشرق الأدنى، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1950–431/2.

ويؤكد هذا المعنى قول عمر الخيام:

كقطرة عادت إلى الخضَمِّ أو * كذرة قد رجعت إلى الثرى**

أتيت للدنيا وعــدت حاكيا * ذبابة بدت وغـــابت إثرا**

والرباعية من ترجمة أحمد الصافي النجفي، انظر: رباعيات عمر الخيام، م. س 83–84.

غير أن ذكر الديدان ورد أحيانا في معرض إيجابي. من ذلك دعوة ابن سينا إلى وجوب التشبه بالديدان. وذلك في قوله: " ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحيات، ودُبُّوا دَبِيبَ الديدان، وكونوا عقارب أسلحتها في أذنابها فإن الشيطان لن يراوغ الإنسان إلا من ورائه".

– انظر جامع البدائع، مجموعة رسائل، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل دار الكتب العلمية، ط1ن 2004– ص: 107.

وكذلك: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى، جمع لويس شيخو وآخرين دار العرب للبستاني، القاهرة، ط 3، 1985– ص: 66

لقد أراد الحياة، ووجدها قصيرة. ورآها جميلة، لكن نهايتها فاجعة. فأقبل فيها على النضر من الأشياء، والندي من الأجساد. بل حضر إليها بنفسه، قبل احتضاره.

أما الذي جعله يركز على الجسد دون الروح، فجهله له، وجهله لمصيره. يقول امرؤ القيس:

ليــتَ شــعري وللَيْـــــــتٍ نبـــوَةٌ أين صار الــروحُ إذ بــان الجســـدْ

بينما المــرءُ شهـــــــابٌ ثاقـــبٌ ضرب الدهرُ سنـــاهُ وخَمَـــــــدْ[1]

ولأن الجسد الطري الذي طالما عب من ماء الحياة، لابد من أن يستيقظ يوما على نذير بأن الزمان يفقس الخواء، فقد كان « الشعراء يجزعون لتلاشي الجسد كل هذا الجزع، ويتوجعون من كل ما ينال منه... ولهذا نراهم يحتفلون به احتفالا عظيما في الغزل، وشعر الفروسية، ووصف الناقة» [2].

وهذا النهج من الإنسان الجاهلي هو النهج نفسه الذي دعت إليه « سدوري» صاحبة الحانة، گلگامش، بعد فقده أنكيدو حيث قالت له:

« إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

حينما خلقت الآلهةُ العظامُ البشر.

قدرت الموت على البشرية،

واستأْثرت هي بالحياة.

أما أنت يا جلجامش فليكن كرشك مليئا على الدوام

وكن فرحا مبتهجا نهار مساء

---

[1]– ديوان امرئ القيس، م. س، القصيدة رقم 47 ، ص: 217.

[2]– شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب أحمد رومية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 207. 1996، ص: 300. وانظر لاحقا ص :

وأقم الأفراح في كل يوم من أيامك» [1].

وبمجيء الإسلام ظهرت الدعوة إلى التوحيد وتصحيح الاعتقاد. وتغيرت النظرة إلى الحياة التي لم تكن عند البعض سوى لعب ولهو وزينة، وتفاخر في الأموال والأولاد.

نجد حضورا لهذه الدعوة في القرآن الكريم، والحديث الشريف والمدائح النبوية، والمواعظ، والرقائق... والشواهد على ذلك كثيرة يكفي أن نشير إلى لبيد الذي عبر عن هذا التحول بقوله:

ألا كــلُّ مــا خــــــلاَ اللهَ باطــلُ وكــل نعــيم لا محــــــالةَ زائــلُ[2]

لكن مع البعد عن الرسالة، وتطور المجتمعات الأموية والعباسية، وبدء الترجمة لبعض النصوص الدينية الهندية والفارسية، ظهر تيار من الزندقة، وشكل من التجديف، ونوع من الإلحاد. وقد رافق هذه التحولات ما سماه البعض بـــ « نزعة التنوير» التي « نشأت في العالم العربي الإسلامي نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية» [3]، والتي كان من

---

[1]– ملحمة گلگامش ، ترجمة، طه باقر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية، بغداد، 1980، الصفحات: 135–138 وانظر ترجمة أخرى للنص المستشهد به في:

– قصة الحضارة ول ديورانت م. س. 258/2 .

– وانظر تعليقا على النص في : الرؤى المقنعة، كمال أبوديب م س ص: 355–358.

والملحمة دونت قبل 4000 سنة، أما أحداثها فترجع إلى ما قبل ذلك.

[2]– قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد "، الكتب الستة، صحيح البخاري،

م.س رقم الحديث 3841. ولقد تداول الصوفية هذات البيت كثيرا، واستشهدوا به في أكثر من سياق.وإلى هذا البيت أشار عبد الغني النابلسي (تـــ.1143هـــ) بقوله :

أصدق الشعر قل ألا كل شيء * ما خلا الله باطل قول صوفي**

– انظر : ديوان الحقائق ومجموع الرقائق. ضبطه ووضع حواشيه محمد عبد الخالق الزناتي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط . 2001. ص: 342.

[3]– من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدارسات والنشر بيروت، ط2، 1980، ص: 6.

ممثليها ابن المقفع، وابن الراوندي، وابن زكريا الرازي. كما نجم أيضا ما سمي بـــ « النزعة الإنسانية» وهي التي « ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة، في مقابل القيم الإلهية والنبوية»[1]. ومن هؤلاء من سموا بـــ « عصابة المجان» من أمثال أبي نواس وأضرابه. و « ما ينسب إليهم من عبث وشك، إنما كان يقصد به السمو بكل ما هو إنساني أرضي، حسي، يشعر بمعنى الأرض. وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي، بوصفه وهما زائفا ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون من لحم ودم» [2].

---

[1]– المرجع نفسه ص: 7.

[2]– المرجع نفسه ص7. ويضيف المؤلف أنه :"لم يكن عبثا أن أكد بشار لصاحبته عبدة أنه من "لحم ودم". أي أنه كائن حي عيني يريد أن يعُبَّ من كأس الحياة، ويلتصق بالأرض أمه حنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوما". والمؤلف يشير إلى بيتين مشهورين لبشار، وهما:

نَفِّسِي يا عبد عني واعلمي * أني يا عبد من لحم ودمْ**

إن في بُرديَّ جسما ناحلا * لو اتكأتِ عليــه لانَهدمْ**

مع أن بشارا كان عظيم الخلقة، ضخم الجثة.

ولقد نقل عبد الغني النابلسي، (تـــ 1143هـــ) هذا المعنى من ملكوت الأرض إلى أرض الملكوت. فقال:

ظهـــر الوجود من العـدمْ * وبـــــدا الحدوث مــن القــدمْ**

وتفصلت اَسمَـــــــاء مَنْ * بالوجـــهِ أجمـــــلُ والقَدمْ**

وانهدَّ ما بنــت العُقـــــ * ولُ من المعانـــــي وانْهَـدَمْ**

وَتَبَدَّل الشخصُ الـــــــذي * قد كـــان من لحـــــمٍ ودَمْ**

وَقَد استحـــال جميعُـــــهُ * نـــورا فأوقع في النـــدم**

– انظر ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، م. س ص: 463–464.

وإذا كان بشار لمعرفته أنه "من لحم ودم" قد أراد العبَّ من الحس حتى الامتلاء، فإن عبد الغني النابلسي، للسبب نفسه خشي العقبى وزهد:

تَفَضَّل علينـــــا بعفو ولا * تَدْعنَا نهـــلكْ في المزدحــمْ**

وسهِّل لنـــــا توبةَ نحتمي * بها في غد من لهيـــبِ الضَّرمْ**

ولا تُحْرق الجسمَ يــا سيــدي * بنيرانـــه فهو لحـــم ودمْ**

– ديوان الحقائق، ص: 471–472.

2 – في مديح التراب والالتصاق بالأرض:

لقد كان النزوع إلى الالتصاق بالأرض هدف هؤلاء جميعا، حتى لو اعتقد بعضهم بأنهم ينشدون الروح.. إن الروح التي كانوا ينشدونها « روح » مادة، لا تزيد الروح الجوهر إلا رسفا في الأغلال، وانطفاء في الفوضى. نجد هذا عند أبي نواس وأضرابه في أكثر من شاهد.

يقول أبو نواس على سبيل المثال:

مازلتُ أستلُّ روحَ الدَّنِّ فـي لطـــفٍ وأستقِي دمَـهُ مـن جـوفِ مجـروح
حتى انثنيتُ ولي روحان في جسـدِي والدَّنُّ منطَـرحٌ جسْمـــاً بـلا روح[1]

ولا يمكن أن نتجاهل هنا بعض الشكاك الذين ما لاذوا بالزهد إلا ليأسهم من الظفر بالأرض، وإن بقى لها في أنفسهم تعلق. نذكر على رأس هؤلاء أبا العتاهية (130–211هـ) الذي « كان قوم من أهل عصره ينسبونه إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث. ويحتجون بأن شعره إنما هو في ذكر الموت والفناء، دون ذكر النشور والمعاد»[2].

كما نذكر من بين هؤلاء أبا العلاء المعري (363–449هـ) الذي كان يعاني من توتر حاد بين متطلبات الجسد، وصبوات النفس، وضغوط العقل.

مهجتـــي ضِـــدٌّ يحاربُنـــي أنـــا منِّـــي كيـــفَ أحْتَـــرسُ
إنمـــا دنيـــاك غَانِيـــةٌ لـــم يُهَنِّـــئْ زَوْجهـــا العُـــرُسُ[3]

---

[1]– ديوان أبي نواس (140هـ–198هـ) تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي.
راجعه وفهرسه أحمد إبراهيم زهوة. دار الكتاب العربي، بيروت. ط1، 2003، ص: 88.
وللبيتين رواية أخرى ذكرها الإمام الأصولي أبو المظفر الإسفراييني (ت 471هـ) وقد نسبهما إلى خصمه في المذهب، إبراهيم بن سيار النظام (160–231هـ).
– انظر التبصير في الدين. تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط1، 1999– ص: 62.

[2]– الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (تـ 356هـ). شرحه وكتب هوامشه، سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت. 4/4 وانظر في التشكيك في صحة اتهام أبي العتاهية، بالزندقة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، محمد مصطفى هدارة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981، ص: 287.

[3]– اللزوميات، دار صادر، بيروت، د. ت، 17/2.

كذلك لم يجد إلا البوح وفي البوح. بعض عزاء.

وقـــال الفارســـونَ: حليـــفُ زهـــــدِ وأخطـــأَتِ الظنـــونُ بمـــا فَرَسْنـــــهْ

وَرُضْـــتُ صـــعابَ آمـــالي، فكانـــت خيـــولاً فـــي مراتعهَـــا فَرَسْنَـــــهْ

ولـــم أُعْـــرضْ عـــن اللـــــذَّاتِ، إلا لأن خِيَـــــارَهَا عنـــي خَنَسْنَـــــــهْ[1]

ولقد سمح المعري من باب التعويض لنفسه في رسالة الغفران، بما لم يسمح لها به في غيرها. « في رسالة الغفران قد صور ما حرم منه في حياته في سخرية بالغة. فقد صور فيها اللذائذ والمتع: اللحوم، والخمر، والنساء، والشهوات المصورة المشخصة، والأحلام التي صنعتها العزلة والحرمان. كما صور جنة السجين المكبوت، في حركات الصيد، والغناء، والرقص، والدعابة، والصياح، والعربدة، وحركات الانفعال من تعجب، وحنين، وإشفاق، وخذر، وإغراء، وقسوة، وذعر، وغيظ، وخصام وتنابز، وتعريض، وشماتة واعتراض» [2]. بل حتى جنة المؤمنين قد صورها المعري كما أشار إلى ذلك نيكلسون Nicholson صالونا فخما عامرا بخالدين، ولكنهم بوهيميون غير أخلاقيين»[3].

ومع ذلك كله فقد قطع المعري شوطا أبعد مما فعل تميم بن مقبل:

فإذا كان تميم تمنى أن يصبح حجرا[4]، فقد تمنى ذلك هو أيضا[5]، وإذ علم بأنه لن يكون حجرا، فقد غبط الحجر، بل حسده على ما نال بعضُه من فضل لم ينله الإنسان:

---

[1]– اللزوميات، دار صادر، بيروت، د. ت: 527/2.

[2]– فلسفة الشك واللاأدرية لدى المعري والخيام، عبد القادر محمود، مقال ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 25 الجزء 2، ديسمبر 1963، ص: 104.

[3]– نفسه ص: 104. ويرد نيكلسون السمعة السيئة لرسالة الغفران عند البعض إلى هذا السبب.

[4]– انظر سابقا. ص: 25.

[5]– **من لي بجسم لا يحس رزية *** لكن يعد كتربة أو جلمد**

اللزوميات/ 392/1

وتُقْسَمُ حُظْـــــوَةٌ حتَّــى صُخُـــورٌ يُــزَرْنَ ويُسْــتَلَمْنَ وَيُلْتَمَسْنَـــــــهْ[1]

ولذلك بقي يثأر للجسد المحروم، ويدعو إلى تبجيله.

سرْ إن اسطَعْتَ فى الهــواء رُوَيْــدًا لا اختيالاً عَلَــى رُفَــــاةِ العِبَـــــادِ

خفِّفِ الوَطْءَ مــا أظــنُّ أَدِيـــــمَ الأ رْض إلاَّ مــن هـــذه الأجســـــادِ[2]

وهو بذلك يكرر صورة نمطية في الشعر الجاهلي أشرنا إليها سابقا ولا نرى مانعا من العودة إليها. وتتلخص في أن « الشعراء يجزعون لتلاشي الجسد» كل هذا الجزع، ويتوجعون من كل ما ينال منه: كالشيخوخة وضعف البصر، والشيب، وسوى ذلك، الشيب نفسه، نراهم يحتفلون به احتفالا عظيما في الغزل وشعر الفروسية، ووصف الناقة، وغير ذلك من موضوعات هذا الشعر وأبوابه، وليس ذلك غريبا في مجمع قانط من البحث عن الروح »[3].

والملاحظ أن أبا العلاء وهو يأسف لتلاشي الجسد، كان يحكم على الروح أيضا بالتلاشي من باب الاستتباع، وإذا صح ذلك فقد يكون ممن يرون بأن الروح صورة الجسد، كما ذهب إلى ذلك أرسطو أو بأن الروح مادة أيضا تخمد مع الجسد:

لا حسَّ للجسم بعــد الــروح نعلمــهُ فهل تحسُّ إذا بانــت عــن الجســدِ[4]

والجسمُ للروح مثــل الرَّبْــع تسْــكُنُهُ وما تقِيمُ إذا مــا خُــرِّب الجســدُ[5]

بل إن أبا العلاء اعتبر مرة أن الشر أصله الروح، وأن الخير في الجسد، ولاحق لها أن تعيبه.

---

[1]– للزوميات: 527/2

ويقول عمر الخيام: **وكم توالى الليل بعد النهــار *** وطال بالأنجم هذا المــدار**

فامش الهوينا إن هذا الثرى * من أعين ساحرة الإحْورار**

– رباعيات عمر الخيام الترجمة العربية عن الفارسية، أحمد الصافي النَجفي، أحمد رامي، دار المدى، ط 1، 2003، ص: 174.

[2]– شروح سقط الزند. تحقيق مصطفى السقا و عبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون. إشراف طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1986. القصيدة رقم 43. ص 974–975. وانظر لاحقا . ص:؟؟؟.

[3]– شعرنا القديم والنقد الجديد. وهب أحمد رومية. م.س، ص 300. وانظر سابقا . ص: ؟؟؟.

[4]– اللزوميات 374/1.

[5]– م. ن. 323/1.

أعَائبَـــــةٌ جســـــدِى رُوحُـــــــه ومـــــازال يخـــدُمُ حتـــــى ونَـــــى
وقـــــد كَلَّفتـــــهُ أعاجيبـــــهَـــــا فطَوْرًا فُـــرَادَى وطَـــــوْرا ثُنَـــــا[1]

ولعل أكبر أعجوبة وأشهر جناية جنتها الروح، هي جناية الوجود، وتلك التـــي جناها عليه أبوه. ولذلك أحب الجسد لكونه الضحية، وأشفق عليه ورثاه إذ هو المتغير المتحول المغترب.

فلا يُمْس فخَّارًا من الفخْـــر عائـــــدٌ إلى عنصـــر الفخَّـــار للنفـــع يُضْـــرَبُ
لعلَّ إنَـــاءَ منـــــه يُصنَـــــعُ مَـــــرَّةً فيأكـــلُ فيـــه مـــن أرادَ ويشـــــــرَبُ
ويُحْملُ من أرض لأُخْرى ومَـــا درَى فواهـــــًا لهُ بعـــدَ البلَـــى يتغـــرَّبُ[2]

ولا يختلف عمر الخيام (427 أو437-517 أو 518هـــ) كثيرا عن المعري فعصر الخيام هو عصر المعري المضطرب مذهبيا وعقديا وسياسيا.

لقد ولد الخيام والمعري في الرابعة والسبعين. وكان الخيام في الثانية عشرة من عمره، أو الثانية و العشرين، عندما توفي المعري سنة 449 هـــ.

لذلك فإننا نجد في الرباعيات ما نجده في اللزوميات، مع فارق هو أن « الخيام أشعر، والمعري أفكر. شعر المعري منطق وتفكير، يكاد يخلو من شعر وطلاوة، ومنطق الخيام وتفكيره في رباعياته يكاد يسيل طلاوة وشعرا بالقياس إلى صاحبه» [3]. لذلك فإن الرفق بالجسد الميت، والتأسف عليه كان أمرا مشتركا بين الرجلين:

---

[1]- م. ن.82/1.

ويناقض هذا المعنى قوله في مكان آخر:

لا تكرموا جسدي إذا ما حلَّ بي * ريبُ المنون، فلا فضيلـــة للجسدْ**
كالبُرد كانَ على اللوابس نـــافقا * حتى إذا فنيت بشاشتُه كَسَـــدْ**
أرواحنا ظُلِمَتْ فتلك بيـــــوتُها * دُرُسٌ خَوَيْنَ من الضغائن والحسد**

م.ن: 399/1.

[2] - اللزوميات: 87/1.

[3]- ثورة الخيام، عبد الحق فاضل، دار العلم للملايين بيروت ط 52، 1968، ص: 160-161.

يقول الخيام:

رأيت فى الســـــوق خَزَّافـا دَئبـا يدوس فى الطين ركلا غيرَ ذي حَـذَر
والطينُ يدعو لسانُ الحـال منـه ألا قد كنت مثلكَ فارْفُـقْ بى ولا تَجُـر[1]

ويقول أيضا:

– كلُّ ذرات هـذه الأرض كانـــت أَوْجُهاً كالشمـــوس ذاتِ بهـــــاءِ
أَجلْ عنْ وَجْهـكَ الغبـــارَ برفـق فَهْوَ خَدٌّ لكَـــاعِب حسنـــــــاءِ[2]
– كان هذا الكُوز مثْلِـى عـاشقـــاً وَالهـاً فى صُـــدْغ ظَبْـى أَغْيَـــدِ
وأرى عُرْوَتَـــــهُ كـــــانت يـــداً طوَّقـت جيـدَ حبيـــب أَجْيَـــدِ[3]
– إنَّ هذي الكـاسَ الظريفـةَ صُـنْعاً كُسِرَت ثـم أُلْقِيَـتْ فـى الطريـــق
لاَ تَطَـأْهَا وَيْـكَ احتقـاراً فقِـــدْما صنعوها مِنْ كَـأْس رَأْس سَحِيـــق[4]
– حتامَ صومُـكَ والصـلاةُ تنسُّكَـــا فَدَع المســـاجدَ واقْصُـدَنَّ الحَانـــَا
واشْرَبْ فَسَوْفَ تَـرَى رُفَاتَـكَ تَـارَةً كـــوزًا وأُخْرَى أَكْؤُسًا ودِنَـــانَا[5]

يتبين من هذه النماذج على قلتها، أن الخيام كان موزعا بين الواقعي والمثالي. وأنه فصَّل الواقعي على المثالي تحت إغراء الخمرة. فـ « هذه المؤسسة تجعل الفرد يخضع لحواسه الواقعية الملتصقة بجسده ومزاجه، وتلغي الأفكار المقننة، وتنسي الفرد قيوده»[6]، مادام لا يقبل المعميات السرمدية التي لا يعود منها إلا باليأس من الوصول.

---

[1]– الرباعيات م. س. ص: 86

[2]– الرباعيات م .س. ص: 49

[3]– م .ن. ص: 78–79

[4]– م. ن. ص: 111

[5]– م. ن. ص: 39.

[6]– العدمية النهيلسيتية، بحث في أنطولوجية الخير والشر والجمال، سامي أدهم، دار الأنوار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003، ص: 73.

قد يكون ذكرالخيام للخمر ووصفه له، على سبيل الحقيقة، وقد يكون على سبيل المجاز. وهو أمر مختلف فيه بين النقاد. غير أن هذين البيتين مثال على أن الخمر فيهما حقيقة، إلا أن يكونا مدسوسين عليه.

ومثل هذه المعاني كما قلنا أمر مشترك بين كثير من الشعراء الذين رضعوا من ثدي الوجود، فأصبحوا به إخوة. وتميزوا عن سواهم بتذكرهم الدائم لما يجمع بين آدم والأديم، في الموكب الجنائزي المشترك.

يقول سعدي الشيرازي (ت.691هـ) :

خفف السير فتراب الطريق الذي تسلكه هو عيون وجفون وخدود وقدود.

قد انشغل الكل بعبوديته من الثرى حتى الثريا بذكره ومناجاته والقيام والقعود.

إن الشمس التي أنارت الدنيا هي نفسها التي سطعت على مقابر عاد وثمود[1].

وإذا ما وصلنا إلى عصر النهضة في الغرب، فإننا نجد روادها قد فتنوا بنهضتهم العقلية الممزوجة بالحقد الدفين على الكنيسة بسبب تجافيها في كثير من مواقفها عن المنطق، وإعراضها عن ضرورات العقل.

3 – **النور والديجور:**

وكان من ثمار ذلك ظهور ما سمي في القرن السابع عشر بـــالتجريبية العقلانية على يد كل من فرنسيس بيكون (1561–1626) F. Bacon ، ورونيه وديكارت (1590–1650) R.Descartes .

وإذا كان هذا القرن قد ظل موزعا بين الهدم والبناء، فإن القرن الثامن عشر شهد تطور الفكر الديني نحو مزيد من التحليل والنقد، حتى سمي بعصر المنطق،و التنوير[2].

ولقد كان من نتائجه أن علت أصوات إلحاد وتجديف وقذف للمقدسات. وظهر الإيمان المطلق بالمادة فـــ « لاشيء سوى المادة تلك المادة التي تنتج ما تنتج دون غاية

---

[1]– الأثر العربي في أدب سعدي، أمل إبراهيم، مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، الكويت 1998، ص: 103، والدعوة إلى تخفيف السير من باب الاحترام ، أمر أشار إليه المعري وعمر الخيام. انظر ص. 31 وما بعدها.

[2] - التنوير تيار فلسفي عام، يقوم على العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم... ويعني ذلك إخراج [كذا] لعقلانية وتجريبية القرن السابع عشر من نظرية المعرفة إلى المجتمع والسياسة".
انظر: تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، حسن حنفي. دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص: 93 وما بعدها.

ودون شعور، بل بنوع من الاختمار والتفاعل» [1].

وهكذا ظهر الحرص على القضاء على كل مثالية. وتحول في القرن التاسع عشر مع الفلسفة الوضعية، إلى القول بما سمي بالدين الطبيعي أو عبادة الإنسانية[2]، خاصة مع أوجست كونت (1798-1857) Auguste Comte. فكان أن أعلن فيورباخ (1804.1872) Feuerbach Ludwig أن « الإنسان هو الذي خلق الله على صورته ومثاله». وأكد رأيه ماكس شترنر (1806-1856) Max Stirner بدعوته إلى تقديس الذات وعبادة الأنا[3]. واعتبر ماركس (1818-1883) karl Marx « الدين أفيون الشعوب». وصار « ينادي بفلسفة أرضية محضة، تنسب إلى الإنسان استقلالا مطلقا بالنسبة إلى أية قوة عليا مزعومة» [4].

ومجد نيتشه (1844-1900) Nietzsche إرادة الحياة وإرادة القوة، من أجل خلق الإنسان المتفوق، والعلم الجذل الذي ينبعث من صميم الإحساس بالأرض، لينتهي إلى الإعلان بأن « الله قد مات» [5]، ويسقط في منحدر الجنون.

ويكاد يعتبر نيتشه أشهر من أكد على وجوب التمدد على سطح الأرض، وقصر العين على النظر الأفقي. ولقد أدى به قلبه للقيم الأخلاقية والدينية، إلى إلغاء ثنائية الروح والجسد، واعتبار القائل بها طفلا. أما الرجل عنده فهو الذي اعتبر ذاته بأسرها

---

[1]– المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كرسون A Gresson ترجمة عبد الحليم محمود، وأبي بكر زكري، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، تاريخ المقدمة، 1946، ص:138–139.

[2]– مشكلة الإنسان، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر القاهرة، د. ت ص: 180.

[3]– م ن ص: 191.

[4]– م ن ص: 194.

[5]– هكذا تكلم زرادشت. فردريك نيتشه، ترجمة فليكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، تاريخ المقدمة، 1938. ص: 30. وانظر أيضا:

– تطور الفكر الديني العربي، حسن حنفي، م س ص: 126.

– مشكلة الإنسان زكريا إبراهيم، م .س. ص: 195.

جسدا لا غير. لذلك آثر أن يكون هو ذلك الرجل الذي حرص على نشر « فضيلة هذه الأرض» و« قيمة هذا الجسد».

لقد ظل الجسد في رأيه يرزح تحت نير الروح، حيث « كانت الروح تتمنى الجسد ناحلا قبيحا جائعا، متوهمة أنها تتمكن بذلك من الانعتاق منه ومن الأرض التي يدب عليها. وما كانت تلك الروح إلا على مثال ما تشتهي لجسدها، ناحلة قبيحة جائعة، تتوهم أن أقصى لذاتها إنما يكمن في قسوتها وإرغامها» [1].

وقد علل نيتشه الميل إلى احتقار الجسد، بالعجز عن الخلق والإبداع في الإنسان، هذا العجز الذي ولد النقمة فيه على الحياة والأرض[2].

لذلك كان ينتشي نيتشه بالتمرغ في التراب، ويجد في ذلك لذة لا تقاربها لذة، حتى قال مرة مفتخرا: « علمتني ذاتي عزة جديدة أعلمها الآن للناس، علمتني ألا أخفي رأسي بعد الآن في رمال الأشياء السماوية، بل أرفعها رأسا عزيزة ترابية تبتدع معنى الأرض» [3].

لقد كان نيتشه يعتبر الجسد جوهرا والنفس مجرد عرض من أعراضه[4]. وكان « لا يفصل بين النفس والبدن ليجعل لأحدهما البقاء بعد الآخر، ولكنه يعتبرهما شيئا واحدا، فيطلق على « البدن» اسم « النفس» واسم « العقل العظيم». ولاشك أنه على هذا النحو ينزع نزعة مادية خالصة، ويطرح تماما المعنى المثالي للفعل باعتباره جوهرا قائما بذاته ومستقلا عن البدن» [5].

لقد رفض نيتشه القول بثنائية العالم التي اعتبرها صنما من أصنام الفلسفة، حيث إن « الاعتقاد بوجود « عالم آخر» حقيقي يكون العالم المحسوس الذي نحيا فيه مجرد

---

[1]–هكذا تكلم زرادشت، م. .س ص: 31.

[2]– نفسه ص: 57.

[3]– نفسه، ص: 52.

[4]– فلسفة الأخلاق فردريك نيتشه يسري إبراهيم، دار التنوير، بيروت، ط 1ن 2005 ، ص: 155.

[5]– نفسه، ص: 156.

عالم زائف بالنسبة إليه، بدا لنيتشه أكبر إدانة للأرض» [1].

إن أهل التقى المتطلعين إلى السماء عنده مجرد أطفال، أما الرجال فهم الذين يقولون معه: « لا نريد أن ندخل ملكوت السماوات. لأننا وقد أصبحنا رجالا لا نطلب في غير الأرض ملكوتا» [2]. لأن « **الشهوة للقلوب الحرة... فهي سعادة الجنة الأرضية**»[3].

أما « بالنسبة لأولئك الذين يستمعون لمعدتهم العليلة التي تفيض بالكآبة، فإن كل الينابيع مسمومة» [4].

ومع ذلك فإن هناك من تنبأ بعود الاحتفال بالجزء العلوي من الإنسان ، وبرفع الوجه من جديد إلى السماء ، وتعويد العين على النظرة العمودية.

إن « من الممكن أن اتجاه التطور البشري في ملايين السنين القادمـــة... سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس... باختصار أن يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلا متصوفا» [5].

ب- أرض الملكوت أو لذة الحكمة :

بقدر ما تشبث الإنسان بالحياة، والتصق بالمكان، وتعلق بالجسد، بقدر ما مل ذلك كله، وفكر في شيء آخر سواه، ليس بلحظي، ولا منفلت هارب.

وسواء تم له ذلك بهدي إلهي، أو باستعداد ذاتي خاص، كما ادعى البعض، فإن مختلف الحضارات شهدت ما يؤكد بأن « الإنسان بطبعه « كائن متدين» لأنه لا يستطيع

---

[1]- نفسه ، ص: 141.

[2]- هكذا تكلم زرادشت ص: 342.

[3]- نفسه، ص: 217.

[4]- فلسفة الأخلاق، فردريك نيتشه، م س ص: 154.

[5] ــ التصوف والفلسفة ولترستيس ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي. القاهرة . 1999، ص: 255.

ونضيف بأن ولترستيس ربما كان يرد بشكل مباشر على نيتشه الذي رأى أن الإنسان الأعلى هو الذي يمجد الأرض، ويحتفل بالطين ، ويتعشق الجسد.

أن يستغني عن الإيمان بالله، أو الكائن العلوي، أو الموجود الأسمى، أو الحقيقة المقدسة، أو « المتعالي» أو « المطلق» [1].

وقد يكون الإنسان بمجرد ما لمس في ذاته جرحا غائرا، سعى بهدي من الله تعالى إلى أن يسده بالعلو على نفسه، والسعي لإكمال نقصه. لهذا « حينما يؤمن الإنسان بالله، فإنه يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقا بتمامه في العالم الطبيعي أو الاجتماعي، وأن واجبه لم يعد قاصرا على الاهتمام بزراعة « حديقته» ... وجعلها فردوسا أرضيا يطيب العيش فيه. بل يثور في نفسه الشعور بأنه قد أصبح شريكا لتلك القوة المتعالية التي تجتذبه نحوها، حين تنتزعه عن نفسه، وتحفزه إلى تجاوز الطبيعة، وتهيب به بأن يستجيب لنداء القيم» [2].

وقد لا يتسع هذا المقام لإثبات أن الدين محايث للإنسان[3]. وبهذه المحايثة يمكن تفسير حنينه الفطـــري للمنبع، واستجابته الدائمة للروح، ومعرفتـــه بوجـــود بعد آخر للوجود، يتخلل عالمه ويفارقه في آن.

1- في مديح النفس والتوق إلى الأعلى:

إن من طبع الإنسان أن يريد امتدادا لوجوده، وتكثيفا لوجوده، ومعنى لوجوده، لأنه يضيق بمحدودية ذاته، فيظل يشقى في طلب بقية ذاته.

لقد عكف الإنسان منذ انفتح له كتاب الوجود، على مطالعة وجه الحـــق في كل صفحة منه، يستظهر ما حفظ منه، ويستذكر ما نسي:﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ** ﴾[4].

---

[1]- مشكلة الإنسان، زكريا إبراهيم مكتبة مصر، د ت ص: 179.

[2]- م. ن. ص: 186.

[3]- كتبنا في هذا الموضوع فصلا كاملا رجعنا فيه إلى أدبيات الحضارات القديمة وبعض المدارس الأنثربولوجية الغربية، بالإضافة إلى القرآن الكريم، وبتوجيه مشكور من الأستاذ المشرف عملنا على حذفه من باب الاختصار .

[4]- سورة فصلت ، الآية : 52.

لقد كان التوحيد الأصل في الاعتقاد، وما حدث من إنكار، إنما حدث في مرحلة لاحقة.

لقد ظل الوحي موصولا حتى مجيء الإسلام، وما ورد من شبه بين بعض الحضارات القديمة والقرآن الكريم، في بعض المعتقدات والشعائر، مرده إلى صدور الكل من مشكاة واحدة. ومقدار الخلاف الموجود، يرجع إلى مدى القرب أو البعد من تلك المشكاة.

وهكذا يمكن القول بأن القلوب منذ آدم، كانت تدرك انقسام الوجود إلى ظاهر وباطن. وهذا الباطن إن لم تستطع أن تصفه، فقد استطاعت أن تدركه، لأنها تشعر به ويوقظها من غفوتها حينما تأخذها سنة من النوم.

في مصر القديمة نجد أمنحوتب الرابع[1] يبتهل في قصيدة طويلة إلى الألوهية التي يرمز إليها بالشمس.

« أيها الإله الأوحد الذي ليس لغيره سلطان كسلطانه.

يا من خلقت الأرض كما يهوى قلبك

حين كنت واحدا

يا رب الأبدية

إنك في قلبي

وما من أحد يعرفك

---

[1]– أمنوحتب الرابع المعروف بأخناتون (1372–1362 ق.م.) أحد ملوك مصر القديمة . نشر ديانة التوحيد واستبدل عبادة آتون بعبادة آمون. كما استبدل اسمه أخناتون ومعناه آتون راض ، باسمه الأول أمنحوتب المحتوي على لفظ آمون.كان مثالا للطهر والأمانة. رفض ما كان سائدا قبله من فساد ديني . وكان شاعرا شاءت الأقدار أن تجعل منه ملكا، انظر في ذلك:

– ول ديورانت. قصة الحضارة. مصدر سابق. 168/2.

– أخناتون . عبد المنعم أبو بكر ، سلسلة المكتبة الثقافية، مصر ، 1961. ص: 94 وما بعدها . والمؤلف يعتبر أخناتون أول من دعا إلى التوحيد، وأرى أنه مجرد محي لسنة، أو سائر على نهج .

إلا ابنك إخناتون

لقد جعلته حكيما

بتدبيرك وقوتك

إن العالم في يدك

بالصورة التي خلقته عليها».

ونجد الشيء نفسه في الهند بالرغم من كون الهند غابة من الأديان والفلسفات المختلفة والمتضاربة.

يقول البيروني وهو أول من عرض عقائد الهند في الإسلام، ونقل الفكر الهندي خارج حدوده: « واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواجب الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر، الحكيم الحي، المحيي، المدبر، المبقى، الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء».[1]

وقد أثبت البيروني مصادره التي استقى منها معلوماته منها كتاب « باتانجلي» الذي نقل عنه مقتطفات، منها ما جاء في وصف المعبود الذي يُنال التوفيق بعبادته:

« له العلو التام في القدر لا المكان، فإنه يجل عــن التمكن، وهو الخير المحض التام الذي يشتاقه كل موجود، والعلم الخالص عن دنس السهو والجهل» [2].

لقــد حرص الهندي على الوجود سعيدا في أرض الملكوت، فأحب النرقــانــا

---

[1]– تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، (440هـ) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباء الركن، الهند، 1958 ، ص: 20.

[2]– باتانجلي أو كتاب باتانجل الهندي، نقل أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني إلى العربي، تحقيق هلموت ريتر، تصحيح منوشهر صدوقي سها، تهران. 2001، ص: 9.

- وانظر في وصف كتاب باتنجلي، وتقدير علم البيروني.

- أقدم كتاب في العالم، ريك فيدا، دراسة وترجمة وتعليقات لويس صليبا، دار مكتبة بيبليون، بيروت، 2005، ص: 149–155.

وقد عاش باتانجلي في القرن الثاني قبل الميلاد. له كتاب " قواعد اليوجا" الذي انتشر في أوروبا وأمريكا بفضل شوبنهور Schopenhauer .انظر في ذلك: قصة الحضارة، ول ديوارنت. م. س. 262/3.

باعتبارها مصدر الوداعة والكمال الروحي، والسكينة التي لا يشوبها أمل، واطَّرح الظمأ اللاهت. فما الجسد سوى وعاء سريع العطب، وإذا ما روعي خوف الانكسار، فلأنه « بدون ذلك لا نستطيع صيانة مصباح الحكمة، وإبقاء الفكر قويا صافيا» [1]، وإلا فـــ «لا يرهب الموت من عرف أن جسمه شبيه بفقاعة الصابون، وأقل صلابة من سراب خداع» [2].

لقد رمز الهندي بشراب « السوما» إلى غبطته، مثلما رمز الصوفي المسلم بالخمرة إلى حبه فقال:

« ها هي الأشربة تهطل نداها المسكر على صدح صوت الصلاة الكبرى» [3].

لقد أراد أن يتحرر من جسده الذي جعله نيتشه واجب الوجود الذي يندفع به إلى مرتبة الألوهية. لكن جسده انهار وسقط. « وحينما كان يسقط على الرصيف، ألقى بذراعيه حول رقبة حصان يجر عربة كبيرة، ويلهبه صاحبه بالسياط» [4].

لقد رضي نيتشه وهو الإنسان المتفوق أن يقيه من السقوط حيوانٌ، كان فيه للسوط ألهوب، وللساق درَّة. أما بوذا (563-483 ق.م) فقد كان يعلم بأن « الشخص الذي يكون محررا من وهم الأنا، يبقى واقفا، ولا يسقط في معركة الحياة» [5]، لأنه « قبض حواسه ومشاعره، قبض السلحفاة أعضاءها عند الخوف» [6].

---

[1] – إنجيل بوذا، تعريب سامي سليمان شيا، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 2004، ص: 55.

[2]– انظر أيضا : الفلسفات الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، على زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط 1، 1980، ص: 313.

[3]– أقدم كتاب في العالم، ترجمة لويس صليبا. م. س ، ص: 216.

و"سوما هو الطاقة الكونية التي تربط غير المتجلي بالمتجلي، المطلق بالنسبي. إنه نبضة الوجود في كل ذرة من الخليقة ". ص: 118.

[4]ــ فلسفة الأخلاق فريدريك نيتشه، يسري إبراهيم ، دار التنوير ، بيروت . ط.1، 2005 ، ص : 71.

[5]– إنجيل بوذا، م. س ص: 138، ويذكر عبد المنعم الحفني أنه كان للبوذية تأثير على ابن سبعين في كتابه: بد العارف، انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، مصر 1999، ص: 333.

[6]– تحقيق ما للهند من مقولة، م. س. ص: 62.

أما الصيني فإنه وإن كان لا يشعر باستقلاله عن الطبيعة مما جعله يلتمس النظام الكوني للسير في اتفاق معه، فإنه كان يلجأ إلى التأمل الباطني كما دعا إلى ذلك لاوــ تسو lao Tzu (570-490 ق.م)، ويلتزم بالقانون الأخلاقي، باعتباره صورة للقانون الكوني، كما كان يقول كونفوشيوس Confucius (479-555 ق. م).

وإذا أردنا الاقتصار على كتاب التاو– تي– تشينغ[1] Tao te ching للاوتسو باعتباره إنجيل الحكمة في الصين، لمعرفة مفهوم التاو والسماء والأرض والإنسان عند الصيني، فإننا نجده حريصا دائما على إدراك التناغم بينها جميعا، وعلى تمجيد فضيلة الانسجام:

« لأن التاو عظيم، السماء عظيمة.

لأن السماء عظيمة، الأرض عظيمة

لأن الأرض عظيمة، الإنسان أيضا عظيم

أربعة ينتسبون إلى العظمة

الإنسان يقتدي بالأرض

الأرض تقتدي بالسماء

السماء تقتدي بالتاو

التاو يقتدي بنفسه» [2].

---

[1]– التاو – تي– تشينغ معناه رسالة في التاو وقوته.

والمراد بالتاو على صعوبة تحديده، الوحدة التي تجمع الذوات إلى بعضها. و "هو الخلفية الساكنة للوجود، والمبدأ السابق على مظاهر الكون والطبيعة، والمطلق الحر من شروط المكان والزمان [وهو] في الوقت ذاته مصدر عملية الخلق الدائمة".

انظر: كتاب التاو – تي– تشينغ، انجيل الحكمة التاوية في الصين، لاو– تسو. ترجمة وتقديم وشرح وتعليق "فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط2، 2000، المقدمة ، ص: 28.

[2]– نفسه ص: 60.

وما دام الأمر كذلك فلا يجب التدخل في مسار الأشياء، حتى يسود النظام من تلقاء ذاته لأن:

« من يتطاول على أطراف أصابعه لا يقف طويلا

من يوسع خطاه لا يمشى بعيدا

من يظهر نفسه لا يبدو للعيان» [1].

لقد كان لاوتسو ينشد الاعتدال في كل شيء، لأن التاو وراء الثنائيات. فيه تتوحد الأقطاب، وتتلاشى الأضداد، لأنه المتخلل لكل شيء. إنه الوحدة الجامعة للذوات، حيث « يتخذ كل جزء معناه من الكل، ويتخذ الكل معناه من الأجزاء، وتؤول التعارضات على المستوى الظاهري، إلى تواجد على المستوى التحتي» [2].

يرى الجميع في الجميل جمالا لأن ثمة قبحا،

يرى الجميع في القبيح قباحة لان ثمة جمالا.

الوجود واللاوجود ينجم بعضهما عن بعض.

الصعب والسهل يكمل بعضهما بعضا.

الصوت والصمت يجاوب بعضهما بعضا

القبل والبعد يتبع بعضهما بعضا

لذا فان الحكيم لا يتدخل في مسار الأشياء

---

[1]– نفسه ص: 59، ولذلك أمر ناصحا:

ثبت قلبك على الصورة العظمى

يأت العالم إليك

يأت الجميع إليه والكل في سلام

– نفسه ص: 70.

[2]– من تعليق المترجم نفسه، ص: 26.

ويعلم بدون كلمات» [1]

2 – الجسد قميص يُخْلَع.

وإذا كانت التاوية في الصين تميل إلى المساواة بين الجسد والروح، وإلى مراعاة التوازن بينهما والعيش في تناغم مع القانون الكوني العام، بهدف الحصول على السلام الشخصي على ظهر الأرض، فإن الأورفية[2] في اليونان أعلت من شان النفس على

---

[1]– نفسه، ص: 36.

وللإشارة فإن فراس السواح لاحظ أن الأقطاب عند لاوتسو وفكر الشرق الأقصى عموما، والذي يعتمد على التعاون، لأنه لا قيام لقطب بغير نقيضه، يختلف عن مفهوم الأضداد عند هيرقليطس، والفكر الغربي عموما، بل وحتى الفكر الشرق أوسطي الذي يقوم على المجابهة الأبدية والصراع الدائم، نفسه ص: 125.

والحق أن هيرقليطس قال بوضوح بتجاوز الأضداد مستوى الوحدة، إلى مستوى التماهي، من ذلك:

"إن التخالف يجلب الائتلاف، ومن التخالف يأتي أجمل ائتلاف".

– انظر في ذلك:

- هيرقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، علي سامي النشار، ومحمد علي أبو ريان، وعبده الراجحي، دار المعارف مصر، ط1، 11969، ص: 177.
- هيرقليطس، جذور المادية الديالكتيكية. ثيو كاريس كيسيديس. ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي، ط.1، 1987، ص: 156–157.
- والملاحظ أن هيرقليطس أخذ من الصين الشيء الكثير. أخذ من الكتاب الجماعي "التغيرات"، مفهومه للتغير. وأخذ من التاو، فكرة التأليف بين المتناقضات.
- يقول لاوتسو على سبيل المثال : " الطريق الذي يمتد إلى الأمام، يبدو ممتدا إلى الوراء".
انظر: كتاب التاو، م .س .ص: 76.
- ويقول هيرقليطس: " الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد" .
انظر: جدل الحب والحرب، هيرقليطس ترجمة وتعليق، مجاهد عبد المنعلم مجاهد، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983 ، ص: 72.
- ويقول لاوتسو :
" هل هنا من فرق ؟ بين الخير والشر،
هل بعيدة هي المسافة ".
انظر كتاب التاو ، م.س. ص: 54.
- ويقول هيرقليطس: "الخير والشر واحد".
انظر: هيرقليطس جذور المادية الديالكتيكية م س ص: 157.

أما الدعوة إلى الاعتدال والسير وفق الطبيعة، وهما لب حكمة لاوتسو، فقد ألح عليهما هيرقليطس أيضا بقوله:

" الاعتدال هو أكبر الفضائل. والحكمة هي أن تنطق بالحق، وتسلك بمقتضى الطبيعة وتبدأ (بالاعتدال)".
انظر: جدل الحب والحرب، هيرقليطس. م .س. ص: 39.

[2]–الأورفية Orphisme ديانة إغريقية سرية، ارتكزت حول شخصية أورفيوس Orpheus . وهو بطل شبه أسطوري. ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، وارتبطت فيما بعد بعبادة ديونيسيوس DIONYSOS أو باخوس Bacchus إله الخمر عند اليونان.

انظر في الأورفية وغيرها من النحل عند اليونانيين:

المعتقدات الإغريقية. خزعل الماجدي، دار الشروق، الأردن، ط1، 2004، ص. 129 وما بعدها.

حساب الجسد، حيث إن « النفس وليس البدن الذي هو بمثابة السجن، هي الجانب المهم في الإنسان.. النفس هي الإنسان« الحقيقي» [1].

لقد أثرت الأورفية في الفيثاغورية، والأفلاطونية، والغنوصية، والأفلاطونية المحدثة، تأثيرا لا يتسع المجال لتبيانه، يكفي أن نشير إلى أمور مشتركة بين هذه العقائد والفلسفات، وهو الاهتمام بالحياة الأخرى، والحث على النقاء الأخلاقي، والإعلاء من شأن الروح على حساب الجسد، واعتبار المادة شرا لكونها الأدنى درجة في سلسلة الموجودات.

قال فيتاغورس Pythagoras: « ليكن حرصكم واجتهادكم في هذا العالم على الاتصال بالعلة الأولى التي هي علة علتكم، ليكون بقاؤكم دائما وتنجون من الفساد والدثور، وتصيرون إلى عالم الحس الحق، والسرور الحق، والعز الحق في سرور ولذات غير منقطعة. وقال فيتاغورس: كيف ترجون الاستغناء مع لبس الأبدان، وكيف تنالون العتق وأنتم فيها محبوسون» [2].

كما اعتبر سقراط Sôkratês (470–399 ق.م) أن « النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة، الثابت على الأبد، بما فيها من المجانسة عند ترك التحيز، فتصير مثله في الدوام لأنها منفعلة منه بشبه التماس ويسمى انفعالها عقلا... وأما إذا انتجست بموافقة الجسد، وخدمته وعشقه، حتى تَسَخَّرَ الجسدُ منها بالشهوات واللذات، فإنها لا ترى شيئا أحق من النوع الجسمي وملامسته» [3].

وقد كان أفلاطون Platon (428–348 ق.م) يرى أن « النفوس الجزئية... مرتبة بين عالم المثل، وبين العالم الحسي الواقع، متصلة بهما كليهما. هذه النفوس تتأمل دائما في الألوهية. فإذا اتفق أن « نفسا » منها غفلت عن تأملها، ابتعدت عن الألوهيـــة. ولا

---

[1]– تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون Copleston المجلد الأول، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة مصر، 2002، ص: 68.

[2]– تحقيق ما للهند... البيروني، م .س. ص: 64.

[3]– نفسه، ص: 65 وقد أشار أفلوطين إلى هذا النص، وشرح معناه. انظر في ذلك، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1997، ص: 634.

تزال تبتعد حتى تسقط من الملأ الأعلى إلى الأرض، ثم تدخل في جسد» [1].

وقد اعتبر كثير من الفلاسفة والصوفية الجسد لباسا قابلا للخلع، فإذا كان الشاعر الجاهلي الأفوه الأودي يقول:

إنَّمـــــا نعمـــــةُ قـــــوم متعـــــةٌ وحيـــاةُ المَـــرْءُ ثـــوبٌ مُسْـــتَعَارُ[2]

فإن الكثير من الفلاسفة والصوفية قالوا بقدرة الإنسان على خلع جسده في هذه الدنيا. وقد ذكروا لذلك أمثلة. من ذلك ما نسبه السهرودي المقتول (459-587هـ) إلى أفلاطون وهو: « إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأني مجرد بلا بدن، عريٌّ عن الملابس الطبيعية، بريٌّ من الهيولي، فأكون داخلا في ذاتي خارجا عن سائر الأشياء فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء، والضياء، والمحاسن العجيبة، الأنيقة، ما أبقى متعجبا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف» [3].

---

[1]- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1962، ص: 59.

وللإشارة فقد أثر أفلاطون بنظريته في المثل على الخصوص، في الفلسفة والتصوف الإسلاميين، فابن سينا على سبيل المثال بدأ مشائيا، وانتهى أفلاطونيا. نجد ذلك من حيث مؤلفاته في كتاب: " الإشارات والتنبيهات". وهو آخر ما صنف في الحكمة واجوده. وكان يضن به على من ليس من أهله، وكذا في رسائله الصغيرة. كما نجد ذلك من حيث آراؤه في قوله بنظرية "الرجل المعلق" التي يقال بأنها كانت الإلهام الحقيقي لديكارت في قوله بالكوجيتو، وفي آرائه في النفس التي ضمنها قصيدته العينية ذات المنزع الأفلاطوني الممزوج بالأفلاطونية المحدثة. كما نجد تأثير أفلاطون واضحا عند السهروردي الإشراقي في قوله بـــ "المثل النورية". وعند المؤلف المجهول صاحب "المثل المعلقة الأفلاطونية"، الذي ألف ما بين (730-740هـــ). أما في التصوف فنجد حضور أفلاطون واضحا عند ابن عربي، خاصة في قوله بالأعيان الثابتة، التي تقوم في جوهرها على نظرية المثل.

وبالإضافة إلى هذا كله فقد نُظِرَ في الإسلام إلى أفلاطون بأنه صاحب تجربة صوفية وذوق. وسنفصل هذا الأمر في مكانه.

[2]- ديوان الأفوه الأودي: شرح وتحقيق محمد التونجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1998، القصيدة رقم 11 ، ص: 73.

[3]- كتاب التلويحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق بتصحيح هنري كوربان، تهران، 1993- 112/1.

وفي مكان آخر يذكر السهروردي ما يؤيد هذا المعنى حيث يقول: " وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها ". يقصد الأنوار القاهرة، والأفلاك النورانية. انظر في ذلك : حكمة الإشراق ، ضمن مصنفات شيخ الإشراق، م .س 156/2 و 162/6.

والنص مشهور وهو لأفلوطين وليس لأفلاطون وهو ما سنشير إليه في الفقرة الموالية.

وهذا النص لأفلوطين، وقد قال فيه بالحرف: « إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبا، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجعا إليها، خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا، فاعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة» [1].

لقد كان أفلوطين يرى أن النفس الإنسانية إذا تخلصت من أسر الجسد، ومن شوائب المادة، يكون إدراكها للحقائق أصفى وأتم. وكان يرى أيضا أن « النفس الجزئية تستطيع أن ترجع في أثناء الحياة لحظات معدودة إلى النفس الكلية، فتبلغ السعادة في أثناء حياتها هي، ولكن ذلك يحتاج إلى رياضة خاصة » [2].

يقول مخبرا عن هذه الحال الخاصة: « ما أكثر ما أتنبه إلى نفسي متجردا من

---

[1]– أثولوجيا أرسطا طاليس: نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، ضمن : " أفلوطين عند العرب"، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977، ص: 22.

- التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، العامة للتأليف والنشر. 1970، ص: 323.
- تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1997، ص 407.
- وأثولوجيا أو كتاب الربوبية عبارة عن أجزاء من تساعات أفلوطين. ألف بينها أحد السريان ونسب تأليفها إلى أرسطو. وقد ترجم الكتابَ المنحولَ عن السريانية عبدُ المسيح حوالي 226هـ حسب تقدير عبد الرحمان بدوي، انظر في ذلك: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات. الكويت، ط2، 1976، ص: 45.
- وقد أثر هذا الكتاب المنحول في إساءة فهم أرسطو، وفي تشويه مذهبه بمزجه بما هو غريب عنه، مما أدى إلى وقوع الفارابي وغيره في شرك هذا المزج، وهو ما جعله يؤلف "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين" أفلاطون وأرسطو. وللإنصاف فإن الفارابي بحسه النقدي، كان يشعر في عمقه بوجود تناقض بين ما ورد في أثولوجيا منسوبا إلى أرسطو، وبين ما ورد في باقي كتبه. إلا أنه لاشتهار نسبة الكتاب إلى أرسطو مال إلى رفع شكه، باختلاق تأويلات وإيجاد تخريجات.

[2]– تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. عمر فروخ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.1، 1962، ص: 87.

بدني، فأصير خارجا عن سائر الأشياء خاليا إلى ذاتي، فأدرك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدر لي، إنما هو خير المعاد، وأتمتع فعلا بالحياة، وهي في أسمى درجاتها. ثم إنني إذ انتهي إلى هذا المقام بالفعل« أصبح أنا والعالم الإلهي شيئا واحدا وأنا فيه مقيم و قد استويت فوق كل أمر روحاني آخر، ثم إنه بعد تلك الإقامة في العالم الإلهي وهبوطي من مستوى الروح إلى مستوى الفكر والروية، يشكل علي أمر انحداري الآن، وكيف أصبحت النفس عندي على هيئتها في البدن، على نحو ما ظهرت لي في حد ذاتها بالرغم من كونها في البدن» [1].

لقد اعتبر أفلوطين متأثرا في ذلك بأفلاطون، بأن هبوط النفس إلى العالم المنظور، يعني فقدانها ريشها، وسقوطها في شرك الجسد بل في قبر الجسد، حيث تبقى مدفونة. غير أنها « إذا التفتت إلى العرفان تريده، إنما تتخلص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق. فإنها مهما كان حالها، لا تزال تنطوي من وجه ما على شيء من أصلها الفائق» [2].

وعلى العموم فإن أفلوطين بقدر ما كان سيء الحظ في الفكر الإسلامي من حيث شخصه، بقدر ما أثر في هذا الفكر بمذهبه، ولو تحت أسماء منحولة.

لقد تأثرت فلسفته بالبيئة المصرية القديمة، وبأديان الشرق المختلفة، مما جعل اتجاهه الصوفي يخالف الروح العلمية التي تميزت بها الفلسفة اليونانية[3].

ولقد أغرت فكرة الفيض أو الصدور التي تأثر فيها بالمذاهب الهندية والفارسية، وفكرة الوسائط الشبيهة بوضع الملائكة في الإسلام، كثيرا من الفلاسفة والصوفية في

---

[1]– تاسوعات أفلوطين، ترجمها عن الأصل اليوناني، فريد جبر، راجع الترجمة جيرار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط.1، 1989، ص: 407.

[2]– م. ن، ص: 411.

[3]– انظر تفصيل الفكرة في:

– أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مرفت عزت بالي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1991، ص: 65 وما بعدها.

الإسلام، نذكر على رأسهم الفارابي، وابن سينا والسهروري المقتول وابن عربي، والقونوي وغيرهم.

كما أثرت فكرة نشدان السعادة القصوى بالاتحاد بالله، سواء عن طريق المعرفة العقلية، أو المعرفة الذوقية، في كل من الفلسفة و التصوف. وسبب ذلك أن فلسفة أفلوطين كما قلنا شرقية، تفحص السماء بالعين الروحية، لترى الوحدة وراء الكثرة في لحظة إشراق، ينخطف فيها العقل، وتنخنس فيها الحواس.

وما يمكن أن يؤخذ على تصوف أفلوطين هو أن « هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وأن حب الإنسان الصاعد، لا يقابله حب نازل من لدن الله، والواقع أنه له يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل، لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس. أما النفس فلا تستطيع» [1].

غير أن أفلوطين كان وفيا لقناعته برأيه في الواحد، فالواحد عند أفلوطين ليس بمريد، لأن وصفه بالإرادة، سيجعله محتاجا لما يريده. وليس بمتحرك، لأن وصفه بالتحرك معناه أنه ناقص وليس تاما. وليس بعالم، لأن وصف الواحد بالعلم، معناه تكثره. إذ إضافة العلم له، يقتضي وجود علم ومعلوم، وفي ذاك قسمة له، والقسمة لا تقال إلا على مركب.. لذلك فإن أفلوطين ترك للنفس المبادرة لتتعلق بالواحد، وتشع بالحقيقة الأولى. واعترف لها بالقدرة على قطع المسافة اللامتناهية للدخول إلى « جناب القدس» بعد التطهر والتصفية.

وإذا كانت الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، وكذا النحل والمعتقدات التي أثرت فيهما، قد عمقت الشرخ في الإنسان بالتمييز بين عنصريه. الروح والجسد، فإن المسيحية

---

[1]– تاريخ الفلسفة اليونانية. يوسف كرم . دار القلم . بيروت. د.ت . ص:291.

وهذا ما لم يقع في التصوف الإسلامي. إذ اعتمد على أسبقية حب الله للإنسان، على حب الإنسان لله، وهو ما يساعد على عبور المسافة اللانهائية. لقوله تعالى: " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ".سورة المائدة ، الآية: 56.

القويمة[1]، نظرت إلى الإنسان في وحدة كيانه الشخصي.

إن المسيحي لا يعد الجسد فاسدا في حد ذاته، لأنه ينظر إليه على ضوء الوحي، وليس في إطار نظرية فلسفية.

لقد سبق للعهد القديم أن ركز على خلق الله للإنسان في أحسن صورة، وعلى أن خلقه له دال على الحكمة، وباعث على الإعجاب.

يقول كاتب سفر أيوب: « يداك جَبَلَتَانِي وَصَوَّرَتَانِي بِجُمْلَتِي أجمع أَوَ الآنَ تمحقني؟! أذكر أنك قد صوَّرْتَنِي مِثْلَ الطين، أفتعيدني إلى التراب؟! ألم تكن قد صببتني كاللبن، وجمَّدتني كالجُبن، وكسوتني جلدا ولحما وحبكتني بعظام وعصب، وحياةً ونعمةً أَتيتني، وحفِظَتْ عنايتُك روحي»؟![2].

أما العهد الجديد فقد تجاوز الحديث عن صنع الله الذي أتقن كل شيء، إلى الحديث عن كرامة الجسد وطبيعة علاقة الله به « أما الجسد فليس لأجل الزنى بل لأجل الرب، والرب لأجل الجسد. والله قد أقام الرب وسيقيمنا نحن أيضا بقوته. أما تعلمون أن أجسادكم هي أعضاء المسيح» [3].« أما تعلمون أن أجسادكم هي هيكل الروح القدس

---

[1]– نقصد بالمسيحية القويمة التي ترى المخلص في هيأة يسوع الناصري في لحظة معينة من التاريخ، وهي بذلك تقابل المسيحية الغنوصية التي ترى المهمة الخلاصية للمسيح تتجاوز تلك اللحظة من الزمن لتستمر في ظهوراته للتلاميذ بعد قيامته، فإذن هناك ظهوران للمسيح عليه السلام الظهور الأول، واقعي زمني، والظهور الثاني نوراني غير زمني. الأول مسيح أرضي، مولود من امرأة. والثاني مسيح سماوي.

وقد اختلف الغنوصيون إلى فريقين بخصوص ما سموه بالمسيح السماوي:

– الفريق الأول: يقول بأن المسيح السماوي تطابق مع المسيح الأرضي لفترة، ثم غادره عندما "مات على الصليب".

– الفريق الثاني: لا يعترف بوجود مسيح أرضي أصلا، وإنما هناك مسيح سماوي ظهر ظهورا شبحيا على الرغم مما تبدى للناس من ماديته. بخصوص هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:

– الوجه الآخر للمسيح، فراس السواح منشورات إعلاء الدين دمشق ط1، 2004، الفصل الثاني على الخصوص من ص: 59 إلى ص: 96.

[2]– العهد القديم سفر أيوب، 10: 8– 12.

[3]– العهد الجديد. رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتس CORINTHIEUS 6: 13–15.

الذي فيكم الذي نلتموه من الله وأنكم لستم لأنفسكم. لأنكم قد اشْتُرِيتُمْ بثمن كريم. فمجدوا الله واحملوه في أجسادكم» [1].« أما تعلمون أنكم هيكل الله، وأن روح الله مستقر فيكم. من يفسد هيكل الله يفسده الله، لأن هيكل الله مقدس، وهو أنتم» [2].« فإنكم هيكل الله الحي كما قال الله إني سأسكن فيهم» [3].

إن الجسد في هاتين الرسالتين اللتين ضربنا بهما مثلا على تحول مفهومه في العهد الجديد، لم يعد ملكا لصاحبه ومن ثم لا يجب التصرف فيه وبه بغير حق، لأن « الجسد... للرب والرب للجسد».

لقد أصبح الجسد يملؤه الحق ويحيا فيه، فلا سلطان عليه لسواه. مثاله إذا كان أحدهم يعيش في منزل يملكه شخص آخر، فلا يحق لهذا الشخص الآخر أن يتعدى على قوانينه ويتجاوز خصوصياته.

لقد أصبح الجسد قابلا لمرافقة الروح في صعودها، بعدما كان حظه من قبل عند الهنود والأورفيين والفيثاغوريين، بل عند أفلاطون نفسه، أن يتخلف عن الرحلة، لأنه حس، طين، عديم القيمة، لا يساوى شروى نقير.

روى بولس في رؤياه أنه صعد إلى السماء في حالة انخطاف روحي، وسمع ما لا يمكن التلفظ به. وقد وصف هذا العروج مستعملا ضمير الغائب قائلا: « إني اعرف رجلا في المسيح اختُطِف إلى السماء الثالثة منذ أربع عشرة سنة. أفي الجسد لست أعلم، أم خارج الجسد لست أعلم. الله يعلم. وأعرف أن هذا الرجل، أفي الجسد أم خارج الجسد لست أعلم. الله يعلم. اختُطِفَ إلى الفردوس وسمع كلمات سرية لا يحل لإنسان أن ينطق بها» [4].

---

[1]– 1 كورنتس 6: 19–20.

[2]– 1 كورنتس3: 16–17.

[3]–2 كورنتس 6: 16.

[4]– 2 كورنتس 12: 2–4.

إن المسيحية القويمة من خلال طقس الوليمة الأفخارستية[1] التي قدم فيها المسيح لتلاميذه الخبز والخمر قائلا: « هذا هو جسدي الذي يُكْسَرُ لأجلكم» [2]،« هذا هو دمي للعهد الجديد الذي يُهَرَاقُ عن كثيرين» [3]، إن هذه المسيحية التصقت بجسد المسيح، وأصبحت عضوا في المخلِّص نفسه المقدَّم ذبيحة ليفدي جماعة كثيرة. « كأس البركة التي نباركها أليست هي شركة دم المسيح، والخبز الذي نكسره، أليس هو شركة جسد المسيح، فإنا نحن الكثيرين خبز واحد، جسد واحد، لأنا جميعا نشترك في الخبز الواحد»[4].

أما الأرض فلها قيمة أيضا بالنسبة للمسيحي المؤمن، إنه بصلاته الطقسية يرفع الأرض، ويعلو بها نحو الله لأنه آملٌ في خلاصها[5].

أما المسيحية الغنوصية فلاعتبارها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، بأن العالم مسكون باللعنة، ولا سبيل إلى إصلاحه، فقد وجدت في العزلة وكبح الجسد الخلاص.

---

[1]– الأفخارستيا: EUCHARISTIE تدل في الشرع الكنسي على العمل الذي أسسه يسوع عشية "موته"، كما تقول المسيحية. حيث أضفى على الخبز والخمر قيمة أبدية، قائمة على "موته الفدائي". وهذا العمل يُعد فيها قوامَ الدين، ومحور العبادة، وجوهر التدبير الخلاصي. بخصوص الأفخارستيا وبعدها الإسكاتولوجي، انظر لمزيد من التفصيل:

- الأفخارستيا والقداس، الأب متى المسكين، دير القديس، أنبامقار، مطبعة العالم العربي، مصر 1977، الجزء الأول.
- معجم اللاهوت الكتابي، تحت إشراف كزافيي ليون دوفورXavier Léon - Dufour وآخرين ترجمة جماعية، دار المشرق. بيروت، 1986، مادة أفخارستيا، ص85–89.

[2]– 1 كورنتس 11: 24.

[3]– إنجيل مرقس: 14: 24.

[4]– كورنتس 10/: 16–17.

[5]– إن اعتبار الجسد نقصا أو شرا لا يرجع إلى الكتاب المقدس إلا من طريق بعيدة، فهو لا يعد الجسد فاسدا في حد ذاته، لكنه صار عند بولس لا يشير إلى حالة الخليقة، ولكن إلى حالة الخطيئة لدى الإنسان.

إن الجسد في العهدين غير محتقر على العموم، بل فيه الدعوة إلى عدم بغضه : "إنه لم يبغض أحد جسده، بل يغذيه ويربيه كما يعامل الرب الكنيسة، فإنا أعضاء جسده من لحمه وعظامه". – رسالة القديس بولس إلى أهل أَفَسُس 5: 28–29.

وما ذلك إلا لأن الله تعالى شكل هذا الجسد كالنساج، "وكسوتني جلدا ولحما وحبكتني بعظام وعصب" أيوب 10–11 "أنت الذي جبل كليتي ونسجني في جوف أمي"، سفر المزامير ، مزمور 138: 13. أو كالفخاري أو الخزاف " يداك جبلتاني وصورتاني بجملة أجمع، أو الآن تمحقني. أذكر أنك قد صورتني مثل الطين، أفتعيدني إلى التراب" أيوب. 10: 8–9 . ومن ثم فهو جدير بإعجابنا. وربما لذلك هتف آدم قائلا حينما رأى المرأة التي أحضرها الله له كائنا شبيها له، "ها هذه المرة عظم من عظامي ولحم من لحمي". تكوين. 2: 23. فهو لم يقل لها نفس مثل نفسي، وإنما لفت انتباهه جسدها أولا.

إن وعي الغنوصي بشرطه الأرضي المؤلم، كان حافزه على الانعتاق من أسره، والبحث عن الوحدة المفقودة في الوجود النوراني.

أما الإسلام فلم ينظر إلى الجسد نظرة دونية، لقد أشار إلى عنصره الطيني في غير ما آية [1]، لكن ليس بغرض تحقيره أو التقليل من شأنه، ولكن بغرض تبيان حكمته، وحسن صنعه.

لقد كرم الله تعالى الإنسان، وركبه في أحسن صورة، وأقدر جسده بما خصه به، على العمل لدنياه وآخرته.

إن الجسد في القرآن الكريم ليس بالكهف المظلم، ولا بالمغارة المعتمة، ولكنه استعداد لقبول صورة من صورتين، لتضمنه مضغة ذات قيمة على صغرها[2] تعطيه في حال صلاحها، قيمة النهوض بالواجب الديني والدنيوي.

قال تعالى:﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ** ﴾ [3].

وقال رسول الله ص : « صم، وافطر، وقم، ونم. فإن لجسدك عليك حقا» [4].

---

[1]– قال تعالى: " ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون" سورة الحجر الآية: 26. وقال تعالى:" وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون". سورة الحجر، الآية: 28. والمراد بالمسنون كما هو معروف، المتغير الرائحة أو المنتن. وهذا راجع إلى مزج ترابه اللزج بالماء، وتصييره طينا بيديه تعالى كما يليق بجلاله. إذ ليس كمثله شيء، واختماره بما مر عليه من الهواء. وقد "طبخت هذه الطينة بركن النار، فظهرت فخارة الإنسان، والتأمت أجزاؤه وقويت وصلبت، فكان صلصالا كالفخار".

– انظر: رحمة من الرحمان في تفسير إشارات القرآن، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي. جمع وتأليف محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، 1989–450/2.

[2]– قال رسول الله ﷺ: " ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب". الكتب الستة. صحيح البخاري (194–256هـ) كتاب الإيمان. باب " فضل من استبرأ لدينه" رقم الحديث 52. وقال أيضا : " لا تزول قدما عبد [يوم القيامة] حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه". الكتب الستة، جامع الترمذي (200–279هـ)، كتاب أبواب صفة القيامة. رقم الحديث 2417.

[3]– سورة القصص ، الآية: 77.

[4]– الكتب الستة . صحيح البخاري ، كتاب الصوم ، باب " حق الجسم في الصوم " رقم الحديث 1975.

أما ما ورد في القرآن الكريم في موضوع التزهيد في الدنيا، فقد كان بغـــرض الحد من الافتتان بمتع الحياة، حتى لا يستهلك الجسد وتلهى الروح،﴿ **وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ**﴾ [1] ولذلك نهى عن الرهبنة والغلو في الدين: ﴿ **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا**﴾ [2].

ولذلك أيضا مجد الإسلام المومن القوى لأنه الأهل للاستخلاف، والأحق بالتمكين له في الأرض.

وإذا كانت الغنوصية والأفلاطونية المحدثة، قد اعتبرتا الجسم قميصا يخلع، وثوبا ينضى، حتى تخف النفس وتستطيع الرجوع إلى أصلها السماوي، فإن الجسم في الإسلام لا يتخلف عن النفس حتى في ذلك المقام، إنه يظل يرافقها لتصبح بعضُ أعضائه حكما لها أو عليها.

إنه من خلال جوارحه ذو بيان وتبيين، وشاهـــد مصـــدق عنده الخبر اليقيـــن: ﴿**الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [3].

وعليه فإن النفس في هذا المقام هي المحجوجة. هي التي ستستمع إلى الجسد الذي كانت له محركة ومدبرة. بل ستستمع إلى ما لم يكن ينطق منه أصلا[4]. ولعل السبب في ذلك أن « الجسم الذي تولدت عنه النفس الناطقة، له من الحق أنها ما دامت مدبرة له، لا

---

[1]– سورة الرعد، الآية: 27.

[2]– سورة الحديد ، الآية: 26 .

و " الرهبانية هي الفعلة المنسوبة إلى الرَّهبان وهو الخائف . صيغة فعلان من " رهب " مثل خشيان من "خشي". والرُّهبان " كانوا يفرون إلى الجبال والصحراوات ليتخلصوا من الفتنة في دينهم، ويقطعوا أنفسهم عن الزواج والنسل".

انظر: لطائف الإشارات للإمام القشيري (تـــ 514 هـــ)، تحقيق إبراهيم بسيوني .الهيئة المصرية العامة، 2000، 545/3 . والنص من تعليق المحقق.

ويقول ابن عربي " هم شرعوها لأنفسهم، ما أوجبناها عليهم ابتداءً، فاعتبرها الحق، وآخذهم بعدم مراعاتها".

انظر : الفتوحات المكية ، دار صادر، بيروت ، د.ت .533/2.

[3]– سورة يس، الآية: 64.

[4]– يقول تعالى: ﴿ حتى إذا ما جاءوها شَهِدَ عليهم سمعُهُمْ وأبصارهم وجلودُهُمْ بما كانوا يعملون. وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون. وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون﴾. سورة فصلت، الآيات 19–21.

تحرك جوارحه إلا في طاعة الله تعالى، في الأماكن والأحوال التي عينها الله على لسان الشارع لها، فهذا ما يستحقه الجسم على النفس الناطقة، لما له عليها من حق الولادة.

فمن النفوس من هو بارٌّ فيسمع لأبويه ويطيع، وفي رضاهما رضا الله ومن النفوس ما هو ابن عاق، فلا يسمع ولا يطيع، فالجسم لا يأمر النفس إلا بخير، ولهذا يشهد على ابنه يوم القيامة جلود الجسم وجميع جوارحه» [1].

إن انضباط وظائف الأعضاء في الدنيا، وتسخير بعضها لبعــض ينتقضان في الآخرة، حيث « يجري بينها الخصومة والنزاع» [2]، بين الشاهد منها بالعصيان، والشاهد منها بالطاعة.

ولا نريد أن نطيل القول في هذه النقطة، لأننا سنفصل القول فيها لاحقا حين الحديث عن طبيعة العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث في علم الكلام وفي التصوف. حسبنا هنا أن نشير إلى أن توفيق القرآن الكريم بين ملكوت الأرض، وأرض الملكوت، لم يستثمر كثيرا في الإسلام، فقد ظهر التأويل وتنوعت آليات البحث، وتعددت الأغراض من المعرفة، فكان أن حصل شرخ بين الأرضين. وسار النظر إليهما، باعتبارهما خطين متوازيين، أو غير متقاطعين. وذلك بفعل تحولات داخلية ومؤثرات خارجية، لا مجال هنا لتحصيل القول فيها.

لقد أصررنا على الرجوع إلى مختلف التيارات عبر أزمنة وأمكنة شاسعة، ليس من باب الترف الفكري، وإنما بهدف تبيان أن الإسلام وحده الدين الوسط. لذلك فإن كل غلو أو تطرف في الأخذ بالواحد دون الآخر، لابد أن يكون له أصل ليس في جوهر الإسلام، نقول هذا دون أن يعني ذلك أننا انحشرنا في موقع الدفاع.

لقد اجتهد كل بحسب فهمه وأدواته وأهدافه، وانتهى إلى ما انتهى إليه معتقدا أنه أصاب كبد الحقيقة.

---

[1]– رحمة من الرحمان، ابن عربي. م .س. 472/3.

[2]– لطائف الإشارات، القشيري، م. س. 223/3.

لقد اتخذت العلاقات بين دوائر الوجود، الثلاث: الله والإنسان، والعالم، اشكالا متباينة عند السلف والمتكلمين والفلاسفة والصوفية. ونحن وإن ركزنا عملنا على التصوف، فلكي نظل وفيين للموضوع، ولكن دون أن يعني ذلك عدم النظر إليه في علاقاته بغيره عند الضرورة.

وهذا ما دفعنا إلى تخصيص فصل كامل لما قبل الإسلام لتحديد ملامح تلك العلاقات، مع الاستطراد إلى ما بعده، من باب متابعة الأفكار ومعاينة الأبعاد. وذلك حتى نحقق متعة الفهم، ونفي ما أمكن بشرط العلم.

3 – **خلع الكل طريق إلى الكلية** .

أول ما نلاحظه بخصوص هذه النقطة، هو استحضار التجربة الصوفية لمفهومي الشبه والتشاكل اللذين هيمنا على فكر العصر الوسيط بشكل عام[1]. وقد وجد الصوفية لذلك سندا في الحديث الشريف: « إن الله خلق آدم على صورته » [2]. حيث خالفوا في فهمهم له غيرهم من الجمهور[3]، وحتى يفسروا به ما قالوا به من مراتب وجودية، باعتبارها تعينات للذات الإلهية.

---

[1]– انظر في تفصيل هذه النقطة" ص .

[2]– موسوعة الحديث الشريف. صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم الحديث 2612. وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، رقم الحديث 2841.

[3]– انظر في تفسير الحديث وفي تحديد مرجع الضمير (الهاء)، مشكل الحديث وبيانه. محمد بن الحسن بن فورك (تـ 406هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط1، 1982. ص: 12 وما بعدها. وقد ورد الحديث نفسه في العهد القديم: انظر: سفر التكوين، 1: 36–37. وورد قبله عند السومريين والبابليين والفراعنة.

– انظر في ذلك:

– الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، على الشوك، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، ط2. 1989، ص: 60 و 64.

– أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، كارم محمود عزيز دار الحصاد، دمشق، ط1، 1999، ص: 117.

– ما قبل الفلسفة ه. فرانكفروت وآخرون، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط3، 1982، ص: 71

لقد وجد الصوفية أمامهم تراثا هرمسيا يفرق بين إنسانين: إنسان حسي وإنسان عقلي. أو إنسان جزئي وإنسان كلي. ويرى أن « الإنسان الجزئي الحسي الجسماني الجرمي الغليظ، المركب من نفس وعقل، جزئي وجسد... صنم وقشر لذلك الإنسان الكلي العقل « الروحاني الشريف، اللطيف البسيط، الهيولاني» [1].

وقد تبنى الصوفية أيضا هذا التقسيم. ورأوا أن «الإنسان» الحسي صنم الإنسان العقلي وظل له، والإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية» [2].

والمراد بـــ « الإنسان العقلي» ما يصطلح عليه الصوفية بـــ «الإنسان الكامل». والإنسان الكامل عندهم هو صورة الحق، و « صورة الحق هو الحقيقة المحمدية التـــي هي مجمع البحرين: بحر الوجوب، وبحر الإمكان » [3]. وإليه أشاروا بقول القائل:

لـــــيس علـــــى الله بمســـــتنكَر أن يَجْمَـــعَ العـــالَمَ فـــي واحـــد [4]

وصورة الحق التي هي الإنسان الكامل بالمعنى الذي أشرنا إليه، قد تفسر بالحضرة الإلهية باعتبار جمعيتها لحقائق الأسماء الإلهية، وقد تفسر بالعالم أيضا. وبذلك فإن «الإنسان الحقيقي الذي هو الإنسان الكامل مخلوق على الصورتين، وأما الإنسان الحيواني فهو مخلوق على صورة العالم» [5].

ويهمنا هنا الوقوف عند الإنسان الحسي، الإنسان الصنم، الإنسان الحيواني بتعبير الكاشاني، لنرصد موقف الصوفية من الجسد الحسي، ومن الأرض الترابية، لنرى مدى انسجام خصوصيتهما عندهم مع حقيقة الإسلام.

لقد أشرنا سابقا عند الحديث عن مواقـــف أفلاطـــون، وأفلوطين، والسهـــرودي

---

[1]– غاية الحكيم في الأرصاد الفلكية والطلاسم الروحية، أبو مسلمة المجريطي الأندلسي (ت. 395هـــ)، نشر محمود نصار، لبنان، د.ت ص: 26.

وللتنبيه فأن هنري كوربان Corbin شكك في صحة نسبة الكتاب للمجريطي. انظر :

– Histoire de la philosophie islamique coll. Folio/essais. 1999. p. 186-187

[2]– الصراط المستقيم في ربط الحديث بالقديم، المير محمد باقر الداماد، تحقيق على أوجبي، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران. 2002، ص: 121.

[3]– لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق الكاشاني أو القاشاني.(ت 730هـــ) صححه وعلق عليه مجيد هادي زادة، ميراث مكتوب. طهران. 2000، ص: 357.

[4]– م. ن. ص: 357.

[5]– م. ن. ص: 358.

المقتول»[1]، إلى أن الجسد كان عندهم وعند غيرهم من منتحلي العقائد السرية، قميصا يخلع إراديا بعد استيفاء شروط[2]، ثم يلبس بعد انتفاء تلك الشروط. بحيث يمكن التجرد منه، والخروج عنه، والعودة إليه، لأننا لا نستطيع دائما أن ننساه، ولا أن نغفل عنه، ولا أن نقيم وراءه [3].

وهذه النظرة إلى الجسد، كما أشرنا إليه، لها أصل في الهرمسية والغنوصية اللتين اعتبرتا الجسد ظلا. وقد تلقف الصوفية إلا قليلا منهم، هذا التشبيه. وتناقلوه خصوصا في معرض مقابلة الجسد للنور. وأكدوا أن « جسمك ظل حقيقتك، وهو ظل غير ظليل لا يغنيها من اللهب، بل هو الذي يقودها إلى لهب الجهالة، ويضرم فيها نارها» [4].

ومع ذلك فإن الصوفية خاصة منهم صوفية وحدة الوجود، لم يغمطوا الجسد حقه بالمرة، مادام له على الأقل قيمة في النهوض بأوامر الشرع، فـــ « أعط جسدك حقه من عبادته، كما أعطيت قلبك حظه من معرفته» [5]. وقد يقول البعض إن « النفس لا تحب مجرد الجسم أصلا إذ لا مناسبة بينهما،... لكن النفس لا تتنوع ولا تكمل إلا بالجسم، فتحبه من أجل أنه مطلع شمسها، ومهبط أشعة نورها» [6].

---

[1]– انظر: ص: 64–69.

[2]– تاسوعات أفلوطين، م س ص: 407.

- التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، م س ، ص: 323.

- أفلوطين عند العرب، م س، ص: 22 و 56.

[3]– هياكل النور،السهروردي المقتول (شهاب الدين يحيى بن حبش (ت. 587هـــ) تحقيق محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت، ط.2، تاريخ المقدمة 1956، ص49.

وهذا الكتاب "يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة في كتاب "حكمة الاشراق"، ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل هذا الكتاب الأخير مباشرة" م. ن، ص: 16–17.

– شواكل الحور في شرح هياكل النور، ملا جلال الدين محمد بن سعد الدين أسعد الصديقي الدواني. (ت 908هـــ)، تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية. بيروت 2007 ، ص: 25.

– إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، غياث الدين منصور دوشتكي شيرازي، (866–949هـــ) تحقيق علي أوجبي، ميراث مكتوب، طهران، 2003، ص: 95. والمؤلف في هذا الكتاب انتقد "شواكل الحور" الذي سماه " شواكل الغرور". وذلك لمعارضة الدواني للسهروردي في أمور، منها المواضع التي ابتعد فيها عن فلسفة أفلاطون.

[4]– الفتوحات المكية، ابن عربي (ت 638هـــ) دار صادر، د ت، 32/3.

[5]– كتاب الشاهد. ضمن رسائل ابن عربي. دار الكتب العلمية.بيروت.ط .1 .2001، ص: 205.

[6]– مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبد الرحمان بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ (تـــ 696هـــ)، تحقيق هـــ. ريتر، دار صادر– دار بيروت، بيروت، 1959 ، ص: 117.

ولكن الجسد في التصوف في الغالب الأعم لا دور له إلا من حيث كونه «المسكن الخريفي» للروح، أو « مطار الحاج» إلى البيت المعمور، وما ذلك إلا لأن الجسد ظلٌّ زائل كظلال العالم كله. والله تعالى « ما مد الظلال للراحة، وإنما مدها لتكون لك سلما إلى معرفته، فأنت ذلك الظل، وسيقبضك إليه» [1].

من ثم كان العالم – والجسد جزءٌ منه– لا دخل له في تحديد إنيات الصوفية.

لقد حرص الصوفي في الإسلام في إطار ما يعرف بالمجاهدات، على قهر الجسد، واحتقار رغباته الطبيعية، والتشوق إلى الموت قبل الموت[2]؛ لأنك « أنت وراء هذا البدن وأجزائه... بدنك أبدا في التحلل والسيلان...فأنت أنت لا ببدنك... فأنت وراء هذه الأشياء » [3].

إن البدن لباس قد تتجدد ديباجته عند حلول العيد، لكنه قد يخلع أصلا لشهود العيد[4]. لقد تَلَبَّسَ بالنفس منذ أن لبسته مكرهة[5]، وصار واجبا خلعه بعنف، واتخاذ مزقه

---

[1]– كتاب الشاهد ضمن رسائل ابن عربي. م. س، ص: 204.

[2]– نلمح هنا إلى حديث غير ثابت، دأب الصوفية على ترديده بقصد تقوية الحال، ورفع الهمة، وشد العزيمة، وهو "موتوا قبل أن تموتوا".

[3] – هياكل النور السهروردي م. س، ص: 49.

[4] – يقول الشبلي (أبو بكر تــ 334هــ) .

إذا ما كنت لي عيــدا * فَمَا أَصْنَعُ بالعيـــــدِ**
جرى حبك في قلبــي * كجري الماء في العــود**

– أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمعها وعلق عليها ياسين إسماعيل الحجي. دار الحكمة، دمشق 2000، ص: 18–19.

[5]– يقول ابن سينا (الشيخ الرئيس تــ 428هــ) من العينية:

هبطتْ إليك من المحلِّ الأرفع * ورقــاءُ ذات تعزُّز وتمنــع**
محجوبةٌ عن كلِّ مقلة عارفٍ * وهي التي سَفَرَتْ ولم تَتَبَــرْقَعِ**
وَصَلَتْ على كرهٍ إليك وربمــا * كَرِهَتِ فِرَاقَكَ وهي ذاتُ تَفَجُّــعِ**

– عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد تــ: 668ه)، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص 410.

وللإشارة فإن أوفى ترجمة لابن سينا، في "عيون الأنباء". كما أن أوفى ترجمة للسهروردي، في "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" لشمس الدين الشهرزوري (ت. 680) وستأتي الإشارة إليه.

ريشا تعود به الروح إلى عشها الأزلي[1].

فـــ « النفس ما دامت في جريان الطبيعة، فلا قرار لها ولا راحة ولا طمأنينة فإذا عادت النفس إلى ينبوعها وأصلها، استقرت وظفرت بالراحة، واستراحت من شقاء الغربة وذلها» [2] لذلك لم يكن بإمكان الصوفي أو الحكيم المتأله إلا عذلها وزجرها بإسداء النصح حِذَار الوقوع في الشرك من طول مراوده الحَبّ: « يا نفس قد اتضح لك أن النور يأتي من قبل العقل، والظلمة تأتي من قبل الجسد، فينبغي لك يا نفس، أن لا

---

[1]– للموت عند الصوفي معنى خاص، يختلف به عن المعري وأضرابه على سبيل المثال . إن الصوفي يمزق خرقة الجسد، ويخيط روحه بالسماء من أجل الوصول والبقاء. أ ما المعري فيود لو تخاط خرقة جسده إلى الأرض، من أجل مطلق الفناء.

– يقول النفري (ت. 354هـــ) : " وقال لي اقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح. وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده، وافرح ، فإني لا أحب إلا الفرحان". انظر : المواقف والمخاطبات. تحقيق آرثر آربري Arthur Arberry، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1985. موقف التيه (46)، ص: 137. ويقول : " وقال لي : لا تقف في الحزن ، فتأخذك عنه البشرى".انظر: نصوص صوفية غير منشورة، تحقيق بولس نويا Paul Nwyia.دار المشرق. بيروت.1973. موقف الحزن(49)، ص.123.

– أما المعري فقال :

جَسَدي خرقةٌ تخاط إلى الأر * ض، فيا خائطَ العوالم خِطْنِي**

انظر : اللزوميات. م.س. 575/2.

- وإلى هذا المعنى ذهب أدونيس بقوله أيضا :

جسدي ضائع، صار قبـــري كالخيط في كفة العباءه

في الدجى

انظر : العبارة الصوفية في الشعر العربي الحديث. سهير حسانين. دار شرقيات للنشر والتوزيع. القاهرة. ط .1. 2000، ص: 200.

وانظر : مقدمة للشعر العربي. أدونيس. دار العودة.بيروت.ط .3 .1979، ص:63.

[2]– كسر أصنام الجاهلية، صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا تـــ1050هـــ)، تحقيق محسن جهانكيري، إشراف سيد محمد خامنه إي. انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، تهران، 1381، ص: 242.

والكتاب رد على بعض صوفية عصره الذين "ادعوا فيه علم المعرفة... وايم الله إنهم لا يعرفون شيئا من هذه المعاني إلا بالأسامي والمباني" المقدمة ، ص: 6–7.

تأسفي على فراق الجسد، لشدة إضراره لك، وخذلانه إياك، وإعاقته لك عن إدراك معلوماتك» [1].

يقول في هذا المعنى سديد الدين بن رقيقة متأثرا فيما يظهر بعينية ابن سينا، وبنظرة الأفلاطونية المحدثة في النفس:

أقول لنفسي حين أَبْدَتْ تَشَـــــوُّقـا إلى العالم الأعلى رويدك يـــا نفســي
مُحالا تَرُومينَ النجاةَ وأنت في الْـــــــــــــمَهَالك من جنــس الطبيعة والحــس
ودُونك بحــرٌ إن تعَدَّيـــــت لُجَّــةً أمنتِ، وفزتِ بالخلاص من الحبـــس
فإن رُمْتِ وصلاً نحو سِنْخِكَ فَاكْشِفِــي غِطَاءَكِ وَانْضَىْ ما عليكِ مــن اللِّــبْس
ولا تُقْبلي نحوَ الكَثيـــــفِ فَتُحْرَمِــي مُجاورَةَ الأطهار في حضرةِ القـــدس
وَصَـــلْتِ على كــرهٍ إلــى الهيكــل به اعْتَضْتِ بالذعر الطويل عن الأنــس
وما كــان هذا الوصــلُ إلا لترجعِــي مُنَزَّهَــةً بالعلم عن وَصْمَــةِ الــوَكْس
فعـــودي إلى باريكِ يا نفسُ ترتقِــي إليه وإلاَّ دمــتِ فــي العــالم المنســى
خليفـــــةُ هَـــمٍّ دائـــم وكـــآبةٍ مجــاورةُ أهل الدنــاءةِ والرِّجْـــس[2]

وسديد الدين في هذه الأبيات، يعكس الاعتقاد بالتوتر المفترض بين النفس النورية، والجسد المظلم. والغريب في هذا الاعتقاد أن ظلمة الجسد تقدر على إخفاء نور النفس بسبب كثافة الظلمة. حيث إن النفس لا تستطيع الانفكاك من أسرها إلا بخلع الجسد

---

[1]– م . ن، ص: 245.

ومخاطبة الملا صدرا للنفس، ومناداته المتكررة لها، تذكر بكتاب "معاذلة النفس". وهو" كتاب منقول نحلته إحدى النسخ لأفلاطون. ونحله سائرها لهرمس". وقد نشره عبد الرحمان بدوي ضمن "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، وكالة المطبوعات، الكويت. 1977، وقد رجح بدوي بعد استعراضه لكثير من الآراء بخصوص صحة نسبة الكتاب، أن "معاذلة النفس" أثر من آثار الهرمسية التي غزت الفكر اليوناني": " فالكتاب إذن يدخل في باب "الأدب الهرمسي littérature hermitique الذي انتشر انتشارا هائلا وبغير أسماء أصحابه". المقدمة، ص: 42.

[2]– عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة. م. س. ص: 659–660.

كله، بحكم عدم وجود علاقة سنخية بينهما تمكنها من المعرفة[1]، إذ المعرفة لا تتم إلا بين طرفين بينهما وجه شبه، ينتفي بين الظلية والنورانية.

وإذا النفس شاءت أن تلحق بحضرة القدس، فعليها أن تتشبه بالإله أو الواحد الأول، وأن تُقبل عليه بالتخلي عن هيكلها الذي ما استوطنته إلا مكرهة، وما تقلبت فيه إلا مذعورة، وما عاشت فيه إلا منسية غريبة. إن الجسم قبر، والهيكل سجن أو كهف عميق. وإذا هبطت إليه، فإما لأنها فقدت أجنحتها بسبب ما اقترفته من خطيئة، لأنها لا يمكن أن تهبط إلى مقر مذموم إلا عن عقاب، وإما لأنها هبطت ضرورة لبعث النظام فيه، وبث الجمال. وأيا من كان الأمر، فإن النفس في الحالين بحكم الأصل، تظل تتدرب على محاكاة المبادئ التي تعلو عليها، وتظل تتعشق التشبه بالواحد الأول. وقد تظفر بذلك مرة، وقد لا تظفر بالمرة.

لقد انتقلت هذه الأفكار إلى بيئة المتصوفة مدعومة بما نقل عن أصحابها من ميل إلى الزهد والإيثار والفضيلة. وهذه الصفات وغيرها مشتركة بين الأفلاطونيين والصوفية. غير أن الأهداف كانت مختلفة، إذ زهد الأفلاطونيين كان يراد منه العون على التشبه بالإله قدر الإمكان» [2]، أي إنه كان مرقاة للوصول عن طريق المعرفة إلى

---

[1]– يقول سقراط:" حينما تحاول النفس تأمل شيء ما بمشاركة الجسم، فإنه من الواضح أنها تخدع وتقاد إلى الخطأ بسببه... إن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه، حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها، وقد انفصلت عن الجسد، وحينما لا يكون لها بقدر الاستطاعة، اشتراك معه أو رباط، فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه.

– "أفلاطون. فيدون " في خلود النفس". ترجمة وتقديم عــزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط 3، 2001، [65، ب– د]، ص: 126–127 ، وانظر أيضا:

– تحقيق ما للهند، البيروني. م. س، ص: 53–54.

أفلاطون في الإسلام، عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1980، ص: 126.

[2]– كانت غاية الفلسفة عند أفلاطون "التشبه بالإله جهد الطاقة "، أو قدر الإمكان. وهذا المبدأ تبناه أكثر الصوفية، ودعوا إليه. إلا أن البعض منهم كان يرفضه ويبدي نحوه اعتراضا.

نذكر من بين هؤلاء عبد الوهاب الشعراني (تــ 973هــ) حيث قال: " في قول بعضهم "ينبغي التشبه بالإله جهد الطائفة [كذا والأصوب جهد الطاقة]، يعني في الأخلاق. اعلم أن هذا القول إذا حققته وجدته جهلا من قائله، لأن التشبه في نفس الأمر لا يصح، لأن من قامت به صفة فهي له، هو مستعد لقيامها به، فبذاته اقتضاها، فما تشبه أحد بأحد... ولو كان الأمر كما قالوا ، لزاحمت العبودية الربوبية، ولبطلت الحقائق، فما تجلى العبد إلا بما هو له أصالة، ولا ظهر الحق إلا بما هو له".

– تأويل الشطح، الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشطح. دراسة وتحقيق. قاسم محمد عباس، دار أزمنة، الأردن، ط .1، 2003، ص: 82.

الكمال. أما زهد الصوفية، فالمراد منه تحقيق الاتحاد التام بالله، بالرغم من أنهم كانوا يعرضون في الغالب عن استعمال كلمة «الاتحاد». وعليه فإن الأفلاطونيين يبقون على وجود ثنائية، لأن المطمع لا يتجاوز عندهم التشبه. أما الصوفية فيسعون إلى الوحدة، بإذابة جزئهم في الكل، إما باعتبار ذلك « حالا» وجدانيا فيما يسمونه بوحدة الشهود، أو «اعتقادا» عقليا فيما يسمونه بوحدة الوجود.

يقول الشبلي (ت.334هـ):« اخلع الكل تصل إلينا بالكلية، فتكون ولا تكون، إخبارك عنا وفعلك فعلنا » [1]، لأن « القلب لا يحيى [كذا] بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد، حتى يبقى رسما لا حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات» [2].

ولقد عمم الصوفية هذا الخطاب تقريبا، غير أن ابن عربي الذي كان يبقى علي النقيضين، لاعتقاده بأن الحق يظهر في الاثنين معا بحكم أن الكل مرآته، كان يقول على لسان الشاهد: « لا أقول لك تجرد من هيكلك، ولا انسلخ من ظلمتك... ليس رؤية الحق عند المحقق في نور القدس، بأظهر ولا أوضح من رؤيته في ظلمة الطين» [3]، بالرغم من أنه استعاض عن هذه الأرض الترابية بأخرى خيالية، أجاز فيها كل المحالات العقلية، لأنها مظهر لتجلي صفة القدرة الإلهية، واشترط لإمكان دخولها القدرة على ترك الهيكل البشري. هذه الأرض الخيالية، هي أرض الملكوت، أرض سماوية، أرض رمزية معنوية، خلقت من بقية طينة آدم، بحجم السمسمة[4]. لكن فيها من العجائب ما لا يعرفه إلا القادر على ترك الهيكل في هذه الأرض الدنيا، لأنها مسرح العارفين، والدخول إليها

1- تحقيق ما للهند، م .س، ص: 66.

2- م. ن، ص: 67.

3- كتاب الشاهد ضمن رسائل ابن عربي، م. س، ص: 210.

4- " السمسمة بذر، أو ثمرة نبات سنوي، أزهاره أنبوبية الشكل، ولكنها عند ابن عربي تتحول إلى رمز لكل ما يكتنفه الخفاء، ويدق عن العبارة، ولا تدركه حتى الإشارة".
انظر: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم . مادة سمسمة، ص: 589-590.

لا يكون إلا بالروح[1].

ونشير إلى أن التصوف في بدايته كان يبقي على تعاطف ضمني مع الأرض، وعلى حب شفيف للطبيعة، لاعتقاده باشتراكه معها في صفات، تحفز على أن يصبح كل منها مشبها ومشبها به في آن.

يقول الجنيد : « الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح... الصوفي كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالقطر يسقي كل شيء» [2] و « يسقي ما يحب وما لا يحب» [3]. لكن ابن عربي (تـ 638هـ) كان يرى أن « الأرض من عالم الفساد ومنه اشتق اسم الأرضة، لما تفسده في الثياب والورق، والخشب» [4]. وربما لهذا السبب جعل من جسم الإنسان أرضا بديلة، فهي تحظى من الكمالات بما لا يحصى، وتنعم من التجليات بما لا يعد.

4 – الأرض السماوية ومدن عالم المثال.

جسم الإنسان عند ابن عربي هو أرض الله الواسعة التي لا نهاية لها، أما كل أرض سواها فمحدودة. هو الأرض التي تَصِحُّ الهجرة فيها من أرض الهوى إلى أرض

---

[1]– الفتوحات المكية، م. س. 127/1 وما بعدها، وقد سمى عبد الكريم الجيلي (تـ 805هـ)، أرض الحقيقة هذه، "أرض السمسمة" وسيأتي بيان ذلك.

انظر: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. دار الفكر، بيروت، ط 4، 1975، 43/2.

[2]– تاج العارفين الجنيد البغدادي(215–297هـ)، الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق، سعاد الحكيم دار الشروق، مصر، ط 2، 2005 ، ص: 149.

وانظر:

– الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم القشيري (376–465هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار الكتب الحديثة، مصر. 1974، 553/1.

– عوارف المعارف، شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار المعارف. مصر. 1993، 142/1.

[3]– الرسالة القشيرية، م .س، 606/1.

[4]–الفتوحات المكية، م .س. 285/2.

العقل من غير انتقال، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا** ﴾ [1].

يقول ابن عربي: « لتعلم أيها الأخ الولي أن أرض بدنك هي الأرض الحقيقية الواسعة التي أمرك الحق أن تعبده فيها. وذلك لأنه ما أمرك أن تعبده في أرضه، إلا ما دام روحك يسكن أرض بدنك، فإذا فارقها أسقط عنك هذا التكليف مع وجود بدنك في الأرض مدفونا فيها، فتعلم أن الأرض ليست سوى بدنك، وجعلها واسعة، لما وسعته من القوى والمعاني التي لا توجد إلا في هذه الأرض البدنية الإنسانية» [2].

وعلى العموم فإن استعاضة ابن عربي عن الأرض الدنيا المجازية، بأرض عليا حقيقية، تقع ببدن الإنسان، تمثل تحويلا لمفهوم الأرض والبدن، وتحويلا لمفهوم المجاز، والحقيقة، وتحويلا لمفهوم الواقع والخيال، وهو ما مكنه من تأويلات وتفسيرات، ما كان له بدونها أن يثري جهازه النظري ولغته الذوقية.

- **أرض السمسمة.**

يرى ابن عربي أن الطينة التي خلق الله تعالى منها آدم، بقيت منها فضلتان: فضلة خلق الله تعالى منها، النخلة، فهي من ثم لآدم أخت[3]، والفضلة الثانية خلق منهـــا أرضا بقدر السمسمة، تتسع لكل العوالم، وتحتمل كل الأضداد، وتقبل كل المحالات[4].

---

[1]– سورة النساء الآية: 96.

[2]– الفتوحات المكية ، م. س، 249/3.

[3]– يعتمد ابن عربي في ذلك على حديث وصف بالمنكر والموضوع والغريب، وهو " أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم، وليس من الشجر شجرة أكرم على الله تعالى من شجرة ولدت تحتها مريم بنت عمران". والاعتماد على الأحاديث الموضوعة أمر شائع في كتب الصوفية. وإذا كانت بعض الأحاديث الموضوعة، قد وظفت – على خطورة وضعها أو روايتها– في الحث على الفضائل في الغالب مثلما هو الحال في " الإحياء "، فقد وظفت بعض الأحاديث الأخرى في تحليل مراتب الوجود، وتعليل نظرية الخلق، ووضع نظرية المعرفة، مثلما هو الحال في " الفتوحات " وغيرها. وهذا أمر يتجاوز الهدف التربوي.

[4]– لابن عربي كتاب تحت عنوان "كتاب الإعلام بما خلق الله من العجائب في الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام، أشار إليه في الفتوحات، دون أن يذكره بعنوانه131/1. وله "رسالة أرض الحقيقة"، أشار إليها في الفتوحات أيضا: 126/1–130.

انظر في التعليق على هاتين الرسالتين:

- مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها، عثمان يحيى، ترجمة محمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص: 194– ص : 324.

وانظر في وصفهما :

- Henri Corbin. Corps spirituelle et Terre Céleste de l’Iran Mazdéen a l’Iran shî’ite. Buchet Chastel, Paris, 2005 , pp. 164-172.

ولأن النخلة وآدم يشتركان في الأصل الطيني الواحد، فقد اكتسبا كل الأسرار التي أودعها الله فيهما، واشتركا معا في كل الصفات. وإذا كان هناك من فرق، فهو الفرق بين الإجمال والتفصيل فحسب[1].

لقد أفاض ابن عربي في وصف خصائص هذه المنطقة الجغرافية الخيالية، بحكم زيارته لها، ووقوفه على معالمها. فهي عبارة عن أراضين متعددة، منها الأرض الذهبية

---

[1]– إن محاولة إيجاد علاقة بين الجماد والنبات والحيوان (بما فيه الإنسان) قديمة، يمكن الرجوع بها إلى أرسطو وبلينوس الحكيم (أو بلينياس)، وجابر بن حيان، وإخوان الصفا، وابن مسكويه، وابن طفيل والقزويني وابن خلدون... وقد وردت تلك المحاولة في إطار تقسيم الكائنات إلى أقسام، وترتيبها بحسب تدرجها في سلم التطور والترقي.

وابن عربي في حرصه على إيجاد صلة بين النخلة والإنسان وإن اعتمد على حديث موضوع، فهو من خلال حديثه عن فكرة التولد أو الولادة من غير تناسل، كشف عن اطلاعه على ما قيل قبله في الموضوع.

وبالمناسبة نشير إلى أن إخوان الصفا (وجدوا في القرن 4هـ) كانوا أوضح من غيرهم في معالجة مسألة التطور. لقد اعتبروا أن " آخر مرتبة الجواهر المعدنية، متصلة بأول مرتبة الجواهر النباتية... [و] أول مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية، متصلة بأول مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية، متصلة بأول مرتبة الملائكة".

رسائل إخوان الصفا. دار صادر بيروت، 1957، 2/150–151.

وقد تناول المسألة ابن مسكويه (تـ 421) في الفصل الأول في المسألة الثالثة تحت عنوان:

" في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها ببعض". الفوز الأصغر. تحقيق صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، تونس 1987 ، ص: 111.

وظلت الملاحظة تتطور مدعومة بمزيد من الحجج حتى انتهت إلى ابن خلدون (تـ 808هـ) الذي تناولها في إطار الحديث عن " اتصال الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ". ومعنى الاتصال عنده هو " أن آخر كل أفق منها، مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده ". وبيان ذلك أن «آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، مثل الحشائش، وما لا بذر له. وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم، متصل بأول أفق الحيوان، مثل الحلزون والصدف ".

- مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافى، دار نهضة مصر، ط. 3، 1979، 1/404 وملاحظة ابن خلدون بان "آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات. مثل الحشائش "، وردت حرفيا عند بيلينوس أو بلنياس أو بليناس الطواني Appolonios de Tyane حيث يقول :" لما قبلت الأجسادُ الأنفسَ الحية وائتلفت بها، استتم النبات في معادنه، فأول ما طلع منه في الهواء الحشيش الذي هو الكلأ لضعف طبيعته، وقصر سوسه.
- انظر : سر الخليقة وصنعة الطبيعة. كتاب العلل. تحقيق أورسولا وايسر Ursula Weisser ، جامعة حلب . سوريا. 1979، ص: 315.
- وانظر في تصحيح نسبة الكتاب إلى صاحبه وتحديد تاريخ تأليفه:

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات . الكويت. دار العلم للملايين، بيروت، 1982، ص: 173.

وقد درس بول كراوس Paul Kraus هذا الكتاب دراسة متميزة ركز فيها على تأثيره في نشوء علوم العربية وتطورها في :

- Jabir Ibn Hayyan. Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’islam. Les belles lettres. Paris.1986. p.270-203.

التي أشجارها من ذهب، ومنها الأرض الفضية التي أشجارها من فضة، وهكذا. أما مساحتها فـــ « كل أرض من هذه الأرضين التي هي أماكن في هذه الأرض الكبيرة، لو جعلت السماء فيها لكانت حلقة في فلاة بالنسبة إليها». وأما تضاريسها فمتنوعة عجيبة، حتى إن بعض، بحورها ترابي « يجري مثل ما يجري الماء». وأحجارها « يجري بعضها إلى بعض كما يجري الحديد إلى المغناطيس». وخلقها ينبتون فيها كسائر النباتات من غير تناسل، ويتكونون تكون الحشرات عندنا[1] « وهي مسرح عيون

---

[1]- فكرة الولادة من غير تناسل، نجدها عند أحد المنتسبين للفيثاغورية المحدثة وهو بلينوس الطواني، (انظر الهامش السابق) وجابر بن حيان، وابن طفيل. فيما يتعلق بجابر بن حيان نقول إن فكرة التولد والتوليد قد تطورت عنده حتى أصبح يتحدث عن عمل خاص سماه "علم التكوين". ويقصد به العلم الذي يمكن من تكوين أو إيجاد " إنسان صناعي"، أو " كائنات صناعية " تنسب للمملكة الحيوانية على الخصوص.

– انظرعلى سبيل المثال في إمكان " نقل بدن جارية ووجه لرجل، أو عقل رجل وجسم صبي": رسائل جابر بن حيان، تصحيح بول كراوس، مكتبة الخانجي، مصر. ط 1994، ص: 344.

وانظر في الموضوع:

– جابر بن حيان، كتاب التجميع، تكوين إنسان بصناعة الكيمياء، تقديم ودراسة: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ط1. 2007. ص: 44 وما بعدها.

– جابر بن حيان: زكي نجيب محمود، سلسلة أعلام العرب، مصر. تاريخ المقدمة: 1961، ص: 228 وما بعدها.

وانظر في الأبعاد الحضارية للفكرة:

– من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ترجمة وتأليف عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت، ط 2. 1980 . ص: 159.

أما ابن طفيل فقد كان أكثر تحفظا في إشارته المقتضبة لفكرة "التولد". فقد تحدث عن جزيرة " يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء ". وقد أحال في ذلك على المسعودي الذي ذكر أنها جزيرة الوقواق.

انظر في ذلك:

– حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، تحقيق يوسف زيدان، دار الأمين. مصر، ط2. 1998، ص: 170–171.

– حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، مؤسسة الحلبي، مصر، 1958، ص: 66.

وعلى العموم فإن نظرية الإنسان عند جابر بن حيان، عرفت تطورا لافتا يعكس إيمانه بالإنسان، ووثوقه فيه، واعترافه له بدوره القادر على إكمال دور الطبيعة. حيث إن "الإنسان إذا عرف سر التكوين في الطبيعة، استطاع أن يقوم بدورها فيه، وأصبح بالتالي مقارنا للإله في القدرة على الخلق الذي يمتد إلى الإنسان نفسه ".

انظر:

– الإنسان والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمان بدوي، م. س. ص: 55.

وهذا المنحى في التفكير عند جابر، يجسد النظرة الشيعية الإيجابية للإنسان التي تخالف النظرة الهرمسية السلبية، بالرغم من حضورها في رسائله في أكثر من موضع. كما يؤكد أن الكيمياء والتصوف في بدايتهما كانا يركزان على الجانب العملي الذي يهدف إلى معرفة الآيات في الآفاق (بالكيمياء)، والآيات في الأنفس (بالتصوف)، وهو ما يمكن أن يكون فهمه من قوله تعالى: " سنريهمُ آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهمُ أنه الحق "، سورة فصلت، الآية: 59.

العارفين.. وإذا دخلها العارفون، فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون» ويلبسون خلعة خاصة، سرعان ما ينزعونها عند الخروج. وأما مدائنها فـــ « تسمى مدائن النور، لا يدخلها من العارفين إلا كل مصطفى مختار، وهي ثلاث عشرة مدينة». وباختصار فـــ « كل ما أحاله العقل بدليله عندنا، وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع، وأن الله على كل شيء قدير، فعلمنا أن العقول قاصرة، وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين» [1].

- **جابلقا وجابرصا وهورقليا.**

وإذا كان ابن عربي اكتفى بتسمية مدائنه التي حصرها في ثلاث عشرة مدينة، باسم عام هو أقرب إلى الصفة وهو « مدائن النور»، فإن السهروردي المقتول سمى مدنا ثلاثا قد تكون من ضمن مدن ابن عربي، وقد تكون من اكتشاف السهروردي خاصة.

وأسماء هذه المدن هي «جَابَلْقَا»، أو «جابَلَقْ»، و«جابَرْصَا» أو« جابَرَصْ» و« هورْقَلْيَا» [2]. والفرق بين هذه المدن هو أن « جَابَلَقَ وَجَابَرَصَ مدينتان من عالم

---

[1]– الفتوحات المكية، م .س: 1/126–130.

[2]– لهذا الاسم كما يقول هنري كوربان، جرس غريب في العربية والفارسية على حد سواء. ويرجح قول البعض إنه من السوريانية، وإنه مستعمل عند صابئة البصرة، وعند المندائيين بالتحديد .

انظر: Corps Spirituel et Terre Céleste p 125.

والنظر إلى السريانية باعتبارها لغة سماوية، واعتبار أصل التخاطب بها المعرفة الصافية التي لا جهل معها، مما يقول به بعض الصوفية، فقد رأى بعضهم أن آدم " كان يتكلم بالسريانية "، و " أنها كلام أهل الجنة "، عكس ما يراه الجمهور.

انظر في ذلك:

– الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، تأليف سيدي أحمد بن المبارك، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر ط1. 1961، ص: 215–216.

ونضيف أيضا أن الحلاج كان يرى أن " القوس الثاني دون اللوح، وله حروف سوى حروف العربية.

انظر:

– كتاب الطواسين للحسين بن منصور الحلاج ،(تـــ 309هـــ)، تحقيق لوي ماسينيون Massignon ، مكتبة المثنى، بغداد.1913. ص: 35.

عناصر المثل، وهورقليا من عالم أفلاك المثل» [1].

وهذه المدن تقع في الإقليم الثامن: أي عالم المثال، لأن العالم المقداري منقسم إلى ثمانية أقسام، سبعة منها هي الأقاليم السبعة التي فيها المقادير الحسية. و« الثامن فيها المقادير المثالية. وهي عالم المثل المعلقة الذي تؤخذ منه الأبدان الصاعدة إلى السماء، لاستحالة صعود الأبدان العنصرية إليها. وهذا عند البعض. وأكثر إظهار العجائب والغرائب من الأنبياء والأولياء للوصول إلى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه، الَّذي فيهَ جابَلَقُ وَجَابَرَصُ وهورقَلْيا ذاتُ العجائب» [2].

وهكذا فإن مقام جابلقا وجابرصا وإن كان من مدن عالم عناصر المثال، إلا أن مقام هورقليا « هو الثالث الكثير العجائب، أي الذي هو عالم أفلاك المثال، يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك، وما فيها من الصور المليحة والأصوات الطيبة» [3].

وقد تابع الجيلي (ت.805هـ)، ابن عربي في القول بعالم الخيال، وفي وصف عجائبه وغرائبه، معتمدا على فكرة الفضلة المتبقية من الطينة التي خلق منها آدم. وقد أشار إلى ذلك صراحة بقوله: « من هذا التجلي [تجلي القدرة] عجائب السمسمة الباقية من طينة آدم الذي ذكرها ابن العربي في كتابه» [4]. وقد نسب الجيلي إلى شخص من عالم الخيال التقى به، أن المراد بالعالم المعبر عنه بالسمسمة الباقية من آدم، هو تلك « اللطيفة التي لا تفنى على الدوام، والمحل الذي لا تمر عليه الليالي والأيام، خلقها الله من هذه الطينة... يجوز فيها المحال، ويشهد فيها بالحس صورة الخيال» [5].

---

[1]– شرح حكمة الإشراق. قطب الدين الشيرازي634(–710هـ)، تحقيق عبد الله نوراني ومهدي محقق، دانشكاه تهران 2001، ص: 531.

ولمعرفة عدد سكان جابلقا وجابرصا وطبيعة هندستهما، انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق حكمة الإشراق، تهران، 1993، ص: 234 (الحاشية),

[2]– شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، م. س. ص: 531 .

[3]– م. ن. ص: 530.

وانظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، كتاب حكمة الإشراق، م. س. ص 242 (الحاشية),

[4]– الإنسان الكامل، الجيلي، م .س: 67/1.

[5]– م. ن : 43/2.

وعلى العموم فإن الجيلي وصف عالم الخيال هذا، بمثل ما وصفه به ابن عربي. وحسب شهادة الجيلي في كتابه « الإنسان الكامل »، فإن وصفه له كان عن مشاهدة وتجربة، تدلان على سابق تحضير، وسالف استعداد.

من ذلك قوله: « سافر الغريب المعبر عنه بروح [الجيلي][1] إلى أن بلغ العالم المعبر عنه بيوح[2]، فلما وصل إلى ذلك السما، قرع باب الحمى، فقيل له: من أنت أيها الطارق العاشق؟ فقال: عاشق مفارق، أخرجت من بلادكم، وأبعدت عن سوائكم[3]، فقيدت في قيد السمك والعمق والطول والعرض، وسجنت في سجن النار والماء والهواء والأرض، وقد كسرت القيد وأتيت أطلب خلاصا من السجن الذي فيه بقيت» [4].

وبعد وصفه لحادث لقائه بشيخ من سكان عالم الخيال، وحادث لقائه بالمسمى « روح الخيال »، واستفساره عن ماهية هذا العالم المعبر عنه، بـــ« السمسمة »، شرع في السؤال عن السبيل التي تمكنه من الظفر بالدخول. وكان جواب روح الخيال: « إذا

---

[1]– لاحظ أن الجيلي سمى نفسه بـــ " روح " إشارة منه إلى خلعه لجسده، لأنه في العالم الذي وصل إليه، لا يسمح بالدخول إلا للأرواح. وحتى أرواح العارفين لا يؤهلها للدخول مجرد خلع الجسد، بل يجب أن تلبس ثيابا لا ندري من أوصافها شيئا، تُعطى لها بالباب عند الدخول، وتُنزع عنها بالباب عند الخروج.

[2]– وقد يكون عالم " يوح " عند الجيلي هو ما سماه السهروردي بالإقليم الثامن الذي يضم المدن الثلاث التي أشرنا إليها أعلاه.

وقد وردت هذه اللفظة في نتفة في وصف الخمر لابن سينا قال فيها:

نَزَلَ اللاهوتُ في ناسوتِها * كنزول الشمسِ في أبـــراج يُوحِ**

قال فيها بعضُ من هام بها * مثل ما قال النصارى في المسيحِ**

هي و الكأسُ وما مَازَجَهَا * كَـــأَبٍ مُتَّحِـــدِ و ابنٍ وَرُوحِ**

انظر: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ابن سينا(تـــ428 هـــ)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. قم المقدسة، إيران، ط2. 1405هـــ، المقدمة، ص. لو.

وانظر : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة. (تـــ 668هـــ)، ضبط وتصحيح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص.415.

[3]– لعل الجيلي يشير هنا إلى الروح وهي في عالم الذر، وقد ذكر الأبعاد باعتبارها صفة العالم الحسي، على طريقة الأفلاطونية المحدثة في حديثها عن سقوط الروح.

[4]– الإنسان الكامل، الجيلي، م .س: 42/2.

كمل وهمك وتم، فاتسَعْتَ لجواز المحال، وتمكنت بمشاهدة الحس لمعاني الخيال، وعلمت النكتة، وقرأت سر النقطة، حينئذ تنسج لك من تلك المعاني ثيابا، وإذا لبستها فتح لك إلى السمسمة بابا» [1]. وبعد أن وفى الجيلي بالشروط، ودخل هذه الأرض العجيبة، ورأى ما فيها من العجائب والغرائب، طلب الصعود إلى « عالم الغيب الموجود»، فكان أن ساعده الشيخ الذي سبق أن يسر له أمر الدخول إلى أرض السمسمة، وقال: « فدخلتُ إلى مدينة عجيبة الأرض، عظيمة الطول والعرض، أهلها أعرف العالم بالله[2]... فقلت سيدي أسألك عن أمرك الرفيع، وشأنك المنيع الذي اختلط فيه الكلام، واختبط فيه الأنام. فقال أنا الحقيقة العالية... أنا الشيخ اللاهوتي، أنا حافظ عالم الناسوتي، أتصور في كل معنى، وأظهر في كل مغنى، أتخلق بكل صورة، وأبرز آية في كل سورة، وأمري هو الباطن العجيب، وحالي هو الحال الغريب، سكني جبل قاف، ومحلي الاعراف... لا يصل إلي، ولا يدخل علي إلا الإنسان الكامل، والروح الواصل» [3].

وهناك شبه اتفاق حول المراد بـــ « الأعراف» أو « محل الأعراف » بعكس جبل قاف. لذلك نرى أن نبدأ بتحديده أولا.

- **الأعـــراف:**

الأعراف عند الجمهور هو سور مضروب بين الجنة والنار، يحول بين أهلهما. وعند البعض أن « أصحاب الأعراف » فرقة ثالثة لم يتحدث عنها القرآن إلا في سورة الأعراف التي سميت باسمها.

---

[1]– م. ن: 43/2.

والملاحظ أن عالم الجيلي لا يتوفر على خِلَعٍ جاهزة تقدم للمستحق، كما هو الحال عند ابن عربي، وإنما تنسج مباشرة بعد استيفاء الشروط التي ذكرها. والجيلي يؤكد ما جاء عند ابن عربي من أن خَلْعَ الروح للجسد، غير كاف لدخول ذاك العالم. وربما تكون هذه الخاصية، مما يميز التصوف الإسلامي عما نجده عند أفلاطون وأفلوطين على سبيل المثال.

[2]– لاحظ أن الجيلي استعمل التعبير نفسه الذي استعمله ابن عربي في وصف أرض هذا العالم، مما يقوم شاهدا على شدة اتكائه عليه، بل شدة اتكائهما معا على ابن سينا في رسائله الرمزية، والسهروردي في رسائله الصوفية، وهو ما سيأتي بيانه.

[3]– الإنسان الكامل، م. س. 44/2–45.

و« أصحاب الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم. فقدت قعدت بهم سيئاتهم عند دخول الجنة، وتخلفت بهم حسناتهم عن دخول النار، فوقفوا هنالك على السور حتى يقضي الله فيهم» [1].

ومن معانيه عند الصوفية أنه « مقام الإشراف على الأطراف» [2] وهذا التعريف يوحي بحفاظ الكلمة على معناها القرآني وهو الحاجز الفاصل. إلا أنها أصبحت تدل على مطلق الإيجاب، وهذا ما نلاحظه بشكل واضح عند صدر الدين الشيرازي (تـــ 1050هـــ) حيث قال: و« عندي أن الأعراف غير السور الواقع الجنة والنار الذي ذكروه ... وأما الأعراف فأصله مأخوذ إما من العرفان... وإما من عرف الفرس وهو شعر عنقه، وهو الموضع المرتفع منه... وأهل الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم، ويرون بنور بصيرتهم الباطنة، أهل الجنة، وأهل النار، وأحوالهما في الآخرة » [3].

- **جبـــل قـــاف:**

إن المفسرين لم يجمعوا على المراد بـــ " ق" الوارد في أول سورة "ق". حيث أوردوا آراء كثيرة تصل إلى حد التضارب. فقد قال البعض بأن "ق" حرف من حروف الهجاء مثل باقي الحروف. وقال البعض الآخر بأن "ق" جبل محيط بالأرض. واستندوا

---

[1]– صفوة التفاسير. محمد علي الصابوني، دار الفكر، بيروت، 2000، 403/1.

[2]– اصطلاحات الصوفية، الكاشاني (كمال الدين عبد الرزاق، تـــ 736هـــ)، تصحيح وتقديم، مجيد هادي زاده. انتشارات حكمت، تهران، 1423 هـــ ، مادة الاعراف، ص: 10.

وانظر التعريف نفسه في:

- متممات كتاب جامع الأصول، ضمن كتاب جامع الأصول في الأولياء، الكمشخانوي النقشبندي (تـــ1311هـــ) تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002.

[3]– كتاب العرشية، تصحيح فاتن محمد خليل اللبون، فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2000، ص:90.

في ذلك إلى أثر نسب إلى ابن عباس، شك فيه أو في نسبته إليه آخرون[1].

ومع ذلك فقد انتقل هذا الأثر مع شيء من التصرف إلى مجال التصوف والفلسفة الإشراقية.

وهكذا إذا كان بعض السلف قد اعتقدوا بالوجود الفعلي لـــ" قاف" باعتباره جبلا حقيقيا محيطا بالأرض اعتمادا على ما أورده ابن عباس، فإن هناك من نظر إلى " قاف" باعتباره روحا من أرواح اللوح المحفوظ. فالناشرات للأرض التي تنشر أجنحتها لطالب العلم « مقدمهم ملك اسمه قاف، وإليه ينسب الجبل المحيط، فإن ذلك الجبل مقعده، وبيده حكم الأرض» [2].

وعلى العموم فإن الصوفيين والمتأثرين بهم ، وجدوا فيما قيل في " قاف" رمزا

---

[1]– قال ابن عباس "خلق الله من وراء هذه الأرض بحرا محيطا بها. ثم خلق من وراء ذلك البحر جبلا يقال له: " قاف"، سماء الدنيا مرفوعة عليه. ثم خلق الله تعالى من وراء ذلك الجبل أيضا مثل تلك الأرض سبع مرات ". وقد شك في هذه الرواية من القدماء القرافي والآلوسي صاحب روح المعاني. ومن المحدثين الشيخ محمد بن محمد أبو شهبة الذي رأى أنه حتى : " لو سلمنا صحتها عن ابن عباس: فلا ينافي ذلك أن تكون من الإسرائيليات الباطلة ".

انظر:

– الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد أبو شهبة، مجمع البحوث الإسلامية. الأزهر. سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الرابعة عشرة، الكتاب الرابع، القاهرة، 1984م.ص 425.

وقد ذهب الماتريدي (تـــ 333هـــ)، إلى هذا المعنى بعد ذكره لبعض التأويلات بقوله : " ومن الناس من يقول إن "ق" اسم للجبل المحيط بالأرض. انظر: تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة. تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون . بيروت، ط 1، 2004 ، 553/4.

[2]– مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري (تـــ 834هـــ) وهو شرح لمفتاح الغيب لصدر الدين القونوي، (تـــ 673هـــ)، تصحيح وتقديم محمد خوارجوي انتشارات مولى، تهران 1386، ص: 475 .

وانظر أيضا، ص: 403.

لحدود المادة، ونهاية العالم المحسوس، في مقابل عالم « ما قبل خلف جبل قاف» [1] المجرد.

أما « عالم ما خلف جبل قاف»، فهو المكان الأول، بل « المكان غير المتمكن»، أو « ناكجا أباد» [2] كما سماه السهروردي. بل اللاحيث و« المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات».

وبما هو كذلك، فلا يمكن الوصول إليه عند المنكرين للمعراج الروحي، والسير القلبي[3].

1- " قـــاف " ليس جبلا واحدا عند جميع الصوفية. بل هو أرخبيل يتكون من أكثر من جبـــل. " قيل لأبي يزيد [البسطامي ــ 261 هــ] بلغت جبل قاف؟ فقال : جبل قاف أمر قريب. الشأن في جبل كاف ، وجبل عين ، وجبل صاد ، قال : وما هذا ؟ قال : هذه جبال محيطة بالأرضين السفلى، حول كل أرض جبل بمنزلة جبل قاف ، محيط بهذه الأرض الدنيا، وهو أصغرها، وهذه أصغر الأرضين" .
انظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبي طالب المكي (تـــ386 هــ). دار صادر، 1310هــ ، 69/2 .
وقد بلغ عدد جبال قاف عند السهروردي المقتول (تـــ 587 هــ) أحد عشر جبلا . انظر : رسالة عقل سرخ ، ضمن: شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ، كلمات الصوفية، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1 ، 2009 ، ص: 116.
وعقل سرخ هو العقل الأحمر بالفارسية و" العقل الأحمر يشير إلى العقل الإلهي، مشوبا بظروف كوكبنا الأرضي، كما يحمر الأفق عند الشفق ، دون أن يكون هذا اللون من الأصل ، وإنما من تأثير العالم الأرضي وحكمه.". م.ن. ص: 39.
وفي موسوعة الكسنزان أن : " كل شيخ ينكشف مريده خلف جبل قاف في ظلمة الليل، ولا يمد يده ليغطيه، فما هو عندنا برجل " . انظر: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان ، الشيخ محمد الكسنزان الحسيني . دار المحبة، دمشق ركن الدين – دار آية. بيروت. ط 1، 2005. 154/9.

2- أراد السهروردي سلب الأين عن العقول الذين خاطبوه في معراجه بقولهم: " قد وصلنا إليك من حيث أين لا أين... إقليم لا تجد السبابة إليه متجها". انظر: رسالة " أصوات أجنحة جبرائيل"، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط .3، 1978، ص: 143، وكذلك ص 124 .وقد نشر الرسالة نفسها قاسم محمود عباس، ضمن كتاب كلمات الصوفية. م. س ص: 130.

3- رمز السهروردي للمنكرين للتجربة الصوفية عموما، أو لبني الغبراء بلغة طرفة، بـــ" السلاحف" وقد جعلهم في قصته الرمزية، يعترضون على قاض منهم يؤمن عكسهم بالذوق، قائلا: " صاحت جميع السلاحف، كيف يمكن لماهية متمكنة في المكان أن ترفع من المكان؟ كيف يمكن أن تتحرر من اتجاهاتها الستة؟ أجاب القاضي إني رويت القصة تفصيلا من أجل هذا الغرض. عندئذ صاحت السلاحف، لقد عزلناك! أنت معزول، ثم قذفته بالطين وعادت إلى وكرها".
انظر: رسالة: لغة موران (لغة النمل)، ضمن الرسائل الصوفية، شهاب الدين السهروردي ترجمة وتعليق عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007، ص: 44.

ولقد استصعب الصوفية أنفسهم خرق المكان، والخروج من هذا الخرق، إلا على « من له استعداد، فبلحظة يستطيع من الاجتياز دون أن يخرقها » [1]. بالاستعدادتنطوي كل النسب المكانية التي ينحبس فيها الفكر المنطقي، حسب الصوفية. وقد كانوا في مثل هذا الاعتقاد يستحضرون معراج الرسول الكريم الذي « غاب عن الثقلين، وغمض العين عن الأين» [2]. وإلى مثل ذلك أشار أبو طالب المكي فيما رواه عن شيخه الحسن بن سالم، حيث يذكر أنه « ظهر له العيان وطوي له المكان» [3]. و« قد كان أبو محمد يخبر أنه صعد جبل قاف... وقال: لله عبد بالبصرة [قد تكون بمعنى النظرة أيضا] يرفع رجله وهو قاعد، فيضعها على جبل قاف... وأن وليا لله خطا خطوة واحدة خمسمائة عام، ورفع رجله على جبل قاف، والأخرى على الجبل الآخر، فعبر الأرض كلها» [4]. كما أن موسى السدراني صاحب ابن عربي، نص على وجود هذا الجبل في الجغرافية الصوفية. ووصفه بقوله: « وصلت إلى جبل قاف، وهو جبل عظيم، طوق الله به الأرض، وطوق هذا الجبل بحية عظيمة، قد جمع الله رأسها إلى ذنبها بعد استدارتها بهذا الجبل»[5].

- **عش السيمرغ.**

أما السهروردي المقتول فقد جعل على قمة جبل قاف، شجرة عليها عش طائر. حيث إن المريض الذي ينشد الاستشفاء، « عليه أن يسعى إلى جبل قاف، حيث الشجرة

---

[1]– رسالة عقل سرخ ، ضمن كلمات الصوفية، م.س. ص: 117.

[2]– كتاب الطواسين، لأبي المغيث بن منصور الحلاج،(ت 309هـ)، تحقيق لوي ماسينيون، مكتبة المثنى، بغداد، 1913، طاسين الفهم، ص: 19.

[3]– رسالة عقل سرخ، ضمن الرسائل الصوفية، السهروردي، م. س. ص: 117.

[4]– قوت القلوب، أبو طالب المكي، م. س 2/69–70. ويشير السيد حيدر آمولي (تـ 787هـ)، إلى أن " أمير المؤمنين [علي] –عم– حصل له تبريد النار، وتخريق الهواء، وتقليب الماء، وطي الأرض مرارا متعددة. قد ورد أنه صلى الظهر بجابلقا– وهي مدينة في أقصى المشرق – والصبح بجابلسا – وهي مدينة في أقصى المغرب – " انظر : المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحي الدين ابن العربي، مؤسسة التاريخ العر بي، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005، ص:86.

[5]– الفتوحات المكية، م. س. 3/130 و 2/682 –683.

التي عليها عش السيمرغ» [1]. وقد التقط فريد الدين العطار هذه الجزئية وقال: « لنا ملك بلا ريب يقيم خلف جبل يقال له: جبل قاف، اسمه « السيمرغ*» ملك الطيور... مقره يعلو شجرة عظيمة الارتفاع» [2].

أما ابن عربي فبدل استثمار فكرة الشجرة والعش السيمسرغ، جعل حية عظيمة تحيط بالجبـــل، فقال: « جبل قاف وهو جبل عظيم طـــوق الله به الأرض، وطـــوق هذا الجبل بحية عظيمة، قد جمع الله رأسها إلى ذنبها بعد استدارتها بهذا الجبل» [3].

---

[1]– رسالة في حالة الطفولة ، ضمن الرسائل الصوفية. م.س، ص: 128.

* السيمرغ طائر خرافي كان ذا مكانة عند الفرس قبل الإسلام، وقد ذكر في الأفستا مرتبطا بشجرة الحياة. وكلمة السيمرغ في الفارسية تعني أيضا ثلاثين طائرا، لأنها مكونة من السي بمعنى ثلاثين، ومرغ بمعنى طائر. وقد وظف العطار هذا الاسم للتعبير عن وحدة الشهود. حيث جعل الثلاثين طائرا (السي مرغ) التي سافرت لملاقاة السيمرغ –الملك ، لم تجد في النهاية سوى ذاتها.

انظر في رمزية هذا الطائر، مادة Sîmorgh في :

- Dictionnaire des symboles, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, ed, Robert Laffont /Jupiter, Paris, 1982, p.884.

وانظر أيضا مادة " السيمرغ " في :

– معجم ديانات وأساطير العالم، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، د.ت. 255/3.

[2]– منطق الطير ، فريد الين العطار النيسابوري (تـــ 627هـــ)، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس، 2002، ص: 187 ، وانظر إشارات أخرى في ص 241، وص: 257.

ونشير أيضا إلى أن السهروردي إذا كان جعل السيمرغ " ينتف ريشه بمنقاره" (رسالة صفير السيمرغ، ضمن الرسائل الصوفية، م.س..ص 77،) فإن العطار أيضا جعل ريشه من السيمرغ تسقط بديار الصين ". ومن رآها فقد تعلق بها ...فاطلبوا العلم – كما قال الرسول ص– ولو بالصين ...وجميع المخلوقات كلها صورة من ريشتها ". منطق الطير، م.س. ص: 187.

وعلى العموم فقد رمز السهروردي بالسيمرغ أو العنقاء إلى العقل الفعال ، أو روح القدس، أو جبرائيل بلغة الشريعة. والأوصاف التي أطلقها عليه، قد أخذها ابن العبري(تـــ 685هـــ) في مقدمة كتابه الحمامة.

انظر: كتاب الحمامة ، مختصر في ترويض النساك . تحقيق وتعريب اغناطيوس زكا الأول عيواص، المنشورات الجامعة، طرابلس ، لبنان، ط.2، 1983، ص: 88–89.

أما العطار فرمز به إلى الله عز وجل. في حين رمز الملاصدرا (تـــ 1050هـــ) بالعنقاء إلى العقل الكلي.

انظر : الحكمة المتعالية ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط.4 ، 1990 ، 9/144–145.

[3]– الفتوحات: 130/3.

« إن الجديد الذي أضافه ابن عربي إلى أسطورة جبل قاف هو الحية» [1].

وإذا علمنا بأن الحية ارتبطت عبادتها أو عبادة روحها في الهند، برمزية مياه البحر، حيث كانت تعتبر عندهم حارسة ينابيع الحياة، توضحت نسبيا رمزية الجبل المحيط بالأرض، والحية المحيطة بالجبل، والبحار السبعة المحيطة بالحية، باعتبار ذلك كله رمزا للمسافة الطويلة والمهولة الفاصلة ضبين الشك واليقين، بين المجاز والحقيقة.

إن الطريق إلـــى الله صعبة، و« الخلق يظنون أن الطريـــق إلى الله أشهـــرمن الشمس، وأبين منها، وإنما سؤالي منـــه، أن يفتـــح علي من الطريق إليـــه، ولو مقـــدار رأس إبرة » كما قال البسطامي[2].

---

[1]– للحية أو الأفعى خصائص جعلت منها رمزا في الحضارة القديمة كانت غالبا ما ترمز إلى الحياة والخلود بحكم قابليتها للاستدارة، وسلخها لخلدها الدائم. غير أن هناك تعليلا آخر لجعلها رمزا إلى الخلود، نجده في ملحمة جلجامش، يتلخص في تمكن الحية من سرقة " نبات الخلود" من جلجامش الذي تعب في الحصول عليه، قبل أن يأكله، ويشرك الناس في الخلود. فكان أن بقي عرضة للموت ، بالرغم من أن ثلثيه إله، والثلث الباقي فقط هو البشري .

تقول الملحمة :

وأبصر جلجامش بئرا باردة الماء
فورد (نزل) في مائها
فشمت الحية شذى(نفس) النبات
فتسللت واختطفت النبات
ثم نزعت عنها جلدها
وعند ذاك جلس جلجامش وأخذ يبكي
حتى جرت دموعه على وجنتيه.

انظر في ذلك : ملحمة جلجامش . طه باقر. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. الجمهورية العراقية. 1980، ص: 166.

وانظر أيضا: عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد الرافدين القديمة. نائل حنون ، دار الشؤون الثقافية العامة. العراق. ط.2، .1986، ص:81.

[2]– أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة. تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس. دار المدى. دمشق، ط. 1، 2004، ص:61.

وقد أشار فريد الدين العطار في منطق الطير إلى هذه الصعوبة أيضا حينما جعل الهدهد الذي خبر التطواف، يتنكب عن السفر إلى الملك وحده، ويتعلل بضرورة مرافقة الطيور. وما ذلك إلا لأن الملك الذي " يقيم خلف جبل يقال له جبل قاف... تكتنفه مئات الألوف من الحجب، بعضها من نور، وبعضها من ظلمة. وليس لفرد في كلا العالمين مقدرة حتى يحيط بشيء من كنهه "، انظر:

– منطلق الطير، فريد الدين العطار، (تـــ 627هـــ؟)، ترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس ، بيروت، ط. 2002 ، ص 185–186.

وإذا كان الهدهد احتاج في سفره إلى أن يرافق الطيور، فإن الطيور أيضا قد احتاجت إلى أن تعقد زعامتها له ليقودها من " ميدان الغرور إلى جبل قاف". م .ن .ص. 241. ويشجعها على قطع ما يفصلها عن " السيمرغ " من بحور وأودية. انظر أيضا في وصف معاناة الطير في سلوكها إلى الحضرة الإلهية: مختارات من الشعر الفارسي، ترجمة محمد غنيمي هلال، مراجعة أحمد رامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة. 1965، ص 404 وما بعدها.

وعلى العموم فإن الصوفية وجدوا في عالم الخيال متسعا للتعبير عما يشهده الذوق ولا يحكم به العقل. وقد رمزوا بجبل قاف إلى الحد الذي ينتهي عنده العالم المحسوس، بحيث لا يمكن السير إلى ما خلفه إلا عروجا معنويا[1]. وعليه كان مدرك ما قبله، بالبصر. أما مدرك ما بعده، فبالبصيرة» [2].

---

[1]– يقول الغزالي: " لا تظن أنا نعني بالعالم العلوي السماوات، فإنها علو وفوق في حق عالم الشهادة والحس، ويشارك في إدراكه البهائم. وأما العبد فلا يفتح له باب الملكوت، ولا يصير ملكوتيا إلا ويبدل في حقه الأرض غير الأرض والسماوات، فيصير كل داخل تحت الحس والخيال، أرضه، ومن جملة السماوات. وكل ما ارتفع عن الأرض فسماؤه. وهذا هو المعراج الأول لكل سالكي مشكاة الأنوار المنسوب إلى ابي حامد الغزالي (تـــ: 505 هـــ)، حققه أبو العلا عفيفي . الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة، 1964.ص: 50.

[2]– بهذا الوعي الرمزي اختلف الصوفية عن السلف. حيث إن بعض السلف كما أشرنا إلى ذلك سابقا ساير ما نسب إلى ابن عباس، من فهمه من الجبل المعنى الحرفي، والجانب المحسوس.

ومن باب الاستطراد نشير إلى أن هذا الجبل لم يغب عن مخيال بعض المبدعين المعاصرين المغاربة.

– في الشعر نجد "جبل قاف" عند الأستاذ الدكتور محمد السرغيني مقترنا بجزيرة الواقواق، من حيث إيراده على سبيل التلميح، بعض ما ذكره ابن طفيل من خصائص هذه الجزيرة. حيث الأشجار تثمر نساء تسقط عند النضج، والإنسان يتولد من غير أم ولا أب، أو بغير مشيمة، كما قال الدكتور محمد السرغيني. الطيور الثلاثون عند الجامي قد استطاعت قطع البحور السبعة كلها، وحين وصلت إلى السيمرغ اكتشفت أن " السيمرغ هو الثلاثون طائرا"، وأن " صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس، فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه (منطق الطير. م .س .ص .421) أما محمد السرغيني فلم يستطع للأسف قطع سوى ثلاثة بحور. فلم ير بذلك من المرآة سوى نصف الإطار، لأنه يشعر في عمقه بأنه ليس سوى نصف " الإطار"، مع أنه من مواليد الثلاثينات. وهذا مؤلم بالنسبة لكائن سبئي، أحرق أسماءه الآتية. لأنه لم يرد فاسا تكسر الجماجم، وتنثر شظاياها من أعلى قمم الاحتيال. فقد " فطنت عيني أن ترى نصف الإطار ...سوى نصف الإطار ...

[لكن] أرني رعاك الله ...كيف أفر من ثقلي [أنا أيضا] ؟ وكيف اغوص [ولو] في نصف الإطار؟". محمد السرغيني ، الأعمال الكاملة، ج1، الدواوين الشعرية، منشورات وزارة الثقافة، السنة 2007، 91/1–93.

– أما في الرواية فنجد الأستاذ الدكتور عبد الإله بنعرفة متحمسا لمشروع يمكن تسميته بـــ " الرواية العرفانية ". وقد كتب ثلاثية عرفانية مأخوذة عناوينها من فواتح بعض السور. وهي جبل قاف، بحرنون، بلاد صاد. وهذه الروايات جميعها تأخذ من إشراقات الروح الكثيرة، وتساهم في إضاءة الوجود الخاص، وتستفيد من نوارنية الحروف المقطعة.

ولمعرفة وجهة نظر المؤلف بخصوص هذا التوجه الجديد في الرواية المغربية، ومدى فاعلية استثمار التراث الروحي، ينظر الحوار الذي أجراه عبد الصمد غازي مع المؤلف تحت عنوان: " حول جماليات عليا "، مجلة عوارف، مجلة فكرية تعنى بالخطاب الصوفي، طنجة العدد 2007/2، من ص: 105– إلى ص: 123.

وعلى العموم فإن عبور الجبال المعرفية المتعددة التي تنتهي بجبل قاف الذي هو الفاصل بين أرض التدقيق، وسماء التحقيق، قد ورد في الأدبيات الصوفية في باب الكرامات، وفي نصوص الرؤى والمبشرات، وكذا في كتب المعارج[1]. وقد غمزهم عليه الكثير، حتى إن يوسف سامي اليوسف لم يجد سوى أن يجزم بأن « ابن عربي من نتاج ثقافة اكتهلت وجنحت صوب الشيخوخة. ولذا فإنه مزيج غريب من قوة الذهن وقوة التخريف» [2]. وفي الحقيقة فإن الصوفية أنفسهم لم يكونوا يجدون ما يفسرون به القول بِطَيِّ المكان، وتجاوز ما بعدَ قاف، إلا التفسير بالاستعداد والاجتباء. حيث إن « الله تعالى أعلم بما هو صانع بهذا الطريق وأهله، هل ينشئ له أهلا وينهج لهم غامضات الطريق طريقا، أم يطويهم في طي طريقهم، ويخفي طريقهم في خفاء الموج الغامض في

---

[1]– أكثر من تحدث عن إسراء الأولياء ومعراجهم ابن عربي. وقد حرص على أن يوضح الفرق بين معراج الولي، ومعراج الرسول الكريم. فـــ " هذا المعراج [معراج الرسول] لا سبيل للولي إليه البتة، فمعارج الأولياء بالهمم...فيعرج الولي بهمته وبصيرته، على براق عمله، ورفرف صدقه، معراجا معنويا".
انظر : الفتوحات المكية، م.س. 55/3. "وذلك كله لورثته معنى لا حسا ...فمعارج الأولياء معارج أرواح، ورؤية قلوب، وصور برزخيات، ومعان متجسدات". الفتوحات المكية .م.س.342/3. " فما كانت رحلتي إلا فيَّ. ودلالتي إلا عليَّ. ومن هنا علمت أني عبد محض " .الفتوحات المكية ، م.س.350/3 ." وهذا معراج أرواح الوارثين...معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا مغنى ". الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج ، محي الدين ابن عربي (560–638هـــ) تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1988م، ص:53.
ويقول عبد الكريم الجيلي مفرقا أيضا بين المعراج النبوي والمعراج الصوفي : " معراجنا ليس كمعراجه، فنأخذ من حديثه مفهوم ما أعطانا الكشف ، ونؤمن أن له من وراء ذلك ما لا يبلغه علمنا". الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، عبد الكريم الجيلي (767–805هـــ) ، دار الفكر، بيروت، ط.4.1975، ص:12.
وعلى العموم فإن الصوفية دأبوا في معارجهم، على وصف ترقيهم إلى السماوات العلى، ولقائهم بالأنبياء والأولياء ومخاطبتهم لهم في أمور كثيرة . وإذا كان البعض اعتبر ما قيل في هذا الموضوع تجسيدا لمخيلة نشطة إن لم تكن مريضة، فإن البعض الأخر من مثل عبد الحليم محمود، صحح مثل هذه الرؤى، فبحسبه " ينتج الذكر المعارج والمرائي. وهي نتائج الطريق الصوفي والسلوك إلى الله".
انظر :
– المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، عبد الحليم محمود(تـــ 1978م)، دار الكتب الحديثة، مصر .د.ت، ص: 149.

[2]– مقدمة للنفري، يوسف سامي اليوسف، دار الينابيع، دمشق 1997، ص. 153. وشبيه بهذا الحكم ما قاله قبله أنخيل جنثاليث بالنثيا Angel Gonsalez Palancia الذي رأى أن ابن عربي " لا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية، كحساب النجوم، واستخراج الأحكام منها، والتنبؤ على أساس الفأل، وتفسير الأحلام، وما إلى ذلك ". انظر: تاريخ الفكر الأندلسي. آنخل جنثالث باللنثيا . ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة . ط1، 1955، ص. 381–382.

غامضات العالم السابق» [1].

ولكن ما المراد بالاستعداد ؟ وكيف يتحصل؟

لقد قال الصوفية بالمجاهدات التي تصفي[2] القلب وتمده، ليصبح قابلا للتلقي من ذي الجلال. أما الفلاسفة فقالوا بالعامل الذي ينمي العقل ويعده، ليصبح قابلا للتلقي عن العقل الفعال. ومع ذلك فإنهم جميعا كانوا على حرصهم يستصعبون توقل جبل قاف، ويبحثــون عمــا يقربهم من ذؤابته الرعنــاء. ولعلهم اطمأنــوا إلى ضرورة البــدء بـــ « الاغتسال» مما هو عالق بالنفس من أوحال،لأن « جنابة الخيال اللاهي» لا تقرب من جناب الجمال الإلهي. إن « مثل من قصد أن يتصل إلى ملك الملوك رب الأرباب، مع جميع العيوب، كمثل رجل وقع في كنيف، وصار من رأسه إلى قدمه قذرا... ينبغي أن يشتري أَشْنَانَ[3] الانتباه، وصابون الندامة، ثم يدقها بمدقة الخوف والخشية، ثم يصنع طست الاستقامة، ثم يكب عليه من ماء الحياة والتوبة، ثم يغسل به قميص وفاء العبودية

---

[1]– قوت القلوب أبو طالب المكي، م. س، 77/2.

[2]– مصطلح " صوفي" مشتق عند البعض من الصفاء، فصوفي عندهم مبني للمجهول من " صافى" ، واستشهدوا في ذلك بقول أبي الفتح البستي:

تتنازع الناس في الصوفي واختلفوا * وظنه البعض مشتقــا من الصوف**
ولست أمنـــح هذا الاسم غير فتى * صافى فصوفي حتى سمي الصوفي**

انظر: ترجمة أبي الفتح البستي في:

- تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي (499–565هـ) تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1996، ص: 62.

[3]– الأَشنان والإِشنان: ما تغسل به الأيدي من حمض.

وللإشارة فإن " الصلاة في الإسلام باطلة بدون وضوء، بينما في الدين المجرد، يمكن أداء الصلاة مع وجود (القذارة المقدسة) التي عرفتها بعض نظم الرهبنة في كل من المسيحية والهندوسية. فالرهبان الذين يتجنبون النظافة، يشعرون شعورا دينيا أصيلا بأن إغفال البدن – بل الإهمال المتعمد لنظافته – يقوي العنصر الروحي في الصلاة... فكلما قل حضور البدني، كلما زاد التأكيد على الروحي. ويذكر برتراند راسل Russell أن في مسيحية القرون الوسطى " كان ينظر الى النظافة بعين الكراهية. فالقمل كان يسمونه " لآلئ الله. " كما كانوا يتخذونه علامة القدسية في حامله. وكان القديسون والقديسات يفخرون بأن الماء لم يمس أقدامهم، إلا حين استدعت الضرورة أن يعبروا الأنهار".

انظر : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشرن مصر ن ط 2، 1968، ص: 117.

و " لنتذكر أن الحمامات العامة التي بناها الرومان، قد اختفت بعد انتشار المسيحية. وعلاوة على ذلك، كانت الكنيسة تغلق الحمامات وتبني الأديرة. والإسلام على عكس ذلك كان يبني الحمامات قرب المساجد، ولا يوجد مسجد في العالم بدون نافورة ماء على الأقل، وليس هذا صدفة".

– الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بجوفيتش، ترجمة محمد يوسف عدس، نشر مجلة "النور" الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط1، 1994، ص: 294. هامش 5.

من أدناس الجهل والغفلة... ثم يغسل نفسه بماء الصدق والصفوة، وبأنواع الرعاية والرياضة من أدناس الهوى والشهوة... إن الله تعالى إذا نظر إلى هذا العبد ورآه مغسولا.... يطيب الله قلبه بطيب مسك الهداية، ثم يجلسه على سرير الوداد مرتقيا على بساط القدس متربعا» [1].

إن « الاغتسال في عين خرارة... إذا هدي إليها السائح، فتطهر بها وشرب من فراتها، سرت في جوارحه منة مبتدعة، يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسَّب في البحر المحيط، ولم يكأده جبل قاف» [2].

إن« طالب عين الماء سيتحمل في الظلمات كثيرا من الحيرة، فإن كان من أصحاب تلك العين، فسيرى عاقبة أمره بعد الظلمات » [3].

ثم إنك « إذا تخلصت من الغسل، تذهب إلى ذلك المكان، لأنهم أتوا بك من هناك، وكل موجود غايته العودة إلى هيئته الأولى» [4].

---

[1]– كتاب القصد إلى الله، ضمن رسائل الجنيد، تحقيق جمال رجب سيدبلي، دار اقرأ، دمشق ط 1، 2005، الباب الخامس. " فيما ينبغي للقاصدين من التهيؤ حتى يكونوا للمقصود أهلا "، ص: 61–62.

[2]– حي بن يقظان لابن سينا، ضمن حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها، يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط2، 1998، ص: 144–145.

[3]– رسالة " عقل سرخ "، ضمن كلمات الصوفية، م. س ص: 124.

[4]– نفسه ، ص: 116.

ولعل ابن سينا والسهروردي كانا يستحضران ما حصل للرسول ص ليلة الإسراء والمعراج. فقد قال رسول الله ص: " فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل، ففرج صدري (شقه)، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا، فأفرغه في صدري ثم أطبقه "، موسوعة الحديث . الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب : كيف فرضت الصلاة في الإسراء، رقم الحديث 349، ص:30.

ونشير إلى أن الاغتسال كان عادة عند الصابئة أو "الصابغة" بمعنى المغتسلة، فـ " في الآرامية ، جاء اشتقاق كلمة " صابئة " من الفعل " صبا" ، أو " صبغ " الذي يعني الاغتسال أو الإرتماس بالماء الجاري". و " الصبغ في الماء في اللغة العبرانية معناه: الموت ، يريدون أن يقولوا : إن الآثم قد غمسه الصابغ في الماء. ولازمُ الغمس في الماء، هو الموت فيه. فكأن الصابغ قد أمات الآثم لما غمسه، ولما فكر في إخراجه من الماء، كأن يريد له أن يخرج للحياة الجديدة التي هي حياة الطهر، بجسد طاهر".

– انظر: الصابئين الأمة المقتصدة في التوراة والإنجيل والقرآن، أحمد حجازي السقا ، مكتبة النافذة، مصر ، ط.1.2003، ص: 39.

وفي الإنجيل " لما اعتمد يسوع، صعد للوقت من الماء، فانفتحت له السماوات، ورأى روح الله نازلا مثل حمامة وحالاً عليه، وإذا صوت من السماء قائلا : هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت " متى. 3 : 13–17. وفي هذا النص تجسيد لروح الله يتعارض مع ما يجب في حقه تعالى من تنزيه، إلا أن يكون مجازا ، وقد أحال ابن العبري السرياني (تـ 685هـ) على هذه الحادثة في عنوان كتابه " الحمامة. مختصر ترويض النساك" والذي تأثر فيه بالسهروردي المقتول ، وقد أشرنا إلى ذلك .

إن معاشرة الواقع الحسي تجعل من المرء جُنُبا، يجب عليه الغسل الدائم، وهو ما لا يستطيعه الجميع. لذلك ليس له من منجاة سوى إضعاف أسباب الشهوة شهوة الدنيا، والاغتسال من العين التي لا إنزال بعدها، لأن « كل من يغتسل بتلك العين لا يحتلم أبدا»[1]. ومن ثم لا يضعف عن اجتياز جبل قاف بسهولة.

باختصار لقد كان غرضنا مما سقناه من نصوص، تبيان هامشية الجسد والعالم على حد سواء، ومحدوديتها من حيث حجبهما للحقيقة القائمة خلف « جبل قاف». لقد استعاض ابن عربي عن الجسد الذي يولد عن طريق التناسل، بجسد ينبت كالنبات في أرضه الرمزية. فهذه الأرض « خَلْقُها ينبتون فيها كسائر النباتات من غير تناسل، بل يتكونون من أرضها تكون الحشرات عندنا » [2].

كما استعاض عن هذه الأرض الحسية بأخرى معنوية، حدد جغرافيتها بحسب علمه، ورسم تضاريسها بحسب معرفته، وأسكنها خلقا خاصا بحسب رغبته، والشيء نفسه فعله الجيلي.

وهذه الإشارات الجزئية، إن دلت على خصوبة خيال كل من ابن عربي والجيلي، وعلى استقلاليتهما فيما أورداه، فإننا لابد من التأكيد على اعتمادهما على ما انتهى إليهما من أفكار، كانت لها أهمية كثيرة في تشكيل معالم عالمهما الخيالي. وهذا دليل على أن الذوق هنا صار مسيجا بالفكر.

إن جسم الإنسان ليس أرضا سبخة عقيما. بل هو مدينة عامرة، ودولة عظيمة، بناها أو أقامها الله تعالى على دعائم أربع وهي: الاسطقسات والعناصر. وجعل عليها

---

[1]– كلمات الصوفية، رسالة عقل سرخ ، السهروردي المقتول ن م.س.. ص: 124.

وقد علل ابن عربي وجوب التطهر والاغتسال بعد التذاذ الزوجين ببعضهما، بأن " الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه ". فصوص الحكم: 217/1. بمعنى أن الجماع الحسي يجب أن يعقبه الغسل. لأنه جماع بالسوى، وتوجه إلى الغير. وهذا ما لا يرضى به الله تعالى.

[2]– الفتوحات المكية، م. س، 128/1.

خليفة هو الروح. وأوجد له كريمة هي النفس. وشيد له عاصمة هي القلب[1]. و « بنى له منتزها...عجيبا... في أرفع مكان في هذه المدينة، سماه الدماغ. وفتح له فيه طاقات وخوخات يشرف منها على ملكه، وهي الأذنان والعينان، والأنف والفم... وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل» [2].

لقد أصبح الجسد في هذه الحال قابلا للنور، وعاكسا له، ومستعدا لأن يكون على ما يكون عليه القلب فـــ « في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» [3].

فإذا « أشرق نور ذلك المعنى الروحاني على ما يحاذيه من الجسد الجسماني...أشرق الجسم بعد ظلمته، فاستنارت الجوارح لرشدها فعملت بالطاعة» [4]

---

[1]– لم يسم ابن عربي القلب بالعاصمة، إنما يفهم ذلك من قوله بأنه موضع أمره. وكذا من إيلائه القلب أهمية كبيرة لأنه منه تصدر الأحكام، وتخرج المراسيم. إذ " قلب العبد الخصوصي، بيت الله وموضع نظره... رئيس الجسم.. بصلاحه صلاح الجسد وبفساده فساده. ليس لعضو ولا جارحة حركة، ولا ظهور ولا كمون ولا حكم ولا تأثير إلا أمره.. وهو الموصوف بالسكر والصحو، والإثبات والمحق، والإسراء والنزول... هو رسول الحق إلى الجسم. فإما صادق وإما دجال، إما مضل وإما هاد ".

– انظر: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. ابن عربي (تـــ 638هـــ)، مكتب الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط 1، 1999، ص: 83.

[2]–التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ص: 31–32–33.

و للإشارة فإن ربط أعضاء جسم الإنسان من حيث الأهمية والمسؤولية والوظيفة، بالهرم السياسي للدولة، قديم في الثقافة العربية الإسلامية. وقد وردت إشارات واعية إلى ذلك في كتب الرقائق خاصة. من ذلك كتاب: محاسبة النفس لابن أبي الدنيا (208–281 هـــ) . حققه أبو حاتم عبد الله الشرقاوي.مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت.ط1. 1988 . ص: 80–82.

ولعل الأصل في ذلك يرجع إلى فكرة العربة التي صاغها أفلاطون في محاورة : " فايدروس".

[3]– موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة صحيح البخاري، م. س كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه. رقم الحديث: 52.

[4]– شجرة الكون، ابن عربي، م .س، ص: 19.

وهكذا كلما أشرقت شمس القلب، أشرقت أرض الجسد[1]، حيث « يتنبه من نوم الجمادية، وسِنة النباتية، وغفلة الحيوانية» [2]. وإذا كان « قلب المؤمن عرش الرحمان»[3]، فهو من ثم بيت الله. وحيث إن ﴿ **إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ** ﴾[4]، فإن « بيت الله موجود في بكة الصدر الروحي» [5]، المكرم بالفيض المتصل الساري إلى سائر الأعضاء.

ثم إن الجسد فضلا عن إشراق أرضه بنور ربه، وفضلا عن كون القلب الـــذي فيه، هو أول بيت وضع للناس[6]، فهو اسم ورسم.

إن الجسد اسم من حيث إنه خلق على صورة اسم محمد ﷺ فـــ « رأس آدم دائرة بتدويره، على صورة الميم الأولى من اسمه، وإرسال يده مع جنبه على صورة الحاء، وبطنه على صورة الميم الثانية، ورجلاه في انفتاحهما على صورة الدال[7]. والجسد رسم من حيث إن الأكوان كونت على مثاله:

إن « العالم عالمان: عالم الملك وعالم الملكوت. وعالم الملك كعالم جسمانيته، وعالم الملكوت كعالم روحانيته، فكثيف العالم السفلي، ككثيف جسمانيته. ولطيف العالم العلوي، كلطيف روحانيته... ما في الأرض من الجبال ... هي بمنزلة جبال عظامه... وما فيها من بحار مسجورة...فهي بمنزلة ما في جسده من دم جار في تيار العروق»[1].

---

[1]– بهذا المعنى فهم كثير من الصوفية الآية الكريمة " وأشرقت الأرض بنور ربها" سورة الزمر. الآية: 66.

[2]– لمحة عن التصوف عند ملاصدرا في " إيقاظ النائمين "، مقال لمحمد خنساري، ترجمة طارق عسيلي، ضمن مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، العدد 13، ص: 293.

[3]–هذا الحديث موضوع، غير أن البعض بنى عليه حكما كهذا الذي نشير إليه في هذا المقام.

[4]– سورة آل عمران الآية: 96.

[5]– لمحة عن التصوف عند ملاصدرا، م. س. ص: 293.

[6]– اعتمد الملاصدرا في تفسيره ذاك على كون القلب الصنوبري أول ما يتحرك من البدن، وآخر ما يسكن منه.

[7]– شجرة الكون، ابن عربي، م. .س. ص: 23.

[1]–م. ن. .ص: 23.

والشمس مثل روحه. والقمر مثل عقله، والكواكب الخمس مثل حواسه، والعرش مثل قلبه، والكرسي مثل صدره إلى غير ذلك[1].

ومثل هذا المنحى في التفسير، يؤكد ما ذهب إليه التصور الهرمسي بخصوص مماثلة الإنسان للعالم، أو « مضاهاة الإنسان بالعالم الكبير» بتعبير ابن عربي[2].

---

[1]– م. ن. ص: 24–26.

[2]–التدبيرات الإلهية، ابن عربي، م. س. ص. 100 وانظر ص ؟؟؟ من هذا البحث. ونضيف هنا أن ميشل فوكو Foucault لاحظ أن فكرة الارتباط والتماثل بين العالم الأصغر "الإنسان"، والعالم الأكبر، قد هيمنت على الفكر الغربي حتى القرن السادس عشر. وقد اعتمد في تحليله للظاهرة على نصوص وتفاصيل لها نظائر في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة عند ابن عربي. فـــ" الإنسان يتكافأ والسماء، كما يتكافأ مع... الأرض... فإنه في علاقة مع القبة الزرقاء (وجهه بالنسبة لجسده كنسبة وجه السماء للأثير، ويخفق نبضه في عروقه كما تدور النجوم في دروبها الخاصة بها. والفتحات السبع في وجهه تشكل ما تشكله الكواكب السبعة في السماء). لكن كل هذه العلاقات يقوم بقلبها لنعثر عليها ثانية، متشابهة في تماثل الحيوان البشري مع الأرض التي يسكنها. فلحمه أرض مزروعة، وعظامه صخور، وعروقه أنهار كبرى ومثانته بحر، وأعضاؤه السبعة الأساسية هي المعادن .

– انظر الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ترجمه مطاع صفدي وآخرون. راجعه جورج زيناتي ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989 ص. 43. وللإشارة أيضا فان فإن الجزء السفلي من الإنسان ، هو ما لفت انتباه نيتشه وحظي باهتمامه (قد اشرنا إلى ذلك سابقا) فكان بذلك مقدمة لفرويد Freud الذي اعتبر هذا الجزء المشكل الأساس للجزء الأعلى، وليس العكس كما كان يظن قبلهما. وهذا ما دفع برولان بارث R.Barthes إلى المناداة بإعادة الاعتبار لهذا النصف الأسفل الذي اعتبر باسم القيم السامية ، والعواطف النبيلة، المستنقع الآسن ، وموطن الدنس والرذيلة ؛ في حين أن النصفين معا كما يرى لاكان J..Lacan متكاملان . الوجه هو القفا revers/avers. .

انظر:

Critique et Vérité. Roland Barthes. Coll., Tel quel, éd, seuil, Paris, 1966, p. 25-26.

الفصل الثاني :
دوائر الوجود الثلاث في النسقين النقلي والعقلي

مقدمـــة : المتكلم محارب في مواجهة الوجود الحسي.

ننطلق في هذه الدراسة من اعتبار النسق الكلامي توطئة ضرورية للبحث في النسق الصوفي. كما ننطلق في هذا البحث من اعتبار النسق الكلامي غير متجانس، لذلك يصعب اختزاله في بنية واحدة أو قانون عام، كما فعل ذلك بعض الباحثين.

وإذا كنا أشرنا إلى أن الجابري اتهم علم الكلام جملة بتغييبه للطبيعة، وحصره دورها في مجرد إعانة العقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته، فإننا نضيف أن الباحث محمد مزوز قد التقط هذا الحكم، وبلغ به إلى أقصاه، حتى انه اعتبر المتكلم «عندما شرع في حفر الأساس لتشييد مشروعه، كان يحفر قبره !» .[1] وسبب ذلك في نظره هو أن المتكلم كان يجهل نفسه وهو يحاول إقامة الحدود بين القارات الثلاث: الوجود والإمكان والامتناع . حيث إنه « لم ينتبه إلى أنه هو المرتب للعلاقة بين الوجوب والإمكان والامتناع، لهذا بدت له هذه العلاقة مرتبة من طرف فاعل لايطاله العقل إلا بالاستدلال، فدخل في متاهات الاستدلال ونسي عملية بناء هذا الاستدلال نفسه».[2]

وهكذا فصل المتكلم ذاته عن الوجود، وبذاك الفصل ألغى الوجود، وبإلغائه للوجود صار نفسه حلقة في فراغ... وبدا كأن « المتكلم هو محارب أسطوري حمل في يده راية الذات، وفي اليد الأخرى سيفا يحارب به الوجود. وعندما قتل الوجود خرَّ ميتا ، لأن جواده سقط في العدم لما انهار الوجود تحت قدميه، وظلت راية الذات ترفرف لوحدها بفعل هبوب رياح العدم.[3]

---

[1]– محمد مزوز. من أجل أنطولوجيا إسلامية، مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي، منشورات الملتقى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط.2. 2004. ص:35.

[2] – م . ن.ص:35.

[3] – نفسه. ص:36.

والملاحظ على هذه اللغة الفنية الجميلة، أنها مع ذلك لا تصل إلى حد تخدير الحس النقدي. كما أن هذه الأحكام القاطعة لا تعكس إحاطة كاملة بكل النصوص، وهذا ما أشار إليه علي مبروك وهو يتحفظ على موقف الجابري الذي نعى فيه على العقل العربي تغييبه للعالم، كما سنرى ذلك لاحقا.

إن ما تحدث عنه محمد عابد الجابري، وكذا محمد مزوز، يخص الفكر السلفي أو النسق الأشعري الذي تجسد بنيته الطابع الصوري في إدراك العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث.

إن بنية النسق الأشعري حسب علي مبروك ، ذات طابع إطلاقي، قصد بها إبراز سيادة المطلق دينيا وسياسيا. وهي من ثم تفرز بنية التسيد والاستعباد. لكن النسق الاعتزالي في نظره على خلاف ذلك. إنه يؤكد على العلاقة التبادلية بين دوائر الوجود، وإحالة كل منهما على الأخرى، وهي من ثم تكشف عن بنية تفاعل واستيعاب، تجسد الطابع التعالقي بين مختلف الدوائر.[1]

ولتأكيد هذا المنحى، سنركز باختصار على بعض المباحث الكلامية التي تبدو منفصلة أو جزئية في الظاهر، لكن النظر إليها في حدود فرقة بعينها، وفي إطار نسقها الخاص، سيكشف عن أهميتها وفاعليتها في إكساب هذا النسق صفة الكلية القابلة للتفسير، والضرورية لتحقيق شرط العلم.

هدفنا من هذا كله هو استثمار النتائج التي سننتهي إليها في مقاربة النسق الصوفي، اقتناعا منا بأن النسق الصوفي لم يتأسس بمعزل عن النسق الفقهي والكلامي والفلسفي.

---

[1] – النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ.محاولة في إعادة بناء العقائد.علي مبروك. دار التنوير. بيروت ط.1.1993. ص: 252.

ويرى المؤلف بخصوص النسق الأشعريأنه يقوم أساسا على الاستبعاد والإلغاء دون الاستيعاب والإبقاء. إنه يقوم على إلغاء طرف لحساب آخر، دون أدنى محاولة لاستيعاب الأطراف جميعها في إطار يحتفظ لكل واحد منها بهويته الحقة في مواجهة غيره. انظر. م. ن. ص: 34. بتصرف.

ولعل أقرب السبل لبلوغ هذا الهدف، هو معالجة الموضوع من خلال مفهوم واحد يختزل الخلافات والفروق كلها، وهو مفهوم التوحيد أو كلمة الشهادة « لا اله إلا الله».

إن التوحيد هو الركن الأول من أركان الإسلام.[1]وهو أول ما دعا إليه الرسل[2]، وأول واجب على المكلف، وآخر واجب.[3] وهو الفقه الأكبر المتعلق بالأحكام الشرعية الأصلية الاعتقادية.[4] وهو الأصل الذي كان الكل يدعي معرفته، وينعى على غيره عدم تحقيقه أو الإخلاص فيه.

وهو بالإضافة إلى ذلك كله الأصل الذي تعود إليه مختلف المباحث التي تناولـــت

---

[1] – قال رسول الله ﷺ في جوابه عن سؤال جبريل عليه السلام عن الإسلام :"الإسلام أن تشهد أن لا اله إلا الله، وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقيم الصلاة ،وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت، إن استطعت إليه سبيلا" . قال: صدقت. قال فعجبنا له، يسأله ويصدقه. قال : فاخبرني عن الإيمان؟ قال:" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره". قال: صدقت قال: فاخبرني عن الإحسان؟ قال:" أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه ، فإنه يراك".
موسوعة الحديث الشريف. م. س. صحيح مسلم. كتاب الإيمان . الحديث رقم :8.

[2] – قال تعالى :"ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت" سورة النحل الآية: 36.
وقال أيضا:" وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليهأنه لا اله إلاأنا فاعبدون".سورة الأنبياء. الآية: 25.

[3] – قال ابن أبي العز الحنفي(ت:792هـــ)"التوحيد أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم:"من كان آخر كلامه لا اله إلا الله دخل الجنة." انظر شرح العقيدة الطحاوية. للعلامة ابن أبي العز الحنفي.(731–792هـــ) حققها جماعة من العلماء.خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت.ط.9. 1988. ص: 78.
– وانظر في تخريج الحديث: الكتب الستة.م. س. سنن أبي داود.كتاب الجنائز. باب في التلقين.
رقم الحديث:3116 .

[4]– تسمية التوحيد بالفقه الأكبر، من وضع الإمام أبي حنيفة النعمان(ت.150هـــ) تمييزا له عن الفقه الذي يتعلق بالأحكام الشرعية الفرعية العملية. انظر في ذلك: وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية. خالد عبد الحكيم السيوطي. مكتبة وهبة. القاهرة.ط .1. 2003. ص:6.

دوائر الوجود الثلاث، ورسمت شكل العلاقات التي تحدد بنية هذا النسق أو ذاك.[1]

ولتوضيح ذلك بحسب ما تسمح به الإشارة، نذكر بالخلاف الذي نشب حول معنى كلمة « التوحيد » أو الشهادة.

لقد رأى السلف وأهل السنة أن معناهـــا لا معبود إلا الله، لذلك انشغلوا بتوحيـــد الألوهية على أساس أن توحيد الربوبية مغروز في الفطر بشهادة القران[2]. ورأى علماء الكلام أن معناها « لا خالق إلا الله»، لذلك انشغلوا بذاته، والبحث في صفاته، على أساس وجوب تحقيق التنزيه له، ونفي الشبيه عنه. وركزوا من ثم على توحيد الربوبية.

والصوفية في معظمهم ذهبوا إلى أن معناها «لا موجود إلا الله»، لذلك انشغلوا بذاته أيضا، لكن من أجل السعي إليه، والتقرب منه، وطلب الاتحاد به، والفناء فيه، على أساس أن ما سواه عدم ووهم ، وخيال وظلال.

لقد أدى هذا التعدد في الفهم ، إلى إنتاج معرفة جدالية،تحتكم إلى تصور نظري مسبق ، أكثر من انشغالها بالنص وسياقه . وقد كان مبحث الصفات أدعى المطالب إلى الاختلاف، وإلى القول في الله بعلم وغير علم.

لقد شغل مبحث الصفات عقل المتكلمة إلى حد التوهم، وسمع الصفاتية إلى حد التمثل، وقلب الصوفية إلى حد التخيل.

والغريب أن الجميع كان يرجع إلى القرآن والحديث. فإن لم يجدوا في القرآن أوّلـــوا،

---

[1] – هذا ما سنتناوله لاحقا بالتفصيل عند كل من أهل السنة والجماعة وعلماء الكلام والصوفية، بقصد رسم الفروق، وتحديد الخصوصيات.

[2] – يرجع أهل السنة في ذلك إلى قوله تعالى:" أفي الله شكٌ فاطر السماوات والأرض".سورة إبراهيم . الآية: 10. وإلى قوله تعالى: " وإذأخَذَ ربُك من بني آدمَ من ظُهوهم ذُرياتهم، وأشهَدَهُم على أنفسهمُألستُ بربكم قالوا بلى". سورة الأعراف. الآية: 172.

وإن لم يجـــدوا في الحديث وضَعوا. نجدهذاعند الحشوية[1] ومشبهة الشيعـــة،[2]

[1] – الحشوية لقب تحقير.أطلق على جماعة من مشبهة أهل الحديث، كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي...هؤلاء لم يردوا المتشابه إلى المحكم، وصرحوا بالتشبيه، حتى " أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة... وحكي عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك" انظر: الملل والنحل . الشهرستاني . م. س. ص:120–121.

وهناك آراء تنسب إلى المعتزلة تسمية أهل السنة والحديث بالحشوية. باعتبارهم من " حَشو " الناس وسقطهم الذين لا يعتد بكلامهم في العقيدة؛ وذلك لإقرارهم بالصفات، أو باعتبارهم "حشوا" الله في جوف السماوات والأرض، لأنهم في نظرهم فهموا من الحرف: " في" من قوله تعالى: "آمنتم من في السماء" (سورة الملك.الآية.16) أنه للظرف. لذلك فهم حشوية ،لأنهم في نظرهم جعلوا ربهم حشو هذا المكان.

–يقول ابن قيم الجوزية(ت.751هـ):

ومن العجـــب قولُهم لمن اقتدى * بـــالوحي من اثر ومن قـــران**
حشويَّة يعنون حشوا في الوجـــو * د وفضلـــــة في امة الانسان**
ويظـــــن جـــاهلهمبأنهم حشـــوْا * ربَّ العبـــاد بداخل الاكـــوان**
إذ قولهـــم فوق العباد وفي السمـــا * ء ا لربُ ذو الملكوت والسلطان**
ظن الحمير بأن"في" للظـــرف والر * حمان مَحْويّ بظـــرف مكـــان**

– انظر: شرح قصيدة النونية لابن قيم الجوزية، عبد الرحمان ناصرٍ السعدي. دار الهيثم ، القاهرة. ط.1. 2000. ص: 182.

– ويقول ابن تيمية "أول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ عمرو بن عبيد(ت.144هـ) رئيس المعتزلة...فإنه ذكر له عن ابن عمر [ابن الخطاب]شيء يخالف قوله فقال: كان ابن عمر حشويا، نسبة إلى الحشو: وهم العامة والجمهور...والمعتزلة ونحوهم يسمونهم [أهل السنة] الحشوية. والمعتزلة تعني بذلك كل من قال بالصفات،وأثبت القدر".

– انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية. تصحيح محمد بن عبد الرحمان بن قاسم مطبعة الحكومة. مكة المكرمة.ط1 . 1391هـ،1/244 – 245.

– ويستنتج التهانوي(محمد علي الفاروق ت. بعد1158هـ1745م) مما دار من خلاف حول المصطلح من حيث المراد به وظروف ظهوره، أن الحشوية " قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره... سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري ، فوجدهم يتكلمون كلاما فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء. فهم حَشوية بفتح الشين".

ولمزيد من التفصيل انظر: كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي الفاروقي التهانوي. ترجم النصوص الفارسيةعبد النعيم محمد حسنين. حققه لطفي عبد البديع. راجعه الأستاذأمين الخولي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.1963. 2/166 –168 وانظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. ترجم النص الفارسي د. عبد الله الخالدي، حققه د. علي دخروج.مكتبة لبنان. ناشرون . بيروت.ط1. 1996.مادة: الحشوية.1/678.

[2]– المقصود بمشبهة الشيعة غلاتهم. أي "الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقية، وحكموا فيهم بأحكامالإلهية، فربما شبهوا واحدا من الأئمةبالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق".

انظر: الملل والنحل. م . س. ص.203 وكذلك ص: 120.

والشيعة فرق وأصناف . انظر بعضها في:

– مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الاشعري. تحقيق هلموت ريتر. طبعة مصورة عن دار النشر فرانز شتانير بفيسبادن.ط.3 . 1980. من ص.5 إلى ص:85.

– الفرق بين الفرق. عبد القاهر البغدادي. (ت.429). تحقيق محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة، بيروت. د. ت. ص .254 وما بعدها.

– فرق الشيعة. أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي. تحقيق هلموت ريتر. بدايات. سوريا.2007.

– الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية.عبد الإله سلوم السامرائي. دار واسط للنشر. بغداد. ط.2. 1982. الفصل الثالث: مبادئ الغالية. ص:125– 156.

والكرامية[1]، ومبتدعة الحنابلة،[2] وبعض علماء الكلام ، وكذا عند صوفية الحلول والاتحاد والوحدة.[3]

لذلك فبالرغم من أن موضوعنا في التصوف بالأساس، وبالرغم من أن منهجنا قد يفرض التقيد بنصه للكشف عن بنيته من داخله، إلا أننا سوف لا نلتزم بذلك،' لان عزل التصوف عن سواه من أشكال المعرفة بغرض الوفاء للمنهج، ليس من هدف من ينحاز عند الضرورة إلى الموضوع.

1– الكرامية نسبة إلى ابن كرام(محمد بن عبد الله)(190–255هـ). فرقة من المجسمة، أطلقوا لفظ الجسم على الله. وان اختلفوا فيما بينهم في ماهية هذا الجسم وحقيقته . ولم يروا حرجا في جعل الله محلا للحوادث، ومماسا لعرشه، وجعل العرش مكانا له . والكرامية من مُقري الصفات، فهم من الصفاتية، إلاأنهم غلوا فيها إلى حد التشبيه.
انظر في آراء ابن كرام وأتباعه:
– مقالات الإسلاميين. الأشعري . م . س. ص:141.
– الفرق بين الفرق. البغدادي.م. س. ص: 215–225
– نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام علي سامي النشار. دار المعارف.مصر.ط.8. 1981 الجزء الأول. الفصل الأول من الباب الرابع." الحشوية والمشبهة والمجسمة".
– التجسيم عند المسلمين. مذهب الكرامية. سهير محمد مختار. شركة الإسكندرية للطباعة والنشر. مصر.ط.1. 1971 . وهذه الدراسة قدمت تحت إشراف علي سامي النشار. وقد أثنى عليها في كتابه: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.م . س.297/1 .

2– يقصد بمبتدعة الحنابلة الذين ادعوا نسبتهم إلى الحنابلة، ولم يتقيدوا بأصول المذهب. من هؤلاء أبو عبد الله بن حامد(ت.303هـ)، وصاحبه القاضي أبو يعلى (ت458هـ)، وابن الزاغوني (ت.527هـ). وقد ألف أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي(ت.597هـ) كتابا في الرد عليهم تحت عنوان:" دفع شبه التشبيه في الرد على المجسمة المشبهة". حققه محمد زاهد الكوثري. المكتبة التوفيقية. مصر.1976. قال فيه :
"صنفوا كتبا شانوا بها المذهب. ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحسن [لعل الأصوب: الحس]،فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه الصلاة والسلام على صورته، فاثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات، وعينين وفما ولهوات وأضراسا...وقال بعضهم: ويتنفس[سنرى فيما بعد أن ابن عربي قال بتنفس الإله]، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم ، لا كما يعقل". المصدر أعلاه، ص:31–32.

3 – سنفصل القول في هذه الأنواع لاحقا. ونكتفي هنا بالإشارة إلى الفرق بين هذه المصطلحات:
أ – الحلول : يعني أن الطبيعة الإلاهية (الخالق) تحل في الطبيعة البشرية (المخلوق).
ب – الاتحاد : يعني أن الطبيعة البشرية (المخلوق) تتحد بالطبيعة الإلهية (الخالق) . ومعنى ذلك أن الحلول والاتحاد يعنيان الاعتقاد بإثنينية تقبل في حالات خاصة ، إما الامتزاج وإما الاتحاد. لكنهما يختلفان في مسألة هامة، وهي أن الحلول يعني نزول الله للحلول في بعض المصطفين من عباده. أما الا تحاد فيعني أن المصطفين يصعدون إلى مقام الله. أما أصحاب الوحدة فلا وجود لاثنينية عندهم، ومن ثم لا وجود لنزول أو صعود، بأن الوجود عندهم واحد، يتعدد بتعدد التعينات.

1- التوحيد النقلي وأصول الاعتقاد:

توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية.

شهد الفكر الإسلامي خلافا حول مفهوم التوحيد، ومن ثم حول طبيعة العلاقة التي تصل الله عز وجل بكل من الإنسان والعالم.[1]

وإذا أردنا الرجوع إلى منشأ الخلاف، فإننا نجده في البدء كان سياسيـــا ثم اتخذ

---

[1]- روي عن الرسول ﷺ أنه قال: " ألا إن مَن قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة وهي الجماعة"
انظر موسوعة الحديث الشريف :
- سنن أبي داود . كتاب السنة . الحديث رقم:4597، والحديث رقم :4596 بلفظ مختلف.
- سنن ابن ماجة. كتاب الفتن. باب افتراقالأمم. الحديثان رقم: 3991 و3992.
ونشير إلرأن ابن حزم الظاهري ،طعن في صحة الحديث من طريق الإسناد.
انظر في ذلك:
- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم الظاهري.(ت456هـــ).تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة.دار الجيل . بيروت د.ت. 292/3. وللإشارة فقد اختلف في المراد بالعدد المذكور، إن كان المراد به مجرد الإشعار بالكثرة، أو أن المقصود به العدد المحدد.
انظر في ذلك:
- شرح قوله ﷺ: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" وتحديدها بأسمائها. لأبي القاسم عبد الواحد احمد الكرماني وهو من علماء القرن الخامس.
- ذكر مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين. للشيخ عبد الله بن اسعد اليافعي المتوفى سنة768هـــ . والرسالتان منشورتان ضمن مجموع تحت عنوان:
البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان.لأبي الفضل عباس بن منصور السكسكي الحنبلي المتوفى سنة 683هـــ تحقيق احمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية . بيروت. ط.1. 2004.
وانظر كذلك:
- عقائد الثلاث والسبعين فرقة لأبي محمد اليمني . (كان موجودا سنة540 هـــ). تحقيق ودراسة. محمد بن عبد زربان الغامدي، مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة. المملكة العربية السعودية. ط.1. 1414هـــ.
- وهناك فهم خاص للمراد بالثلاث والسبعين فرقة انفرد به المستشرق اجناس جولد تسيهر (1850 - 1921) حيث رأى أن "علماء الكلام المسلمين.. أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية، قصد به في الأصل تمجيد الإسلام، وإعلاء شأنه، فخصه بقدر من الفضائل والمزايا بلغت في عددها ثلاثا وسبعين... ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعا أو فرقة".
انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد. ط.2. 1959. ص:187.

طابعا عقديا واجتماعيا. لقد بدأ الخلاف بمجرد وفاة الرسول ﷺ حول موضوع الإمامة، وبالتحديد حول ما إذا كانت الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، أو تثبت بالنص والتعيين[1]. ثم تلون هذا الخلاف السياسي بلون عقدي وأصولي، ابتدأ بالقول بالجبر[2]، والحديث عن القدر ومدى جواز نسبة الشر إليه.

وقد تطور الحديث عن القدر إلى طرح موضوعية الألوهية بشكل عام، بغرض تحديد فهم معتمد لحقيقة التوحيد. وظهرت مباحث جديدة لم يهتم بها الصحابة لاقتصارهم بحكم اليقين على الإيمان المجمل، « ثم عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أمثر مثارها من الآي المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام ».[3]

وفي خضم ما انتشر من خلاف ، وبداية وضوح معالم بعض الفرق، ظهر مصطلح « أهل السنة» ليتميز به البعض عن سواهم، مع أن الجميع في الغالب، حرصوا على أن يجدوا لهم سندا من القران والسنة، وسندا في العترة والسلف، حتى يظفروا بسبب يربطهم بالفرقة الناجية.

والسلف هم صحابة رسول الله ﷺ، والأئمة من أهل القرون الثلاثة الأولى. وفي الرأي الأشهر، هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين الذين عرفوا بالاستقامة على الاتباع في أصول الدين وفروعه.[4]

---

[1] – الملل والنحل . محمد عبد الكريم الشهرستاني (479 – 548 هـ) تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة ، بيروت ، ط.8 ، 2001 ، ص : 36.

[2] – المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت. 840 هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، ط.1، 1979 ، ص : 86 – 87.

[3] – مقدمة ابن خلدون.(732–808). تحقيق عبد الواحد وافي . دار نهضة مصر.1979. 3 /1076.

[4] – "السلفية مذهبهم تغليب النقل على العقل. ظهروا باعتبارهم فرقة في القرن الرابع الهجري. وكانوا من الحنابلة. وتجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد ابن تيمية، وفي القرن الثاني عشر الهجري على يد محمد بن عبد الوهاب.

انظر لمزيد من التفصيل في معنى السلف والسلفية :

– العقيدة السلفية والرد على المنحرفين عنها . الطيب عمر بن الحسين الحيكني. المكتب الإسلامي ودار ابن حزم. بيروت . ط. 1 . 1999.

– موسوعة الفلسفة والفلاسفة. عبد المنعم الحنفي . مكتبة مدبولي . ط. 1 . 1999. الجزء الأول.

وفضلهم عند الجميع يرجع إلى أن الصحابة حظوا بشرف الصحبة، وشهود الوحي، ونصرة الدين في بدايته... أما التابعون وتابعو التابعين، فقد حظوا بشرف أخذ العلم غضا لقرب العهد، وتعهدهم له بالجمع والحفظ... [1] هذا فضلا عن تعيينهم من قبل الرسول ﷺ بقوله: « خيركم قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم» [2] لذلك دأبت أكثر الفرق كما قلنا على أن تجد لأفكارها سندا في القرآن والسنة إن صدقا وإن كذبا، ولأعلامها نسبا إلى الرسول ﷺ أو إلى الصحابة حقيقة أو مجازا.[3]

---

[1] – يقول إمام السلفية ابن تيمية : " كلما كان الرجل إلى السلف والأئمةأقرب، كان قوله أعلى وأفضل". الرسالة التدمرية. مجمل اعتقاد السلف. ابن تيمية. (661–728هـ) . تحقيق زهير الشاويش. المكتب الإسلامي. بيروت. ط. 2 . 1391 . ص122.

– ويقول ابن المرتضى(ت840هـ) وهو من أئمة الزيدية:"سمي [عمرو بن عبيد]وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة. والمجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا معتزلة . قلت: لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة ".

– انظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل. أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني.(763ه–840ه). تحقيق. محمد جواد مشكور. دار الفكر. بيروت . لبنان. ط. 1. 1979. ص: 164 .

وانظر: طبقات المعتزلة(وهو جزء من المنية والأمل). تحقيق سوسنة ديڤلد ــ فلزر ــ Susanna Diwald Wilzer دار المنتظر . بيروت . ط.2 . 1988.ص: 5.

– ويقول أبو السعود بن أبي العشائر(وهو من صوفية القرن السابع الهجري. ت.644هـ) في ذكر مناقب الصوفية عامة: " جعلك يا أخي من المحافظين للطاعة ، التاركين للعادة، الذين لا يرضيهم سوى مولاهم... الذين لا يحقدون ولا يبغضون، ويقفون أثر الشارع وبه يقتدون ، وعلى جميع أصحابه يترحمون، وللقرابة يوارون، وبفضل السلف يعترفون، الذين لا يبدعون المسلمين بآرائهم ولا بأهوائهم".

انظر:الطبقات الكبرى.عبد الوهاب الشعراني.(898–973هـ). مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي. مصر. د. ت. 143/1.

[2] – موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري. م. س . كتاب الشهادات . باب: لايشهد على شهادة جور إذا اشهد. رقم الحديث : 2652 و2651.

[3] – قال سبط ابن الفارض(ت.632هـ) فيما رواه عنه :" رأيت رسول الله ﷺ في المنام وقال لي: يا عمر لمن تنتسب: فقلت: يا رسول الله أنتسب إلى بني سعد، قبيلة حليمة السعدية مرضعتك يا رسول الله. فقال: لا . بل أنت مني ونسبك متصل بي . فقلت: صدقت يا رسول الله، إنيأحفظ نسبي عن أبي وجدي إلى بني سعد. فقال : لا. مادًّا بها صوته، بل أنت مني ونسبك متصل بي، فقلت صدقت يا رسول الله... وقال [ابن الفارض] هذا من علامات الشرف. وهذه النسبة الشريفة، إما أن تكون نسبة الأهلية، أو نسبة المحبة، والنسبة التي هي عند أهل المحبة أشرف من نسبة الأبوة.... والى هذا النسب الشريف أشار شيخنا في القصيدة البائية حيث قال:

نسبٌ أقرب في شِرْع الهوى * بيننا من نسب من أبَويْ"**

انظر : ديوان ابن الفارض (ت.632هـ) تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف. مصر. ط.1 . 1984. ص25– 26.

– وقال إبراهيم الدسوقي الصوفي المصري(ت.676هـ): " ولد القلب خير من ولد الصلب . فولد الصلب له إرث الظاهر من الميراث ، وولد القلب له إرث الباطن من السر ".

انظر: الطبقات الكبرى. الشعراني. م. س . 144/1.

– ونسب الشعراني إلى أبي الحسن الشاذلي (ت.650هـ) قوله بعد أن " قيل له مرة: من شيخك ؟ فقال: كنت أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش . وأناالآن لا أنتسب إلىأحد، بل أعوم في عشرة أبحر: محمد، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وجبريل، وميكائيل، وعزرائيل، وإسرافيل، والروح الأكبر" انظر الطبقات الكبرى. م . س. 6/2.

ولذلك نشطت بعض الفرق لتحلية كتبها بما اعتبرته أحاديث قدسية أو نبوية وهي مفتريات مكذوبة. [1] ولقد كان الغرض منها كما هو معروف الاحتماء بالتنصيص لإيجاد مرجعية يختفي في طيها التلبيس .

ولئن نهض علماء الحديث وأئمة المذاهب بأمر التنبيه، بما يقتضيه واجب حفظ العقيدة إلا أنه تسرب مع ذلك الكثير، وهو مازاد في تعميق الخلاف، وتأريث الفتن ، وتشقيق فنون الكلام.

وعلى العموم فقد ظلت الفرق تتنازع اسم السلف مع تفاوت في فهم المراد منه ، حتى الأشاعرة الذين اشتهر إمامهم[2] بالانتساب إلى السلف، وحمل لواء السنة، ظلوا مختلفين عنهم في أمور. ولقد أدى ذلك إلى اهتمام أهل السنة بتقرير عقيدتهم وتوضيحها بتدبيج الهوامش والشروح . بل أدى بهم ذلك إلى تفصيل القول في قضايا كانت في وقتها مثار خلاف، خاصة الصفـــات الخبرية، من استواء ومجيء ونزول، وضحك وغضب ، ووجه ويد وعين وقدم إلى غير ذلك.[3]

---

[1] – من ذلك ما قاله غلاة الرافضة في حب علي. وما قاله أصحاب الحديث الحشوية، وبعض ما أورده الغزالي (ت505هـ) في الإحياء ، وبعض ما أورده الصوفية ، كحديث الكنز الذي اعتبروه قدسيا وبنوا عليه أحكاما ووضعوا عليه نظريات، عرفت نموذجها الأشهر عند ابن عربي (ت.368هـ) وسنرجع إلى هذا الموضوع في مكانه.

[2] – عرف أبو الحسن الأشعري(ت.324هـ) في تطوره الفكري ثلاث مراحل:
– المرحلة الاعتزالية (حيث كان من نفاة الصفات)، وقد كتب في هذه المرحلة في تصحيح مذهب الاعتزال، لكنه نقض فيما بعد ما كتبه.
– المرحلة الكلابية (نسبة إلى ابن كلاب القطان ت. بعد240هـ) حيث أثبت الصفات السبع العقلية. وقدألف في هذه المرحلة: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.
– المرحلة الحنبلية(حيث أثبت الصفات الخبرية والصفات الاختيارية) . ومن ضمن ما كتبه في هذه المرحلة: رسالة إلى أهل الثغر. والإبانة عن أصول الديانة . وهو آخر كتبه .
ونريد بهذه الإلماعات كلها الإشارةإلىأنالأشعري حتى في هذه المرحلة، لم يتخلص من تأويل بعض الصفات الاختيارية ، كغضب الله ورضاه. حيث قال :" اجمعوا على انه عز وجل يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم،إرادته لنعيمهم . وأنه يحب التوابين ، ويسخط على الكافرين، ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم لغضبه شيء".
– انظر : رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري(ت.324هـ) تحقيق ودراسة. عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة. ط.2 . 2002 .ص:231 .

[3] – تنقسم صفات الله تعالى من حيث ثبوتها إلى صفات شرعية عقلية، يشترك قي إثباتها الدليل الشرعي والدليل العقلي، كالعلم والقدرة والحياة... وصفات خبرية نقلية ثبتت بطريق السمع والخبر عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم. وتنقسم إلى:
أ – صفات فعلية متجددة حسب مشيئة الله تعالى.كالاستواء والمجيء والنزول...وهي الصفات الاختيارية.
ب – صفات ذاتية قديمة قدم الذات، قائمة بها، كالوجه واليد والعين والقدم... وهذه الصفات وان كانت مشتركة بين الخالق والمخلوق في اللفظ والمعنى العام المطلق، فإنها– وهذا هو الفيصل الأساس– " بمجرد الإضافة تختص صفات الخالق بالخالق، وصفات المخلوق بالمخلوق. فصفات الله كما يليق بعظمته وجلاله، وصفات المخلوق كما يليق بحدوثه وضعفه ومخلوقيته". انظر لمزيد من التفصيل:
– الصفات الإلهية. محمد أمان بن علي الجامي. دار الإيمان.الاسكندرية. مصر.د. ت. ص:208– 209.

والملاحظ أن مبحث الصفات عموما قد أرق معظم السلفيين، بل أرق معظم الفرق الإسلامية. غير أن السلفيين لم يكونوا مختارين فيما تناولوه من قضايا، بل كانوا مدفوعين إليها بقصد الإجابة عن الأسئلة المستجدة المحرجة، وردع مقالات الخصوم.

لقد فوجئ السلف من أصحاب الحديث بموقف المعطلة والمشبهة من الصفاتية على حد سواء، لأنهم لم يكونوا في بداياتهم واعين بأهمية التنظير لمذهب أهل السنة والجماعة، خصوصا في موضوع شائك كموضوع متشابه القرآن . لقد « كان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي».[1] ثم بعد ذلك اختلفوا.

فأما أحمد بن حنبل[ت241هـ] وداود بن علي الأصفهاني[ت.270هـ]. وجماعة من أئمة السلف، فجَرَوا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك ابن أنس [ت179هـ] ، ومقاتل بن سليمان [ت.150هـ]، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا: « نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره».[2]

وأما عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب (ت. بعد240هـ)، والحارث بن أسد المحاسبي (ت.243هـ)، وأبو العباس القلانسي (ت.355هـ؟) ، فهؤلاء وإن « كانوا من جماعة السلف. إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية »[3]، حتى انحاز إليهم أبو الحسن الأشعري (ت.324هـ)

---

[1] – الملل والنحل ، الشهرستاني (ت.548). م . س . ص: 44.

[2] – نفسه . ص118 – 119 . وقد استشهد ابن المرتضى بهذا النص في المنية والأمل، م. س . ص: 115.

[3] – الملل والنحل. ص106. وللإشارة فقد ترك ابن كلاب والقلانسي، بحسب كتب التراجم، مؤلفات كثيرة لم تصل إلينا للأسف. لذلك فان الباحثين يكتفون بالنقول التي أوردها مؤرخو الفرق، كالأشعري نفسه في " مقالات الإسلاميين"، والبغدادي في " الفرق بين الفرق" ، و" أصول الدين" . أما الحارث بن أسد المحاسبي فأهم ما انتهى إلينا من كتبه :
– كتاب : مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه.
– وكتاب: فهم القرآن ومعانيه. وقد حققهما حسين القوتلي في كتاب واحد تحت عنوان :
" العقل وفهم القرآن" دار الكندي – دار الفكر ، بيروت: ط.3 .1982.
وقد أشرنا في هامش سابق ، إلى تأثرالأشعري بابن كلاب . وقلنا إنه يمثل في حياته الفكرية مرحلة وسطى بين الاعتزال والتسنن. ونضيف هنا أن الدراسات المستقلة عن ابن كلاب ومذهبه محدودة، لعل أهمها الرسائل الجامعية التالية:
– الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية لحسن محرم الحويني، مصر 1976.
– آراء الكلابية العقدية وأثرها في الشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة لهدى بنت ناصر بن محمد الشلالي. مكتبة الرشد.الرياض.2000.
– عبد الله بن كلاب وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف . لسالم وهبي سانجاقلي. جامعة أم القرى. السعودية . 1992.
لذلك تبقى " المدرسة الكلابية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ، ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى". نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. علي سامي النشار. م. س. 284/1.

« فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة».[1]

ونريد من إدراج النصين السابقين التذكير بأن السلف وإن أقروا جميعا بالصفات حتى عرفوا ب « الصفاتية »، فإنهم اختلفوا بشأنها . فإذا كان الاتجاه الذي يمثله الإمام مالك (ت.179هـ) أمَرَّ الصفات كما جاءت، وأقرها من غير تكييف، وأثبتها من غير تشبيه.[2] فإن الاتجاه الثاني الذي يمثله ابن كُلاَّب (ت.بعد240هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (ت.243هـ) وأبو العباس القلانسي (ت.355هـ)، فضل النقاش العقلي، ومال إلى « تشقيق الكلام » [3]، وقبل التأويل، لكن مع إبقاء فاصل كبير بينه وبين المعتزلة، يتمثل في إثباته الصفات القديمة على الأقل . وقد غضب منه لذلك المعتزلة وانتقدوه، ربما أكثر مما انتقدوا فيما بعد أبا الحسن الأشعري (ت.324هـ). ومرجع ذلك إلى أن المدرسة الكلابية آلمت المعتزلة، بل قصمت ظهرها في غير ما مناسبة، بالإضافة إلى أنها طورت آراء السلف، وصاغتها بالقدر الذي جعلها تكسب معتزليا قضى أربعين سنة في الاعتزال ، ثم صار من أنصار السنة الكبار، هو أبو الحسن الأشعري(ت.324هـ).

وكما قلنا فإن السلف لم يأخذوا بالكلام، ومن أخذ به منهم من مثل ابن كُلاب، لم يسرف فيه.ولئن أثبت ابن كُلاب الصفات العقلية من مثل العلم والقدرة والحياة،[1] وما

---

[1] – الملل والنحل . م . س . ص: 106.

[2] – الملل والنحل . م .س. ص119. وللإمام مالك جواب بخصوص الاستواءمشهور، وهو " الاستواء معلوم"، والكيفية مجهولة،والإيمان به واجب. والسؤال عنه بدعة" الملل والنحل . ص105.
وأغلب كتب أهل السنة تنسبه إليه، لكن هناك من ينسب هذا الجواب لأم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.
انظر شروح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي(ت.792هـ) م. س. ص: 281.

[3] –" تشقيق الكلام" مما انتقد به الصوفية الحارث بن أسد المحاسبي(ت.243هـ) وإن كان منهم . وسبب ذلك أخذه بالنقل المعقول، أو جمعه بين النقل والعقل: " قال الجنيد رحمه الله : قال السري شيخي يوما: إذا قمت من عندي فمن تجالس؟ قلت: المحاسبي. فقال نعم خذ من علمه وأدنه ، ودع تشقيقه الكلام ورده على المتكلمين".
– إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي(ت.505هـ).دار الفكر. بيروت.1994. 33/1.
– العقل وفهم القرآن للحارث بن أسد المحاسبي . م . س. ص: 84.
والغريب أن الصوفية هجروا المحاسبي لكلامه، وهجره أحمد بن حنبل لتصوفه. ويقال إن الجميع انفض من حوله حتى أنه مات ولم يصل عليه سوى أربعة نفر. انظر: العقل وفهم القرآن . م. س . ص128.

[1] – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.أبو الحسن الأشعري . (ت.324هـ). صححه هلموت ريتر Hellmut Ritter . دار فرانز شتانير بفيسبادن. ط .3 . 1400هـ – 1980. ص: 169.

سماه بالصفات الخبرية، من مثل اليد والعين والوجه،[1] فقد نفـــى الصفات الفعلية ، بناء على أصل نفي حلول الحوادث عن ذات الله تعالى.[2]

وعلى العموم فإن معظم السلف الذين ارتبطوا بأحمد بن حنبل، ذموا الكلام ، ورضوا بما جاء في الكتاب والسنة من غير تفصيل، وأقروا الصفات بإثبات المعنى وتفويض الكيفية . إذ الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات ، وكما لا تعقل كيفية الذات ، لا تعقل كيفية الصفات.

يقول الفقيه الحنبلي البربهاري(ت.329هـ): « كل ما سمعت من الآثار مما لم يبلغه عقلك.... فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضى. لا تفسر شيئا بهواك ، فإن

---

[1] –أثبت أهل الحديث الوجه واليدين والعينين لله تعالى، وأقروا ذلك بلا كيف كما سنوضح ذلك لاحقا. وقد وافقهم ابن كُلاب على إقرارهم، إلاأنه اختلف معهم في تسميتها خبرا. وقد نقل هذا الخلاف الأشعري قائلا: " وقال أصحاب الحديث" : لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل، أو جاءت به الرواية من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنقول: وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف. وقال عبد الله بن كلاب أطلق اليد والعين والوجه خبرا لان الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره، فأقول : هي صفات لله عز وجل كما قال في العلم والقدرة، والحياة إنها صفات ".
مقالات الإسلاميين. م . س. ص: 217 – 218.
وهذا الرأي من ابن كلاب نموذج للموقف الذي اتخذه بين الحشوية المشبهة، والمعتزلة المعطلة.

[2] – تتصل الصفات الفعلية بالأمر والنهي . والأمر والنهي يقتضيان وجود مأمور ومنهي، ولما كان المأمور والمنهي معدومين، وجب أن يكونا حادثين. ولما كان حادثين، وجب ألا يتعلقا بذات الله القديمة، حتى لا تكون ذاته محلا للحوادث ، ثم إن الحادث إنأوجب له كمالا معناه أنه كان يعدمه قبله، وهو نقص . وان لم يوجب له كمالا فلا يجوز وصفه به. وهكذا أنكر ابن كلاب الصفات الفعلية.
والأمر كله يرجع في النهاية إلى موقف ابن كلاب والقلانسي من الكلام ؛ فقد ذهبا إلى أن هناك نوعين من الكلام : الكلام النفسي، وهو قديم. والكلام المتعلق بالأمر والنهي والخبر، وهي التكاليف وغيرها، وهي حادثة. من ثم أخرج ابن كُلاب الأمر والنهي والخبر باعتبارها صفات فعلية من الكلام الأزلي أصلا، لأنها لو اعتبرت قديمة، لاستلزمت وجود المأمورين والمنهيين. غير أنإمام الحرمين لم ير حرجا في الجمع بين قدم الكلام وحدوث صفات الفعل. واستصوب رأيأبي الحسن الأشعري بهذا الخصوص قائلا:
" والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفا بكونه أمرانهيا خبرا، والمعدوم على أصله،مأموربالأمرالأزلي على تقدير الوجود،والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا. والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا لا تحصيل له... فإنا نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود، وإذا وجد تحقق كونه مأمورا " انظر في ذلك:
– كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. إمام الحرمين الجويني(419 – 478هـ) . تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي . مصر .1950.ص: 120–121.
– نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . علي سامي النشار . م . س . 273/1.

الإيمان بهذا واجب، فمن فسر شيئا من هذا بهواه فهو جهمي».[1] وأما من أول منهم، فقد أول على جهة ما يحتمله اللفظ، إلى ما يليق بذاته سبحانه ، مع تفويض الكيف.

وتأويلهم بهذا الوجه كان بمعنى التفسير. أما تأويل علماء الكلام الذي اتخذ العقل أصلا والنص فرعا، فهو مذموم عندهم. أولا للمنع الوارد في القرآن،[2] وثانيا لكون التأويل مظنونا بالاتفاق ؛[3] وهذا ما أفسد في نظرهم حقيقة التوحيد.

1 – أقسام التوحيد.

استخلص أهل السنة عقيدتهم من الكتاب والسنة، وكان تدوين أئمة الحديث للسنة

---

[1] – شرح السنة للإمام أبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري(ت.329هـ) تحقيق عبد الرحمن بن أحمد الجميزي. مكتبة دار المنهج . الرياض . ط .1. 1426 هـ ص: 65 – 68.

والملاحظ أن كلمة "تفويض" التي وردت عن السلف، تلقفها البعض من القدامى والمحدثين، وخرجوا بها إلى ما لم يقصده السلف. لقد رموهم بالقول بالتفويض ، مع أن السلف مع قولهم بالتفويض، لم يكونوا من " المفوضة"؛لأنهم ما فوضوا إلاالكيفية،أما المعنى فقد أثبتوه، دليل ذلك، جواب مالك.وذلك حين قال: " الاستواء معلوم، والكيف مجهول". فهو أقر معنى الاستواء، وما أقره عنده معلوم، أما ما فوضه فهو الكيف المجهول. وعلى هذه القاعدة مدار السلف في الإثباتوالإمرار. والإجراء على الظاهر، ونفي الكيفية والتشبيه بالخلق. ولهذا فان الأحق بتهمة التشبيه عند أهل السنة هم المعتزلة. لأن هؤلاء قاسوا صفات الله على صفات الخلق، ولما راعهم ذلك،اعتبروها من المتشابه الذي لا يعلم تأويلهإلا الله والراسخون في العلم. ولو علموا أن لله استواءً على عرشه ليس كاستواء الخلق، ونزولا إلى سماء الدنيا وصعودا لا يقتضيان الحركة، لما أنكرواأوأولوا – بدافع التنزيه – إلى ما لا تقره لغة القرآن الذي جاء بيانا للناس وهدى . لأن التنزيه الحق، هو ألا يخطر بالعقل وهم الحس. لذلك لم يعتبر السلف آياتالأسماء والصفات من المتشابه، بل من المحكم الذي أثبتوه ولم يكيفوه.

وفي تحديد معنى التفويض، ونفي قول السلف به ، انظر:

– الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة . ابن قيم الجوزية (691 – 751هـ). تحقيق احمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي. دون إشارة إلى دار نشر. المملكة العربية السعودية. تاريخ المقدمة 1406هـ. خاصة الفصل التاسع عشر: " في انقسام الناس في نصوص الوحي إلى أصحاب تأويل، وأصحاب تجهيل، وأصحاب سواء السبيل".ص: 245 – 259.

– مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات. أحمد ابن عبد الرحمن بن عثمان القاضي. دار العاصمة الرياض. ط. 1. 1996. خاصة مبحث: عبارات السلف الصريحة في الإثبات. الصفحات: 392 – 437.

[2]– قال تعالى : " وما يعلم تأويله إلا الله " سورة آل عمران . الآية:7.

[3] – الملل والنحل . الشهرستاني . م . س . ص: 120.

موازيا للعناية بالعقيدة.[1]نجد ذلك عند الإمام ابن حنبل (ت.241هـ) والبخاري (ت.256هـ)، وابن ماجة (ت.273هـ)، وأبي داود (ت.275هـ) وغيرهم.[2]

وإذا كانت عناية علماء الحديث بشرح عقيدة السلف، اقتصرت في الغالب على جعله مقدمة أو خاتمة لصحاحهم أو مسانيدهم، فإن غيرهم من العلماء- بسبب الضرورة المستجدة – وضعوا الكتب المفردة في عقيدة أهل السنة والجماعة، وعملوا على الذب عنها والرد على مخالفيها.[3] ولقد عمل الإمام اللالكائي(ت.418هـ) على حفظ كثير من العقائد، ونقلها باعتبارها نموذجا لمعتقد السلف الصالح، والمضمون الحقيقي للتوحيد.[4]

---

[1]- يمكن الرجوع ببداية تدوين عقيدة أهل السنة ،إلىالإمامأبي حنيفة (80 – 150هـ) ، بالرجوع إلى كتابه " الفقه الأكبر ". في هذا الكتاب الذي يقع في بضع صفحات، لا نجد أبا حنيفة يختلف عما لدى باقي الأئمة الفقهاء. ومع ذلك فقد رُمي بالإرجاء، وعد من المرجئة.قال بذلك النوبختي في " فرق الشيعة". تحقيق ريتر. بدايات. سوريا . ط.2.2007 . ص: 109 . نقول هذا من غير جزم ،لأن من القدامى والمحدثين من شكوا في نسبة " الفقه الأكبر" إليه لأسباب، منها أننا " نرى في الفقه الأكبر تصديا لمسائل لم يكن الخوض فيها معروفا في عصره، ولا العصر الذي سبقه ".بل إن الشك حام حتى حول صحة الشرح الذي وضعه عليه الماتريدي (ت.333).

انظر لمزيد من التفصيل:

– أبو حنيفة. حياته وعصره وآراؤه الفقهية. الإمام محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي . مصر. 1977. ص: 187 – 188.

– شرح الفقه الأكبر.المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة. شرحه الإمامأبو منصور محمد الحنفي السمرقندي [الماتريدي]. نشر الشؤون الدينية بدولة قطر، اعتمادا على طبعة حيدر أباد الدكن بالهند . (سنة1321 هـ).

[2] – افتتح البخاري(ت.256هـ)على سبيل المثال صحيحه بـ" كتاب بدء الوحي"، ثم تلاه بـ" كتاب الإيمان" وختمه بـ" كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، و" كتاب التوحيد". كما افتتح ابن ماجة (ت.273هـ)سننه بـ" كتاب السنة"، وجعل أولأبوابه: " باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم". وجعل أبو داود(ت.275هـ) في سننه الكتاب ما قبل الأخير تحت عنوان: " كتاب السنة". أما احمد بن حنبل(ت.241هـ) فقد انشغل قبلهم، وربما أكثر منهم،بأمور العقيدة ؛ حيث ألف الكتب المستقلة إلى جانب ما أورده في مسنده . انظر في" اعتقاد احمد بن حنبل " :

– شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله الطبري اللالكائي (ت.418 هـ) تحقيق سيد عمران . دار الحديث . القاهرة.2004. 121/1 – 129.

[3] – الذين كتبوا في شرح العقيدة على مقتضى السلف كثيرون جدا. نذكر منهم على سبيل المثال: ابن خزيمة (ت.311هـ) والطحاوي(ت.321هـ) والبربهاري(ت.329هـ) والدارقطني (ت.385هـ)، وابن منده (ت.395هـ) وغيرهم. بل إن أبا الحسن الأشعري(ت.324هـ) لم ينس أن يُضمن كتبه شيئا من ذلك . نذكر على سبيل المثال: الإبانة عن أصول الديانة (م.س)، ورسالة إلىأهل الثغر(م.س)، ومقالات الإسلاميين (م.س).

[4]- انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. أبو القاسم جهة الله ابن الحسن ابن منصور الطبري اللالكائي. تحقيق سيد عمران. دار الحديث. القاهرة. 2004 . 119/1 – 142.

ولأهل السنة جهتان في تقسيم التوحيد.

– جهة أولى إلى العبد، حيث قسم التوحيد إلى توحيد علمي خبري، وتوحيد عملي وإرادي.

– جهة ثانية إلى الله تعالى، حيث قسم التوحيد إلى توحيد ربوبية، وتوحيد ألوهية ، وتوحيد أسماء وصفات.[1]

والقسمة الثانية أشهر، فالربوبية والأسماء والصفات تدخل في العلم، فهي متعلقة بالاعتقاد والتصديق. والألوهية تدخل في العمل، فهي متعلقة بعمل الجوارح ، وعمل القلب. وهذا التوحيد هو الذي من أجله نزلت الكتب وبعثت الرسل ، لأن توحيد الربوبية، شهد القرآن بأن المشركين أقروا به ولو على سبيل الإجمال . فما توحيد الربوبية؟

2- توحيد الربوبيـــــة.

« الربوبية» من « الرب». و « الرب » بالألف واللام ،لا يطلق إلا على الله عز وجل. ولا يقال الرب في غير الله إلا بالإضافة. فالله عز وجل رب كل شيء، بمعنى مالكه وخالقة ورازقه ... وله الربوبية على الخلق، بمعنى له السيادة والملك. بيده الأمر كله، والخير كله، ليس له في ذلك شريك.

---

[1]– انظر سابقا ص وما بعدها.

ونشير إلىأن تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية ، وتوحيد ألوهية، وتوحيد أسماء وصفات، ينسب إلى ابن تيمية. وقد خصص له الجزء الأول والثاني من فتاواه. وقد اعتبر الباحث عبد الله محمد العكور أن" أول من تكلم بهذا التثليث هو ابن تيمية. ولم يسبقه أحد من ذي قبل. وقد تكلم بذلك أتباعه من بعده تقليدا له ". وقد اعترض على ذلك بأن هذا التعدد لم يرد في القرآن، ولا في السنة، ولا عن الصحابة والتابعين. وقد أرجع ذلك إلىتأثرابن تيمية بالمسيحية من جهة جده مجد الدين الذي أخذ علم العقيدة عن غلام مرقش النصراني.

وأرى أن هذا الرأي فيه من القذف ما فيه، ولقد اعتاد على مثله كثير من العلماء في فترات تاريخية مختلفة.

انظر لمزيد من التفصيل:

– الترابط الجذري بين أهل الكتاب والمجسمة في العقيدة والفكر والسلوك. عبد الله محمد العكور. عالم الكتب. إربد.الأردن. 2005. ص: 83 –84.

وإذا كانت كلمة الشهادة « لا اله إلا الله » في إطار توحيد الربوبية تعني: « لا خالق إلا الله» [1] عند علماء الكلام على العموم، فإن السلف وأهل السنة رأوا مرادا آخر، من حيث كون المعنى الأول ليس بمميز للمسلم عن سواه. إذ المشركون اعترفوا بذلك، وأقروه. غير أن ذلك لم يشفع لهم في كونهم مشركين. قال تعالى:﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ** ﴾.[2] وقال أيضا: ﴿ **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ** ﴾.[3]

وقال أيضا : ﴿ **قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ** ﴾.[4]

ويتبين من هذه الآيات الكريمة، أن المشركين كما أكد ذلك أهل السنة ، لم يكونوا يمارون في توحيد الربوبية. ولهذا فإن الرسل لم يبعثوا لتبليغ هذا التوحيد، لأن هذا التوحيد كان معروفا ، فضلا عن أنه مركوز في الفطرة [5].

لذلك رفضنا نظرية التطور في الاعتقاد التي قال بها بعض الغربيين ومن قلدهم من العرب. وسقنا في ردها حججا عقلية ونقلية محدودة من باب الاختصار. ونضيف هنا

---

[1] – انظر سابقا . ص

[2] – الزخرف. الآية: 8.

[3] – العنكبوت . الآيات: 61 – 63.

[4] – المؤمنون . الآيات: 85 – 90.

[5]– أشرنا إلى ذلك في بداية الفصل الأول، حيث قلنا بأن اتصال السماء بالأرض لم ينقطع منذ آدم حتى محمد صلى الله عليه وسلم.

حديثا آخر لرسول الله ﷺ قال فيه: **« ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني، يومي هذا . كل مالٍ نَحَلْتُه عبدا حلال، وإني خلقتُ عبادي حنفاء كلهم. وإنهم أتتهم الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم ، وحرمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا».**[1]

وهذا الحديث يؤكد ما سبق أن سقناه من آيات وأحاديث عن فطرية معرفة الله، وأصلية التوحيد، ويفسر كذلك آية العهد والميثاق:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [2]. لكن علمـــاء الكلام – يستوي في ذلك الأشاعرة والمعتزلة– بفهمهم من كلمة الشهادة توحيد

---

[1] – موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح مسلم، م.س. كتاب الجنة. باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار ، رقم الحديث،2865.

ونذكر هنا بحديث الفطرة وهو: " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِفَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوَيُنَصِّرَانِهِ أَوَيُمَجِّسَانِهِ. كَمَا تُنْتَجُالْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ ".

موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري. م.س. كتاب الجنائز. باب : "إذاأسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟" رقم الحديث :1359.

ونضيف بالمناسبة أن هناك خلافا دار بين العلماء خاصة بين أهل السنة والمعتزلة حول مفهوم الفطرة. حيث إن السلف رأواأن المـــراد بها القدر، أي ما ولد عليه الإنسانمما قدره الله عليه، وكتبه له، من السعادة أو الشقاء. قالوا ذلك لما رأواأن المعتزلة يحتجون بالحديث نفسه، وبالآية نفسها ، على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله، بل مما فعله الناس، لأن " كل مولود يولد، خلقه الله على الفطرة، وكُفرُه بعد ذلك من الناس". انظر في أنواع الخلاف وموقف كل من السلف وعلماء الكلام:

– درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ابن تيمية(ت.728هـــ).

ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن. دار الكتب العلمية، بيروت. ط. 1.1997 .277/4 وما بعدها.

[2] – سورة الأعراف. الآية: 172. وانظر موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري.م .س. كتاب أحاديثالأنبياء. باب خلق آدم وذريته. رقم الحديث:3334. وانظر في المراد بـــ "الأخذ"إن كان حقيقة أو حالا: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة. الإمام الحافظ هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي.(ت.418هـــ). تحقيق سيد عمران .دار الحديث . القاهرة.2004 . 355/1

الربوبية[1]، ومن حيث الفطرة مجرد الاستعداد للقرار الإلهي، أنكروا المعرفة الضرورية، واعتبروا أن « العلم بالله تعالى ليس بضروري وإنما هو اكتسابي...فالنظر من فعلنا...فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا، لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا... وهذا أصل دليلنا في خلق الأفعال، فإنا نقول بأن تصرفاتنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا».[2]

وهكذا سحبوا من الفطرة القدرة على إدراك وجود الله، وقصروا ذلك على العقل، مستدلين على ذلك بأنه لو كانت معرفة الله فطرية، لما أثر عن بعض الخلق إنكار وجود الله تعالى».[3] ولهذا فبما أن معرفة الله مكتسبة عندهم، فقد جعلوا أول واجب على المكلف هو النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله.[4] بل رفضوا كل معرفة صحيحة أو خاطئة قد تسبق نظر المكلف، لأن النظر في هذه الحال، قد يفقد قوة الحجية، ويكون مجرد تحصيل حاصل. فـــ « الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب. لان النظر

---

[1] – يقول عبد القاهر البغدادي(ت.429هـــ) "واختلف أصحابنا في معنى الإله. فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري". أصول الدين. تحقيق . أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت،.ط . 1. 2002 . ص: 145.
غير أننا نستثني من الأشاعرة القاضي الباقلاني الذي جعل التوحيد – في إشارة موجزة – يشمل كلا من توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وهو ما سنتحدث عنه لاحقا، يقول في تلك الإشارة: " والتوحيد له هو: الإقراربأنه ثابت موجود، وإله فرد معبود، ليس كمثله شيء، على ما قرر به قوله تعالى: "وإلهكم اله واحد لا اله إلا هو الرحمن الرحيم"البقرة. الآية: 162.
انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني،(ت.403هـــ) تحقيق محمد زاهد الكوثري. مكتبة الخانجي. مصر. ط.3. 1993 . ص: 23.

[2] – شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار(ت.415هـــ) تحقيق عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. مصر.ط.3.1996.ص: 52–53.

[3] – نفسه . ص: 54.

[4] – لهذا فان القاضي عبد الجابر افتتح كتابه:" شرح الأصول الخمسة" بقوله مباشرة بعد الحمدلة والصلاة على النبي:" إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى. لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر".
– شرح الأصول الخمسة. م.س، ص: 39. في هذا النص نفى عبد الجبار إمكانية المعرفة الفطرية والسمعية، ونفى المعرفة الذوقية والقلبية. ولم يرتض سوى المعرفة النظرية والعقلية، وهي التي اعتمد عليها المعتزلة بالدرجة الأولى ثم الأشاعرة.
يقول القاضي الباقلاني في المعنى نفسه:" أول ما فرضه الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته ، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته ، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس. وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله، بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة.".
– انظر: الإنصاف. م. س. ص: 22.
– وانظر أيضا: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الشروق . القاهرة. ط.2 .1988. 1/199 – 201.

طلب، وطلب الحاصل محال. لا يقال ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان. لأنا نقول: المطلوب هناك ليس المدلول، بل كون الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم. وأن لا يكون جاهلا جهلا مركبا. لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما. وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب.» [1]

وحديث الرازي عن الجهل المركب أو جهل الجهل، تحدث الغزالي عنه قبله، حين أقر بضرورة الانطلاق من الشك في كل معرفة مسبقة. فـــ« لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعا. إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال.» [2]

---

[1] – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. الفخر الرازي (ت.606هـــ). بتقديم وتعليق سميح دغيم. دار الفكر اللبناني. بيروت. ط . 1 . 1992 . ص: 40 –41.

[2] – ميزان العمل. أبو حامد الغزالي.(ت.505هـــ). تحقيق وتقديم سليمان دنيا. دار المعارف. مصر . ط.2. 2003 . ص: 409.

والنص الذي أوردناه هو آخر فقرة في الكتاب. وهو من ثم الخلاصة التي انتهى إليها بعد البحث الطويل. ولقد دفعت فكرة البدء بالشك للوصول إلى اليقين عند الغزالي، إلى استدعاء فكرة البدء بالشك أيضا عند ديكارت(1596–1650)R .Descartes وقد وصلت بعض الآراء في هذه المسألة إلى اتهام ديكارت بنقله عن الغزالي بطريق غير مباشرة ، مما أدى به إلى عدم فهم الغزالي، ومن ثم إلى تشويه قصده. من هؤلاء محمد نجيب البهبيتي في كتابه: المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين. دار الثقافة . الدار البيضاء. ط. 1 .1978 .(خاصة الكتاب الثاني والثالث). وقد استطاع المؤلف رحمه الله بطول نفسه، وعمق بحثه ، وقوة حجته أن يقنع القارئ – كشأنه في كل ما كتب – بوجاهة تحليله ، وصدق ما انتهى إليه من نتائج، لم تزدها الأيام إلا إثباتا وتأكيدا. وفي السنوات الأخيرة نشر أحمد دعدوس مقالا بالشبكة العنكبوتية في الموقع: www.startime.com/f.aspx?t6423387

بتاريخ 11–8–2009 تحت عنوان " الوجه الآخر لديكارت" ، تحدث فيه عن " المفاجأة التي أطلقها الباحث التونسي الراحل عثمان الكعاك في الملتقى العاشر للفكر الإسلامي في مدينة عنابة بالجزائر(1976)، وهي عثوره على ترجمة لكتاب " المنقذ من الضلال"للإمام الغزالي في مكتبة ديكارت الخاصة بمتحفه في باريس، وفي إحدى صفحاتها إشارة بالخط الأحمر، وضعها ديكارت بنفسه تحت عبارة الغزالي الشهيرة :"الشك أولى مراتب اليقين" وحشى عليها بعبارة :"تنقل إلى منهجنا".وأيا ماكان الأمر، فان الغزالي رحمه الله مسبوق في كل ذلك أيضا بالمعتزلي أبي هاشم الجبائي(ت.321هـــ). فقد روى عنه إمام الحرمين الجويني(478هـــ) من باب التعيير أنه قال : أول واجب على المكلف: الشك في الله.إذ لا بد على أصله من تقديم الشك على النظر، ومن هذا الضرب من الشك قال: الشك في الله حسن. وهذا خروج منه عن قول الأمة". .../...

وعلى العموم فقد اتفق علماء الكلام على إيجاب النظر، وإذا لاحظ البعض بينهم اختلافا فهو لا يعدو أن يكون لفظيا باعترافهم، وقد ساقوا لتعليل وجوبه أدلة حشدوا بها

.../... انظر: الشامل في أصول الدين. إمام الحرمين أبو المعالي الجويني(ت.478هـ) وضع حواشيه عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1 .1999. ص: 22.

وللإشارة فان الجويني كان أستاذ الغزالي، وكان يعطف عليه، ولما ألف الغزالي كتابه " المنخول" قال له الجويني – ولعله كان يمازحه – :" لقد دفنت أستاذك وهو حي". انظر: المنخول من تعليقات الأصول.أبو حامد الغزالي(ت.505هـ). تحقيق محمد حسن هيتو. دون مكان النشر . ط. 1. ص35.

وتتميما لفكرة إيجاب النظر لدى المتكلمين، نشير أيضا إلى أن بعضهم كان يكفر تارك النظر إذا مات ولم ينظر، مع ارتفاع الموانع. لأن "الأصح الحكم بكفره لموته غير عالم ، مع بدو التقصير منه فيما كلف". انظر: الشامل . الجويني. م . س. ص: 22.

ومثل هذا المنحى ليس بغريب عن السلفيين وعن الأشاعرة، إذا علمنا أن المعتزلة – وهم أنصار العقل والفكر الحر– لم يكونوا بأقل عنفا منهم يوم كانت لهم الصولة، وقد سجل ذلك الأشاعرة.

قال عبد القاهر البغدادي(ت.429هـ) بعد ذكره "فضائح" الفوطي(ت.226). " وكان الفوطي – مع ضلالاته التي حكيناها عنه – يرى قتل مخالفيه في السر غيلة، وان كانوا من أهل ملة الإسلام. فماذا على أهل السنة إذا قالوا في هذا الفوطي وأتباعه: إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين، وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود، ولادية، ولا كفارة. بل لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى، والحمد لله على ذلك" انظر. الفرق بين الفرق . م . س. ص164.

وقال أبو المظفر الاسفراييني. (ت.471هـ). " وكان هذا المدبر يجوز قتل مخالفيه حيلة، ومن جوَّز هذا في المسلمين، لم يتحاش المسلمون عن تجويزه فيه وفي أتباعه". – انظر: التبصير في الدين، أبو المظفر الاسفراييني(ت.471هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث. مصر. ط1. 1999 . ص66.

وقال الشهرستاني(ت.548هـ): " وكان يجوز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، وأخذ أموالهم غصبا وسرقة، لاعتقاده كفرهم، واستباحة دمائهم وأموالهم". الملل والنحل.م. س. ص: 87.

وقد لاحظ جولد تسيهر انه " حينما كان للمعتزلة الحظأن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين،فرض هذا المذهب على الناس بقسوة التفتيش، والتحقيق والإرهاب".

– انظر العقيدة والشريعة في الإسلام اجناس جولد تسيهر Ignas Goldziher. ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر عبد العزيز. دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد. ط .2 . 1959 . ص: 119.

وقد نقل عنهم أنهم كانوا يقولون:

– من لم يكن معتزليا لا يصح أن يسمى مؤمنا.

– إن الصلاة لا تصح وراء أحد من هؤلاء السذج المؤمنين غير العقليين.

– وكان أبو موسى المردار المعتزلي (ت.226هـ) متساهلا في التكفير، ويرى أن نظرياته أوآراءه هي التي وحدها تنجي من النار.

بطون كتبهم،[1] أما أهل السنة والجماعة فلم يوافقوهم عليه وإن قالوا بأهمية النظر لأن الله تعالى أمر به، وحث عليه من أجل التفكر والتدبر، إلا أنهم رفضوا أن يصبح هذا النظر مجرد معرفة عقلية يراد منها إثبات وجود الله وربوبيته للخلق، وذلك لسببين :

1- لأن الله تعالى لم يكلف الناس بالبحث عن حقيقة ذاته وصفاته، ولم يطلب منهم أكثر مما في الكتاب والسنة.

2- لأن معرفة الله عندهم فطرية في النفوس، والأنبياء لم يبعثوا إلا بالدعوة إلى عبادته[2] فالمشرك يقبل إسلامه بمجرد نطقه بالشهادة، ليس بعد مقابلة علمية، يثبت فيها بالحجج العقلية حسن توحيده للربوبية. ولو كان الأمر كذلك. لكان من أسلم في صدر الإسلام وبعده، مقتصرا على النخبة المتعلمة من العرب، وكل ملة. ولم يدخل الناس في دين الله أفواجا كما شهد بذلك القرآن والتاريخ.[3]

إن علماء الكلام في نظر أهل السنة، لو ظلوا مقتنعين بضرورة مباحثهم العقلية، لما ندموا على ما أضاعوا من جهد ، لمَّا أفل النجم واخترم الجسد.

لقد انتبهوا بعد طول ادعاء إلى أن الله ﴿ **يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[4] . ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ** ﴾.[5]

من ذلك أن إمام الحرمين الجويني(419 – 478هـ) رجع عن التأويل الذي لجأ

---

[1] – انظر نموذجا منها على سبيل المثال في :
– المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. (ت680هـ). عالم الكتب .بيروت.د.ت. المرصد الخامس: في النظر إذ يحصل به المطلوب. ص: 21 وما بعدها.

[2] – درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية . م . س: 86/2.

[3] – روي عن الرسول ﷺ أنه قال:" أمرتأنأقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله،وان محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله".موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. م.س:
– صحيح البخاري. كتاب الإيمان. باب "فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" . (التوبة:5) الحديث رقم: 25.
– صحيح مسلم. كتاب الإيمان. باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله... الحديث رقم: 20.

[4] – سورة طه ، الآية: 110.

[5] – سورة البقرة . الآية:255.

إليه في « الإرشاد» [1] و« الشامل» [2]، وعاد إلى مذهب السلف في«العقيدة النظامية»[3]، شاهدا على نفسه بقوله: « ذهب أئمة السلف إلى الكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقدا، إتباع سلف الأمة، فالأولى الإتباع، وترك الابتداع . والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة».[4] ويؤيد هذا ما رواه عنه أحدهم بقوله: « دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال: اشهدوا على أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف، واني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور».[5]

ولقد أورد الشهرستاني (ت.548هـ) بيتين في هذا المعنى وهما:

لقد طفتُ فـــي تلـــك المعاهـــد كلهـــا وسيَّرتُ طرفـــي بـــين تلـــك المعـــالم

فلـــم أر إلا واضـــعا كـــف حائـــــر على ذقن أو قارعـــا ســـن نـــــادم[6]

---

[1] – الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني(419 – 478هـ) تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي. مصر.1950.

[2] – الشامل في أصول الدين بتحشية عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1 .1999.

[3] – العقيدة النظامية. إمام الحرمين الجويني. تحقيق محمد الزبيدي. دار سبيل الرشاد ودار النفائس. بيروت. ط.1. 2003.

[4]– العقيدة النظامية . م. س. ص: 166.

[5]– نفسه. ص: 73 – 74.

[6]– هذان البيتان غالبا ما يستشهد بها من غير عزو. وقد أوردهما الشهرستاني في خطبة كتابه" نهاية الإقدام" تحقيق الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية. مصر. د. ت . ص.3 . كما أوردهما في " الملل والنحل" م. س. ص203.

وذكرهما ابن تيمية في " درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" ضبط وتصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن. دار الكتب العلمية. ط.1. 1997، 91/1.

كما أشارإليهما من المعاصرين احمد أمين في مقدمة تحقيقه لقصة " حي بن يقطان" لابن طفيل(ت581هـ) ونسبهما لابن سينا. طبعة مؤسسة الخانجي. مصر.1958. ص:7 . وطبع' دار المدى. دمشق.2001. ص:101.

ولابن سينا أبيات في هذا المعنى قيل إنها كانت أخر كلامه لما حضرتهالوفاة منها:

رجعنا إليك الآن فاقبل رجوعنـــا * وفُلت قلوبٌ طال إعراضها عنكا**

فان أنت لم تسمع شكاوى عقولنا * وتكْشـــف عماها إذن فلمن يُشكا**

– انظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سيد حيدر آملي.م.س. ص: 495.

غير أن ابن أبي أصيبعة لم يشر إلى تلك الأبيات ضمن ما أورده من شعر لابن سينا، مع أن ترجمته له في : عيون الأنباء" تعد أوفى ترجمة.

وشبيه بهذا البيتين ما قاله فخر الدين الرازي بعد تلقيه رسالة من ابن عربي تدعوه إلى الإعراض عن العلوم النظرية[1]:

نهـــــــاية إقــدام العقــول عقــالٌ وأكثــر ســعي العــالمين ضـــــلال

وأرواحنا في وحشة مــن جســومنا وحاصـــل دنيانـــا أذى ووبـــــــال

ولم نستفدْ من بحثنـــا طــول عمرنـــا سوى أن جمعنا فيــه قيــلَ وقــالوا[2]

وعلى العموم فان السلف كانوا يرون أن « أكثر الناس شكا عند الموت أرباب الكلام »[3]. وكانوا يجدون في نقل مثل هذه النصوص فرصة للاتعاظ، بل للتشفي.

---

[1]– انظر نص الرسالة في: رسائل ابن عربي. جمع محمد عبد الكريم النمري. دار الكتب العلمية. بيروت . ط.1. 2001. ص: 184.

[2] – الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة. ابن قيم الجوزية(ت.751ه تحقيق احمد عطية الغامدي، وعلي ناصر الفقيهي. بدون دار نشر. المملكة العربية السعودية . تاريخ المقدمة1406هـ . 70/1.

– النبوات. ابن تيمية (661–728هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.1982. ص: 122.

وقد نقل عنه ابن تيمية في هذا الكتاب قوله:" لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية،فما رأيتها تشفي عليلا،ولا تروي غليلا،ورأيتأقرب طريقة القرآن...ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي" . م.ن. ص.122.

وقد يكون فخر الدين الرازي قال هذا الكلام ومثله بعد تلقيه رسالة من ابن عربي(558هـ –638هـ) يدعوه فيها إلى الإعراض عن العلوم النظرية، وهو ما أشرنا إليه في الهامش السابق .

لقد خاطبه فيها بقوله:" حسن اللطيفة الإنسانية إنما يكون بما تحمله من المعارف الإلهية، وقبحها بضد ذلك . وينبغي لعالي الهمة أن لايقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها، فيفوته حظه من ربه... فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود، ولايبقى مأسورا في قيد نظره وكسبه، فإ نه على شبهة من ذلك".

– انظر: رسائل ابن عربي. م.س . ص:185.

– وانظر في اختلاف المتكلمين وافتراق الفلاسفة من باب التنبيه على وجوب أخذ العظة ، مع إيرادالأبيات السابقة:

– درء تعرض العقل والنقل: ابن تيمية. م. س. الجزء الأول. خاصة الصفحات: 91–94.

– جامع الأسرار ومنبع الأنوار. السيد حيدر املي (ق8هـ) تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي تهران.1384. ص.479 وكذلك ص: 488.

[3]– مدارج السالكين: ابن قيم الجوزية.(ت.751هـ) تحقيق إياد عبد اللطيف بن ابراهيم القيسي. مكتبة الرشد ناشرون. الرياض . ط.2005 . 517/3.

خصوصا إذا ورد ذلك عنهم في معرض الرد بما يعتبرونه الحق.[1]

وقد كانوا يحترمون الغزالي فقط للمسائل العشرين التي كفر الفلاسفة في ثلاث منها، وبدعهم في الباقي. لأنه عندهم « هضم الفلسفة، وما استطاع أن يتقيأها».[2]

لقد حاول المعتزلة أولا ثم الأشاعرة من خلال « عقلنة التوحيد »

1- مواجهة ما تفشى من تشبيه في أوساط بعض رواة الحديث ، وبعض الفرق كالشيعة والكرامية.

2- مواجهة القول بأكثر من قديم، وهو ما فهم من القول بقدم الصفات إلى جانب الذات، ولقد حملهم هذا الهدف على الانشغال بتوحيد الربوبية، لتحقيق شرط التنزيه لذات الواجب ، والحد من خطر أنسنة الإله، أو تأليه الإنسان. لكن السلف رفضوا الكلام، والقول بالرأي، وإعمال العقل في غير ما أنيط به.

---

[1] – من ذلك على سبيل المثال ما قيل في ابن سينا بعد موته:

رأيت ابن سينا يعــادى الرجـــال * وبالحبس مات أخسَّ الممـــات**

فلم يُشف ما نالـــه بـــ "الشـــفا" * ولم يَنجُ من موته بـــ " النجاة "**

انظر : عيون الأنباء في طبقات الأطباء.ا بن أصيبعة . ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان . ط . 1998 .ص: 408 .

ولعل الإشارة إلى الشفا والنجاة ، كانت بسبب ظهور مشائيته فيهما أكثر. وهو ما ظل يحاربه السلفيون. أما موقف التصوف من العقل والفلسفة، فهو ما سنتناوله عند مفهوم التوحيد عند الصوفية.

[2] – إن الصورة التي احتفظ بها التاريخ للغزالي على العموم، هي صورة هادم الفلسفة، وذلك لكون مفهوم الفلسفة كان حتى عهده مرادفا للفلسفة المشائية التي رسخها الكندي والفارابي وابن سينا في أعمالهم الرئيسة على الخصوص. لكن الغزالي من باب الإنصاف ، كان مقابل ماهدم من فلسفة في نظر البعض، يبني فلسفة أخرىأكثر منها خصوصية. لقد هدم فلسفة عنيت بالمادة والأجرام الكثيفة، وبنى فلسفة عنيت بالنور والأكوان اللطيفة. وقد نهل في تأسيسها من منابع مغايرة، هي الأفلاطونية المحدثة، وحكمة فارس القديمة.

لقد أسس ما عرف بالمذهب الإشراقي الذي اشتهر فيما بعد على يد السهروردي المقتول(549هـ – 587هـ)، وقطب الدين الشيرازي(634هـ – 710هـ) ابتدأه بـ " المنقذ من الضلال" ، وختمه بـ" مشكاة الأنوار".

وانظر لاحقا ص.134. هامش. 1.

وقد رجعوا في ذلك إلى أحاديث[1] وأقوال مأثورة لأبي بكر[2] وعمر[3] وابن عباس[4] وغيرهم. أما علماء الكلام فقد حرصوا على ضرورة الأخذ بالفكر العقلاني بقصد الدفاع عما اعتبروه التوحيد الحق. وكانوا بسبب ذلك يفتخرون بكثرة جمعهم للكتب، وشدة تحصيلهم للعلم، ووفرة ضبطهم للسماع، حتى أن الجويني قال في آخر حياته في معرض التحسر: « قرأت خمسين ألفا في خمسين ألف...وركبت البحر الخضم العظيم.» [5]

ورغم كل ذلك الجهد، فإن سلفيا مثل ابن قيم الجوزية (ت.751هـ) لم يجد سوى أن يقول فيهم: « كل هؤلاء محجوبون بما لديهم، موقوفون على ما عندهم، خاضوا – بزعمهم – في العلم وما ابتلت أقدامهم، وكدوا أفكارهم وأذهانهم وخواطرهم، فرحين بما عندهم من العلوم، راضين بما قيدوا به من الرسوم. فهم في واد ورسول الله ﷺ في واد. والله يعلم أنا لم نتجاوز فيهم القول، بل قصرنا فيما ينبغي لنا أن نقوله. فذكرنا غيضا من فيض، وقليلا من كثير.» [6]

---

[1] – من ضمن الأحاديث التي اعتمد عليها السلف قوله صلى الله عليه وسلم" هلك المتنطعون. قالها ثلاثا" موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح مسلم. كتاب العلم. باب "هلك المتنطعون". رقم الحديث:2670.

وقد علق ابن قيم الجوزية على هذا الحديث معرضا بعلماء الكلام :" إن لم تكن هذه الألفاظ والمعاني التي تجدها في كثير من كلام هؤلاء تنطعا فليس للتنطع حقيقة". مدارج السالكين . م. س. 519/3.

[2] – مما ينسبه بعض رواة الحديث إلىأبي بكر قوله: " أي أرض تقلني وأي سماء تظلني أن قلت في كتاب الله برأييأو بما لا أعلم" المصدر نفسه.519/3.

[3] – روي عن عمر رضي الله عنه انه قال:" يا أيها الناس !إنالرأيإنما كان من رسول الله ﷺ مصيبا. لأن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف". موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. سنن أبي داود . م.س. كتاب الأقضية. باب في قضاء القاضي إذا أخطأ. رقم الحديث: 3586 .

[4] – قال ابن عباس:" من أحدث رأيا ليس في كتاب الله، ولم تمض له سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يدرِ على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل".

مدارج السالكين. ابن قيم الجوزية. م.س. 519/3.

[5]– العقيدة النظامية. الجويني. م.س.ص73.وانظر سابقا ص...هامش.....

[6] – مدارج السالكين. اين قيم الجوزية. م.س. 518/3.

3 – توحيد الألوهية:

أشرنا إلى أن السلف رأوا أن أول واجب يجب على المكلف هو شهادة أن « لا اله إلا الله» وليس النظر. وان « الإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق... كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه.» [1]

ونضيف هنا أن السلفيين درجوا على التذكير بأن كلا التوحيدين جاء به القرآن، لأن « القرآن كله في التوحيد».[2]

من ذلك قوله تعالى في توحيد الربوبية:﴿ **لاَ تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾[3] و ﴿ **لاَ تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ** ﴾.[4]

وقوله تعالى في توحيد الألوهية : ﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ .[5]

﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ .[6]

وقد اعتبر أهل السنة أن « توحيد الالهية متضمن لتوحيد الربوبية لا العكس» [7]، وبه جاءت الرسالات واليه دعت الرسل، لأن توحيد الالوهية لا يثبت إلا بالنص. والجزاء عليه لا يثبت إلا بعد إقامة الحجة.

ولهذا انشغل أهل السنة بالحديث والفقه أكثر من انشغالهم بأمور الذات والصفات، لأن الحديث بما هو تفسير للقرآن، مجاله الرواية، لذلك يلزم فيه الإتباع، والفقه بما هو

---

[1] – درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية(ت.728هـ). م . س. 131/1.

[2]– مدارج السالكين . ابن قيم الجوزية. (ت.750هـ). 532/3.

[3] – سورة النحل. الآية: 51.

[4] – سورة الإسراء. الآية: 22 و 39.

[5] – سورة الإسراء. الآية: 23.

[6] – سورة البينة. الآية: 5.

[7] – شرح العقيدة الطحاوية. ابن أبي العز.(ت.792).م . س. ص: 88.
وللإشارة فان جل ما قاله ابن أبي العز في شرحه(الصفحات: 77–90) في موضوع التوحيد، مأخوذ من مدارج السالكين لابن قيم الجوزية.524/3. 533هـ) والمحققون لم ينتبهوا إلى ذلك.

علم بأحكام الشرع، شرح لأصول العبادات، لذلك فان الاجتهاد فيه مشروط. أما القرآن نفسه ففيه المحكم والمتشابه، والمتشابه فيه المنهي عن الخوض فيه. لذلك أثبتوا لله ما أثبته لنفسه من غير تشبيه، ونفوا عنه ما نفى عن نفسه بألفاظ القرآن ومعانيه، اعتمادا على قاعدة: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا** ﴾.[1] لذلك ألح السلفيون خاصة على توحيد الالوهية بحكم فطرية توحيد الربوبية. وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى:﴿ **أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [2] ورأوا أن المراد بـــ « الإله»، المألوه. أي المعبود الذي يستحق العبادة، وليس بمعنى القادر على الاختراع كما ادعى المتكلمون.

وعليه فان ما ورد في القران من آيات في الخالقية، كان بقصد إيجاب العبودية لله وحده. لأن الذين أشركوا، ما أشركوا في توحيد الربوبية ولكن في توحيد الالوهية.

ولقد أولى السلفيون لتوحيد الألوهية أهمية كبيرة ، لأنه كان المقصد من بعثة الرسل[3] . وكما حكى القرآن الكريم، فإن الخلاف الذي كان بينهم وبين أممهم كان بسببه على الخصوص، وبذلك اعتبروا توحيد الالوهية القاعدة الأولى في الإسلام، لأن به يتم إفراد الله وحده بالعبادة، وإثبات أن كل عبادة لغيره شرك لأن الشرك في الحقيقة شركان: « شرك في ربوبيته بأن يجعل لغيره معه تدبير...وشرك في الالوهية بأن يدعو غيره دعاء عبادة أو دعاء مسألة... إذ جعل الله الخير كله في أنا لا نعبد إلا إياه. ولا

---

[1] – سورة طه. الآية :107.

[2] – سورة إبراهيم . الآية:13.

[3] – هذا عكس ما قالت به بعض الفرق ، كالشيعة الزيدية القريبة من الاعتزال. يقول القاسم بن إبراهيم الرسي :" أول – يا بني– فرض الله. ومقدمات أمهات فرضه، الإيمان لله بوحدانيته والإقرار له بربوبيته. لأن من اقر لله بالربوبية عرف أنه لله عبد"..

انظر : فروض الله على المكلفين. القاسم بن ابراهيم الرسي(169 – 246هـــ) ضمن: رسائل العدل والتوحيد. جمع ودراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. بيروت. ط.2.1988. 186/1.

ويقول في مكان آخر :" إذا أقر العبد بما وصفنا من توحيد الله وعدله، فعليه بعد ذلك أن يؤدي إلى الله ما افترض عليه من الصلاة والزكاة والصيام والحج ". انظر: كتاب: العدل والتوحيد. ضمن: رسائل العدل والتوحيد. م . س. 148/1.

نستعين إلا إياه».[1]

ونجد الشيء نفسه عند البيجوري حينما قدم في تعريفه للتوحيد، توحيد الألوهية على سواه، وذلك بقوله:« هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته، والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا».[2] وإذا كان نفي الشركة في الربوبية بما يعني عدم وجود رب آخر، ثابتا عقلا وشرعا، فان توحيد الالوهية عند أهل السنة لا يثبت إلا بالنص، [3] لأن العقل لا دخل له في التحسين والتقبيح. ولو كان الأمر غير ذلك، ما قال الله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [4]

لذلك بعث :﴿ **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ .[5]

---

[1] –اقتضاء الصراط المستقيم. مخالفة أصحاب الجحيم. ابن تيمية.(621 – 728هـ). تحقيق محمد حامد الفقي. المكتب الثقافي السعودي بالمغرب.1417هـ. ص: 357.

[2] – تحفة المريد. إبراهيم بن محمد البيجوري. (1198هـ– 1276هـ/1783م– 1860م). شرح: جوهرة التوحيد. إبراهيم اللقاني. (ت.1041هـ). ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي. دار الكتب العلمية . بيروت ط .1 . 2001. ص.18.

ومن الأدلة التي اعتمد عليها الاشاعرة:

– دليل الحدوث. وهو مُنبَن على أن العالم حادث، وكل ما هو حادث فلا بد له من مُحدِث، والعالم لا بد له من محدث وهو الله، وذلك بعد إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

– دليل التمانع. وهو ما فهموه من قوله تعالى:" لو كان فيهما آلهةإلا الله لفسدتا " سورة الأنبياء. الآية: 122.

– الدليل الطبيعي ومثاله قوله تعالى:" أفلا ينظرون إلىالإبل كيف خلقت": سورة الغاشية. الآية:17.

– دليل الإدراك الفطري أو دليل الآفاق والأنفس. وهو من قوله تعالى:" سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق" سورة فصلت. الآية: 52.

[3] – يقول تعالى في ذلك :" وما أمرواإلا ليعبدوا إلها واحدا لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون" سورة التوبة. الآية:31.

[4] – سورة الإسراء. الآية: 15.

[5] – سورة النساء. الآية: 16.

وهكذا فان أهل السنة قرنوا التصديق بالعمل، بل إنهم رأوا في العمل إقرارا بالتصديق.

في ختام هذا المبحث نشير إلى أن القرآن الكريم لم يقف كثيرا عند موضوع إثبات وجود الله.[1] في حين تناول بالتفصيل موضوع توحيده، بحكم أن وجوده ثابت، جبل لإنسان على الإيمان به. وأودع في فطرته،[2] وبذاك صار « الأصل الأول من أصول الدين توحيد وجوده ، لا إثبات وجوده».[3]

ثم إن توحيد وجوده نفسه لم بتناوله السلف إلا إجمالا ، لأن رفضهم المبدئي للكلام حال دون خوضهم في طبيعة وحدة الذات ووحدة الصفات، ووحدة الأفعال ، لبطلان مذهب أهل التأويل عندهم. فقد « بلغني عن مالك بن أنس(ت.179هـ) أنه كان يقول: الكلام في الدين كله أكرهه... ولا أحب الكلام إلا فيما كان تحته عمل. فأما الكلام في الله فالسكوت عنه، لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما كان تحته عمل».[4] و « سمعت الشافعي (ت.204) يقول: لأن يبتلي الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك، خير من الكلام».[5]

لذلك بدا الاهتمام بقضايا عامة طفت إلى السطح، تداخل فيها العقدي بالسياسي والاجتماعي والاقتصادي. وصار ما يقرونه من اعتقادات لا تخرج في مجملها عن أن « الدين قول وعمل».[6] وأن « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص كما جاء في

---

[1] – من الآيات التي تشير إلى إثبات وجوده تعالى على قلتها :" أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون، أم خلقوا السماوات والأرض، بل لا يوقنون" سورة الطور. الآيتان: 35 و36.

[2]– انظر ما يثبت ذلك من القران الكريم والحديث النبوي الشريف ص أعلاه

[3] – التوحيد بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريرا لدروس السيد كمال الحيدري، تأليف جواد علي الكسار. دار فراقد . إيران. ط.4 .2004 ،41/1.

[4]– شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة. اللالكائي . م . س . 117/1.

[5]– نفسه : 115/1.

[6]– نفسه : 135/1. وهو من جملة ما ذكره الإمام البخاري(ت.256هـ) في اعتقاده.

الخبر.» [1] وأن « الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه، والإيمان بها لا يقال: لم؟ ولا كيف؟. إنما هو التصديق بها والإيمان بها» [2] . وأن «الحديث عندنا على ظاهره، كما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والكلام فيه بدعة. ولكن نؤمن كما جاء على ظاهره، ولا نناظر فيه أحدا» [3] . وأن « القرآن كلام الله غير مخلوق» [4] . وأن « النبي ﷺ رأى ربه» [5] وأن « الله عز وجل على عرشه بائن من خلقه ، كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، بلا كيف؟. أحاط بكل شيء علما» [6] وأن « خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان» [7]. وأن « السمع والطاعة للأمة وأمير المؤمنين البر والفاجر... والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة البر والفاجر ... وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض ليس لأحد ان يطعن عليهم ، ولا ينازعهم.» [8]

لذلك فان تقسيم التوحيد إلى توحيد ربوبية ، وتوحيد الوهية، وتوحيد أفعال ، ليس من تقسيم السلف ، وإنما هو من تقسيم السلفيين، وعلى رأسهم ابن تيمية كما اشرنا إلى ذلك من قبل.[9] لأن ما تناوله السلف تحت ضغط الحاجة، كان لا يتجاوز عددا محدودا من الصفات التي نازعتهم في إثباتها، أو فهم المراد منها، بعض الفرق، كمعطلة

---

[1]– نفسه : 124/1. وهو من جملة ما ذكره الإمام احمد بن حنبل(ت.214هـ) في اعتقاده.

[2]– نفسه : 121/1. وهو ما ذكره احمد بن حنبل أيضا.

[3] – نفسه :122/1 . وهو لابن حنبل كذلك.

[4] – نفسه :119/1 . وهو مما ورد في اعتقاد سفيان الثوري(ت.161 هـ)

[5] – نفسه :122/1 وهو من أصول السنة عند احمد بن حنبل.

[6] – نفسه :137/1. وهو مما ذكره الإمام البخاري في اعتقاده.

[7] – نفسه: 125/1. وهو مما ذكره الإمام احمد بن حنبل.

[8]– نفسه: 126/1 . وهو من اعتقاد ابن حنبل أيضا.

[9]– انظر ص: أعلاه.

المعتزلة[1]، ومشبهة الكرامية[2]. ويكفي الرجوع إلى اعتقاداتهم التي أوردها الإمام اللالكائي (ت.418هـ) لنرى أن قضاياها تكاد تكون متشابهة.

4- توحيد الأسماء والصفات:

قلنا بان السلفيين قسموا التوحيد إلى ثلاثة أقسام، توحيد الربوبية ، وتوحيد الالوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وقد وجدوا أن هذه الأقسام الثلاثة اجتمعت في قوله تعالى:﴿**رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** ﴾[3] فالربوبية في قوله:﴿ **رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا** ﴾. والالوهية في قوله:﴿ **فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ** ﴾. والأسماء والصفات في قوله: ﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** ﴾.

وهكذا فان التوحيد عند أهل السنة، يعني نفي الشريك على مستوى الربوبية والالوهية والصفات، ولم يكن يعني الوحدة الذاتية التي اهتم بها المتكلمون في إطار طرقهم لمشكلة الصفات.

وإذا كنا اشرنا من قبل إلى أن لفظ السلف، ظلت تتنازعه فرق متعددة بحق وغير حق، [4] فإننا نضيف هنا أن لفظ « السلف» مرتبط بالزمان، بالإضافة إلى مدلوله

---

[1]- سنشير لاحقا إلى اعتقاد المعتزلة بشكل مفصل. يكفي هنا أن نشير إلى ما لخصه الشهرستاني بقوله: "الحكم المحكوم والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بان الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلا.... واتفقوا على أن كلامه مخلوق في محل... واتفقوا على أنالإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته... واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكانا، وصورة، وجسما وتحيزا، وانتقالا ، وزوالا، وتغيرا، وتأثرا، وأوجبواتأويلالآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط: توحيدا." الملل والنحل. م. س. ص: 56-58.

[2] - أشرنا من قبل إلى فرقة " الكرامية " باعتبارها مثالا للمشبهة. وسنفصل القول فيها لاحقا. أما فيما يتعلق بموضوع الإيمان . فإننا نشير إلىأن الكرامية على سبيل المثال ، كانت ترى أنهإقرار باللسان فحسب؛ حيث إن مضمر الكفر إذاأظهر الإيمان، فهو مؤمن عندهم حقا.

- انظر: الإرشادإلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني.(ت.478هـ). م. س. ص: 396.

[3]- سورة مريم . الآية :65

[4] - انظر ص اعلاه.

الفكري؛ حيث اعتبر « السلف من القرون الثلاثة، ومن سلك سبيلهم من الخلف.» [1] لذلك فان السلفية بحكم اعتقادها بأفضلية الماضي، وحرصها على تمثل خصائصه، لم تعرف في تاريخها تحولا ذا أثر واضح يدفع إلى تلمس الفروق، وتبين المميزات. إن ما حصل منذ أحمد بن حنبل حتى محمد ناصر الدين الألباني، مرورا بمحمد بن عبد الوهاب، هو تقليب لآراء بعينها ظلت تتناقلها المتون والشروح، مع تطور ملحوظ في القذف والتجريح لا تكاد تخلو منها المظان.[2] غير أن من يستحضر ما نهضوا به على المستـــوى العقلي والاجتماعي والسياسي، وما تعرضوا إليه من تشويه وتبخيس،[3] يجد

---

[1]– مجموع الفتاوى . ابن تيمية. (ت.728هـــ).تحقيق أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. الرياض. ط.3. 2005. الجزء:6.(خاص بتوحيد الأسماء والصفات). ص:355.

[2]– نجد ذلك خاصة عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الذي كان من وراء العمل على:

– اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. تحقيق بشير محمد عيون. مكتبة دار البيان. "دمشق. ط. 3. 2000 .

وعلى تجهيز:

– الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة. الرياض . ط.3. 1988.

[3] – من ذلك :

– ما نسب إلى الإمام احمد نفسه. وقد أجاب عنه أبو بكر الحصن الدمشقي (ت.829هـــ) في كتابه" دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام احمد". حققه محمد زاهد الكوثري.المكتبة التوفيقية. مصر.1976.

– وما نسب إلى ابن تيمية من قوله:" واستوى الله على عرشه كاستوائي هذا" . "فوثب الناس عليه وثبة واحدة، وأنزلوه من الكرسي، وبادروا إليه ضربا باللكم والنعال" . المصدر نفسه. ص: 42.

– وما أطلق عليه من ألقاب فيها إقذاع من مثل " حاطب ليل" و "الهذار والمهذار". المصدر نفسه. ص: 44.

– وما اتهم به من قوله بالنزول الحسي لله سبحانه. حيث"كان من جملة كلامه أن يقال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من المنبر فضرب مرة أخرى بالأيدي والنعال ضربا كثيرا حتى سقطت عمامته".

وهذا القول مما ذكره ابن بطوطة (ت.776هـــ) في زيارته لدمشق. لكن " يقول بعض الباحثين إن ابن تيمية كان محبوسا في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق، وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها".

انظر في ذلك:

– ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين من الفلاسفة في الإلهيات. محمد خليل هراس. دار الشريعة. مصر. ط.1 2014 . ص: 146.

– العقيدة والشريعة في الإسلام أجناس جولد تسيهر.(ت.1921). ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق.دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد. ط .2. تاريخ مقدمة المترجمين.1959. ص: 109.

لهم عذرا فيما غلوا فيه، يبرره فيهم صفاء سريرة ، وصدق في القول والعمل. تكفي الإشارة إلى أن ابن تيمية وجد في مرحلة غزو الصليبيين والتتار على المستوى الخارجي، وشيوع أفكار ابن عربي وتلاميذه على المستوى الداخلي.[1] وكان الخوف من اختراق الآخر، كفيلا بإنتاج خطاب دفاعي يقوم على الحجة ودفع الشبهة ، خصوصا في مجتمع قامت نهضته على الدين، وعلى الحرص على استيفاء شروط التوحيد. ولو كانت لهم إلا هذه المزية لكفتهم عذرا، ولشفعت لهم عند مخالفيهم فيما عوتبوا فيه، بحكم أن ذلك كان أدخل في الحفـــاظ على الذات وتحصين الهوية.[2]

---

[1]– نقصد هنا الشطحات الفكرية التي كانت من نتائج القول بوحدة الوجود. حيث إن الأمر لم يعد يتعلق بتقاسم صفة بعينها مع القول بالفرق بين الخالق والمخلوق، أو ادعاء وحدة شهود في جمع سرعان ما ينقضي؛ وإنما ظهر تنظير لوحدة تدعي العينية بين الخالق المخلوق ، والرب المربوب،والعبد المعبود، كما سنرى لاحقا. ولهذا بذل ابن تيمية جهدا خاصا في نقد هذا النوع الخاص من التصوف، مركزا على أعلامه الكبار أمثال عمر بن الفارض (ت.632هـــ) ومحيي الدين بن عربي(ت.638هـــ). وتلميذه صدرالدينالقونوي (ت.672هـــ) وعفيف الدين التلمساني (ت.690هـــ)؟

[2]– نقول هذا بحسب ما ظهر لنا أنه الحق، مع الحذر مما في خطاب السلفيين– ولا أقول السلف – من بذور التجسيم في أكثر من صفة. ولعل هذا ما جعلهم عرضة للاتهام حتى أيامنا هذه. من ذلك قول أحد المعاصرين:" إن الذين يحملون التجسيم هذه الأيام هم فرقتان، أو بالأحرى فرقة لها اسمان. هم (الوهابية) وهم أتباع محمد بن عبد الوهاب المولود في نجد سنة1111هـــ. و(السلفية) وهم أتباع أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المولود سنة661هـــ".
انظر: الترابط الجذري بين أهل الكتاب والمجسمة في العقيدة والفكر والسلوك(ومعه رسائل أخرى). عبد الله محمد العكور. عالم الكتب الحديث. الاردن. ط.1 . 2005 . ص: 6.
وقد ساق المؤلف حججا على ذلك مدعمة بنصوص . ومنهجه في ذلك هو أن يعرض تفسيرهم للآيات المتشابهة. وهي المسماة عندهم ب " آيات الصفات" من مثل اليد، والوجه ، والجنب ، والعين، والقدم، والضحك، والمجيء،والنزول، والاستواء، إلى غير ذلك.ثم يتبع ذلك برده المستوحى في الغالب من ردود الاشاعرة. وقد انتهى إلىأن ابن تيمية هو " حامل لواء التجسيم في هذه الأمة"، (المرجع نفسه.ص.123) وأن تقسيم التوحيد إلى توحيد ألوهية ، وتوحيد ربوبية، وتوحيد أسماء وصفات –كما قال ابن تيمية – هو تثليث يشبه التثليث عند النصارى. وسبب ذلك هو أن " ابن تيمية أخذ علم العقيدة عن جده مجد الدين، وجده أخذ علم العقيدة عن غلام مرقش النصراني. وكان يتردد إلى الكنيسة من أجل تلقي هذا العلم..." (المرجع نفسه.ص:83) . لكن السلفيين لم يكونوا أيضابأقل من غيرهم إثارة للتشكيك، وبعثا على الخلاف، وتأريثا للخصومة. وقد استمر فيهم ذلك حتى وقتنا الحاضر.من ذلك ما كان السلفي محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، يرمي به محمد زاهد الكوثري رحمه الله، من تجهم واعتزال في أكثر من مناسبة. – انظر على سبيل المثال: مختصر العلو للعلي العظيم . تأليف الحافظ شمس الدين الذهبي، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط.2. 1991. حيث قال في ص: 38 من الكتاب:
"هل كان الكوثري وأمثاله من الطاعنين في أئمة الحديث والسلف مخلصين أيضا؟. من الصعب جدا أن نجيب عن هذا بالإيجاب، لكثرة ما نرى من عدائه الشديد – في كل تعليقاته – لأئمة السلف والتوحيد، واستمراره على اتهامهم بالتجسيم والتشبيه، وبصورة خاصة لابن تيمية منهم". وقال أيضا في ص:72 من الكتاب:" الكوثري في تعليقاته يدندن دائما حول ذلك، بل يلهج بنسبة التجسيم إلى شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، في كل مناسبة".

لقد وجد ابن تيمية أن المعتزلة نفذت إلى تعطيل الصفات من باب إقرار المجاز، لذلك ذهب مباشرة إلى نفيه من أساسه ، بنفي وجوده في اللغة أصلا، لنفي وجوده في القرآن بعد ذلك. لقد حشد لدعم رأيه ما اعتبره حججا وقرائن، وابتدأ في ذلك بتقرير إنكار السلف له، وعدم قولهم به، إلا ما جاء عرضا بحسبه عند أحمد بن حنبل في ملاحظة منه سريعة لا تلزمه بإثباته.[1]

لذلك قال : « وأما سائر الأئمة فلم يقل احد منهم، ولا من قدماء أصحاب أحمد: إن في القرآن مجازا لا مالك ، ولا الشافعي ، ولا أبو حنيفة. فان تقسيم الألفاظ إلـــــى

---

[1] – هذه الملاحظة هي قول أحمد بن حنبل في كتابه: " الرد على الجهمية"، في (إنا ونحن) ونحو ذلك في القرآن: " هذا من مجاز اللغة".
– انظر: الإيمان. ابن تيمية(661 – 728هـــ). المكتب الإسلامي. بيروت. ط.3. 1399هـــ . ص: 84.
وابن حنبل يشير في ملاحظته هذه إلى الآيات الكريمة التي تفيد ظواهر ألفاظها الجمع والتعدد، مع أن الله واحد لا شريك له، مثل قوله تعالى: " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" سورة الحجر. الآية:9. وقوله تعالى " إناأنزلناه في ليلة القدر". (سورة القدر.الآية:1). وقوله تعالى:" الذين إن مكناهم في الأرضأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور". (سورة الحج. الآية:39) .
وتنزيل الواحد المتكلم بصيغة الجمع منزلة الجماعة، واستعارة الصيغة الموضوعة له، وإجراؤها على نفس المتكلم، مجاز. لأن الواحد لا يكون جماعة أبدا. لذلك فان تخريج مثل الآيات السابقة على المجاز حين يُجري الله سبحانه ذلك على نفسه هو أولى، من باب التعدد المتوهم. وهذا ما قصده الإمام أحمد. لذلك فان ابن تيمية حينما وجده الوحيد الذين ذكر لفظ المجاز،فسره بحيث يقدر على نفيه، للخلوص إلى تعميم الحكم على السلف أجمعين، وهو القول بإنكارهم للمجاز. لذلك قال بثقة كبيرة: إن " سائر الأئمة لم يوجد لفظُ المجاز في كلام أحد منهم، إلا في كلام احمد بن حنبل" .
– انظر: كتاب الإيمان. ابن تيمية. (م . س. ص: 84). ولا يخفى أن هذا التعميم – وقد كرره أكثر من مرة – يفتقد إلى التدقيق ، ولا يقره الجميع عليه. وقد نهض بتبيين ذلك الباحث عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني في كتابه:
– المجاز في اللغة والقران الكريم بين الإجازة والمنع.مكتبة وهبة . مصر. ط.1 . 1985. خاصة الجزء الثاني.
– المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار.عبد العظيم إبراهيمم محمد المطعني . مكتبة وهبة. مصر. ط.1. 1985. وهذا الكتاب مختصر للكتاب الأول الذي يقع في 1174ـــص.
وتجب الإشارة إلى أن داود بن علي الظاهري (ت.270هـــ) كان الوحيد من بين أئمة المذاهب الذي أنكر المجاز. فهو "أول من أنكر المجاز في القران... أم إنكاره في اللغة ، فمعروف أن أول من قال به ،أبو إسحاق الاسفراييني المتوفى عام(418هـــ). هذا هو المعروف في تاريخ العلوم ونشأتها". انظر في هذا: المجاز في اللغة والقرآن الكريم. عبد العظيم المطعني . م . س: 1110/2.
ونضيف أيض إتماما للفكرة، أن ابن حزم الظاهري (ت.456هـــ) وقف موقفا وسطا بين الإجازة والمنع، مخالفا بذلك إمام المذهب، وقد عبر عن رأيه من خلال نقده اللاذع والساخر لمحمد بن خويز منداد المالكي، وهو من نفاة المجاز، وذلك حين عاب عليه أن " جعل للجمادات تمييزا".
– انظر: الفصل في الملل والأهواء النحل.ابن حزم الظاهري. تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة. دار الجيل بيروت . د. ت . فصل: "الكلام على من قال إن في البهائم رسلا":152/1. انظر لاحقا ص الهامش:

حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة. وظهرت أوائله في المائة الثالثة. وما علمته موجودا في المائة الثانية ، اللهم إلا أن يكون في أواخرها. والذين أنكروا أن يكون احمد وغيره نطقوا بهذا التقسيم قالوا: إن معنى قول أحمد : من مجاز اللغة، أي مما يجوز في اللغة، أي يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا، ونفعل كذا، ونحو ذلك قالوا: ولم يرد احمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له.» [1]

وكلام ابن تيمية فيما ارتآه مدفوع بوجوه، ولا تؤيده عليه الشواهد[2].

---

[1] – الإيمان . ابن تيمية. م. س. ص: 85. ونشير إلى أن ابن تيمية فيما يخص الحقيقة والمجاز، قد جمع في هذا الكتاب ما تفرق عنده في غيره. ولهذا استغنينا به عن سواه.

[2] – من ضمن حجج ابن تيمية في دعمه إنكار السلف للمجاز، عدم إيرادهم له باللفظ. والرد على هذه الحجة هو أن عدم وروده عنهم لفظا، لا يعني عدم إدراكهم له معنى. هذا على فرض صحة هذا الرأي، وإلا فإن أبا حنيفة النعمان(80 – 150هـ) وان لم يترك كتابا منسوبا إليه ، نعرف رأيه منه ، إلاأنه فيما نقله عنه بعض سادة الحنفية، ذكر صراحة لفظ الحقيقة والمجاز، وفرق بينهما وبنى عليهما أحكاما فقهية.
من ذلك ما رواه عنه شيخ الحنفية أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي المعروف بفخر الإسلام(400–482هـ) حيث قال: " قال أبو حنيفة رحمه الله: إن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم، لا في الحكم، بل هو في الحكم أصل. ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم، فكان تصرفا في التكلم ، فتشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته. وقد وجد ذلك، فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته، وله مجاز متعين، صار مستعارا لحكمه بغير نية، كالنكاح بلفظ الهبة".
– انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي(400–482هـ) لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري(ت.730هـ). وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1. 1997. 115/2 – 117).
– أما الشافعي (150 – 204 هـ) فقد نقل عنه البزدوي أيضا انه قال:" إن الطلاق وقع بلفظ التحرير مجازا، والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ، ولم يمتنع من أئمة السلف عن استعمال المجاز" . المصدر نفسه. 94/2.
– وإذا رجعنا إلى الرسالة، فإننا نجد في حديثه عن سعة العربية التي نزل بها القران، وعن تعميمها في أسلوبها وتخصيصها، وإيرادها " ظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره..." وهو ما يدل على إدراكه التصوير المجازي الذي فسر على ضوئه آيات كثيرة: انظر: الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي(150 – 204هـ) تحقيق احمد محمد شاكر . دار الكتب العلمية. بيروت. ص: 52.
– أما أحمد بن حنبل (ت.241هـ) فالمعروف عنه فضلا عن ذكره للفظ المجاز،أنه لجأ إلى التأويل أحيانا " فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد أن أحمد بن حنبل رحمه الله، صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط.أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم:" الحجر الأسود يمين الله في الأرض". والثاني قوله صلى الله عليه وسلم:" قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان". والثالث قوله ﷺ :" إني لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن"... وإنما اقتصر احمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة ، لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق، وغيره مما لم يتأوله".
– انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. أبو حامد الغزالي. تحقيق ودراسة سيميائية.حگة مصطفى. دار النشر المغربية. الدار البيضاء . 1982 . ص: 16 – 17.
لكن ابن تيمية شكك في رواية الغزالي قائلا :" أما ما حكاه أبو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية أن احمد لم يتأول إلا " ثلاثة أشياء(وذكر الأحاديث الثلاثة) هذه الحكاية كذب على احمد، لم ينقلها احد عنه بإسناد".
انظر: الفتاوى. م . س. 398/5. وكذلك : الأسماء والصفات. ابن تيمية. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1 . 1988. 272/2.
ويظهر مما أوردناه هنا عن أبي حنيفة والشافعي، وما أوردناه أعلاه عن احمد بن حنبل ، أن ابن تيمية لم يكن دقيقا فيما قاله ، بل لم يكن مقتنعا بما قاله ؛ لأن ما أثبته في كتابه: "الإيمان"، نقضه في غيره من كتبه الأخرى، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم ؛ حيثإن ما قاله في " الصواعق المرسلة " قال عكسه في كتبه الأخرى.

كما أن الشبه التي بنى عليها مذهبه في نفي المجاز ، لا تصمد عند التحقيق، رغم أنه حشد لها من النصوص، ما أغرى تلميذه ابن القيم بإنكاره المجاز أيضا إلى حد تسميته بـــ « الطاغوت»، وجعله في نظره واحدا من « الطواغيت الأربعة التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن، ومحوا بها رسوم الإيمان».[1]

إن الذي جعل كلا من ابن تيمية وابن القيم من غلاة المنكرين للمجاز،ارتباطه بالعقيدة. فليس الأمر مرتبطا بصورة فنية تؤخذ من حيث قدرتها على التخييل وبعث الجمال، وإنما الأمر مرتبط بالعقيدة والتوحيد، والأحكام والشرائع.والثقة في المجاز من غير ضابط ،قد يؤدي إلى الشطح في الفهم،والتلبيس في التأويل، والقول في الله بغير حق.

وإذا كان ابن تيمية وابن القيم نسبا إلى السلف نفيهم له خوفا من خطر إقراره، فإن كثيرا من أهل السنة والمتكلمة والبلاغيين، أثبتوه خوفا من خطر إنكاره.

قال ابن قتيبة (ت.276هـــ)« وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل: فالنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في «الإنجيل»: « أدعو أبي ، وأذهب إلى أبي» وأشباه هذا، إلى أبوة الولادة.

---

[1] – هذه الطواغيت الأربعة التي عمل على كسرها في هذا الكتاب، هي " قولهم: ان كلام الله وكلام رسوله أدلة لفظية لا تفيد علما ولا تحصل منها يقين. وقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة لا تفيد العلم، وغايتها أن تفيد الظن. وقولهم: إن تعارض العقل ونصوص الوحي ، أخذنا بالعقل، ولم نلتفت إلى الوحي".

– انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة . الرياض.

ط .3 . 1418 / 1988. 173/1 – 174.

ولهذا الكتاب مختصر تحت عنوان:" مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" لمحمد بن الموصلي (ت.774) في جزأين. تحقيق الحسين بن عبد الرحمان العلوي. مكتبة أضواء السلف. الرياض. ط.1. 1425هـــ –2004م.

وهذه الطبعة تتميز بالمقدمة القيمة التي وضعها المحقق في سبع وتسعين صفحة ، بالإضافة إلى التعليقات والشروح والفهارس العامة للكتاب.

ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ، ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله – تبارك وتعالى عما يقولون علوا كبيرا– مع سعة المجاز.» [1]

ثم يقول :« وأما الطاعنون على القرآن : « بالمجاز» فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد،[2] والقرية لا تُسأل.[3] وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا،وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا».[4]

– وقال عبد القاهر الجرجاني (ت.471 او474هـ):« ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما ، ويهرف بها يخفى... فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟ ».[5]

– وقال أبو حامد الغزالي (ت.505هـ):« اللغة تشتمل على المجاز والحقيقة...[و] القران يشتمل على المجاز وعلى الحقيقة خلافا للحشوية،[6] ودليله كثرة الاستعارات سيما في سورة يوسف. وان عنوا بنفيه أن المجاز هو الكلام المردود، ولا يوصف به كلام

---

[1] – تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة (ت.276هـ). تحقيق أحمد صقر. دار التراث. القاهرة. ط.2. 1973. ص: 103. وابن قتيبة من المدافعين عن عقيدة أهل السنة في جل مؤلفاته، وهو في موسوعيته عند أهل السنة، نظير الجاحظ عند أهل الاعتزال.

[2] – إشارة إلى قوله تعالى: " فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه" سورة الكهف. الآية: 76.

[3] – إشارة إلى قوله تعالى :" وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها". سورة يوسف . الآية: 82.

[4] – تأويل مشكل القرآن. م . س. ص: 132. وقد نقل ابن رشيق كلام ابن قتيبة.

– انظر. العمدة في صناعة الشعر ونقده. لأبي الحسن بن رشيق القيرواني (ت.456هـ. و463هـ) تحقيق عبد الواحد شعلان. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط .1. 2000 . 429/1.

[5] – أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني.(471 أو 474هـ). تحقيق محمود محمد شاكر. مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة. ط . 1. 1991. ص: 391.

[6] – انظر تعريف " الحشوية ". ص الهامش

الباري، فالأمر كما قالوه» [1] لأن « الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى. وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر.» [2]

– وقال أبو الحسين البصري (ت.426هـ) تلميذ القاضي عبد الجبار: « ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك. والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عز وجل القرآن بلغة العرب، يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها... ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة

---

[1] – المنخول من تعليقات الأصول. أبو حامد الغزالي(ت.505هـ) تحقيق محمد حسن هيتو، بدون تحديد دار النشر. تاريخ المقدمة 1970. ص: 74 و 76.
ونلاحظ أن الغزالي بإشاراته إلى فرقة الحشوية، أراد القول بان إنكار المجاز بالإطلاق، يؤدي إلى القول بالتجسيم. أما " الكلام المردود " الذي قد يكون يعنيه المجاز عند نفاته – وهو ما وافقهم عليه – فالمقصود به كما أشارإلى ذلك المحقق بالرجوع إلى كلام الغزالي في " المستصفى " : " الباطل الذي لا حقيقة له. والقرآن منزه عن ذلك ولعله هوما أراده من إنكار اشتمال القرآن على المجاز. وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن" .م . ن . ص: 76.
وأقول : إن المراد بـــ "الكلام المردود"،أو " الباطل الذي لا حقيقة له" ، ما نقله الغزالي في "الإحياء" من تأويلات الباطنية والشيعة والصوفية وغيرهم.
– انظر:إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. بدون تحقيق. دار الفكر . بيروت. 1414 – 1994. كتاب العلم . الباب الثالث. 49/1.

[2] – م . ن . 49/1.
وقد أورد برهان الدين البقاعي (809هـ – 885هـ) جزءا من هذا النص في معرض تبيين خطر صرف الكلام عن ظاهره. انظر في ذلك:
- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي . تحقيق عبد الرحمان الوكيل. دار الكتب العلمية. بيروت .1400هـ 1980م . ص: 67 – 68.
وقد علق المحقق على ذلك بان كلام الغزالي " حق لا حرية [لعلها لا مرية] فيه، بيد أن من قرره لا يؤمن به إلا حين يخاطب عوام الناس في زعمه. أما في كتبه المضمون به [كذا] على غير أهلها ، فهو باطني يجرد اللفظ من معناه في جرأة بالغة . وحسبك أن من أساتذة الغزالي إخوان الصفا، وان في كتبه المضمون بها أثارا ظاهرة من باطنيتهم الخبيثة". المصدر نفسه . ص: 68.
والحق أن هذا الرأي على علاته، قد ينطبق على ما جاء في " مشكاة الأنوار " المنسوب إليه، وقد اشرنا في هامش سابق (ص117 هامش3) إلى أن الغزالي بهذا الكتاب أسس للفلسفة الإشراقية ، ومهد للسهروردي المقتول ، وذلك بعد أن كشف في : " التهافت " بحسبه، عوار الفلسفة المشائية وسوء معتقدها.

فصاحة، واختصار، ومبالغة في التشبيه، ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه، لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها».[1] غير أن « الخطاب إذا كان يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة ، ويستعمل في شيء آخر على سبيل المجاز، وتجرد عن الحقيقة، فالواجب حمله على حقيقته، ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه، فلو كلفه الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلفه. »[2]

ونلاحظ أن كلا من أهل السنة(ابن قتيبة) والأشاعرة (الغزالي) والمعتزلة (أبو الحسن البصري) قد اقروا المجاز لما يؤدي إليه إنكاره من مس بالعقيدة، إلا أنهم حذروا جميعا من الاتساع فيه بلا قرينة، لأن الخطاب عندهم تكليف، والتكليف يوجب الإفهام، والإفهام يقتضي تقديم الحقيقة إلا مع وجود قرينة تقتضي التجوز إلى غيرها، لنكتة فيها إفادة أكبر.[3] ومع اشتراك الكثير من الفرق في هذه القناعات، باستثناء الباطنية وكثيرمن

---

[1] – المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين البصري(ت.436هـ) تحقيق محمد حميد الله . بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق. 1964 . 30/1 – 31.

[2] – المصدر نفسه: 910/2 – 911.

وللتذكير فإننا نريد من عرض موقف القدماء من المجاز الاقتصار على ما به ارتباط بالعقيدة وأصولها، للدخول من بابه إلى توحيد الأسماء والصفات، وإلا فان المصادر البلاغية والنقدية المعروفة منذ " مجاز القران " لأبي عبيدة الذي ألف " أول دراسة تصلنا في هذا الميدان اللغوي في القرآن" ، قد تناولت المجاز من مستوى آخر ، ولأهداف أخرى، غير أن ذلك ليس من مرادنا. ومن أجل الاطلاع على الجهود الأولى التي تناولت بلاغة القران ، يمكن الرجوع إلى : أثر القران في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري. محمد زغلول سلام . تقديم: محمد خلف الله احمد . دار المعارف بمصر. تاريخ المقدمة 1372هـ – 1952م.

[3] – أما رأي الظاهرية في شخص ابن حزم ، فلا يختلف عما أشرنا إليه.

فقد ذكر ابن حزم أن رجلا من المالكية – يلقب خويز منذاذ (من القرن الرابع الهجري) كان يعتقد بأن للحجارة عقلا، متخذا دليله من قوله تعالى " وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار ، وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء، وإن منها لما يهبط من خشية الله" . سورة البقرة. الآية: 73. وقد سخر منه لذلك سخرا كبيرا ، وأغلظ له في القول ، واتهمه في عقله ، معتبرا أن " هذه اللفظة هنالك منقولة عن موضوعها عندنا إلى صفة أخرى من صفات الحجارة ، وهي تصريفه لها تعالى كيف شاء، لا تخرج تلك الخشية عن هذه الجملة التي فسرنا البتة".

انظر: الإحكام في أصولالأحكام. ابن حزم (ت.456هـ). تحقيق احمد محمد شاكر . تصوير دار الآفاق الجديدة . بيروت. 35/4. الباب 18 : " في المجاز والتشبيه".

وقد استغرب ابن حزم بعد ذلك كيف أن " هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية ، فينقلونها عن موضوعها بغير دليل، فيقولون معنى قوله تعالى " وثيابك فطهر" [سورة المدثر.الآية4] ليس الثياب المعهودة، وإنما هو القلب، ثم يأتون إلى ألفاظ قد قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر. وهو إيقاع الخشية على الحجارة. فيقولون: ليس هذا اللفظ ههنا منقولا عن موضوعه مكابرة للعيان ، وسعيا في طمس نور الحق". م . ن . 37/4.

الشيعة والصوفية[1] ، فقد حصل خلاف بينهم حول حقيقة التوحيد، بسبب اختلافهم في مستوى حجية الأثر، والاعتقاد بـــ « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، والحرص على « درء تعارض العقل والنقل ». فكان أن اعتبر مجازا عند البعض ما اعتبر حقيقة عند البعض الآخر، والعكس بالعكس.[2] ولان الأمر مرتبط بالعقيدة كما

---

[1]– من تأويلات الرافضة أن " الإمام المبين، على بن أبي طالب. والشجرة الملعونة في القران، بنو أمية. والبقرة المأمور بذبحها، عائشة، واللؤلؤ والمرجان، الحسن والحسين".
– وقد شارك الصوفية وبعض المفسرين الرافضة في تأويلاتهم، فقالوا: " والتين والزيتون. وطور سينين. وهذا البلد الأمين" (سورة التين. الآيات: 1،2،3)، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.
– وقال بعض الصوفية: " اذهب إلى فرعون إنه طغى".(سورة طه، الآية: 23) ، هو القلب. و"إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ". (سورة البقرة ، الآية: 66) ، هي النفس.
– انظر في هذه الأمثلة: مجموع الفتاوى. ابن تيمية(ت.728هـــ). تحقيق أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. الرياض. ط.3 . 1426هـــ – 2005م . 551/5.
– وانظر أيضا: الأسماء والصفات. ابن تيمية. (ت.728هـــ) تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية. بيروت . ط.1 . 1987 . 384/2.
وبالمناسبة فإن بعضا من تأويلات ابن عربي بلغت غاية في الإغراب.
– انظر على سبيل المثال تفسيره لآيات من سورة " نوح " في: "فصوص الحكم " . م . س. فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية . 68/1.
– وانظر أيضا نقد خير الدين البقاعي (ت.885هـــ) لهذا التفسير في: مصرع التصوف. أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي . تحقيق عبد الرحمان الوكيل. دار الكتب العلمية. بيروت .1980. ص: 58 – 62.

[2] – من ذلك قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ". سورة القيامة: الآيتان (21 و22). فـــ" ناظرة " عند المعتزلة مجاز، لأنهم ينفون الرؤية ، بسبب أنها تقتضي تحيز المرئي في جهة. والتنزيه يقتضي نفي الجهة ،إذ لا يتحيز إلا الجسم.
وعلى هذا الأساس فان معنى " إلى ربها ناظرة "، "إلى ثواب ربها ناظرة". انظر كتاب: المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين البصري. (ت.426) م . س: 31/1.
أما أهل السنة وكذلك الأشاعرة والماتريدية ، فيجيزون الرؤية بلا كيف . لان الله تعالى قال ذلك . وعندهم أن " معنى قوله :" إلى ربها ناظرة ، أنها رائية ترى ربها عز وجل ". انظر:
الإبانة عن أصول الديانة . لأبي الحسن الأشعري (ت.324) . تحقيق فوقية حسين محمود . دار الكتاب . القاهرة. ط .2 . 1987 . ص: 37.
وقد ساق الأشعري أدلة كثيرة على إثبات الرؤية. منها أن المعتزلة قالوا " إن قوله تعالى "إلى ربها ناظرة " إنما أراد إلى ثواب ربها ناظرة ! قيل له: ثواب الله غيره، والله سبحانه وتعالى قال " إلى ربها ناظرة " ولم يقل إلى غيره ناظرة. والقرآن العزيز على ظاهره . وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة. وإلا فهو على ظاهره".
م . ن . ص: 39– 40.
ونلاحظ أن الحجة التي يشير إليها الأشعري، هي القرينة التي أشار إليها أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة على حد سواء. ومع ذلك نرى أن التنظير عند المعتزلة شيء، والتطبيق شيء آخر. كما نشير إلى أن الأشعري ما مال إلى الاعتقاد بحقيقة الصفات الخبرية إلا في آخر عمره . وكتاب " الإبانة " ألفه الأشعري في الطور الثالث والأخير من حياته العلمية، لتوثيق عقيدته السلفية، وليشهد أنه : " بما كان يقول به أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، وبما خالف قوله مخالفون، لأنها لإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم". م.ن.ص: 20 – 21.
ونريد بهذا الاستشهاد – مع الاعتذار على طوله – التنصيص على التحول النوعي الذي طرأ على فكر أبي الحسن، والذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند تناول المذهب الأشعري عموما. ولعل هذا التحول لم يستسغه البعض فأنكروه عليه.
من هؤلاء احمد عبد الرحيم السايح محقق كتاب" مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري" لمحمد بن الحسن بن فورك(ت. 406هـــ). مكتبة الثقافة الدينية.القاهرة .ط. 1. 2005 . ص.ج. وقد ساق على ذلك أدلة تحتاج إلى مراجعة.

أشرنا إلى ذلك غير ما مرة ، فقد كانت ثنائية الحقيقة والمجاز عنوانا دائما لصراعات فكرية ، كانت تعقد لها في بعض الأحيان المناظرات الصورية بالنهار، لتبرير حكم صادر بالليل.[1]

والآيات التي كانت مثار خلاف متعددة نذكر منها:

1- الآيات التي أسند الفعل فيها إلى فاعل غير ذي حياة. كقوله: ﴿ **فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ** ﴾[2] . وقوله: « **فإذا عزم الأمرُ**» [3]. وقوله: « **فما ربحت تجارتهم**» [4].

2- الآيات التي تضمنت أفعالا لازمة مضافة إلى الرب سبحانه.

كالمجيء ، والإتيان ، والاستواء.

3- الآيات التي تضمنت أفعالا متعدية ، وفي مقدمتها فعل الخلق الذي صار مبعث خلاف، ومثار جدل [5].

---

[1] – انظر إشارتنا إلى بعض ما تعرض إليه ابن تيمية من أذى بسبب إثباته للصفات ص: 126، الهامش2 . وبالمناسبة فان أحمد بن حنبل قد وقع قبله ضحية الصراع الجدلي في مسالة الصفات ، خاصة صفة الكلام.

انظر في ظروف اعتقاله ومناظرته:

– مجموع الفتاوى . ابن تيمية م . س . 553/5.

– الأسماء والصفات. ابن تيمية. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت . ط.1. 1988. 386/2. وبخصوص إثبات قدم الكلام ، ونفي القول بخلق القرآن، يمكن الرجوع إلى:

– الرد على من يقول القرآن مخلوق. لابن النجاد الحنبلي(253 – 348هـ) يحيى عبد السلام محمد علي. دار الضياء . مصر.

[2] – سورة الكهف . الآية: 76.

[3] – سورة محمد . الآية: 22.

[4] – سورة البقرة. الآية: 15.

[5] – انظر في عرض الخلاف ، وتلخيصه في أصلين، وتبيان موقف السلف منهما :

– مجموع الفتاوى . ابن تيمية . م . س . 528/5.

– الأسماء والصفات . ابن تيمية . م . س . 368/2.

والمراد بالأصل الأول،أن الخلق كالإرادة. فكما أنإرادته تعالى قديمة مع تأخر المراد، فكذلك الخلق قديم أزلي، وان كان المخلوق متأخرا. وقد قال بهذا الرأيأهل السنة ، وأئمة المذاهب ، وكثير من الأشاعرة . أماالأصل الثاني – أي أن يكون الخلق هو المخلوق– فالمراد به أنه " لو كان خلق المخلوقات بخلق، لكان ذلك الخلق إما قديما أو محدثا. فان كان قديما لزم قدم كل مخلوق ... وان كان حادثا، فان قام بالرب، لزم قيام الحوادث به. وان لم يقم به، كان الخلق قائما بغير الخالق".

– انظر: الأسماء والصفات. ابن تيمية . م . س . 369/2.

ب – التوحيد العقلي وأصول الانتقاد:

1 – جدل العلاقة بين أقسام التوحيد.

سنحاول في هذا الفصل أن نبحث في النسق الاعتزالي عن البنية التي تنتظم فيها مختلف العلاقات التي تربط بين دوائر الوجود الثلاث.

وكما أشرنا إلى ذلك فإن المراد بالعلاقات تلك الارتباطات الضرورية التي تجمع الأطراف الثلاثة، بحيث يكون كل واحد منها يتحدد بالآخر.

لقد لاحظنا أن العلاقات التي تشكل بنية الفكر الاعتزالي تتميز بنوع من التداخل والتآلف، يعكس نظاما عقليا يستوجب الحديث عن كل عنصر من عناصر البنية في علاقته بالعنصرين السابقين.

لقد اعتمد المعتزلة على العقل كثيرا[1]. وقد أدى بهم ذلك إلى اعتبار قضية الألوهية قضية عقلية، تقبل الخضوع لمدركات العقل وتحليله المنطقي. ولقد كانوا في ذلك ينزعون إلى تحقيق مفهومهم الخاص للتوحيد ، حيث نحوا إلى الحرص على المبالغة في التنزيه إلى الحد الذي انتهى بهم إلى تجريد الله عز وجل من كل صفة، وإحالته إلى مجرد صورة ذهنية.

إن التوحيد لديهم يقوم على مفهوم التنزيه المطلق الذي انتهى بهم إلى نتائج تتعارض مع ظاهر الوحي.

أما فيما يخص العالم أو الطبيعة، فقد اتسم ضمن النسق الاعتزالي، بنوع من الاستقلال النسبي، بحيث أصبح عند المعتزلة مبدأ للتفهم الموضوعي وليس مجرد موضوع لتجلي الفعل الإلهي.

---

[1]– يقول ابن خلدون (732هـ–808هـ)معبرا عن رفضه الثقة المطلقة في العقل. خصوصا فيما يتعلق بالأمور المغيبة: "العقل ميزان صحيح. فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك ، على أن الميزان في أحكامه غير صادق. لكن للعقل حدا يقف عنده... وتفطن في هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه. واضمحلال رأيه". مقدمة ابن خلدون. تحقيق عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر. ط.3 . 1979. 3/1071–1072.

لقد اعترف المعتزلة بموضوعية العالم، ونظروا إليه باعتباره قابلا للفهم، من خلال مبدأ السببية. كما اعترفوا للإنسان بحريته في فعله، وبفاعليته في علاقته بالأشياء؛ لأن نزع الموضوعية عن العالم، وحرمان الإنسان من حريته، قد يمسان التنزيه الحق. ولهذا مضوا إلى أن الوجود الحق (الله)، لا يمكن أن ينكشف بما يقتضيه عدله، إلا في عالم يتصف بالضرورة الموضوعية؛ وبإنسان حر وفعال ؛ حتى بدا كأن العالم والإنسان لابد أن يكونا مقدمة ضرورية لفهم الذات الإلهية نفسها، أو بدا كأن الله لا يمكن تناوله إلا من خلال وساطة العالم والإنسان.

الله تعـــالـــى:

نفى المعتزلة عن صفات الله تعالى كل حقيقة إيجابية متميزة عن الجوهر الواحد. لقد اعتقدوا بأنهم إذا أثبتوا ذلك، وجدوا أنفسهم أمام ألوهية تتجاوز كونها مثلثة ــ وهو ما حاربوه ــ إلى أن تصبح متعددة، إذ لا حدود للصفات الإلهية. لذلك اعتبروا الصفات عين الذات.« فيقال عالم، ونعني إثباتَ ذاته ونفيَ العجز. فالله حي عالم قادر بذاته، لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته. وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته» [1].

وقد تحدث أبو هاشم الجبائي عما سماه بالأحوال بدل الصفات، حيث العلم والقدرة على سبيل المثال أحوال، والحال عنده لا هي معلومة، ولا هي مجهولة، ولا هي موجودة، ولا هي معدومة، على أساس أنها اعتبارات ذهنية.

وقد أنكر الأشاعرة ذلك، لأن « إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي» [2]. وهذا محال عندهم إذ « لا يجوز... أن يقال إنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره... ولكن يجب أن يقال: إنهـــا

---

[1]– في علم الكلام. أحمد محمود صبحي. دار النهضة العربية. مصر. ط. 5 1985. الجزء1. المعتزلة. ص: 124.

وانظر في الخلاف الذي دار بين من سماهم الشهرستاني (ت 548هـــ) بالصفاتية والمعتزلة ، في موضوع الصفات والأحوال: نهاية الإقدام في علم الكلام.نشرة الفرد جيوم. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. د.ت ص. 192 وما بعدها.

[2] – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. على سامي النشار. م .س ا/431–432.

صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به» [1].

لقد رأى المعتزلة أن القول بانفصال الصفات عن الذات مع وجوب القول بقدمها ، يؤدي إلى التكثير؛ والقول بأكثر من قديم، إشراك. ورأى الأشاعرة أن القول باندغام الصفات في الذات، مع وجوب القول بقدمها ، يؤدي إلى التكثير أيضا؛ والتكثير موجب للتركيب، على أساس أن الصفة عندهم عرض؛ ولو كانت عين ذاته، لكانت ذاتُه عرضا أو محلا للأعراض، وهذا محال.

ورغم حرص الجميع على تحقيق التنزيه الواجب لله تعالى، مع اختلاف الاحتجاج لذلك، فقد « قال المسلمون كلهم أن البارئ شيء لا كالأشياء» [2].

وقد جوزوا إطلاق لفظ « شيء» على الله، لأن لفظ « شيء» عندهم، بمعنى موجود[3]. وقد ساقوا في إثبات ذلك وجهين:

« أحدهما السمع. من قوله: ليس كمثله شيء، [سورة الشورى الآية :8]. ولم لم يكن هو شيئا لم يُنْفَ عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية؛ إذا الشيء في التحقيق خلاف ما لا

---

[1]– التبصير في الدين أبو المظفر الإسفراييني (ت:471هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية. مصر. ط 1. 1999. ص:141. وقد علل الأشاعرة ذلك بأن الذات إذا كانت عين الصفات "هي هو". فإن ذلك يلزمه إنكار الصفة وتعطيلها. أي إنكار وصفه بها. وإذا كانت الذات غير الصفات أي "هي غيره". فإن ذلك يلزمه أيضا وجود غيرين. وجواز وجود أحد الغيرين مع عدم الآخر. لذلك قالوا: "لا هي هو ولا هي غيره". مع أن هذا لا يحل مسألة علاقة الذات بالصفات حلا نهائيا.

أما ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) فلم يكن معنيا بشيء اسمه علاقة الذات بالصفات.لأن ما يسميه غيره صفات عموما ،عنده أسماء أعلام، وليس موصوفات مشتقة من صفات. و " إنما اخترع لفظة الصفات المعتزلة. وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام. [يقصد الأشاعرة والماتريدية]سلكوا غير مسلك السلف الصالح ...وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء، من لم يحقق النظر فيها".انظر: الفصل. م.س. مطلب إطلاق الصفات. 284/2.

[2] – مقالات الإسلاميين. الأشعري. م.س. ص:181.

[3] – الشامل في أصول الدين إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت .478هـ) وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1999. ص: 23.

– وانظر من الدراسات الحديثة: بنية العقل العربي. محمد عابد الجابري .المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ط.1 . 1986. ص: 228.

يحتمل القول بالشيء... وأما العقل فهو أن الشيئية اسم الإثبات لا غير في العرف... فثبت أنه اسم الإثبات، ونفي التعطيل» [1]. غير أن جهم بن صفوان (...-128هـ) لم يقبل بتسمية الله شيئا؛ لأن الشيء عنده اسم للكائن الحادث. ودليله في ذلك القرآن ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [2] وهو بذلك يريد أن يظل منسجما مع فهمه الخاص للتنزيه المطلق الذي منعه من وصف الله بأي وصف توصف به مخلوقاته، وذلك حتى لا يتشابه مع غيره، بأي شكل من الأشكال[3]. ولذلك رُفض الحل الجهمي[4] المُصِر على التنزيه المطلق، وعلى اختزال الصفات. لأنه يؤدي إلى تعطيل الذات، وانقطاع الصلة بين الله والعالم ، بالرغم من فكرة الجبر التي أراد بها الإبقاء على تلك الصلة . في حين لا يمكن للعلاقة الايجابية أن تعقد بين الله والعالم ، إلا من خلال الصفات. حيث إن الله في القرآن الكريم ليس صورة مجردة، إنما هو ذات وصفات. وبوصفه كذلك ،« فهو يشترك مع بقية الأشياء في العالم بهذا الأساس، الأمر الذي يجعل من العلاقة الأنطولوجية بين الله والعالم تقوم حتما على الصفات ذاتها، بوصفها مجال التداخل والتعالق الفلسفي الجذري بين قطبي العالم» [5].

لقد أرادت الجهمية تأكيد حضور الله الكلي في العالم، بوصفه القدرة الوحيدة في الكون. وقد أدى بها ذلك على المستوى الإنساني، إلى نفي الحرية. وعلى المستوى الطبيعي إلى انكار الطبع. وعلى المستوى الأنطولوجي وهو الأهم، إلى إنكار العرشية والمكانية اللتين اثبتهما أهل السنة. في كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية» المنسوب إلى أحمد بن حنبل (ت 241هـ) أن الجهمية « قالوا: هو تحت الأرض السابعة، كما

---

[1] – كتاب التوحيد. أبو منصور الماتريدي. (ت 333هـ) تحقيق فتح الله خليف. دار المشرق. بيروت ط.2. 1986 . ص:41.

[2] – سورة الزمر. الآية :59.

[3] – الملل والنحل، م . س. ص: 97.

[4] – قُتل الجهم بن صفوان سنة 128 هـ . تنسب إليه فرقة الجهمية. يقول بنفي الصفات الأزلية كالمعتزلة، ويخالفهم في القول بالجبر الخالص. انظر في التعريف بالجهمية. الملل والنحل. ص97 . وما بعدها.

[5] – التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي . م . س. ص: 38.

هو على العرش. فهو على العرش، وفي السماوات، وفي الأرض، وفي كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان» [1]. إن الله عند الجهمية « هو في كل شيء غير مماس لشيء (ولا مباين) منه» [2]. وإن إيراد هذا النص من ابن حنبل على افتراض صحة نسبته إليه، يعكس تخوفه من أن « نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان»، وأنه « هو في كل شيء غير مماس لشيء، ولا مباين منه»، ستنتهي إلى العقيدة – وهي عقيدة وحدة الوجود؟. وسينادي بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا» [3].

ولقد انتقل تخوف أحمد بن حنبل من الجهمية إلى الملطي(ت .377هـ)،حيث اتهم الملطي الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ناسبا إلى صنف منهم أنهم: « أنكروا أن يكون الله سبحانه في السماء. وأنكروا الكرسي وأنكروا العرش أن يكون الله فوقه وفوق السماوات من قبل هذا. وقالوا: إن الله في كل مكان، حتى في الأمكنة القذرة، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا» [4].

---

[1] –عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي. دار السلام. مصر. ط.1 2007. ص: 69 – 70.

[2]– نفسه. ص: 73.

– انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي (ت 377هـ) قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. مكتبة المثنى ببغداد. ومكتبة المعارف بمصر. 1968. ص:97.

[3] – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام علي سامي النشار دار المعارف . مصر. ط. 1981/8 : 253/1 وكذلك 352/1.

وعلامة الاستفهام التي وضعها النشار رحمه الله بعد المركب الاسمي " وحدة الوجود " ، أراد بها التعبير عن تحفظه من هذه النتيجة. " فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته في كل مكان، فهي لا تقصد إطلاقا أن الله يحوي الأجسام، أو حتى الأعيان. إن الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجهمية هي التنزيه. ومباينة الله للموجودات. إن مذهب الجهمية في التنزيه لا يؤدي إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود.وإنما يؤدي إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذي يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . إن هذا المذهب سيؤدي سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد. ثم سيؤدي أيضا من طريق آخر، إلى ظهوره تعالى في صورة الآكل والشارب ، كما يعلن الحلاج فيما بعد". نفسه. 354/1.

[4] – التنبيه والرد. م. س. ص:97. ولذلك.

والملاحظ أن نسبة إنكار أن يكون الله في السماء، وإنكار فوقيته للكرسي والعرش إلى الجهمية صحيحة. بل لقد قال بذاك أهل السنة أيضا، لكن من وجه آخر، وهو إنكار الظرفية والفوقية الحسية، بخلاف معتقد الحشوية الذين قالوا بهما[1]. في حين أن نسبة الملطي إلى الجهمية أن « الله في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة ،« تخالف الأصلين الأولين، وهما القول بإنكارهم لأن يكون الله في السماء، أو فوق الكرسي والعرش. لأن « إنكار الله في مكان جزئي، يستتبعه إنكار تمكن الله في كل مكان، والجهمية تريد التنزيه، وتنكر وضعه في السماء، وفوق الكرسي، وفوق العرش، وبالتالي تنكر وضعه في العالم، ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود» [2]. لذلك فإن « هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطي» [3].

وقد ساير ابن تيمية(ت 728هـ) الملطي في اتهام الجهمية بالحلول المطلق. وقال: « أما الحلول المطلق وهو أن الله تعالى بذاته حال في كل شيء، فهذا تحكيه أهل السنة والسلف عن قدماء الجهمية» [4]. وقد « كان سلف الأمة وسادات الأئمة، يرون كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود.... وإنما كانوا يلوحون تلويحا، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته في مكان » [5].

غير أن ابن تيمية نسب إلى من سماهم « بعض الناس» شيئا هاما، وهو التفريق بين « متكلمة الجهمية» و« متعبدة الجهمية». ووجه الفرق يكمن في أن « متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئا. ومتعبدة الجهمية يعبدون كل شيء. وذلك لأن متكلمهم ليس في

---

[1] – نفسه ص: 97 . ويعلق محقق الكتاب محمد زاهد الكوثري على كلام المصنف، بأنه في هذا الباب مضطرب. ورجح مصدر اضطرابه إلى كون " التنبيه هو اقدم مصدر عقائدي في أيدي الباحثين." والآراء التي نقلها الملطي " تمثل مرحلة الخلاف بين جهم، وبين الحشوية والمشبهة".
– وانظر إشارة قريبة من ذلك في : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. النشار.352/1

[2] – نفسه:352/1 .

[3] – نفسه: 353/1 .

[4]– مجموع الفتاوى. ابن تيمية (ت.728) تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة النبوية المملكة العربية السعودية 1995/1416. 466/2 . ومجموعة الرسائل والمسائل ابن تيمية. تعليق السيد محمد رشيد رضا. لجنة التراث العربي: 172/1.

[5] – مجموع الفتاوى: 477/2 ومجموعة الرسائل والمسائل: 181/1.

قلبه تأله ولا تعبد. فهو يصف ربه بصفات العدم والموات. وأما المتعبد ففي قلبه تأله وتعبد. والقلب لا يقصد إلا موجودا لا معدوما، فيحتاج أن يعبد المخلوقات » [1].

ويضيف في مكان آخر بعد التفريق بين معطلة الجهمية ونفاتهم، وبين حلولية الجهمية، أن « الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم. كما قيل : متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئا، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء... ولهذا تجد الواحد من هؤلاء عند نظره وبحثه- يميل إلى النفي، وعند عبادته وتصوفه، يميل إلى الحلول، وإذا قيل له: هذا ينافي ذلك قال: هذا مقتضى عقلي ونظري، وذاك مقتضى ذوقي ومعرفتي» [2].

وعلى العموم فإن ابن تيمية جمع في الغالب – إن لم يكن دائما – بين الجهمية والحلولية والاتحادية، بل بينها وبين ابن عربي وابن سبعين وغيرهما. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾[3]، يورد رأي المتكلمة والمتفلسفة والمتصوفة الذي يقول: « بأن معنى الآية، أن كل ممكن هو باعتبار ذاته هالك، أو هو عدم محض، ونفي صرف. وإنما له الوجود من جهة ربه. فهو هالك باعتبار ذاته، موجود بوجه ربه. أي من جهته هو موجود » [4]. ويضيف « ثم منهم من قد يخرج منها إلى مذهب الجهمي، الاتحادية، والحلولية، فيقول: إن ذلك الوجه هو وجود الكائنات، لا يميز بين الوجود الواجب، والوجود الممكن- كما هو قول ابن عربي وابن سبعين ونحوهما- وهو لازم لمن جعل وجوده وجودا مطلقا، لا يتميز بحقيقة تخصه سواء جعله وجودا مطلقا بشرط الإطلاق – كما يزعم ابن سينا ونحوه من التفلسفة –، أو جعله وجودا مطلقا لا بشرط – كما يقول الاتحادية- » [5].

---

[1] – مجموع الفتاوى: 477/1 ومجموع الرسائل والمسائل: 181/1– 182.

[2] – مجموع الفتاوى 298/2– 299 ومجموعة الرسائل والمسائل: 70/1–71.

[3] – سورة القصص. الآية: 88.

[4] – مجموع الفتاوى، م. س: 25/2.

[5]– مجموع الفتاوى، م.س: 25/2.

وعند ابن تيمية أن قول الجهمية بكون الله تعالى في كل مكان، يجعلهم أخطر من قول المجسمة. لأن هؤلاء غاية كفرهم أن جعلوه مثل المخلوقات وأخطر من الحلولية لأن « من قال: إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال، وهذا تثنية عندهم وإثبات الوجودين أحدهما وجود الحق الحال، والثاني وجود المخلوق المحل وهم لا يقرون بإثبات وجودين البتة » [1].

- **العـــــالــم :**

يهيمن على النسق الاعتزالي ثابت بنيوي يتحكم في مختلف المباحث الإلهية والإنسانية والطبيعية، هو مفهوم العدل. فالله عادل، وبما هو كذلك، فإنه خير لا يفعل الشر أبدا. إنه يفعل الأصلح، ولا يتصرف على مقتضى المشيئة كما ذهب إلى ذلك أهل السنة. لذلك قالوا في مسألة علاقة الله بالإنسان، بحرية الإنسان . وقالوا في علاقة الله بالعالم، بالعلة الطبيعية، وبالفاعلية الذاتية في كثير من الحالات. أما النسق الأشعري فيهيمن عليه ثابت بنيوي آخر، هو مفهوم القدرة. فالله قادر، ولعموم قدرته فإنه خالق للخير والشر معا. لذلك قالوا في مسألة علاقة الله بالإنسان، بأنه خالق أفعال العباد جميعها. وقالوا في علاقة الله بالعالم ، بأنه خالق الأعراض والأجسام على حد سواء.

وعلى العموم فلقد أنشأ علماء الكلام بناء نظريا يستمد مرجعيته من التراث المحلي ممتزجا بأصول يونانية، مع اختلاف في الأهداف، وتفاوت في التركيز على هذا العنصر أو ذاك. فهم حين أقاموا تصورهم للطبيعة على افتراض تكونها من أجزاء لا تتجزأ، وهو ما نجد له أصلا في المذهب الذري اليوناني، خالفوا مقتضيات المذهب وما انتهى إليه من نتائج[2]. كما خالفوا النظرية المشائية التي تبناها بعض الفلاسفة

---

[1] – مجموع الفتاوى: 140/2. ومجموعة الرسائل والمسائل. م. س: 4/4–5.

[2] – نشير هنا على سبيل المثال إلى أبيقور صاحب النظرية الذرية اليونانية. فقد " ذهب إلى إقالة الله من الفعل في العالم، وحمل العالم وذراته مسؤولية الفعل، والتأثير المتبادل بينهما".
– انظر: التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي. عبد الحكيم أجهر. م .س. ص: 34.

المسلمين[1]. لأن رؤية المتكلمين للعالم غلب فيها الديني على الفلسفي، رغم ما تعرض إليه المعتزلة في ذلك من تشكيك.

2 – المحدثات وتوصيف العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث.

لقد قام تصور المتكلمين للطبيعة كما أشرنا إلى ذلك –على افتراض تكونها من أجزاء لا تتجزأ أسموها الجواهر الفردة. والملاحظ أن آراءهم بخصوص الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، لم تكن متجانسة. لقد كان خلاف في التفاصيل بين المعتزلة، وغيرهم من الأشاعرة والماتريدية. بل كان خلاف بين أفراد الفرقة الواحدة، فضلا عن خلافهم جميعا مع الفلاسفة الذين رفضوا فكرة الجوهر الفرد من الأساس[2].

ونشير بداية إلى أن فكرة الجوهر الفرد ظهرت أولا في الوسط المعتزلي، ثم تبناها فيما بعد الأشاعرة والماتريدية، باعتبارها نظرية متكاملة تفسر طبيعة علاقة الله بالعالم، وعلاقة الله بالإنسان. أما سبب ذلك فمرجعه إلى صلة المعتزلة قبل غيرهم من الفرق الكلامية بالفلسفة اليونانية[3]. لقد أخذوا عنهم ما قووا به في نظرهم حجية النص،

---

[1]– من أشكال العلاقة بين الله والعالم في الفلسفة اليونانية، ما ذهب إليه أرسطو من اعتبار الله صورة الصور. ومن ثم فهو المعشوق الذي يدفع كل موجودات العالم لأن تتحرك نحوه، من أجل استكمال صورتها. وما ذهب إليه أيضا أفلوطين من اعتبار الواحد متعاليا غير قابل للوصف سوى أنه علة العالم ، ورأس الهرم الصدوري. وهذا ما نجد أثره عند الفارابي وابن سينا. لهذا فإن مدخل الفلاسفة إلى موضوع الإلهيات والطبيعيات،كان مغايرا لمدخل المتكلمين الذين اعتمدوا في الطبيعيات خاصة، على نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ.

[2]– من فلاسفة الإسلام الذين أنكروا فكرة الجزء الذي لا يتجزأ :

– ابن سينا في :

– الشفا. الطبيعيات1 السماع الطبيعي. تحقيق سعيد زايد. مركز تحقيق التراث. مصر. د. ت، ص:184.

– كتاب النجاة. تحقيق ماجد فخري. منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت 1985. ص: 139.

– شرح عيون الحكمة . فخر الدين الرازي. تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الأنجلو. مصر. 1986. 101/2.

– ابن رشد في:

– الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تقديم محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ط.1998.ص: 105–112.

[3] – قال بهذا الرأي كثير ممن أرخوا للفرَق من الأشاعرة ، كأبي الحسن الأشعري (ت. 324 هـ)، وعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548 هـ). حيث رموهم بالميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة لقولهم بالتولد، والكمون، والعلة الطبيعية، إلى غير ذلك. وهو ما رأى فيه الأشاعرة تنقيصا من القدرة الإلهية.

من أجل إقناع الأعداء قبل الأصدقاء. غير أن الأشاعرة وإن كانوا في الظاهر يلومونهم على ذلك، إلا أنهم أخذوا عنهم مبدأ الجزء ، وفصلوا القول فيه، حتى أصبح مبدأ التجزئة جزءا من نظرية أكثر شمولا حاولت تفسير العالم والإنسان وفق معطيات الوحي. لقد أثبتوا جميعا به بعض العقائد الإيمانية، كقدم الله وقدرته، وحدوث العالم وافتقاره، وتجدد الخلق واستمراره. كما حددوا به أشكال العلاقات التي تربط دوائر الوجود الثلاث: الله والعالم والإنسان. وهذان الهدفان كما سنرى دليلان على ما كان لديهم باصطلاحهم من تداخل بين « جليل الكلام ودقيقه».

وإذا كان علماء الكلام في معظمهم، متفقين على اعتماد الجوهر الفرد منطلقا في تشييد نسقهم الفكري، إلا أنهم اختلفوا فيما انتهوا إليه من نتائج لاختلاف الأهداف.

لقد كان هدف المعتزلة إثبات « العدل الإلهي» أما هدف الأشاعرة فكان إثبات « القدرة الالهية». ولأجل ذلك وضعوا من التصورات بخصوص الجزء، ما انتهى بهم إلى ما راهنوا عليه منذ البداية، وهو ما نسعى إلى تبيانه لاحقا.

من المعتزلة الذين قالوا بالجوهر الفرد أبو الهذيل العلاف (ت 265هـ وقيل 227هـ) والجبائيان[1] والقاضي عبد الجبار[2] (ت 415هـ) ومن الأشاعرة، القاضي الباقلاني (ت. 403 هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت.429هـ) وإمام الحرمين الجويني[3] (ت.478هـ) .

---

[1] – أبو علي الجبائي (ت.303هـ) وابنه أبو هاشم الجبائي (ت.321هـ) ونشير بالمناسبة إلى أن الابن خالف أباه في قضايا عيرهما عليها الأشاعرة، رغم ما يدل عليه ذلك من انتصار لحرية الرأي، على حساب النسب العائلي، أو الانتساب لنفس الفرقة أو الطائفة. ورغم ما يدل عليه ذلك من رحابة صدر أبي علي الذي قبل انفصال تلميذه الأشعري عنه، ليستقل برأيه، وينتصر لأهل السنة، ويرأس فرقة. وانظر لاحقا ص: 155 الهامش.1.

[2] – من المعتزلة من رفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ. نذكر منهم: النظام، والجاحظ. والخياط.... وقد أيد هؤلاء من الظاهرية ابن حزم (ت.456هـ). وقد حصر ما احتج به جمهور المعتزلة والأشاعرة في إثباتهم للجوهر الفرد في ما سماه بـ "خمس مشاغب"، ورد عليها واحدة بعد أخرى،بما سماه " البراهين الضرورية" و "البراهين الصحاح".
– انظر الف"صل، م. س: 223/5 وما بعدها.

[3] – من الأشاعرة من كان مترددا في القول بالجزء. كالغزالي (ت 505هـ) وسيف الدين الآمدي (ت 631 هـ).

قسم علماء الكلام الموجودات إلى قسمين[1]: قديم ومحدث. كما قسم أغلبهم المحدثات إلى ثلاثة أقسام: « جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر»[2].

- **الجســـم:**

قال معمّر والنظام في الجسم إنه: « الطويل العريض العميق» [3]. وإذا كان كل منهما راعى في تعريفه أبعاد الجسم الثلاثة، فإن ابا الهذيل العلاف التفت فيه إلى جهاته

---

[1] – إذا ما استحضرنا قول المعتزلة بشيئية المعدوم– وهو ما سنشير إليه لاحقا بشيء من التفصيل– يجوز القول مع بعض الباحثين، بأن قسمة الموجودات عند المعتزلة ثلاثية. وهي : القديم والمعدوم والمحدث . مع " فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان، بل أنه ما كان ثم كان.أي ما كان معدوما ثم صار موجودا. والمعدوم عندهم هو ماله حظ من الوجود".
انظر:
– دراسات في علم الكلام والفلسفة. يحيى هويدي. م. س. ص: 145. ويعنون بذلك أن" الجواهر جواهر بأنفسها. وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون ". وهو قول أبي علي الجبائي (ت .303هـــ) انظر:
– مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص:307.

[2] – تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. الباقلاني(أبو بكر محمد بن الطيب ت. 403هـــ) م. س.ص: 16.
ولقد أشرنا أعلاه إلى أن من المتكلمين من أنكر الجوهر الفرد. وقال بالتجزؤ إلى ما لا نهاية كالنظام (ت.23 هـــ) من المعتزلة. ومنهم من رد كل شيء إلى مبدأ واحد هو الجسم، فأنكر الجوهر أصلا . كضرار بن عمرو(ت. 190هـــ) من المعتزلة أيضا، وكهشام بن الحكم من متكلمي الشيعة (ت. 190هـــ).
غير أننا طوال هذا البحث ، نحرص في بناء تصورنا للموضوع على المشهور لدى الجمهور، لذلك وجب التنبيه.

[3] – قال بذلك معمر بن عباد السلمي (ت. 215هـــ) وكذلك النظام (ت.231هـــ). وقد نبه الأشعري إلى أن هذا التعريف مما كانت الفلاسفة تقول به. وفي ذلك ما فيه من التعريض.
انظر: – مقالات الإسلاميين. م.س. ص: 303–304 .
ورَمْيُ النظام بالأخذ عن الفلاسفة، أمر دأب عليه الأشاعرة عموما. نجد ذلك على سبيل المثال في : الفرق بين الفرق للبغدادي. م .س ص:131. والملل والنحل للشهرستاني. م. س. ص: 69 – 70.
ومع ذلك فإن الحق ما قال الأشعري. إذ نجد التعريف نفسه في كتاب: "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة" المنسوب إلى فلوطرخس (حوالي46 بعد 120م)، والمنشور ضمن كتاب: "أرسطوطاليس في النفس" بتحقيق عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. دار القلم .بيروت. ط. 2. 1980. ص: 116. قال واضع الكتاب : " الجسم هو ذو الثلاثة أبعاد التي هي الطول والعرض والعمق". وقد ذكر عبد الرحمان بدوي رحمه الله في تقديمه للكتاب، بأنه " أصبح أغزر معين استقى منه المؤلفون المسلمون معلوماتهم عن الحكماء الأوائل. ومن هنا أهميته العظمى في الكشف عن مصادر المسلمين في آراء الفلاسفة اليونانيين". مقدمة التحقيق. ص: 31.
وهذا التعريف هو ما ردده أيضا السهرودي المقتول بقوله: " كل ما نقصد إليه بالإشارة الحسية، فهو جسم ، وله طول وعرض وعمق لا محالة".
– انظر: هياكل النور. السهرودي الإشراقي.م. س. ص:47.

الست. حيث « الجسم هو ماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل» [1]. في حين راعى البعض الآخر جانب التركيب، وقالوا إن « الجسم إنما كان جسما للتأليف والاجتماع» [2]. واستحضر آخرون جانب الكم. فـــ « أقل الأجسام جزءان» [3] عند البعض. وعند البعض الآخر، « الجسم ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ » [4]. بل من المتكلمين من رأى أن « الجسم هو المكان» [5].

ورغم هذا الخلاف في تعريف علماء الكلام للجسم، إلا أن أغلبهم ركز على جانب التركيب فيه، فالجسم مركب من جواهر وأعراض عند أغلبهم، أو من الأعراض فحسب، كما قال ضرار بن عمرو[6] من المعتزلة ،على أساس أن « التركيب إنما يصح في الجواهر، والأجسام والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة» [7].

وقد قسموا الأجسام المركبة إلى نوعين: نام وغير نام، أما النامي فكالحيوان والنبات. وأما غير النامي فكالسماوات والكواكب[8].

---

1 – مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص: 302–303.
2 – م.ن. ص: 302.
3 – م.ن. ص: 302.
4 – م.ن . ص: 304.
5 – م.ن. ص: 305.
6 – م.ن. ص:305 ، توفي ضرار بن عمرو في حدود 190هـــ..
7 – أصول الدين. عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـــ) م. س. ص: 57.
8 – م.ن. ص:57.
والملاحظ أن البغدادي نفى نمو السماوات والكواكب ،" لأنها على مقدار واحد".غير أنه استدرك وقال بأن "الله سبحانه قادر على الزيادة في الأجرام السماوية. وعلى النقصان منها وعلى إفنائها كلها". م. ن. ص:57.
ولقد تناول الفكرة بعده الغزالي (450هـــ– 505هـــ) في إطار رده على قول الفلاسفة بقدم العالم. حيث طرح السؤال التالي: " هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع؟!، فإن قالوا : لا، فهو تعجيز. وإن قالوا نعم، فبذراعين وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية. فنقول : في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية...فوراء العالم بحكم هذا، كمية... فوراء العالم خلاء أو ملاء. فما الجواب عنه؟!".
– انظر: تهافت الفلاسفة م. س . ص: 116.
وقد رد عليه ابن رشد بقوله : " الجواب عن هذا أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر، ليس بصحيح، بل ممتنع ...وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة، لأنهم يعتقدون أن العالم ليس يمكنأن يكون أصغر مما هو ولا أكبر... وهذا شيء صرح به".
ومسألة نفي ابن رشد إمكانية الزيادة في حجم العالم أو نقصه عما هو عليه ،قد ترجع لانتصاره المطلق لأرسطو. ومحمد عابد الجابري رحمه الله، لم يعلق على هذا النص الذي يعكس تبعية ابن رشد التي تكون حالت دون مناقشته.
– انظر: تهافت التهافت. ابن رشد. تحقيق محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط.1. 1998. ص. 174.
أما القرآن الكريم فيشير إلى إمكان ذلك. بل إلى حصوله ، وهو ما لم يستحضره البغدادي والغزالي وابن رشد. قال تعالى : " والسماء بنيناها بأَيْدٍ وإنا لموسعون". الذاريات. الآية:47.
والعلم الحديث قال بذلك أيضا . حيث أثبت هابل Edwin Hubble سنة 1929 عن طريق المشاهدة ، نظرية توسع الكون. ووضع القاعدة المعروفة باسمه، وهي قانون تزايد بعد المجرات بالنسبة لمجراتنا، وبالنسبة لبعضها البعض. وهو ما يمكن فهمه من "موسعون" في الآية الكريمة. فهي تفيد الماضي والحال والاستقبال،لإقرار أن الكون في حالة توسع مستمر.

وعلى العموم إذا كان أغلب المتكلمين قالوا بأن الجسم مركب من جوهر وعرض، فإن البعض منهم أنكر الجوهر الفرد أصلا، وأدخل في تركيب الجسم العرض فحسب ،وهو ما أشرنا إليه عند ذكرنا لضرار بن عمران (ت نحو 190هـ) الذي قال في تعريفه للجسم: « الجسم أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت، فصارت جسما» [1].

ونضيف أن غرض المتكلمين من حديثهم عن الجسم، إثبات حدوثه، لتركبه من الحوادث، وهي الجواهر والأعراض. إذ عندهم أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. لكن هذا الأصل الذي اعتمدوا عليه بقصد إثبات حدوث العالم، لم يقرهم عليه الفلاسفة، فابن رشد على سبيل المثال، أنكر عليهم قياس الغائب على الشاهد. حيث قاسوا الجسم السماوي على أجسام الأرض، فحكموا بحدوثها أيضا مع « أنّا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة» [2]. وهكذا فـ « الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشكّ في حدوث أعراضه، كالشك في حدوث نفسه : لأنه لم يُحَسَّ حدوثُه، لا هو ولا أعراضه.... وأكثر النظار إنما انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة» [3].

- **الجوهر الفرد والعرض:**

يختلف الجوهر عن الجسم عند المتكلمين. فإذا كان النظام (ت، 231هـ)على سبيل المثال قد اعتبر الجسم هو « الطويل العريض العميق» [4]، فإن أبا الهذيل العلاف (ت.235هـ) اعتبر بالمقابل الجوهر أو « الجزء الذي لا يتجزأ، لا طول له ولا وعرض ولا عمق له ولا اجتماع ولا افتراق» [5]،على أساس أن هذه الأبعاد أعراض. ومعنى ذلك أن للجسم حجما. أما الجوهر فلا حجم له عند المعتزلة على الأقل[6]. والمراد

---

[1] – مقالات الإسلاميين. الأشعري م. س . ص: 305.

[2] – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد (520هـ– 595هـ) مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط.1. 1998. ص: 108.

[3] – م. ن . ص: 108.

[4] – انظر سابقا ص: 150.

[5] – مقالات الاسلاميين . الأشعري م . س. ص: 314.

[6] – للأشاعرة رأي مخالف بخصوص هذه النقطة. إذ الجوهر عندهم "قدر" أي مقدار. يقول الجويني: " الجوهر الفرد له حظ ثابت من المساحة ،غير موقوف على انضمام غيره إليه. وله قدر".
– انظر: الشامل في أصول الدين.أبو المعالي الجويني (ت. 478هـ) وضع حواشيه عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1 . 1999 . ص: 47 .

بالجوهر كما أشرنا إلى ذلك سابقا، هو الجزء الذي لا يتجزأ. أي أقصى ما ينتهي إليه الجسم من التجزئة، بناءً على أن « الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً» [1].

ويكاد يتفق المتكلمون بأن معنى «الجوهر ما إذا وجد، كان حاملا للأعراض»[2]، أو « معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض» [3]. وبعبارة أخرى أدق، فإن « الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا» [4]. لكن هناك من المتكلمين من « جوزوا أن يُعَرِّي الله الجواهر من الأعراض، وأن يخلقها لا أعراض فيها»[5]. وعليه يكون الجوهر ما احتمل الأعراض، وليس بالضرورة ما حمل الأعراض، لأنه يجوز عند البعض وجود جوهر من غير أن يكون محلا للأعراض.

لكن الذي لم يتفق عليه المتكلمون هو ما سمي بـــ « الجوهر المعدوم» .حيث اختلفوا إن كان الجوهر جوهرا في العدم، أي شيئا موجودا كما قالت المعتزلة، أو كان نفيا محضا لكون المعدوم ليس بشيء كما قال الأشاعرة [6].

وعلى العموم فإن الجسم عندهم كما رأينا هو المُؤلَّف. وتأليفه يكون من جوهرين فردين وأكثر.

والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يقبل التجزؤ، لا بالفعل ولا بالقوة. وهو لا يتعرى من الأعراض عند الأشاعرة وأكثر المعتزلة. لكن الكعبي وأتباعه من المعتزلة، ذهبوا إلى أن « الجوهر يجوز تعريه عن الأعراض كلها إلا من اللون. وزعم أبو هاشم

---

[1] – نفسه. ص: 36. وهذا رأي أغلب المعتزلة وجميع الأشاعرة.

[2] – مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص:307 . وقد نسب الأشعري هذا التعريف إلى الجبائي (ويقصد أبا علي).

[3] ــ م.ن. ص:301 ، وانظر أيضا في تعريف الجوهر:
التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. الحسن بن متويه النجراني المعتزلي (ت. 469هــ) تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون. تصدير إبراهيم مذكور. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. 1975. ص: 47.

[4] – تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. القاضي الباقلاني(.ت. 403)، م. س. ص:16. ونشير إلى أن مفهوم الجوهر الفرد عند المتكلمين يختلف عن مفهومه عند الفلاسفة . انظر .ص. 156 وما بعدها .

[5]– مقالات الإسلاميين. م.س. ص: 310 . وكذلك أصول الدين للبغدادي .م. س. ص: 76.

[6] – قول المعتزلة بشيئية المعدوم أدى إلى إلزامهم من قبل خصومهم بالقول بقدم العالم. وهو ما يتعارض مع اعتقادهم المعلن بحدوثه . بل أدى إلى إلزامهم من بعض المعاصرين ، بالقول بالاتحاد ووحدة الوجود، وهو ما سنفصل القول فيه لاحقا.

وأتباعه من القدرية أن الجوهر في حال حدوثه، يجوز تعريه من الأعراض كلها، إلا من الكون» [1].

و« الجوهر إنما لا يجوز خلوه من الأكوان، لأنه لا يوجد إلا وهو متحيز. ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن. ولا يكون كائنا في جهة إلا بكون» [2].

---

[1]– أصول الدين عبد القاهر البغدادي (تـ 429 هـ). ص: 76.
وانظر فيما يخص نصوص المعتزلة:
– المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. أبو رشيد سعيد النيسابوري (ت. 400 هـ أو بعدها). تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. معهد الإنماء العربي. بيروت. ط1. 1979."مسألة في أن الجوهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون". ص: 62 وما بعدها.
– التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. الحسن بن متويه النجراني المعتزلي.(ت 469 هـ) تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدرعون. دار الثقافة. القاهرة. 1975. ص: 448.
وعلى العموم " يقصد بالكون هنا أنه ضرب من ضروب الأعراض التي لا يمكن أن نتصور الجوهر بدونها. حيث إن المعنى الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث، هو الكون فقط".
– انظر: ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية. سعيد مراد. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة. 1991. ص: 374.
– والكعبي هو " أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي. وهو يعد من معتزلة بغداد، لأخذه عن أبي الحسين الخياط ، ونصرته لمذهب البغداديين...توفي سنة تسع عشرة وثلاث مائة في أيام المقتدر". انظر: طبقات المعتزلة. أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840هـ). تحقيق " سوسنة ديفلد– فلز Susanna Diwald-Wilzer دار المنتظر. بيروت. ط2 1988. ص: 88–89. وهذا الكتاب جزء من كتاب له تحت عنوان: " المنية والأمل في شرح الملل والنحل". حققه محمد جواد مشكور.دار الفكر. بيروت. ط1. 1979. ويقع منه ابتداء من ص:122.
– وأبو هاشم " هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. توفي سنة 321هـ .خالف أباه في قضايا كثيرة وقد أشرنا في هامش سابق إلى أن الأشاعرة عابوا ذلك عليه بغرض إثبات عوار مذهب الاعتزال جملة. لكن المعتزلة رأوا في ذلك دليلا على تقديمهم للحقيقة على كل اعتبار. حيث " استنكر بعض الناس خلافه على أبيه. وليس مخالفة التابع للمتبوع في الفروع بمستنكر. فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة. وخالف أبو علي [الجبائي] أبا الهذيل والشحام . وخالف أبو القاسم [البلخي الكعبي] أستاذه [أبا علي]. وقال أبو الحسن في ذلك شعرا:

يقـولـون بيـــن أبـي هاشـم * وبين أبيه خـلاف كثيـــر**
وإن أبـــا هـاشـم تِلْـــوُهُ * إلى حيث دار أبوه يـــدور**
ولكن جرى من لطيـف الكـــلام * كلام خَفِيٌّ وعلـم غزيـــر"**

- انظر "طبقات المعتزلة. ابن المرتضى. م. س. ص: 95. وانظر سابقا ص: 149. الهامش 1.

[2]– في التوحيد. ديوان الأصول المنسوب إلى أبي رشيد سعيد النيسابوري.(ت.400) أو بعدها .تحقيق عبد الهادي أبو ريدة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. 1969. ص: 164–165.
ويقول القاضي عبد الجبار في "الجسم": " الجسم لابد أن يكون متحيزا عند الوجود. ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن. ولا يكون كائنا إلا بكون".
– انظر: شرح الأصول الخمسة . القاضي عبد الجبار.(ت.415هـ). حققه عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة .ط.3. 1996. ص: 112.
والنيسابوري تلميذ القاضي عبد الجبار. كان مقدما لديه ، وانتهت إليه رئاسة المعتزلة بعده. "كان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره" .
– انظر: طبقات المعتزلة. ابن المرتضى. م. س. ص: 116.

والمراد عندهم بالتحيز هو الكون في حيز. « والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد» [1].

وإذا كان الحيز المشغول بالممتد مفهوما، فإن الحيز المشغول بغير الممتدلا يمكن أن يفهم إلا بالقول بأن الحيز غير المكان. فإذا كان الحيز فراغا متوهما يشغله الشيء الممتد (الجسم)، وغير الممتد (الجوهر)، فإن المكان عند المتكلمين « هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده» [2]. وحيث إن « الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبائي» [3]، فقد خصوا المكان للجسم، والحيز للجوهر.

وإذا كان المتكلمون قد « اختلفوا في الجواهر هل هي أجسام كلها، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام»، فإن البحث المتأني يفضي إلى نتيجة مفادها أن المراد بالتحيز، هو « صفة الوجود». هذا ما يفهم من كلام الإيجي(ت. 680هـ) حيث يقول: « المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية، فقد اعترفوا بالأين، وسموه الكون. وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز، معلل بصفة قائمة بالجوهر. فسموا الحصول في الحيز بالكائنية، والصفة التي هي علة، بالكون» [4].

وإذا كانت صفة التحيز ضرورية في الجوهر الموجود، فهل هي ضرورية أيضا في الجوهر المعدوم؟

ويختلف المتكلمون عن الفلاسفة في المراد بالجوهر. وغالبا ما كان مؤرخو الفرق والمذاهب في تحديدهم للمصطلحات الكلامية والفلسفية، يلجؤون إلى المقارنة.

---

[1] – التعريفات.أبو الحسن بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف.(ت816هـ). الدار التونسية للنشر. 1971. مادة: " الحيز". ص: 50.

[2] – نفسه.مادة " المكان" ص: 119.

[3] – مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص: 307.

[4] – المواقف في علم الكلام. عضد الدين عبد الرحمن الإيجي.(ت756هـ). عالم الكتب. د. ت. ص: 162. ويقصد الإيجي بـ"قوم منهم" بحسب علي الجرجاني،"مثبتي الحال".
– وانظر لمزيد من التفصيل : شرح المواقف لعلي بن محمد الجرجاني (ت. 816هـ) ضبطه محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط.1998. المجلد3. الجزء6. ص: 170–171.
ونشير إلى أن كتاب " المواقف" هو تنظيم لفكر فخر الدين الرازي (ت 606هـ) ضابطِ المذهب الأشعري ومُقَعِّدِأصوله. وقد أصبح كتاب المواقف فيما بعد عمدة المذهب الأشعري، ونموذجا لامتزاج علم الكلام بالفلسفة لدى الأشاعرة.

يقول الآمدي في تعريفه للجوهر: « وأما الجوهر فعلى أصول الحكماء، ما وجدوه لا في موضوع. والمراد بالموضوع المحل المتقوَّم بذاته المقوِّم لما يحل فيه... وأما على أصول المتكلمين، فالجوهر عبارة عن المتحيز. وهو ينقسم إلى بسيط، ويعبر عنه بالجوهر الفرد، وإلى مركب، وهو الجسم. فأما الجوهر الفرد، فعبارة عن جوهر لا يقبل التجزيء لا بالفعل ولا بالقوة» [1].

ويقول التهانوي: « تعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات. هو القابل للاشارة الحسية بالذات بأنه هنا، أو هناك. ويقابله العرض» [2]. و« تعريف الجوهر عند الحكماء، الممكن الموجود لا في موضوع. ويقابله العرض، بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محل مقوِّم لما حلَّ فيه» [3]. ويظهر من هذين التعريفين أن الجوهر عند المتكلمين لا يكون إلا حادثا ،لأنه من أقسام الموجود الممكن، وكل ممكن حادث عندهم.

---

[1] – المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين. سيف الدين الآمدي (ت. 631هـ). تحقيق حسن محمود الشافعي. مكتبة وهبة . القاهرة . 1983. ص: 109–110.
وقد نشره عبد الأمير الأعسم مع رسائل في الحدود والرسوم لكل من جابر بن حيان (ت. 195هـ أو 197هـ) والكندي (ت. 256هـ) والخوارزمي (ت. 387 هـ) وابن سينا (ت. 428هـ) والغزالي (ت. 505هـ) تحت عنوان: المصطلح الفلسفي عند العرب. دراسة وتحقيق. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1989 من ص: 305 إلى ص: 388.

[2] – كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي الفاروقي التهانوي. تحقيق لطفي عبد البديع. ومراجعة أمين الخولي. المؤسسة المصرية العامة. للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة. مادة "الجوهر":289/1.
وكذا كشاف اصطلاحات الفنون. بإشراف رفيق العجم. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت ط1. 1996 مادة "جوهر":602/1.

[3] – المصدر نفسه:291/1.
ومن باب الإضافة نشير إلى أن الجوهر عند الكندي (ت. 256هـ)"هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لا تتغير ذاتيته".
– انظر: من رسائل الكندي. تقديم محمد بن جماعة. دار محمد علي للنشر. صفاقص. تونس. ط.1.2006. ص: 135.
– وأيضا: المصطلح الفلسفي عند العرب. عبد الأمير الأعسم. م. س. ص: 191.
وعرفه الخوارزمي بقوله: " الجوهر وهو كل ما يقوم بذاته كالسماء والكواكب والأرض وأجزائها، والماء والنار والهواء، وأصناف النباتات، والحيوان، وأعضاء كل واحد منها".
– انظر: مفاتيح العلوم . محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي.(ت387هـ). تحقيق ابراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1984. ص: 167.
وكذلك: المصطلح الفلسفي عند العرب. عبد الأمير الأعسم. م. س. ص:217. ونلاحظ أن الخوارزمي أطلق اسم الجوهر على "الأصناف الكاملة والأجزاء الأعضاء". أما في الغرب فقد صار المدرسيون يفرقون بين الجواهر الكاملة (إنسان مثلا)، والجواهر الناقصة (ذراع إنسان مثلا)، "لأنها بذاتها لا تقدر على الوجود وحدها ، ودون مساندة من أشياء أخرى" كما يقول ديكارت .
– انظر لمزيد من التفصيل: موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب خليل أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت.ط.1. 1996. مادة "جوهر فرد"Substance. 1362/3.

« أما عند الحكماء، فقد يكون قديما كالجوهر المجرد، وقد يكون حادثا كالجوهر المادي. وعند كلا الفريقين لا يجوز إطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على أنه قسم من الممكن » [1].

وقد أكد الفلاسفة في تعريفهم للجوهر على خاصية قبوله للمتضادات. وهو ما قال به علماء الكلام أيضا. قال الأشعري (ت 324 هـ):« وقال بعض المتفلسفة : الجوهر القائم بالذات، القابل للمتضادات» [2]. وقال ابن سينا (ت. 428هـ): « يقال جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل. وهذا معنى قولنا الجوهر قائم بذاته. ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه» [3].

3-الجواهر الفردة بين السكون والحركة (تعليل القدرة والعدل الإلهيين).

درس المتكلمون مسألة العلاقة بين الجواهر في إطار مفاهيم فرعية من مثـل : المماسة والمجاورة والاجتماع والافتراق...وقد كانت هذه المباحث موضوع خلاف بين

---

[1] – كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي. م. س:289/1.

[2] – مقالات الإسلاميين. م. س. ص: 307.

[3]– انظر: الرسالة الرابعة في الحدود. ضمن : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ابن سينا . دار العرب للبستاني . القاهرة ط. 2. د.ت. ص: 87–88. وانظر أيضا: المصطلح الفلسفي عند العرب. عبد الأمير الأعسم م. س. ص: 249.
وكذلك : موسوعة مصطلحات ابن سينا. جيرار جهامي. مكتبة لبنان ناشرون ط1. 2004. مادة: "جوهر"، ص: 334.
ونشير إلى أن الغزالي (ت 505هـ) في "كتاب الحدود"، قد اتكأ على ابن سينا في تعريفه للجوهر والجسم وغيرهما من المصطلحات.
قارن فيما يتعلق بالموضوع ، بين ما قاله ابن سينا في "الرسالة الرابعة في الحدود" ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات م. س. ص: 87 ، وما قاله الغزالي في "كتاب الحدود" في : معيار العلم. تحقيق سليمان دنيا .
دار المعارف. مصر. 1961. ص: 299– 300 .
ونشير إلى أن خاصية قبول الجوهر للمتضادات مع بقاء ثباته ، مما اعتمده ديكارت (Descartes1596–1650) في تعريفه للجوهر.
فـ" الجوهر عند (ديكارت) هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه ، من دون أن يتغير".
انظر: – المعجم الفلسفي جميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب. لبنان 1994. مادة "الجوهر":424/1.
– معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. جمال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر. تونس. سلسلة مفاتيح. 2002. مادة "الجوهر". ص: 138–139.

المعتزلة والأشاعرة،لاختلاف مرادهم منها في دعم أمور عقدية ،هي في الأصل ليست موضوع إجماع بينهما . بل ليست موضوع إجماع الفرقة الواحدة.

التصور الأشعــري:

فصل الأشاعرة بين المجاورة والمماسة. وقالوا بأن « المجاورة تغاير المماسة»[1]. وقد أرادوا بـــ « المجاورة وقوع جوهرين في حيزين ليس بينهما حيز ثالث» [2]. حيث إن « المماسة معنى زائد على الكون الذي يخصص الجوهر بمكان، أو تقدير مكان» [3]، لأن « مماسة الجوهر للجوهر، عرض زائد على الكون المقتضي اختصاصا بالحيز» [4]. وهذا ما يجعل المماسة عند الأشاعرة لا تصل إلى حد التأثير بين الجواهر. وقالوا إن الجواهر « لا يؤثر في بعضها بعض بإجماع المحققين. ولا فرق في ذلك بين جواهر منضمة، وبين جواهر متفرقة. فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكما لجوهر مع تباينهما، فكذلك يستحيل أن يوجب حكما في جوهر مع تقدير الانضمام» [5].

وينطلق الأشاعرة من أن صفة الجوهر في حال انفراده، لا تتغير في حال انضمامه إلى غيره. فالجوهر« لو انضم إليه جوهر، فهو على ما كان عليه من اختصاصه، ما تبدلت صفته. وانضمام الجوهر لم يغير حكمه في قضية العقل» [6].

ولهذا فإن حركة الجواهر عند الأشاعرة ليست داخلية ذاتية، تعود لطبعها الخاص. وإنما هي تحقيق لفعل خارجي له الإرادة الحرة، والمشيئة المطلقة. لأن « الحوادث كلها مخترعة لله تعالى ابتداء، وابتداعًا من غير سبب يوجبها، ولا علة تولدها» [7]. من ثمّ

---

[1] – الشامل في أصول الدين. الجويني. م. س. ص: 247.

[2] – م. ن. ص: 247. وقد اعتبر الجويني هذا الرأي من مذهب شيخه ، ويقصد بهأبا الحسن الأشعري.

[3] – م. ن. ص: 246.

[4] – م. ن. ص: 246.

[5] – م. ن. ص: 252.

[6] – م. ن. ص: 251.

[7] – مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. محمد بن الحسن بن فورك(تـــ 406هـــ). تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح . مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة . ط 1 2005 ، ص: 132.
والمراد بالتولد أن ينتج فعل عن فعل ينسب إليه باعتباره الفاعل لما تَوَلَّدَ.
وفي تعريفات الجرجاني (تـــ 816هـــ) " التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، كحركة مفتاح بِحركة اليد" م.س. مادة " التوليد" ص: 36 .
وقد أبطل القول به الأشاعرة جميعهم . قال أبو حامد الغزالي (ت 505هـــ) على لسانهم: " المعلوم عندنا من عبارة التولد، أن يخرج جسم من جوف جسم، كما يجرج الجنين من بطن الأم، والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض ". ومعتمدهم في ذلك بالإضافة إلى ما أوردوه من حجج ضد خصومهم ، قوله تعالى: " قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ". سورة الرعد. الآية : 18.
انظر : الاقتصاد في الاعتقاد. أبو حامد الغزالي (ت 505 هـــ) ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر . دار الحكمة . دمشق . ط 1 ، 1994. ص: 97.
وانظر أيضا : أصول الدين . عبد القاهر البغدادي (ت429هـــ) ، حققه أحمد شمس الدين . دار الكتب العلمية ، بيروت. ط 1. 2002. ص: 158.

« لم يكن هناك طبيعة موجبة. وإنما تحدث هذه الحوادث اختراعا باختيار المخترع لها وهو الله عز وجل» [1]. و« من قال بالطبيعة الموجبة، والطبع المولد مخطئ» [2]. حيث إن الذي «اختص به الحجر من الصلابة والانحدار في الجو، والماء من الرطوبة والرقة، والنار من الحرارة واليبوسة والتحرك صعدا،ليس لطبائع، ولا لأجل علل موجبة له. وإنه جائز أن تبدل هذه الأعراض، فتجعل الأجزاء التي خلق فيها الحرارة رطوبة، والتي خلق فيها الرطوبة حرارة، حتى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه. وإن بقاء ذلك على هذه الأحوال والمعاني، لعادة جارية من الله تعالى في فعل هذه الأعراض فيها، وجائز انتقاضها في الدنيا والآخرة» [3]. والأشعري « كان يقول: إنه جائز أن يوقف الله تعالى الحجر الثقيل في الجو الرقيق من غير علاقة ولا دعامة. وإن ذلك يجري في الجواز مجرى ما خلقه الله تعالى من جملة العالم لا في محل» [4].

لقد اعتبر الأشاعرة أن الأجسام لم يكن تركيبها بعلة موجبة. ومن ثم ليس بممتنع أن تكون مركبة على خلاف ذلك. كما رأوا أن الجواهر متجانسة أو متماثلة، أما اختلافها فبالأعراض[5]. و« بما أن الجواهر متجانسة متماثلة، فلا مجال لتصور كون بعضها يؤثر في بعض. وإذن فالتأثير، إذا وجد، فسيكون على مستوى الأعراض لا على مستوى الجواهر، والأعراض كما نعرف صفات ومعان وليست ذواتا» [6].

---

[1] – مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. ابن فورك. م. س. ص: 132.

[2] – م.ن. ص: 132.

[3] – م. ن . ص: 28. ونلاحظ أن ابن فورك (ت.406هـ) نسب إلى الأشعري تفسير ما اعتبره المعتزلة "طبعا" بـ "العادة". ومفهوم العادة له ارتباط بمفهوم "السببية" عند الأشاعرة. إذ ما يعتبر سببا عند خصومهم ، ليس عندهم سوى "اقتران". و"الاقتران" بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا... فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر. ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر... كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه".
– انظر: تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف .مصر. ط.8.2000.المسألة 17. ص: 239. وقد أنكر عليه ذلك من القدماء الكثيرن منهم ابن رشد. ومن المحدثين الكثير، منهم أبو يعقوب المرزوقي. وسنزيد الأمر تفصيلا في مكانه.

[4] – مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. ابن فورك. م. س. ص: 134.

[5] – نفسه . ص: 28.

[6] – بنية العقل العربي. محمد عابد الجابري. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط1. 1986. ص: 199.

لقد أراد الأشاعرة إثبات القدرة الإلهية، فكان أن أنكروا تأثير الجواهر في بعضها البعض، وألغوا من ثم علاقة الفعل والانفعال بين الأشياء، وقالوا مثلما « قال الغزالي عديد المرات، إن الفلاسفة يخلطون في غفلة بين تتالي الأحداث حسب اطراد العادات، وبين جريان ضروري يزعمونه لها مع إضافة علاقة فعل وانفعال بينها» [1]. لذلك أنكروا على المعتزلة قولهم بالتولدكما رأينا، أو قولهم بالطبع والاعتماد[2]. ونسبوهم إلى القائلين بالطبيعة من الفلاسفة.

---

[1] – مفهوم السببية عند الغزالي.أبو يعقوب المرزوقي. دار بوسلامة للطباعة والنشر. تونس. ط .1. 1978. ص: 65. ونشير هنا إلى أن ابن رشد رد على الغزالي في موضوع إنكاره للأسباب الفاعلة بقوله: " أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، فقول سفسطائي... وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج : إما مفارق، وإما غير مفارق: فأمر ليس معروفا بنفسه. وهو ما يحتاج إلى بحث وفحص كثير...فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتي به في هذا الباب مغالطة سفسطائية" . انظر:
– تهافت التهافت. تقديم محمد عابد الجابري. م. س. ص: 505 . ومع ذلك فإن ابن رشد لم يجد سوى أن يربط بين السببية الحسية، والسببية الإلهية. يقول بعد ذلك بقليل: " لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها بهذا الفعل. بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها. بل في وجودها فضلا عن فعلها". ص: 508. ثم يضيف :"وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق" ص: 514.
– أما ابن ميمون (ت 603هـ) فقد سخر من الأشاعرة بسبب نفيهم للأسباب الطبيعية مطلقا بقوله: " إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل. ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله ، فقد جحد كون الله فاعلا على رأيهم. وفي مثل هذه يقال عندي وعند كل ذي عقل: أم أنتم تخدعونه كما يخدع إنسان، إذ هذا هو عين الخدعة حقيقة". دلالة الحائرين. م.س.ص:204.

[2] – الاعتماد عند المتكلمين هو المراد بالميل عند الفلاسفة. وقد عرفه البعض بأنه " ما يوجب للجسم المدافعة، لا يمنعه الحركة إلى جهة من الجهات. فعلى هذا هو علة للمدافعة ، وقيل هونفس المدافعة المذكورة".
– انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. محمد علي التهانوي (توفي بعد 1158هـ– بعد 1745م). تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم . مكتبة لبنان ناشرون. ط . 2 . 1996: 1674/1.
وقد اختلف في وجوده المتكلمون. فقد نفاه الأشاعرة وأثبته المعتزلة. وعلى العموم فقد يكون المراد بالاعتماد ما يراد أحيانا بـ " الطبع" . وقد كان المعتزلة يميلون إلى استعمال لفظ "الاعتماد" درءا مناتهامهم بالقول بالطبع،لما للكلمة من ماض في الفلسفة اليونانية.
يقول القاضي عبد الجبار "متى أرادوا بالطبع ما يحصل من إحراق النار. فذلك هو الذي نثبته من الاعتمادات التي تولد التفريق. وكأنهم سموا ما فيه طبعا، وسميناه اعتمادا".
– انظر المجموع في المحيط بالتكليف. القاضي عبد الجبار (ت415هـ) . جمعه ابن متويه (ت469هـ).
صححه الأب جين يوسف هوبن اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية . بيروت. 1965. 92/1. وانظر لاحقا ص .

يحكي ابن فورك (ت 406هـ) عن الأشعري (ت،324هـ) أنه « كان ينكر ما ذهب إليه الفلاسفة والطبائعيون والمعتزلة القائلون بالتولد، بأن في النار اعتمادا مولدا لتحركه صعدا. وفي الحجر مولدا للحركة أسفل. ويقول: جميع ما فيها مخترع لقادر حكيم، بفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة» [1].

وقد وضح الجويني (ت 478هـ) موقف الأشاعرة من فكرة الاعتماد بقوله: « إنما يهوي الثقيل إذا خلق الله فيه أكوانا تخصه بجهة السفل. ولو خلق فيه أكوانا تخصه بجهة أخرى، لاختص بتلك الجهة، وإنما يقوى الاعتماد في أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهُوِّيَّ والتصعد منه» [2].

ونشير أيضا إلى أن رأيهم بخصوص عدم تأثير الأعراض في بعضها البعض، لم يؤد وحده إلى نفي السببية، بل ساهم في ذلك أيضا قولهم بتجدد الأعراض. فـ « الذي دعاهم إلى هذا الرأي هو أن لا يقال بأن ثم طبيعة بوجه، وأن هذا الجسم تقتضي طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا. بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعية» [3].

لقد نظر الأشاعرة إلى الجواهر باعتبارها وحدات أنطولوجية ساكنة بذاتها، متحركة بغيرها. وداعي الحركة عندهم سبب مفارق هو الله عز وجل. حتى إنهم اعتبروا أن الجواهر وهي مجتمعة، لا تختلف في خصائصها وهي منفردة. حيث في

---

[1] – مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. ابن فورك. م. س.ص: 288– 289.

[2] – الشامل في أصول الدين . الجويني. تحقيق علي سامي النشار. فيصل بدري عون. سهير محمد مختار . منشأة المعارف . الاسكندرية. 1969. ص: 413.

– انظر أيضا: أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي. رباب عبده سليمان أحمد. مكتبة الثقافة الدينية. ط .2 . 2008. ص:97 وما بعدها.

[3] – دلالة الحائرين. موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي. (530هـ–603هـ). تحقيق : حسين آتاي. مكتبة الثقافة الدينية القاهرة. د.ت. ص: 202.

مذهبهم « يستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثاني في الجوهر الأول. إذ الجواهر[1] لا يؤثر في بعضها بعض بإجماع المحققين. ولا فرق في ذلك بين جواهر منضمة، وبين جواهر متفرقة. فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكما لجوهر مع تباينهما، فكذلك يستحيل أن يوجب حكما في جوهر مع تقدير الانضمام» [2]. ثم إن « المانع من تأثير جوهر في جوهر، عدم قيام أحدهما بالثاني. وهذا متحقق في المنضمين تحققه في المتباينين. وإذا بطل أن يؤثر جوهر في جوهر، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر في جوهر آخر. إذ كون كل جوهر يختص به. والمعنى المختص بمحله، لا يؤثر في غير محله» [3].

التصور المعتزلي:

أيد الجويني المعتزلة في قولهم بأن المجاورة يتولد عنها التأليف. مثال ذلك « إذا تجاور جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة، ولدت المجاورة في هذه الحالة بين الجوهرين تأليفا واحدا قائما بهما جميعا. وإنما يصعب تفكيك الجوهرين المتآلفين لقيام تأليف واحد بهما... وصار إلى هذا المذهب جملة المتحذقين من معتزلـــة

---

[1] – كذا ورد اللفظ بالجمع في الشامل للجويني بتحقيق على سامي النشار م.س. ص: 463، أما بتحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية.ط.1. 1999. ص: 252، فقد ورد اللفظ مفردا.

[2] – الشامل. تحقيق علي سامي النشار. ص: 463.

[3] – الشامل. ص: 463.

والأشعري فيما حكاه عنه ابن فورك، كان يقول " إن الجوهر لا يجوز أن يخلو من الكون كما لا يجوز أن يخلو من اللون. وإن الجوهر المنفرد فيه كون. وهو المعنى الذي لو كان مكان، كان به الكائن كائنا في المكان".

– مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. ابن فورك. م. س، ص: 253 وبما أن الجوهر الفرد فيه كون. فكذلك " الجسم لابد أن يكون متحيزا عند الوجود. ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن. ولا يكون كائنا إلا بكون".

انظر: شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار(ت 415هـــ) م. س. ص: 112.

البصرة»[1]. بمعنى أن العلاقة بين المجاورة والتأليف هي علاقة توليد سبب لمسبب. فما دامت « المجاورة قد ثبت أنها تولد التأليف والسبب إذا وجد، والمحل محتمل ولا مانع، فلابد من حصول السبب» [2] غير أن هناك من رأى أن« خروج التأليفات عن أن تكون – في بعض الأحيان– واقعة بقصدنا واختيارنا ، لا يخرجها عن كونها أفعالا لنا مثل سائر المتولدات التي تصدر عن أسباب أوجدناها أو–على الأقل – مهدنا لوجودها» [3].

وهذا الرأي أشبه برأي أبي علي الجبائي[4](ت،302هـ) ومعتزلة البصرة عموما، بخلاف معتزلة بغداد، كمعمر بن عباد السلمي(ت،215هـ) وبشر بن المعتمر(ت.209هـ) ــ والخياط (ت،300هـ أو 301 وغيرهم).

---

[1] – الشامل في أصول الدين. الجويني بتحقيق علي سامي النشار م. س. ص: 466 أما عند الأشاعرة فإن المجاورة لا تؤدي بالضرورة إلى التأليف. لقد كانوا "يرون أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام. فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم. بل ذلك العرض هو عندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تألف منها ذلك الجسم. مثال ذلك هذه القطعة من الثلج . ليس البياض موجودا في الجملة كلها فقط ، بل كل جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج ، هو الأبيض . ولذلك وُجد البياض في مجموعها . وكذلك قالوا في الجسم المتحرك. كل جوهر فرد من جواهره، هو المتحرك. ولذلك تحرك جميعه".

– انظر: دلالة الحائرين. ابن ميمون. م. س. ص: 200.

[2] – المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين . م.س. ص: 223.

[3]– الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الإسلامي. سامي نصر لطف. مكتبة الحرية الحديثة. جامعة عين شمس. مصر. 1977. ص: 277.

[4]– يذكر الأشعري (ت324هـ) أن المعتزلة " اختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا على مقالتين: فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد : الأسباب موجبة لمسبباتها. وقال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجِبا للمسبب. وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده ".

– انظر: مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص: 413 وكذلك 401.

لكن محمد عابد الجابري ساوى بين الأشاعرة والمعتزلة في إنكار السببية بقوله: " سواء تعلق الأمر بالمعتزلة أو بالأشاعرة أو بـــ " أهل السنة والجماعة قبلهم" فـــ "التجويز" هو الأساس، والاطراد الذي نشاهده في الحوادث هو مجرد "عادة"... اعتدنا أن نرى القطن يحترق عند ملامسته النار. فقلنا إن النار هي سبب الإحراق بينما أن الصحيح، عندهم أن المسالة مجرد اقتران، وليست مسألة تأثير".

– انظر: بنية العقل العربي. م. س. ص: 206.

وهكذا إذا كان الأشاعرة قد فككوا العالم إلى أجزاء ومنعوا عليها الاتصال والتأليف والتفاعل، بقصد إثبات قدرة الله عز وجل، وعموم إحاطته وشمول قيوميته، فإن من وصفوا من معتزلة بغداد بالطبيعيين، أو مثبتي التولد، قد قالوا بوجود استقلال ما للعالم، وحركة ذاتية فيه، تسير وفق قانون لا يتغير» [1].

من ذلك أن معمرا (ت215هـ) وأصحابه زعموا أنه « لا يجوز أن يخلق الله عرضا، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض» [2]. وأنه « لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتا، ولا صحة ولا سقما، ولا قوة ولا عجزا، ولا لونا ولا طعما ولا ريحا. وأن

---

[1]– رغم أن القول بالعلة الطبيعية اشتهر به معتزلة بغداد على الخصوص، فإن معتزلة البصرة أيضا كالنظام (ت 231 هـ) وعباد بن سليمان (ت 249 هـ) وهشام الفوطي (ت في حدوده 250 هـ) نسب إليهم شيء من ذلك. وعلى سبيل المثال فقد.

نسب ابن الريوندي(أو ابن الراوندي)(ت 245هـ أو 250هـ) إلى النظام (ت 231 هـ) أن " أصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله. وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله... ومع هذا يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها".

وقد رد الخياط (ت300 هـ او 31 هـ) على ابن الريوندي بأن " إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، إذا خليت وما هي عليه. فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة، وقهرت على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها، كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه".

– انظر: كتاب الانتصار أبو الحسين الخياط. تحقيق نيبرغ. مكتبة الدار العربية للكتاب. أوراق شرقية. بيروت.ط.2. 1993. ص:47–48 .

كما نسب إليه الأشعري القول بالمداخلة والمكامنة والمجاورة انظر: مقالات الاسلاميين ص: 327.

ويمكن القول بأن الاعتراضات التي وجهها ابن الريوندي إلى المعتزلة. كررها خصوم المعتزلة من الأشعري حتى عبد القاهر البغدادي. مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الريوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

انظر في ذلك: ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة. جمع وتحقيق وتقديم. عبد الأمير الأعسم. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط1. 1979. 610/2

[2]– مقالات الإسلاميين. الأشعري. ص: 199.

ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها» [1]. كما « زعم أن المتولدات وما يحل في الأجسام، من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه... وأن البارئ عز وجل إذا لون الجسم، فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا. فإن كان من شأنه أن يتلون، فيجب أن يكون اللون بطبعه. وإذا كان اللون بطبع الجسم ، فهو فعله، ولا يجوز أن يكن بطبعه ما يكون تبعا لغيره... وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون، جاز أن يلونه البارئ فلا يتلون» [2].

كما أن بشر بن االمعتمر(ت 209هـ) وافق مقالة معمر. فقد ذهب إلى أن « الناس يفعلون لون الناصف وبياضه، وحلاوة الفالوذج ورائحته، والألم واللذة، والصحة والزمانة والشهوة» [3].

أما الجاحظ (تـ في حدود 250هـ) فقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة... وانفرد عن أصحابه بمسائل... و« زاد على ذلك بإثبات الطبائع للأجسام، كما قال الطبيعيون من الفلاسفة. وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها، وقال باستحالة عدم الجواهر؛ فالأعراض

---

[1]– م. ن. ص: 548.

[2] – م. ن. ص:405–406.

ونضيف أن عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) كرر على العموم، ما قاله الأشعري في معمر. فبعد أن حكى نفيه لخلق الله للأعراض. نسب إليه أن " الله إنما خلق الأجسام. ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض، باعتبار أن كل ما سبق من حياة وموت، وسمع وبصر، ولون وطعم ورائحة، ما هو إلا في الجسم، من فعل الجسم بطبعه".

انظر: الفرق بين الفرق. م. س. ص: 152.

[3] – مقالات الاسلاميين . الأشعري. ص: 402. ويذكر البغدادي " أن من فضائح بشر إفراطه بالقول في التولد. حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم، والروائح والرؤية، والسمع وسائر الادراكات، على سبيل التولد، إذا فعل أسبابها، وكذلك قوله في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة". الفرق بين الفرق. ص:157.

ويذكر أبو المظفر الاسفراييني (ت471هـ) أن بشر بن المعتمر في " هذا القول مخالف لإجماع المسلمين. لأن أهل السنة لا يقولون بالتولد أصلا ".

– انظر: التبصير في الدين. تحقيق محمد زاهد الكوثري. م . س. ص: 64.

تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى» [1]. وإذا كان الأشاعرة قد أثبتوا الأعراض، واستدلوا على حدوثها، ورتبوا على ذلك أن « الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار» [2]، بقصد إثبات حدوث العالم، وقدرة الله عز وجل على الخلق والتأليف، فإن المعتزلة « اختلفوا في دلالة الأعراض...على مقالتين: فمنهم من زعم أنها تدل على حدوث الجسم. وأبى « هشام [الفوطي] و « عباد »، أن يكون ذلك يدل على الله عز وجل » [3].

فمن فضائح الفوطي فيما يرى البغدادي قوله إن « الأعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى، وكذلك قال صاحبه عباد » [4] حيث «زعم الفوطي أن الدليل على الله تعالى يجب أن يكون محسوسا، والأجسام محسوسة. فهي الأدلة على الله تعالى، والأعراض معلومة بدلائل نظرية، فلو دلت على الله تعالى،لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواه لا إلى نهاية[5].

---

[1] – الملل والنحل. م. س. ص: 88.

[2] – لُمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة. الجويني إمام الحرمين (ت 478هـ). تحقيق فوقية حسين محمود. عالم الكتب. بيروت. ط.2. 1987. ص: 90.

ونشير بالمناسبة إلى أن أبا رشيد النيسابوري (ت 400 هـ أو بعدها بقليل). ذكر أن " أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع في حدوث الجسم ، أبو الهذيل العلاف ثم تبعه على ذلك شيوخنا".

– انظر في ذلك: في التوحيد. ديوان الأصول. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. وزارة الثقافة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. مصر. 1969. ص: 101. أما أهم هذه الدعاوى فهي :

أ- في الأجسام معان هي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون.

ب- وهذه المعاني محدثة.

ج– والجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

د– فإذا كان الجسم لم ينفك عنها. ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها. م. ن. ص:41.

[3]– مقالات الإسلاميين. الأشعري. ص: 227.

[4]– الفرق بين الفرق. البغدادي م. س ص: 162.

[5]– المصدر نفسه. وكذا الصفحة وانظر أيضا : التبصير في الدين الاسفراييني (ت 471هـ) م. س. ص:65.

ونريد أن نخرج مما سبق، بأن أغلب المعتزلة أثبتوا للأجسام الطبائع، واقروا بأفعال ذاتية لها، لا دخل فيها لتأثير خارجي .

لقد افترض علماء الكلام خلاء[1] يسمح للجواهر بالحركة[2]. وإذا كانوا قد جوزوا أن يكون في العالم خلاء، بل أوجبوا ذلك[3]، فلأنهم « أكدوا عامل الانفصال في تفسيرهم لكل من الجسم والعرض، لتدخل القدرة الإلهية لا في مجرد الخلق والإيجاد والابتداء فحسب، وإنما في التأليف والاجتماع والمماسة» [4].

---

[1]– الخلاء هو " الفضاء الموهوم عند المتكلمين. أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر. كالفضاء المشغول بالماء، أو الهواء في داخل الكوز. فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم ، وأن يكون ظرفا له عندهم..... والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء ".

– انظر : التعريفات الجرجاني م. س. مادة : " الخلاء". ص: 53.

أما فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) فيرى أن " المراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسانه".

– انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين م. س. ص: 100.

[2]الحركة عند النظام ليست مجرد نقلة عن المكان. وإنما قد تكون أيضا حركة اعتماد في المكان . وهي عبارة عن حالة يكون الجسم عندها في حالة سكون، تحت ضغط، أو دفع أو اتكاء، مع ميله إلى غيرها. وعليه فإن الأجسام الساكنة متحركه حركة اعتماد، من حيث كون الجسم مركبا من عناصر متضادة متنافرة. و "كل عنصر فيه يميل طبعه، ولكن الله قهره على ما هو عليه. ومن ثم فهو في حركة اعتماد، إلى أن يزول المانع، فيتحرك حركة نقلة في المكان " .

– انظر: الميتافيزيقا عند المعتزلة م. س. ص: 93.

[3] – المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. أبو رشيد النيسابوري (ت460هـ) تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. معهد الإنماء العربي. بيروت. 1979. ص:47 غير أن أبا القاسم البلخي (ت.318هـ) قال: " لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما. وأحال أن يكون في العالم خلاء". م. س. ص:47.

أما حجج من قال بالخلاء فمنها أن:

– " العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذر علينا التصرف". م. س. ص:47.

– ومنها أيضا أن: الأجسام التي بين السماء والأرض لو فنيت، وبقيت السماء والأرض، فإما أن تتصل إحداهما بالأخرى في حال ما تفنى الأجسام بينهما. وإما لا تتصل إحداهما بالأخرى. " فإن قالوا لا تتصل إحداهما بالأخرى ولا تلتقي فقد جوزوا الخلاء. وإن قالوا تتصل لا محالة إحداهما بالأخرى. فقد قالوا بالطفر" م. س. ص:51.

[4]– الميتافيزيقا عند المعتزلة . ص: 86.

أما المعتزلة فهم أيضا أرادوا أن يثبتوا القدرة الإلهية ، إلا أنهم باعتبارهم عقليين «أرادوا أن يبينوا القدرة الإلهية على نحو لا يخل بالقوانين الطبيعية ، ولكنهم اختلفوا في تصوير التوازن بين ما هو ميتافيزيقي، وما هو طبيعي (فيزيقي)» [1].

ولعل الذي حال دون ذلك إقرارهم المبدئي بأن الأجسام مقدورات لله تعالى، وان الجواهر محدثة، ومن ثم فهي لا تجتمع ذاتيا، ولا على نحو آلي كما هو الحال عند ديمقريطس وأبيقور. لكن خصومهم من الأشاعرة هم الذين بلغوا بمواقفهم إلى أقصاها، وألزموهم باقتضاءات لا تنسجم مع أفكارهم في عمومها.

يقول القاضي الباقلاني معبرا عن رأي الأشاعرة في العلة: « نحن لا نزعم أن قدرة القديم سبحانه علة الأفعال، ولا موجبة لها، حسب ما تقولونه أنتم في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه، وكونه علة له، ووجوب كونه عنه. ولا نحيل أن توجد قدرة القديم في الأزل، وهو غير فاعل بها، وإن كانت على صفة ما يصح أن يفعل بها، وكان هو، تعالى على صفة من يصح أن يفعل بها، وكان المعدوم المقدور مما يصح أن يخرج إلى الوجود، ولا مانع يمنع من خروجه؛ لأن قدرته ليست بعلة، ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له ؛ وأنتم تزعمون أن الطبع الكائن عنه العالم، وكل طبع كان منه أمر من الأمور، موجب لما يحدث عنه ومقتض له، إذا لم يمنع من ذلك مانع، فبان الفرق بين قولنا وقولكم» [2].

---

[1] – م. ن. ص:87. وقد ذكرنا أعلاه أن معتزلة بغداد كانوا اكثر ميلا إلى القول بالمقوم الداخلي الذي يمنح للجسم صفاته الخاصة. غير أن النظام وهو من معتزلة البصرة، كان على سبيل المثال اقرب إلى تقرير مذهب الطبيعيين منه إلى مذهب الإلهيين ، من حيث رفضه لفكرة الانفصال ، وقولهبالاتصال في تفسير موضوعات الطبيعة.

[2] – تمهيد الأوائل. القاضي الباقلاني(ت.403هـ). م. س. ص: 26–27.

د- أدلة إثبات الجوهر الفرد خطابية.

- الجبـــل /الخردلـــة /الفـــيل.

لجأ علماء الكلام في إثباتهم للجوهر إلى ملاحظات حسية تعتمد على المقارنة بين الأجسام. وقد اشتهرت عنهم المقارنة بين الجبل والخردلة.

من ذلك ما نسبه ابن الريوندي (أو ابن الراوندي)(ت.245هـ أو250هـ) إلى النظام. وهو ما نقله عنه الخياط حيث قال: « أما قوله في تفاوت أجزاء الجبل والخردلة، فإن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نُصِّف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل، أكبر من نصفي الخردلة. وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه، أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها. ثم كذلك أجزاؤها إذا جزئا أبدا على هذا السبيل، كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه» [1].

وهذا النص يتعارض في ظاهره مع ما عرف عن النظام من نفيه للجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ما يلزم عنه القول بلا نهائية الموجودات. لكن النظام في الحقيقة يتحدث هنا أن قبول الجزء القسمة اللانهائية من حيث الفرض والاحتمال، وهو ما عبر عنه الكلاميون بـــ « الوهم ». وذلك لا يتعارض مع الإقرار بمحدودية العالم،

---

[1]- الانتصار. الخياط. م. س. ص: 36.

ونشير إلى أن النظام بإنكاره للجزء. خالف أستاذه أبا الهذيل، وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائي. وهشام الفوطي وغيرهما. ولقد سرت معارضته للجزء إلى الشعراء.

من ذلك ما استحسنه ابن خلكان لابن سناء الملك في ترجمته وهو قوله:

ولو أبصر النظام جوهر ثغرها * لما شك في أنه الجوهر الفرد**

انظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان. لابن خلكان شمس الدين. (608هـ 681هـ) . تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. د .ت، 62/6.

- وقول البوصيري:

منزّه عن شريك في محاسنه * وجوهر الحسن فيه غير منقسم**

ديوان البوصيري شرف الدين (ت696هـ) دار الكتب العلمية بيروت ط.2. 2005. ص: 167.

وانحصار أجزائه. لذلك تنبه الخياط (ت 300هـ) في مكان آخر إلى أن « الأجسام كلها عند إبراهيم، متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءا لا يقسمه الوهم ،ولا يتصور له نصف في القلب» [1]. بل إن القول بلا نهائية التقسيم حتى باعتباره حقيقة، لا يتعارض في الأصل مع مبدأ الحدوث عند المتكلمين، لأنه سيكون أدل على قدرة الله المطلقة. وهذا ما انتهى إليه ابن حزم(ت456 هـ) بقوله: « إننا لم ندفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة، بل نثبتها ونعرفها، ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبدا محدودة ولله الحمد. وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك، وهذا هو شيء غير المساحة» [2].

وعلى العموم فقد اعتمد الأشاعرة على ضرب الأمثلة بالجبل والفيل والخردلة، لإثبات الجوهر الفرد. يقول القاضي الباقلاني (ت 403هـ) « الدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل، ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كانا كذلك، لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه» [3].

ويقول عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ):« أما إثبات الجوهر جزءا لا يتجزأ، فعليه جمهور المسلمين غير النظام؛ فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة. ولو كان كما قالوه، لم يكن الجبل أعظم من الخردلة، إذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية. لأن ما لا نهاية له في الوجود، لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود» [4].

أما ابن حزم الظاهري (ت456هـ) فرفض فكرة الجزء الذي لا يتجزأ. ولم يجوز الحديث أصلا عن الجزء إلا بعد تجزئة الجسم. و « بهذا يتبين غثاثة سؤالهم في أيما

---

[1]– الانتصار . الخياط. م. س. ص: 55.

[2]– الفصل. ابن حزم. م. س: 224/5.

[3]– تمهيد الأوائل م. س. ص: 16.

[4]– أصول الدين م. س. ص:55.

أكثر، أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبل، أو أجزاء الخردلتين، لأن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تجزءا ،فلا أجزاء لها أصلا... وهكذا في كل شيء. فصح أن لا يقع التجزؤ في شيء إلا إذا قسم، لا قبل ذلك » [1].

وقد لخص الجويني القضية بقوله: « إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير، فيعلم اضطرارا أن أحدهما أكبر من الآخر. ومن أبدى في ذلك ريبا قطع الكلام عنه. فإذا استيقنا ذلك، فلا يخلو التفاضل في الكبير والصغير،إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء، وإما ان لا يرجع إليه، فإن رجع إلى كثرة الأجزاء، فقد بان تناهي الجسم.... ووضوح ذلك يغني عن تقريره» [2].

ومسألة الركون إلى المشاهدة وإعمال الحس بقصد المقارنة، مما لم يقبله البعض كابن رشد. فقد اعتبر أن « استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك، فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدا بسيطا. وإذا فسد الجسم، فإليها ينحل. وإذا تركب، فمنها يتركب» [3].

وقد نظر ابن رشد إلى أن مثل هذه « الدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته [الجوهر الفرد] هي خطابية في الأكثر» [4]، لأنه ليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق من أقاويل متضادة، و« إنما ذلك لصناعة البرهان» [5].

ورأى أن « الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة، يلزم في المتصلة » [6]. وذلك أن الكم المنفصل عدد؛ لذلك يصدق

---

[1]– الفصل. ابن حزم م. س: 227/5.

[2]– الشامل في اصول الدين . الجويني . (ت478هـ) تحقيق علي سامي النشار. فيصل بدير عون. سهير محمد مختار منشأة المعارف بالاسكندرية. 1969. ص: 146.

[3]– الكشف عن مناهج الأدلة. م. س. ص: 106.

[4]– م. ن ص: 105.

[5]– م. ن . ص: 105.

[6]– م. ن. ص: 106.

فيه الحديث عن كثرة الأجزاء والوحدات. لذلك نقول في العدد إنه أكثر أو أقل. أما الكم المتصل، فهو خطوط وسطوح؛ أي إن موضوعه الهندسة، لذلك نقول فيه إنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر» [1].

إن ما أخذه ابن رشد على الأشاعرة خاصة، هو الخلط بين الكموم المتصلة، والكموم المنفصلة. إذ الكموم المتصلة بما هي وحدات بسيطة، لا تتركب من وحدات أبسط منها، عكس الكموم المنفصلة التي يصدق فيها ذلك . وتأسيسا على هذا التفريق، فقد بطل القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وبطل تبعا لذلك اعتماده في إثبات حدوث العالم ونهائيته. بل« يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله أوضح من هذه» [2].

ونختم هذه المسألة بالقول إن « نظرية الجزء الذي لا يتجزأ قد جعلت تصور العالم لدى القائلين بها كما منفصلا. وكاد يفقد الجسم في هذه النظرية وحدته الذاتية في المكان، ولكن أهم من ذلك، لقد كان يفقد مقوم بقائه عبر آنات الزمان» [3]. وهذا ما أدى منذ وقت مبكر إلى قول النظام بنظرية الخلق المستمر التي هي أكثر كفاءة من نظرية الجوهر الفرد، من الناحية النظرية –على الأقل– في التدليل على شمولية القدرة الإلهية.

---

[1] –م. ن. ص: 106.

[2]– م.ن .ص:107. ورغم نظر المتكلمين إلى الجسم باعتباره كما منفصلا قابلا للتجزئة إلى وحدات. فقد وصفوا الجزء الذي لا يتجزا بما توصف به الكموم الهندسية. فتساءلوا عما إذا كانت له مساحات وأبعاد وأشكال. وخصصوا لذلك مباحث لم تزدهم إلا اختلافا. حتى إن البعض منهم كانوا يعللون الخوض فيها بمجرد الحب المعرفي. والرغبة في التعبير عن الاقتدار. من ذلك قول عبد الرحمان الإيجي (ت 756هـ) " الذي حداني على إيراد هذه الأبحاث أمران: معرفة اصطلاح القوم. وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقا مما قالوا به من لوازمها. وأن لا تظن بكتابنا هذا إعوازه لها قصورا. وإلا فلا تجدي في المطالب المهمة زيادة طائل. ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب".

– انظر: الإيجي. المواقف في علم الكلام. عالم الكتب. بيروت.د.ت. ص: 165.

[3]– الميتافيزيقا عند المعتزلة ، صبري عثمان محمد. م.س.ص: 90.

- الطفرة والرحى، أو البقلة والنملة.

كان إنكارُ النظام الجزءَ الذي لا يتجزأ، مثار حرج له فيما يتعلق بكيفية حصول الحركة؛ حيث إن الجسم المتحرك من نقطة إلى أخرى، يقتضي بحسب رأي النظام، أن يقطع ما لا نهاية له من الأجزاء، وهذا يعني أنه لن يصل أبدا. غير أن النظام –كما أشرنا إلى ذلك – أنكر الجزء الذي لا يتجزأ من الناحية النظرية فحسب، أي بالقوة والاحتمال، وليس بالفعل. حيث إنه « إنما أحال...جزءا لا يقسمه الوهم، ولا يتصور له نصف في القلب» [1]. غير أنه لسبب ما، لم ينشغل بتوضيح ذلك؛ وقد « كلمه أبو الهذيل في هذه المسالة فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له، لكانت النملة إذا دبت على البقلة، لا تنتهي إلى طرفها. فقال إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا» [2]. أي « قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث، ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة. واعتل في ذلك بأشياء منها الدُّوَامَة، يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها...قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها » [3].

ويذكر الأشعري أن أكثر أهل الكلام قد أنكروا قوله ، و« أحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا هذا محال لا يصح » [4].

وقد كان الأشعري محقا في ذلك؛ فقد اتفق على رد قوله الأصدقاء والخصوم من المتكلمين، كأبي الهذيل العلاف من المعتزلة[5]، وعبد القاهر البغدادي من

---

[1]– كتاب الانتصار. الخياط. م.س. ص: 55. غير أن " الأجسام كلهاعند إبراهيم متناهية". نفسه. ص: 55.
– وانظر أيضا: إبراهيم بن سيار. النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية . محمد عبد الهادي أبو ريدة م. س ص: 120. 124–125، 130.

[2]– التبصير في الدين. الاسفراييني. م. س. ص:61.

[3]– مقالات الإسلاميين. م. س. ص:321.

[2]– م. ن. ص:321.

[5] – يذكر ابن المرتضى (ت84هـ) أن النظام " ناظر أبا الهذيل في الجزء، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنمل [لعلها البقل]- وهو أول من استنبطها- فتحير النظام. فلما جن عليه الليل، نظر إليه أبو الهذيل ، وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر؛ فقال : يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش. فقال : يا أبا الهذيل، جئتك بالقاطع: إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا. فقال: أبو الهذيل : ما يقطع كيف يقطع ؟ !".
– انظر: طبقات المعتزلة. أحمد بن يحيى بن المرتضى [ت 840هـ] تحقيق سوسنة ديفلد–فلزر Susanna Duvald Wilzer . م. س. ص: 50.

الأشاعرة[1]. أما غيرهما من الطرفين فكثير[2]، عملوا على تسفيه رأيه وعرضه في شكلمادة للتندر[3].

ج – أشكال الحركـــة والخلق المستمر.

اختلف المعتزلة والأشاعرة بخصوص حركة الأجسام.

---

[1]– الفرق بين الفرق. م. س ص:140. وقد اعتبر البغدادي قول النظام بالطفرة ، الفضيحة الثالثة عشرة من إحدى وعشرين فضيحة، عدها واحدة واحدة.

[2]– من هؤلاء نذكر على سبيل المثال ابن متويه (ت 469هـــ) تلميذ القاضي عبد الجبار. فقد رد قول النظام، وبين فساده بقوله: " إذا أردنا الدلالة على فساده قلنا: لو صح ذلك ، لصح في أحدنا أن يصير في الوقت الأول بالبصرة وفي الثاني بالصين ، من دون قطع هذه الأماكن ، بل يطفر ويطوي، وقد عرفنا خلافه... وبعد: فكان يجب صحة أن يرى أحدنا ما وراء الجدار، لطفر شعاعه إليه، حتى لا يكون الحائط مانعا وحائلا. وكذلك كان يجب في المحبوس في سجن أو غيره، أن لا يمنعه من التصرف بان يطفر، بل يجب في سد يأجوج ومأجوج، أن لا يصير مانعا لهم . فهذه وجوه من الإلزامات تتقارب ، نفسد بها مذهبه".

– انظر: التذكرة في أحكام الجواهر والأعـــراض. الحسن بن متويه النجراني المعتزلي .

(ت 469 هـــ). تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون. تصدير إبراهيم مدكور. دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة 1975. ص: 197–198.

كما نذكر سيف الدين الآمدي الأشعري (ت 631 هـــ) الذي رد على النظام، ومن خلاله على الفلاسفة. ليثبت أنه " لو كان كل جوهر متحيزا منقسما بالقوة إلى غير النهاية ، لما وجدت الحركة المكانية مطلقا ، واللازم ممتنع ".

– انظر: أبكار الأفكار. تحقيق أحمد محمد المهدي. مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة 2002، 67/3 .

[3]– نذكر ابن تيمية مثالا على ذلك. فقد كان أثناء تعريضه بالنظام، يعرض بأبي هاشم الجبائي لقوله بالأحوال، وكذا بالأشعري لقوله بالكسب. وقد نسب إلى بعضهم أنهم " قالوا : عجائب الكلام ثلاثة: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري. وأنشدوا:

مما يقال ولا حقيقة عنـــده * معقولـــة تدنـــو إلـــى الأفهام**

الكسب عند الأشعري والحا * ل عند البهشمي وطفرة النظام "**

انظر: كتاب النبوات . ابن تيمية. م. س. ص: 199.

نظر النظام إلى الأجسام فرآها متحركة حتى في سكونها، فالحركة هي الحقيقة، أما السكون فمجاز؛ ف «الأجسام كلها متحركة» [1]، بل « إن أفعال العباد كلها حركات»[2]، إذ « لم يثبت من الأعراض إلا الحركة » [3].

و«الحركات على ضربين: حركة اعتماد في المكان، وحركة نقلة عن المكان» [4] وحركة النقلة عن المكان أمرها واضح. أما حركة الاعتماد في المكان فتحتاج إلى بيان، لأن المتكلمين لم يجمعوا على تحديدها، أو إثباتها أو حصر أنواعها.

---

[1]– مقالات الإسلاميين. الأشعري.م.س ص: 324. وانظر أيضا :

– التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. ابن متويه النجراني (ت 469هـ). م. س. ص:531.

ونشير إلى أن هناك من المتكلمين من أنكر الحركة أصلا، ولم يؤمن سوى بالسكون. وهناك من أنكر الحركة والسكون معا .– انظر في تفصيل ذلك مع الاحتجاج لكل مقالة:

– الأشعري : مقالات الإسلاميين. م. س. ص:321 وما بعدها.

ونشير أيضا إلى أن الكلام عن الحركة ارتبط بالكلام عن الخلق والقدرة الإلهية ؛ حيث اعتبر النظام أن الجسم في حال خلق الله له، متحرك حركة اعتماد، ويظل في خلق مستمر، وحركة ذائبة داخلية منسجمة، بفعل قهر الله تعالى لعناصره المتناقضة المتضادة. وهذا دليل على أن المباحث الطبيعية في الإسلام، لم تكن تنفصل على العموم عن المباحث الإلهية؛ بل كانت تُتَناول باعتبارها توطئة لإثبات هشاشة العالم، وافتقاره الذاتي. يستوي في ذلك في الخطاب الكلامي، المعتزلة والأشاعرة ؛ فقد "ذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين، بل يحدثها الله حالا فحالا. وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض".

– انظر: ... نصير الدين الطوسي.م.س. ص: 40.

و " حجة النظام أنها لو بقيت، لامتنع عدمها...[و] لما قام في الأعراض، طرده النظام في الأجسام، فقال بعدم بقائها أيضا". انظر. المواقف. الإيجي. م . س . ص: 250–251 .

[2]– الملل والنحل . م. س. ص: 69 .

[3]– ابن متويه النجراني (ت 469هـ) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. م. س. ص 531، وانظر أيضا: مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص: 347.

[4]– مقالات الإسلاميين. الأشعري. ص: 347.

1 – حركـــة الاعتمـــاد .

قيل في الاعتماد، إنه «الطبع» [1] بلغة المتكلمين ، و«الميل» بلغة الفلاسفة» [2]. أو مجرد تغير مبدأ ما، مثلما نجد عند النظام النظام . حيث إن النظام « لم يرد بهذه

---

[1] "الطبع": مما نفاه الأشاعرة وأثبته أغلب المعتزلة .
قال معمر بن عباد (ت 215هـ) وهو من غلاة المعتزلة: "إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام. إما طبعا كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين. وإما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق". انظر الملل والنحل. الملل والنحل. م. س. ص: 80.
وقد حاول الخياط المعتزلي (ت 300هـ) أن يقدم فهمه الخاص لرأي معمر بقوله: " إن معمرا كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا".
انظر: الانتصار. م. س. ص: 53–54.
لكن النظام فيما حكاه عنه الكعبي البلخي (ت 319) ، كان أكثر اعتدالا حين قال: " إن كل ما جاوز حده القدرة من الفعل، فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة. أي إن الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ،عاد الحجر إلى مكانه طبعا". الملل والنحل . م .س. ص: 69.
وقد وجد من المعتزلة من شابه الأشاعرة في نفي الطبع، فقد قال تلميذ القاضي عبد الجبار أبو رشيد النيسابوري (ت 400هـ):" الذي يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة وهي على ما هي عليه شعيرا، ويخلق من نطفة الإنسان أي حيوان أراد. ولا نقول إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع، ولا من أصول غيرها".
انظر:المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. م. س. ص: 133.
أما الأشعري فقال: "أنكر كثير من أهل الكلام ما حكينا من مجامعة الحجر الجو أوقاتاً من غير أن يحدث الله سبحانه انحدارا، ومجامعة النار الحطب أوقاتا من غير أن يحدث إحراقا". مقالات الإسلاميين. م. س. ص: 314.
انظر ما حكاه عنه ابن فورك من أقوال مشابهة في:
مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري: م. س. ص: 132 وما بعدها.
ولعل أبا رشيد النيسابوري يقصد بـــ " مشايخنا" أبا هاشم شيخه، والكعبي، وكذا القاضي عبد الجبار .
ورأي القاضي عبد الجبار في مسألة الطبع، قريب مما ذكره النيسابوري. وقد يكون القاضي في رأيه المعتدل متأثرا بما قد يكون وقر في صدره. فقد كان في الأصول أول أمره على مذهب الأشعري، وفي الفروع على مذهب الشافعي.

[2] – يقول ابن سينا في جمعه بين الاعتماد والميل: " الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمانعه عنالحركة إلى جهة ما" .
انظر: الرسالة الرابعة في الحدود . ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات م س ص 95، وقد نشرها عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب. م .س. ص: 256.
ويربط البيضاوي (ت 685هـ) بين المدافعة والاعتماد والميل في تعريفه للخفة والثقل قائلا: "أما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من محلها بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة. ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا".
انظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار. للقاضي ناصر الدين البيضاوي " ت 685هـ" تحقيق عباس سليمان. دار الجيل. بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة. ط 1. 1991. ص: 116.
وكما هو معروف فإن البيضاوي أشعري. وقد ظهرت أشعريته واضحة في هذا الكتاب الذي تابع فيه المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي (ت 606 هـ).

الحركة حركة النقلة، وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة، من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين والمتى» [1].

وبلغة معاصرة فإن النظام « يقصد بحركة الاعتماد إلى جانب حركة الخلق المستمر، وحركة ميل الشيء إلى أصله، كل تغيير يحصل في الجسم، وهو معتمد أي متكئ أو ثابت» [2]. وهو ما عبر عنه النظام بقوله صراحة بأن « السكون حركة اعتماد» [3] بمعنى أن السكون هو انضباط التدافع، أو هو تناغم النشاز. فـــ « عود الحطب مثلا مكون من نار وماء، وتراب وهواء أو دخان. والنار حرٌّ وضياء. والماء سيولة ورطوبة. وفي التراب يبوسة. وفي الدخان رائحة ولون. إذن فالنار شأنه الصعود إلى أعلى، والماء شأنه شأن السيلان، والدخان شأنه الارتفاع، والتراب شأنه الهبوط إلى أسفل، ولكنها جميعها كامنة في العود، متحركة فيه حركة اعتماد» [4].

وغالبا ما تطرق علماء الكلام إلى الاعتماد من خلال البحث في سبب ثقل الجسم أو خفته، متسائلين إن كان ثقل الأجسام على سبيل المثال من الأعراض، أم راجعا إلى أنفس الجواهر؛ حيث « صار صائرون [من المعتزلة] إلى أن ثقل الجوهر نفسه. وهو آيل إلى وجوده، دون معنى زائد عليه. فكل جوهر عند هؤلاء ثقيل لنفسه، ولا يتصور تفاضل جوهرين في الثقل. وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما في مثل حجمها من الخشب، فإنما ذلك لكثرة أجزاء الحديد، وانضمامها وتراصها وقلة انفراجـــها... وصار

---

[1] – الملل والنحل، م. س. ص: 69.

[2] – ابراهيم بن سيار النظام .محمد عبد الهادي أبو ريدة. م .س. ص: 139.

[3] – الملل والنحل. ص: 69.

[4] – الميتافيزيقا عند المعتزلة . صبري عثمان محمود .م س. ص: 64

ومما أيد به النظام اجتماع النار والماء في العود قوله تعالى: "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون" . سورة يسن الآية: 80 . حيث " إذا لم تكن النار كامنة في العود، لما كان لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى. ولما كان في الآية الكريمة دلالة على الإعجاز". م. ن. ص: 94.

ونشير إلى أن تآلف المختلف عند النظام ليس آليا أو طبيعيا، وإنما هو بفعل مؤثر خارجي، هو قدرة الله تعالى التي تقهر المتضادات على الاجتماع.

صائرون من أئمتنا [الأشاعرة] إلى أن الثقل معنى زائدا [كذا] على وجود الجوهر» [1].

وإذا كان المعتزلة اعتبروا الثقل هو الاعتماد، ف « الذي صار إليه القاضي [الباقلاني] ومعظم المحققين [من الاشاعرة] أن الثقل عبارة عن اعتماد الشيء في جهة سفل» [2].

والفرق بين الرأيين يكمن في أن من صرف ثقل الجوهر إلى نفسه، فإنه يمنع خفته، ويقطع بثقله، ويرجع ثقل الجسم أو خفته بالقياس إلى غيره، إلى كثرة الأجزاء أو قلتها. أما من صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات، فيثبت الخفة عرضا مضادا للثقل. والأشاعرة إن قالوا بأن « الثقل هو عبارة عن اعتماد الشيء في جهة سفل»، فإنهم لم يرجعوا هوي الثقيل إلى الطبع، وإنما عندهم « يهوي الثقيل إذا خلق الله فيه أكوانا تخصه بجهة السفل. ولو خلق فيه أكوانا تخصه بجهة أخرى، لاختص بتلك الجهة»[3]. وكذلك عندهم « يرسب ما يرسب، بخلق الله تعالى حركات فيه، ومباينات في أجزاء الماء»[4]. لكن « يقوى الاعتماد في أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوي والتصعد منه»[5]. ومع ذلك فإن « المعتزلة التزموا في كثير من الأصول التمسك بمحض العادات»[6]. وهم بذلك بحسب رأي الجويني لا يختلفون عن الأشاعرة الذين قالوا بالعادة والاقتران»[7]، بدل السبب الطبيعي. وأشهر من يذكر شاهدا على ذلك الغزالي(ت.505هـ) الذي قال بأن « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا... فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا عند

---

[1]– الجويني "إمام الحرمين(ت 478 هـ). الشامل في أصول الدين. تحقيق علي سامي النشار . فيصل بدير عون، سهير محمد مختار. منشأة المعارف، الاسكندرية، 1969: 490.

[2]– م ن. ص. ن.

[3] – م .ن. ص: 493.

[4] – م. ن. ص: 502.

[5] – م. ن ص: 493.

[6] – م ن ص: 501.

[7] – بنية العقل العربي، الجابري. م. س. ص: 203.

ملاقاة النار. فإنا نجوز الملاقاة بينهما دون الاحتراق. ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار. وهم ينكرون جوازه... بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرقة في أجزائه، وجعله حراقا أو رمادا، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة. فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها» [1].

وقد كان الجويني مغرما يتلمس اختلافات المعتزلة وتضارب آرائهم. لذلك فإنه حين تناول موضوع « الاعتماد»، لم يترك فرصة لتأكيد ذلك، والنص عليه، كقوله بأن « معظم المعتزلة في أمثال ذلك تتشبث بالطبع مع تناقض. فلا هم محضوا القول بالطبائع وخلصوه طردا للقياس، ولا هم جانبوه» [2].

وهذا ما أشار إليه الجابري حين نص على أن « التجويز» هو الأساس، والاطراد الذي تشاهده في الحوادث هو مجرد عادة «... اعتدنا أن نرى القطن يحترق عند ملامسته النار فقلنا إن النار هي سبب الإحراق بينما أن الصحيح، عندهم، أن المسألة مجرد اقتران وليست مسألة تأثير» [3].

وإذا كان القاضي عبد الجبار يعتقد ببقاء ما لبعض الأعراض، وهو ما لم يقره عليه الأشاعرة، فإن غيره من المعتزلة، قالوا بالكمون، والتولد الذاتي. والقول بالكمون يقضي بان الأعراض كامنة في الجواهر الفردة، وليست حادثة فيها أو طارئة عليها، وإن كان كل من الجواهر الفردة والأعراض، خلقا من عدم.

---

[1]– تهافت الفلاسفة، م. س. ص: 209– 240.

وشبيه بقول الغزالي ما قاله أبو الهذيل العلاف (ت 227 أو 235 هـ) وأبو جعفر الإسكافي (ت 240 هـ أو 241هـ) وأبو علي الجبائي (ت 303 هـ) من المعتزلة. فقد نقل عنهم الأشعري أنهم جوزوا "الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة، من غير أن يخلق انحدارا وهبوطا، بل يحدث سكونا. والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقا، بل يحدث ضد ذلك... جوز ذلك "أبو الهذيل" والجبائي" وكثير من أهل الكلام . وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلوا كثيرا وكان الإسكافي يجوز اجتماع النار والحطب أوقاتا كثيرة من غير أن يحدث الله سبحانه إحراقا، وأن يثبت الحجر أوقاتا كثيرة، من غير أن يحدث الله سبحانه فيه هبوطا ". مقالات الإسلاميين. م .س. ص: 312–313.

[2]– الشامل: الجويني . حققه النشار وآخران. م. س. ص: 502.

[3]– بنية العقل العربي. الجابري. م. س. ص: 206.

والقول بالتولد الذاتي، يعني أن « الأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها. أو هي من اختراعات الأجسام التي لا تحتاج إلى محدث» [1].

2- الكمـــــون:

من أشهر القائلين بالكمون النظام وتلميذه الجاحظ . وهو يعني عند من يقولون به أن صفات المادة كامنة فيها ؛ أي إن هذه الصفات مستقلة عن الذات المدركة. وذلك ككمون النار في الحجر، والدهن في السمسم، والزيت في الزيتون. بل كان النظام يعتقد بكمون أكثر من صفة في المادة الواحدة. أما ظهور صفة بعينها أمام الانظار فيعني تغلبها على سواها، حتى إنه اعتبر أن « الحطب مثلا مكون من أربعة أركان. نار ودخان وماء ورماد. و ظهور النار منه عند احتراقه ، لا يعني أن النار أتت له من الخارج بل تفوق النار على بقية أركانه. وعلى هذا النحو كان يفسر النظام ظاهرة الاحتراق» [2].

ولقد ووجه النظام باعتراضات كثيرة على نظريته في الكمون، لا نريد أن نطيل بها، يكفي أن نشير إلى أن « الكمون الذي قال به النظام لا يمثل فقط نظرية في صفات المادة ... بل يمثل كذلك شكلا من أشكال خلق العالم» [3].

لقد رأى كثير من الباحثين أن « النظام كان يعتقد أن الله خلق جميع الموجودات دفعة واحدة، وأن التقدم والتأخر لا يعني تقدما أو تأخر في الخلق، بل في ظهور الأشياء من مكامنها» [4].

---

[1]- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. يحيى هويدي. م .س. ص: 182.

[2]- م. ن. ص: 209.

ومن حجج النظام الداعمة لقوله بكمون النار في العود، قوله تعالى: " أفرايتم النار التي تورون، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون" سورة الواقعة، الآيتان: 74-75 . وقوله تعالى: " الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون". سورة يس، الآية: 79.

[3] - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية . يحيى هويدي . م .س. ص: 211.

[4]- م.ن. ص :211.

وهذا الرأي في الحقيقة لم يتفق القدماء على نسبته إلى النظام. فقد اتهمه به خصم المعتزلة ابن الريوندي بقوله: « وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد. وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده، ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ؛ غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها» [1]. غير أن الخياط كذبه وعده من جملة افتراءاته على النظام. في حين اكتفى الأشعري (ت 324 هـ) بالقول بأنه « كان يقول فيما حكي عنه أن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة. وأن الجسم في كل وقت يخلق» [2]. أما عبر القاهر البغدادي[3](ت 429هـ) والشهرستاني(ت 548 ه) فقد كررا ما قاله ابن الريوندي في حق النظام. بل إن الشهرستاني أضاف بأن النظام « إنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة. وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين» [4].

ومثال الكمون بحسب ما « قال أبو الهذيل وإبراهيم ومعمر وهشام بن الحكم

---

[1]– كتاب الانتصار. الخياط. ص: 51– 52.

[2]– مقالات الإسلاميين. م . س. ص: 404.

[3]– الفرق بين الفرق . م. س. ص: 142.

[4]– م. ن. و. ص. ن. وقد تلقف بعض المستشرقين هذه الملاحظة، وحاول البحث عن مصادر قول النظام بالكمون. فكان أن افترض هوروفتز horovitz أن يكون " قول النظام في الكمون ، يرجع إلى العلة البذرية عند أهل الرواق. وهو أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأولأو العقل، على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهورا ضروريا كظهور الحيوان أو النبات من البذرة ". أو أن "يكون النظام عرف مافي التوراة عن الخلق وانتفع به". كما افترض هورتن[Horten] أن "مذهب النظام مأخوذ من مذهب أنكساجوراس، وأن بينهما انطباقا تاما ".

– انظر في تفصيل هذه المسألة: إبراهيم بن سيار النظام. محمد عبد الهادي أبو ريدة. م. س. ص: 141–143. لكن المؤلف رحمه الله كان يرى أنه "ربما يكون في كتاب جابر [بن حيان ت. 195 هـ أو 197هـ] ما يشير إلى مصدر لقول النظام بالكمون". المرجع نفسه، ص: 153. أو يكون قبل ذلك كله ــ قد تأثر بآية الذر من سورة الأعراف. "خصوصا: إذا عرفنا أنه قد تأثر بالقرآن، واستشهد بآياته فيما ذهب إليه من آراء". م. ن. ص: 154.

وبشير بن المعتمر: الزيت كامن في الزيتون ،والدهن في السمسم ، والنار في الحجر»[1]. وكون النار كامنة في الحجر، مما قال به البعض. بل قالوا إن النار كامنة حتى في الحطب[2]. ولأمر ما ظل هذا النوع من الكمون – أي كمون النار في العود، وكمون النار في الحجر–، موضع نزاع بين المعتزلة إلى القرن الخامس[3]. وقد تحفظ بخصوصه ضرار بن عمر (ت.نحو 190هـ) و« قال الأشياء منها كوامن،ومنها غير كوامن. فأما اللواتي هن كوامن فمثل الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والعصير في العنب... وأما اللواتي ليست بكوامن، فالنار في الحجر وما أشبه ذلك [ومحال] أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له. فلما رأيناها غير محرقة، علمنا أنه لا نار فيها» [4]. كما « أنكر شيخنا أبو القاسم [الكعبي ت 318هـ] أن يكون في الحجر والخشب نار كامنة... وعند شيوخنا: في الحجر نار كامنة، وكذلك في الخشب» [5].

غير أن متكلمين آخرين « لم يثبتوا في النار حرارة، ولا في الزيتون، زيتا، وأن الحرارة تحدث فيها عند قربنا منها، والزيت يحدث عند العصر...وقد ذهب أبو القاسم الكعبي (ت. ه318) إلى أنهما مقدورتان للعباد، وقال إن أحدنا إذا حك إحدى راحتيه بالأخرى، أو حك إحدى الخشبتين، حصلت هناك حرارة، وهذا يوجب أنه الفاعل لها[6]

---

[1]– مقالات الإسلاميين. م. س. ص: 329.

[2]– قال بذلك النظام أيضا فيما رواه عنه تلميذه الجاحظ (ت 255 هـ).

-انظر: الحيوان. عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق عبد السلام محمد هارون. مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. مصر. ط . 1، 1943 .ج5. ص: 6–7.

[3]– إبراهيم بن سيار النظام. محمد عبد الهادي أبو ريدة .م.س.ص: 145.

[4]– مقالات الإسلاميين.م.س.ص: 328.

[5]– المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري (ت 400 هـ أوبعدها) . تحقيق معن زيادة ورضوان السيد .معهد الإنماء العربي .بيروت.ط. 1 . 1979.ص: 56.

ونشير إلى أن دراسة النيسابوري فيما يراه المحققان " دراسة لنهاية تطور الفلسفة الطبيعية المعتزلية في مدرستيها البصرية والبغدادية ممثلتين بزعيميهما أبي هاشم شيخه، والكعبي الذي يسميه هو تقديرا وتجلة شيخنا "شيخنا " ". م.ن. ص: 16.

[6]– لو كان الحك هو المولد، لم يفترق الحال بين حك إحدى الراحتين بالأخرى، وبين حك الجليد بالجليد.

وعندنا أن تلك الحرارة باقية، لا أنها حادثة عند الحك، وإنما تنزعج الأجزاء التي فيها حرارة ، بالحك» [1].

وعلى العموم فإن كل فريق كان يتذرع فيما يدعيه بما يعتبره حججا. وإذا كانت بعض حججهم وافقت شيئا من قوانين العلم، فإن بعضها الآخر، لم يخرج عن كونه دعاوى كلامية، كان المراد بها قبل كل شيء دعم المذهب، رغم اعتراف بعضهم بأن « المذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب» [2].

لقد أشار النظام إلى ثلاثة أنواع من الكمون وهي:

1- كمون الاختناق ككمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والعصير في العنب.

2- كمون « ما هو بالقوة » كالنخلة في النواة، والإنسان في النطفة.

3- كمون العناصر المتضادة، كعود الحطب المكون عنده من نار، وماء، وتراب، وهواء، أو دخان[3].

---

[1]- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي (ت 469 هـ).تحقيق سامي نصر لطف. وفيصل بدرعون. تصدير ابراهيم مدكور. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. 1975، ص: 302.

[2]- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. أبو رشيد النيسابوري. م .س. ص: 97.
ونشير إلى أن النيسابوري حصر البصريين بأبي هاشم الجبائي، كما حصر البغداديين بأبي القاسم البلخي، وإن كان من حين إلى آخر يذكر أعلاما غير هذين.
ومع ذلك فالكتاب توثيق هام لاختلاف مناحي الفكر الكلامي ومطالبه في مطالع القرن الرابع الهجري، خاصة فيما يتعلق ب"دقيق الكلام" في نسقه الاعتزالي، وهذا اختيار من المؤلف خاص، وإلا فإن المعتزلة انقسموا إلى مدرستين كبيرتين قبل ذلك بكثير. أي منذ بشرين المعتمر (ت. 210هـ) مؤسس مدرسة بغداد.

[3]- في علم الكلام، الجزء الأول، المعتزلة. محمود صبحي. دار النهضة العربية . بيروت. ط . 5. 1985، ص: 241.
وحجة النظام في قوله بالكمون قوله تعالى: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريَّتِهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين". سورة الأعراف . الآية: 172.

وإذا كان النوعان الأول والثاني قد أقره عليهما غيره، ولم يثيرا جدالا خاصا، فإن النوع الثالث ظل موضوع نزاع كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

« يقول النظام إن النار كامنة في العود وإنها أحد أركانه التي بني منها. وهي عنده أربع: النار، والدخان، والماء والرماد، وعنده أن النار كامنة في جميع العود.. [و] يبين النظام كيف تخرج النار الكامنة من الحطب. فيقول إن احتراق الثوب والحطب والقطن ليس ناشئا عن مجيء نار من الخارج، بل هو خروج ما فيه من النار الكامنة. ولم تكن هذه النار في أثناء كمونها قادرة على نفي ضدها، فلما اتصلت بنار أخرى ، تعاونتا على نفي الضد والمانع، حتى إذا زال ، ظهرت النار وجف الحطب وتهافت» [1].

إن النظام يعتبر أن كل جسم هو تأليف لجواهر متضادة الطبائع، وأن لكل جوهر طبيعة خاصة ، ولا يصدر عن الشيء الواحد فعلان مختلفان.

أما سبب ائتلافها مع اختلافها، وتضادها مع توحدها ، فـــ « يقول بأن فوقها

---

[1]– إبراهيم بن سيار النظام، محمد عبد الهادي أبو ريدة. م. س. ص: 145.

ويرى النظام أن من ينكر أن في العود نارا كمن ينكر أن يكون دهن في السمسم، أو زيت في الزيتون، أو حلاوة في العسل، أو حموضة في الخل، إلا بعد أن يذاقا.

وحجته في قوله بكمون النار في العود، قوله تعالى: "أفرايتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون". سورة الواقعة. الآيتان: 74–75.

وقوله تعالى: " الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون" سورة يس : الآية: 79.

فـــ " لو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداءً لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر، وعند اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى".

انظر الحيوان. م. س. 93/5.

ويشير أبو المعين النسفي الماتريدي (ت 508 هـــ) إلى فكرة الكمون التي كان أصحابها يبحثون لها عن مصدر في القرآن بقوله: " قال بعض أهل الباطل، إن الله تعالى خلق الأشياء كلها حين خلقها الآن. ولم يبق شيء غير مخلوق حتى يخلقه الآن. وكل ما كان مخلوقا فرعاً[كذا]عنها. حتى إن الثمار في الأشجار كلها مخلوقة ، إلا أنها غير ظاهرة ، ونحن لا نراها، وفي الحقيقة مخلوقة . واحتجوا بقوله تعالى: " هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا " . سورة البقرة. الآية: 29.

– انظر بحر الكلام أبو المعين النسفي (ت 508) تحقيق السيد يوسف أحمد. دار الكتب العلمية. بيروت ط. 1. 2005، ص: 113.

قاهرا يقهرها على الامتزاج والافتراق، ويقهرها على غير طباعها» [1]. وهذا القاهر هو الله عز وجل. وعليه تكون « نظرية الكمون مثلها في ذلك كمثل نظرية المداخلة، أو كتصور النظام لحركة الاعتماد، تهدف إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها. فذلك أدل على فعل الله، إذ لا يكفي في القول بأن الطبيعة وما فيها من أجسام موات غير فاعلة، أو أنها ساكنة، للرد على أصحاب الطبائع الذين جعلوا الطبيعة فاعلة من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتية في الأجسام، كأن تحرق النار. وإنما الأدل على قدرة الله، أن تكون هذه الأجسام مكرهة على غير طبعها ، بان تجتمع بما يضادها أو يخالفها، وهي في ذلك كامنة متحركة حركة اعتماد» [2].

ويظهر مما سبق أن قول النظام بالكمون مرتبط عنده بهدف نصرة التوحيد، من حيث صلاحيته للبرهنة على وجود الله[3] وقابليته للتدليل على قدرته. كما أنه صورة من صورتجسيد فكرة التداخل ،على المستوى الطبيعي[4].

3 – المداخلـــــة:

يرى الأشعري أن: « معنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر. وأن يكون أحد الشيئين في الآخر» [5]. وينسب إلى النظام أن « كل شيء قد يداخل ضده

---

[1]– المراد بالمداخلة عند النظام أن يشغل جسمان حيزا واحدا، وذلك بأن يداخل كل منهما الآخر، بمعنى أن القول بتداخل الجسمين ، يعني تخلل أجزاء أحدهما أجزاء الآخر، بحيث يكون حيزهما واحدا.
وسنفصل القول في هذه النقطة لاحقا.

[2]– في علم الكلام . أحمد محمود صبحي: 241/1
ونشير إلى أن النظام يرى أن "الله سبحانه وتعالى يخلق الأشياء ابتداء ويجمع بين عناصرها على غير طباعها، فهي بذلك متحركة حركة اعتماد وفقا لنظرية الكمون ، ويظل فعل الله في الأشياء أبدا، وافتقارها له دوما ، وفقا لنظرية النظام في الخلق المستمر على الدوام" وهو ما ستقف عنده لاحقا.
– انظر: الميتافيزيقا عند المعتزلة. صبري عثمان محمد .م. س. ص: 95.

[3]– إبراهيم بن سيار النظام. محمد عبد الهادي ابو ريدة. م. س. ص: 157.

[4]– نفسه. ص: 158.

[5] – مقالات الإسلاميين. م .س. ص: 327.
ونشير إلى أن الإيجي تشكك في أن يكون النظام قال بالمداخلة، و" الظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه. وأما أنه التزم به فلم يعلم، وإن صح كان مكابرا ". المواقف في علم الكلام .م .س. ص:251.

وخلافه. فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد. والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد... وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة وأنها أجسام» [1].

والنظام لم يجد فيما ذهب إليه مشايعا[2]. فقد أنكر عليه ذلك أصحابه وخصومه على السواء. من أولئك على سبيل المثال فخر الدين الرازي (ت.606هـ) الذي أنكر التداخل في الأجسام « لأنها متماثلة: فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض، فيفضي إلى اتحاد الاثنين» [3]. وكذلك عبد الرحمان بن أحمد الإيجي (ت.756هـ) الذي أكد أن « الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة. إذا لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما. والذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع. بل تداخل العالم كله في حيز خردلة، وصريح العقل يأباه» [4].

غير أن نصير الدين الطوسي(ت.672هـ) علل نشأة الفكرة بأنه « لما ألزم النظامُ القولَ بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي، لزمه القول بتداخل الجواهر» [1]. وهذا ما كرره علي الجرجاني (ت.816هـ) في تعليقه على

---

[1]– م.ن. ص: 327.

[2]– خالف النظام الجميع بتجويزه تداخل الأجسام. فقد " أنكر الناس جميعا أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد ، أنكر ذلك جميع المختلفين من أهل الصلاة".وإذا كان هناك من جوز أن يكون عرضان في مكان واحد،ومنهم أستاذه أبو الهذيل العلاف (ت.227 هـ أو235هـ) ،إلا أنهم لم يجوزوا أن يكون جسمان في مكان .بل إن ضرار بن عمرو(ت.215هـ) " أنكر المداخلة ، وأن يكون شيئان في مكان واحد، عرضان أو جسمان" .

م . ن. ص: 327– 328.

[3]– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. م.س.ص: 99.

وقد علق نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ") على دليل الرازي بأنه عام في الأجساد والأعراض. ثم إن "النظام لايقول بتماثل الأجسام . فلا يكون ذلك حجة عليه ".

– انظر: تلخيص المحصل . نصير الدين الطوسي. (ت.672 هـ). د.ت. دار الأضواء. بيروت.ط.2.1985. ص:212.

[4]– المواقف في علم الكلام. م. س. ص: 251.

[1]– تلخيص المحصل. م. س. ص 211–212.

الإيجي (ت.756هـ) بقوله : « وأما النظام فقيل: إنه جوزه، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار. مركب من أجزاء غير متناهية العدد. إذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها»[1].

ولعل ما تجب الإشارة إليه في هذا المقام، هو أن النظام على افتراض قوله بالتداخل، إنما كان يقصد ما اعتبره أجساما لطيفة[2]، من مثل الألوان والطعوم والروائح... عكس الأجسام الكثيفة، لأنه « لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض» [3]. لذلك فإن ما ألزموه به، نتج عن سوء فهم قد يكون الأشعري مسؤولا عنه، باعتبار أن ما حكاه عنه أقدم ما انتهى إلينا.

وقد لاحظ البعض بأن « الفرق غير واضح بين الكمون والتداخل، فالحيز واحد للشيء الكامن، ولما هو كامن فيه؛ وأجزاء الكامن تشيع فيما هو كامن فيه من أوله إلى آخره، كما قال النظام من إن النار كامنة في جميع العود» [4]، حيث تعتبر النار أحد أخلاط العود، والعود حين يحرق بمقدار من الإحراق، ثم يمنع أن يخرج جميع ما فيه من النار،

يصبح فحما؛ ثم يستطيع فيما بعد أن يخرج ما بقي فيه من النار، فإذا « خرجت النار الباقية، بقي الرماد ولو أوقدنا عليه ألف عام» [5].

- الخلق المستمر (إنقاذ للعالم من الانهيار في آن).

حكى الأشعري عن النظام أن « الجسم في كل وقت يُخلَق» [1]. وقد ذهب إلى

---

[1]- شرح المواقف . السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني.(ت 816هـ) .بتصحيح محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط. 1. 1998. 240/7. وانظر أيضا: المواقف. الإيجي م . س. ص: 251.

[2]- يقول الأشعري : " وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا. ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد". انظر: مقالات الإسلاميين. م. س. ص: 347.

[3]- إبراهيم بن سيار النظام. محمد عبد الهادي أبو ريدة. م. س. ص: 159.

[4] - م. ن. ص: 159.

[5] - م .ن. ص: 147.

[1]- مقالات الإسلاميين. م. س. ص: 404.

شيء من هذا ابن الريوندي الذي نسب إليه أن « الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال، من غير أن يفنيها ويعيدها» [1]. غير أن الخياط قال بأن « هذا أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ» [2].

أما البغدادي فقد عد « من فضائحه، ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والاجسام حالا بعد حال، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال، من غير أن يفنيها ويعيدها» [3].

والأشاعرة ذهبوا جميعا إلى نسبة الخلق المستمر إلى النظام . فقد نص الرازي من موقع الأشعري(ت 606 هـ) على أن « الأجسام باقية خلافا للنظام» [4].

أما ابن حزم الظاهري (ت. 456 هـ) فلم يحقق نسبة الرأي إلى النظام فحسب، بل أيده واحتج له، حيث عنده « صح أن في كل حين يحيل الله أحوال مخلوقاته، فهو خلق جديد، فالله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون أن يُفنيه» [5].

وحجته في ذلك أن « الإيجاد هو الخلق نفسه، والله تعالى موجد لكل ما يوجد في كل وقت أبدا وإن لم يفنه قبل ذلك، والله تعالى خالق لكل مخلوق، في كل وقت، وإن لـم

---

[1]– كتاب الانتصار. الخياط. م . س. ص: 52.

[2]– م. ن. ص: 52.

[3]– الفرق بين الفرق. م. س. ص:141.

وننبه إلى أن البغدادي بالرغم من إشارته إلى الخياط الذي ذكر في الرد على ابن الريوندي أن "الجاحظ غلط في حكاية هذا القول على النظام" ، فإن ذلك عنده ليس بذي قيمة . حيث "إن صدق الجاحظ عليه في هذه الحكاية، فاحكم بخبل النظام وحمقه وإلحاده فيه، وإن كذب عليه، فاحكم بمجون الجاحظ وسفهه ، وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها". م. ن. ص: 142.

[4] – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. م .س. ص: 99.

ويظهر أن الطوسي كان مترددا في نسبة هذا الرأي إلى النظام، فقد قال في "تلخيص المحصل". م. س. ص: 40 . و" ذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين، بل يحدثها الله حالا فحالا".

ثم قال في موضع آخر (ص: 211) "هذا النقل من النظام غير معتمد عليه. وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء، فذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها".

[5]– الفصل. م. س. 174/5.

يفنه قبل ذلك[1].

وهكذا نجد النظام المعتزلي وابن حزم الظاهري، وافقا الأشاعرة في القول بعدم بقاء الأعراض زمانين، لأن « الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده» [2].

يقول الإيجي: « ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه، إلى أن العرض لا يبقى زمانين، فالاعراض جملتها على التقضي والتجدد، وتخصيص كل بقوته للقادر المختار، ووافقهم النظام والكعبي» [3].

بل إن النظام أضاف أن « الأجسام أيضا غير باقية، بل تتجدد حالا فحالا» [4]، وهو ما انفرد به وأثار بسببه شغبا كثيرا.

لقد كان النظام يرى أن الأجسام لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء .« وإذا كان العالم عنده حادثا وخارجا من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر، هو قهره للأشياء، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله، إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان» [5].

وهكذا فإن علاقة الله بالعالم لا تكمن في الإحداث الأول فحسب، بل في استمراره في حفظ الوجود. بل إنه « يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستمرا؛ فهناك الخلق، والخلق المستمر» [6].

العرض يفيد معنى الطارئ. والعرض كل شيء زائل أي كل ما لا يقوم بنفسه.

---

[1]– نفسه. 173/5.

[2]– إبراهيم بن سيار النظام. أبو ريدة. م. س. ص: 162.

[3]– المواقف. الإيجي. م. س. ص: 101.

[4]– نفسه. ص: 103.

[5]– إبراهيم بن سيار النظام. أبو ريدة. م. س. ص: 163. وقد رأى أبو ريدة أن الخلق الأول، والخلق المستمر مقترنان بحركة الاعتماد . وقد رأينا سابقا (ص: 177 وما بعدها) أن من بين معاني "حركة الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة في الوجود، وهو مفتقر ومحتاج إلى الموجد. فحركة الاعتماد هي استمرار وجود العالم. بمعنى استمرار فعل الله في حفظه ". م. ن. ص: 164.

[6]– الميتافيزيقا عند المعتزلة. م. س. ص: 95.

قال القاضي عبد الجبار « العرض في أصل اللغة ،هو ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه، سواء كان جسما أو عرضا ؛ولهذا يقال للسحاب عارض... وأما في الاصطلاح فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام. وقولنا: ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احتراز عن الأعراض الباقية، فإنها تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر، لأنها تنتفي بأضدادها، والجواهر باقية ثابتة» [1].

وعدم بقاء الأعراض مما يجمع عليه علماء الكلام كافة. والفرق الوحيد بينهم هو قول المعتزلة ببقاء بعض الأعراض ما لم تنتف بأضدادها. فـــ « الحياة تبقى مادام لم يحل محلها الموت. وكلاهما عرض عندهم» [2].

وهذا الاحتراز لم يقبله الأشاعرة ،لأن الأعراض كلها لا تبقى عندهم، وإلى ذلك أشار الباقلاني بقوله إن « الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها... وتبطل في ثاني حال وجودها» [3].

وإذا كان الجوهر كما رأينا سابقا يقوم بنفسه، فإن العرض لا يقوم بنفسه، بل يقوم بالجوهر، فـــ« ليس هناك بياض قائم بنفسه، ولا حركة قائمة بنفسها، ولا زمان قائم بنفسه، ولا علم قائم بنفسه، ولا حياة قائمة بنفسها إلخ... بل كل هذه معان تقوم بغيرها،

---

[1]– شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. م. س. ص: 230–231.

[2]– بنية العقل العربي. الجابري. م. س. ص: 187.

[3]– تمهيد الأوائل، ص: 17–18 . وانظر أيضا: مقالات الإسلاميين الأشعري. م .س. ص: 370.
وقد أخذ المعتزلة والأشاعرة مفهوم زوال العرض من قوله تعالى: " قالوا هذا عارضٌ مُمطرُنا ".
(سورة الأحقاف .الآية23). وكذا من قول أهل اللغة :"عَرَض بفلان عارضٌ من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك".
– انظر:
– شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. م. س. ص: 230.
– مقالات الإسلاميين. الأشعري. م. س. ص: 370.
– تمهيد الأوائل. الباقلاني. ص: 117.
– بنية الفعل العربي. الجابري. ص: 187.

أي بالجواهر والأجسام» [1].

كما منعوا أن يقوم العرض بالعرض. فـــ « لا يقوم السواد بالحركة، ولا يحمل البياض الحلاوة أو ا لبرودة.. لأن الحامل يجب أن يكون ثابتا والعرض عندهم غير ثابت ولا مستقر، بل هو في تجدد مستمر» [2].

وقد أشرنا سابقا إلى أن الأشاعرة اعتبروا الجواهر متماثلة. وبما هي كذلك، فإنها لا تتبادل التأثير. إن اجتماعها لتأليف الجسم،يقف عند التجاور، ولا يصل إلى التداخل؛وبذلك تمكنوا من تبرير نفيهم للسببية الطبيعية. أما التغير فيحصل في الأعراض، لأن الأعراض عندهم « لا تبقى زمانين»، أي إنها دائمة التغير، أي دائمة الحدوث والزوال.

وتغير الأعراض عند الأشاعرة على الأخص، لا يحصل بـــ « الطبع» ؛ بل يتم بفعل الله عز وجل . وهذا يعني أنه « عندما يخلق الله جوهرا يخلق معه في نفس الآن أي عرض شاء. وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فإن كل عرض يخلقه الله في ذلك الجوهر، يزول ويفنى في « ثاني حال وجوده»، أي في الآن التالي للآن الذي وجد فيه.

---

[1] – بنية العقل العربي. الجابري. م.س. ص: 187.

وهذا القول أخذ به الملا صدرا (ت. 1050 هـــ) أيضا. حيث عرف العرض بقوله: " العرض هو الموجود في شيء، غير متقوم به، لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ما هو فيه. فهذه قيود أربعة. فقولنا في شيء، لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما ".

– انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. صدر الدين محمد الشيرازي .دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط 5. 1999. 235/4.

والعرض عند الملاصدرا يتصف بخسة الوجود، وضعف الحقيقة ، وإن كانت به فضيلة. أما "فضيلة العرض، فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع ، وأما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع، ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة". م. ن. 243/4.

[2]– بنية العقل العربي. الجابري، م .س. ص: 187–188.

ونشير إلى أن العرض ليس بثابت ولا مستقر إلا عند الأشاعرة. أما المعتزلة فقد قالوا بثبات بعض الأعراض، ما لم تحل بالجواهر أضدادها. وقول الأشاعرة بتجدد الأعراض، أو الخلق المستمر، هو التجسيد النظري لإثبات قيومية الله تعالى على العالم، ونفي السببية عن العالم ، كما أ شرنا إلى ذلك في مكانه.

فيخلق الله مكانه عرضا آخر من نوعه، يزول ويفنى هو الآخر في ثاني حال وجوده، فيخلق الله عرضا ثالث مكانه... وهكذا» [1].

وفناء الأعراض عند الأشاعرة خاصة، لا يعني إعدامها من قبل الله عز وجل، وإنما يعني كفه عن خلقها؛ حيث عندهم أن « الفاعل لا يفعل العدم، لان العدم لا يفتقر لفاعل، بل إذا كف الفاعل عن الفعل، كان عدم ذلك الفعل... أما بعضهم فقال: إذا أراد الله إفساد العالم، يخلق عرض الفناء لا في محل، فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم» [2].

ويقصد ابن ميمون بـــ « بعضهم» المعتزلة. وهذا ما أشار إليه ابن سبعين (ت.669هـــ) بقوله: « وقالت المعتزلة، الإعدام معنى يخلقه الله لا في مكان، فيفنى به العالم. وهذا غلط. لان الإعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئا، وذلك نفي لا يتضمن وجود معنى. ولأن الإعدام لو كان معنى، لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل وذلك محال. وإذا استحال وجوده فيما لم يزل، استحال وجوده فيما يزال» [3].

وإذا كانت الأعراض كلها أو بعضها يفنى باستمرار لأنه لا يبقى زمانين، فإن المتكلمين بجعلهم الجواهر لا تنفك عن الأعراض، حكموا على الجواهر أيضا بعدم البقاء، لأن العرض عندهم يبقى ما بقي خلق الله له، وبكف الله تعالى عن خلقه، يعدم العرض، ويعدم تبعا لذلك الجوهر.

---

[1]– بنية العقل العربي، الجابري. م .س. ص: 194.

ونشير إلى أن تكرار خلق الله للأعراض، هو ما يعنيه المتكلمون بالخلق المستمر، وقول المتكلمين بالخلق المستمر، يلغي السببية بشكل مباشر. وهو ما قصد إليه الأشاعرة خاصة، لإثبات أن البقاء لله وحده، وأنه الفاعل لكل شيء : " وقالوا: إن هذا هو الإيمان الحقيقي بان الله فاعل. ومن لم يعتقد أن هكذا بفعل الله، فقد جحد كون الله فاعلا على رأيهم ". انظر: دلالة الحائرين. ابن ميمون. م. س. ص: 204.

أما المعتزلة فإنهم وإن قالوا بأن الأعراض تبقى زمانين أو أكثر، فإنهم ربطوا ذلك بإرادة الله، وهم ما يجعلهم لا يختلفون عن الأشاعرة.

[2]– دلالة الحائرين. ابن ميمون. م .س ص: 202.

وابن ميمون بعد سرده لمثل هذه الآراء، غالبا ما كان لا يخفي تعجبه من الاعتقاد بها رغم تفاهتها.

[3]– رسائل ابن سبعين. م. س. ص: 9.

د- حدود الفاعالية الإنسانية في النسق الكلامي .

نسب المعتزلة إلى الإنسان قدرا من الحرية خالفوا به غيرهم من الفرق الكلامية. وقد ربطوا القول بحرية الإنسان بالعدل الإلهي؛ حيث إن مبدأ العدل الإلهي يوجب عندهم القول بحرية الإنسان، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب تصبح مجردة من كل معنى. وهكذا أوجدوا علاقة جدلية بين صفة إلهية ، وأخرى بشرية؛ بحيث إن الاعتقاد بواحدة، يقتضي بالاعتقاد بالأخرى. وبذلك اتخذ المعتزلة من الفاعلية الإنسانية مدخلا لفهم الفعل الإلهي وحكمته.

والقول بالفاعلية الإنسانية ينسجم مع النسق الاعتزالي الذي حاول الاقتراب من الذات الإلهية، بتوسط الإنسان والعالم، وليس من طريق مباشرة كما هو الحال عند الأشاعرة. حيث « بدت هذه الذات ذاتا تفعل في عالم له قوامه ووجوده. ولذا جاء فعلها مرتبطا بشيء، ومبررا بغائية ما» [1]. وهذه الغائية عند المعتزلة لها تعلق بالحكمة والعدل الإلهين، ومسألة الأصلح، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار، والوجوب والجواز.. إلى غير ذلك.

وهذه المباحث وغيرها، مما تناولته الفرق الكلامية في إطار عرض كل واحدة منها فهمها الخاص لتوحيد الأفعال.

وفيما يتعلق بالمعتزلة فإن تقديمهم للعقل على الخبر، دفعهم إلى الاستدلال به على حسن الأفعال وقبحها ؛ فـــ« العقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال. وهذه القيمة في رأيهم مطلقة. أعني أن الأفعال في ذات حدها، حسنة أو قبيحة؛ والوحي لا يثبت لها قيمتها، بل يخبر عنها فقط » [2].

---

[1]- النبوة علي مبروك م.س. ص: 22.

ونجد الشيء نفسه عند الصوفية، ولكن من منظور آخر، فقد وضعوا ما سموه حديثا قدسيا وهو: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني"، للتعبير عن علاقة جدلية بين الله والعالم ، بما فيه الإنسان، حيث إن كل طرف" يتحدد " بالآخر. وسنفصل القول في هذه النقطة.

[2]- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية. ألبير نصري نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت، 1966. ص: 59.

وهكذا اعتبر المعتزلة أن للفعل صفة خلقية ذاتية[1]. والعقل يستطيع أن يكتشف هذه القيمة بناء على أن سلطة التكليف عندهم لا توجد خارجنا، وإنما نحن مصدرها[2]. وهذا ما أدى إلى جعل الفعل الإلهي مرتبطا بالشرط الإنساني عامة. وأدى أيضا إلى طرح محدودية عمل بعض الصفات، كالقدرة ، بل إلى نفي صفات أخرى، كالإرادة.

من ذلك أن النظام كان يرى « أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى» [3].

كما كان يرى ضرورة نفي صفة الإرادة عن الله تعالى من حيث « إن الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة» [4].

وهكذا فإن « (القدرة) لم تعد ــ كشأنها عند الاشاعرة ــ كيانا مطلقا محضا. بل صار (ما يقدر عليه العباد)، يلعب دورا فعالا في تحديد القدرة الإلهية والحد من إطلاقها» [5].

بل إنهم صاروا يوجبون على الله أفعالا سعيا منهم إلى إبراز حكمته، والتدليل على عدله، من مثل إيجابهم عليه مراعاة الأصلح[6]. وهو ما يعني وجود غرض . وإذا كان عند الأشاعرة أن الفاعل بغرض، مستكمل بذاك الغرض، و« المستكمل بغيره

---

[1]– يؤكد الآمدي (ت 631 هـ) بخصوص "معتقد المعتزلة ،أن الحسن والقبح للحسن والقبيح، صفات ذاتيات. ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات". انظر غاية المرام. م .س. ص: 203.

[2]– أهل السنة جميعهم قالوا عكس ذلك. حيث شك هؤلاء في العقل، وفي صحة أحكامه. وقالوا إن قيمة الأفعال إنما تكتسب من الأمر والنهي الإلهيين . و" حدوا هكذا من سلطة العقل إلى أقصى حد. ومنحوا الشرع كل سلطة إلى أبعد حد "أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية . م .س . ص: 60.

[3]– الملل والنخل. م .س.67/1.

[4]– نفسه: 86/1.

ونشير بالمناسبة إلى أن أرسطو وجد في القول ب"الإرادة" نقصانا، من حيث إنها نزوع إلى تحقيق شيء غير متحقق بعد، وهذا لا يجمل بالله عز وجل. لذلك اعتبر أن فعل الله هو تعقل صرف.

انظر في تفصيل ذلك: أرسطو. عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية، 1944. ص: 172–173.

[5]– النبوة علي مبروك. م. س. ص: 261.

[6]– يشير الشهرستاني إلى أن المعتزلة "اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلى الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد.:.. وسموا هذا النمط عدلا". الملل والنحل، م .س. ص: 1/57.

ناقص لذاته » [1]، فإن المعتزلة نبهوا إلى أن الغرض غير عائد إلى الله، حتى يلزمه النقص، تعالى الله عن ذلك. وإنما هو عائد إلى الإنسان، من حيث يبدو الله عادلا وحكيما. وبهذا يجب فهم المراد من قولهم بالوجوب في حقه تعالى. حيث إنه وجوب حكمة، وليس وجوب قهر واضطرار.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضوع، قول المعتزلة بوجوب النبوة، وهو ما يوحي بالتناقض مع القول بقدرة العقل الذاتية. لكن ارتباط النبوة عندهم بمصلحة الإنسان، يجعل منها عاملا ضروريا لتأكيد قدرة العقل، وتعزيز فعله المستقل؛ فتاريخيا حين يخبو العقل، تظهر النبوة لتأريث جذوته، لذلك أوجب المعتزلة النبوة عقلا. ومن ثم أوجبوها على الله تعالى، ومن شروط وجوبها عندهم:

أولا حسنها . و« متى حسنت وجبت» [2].

ثانيا دلالتها على العدل؛ حيث « إنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلابد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه"[3].

أما الفعل الإلهي عند الأشاعرة فمرتبط بالجواز، من حيث استبعاده لكل تبرير علي أو غائي.

---

[1]– المحصل. الفخر الرازي. م .س ص: 155.
ويذكر الآمدي (ت 631هـ) بخصوص "مذهب الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر، ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل ...بل هو الغني المطلق، وله الكمال الأتم". غاية المرام. م. س. ص: 196–197.

[2]– شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. م. س. ص: 564.
ونشير إلى أن المعتزلة بجعلهم النبوة واجبة :
– خالفوا البراهمة الذين قالوا: " إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ، ففي العقل كفاية عنهم. وإن أتوا بخلافه، فيجب أن يكون قولهم مردودا عليهم، غير مقبول منهم ؛ لأن ما تأتي به الرسل... لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل ". نفسه. ص: 564–565. وانظر أيضا : المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار. ضمن: رسائل العدل والتوحيد. جمعها وحققها محمد عمارة. دار الشروق. ط .2. 1988. ص: 264.
– كما خالفوا الأشاعرة الذين رأوا في النبوة تعبيرا عن عجز العقل وانحساره.

[3]– شرح الأصول الخمسة.القاضي عبد الجبار . م.س. ص: 563.

الباب الثاني:
الزهد والتصوف : سؤال النشأة وقلق التأثير

الفصل الأول :
سؤال النشأة وبداية التصوف.

الفصل الثاني :
سؤال التأثير وأشكال الحوار

الفصل الأول :
سـؤال النشـأة
وبـدايـة التصـوف

مقدمة : الزهد والتصوف من حيث الاشتقاق والاستعمال

1- لفظـــة الزهـــــد

مادة « الزهد » وردت مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى حكاية عن يوسف ﴿ **وشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ**﴾[1]. ذلك أن إخوة يوسف كما جاء في تفسير الطبري، كانوا « لا يعلمون كرامته عند الله، ولا يعرفون منزلته عنده. فهم مع ذلك يحبون أن يحولوا بينه، وبين والده ليخلو لهم وجهه منه » [2]. والمشهور من هذه المادة كما جاء في اللسان:« زَهِدَ وَزَهَدَ، وهي أعلى... زُهْداً وَزَهَداً؛ بالفتح عن سيبويه، وزَهَادةً، فهو زَاهِدٌ من قوم زُهّاد... وزاد ثعلب: وزَهُدَ أيضا (بالضم)[3].

وقد روي في بيت سهم بن حنظلة الغنوي.

لاَ يَحْمِلنَّـــكَ إقْتَـــارٌ عَلَـــى زُهُـــدٍ وَلاَ تَزَلْ فِـــي عَطَـــاءِ اللّـــهِ مُرتَغِبـــاَ[4]

روايتان: الرواية الأولى بضمتين، وعلى هذا فسيكون ضم الهاء اتباعا. والرواية الثانية بفتحتين وهما مشهورتان.

والزهد في الشيء خلاف الترغيب فيه، كما في « اللسان » و« الصحاح » . ولكن نظام الدين الحسن القمي في تفسيره « غرائب القرآن رغائب الفرقان » انفرد بقوله: « قال أهل اللغة، زهد فيه، معناه رغب عنه. وزهد عنه، رغب فيه» [5]. ولم يعز قوله هذا إلى أحد.

---

[1]- سورة يوسف: الآية: 20.

[2]- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي . دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. مصر . القاهرة . ط1. 2001 . 59/13.

[3]- لسان العرب . ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين ،(630 هـ - 711 هـ). دار صادر . بيروت .

[4]- الأصمعيات . اختيار أبي سعيد عبد الملك الأصمعي (122 هـ - 216 هـ) . تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. دار المعارف. مصر. ط.3 . 1967. القصيدة رقم 12 ، البيت رقم 16، ص : 55 .

[5]- غرائب، القرآن ورغائب الفرقان . نظام الدين القمي النيسابوري (850هـ) . تحقيق زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية . بيروت. ط.1، 1416 هـ. 72/4.

والزهيد الحقير. وعطاء زهيد قليل.

ووردت بمعنى « ضيق». قال « الحَكَمُ الخُضْرِيّ» يصف حوصلة قطاة:

فَلَمَّا اسْتَقَتْ طارت وقد تَلَعَ الضُّحى بشِرْب قَرتْه فِي زَهيدٍ مُحَبَّب[1]

ويقال رجل زهيد، وزاهد بمعنى لئيم مزهود فيما عنده.

و« المُزْهِدُ القليل الشيء. وإنما سمي مُزْهِداً لن ما عنده من قلته يُزْهَدُ فيه» [2] .

أما الزهد في الاصطلاح، فقد كثرت فيه الآراء وتعددت. قال علي (ر) (ت. 40 هـ) وقد سئل عن الزهد: « هو أن لا تبالي من أكل الدنيا من مؤمن أو كافر»[3].

وقال الحسن البصري (ت .110 هـ): « الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها» [4] وقال سفيان الثوري (ت.161 هـ): « الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا بلبس العباء)[5]. وقال الجنيد (ت 297 هـ): (الزهد خلو القلب مما خلت منه اليد[6]. وتعاريف الزهد كما قلنا كثيرة.

كما تعدد مفهوم الزهد من حيث متعلق حكمه.

« فمنهم من قال الزهد في الحرام. لأن الحلال مباح من قبل الله تعالى، فإذا أنعم الله على عبده، بمال حلال، وتعبده بالشكر عليه فتركُه له باختيار، لا يقدَّمُ على إمساكه

---

[1]– الأصمعيات.م.س ، القصيدة رقم: 6 ، البيت رقم: 7 ، ص : 33.

[2] – نفسه : 197/3.

[3]– التعرف لمذهب أهل التصوف. محمد أبو بكر الكلابادي (ت. 380 هـ) . د.ت، المكتبة العلمية ، بيروت ، 1980 ، ص : 93.

[4]– الرسالة القشيرية. عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. 465 هـ) . تحقيق : محمد عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار المعارف . مصر، القاهرة ، ط3، 2014 ، 242/1.

[5]– المصدر نفسه : 241/1.

[6]– التعرف، م.س ، ص: 93 . والرسالة القشيرية، م.س ، 242/1 ، وانظر : كتاب التعريفات. علي الجرجاني (816 هـ) . تحقيق محمد عبد الرحمان المرعشلي ، دار النفائس ، بيروت، ط.2 ، 2007 ، مادة" زهد " ، ص : 184.

له بحق إذنه. ومنهم من قال: الزهد في الحرام واجب، وفي الحلال فضيلة، فإن إقلال المال والعبد صابر في حاله، راض بما قسم الله تعالى له، قانع بما يعطيه، أتم من توسعه وتبسطه في الدنيا وأن الله تعالى زهد الخلق في الدنيا بقوله: ﴿ **قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآَخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى**﴾ »[1].

وإلى هذا المعنى ذهب محيي الدين بن عربي(ت. 632 هـ) بقوله:

الزُّهْدُ تَرْكُ مُحَلّل وَمُحَلَّل وَمُحَلَّل فَازْهَدْ فَزْهْدُكَ أزْهَدُ
والتَّرْكُ شيء لا وجودَ لعَيْنِه ولهُ لسانُ في الشريعة يُحْمَدُ
في الزهْدِ تعظيمُ الأمور وما له عندَ المُحَقِّق قيمةٌ لا تْجَحَدُ[2]

وأكد أن « الزهد لا يكون إلا في الحاصل في الملك– والطلب حاصل في الملك. فالزهد في الطلب زهد، لأن أصحابنا اختلفوا في الفقير الذي لا ملك له، هل يصح له اسم الزاهد، أو لا قدم له في هذا المقام. فمذهبنا أن الفقير متكمن من الرغبة في الدنيا والتعمل في تحصيلها، ولو لم يحصل. فتركه لذلك التعمل، والطلب والرغبة عنه، يسمى زهدا بلاشك» [3].

وإذا كان الزهد مصطلحا ، لم يرد في القرآن كما سبقت الإشارة ، فقد وردت ألفاظ أخرى غيرها يمكن أن تدخل في مفهوم الزهد كما هو معروف. وذلك كالتبتل في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا**﴾[4]. وكالتهجد في قوله تعالى ﴿**وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ** ﴾[5].

كما وردت أوصاف أخرى للزاهدين، سنعرض لها عند الحديث عن الزهد في الإسلام. حيث إن مصطلح « الزهاد»، سبقته ألفاظ أخرى كالعبّاد والقرّاء لم تعمر طويلا.

---

[1]– سورة النساء، الآية: 76.

[2]– الرسالة القشيرية، م.س ، 239/1.

[3]– الفتوحات المكية. دار صادر ، بيروت ، د.ت : 177/2.

[4]– سورة المزمل، الآية : 8.

[5]– سورة الإسراء، الآية: 79.

2 – لفظـــــة التصـــــوف:

ظهرت لفظة « التصوف » في القرن الثاني الهجري كما أشار إلى ذلك القدماء والمحدثون .

يذكر ابن الجوزي على سبيل المثال أن « هذا الاسم ظهر للقوم، قبل سنة مائتين»[1].

كما أشار ابن خلدون إلى أنه « لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة» [2].

وإلى ذلك ذهب ماسينيون Massignon في كتابته لمادة « التصوف»، بدائرة المعارف الإسلامية. فقد رأى أنه « ورد لفظ « الصوفي» لقبا مفردا لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. إذ نعت به جابر بن حيان، وأبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور. أما صيغة الجمع « الصوفية» التي ظهرت عام 199 هـــ ... فكانت تدل قرابة ذلك العهد، على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي، يكاد يكون شيعيا، نشأ بالكوفة. وكان عبدك الصوفي أخير أئمته» غير أن أبا نصر السراج الطوسي انفرد– في حدود ما أعلم– بقوله: « وأما قول القائل أنه اسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال لأن في وقت الحسن البصري رحمه الله [ت110هـــ] كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم، وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفيا في الطواف، فأعطيته شيئا فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق، فيكفيني ما معي. وروي عن سفيان الثوري رحمه الله [ت 161 هـــ] أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقائق الرياء. وقد ذكر في الكتاب الذي جمع فيه

---

[1]– تلبيس إبليس. جمال الدين أبو الفرج الجوزي (ت. 597هـــ) .د.ت ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، 2001 ، ص : 174.

[2]– المقدمة دار الكتب العلمية. بيروت، ط 4، 1978، ص: 467.

أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره، يذكر فيه حديثا: أن قبل الإسلام، قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف» [1].

وعلى هذا، فإن لفظ « صوفي» حسب السراج، كان معروفا قبل الإسلام. لكن الصيغة التي أورده فيها وهي: « وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف» توحي بأنه إما يكون منسوبا إلى « صوفة»، وفي هذه الحال يكون من عقب صوفه الغوث بن مر الذي أورد قصته ابن الجوزي[2] ويكون جابر بن حيان الكميائي الصوفي، الذي شك فيه البعض، من عقبه أيضا. وكذا أبو هاشم الكوفي الصوفي، وابن الصوفي الطالبي، وعيسى الصوفي المعتزلي وغيرهم[3].

والقصة التي أوردها ابن الجوزي، تتلخص في أن أم الغوث بن مر، « ما كان يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة ففعلت، فقيل له صوفة، ولوده من بعده» [4]. وفي رواية أخرى أنها « لما ربطته عند البيت أصابه الحر فمرت به، وقد سقط واسترخى، فقالت: ما صار ابني إلا صوفة فسمي صوفة. وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منى ومن منى إلى مكة لصوفه» [5]. وقد ظلت الإجازة في عقبه حتى أخذتها عدوان ثم أخذتها عنها قريش.

وكيف ما كانت الحال، فلفظ « الصوفي» أو « الصوفية»، كان شائعا على عهد الجاحظ الذي استعمله في البيان والتبيين من غير تعقيب. ثم اكتسب شأنا خطيرا فيما بعد مثلما لاحظ ذلك ما سينيون بقوله: « فما انقضى خمسون عاما حتى أصبح يطلق على

---

[1]– اللمع في التصوف للطوسي. نشرة نيكلسون ط ليدن. 1914 ، ص: 23.

[2]– تلبيس إبليس، ص: 145.

[3]– في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف. د. علي زيعور. دار الطليعة. بيروت ط.1، 1979، ص: 64–65.

[4]– تلبيس إبليس ، ص: 46.

[5]– نفسه. ص.ن.

جميع الصوفية بالعراق، في مقابل « الملامتية» وهم الصوفية بخراسان، ثم أخذ هذا الاسم يطلق بعد ذلك بقرنين، على جميع أهل الباطن من المسلمين، كما هو حالنا اليوم في إطلاق كلمة « صوفي» و« صوفية»» [1].

لكن مع ذلك عرف الصوفية بأسماء أخرى. فإذا كانوا قد اشتهروا بخراسان بالملامتية لكونهم « لاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب» [2]، ولأنه « لم يظهر على ظواهرهم، مما في بطونهم أثر البثة» [3]، فقد اشتهروا في الشام أيضا بالجوعية، « لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة، كما قال النبي ﷺ « بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه» [4]. وكذلك عرفوا بالفقراء، « ويقولون قد سماهم الله تعالى فقراء فقال: ﴿ **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ**﴾ [5]. وقوله تعالى: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ﴾ » [1]. وسموا غرباء لخروجهم عن أوطانهم، وسياحين لكثرة أسفارهم، وشكفتية لإيوائهم إلى الشكفت، وهو الغار أو

---

[1]– مادة " التصوف ". لويس ما سينيون. ضمن : موجز دائرة المعارف الإسلامية . أ.جي. بريل ، تحرير جماعة من الباحثين الغربيين . إعداد وتحرير بإشراف إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، مركز الشارق للإبداع الفكري . الإمارات العربية المتحدة . ط.1. 1998 ، 2215/7 .

[2]– أصول الملامتية. أبو عبد الرحمان السلمي. تحقيق عبد الفتاح أحمد ..مطبعة الرشاد.القاهرة. 1985.ص.143.

[3]– معجم مصطلحات الصوفية. د– عبد المنعم الحفني. دار المسيرة بيروت. ط 1. 1400–1980، ص: 249.

[4]– وفي رواية: "بحسب ابن آدام لقيمات يقمن صلبه"– التعرض ، ص: 22.

التعرف ، م.س ، ص : 22 ، وانظر:

موسوعة الحديث الشريف . الكتب الستة. إشراف صالح بن عبد العزيز محمدبن إبراهيم آل الشيخ . دار السلام للنشر والتوزيع. الرباط . المملكة العربية السعودية . ط. 3، 2000 ، ص : 1890 ، رقم الحديث 2380.

[5]– سورة الحشر الآية: 8.

[1]– سورة البقرة الآية 272. انظر اللمع لأبي نسر السراج الطوسي. م.س ، ص : 46 ، والتعرف للكلاباذي، م.س، ص: 22. ولعله بهذا المعنى عنون ابن تيمية رسالته: "الصوفية والفقراء" ابن تيمية (ت. 728 هـ) قدم لها محمد جميل غازي ، دار المدني، جدة.

الكهف[1]. ونورية لقول رسول الله ﷺ: « من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة» [2]. إلى غير ذلك من الأسماء التي حملتها بعض الطوائف من أجل التميز . لكنها ذابت في لفظة « الصوفية» التي اشتهرت فيما بعد.

أما من حيث الأصل الاشتقاقي لكلمة « تصوف» ففيه خلاف حول أن يكون من مادة ص ف و. أو ص ف ف. أو ص و ف.

ونحن إذا تجاوزنا الرأي القائل بأن « الصوفي» منسوب إلى « صوفة الغوث بن مر بن أد بن طابخة » الذي انفرد في العصر المجاهلي بخدمة الكعبة والحجاج، وإذا تجاوزنا كذلك الرأي المبني على هذا، والقائل بأن قوما في الجاهلية، كان يقال لهم صوفة، « انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية[3]، ومن ثم كان اسم صوفة وصوفان، يقال لكل من ولي من البيت شيئا من غير أهله، أو قام بشيء من المناسك[4]، إذا تجاورنا هذا كله فإننا نجدهم يقولون بالآراء التالية:

1 – « قال طائفة إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها» [5] ومن هؤلاء بشر بن الحارث. فـــ « صوفي» على هذا على هذا الأساس، فعل مبني للمجهول من « صافى»، كعوفي ، أي عافاه الله فعوفي، وكوفي، أي كافاه الله فكوفي[1]. إلا أن القشيري وابن خلدون استبعدا أن يكون الصوفي من « الصفاء » من حيث الاشتقاق اللغوي[2] ، لأن النسبة إلى الصفاء « صفوي». غير أن الكلاباذي احتمل لحل هذا المشكل اللغوي أن يكون تقديم الواو على الفاء « من تداول الألسن » [3].

---

[1]– التعرف. ص: 21 وما بعدها . و معجم مصطلحات الصوفية، في مواد: "غرباء"، و"سياحين" و"شكفتية".

[2]– التعرف. ص: 23 وما بعدها و معجم مصطلحات الصوفية، في مادة: "نورية". وفي الحديث من الرواة الكذابين ما يمنع الاحتجاج به.

[3]– تلبيس إبليس، ص: 145–31.

[4]– آثرنا أن نتعرض لهذه الخلافات بالرغم من تعددها، لما في ذلك من أهمية في فهم أصل الكلمة.

[5]– التعرف. ص: 21.

[1]– التعرف. ص: 25.

[2]– الرسالة القشيرية . 440/2 والمقدمة. ص:467.

[3]– التعرف ص: 25.

2- وهناك من رأى أنهم « سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز بارتفاع همهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه » [1] انتسابا إلى أولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات، في أوقاتها ويأتون مبكرين إلى المساجد ليتمكنوا من الجلوس في الصف الأول. غير أن القياس اللغوي، لا يؤيد هذا الاحتمال، كما لاحظ القشيري أيضا وإن كان المعنى صحيحا[2].

3- وهناك من رأى أنهم سموا صوفية نسبة إلى أهل الصُّفة[3] والصُّفَّة في اللغة هي الدكة أو البهو الواسع. وأهل الصُّفة هؤلاء كانوا نحو تسعين نفرا من فقراء المسلمين الأولين المهاجرين مع النبي إلى المدينة، يعيشون في الصُّفة منقطعين إلى الله لا يفكرون في أمر دنياهم. لباسهم الصوف، حتى إن بعضهم كان يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر. غير أن القياس اللغوي كذلك لا يؤيد هذا الاحتمال. كما لاحظ القشيري، وابن الجوزي، وابن خلدون. لأنه لو كان كذلك لقيل صُفّي.

ولكن الكلاباذي[4] مثلما احتمل في نسبة « الصوفي» إلى « الصفاء أن تكون الواو التي في « صفوي» قد قدمت فصارت « صُوفي»، فإنه احتمل أيضا أن تكون « صوفي» في حال نسبتها إلى الصَّف الأول أو أهل الصفة، أن تكون الواو زيدت من تداول الألسنة، لأن الأصل في النسبة إليهما صُفِّي وصَفّي.

غير أن الكلاباذي بحله هذا المشكل، وقع في مشكل آخر، وهو: لو كانت الواو التي في صوفي مزيدة في « الصَّف» و« الصُّفة» ، لكانت النسبة إليهما « صُوفّي » .

وقد حاول الزمخشري أن يجد لذلك تخريجا فقال: « قيل مكان الصُّفّية الصوفية

---

[1]- التعرف ص: 21، الرسالة القشيرية : 440/2.

[2]- الرسالة القشيرية : 440/2.

[3]- التعرف، ص: 21 ، وما بعدها. والرسالة القشيرية . 440/2 . وتلبيس إبليس ص: 146. والمقدمة. ص:467.

[4]- التعرف، ص: 25.

بقلب إحدى الفاءين، واوا للتخفيف» [1].

4- وذهب آخرون إلى أن الصوفي « من الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاجتزائهم [لاكتفائهم] بنبات الصحراء. وهذا أيضا غلط. لأنه لو نسبوا إليها لقيل صوفاني» [2].

5- « وقال آخرون هو منسوب إلى صوفة القفا. وهي الشعرات النابتة في مؤخره. كأن الصوفي عطف به إلى الحق وصرفه عن الخلق» [3].

6- إلا أن الذي تؤيده اللغة، والذي عليه غالبية الباحثين، هو أن يكون « صوفي» و« صوفية» من الصوف. فالسراج (ت 378) الذي يعتبر من أقدم من كتب في التصوف يقول: « نسبوا إلى ظاهر اللباس... لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار [المساكين] المتمسكين» [4].

ولم يستبعد الكلاباذي هذا الاحتمال[5]. كما أن القشيري عد هذا وجها محتملا. إلا أنه عقب على ذلك بأن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، لذلك قال بأن الأظهر فيه أنه كاللقلب[1]. كما أن ابن الجوزي احتمل هذه النسبة أيضا، إلا أنه ارتاح إلى أن يكون الصوفي من صوفة القفا[2]. إلا أن ابن خلدون أكد أن الصوفية من الصوف، وأكد على عكس ما ذهب إليه القشيري « أنهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف» [3].

---

[1]- أساس البلاغة، الزمخشري (أبو القاسم جار الله ت. 538 هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، مادة: "صوف": 564/1.

[2]- تلبيس إبليس، ص: 146.

[3]- م. ن ، ص: 146 ، وفي مكان آخر نسب إلى القناد قوله: " التصوف اسم وقع على ظاهر اللبسة ". ص: 47

[4]- اللمع . ص: 41.

[5]- التعرف. ص: 25.

[1]- الرسالة القشيرية.440/2.

[2]- تلبيس إبليس. ص: 146.

[3]- المقدمة. ص: 467.

7- غير أن بعض المستشرقين، أبوا إلى أن تكون لفظة « صوفية» العربية مأخوذة من جذر أجنبي، وذلك لربط التصوف الإسلامي بالحياة الروحية الهندية والمسيحية والأفلوطينية.

فقد رأى « سكاليجر» أن من يقول بأن اسم الصوفية من الصوف أقل في قيمته من قبضة من الصوف[1]. وأخذ بهذا الرأي جوزف فون هامر في كتابه: « تاريخ البلاغة عند الفرس ». حيث نص على أن كلمة « الصوفية » مأخوذة من كلمة « جمنوسوفيست» Gymnosophist اليونانية التي أطلقها اليونان على بعض حكماء الهنود، ومعناها الحكيم العاري. وقال بأن الكلمتين العربيتين « صوفي» و« صافى» مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان سوفوس، وسافيس. وتبعه في هذا أدلبير ميركس[2]، والأستاذ جرجي زيدان في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية»[3]. على أن الأستاذ ثولك Tholuck والأستاذ نولدكه Nöldeke جزما ببطلان هذا الرأي، مستدلين على ذلك بأن السيكما أو حرف (س) اليوناني يقابل في الترجمة العربية دائما بحرف السين، لا بحرف الصاد. ولم تشذ عن هذه القاعدة كلمة واحدة. فلو أن كلمة « الصوفية» كانت مأخوذة من « سوفيا» لكانت بالسين لا بالصاد. فنحن نقول في « فيلوسوفيا» فلسفة، لا « فلصفة». هذا بالإضافة إلى أن نسبة هذه الكلمة إلى الصوف، له ما يبرره في المصادر العربية كما رأينا.

ولعل جوزف فون هامر تصيد هذه الفكرة من البيروني (ت 440 هـ) في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». فهو الوحيد من بين الكتاب العرب القدامى الذي قال بأن هناك صلة بين لفظ الصوفي والكلمة اليونانية « سوفيا» [1].

---

[1]- في التصوف الإسلامي وتاريخه. رينولد نيكلسون. ترجمة أبي العلا عفيفي. القاهرة- 1388 هـ- 1969 م. ص66.

[2]- في التصوف الإسلامي وتاريخه. نيكلسون ص: 66-67.

[3]- تاريخ أداب اللغة العربية. حرجي زيدان. دار الهلال. 1957. 383/2.

[1]- التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، د. أبو العلا عفيفي دار الشعب. بيروت بدون تاريخ، ص: 34.

ولعل الذي يدعو إلى الغرابة في تأصيل هذه الكلمة، ما لاحظه الأستاذ « غنون René» Guénon في مجلة « Cahiers du Sud ، في مقال تحت عنوان l'ésotérisme Islamique من أن كلمة « صوفية» ليست سوى مجموعة من أحرف جفرية معناها الحكمة الإلهية. فكلمة « الصوفي» عدد أحرفها 187. وكذاك «الحكيم الإلاهي» [1]. وإذا عرفنا بأن إخوان الصفا المشتغلين بالحكمة اتخذوا لقب الصوفية، فهل يصح أن يكون «الصوفي» بمعنى الحكيم، تعود إلى الأصل اليوناني؟ !

هذا من حيث الاشتقاق، أما من حيث تعاريف التصوف، فقد فاقت في اختلافها وكثرتها لفظة « الزهد»، حتى بلغت في بعض المصادر ألف تعريف. وهي في مجملها مختلفة باختلاف أحوال المتصوف، وباختلاف مسار التصوف. ولضرب مثال على ذلك نسرد النماذج التالية متسلسلة زمنيا[2].

1- معروف الكرخي (ت 200 هـ): « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق » [1].

2- ذو النون المصري (ت 245 هـ): « الصوفي من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح لقطع العلائق» [2].

---

[1]- الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب. الأستاذ عبد العزيز بنعبد الله. مقال ضمن مجلة "البينة" المغربية ، السنة الأولى ، العدد 4-1962. ص 39. و: في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف. د. علي زيعور. دار الطليعة بيروت. 1979، ص: 69.

[2] - يكاد يتعدد تعريف التصوف بتعدد الصوفية ، لأن التصوف تجربة ذوقية خاصة يحصل فيها التشارك ولا يحصل فيها الاشتراك. وقد آثرنا ــ منعا للإطالة ــ أن نقتصر على ذك أربعة أمثلة وصلنا بها إلى القرن الرابع. وإلا فإن تعاريف التصوف عرفت تحولا نوعيا في تصوف وحدة الوجود عند ابن عري وتلاميذه، وفي تصوف الوحدة المطلقة عند ابن سبعين . وقد أورد رينولد نيكلسون 78 تعريفا من باب التمثيل لا غير .

انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون (Reynold lleyne) Nicholson. ترجمة أبو العلا عفيفي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنش ، القاهرة ، مصر، 1969 ، ص : 28 – 41.

[1]- الرسالة القشيرية . 442/2.

[2]- طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي. تحقيق نور الدين شريبة. مصر- ط 1. 1372 هـ-1953 م. ص: 19.

3. الجنيد (ت 297 هـ) سئل عن التصوف فقال: « تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول ﷺ في الشريعة » [1].

4- الشبلي (ت.334 هـ): « التصوف برقة محزنة» [2].

5- أبو الحسن الحصري (ت.371 هـ): « الصوفي لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد وجوده » [3].

ولنختم هذه النقطة، أحب أن أشير إلى أن الصوفية من فرط تأملهم في كلمتي « الزهد» و« التصوف» ، أوجدوا صلات قوية بين أصواتها، ومعانيهما. يقول أبو زكريا يحيي بن معاذ الرازي الواعظ (ت.258 هـ) : « الزهد ثلاثة أحرف: الزاي، والهاء، والدال. أما الزاي فترك الزينة، والهاء ترك الهوى، والدال ترك الدنيا» [1]. ويرى الشيخ « حسن رضوان» (ت.1310 هـ) أن كلمة « صوفي» تشير إلى معان صوفية: فالصاد رمز للصبر، والصفح، والصدق، وصقل القلب. والواو رمز للوعد، والود، والوصل. والفاء رمز للفتح، والفرقان والفتوة » [2].

---

[1]- التعرف ص 25. وقد ورد هذا التعريف في تعريفات الجرجاني غير منسوب. كما ورد في طبقات الشعراني أن أبا عبد الله محمد بن خفيف الضبي (ت. 371 هـ) كان يقول بذلك أيضا . ولعله كان يورد التعريف نفسه على سبيل الحكاية، وإن كانت صياغة الشعراني لا تؤكد ذلك.
انظر: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار المشهور بالطبقات الكبرى .عبد الوهاب الشعراني (ت. 973 هـ). تحقيق : عبد الرحمان حسن محمود . مكتبة الآداب ، القاهرة ،ط.1 ، 1993 . 276/2 – 277.

[2]- الرسالة القشيرية. 443/2.

[3]- الرسالة القشيرية . 444/2 وقال في شأن هذا التعريف: "هذا فيه إشكال. ومعنى قوله لا يوجد بعد عدمه، أي إذا فنيت آفاته لا تعود تلك الآفات. وقوله ولا يعدم بعد وجوده، يعني إذا اشتغل بالحق لم يسقط بسقوط الخلق، فالحادثات لا تؤثر فيه ".

[1]- تاريخ التصوف في الإسلام . قاسم غني . ترجمه عن الفارسية صادق نشأت . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة. 1970 ، ص . 383.

[2]- دراسات في التصوف الإسلامي . عبد المنعم خفاجي ، مكتبة القاهرة . القاهرة . د.ت. 136/2 (الهامش 1).

وعلى العموم إذا كان الخلاف كثر حول المراد بمصطلح « لزهد» و «التصوف» فلأنهما اسمان لمسميين ينفلتان من القبض الموضوعي الصارم. إنهما عنوانان لتجربتين ذاتيتين يحصل فيهما التشارك ، ولا يحصل فيهما الاشتراك، خاصة فيما يتعلق بالتجربة الصوفية.

غير أننا نستطيع أن نجزم بأن الزهد كان مقدمة طبيعية للتصوف ، وإن كان من الصعب تحديد زمن الانفصال والتميز إلا ببعض التجاوز؛ وهو ما عمد إليه بعض المؤرخين حين قالوا بأن التصوف لم تتضح معالمه إلا في النصف الثاني في القرن الثاني الهجري. وهذا الأمر نص عليه القدماء.

يقول ابن الجوزي: « التصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي» [1]. ويقول أيضا « الصوفية من جملة الزهاد» [2] ووضح الفرق بينهما بقوله: « التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد. ويدل على الفرق بينهما، أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف» [3].

كما أن ابن خلدون نص على أن علم التصوف « من العلوم الحادثة في الملة» [1]، وأن أصل طريقة المتصوفة « العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، وزينتها، والزهد فيما يقول الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة؛ وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف» [2].

وقد أثار المستشرقون خلافا في موضوع أصالة الزهد الإسلامي ، تمهيدا لإثارة الشكوك في أصالة التصوف [3]. والإنصاف يقتضي القول بخلوص الزهد والتصوف من

---

[1]– تلبيس إبليس. ص: 145.

[2]– نفس، ص: 145.

[3]– نفس، ص: 149.

[1]– المقدمة، ص:467.

[2]– نفسه، ص:467.

[3]– سنتطرق بتفصيل إلى آراء المستشرقين لاحقا.

أي تأثير خارجي حتى بداية القرن الثاني الهجري. ذلك أن في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وفي الأحداث السياسية الداخلية ما يكفي لتكون النشأة محلية غير مشوبة.

أ – العــوامــل الداخليــة:

1 – القــرآن والحديــث:

جاء القرآن الكريم بتعاليم سمحة، نظمت علاقة الفرد بربه، وعلاقة الفرد، بأخيه. وهي في معظمها، تدعو إلى عدم الاغترار ببهرج الحياة الزائف، لأن وراءها حياة أخرى أبقى من ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ **وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا. الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا**﴾[1].

وقد رفع القــرآن بالمقابل من شأن الآخرة لأنها الحياة الحقيقيــة . من ذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ الدَّارَ الْآَخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ** ﴾[2] أما الحياة الدنيا فهي مجرد متاع: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآَخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ** ﴾[3].

ولكي ينال المؤمن مثوبة الله عليه أن يتخلق بأخلاق القرآن، وبما أن الإنسان ضعيف أمام نفسه، خاطبه القرآن عن طريق الترهيب والترغيب، وحثه على مداومة

---

[1]– سورة يونس . الآية: 24.

[1]– سورة الكهف . الآيتان: 45–46.

[2]– سورة العنكبوت ، الآية: 64.

[3]– سورة الرعد.الآية: 26. وفي الحديث : " الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" موسوعة الحديث الشريف ، الكتب الستة ، إشراف صالح عبد العزيز بن حمد بن إبراهيم آل الشيخ ، دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض ، المملكة العربية السعودية، ط. 3. 2003 م. صحيح مسلم رقم الحديث 2956 ، ص : 1191.

التعبد، وتلاوة الكتاب من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [1].﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [2]. ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾[3].﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [4]. ﴿ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ [5].﴿ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [6].﴿ تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [7]. إلى غير ذلك، أما الأحاديث التي وردت في هذا الشأن، فهي كثيرة. وفيما نذكره غناء.

« عن عائشة رضي الله عنها أن نبي الله ﷺ كان يقوم من الليل حتى تنفطر قدماه، فقالت عائشة: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا؟!» [1]. وعن عبد الله بن مسعود عن ابن مسعود رضي الله عنه « قال: صليت مع رسول الله ﷺ، فأطال حتى هممتُ بأمرِ سوء قال : قيل وما هممتَ به؟ قال: هممتُ أن أجلس وأدعه » [2].

وما ورد في الترهيب والترغيب كثير، منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَآبًا لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا جَزَاءً وِفَاقًا﴾[3].﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ [4]. ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ

---

[1]– سورة الحجر.الآية: 99.
[2]– سورة الزلزلة.الآية: 7.
[3]– سورة المزمل.الآية 6.
[4]– سورة المزمل. الآية: 8.
[5]– سورة الفرقان. الآية: 64.
[6]– سورة آل عمران. الآية: 113.
[7]– سورة السجدة. الآية 16.
[1]– موسوعة الحديث الكتب الستة، م.س، صحيح البخاري ، رقم الحديث: 4837 ، ص: 413.
[2]– نفسه ، صحيح مسلم رقم الحديث 773 ، ص : 800.
[3]– الآيات: 21 إلى 26 من سورة النبأ.
[4]– الآيات: 6 إلى 9 من سورة الهمزة.

ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [1].

كما نذكر منها قوله تعالى: **﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾** [2]. **﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾** [3].

وفي حديث قدسي « يقول الله عز وجل: منْ جاء بالحسنة فلهُ عشر أمثالها وأزيدُ، ومَنْ جاء بالسيئة فجزاؤُه سيئة مثلُها أو أغْفر، ومن تقرّب مِني شبرا تقرّبتُ منه ذراعا، ومن تقرب مني ذراعا تقربتُ منه باعا، ومَنْ أتاني يمشي أتيْتُهُ هرولة، ومن لقيني بقُراب الأرض خطيئة لا يشرك بي شيئا لقيته بمثلها مغفرة» [1].

كما أن الآيات والأحاديث التي تشير إلى الموت وقصر الأجل قصد العظة والاعتبار كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾** [2]. ومنها قوله تعالى: **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾** [3].

وعن أبي هريرة أن رسول ﷺ قال: « أكثروا ذكر هادم اللذات يعني الموت»[4].

---

[1]– الآيات: 30 إلى 34 سورة الحاقة.

[2]– سورة البقرة ، الآية: 25.

[3]– سورة النساء، الآية: 13.

[1]– موسوعة الحديث الكتب الستة، م.س، صحيح مسلم ، رقم الحديث: 2687 ، ص : 1145 –1146.

[2]– سورة آل عمران ، الآية: 185.

[3]– سورة المنافقون ، الآيتان: 10–11.

[4]– موسوعة الحديث الكتب الستة، م.س، جامع الترمذي ، رقم الحديث:2307 ، ص : 1884 ، وأخرج الحديث غيره مع اختلاف في المتن.

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: « إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظرِ المساء، وخذ من صحتك لمرضك، ومن حياتك لموتك» [1].

هذا، وقد أثرت عن الرسول ﷺ أحاديث كثيرة في الصبر على الجوع، وفي تفضيل خشونة العيش والتقشف. منها قوله ﷺ عن أبي هريرة : « لو كان لي مثل أُحُد ذهبا ما يسرني أن لا تَمُرَّ علي ثلاثة ليال وعندي منه شيء إلا شيئا أرصده لدين» [1]. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: « كان رسول الله ﷺ يَبِيت الليالِيَ المتتابعةَ طاويا، وأهلُه لا يجدون عشاءً وكان أكثرُ خبزهم خبزَ الشعير» [2].

وعلى العموم فقد كان الزهد في صدر الإسلام فرديا مبعثه القناعة الخاصة ، والاختيار الذي لا يدفع إليه توجيه.

وبالرغم مما أشرنا إليه من مظاهر متطرفة كان مبعثها الخوف الشديد الذي صار حالة مرضية، فإن هناك من كان لهم فهم آخر للزهد، لم يمنعهم من الاستجابة لشـــرط الحياة، والمشاركة في إدارة عجلة المجتمع.

من ذلك أن زهد الصحابة لم يكن يمنعهم من الجمع بين الدين والدنيا، بل من الاقتتال في سبيل ما كانوا يرونه حقا.

وهذا ما لم يفهمه بعض المستشرقين حينما يقرؤون عن ثروات بعض الصحابة أمثال عبد الرحمن بن عوف (ت. 32 هـــ)، وعثمان بن عفان (ت. 35 هـــ)، والزبير ابن العوام (ت. 36 هـــ) وغيرهم.

كان عبد الرحمن بن عوف، من تقواه في غناه « يتصدق بالسبعمائة راحلة وأكثر، للفقراء والمساكين، بأحمالها وأقتابها وأحلاسها» [3]. و« كان رضي الله عنه، من

---

[1]– موسوعة الحديث الشريف ، الكتب الستة، صحيح البخاري ، رقم الحديث:6416 ، ص : 539.

[1]– موسوعة الحديث الشريف الكتب الستة، م.س، صحيح البخاري ، رقم الحديث: 6445 و 2389 مع اختلاف بسيط في اللفظ .

[2]– نفسه ، صحيح الترمذي ، رقم الحديث : 2360 ، ص : 1888.

[3]– طبقات الشعراني: 19/1.

شدة خوفه وتواضعه، لا يعرف من بين عبيده» [1]. وعثمان معروف بتجهيزه لجيش العسرة، وشرائه لبئر رومة من يهودي، كان يمنع المسلمين عنها.

والزبير بن العوام « كان له ألف مملوك، يؤدون الخراج إليه كل يوم، فكان يتصدق به في مجلسه، ولا يقوم منه بدرهم» [2].

وأبو بكر الذي ولي أمر الخلافة، كان من الورع والتقوى، بحيث حكى عن نفسه قائلا: « كنا ندع سبعين بابا من الحلال، مخافة أن نقع في باب من الحرام» [1]. « وكان يقول إن العبد إذا داخله العجب بشيء من زينة الدنيا، مقته الله تعالى حتى يفارق تلك الزينة» [2]. وعمر بن الخطاب لم يمنعه مكانه في هرم السلطة ، ولا ممتلكات كسرى من الفتوحات ، من الاقتداء بالرسول ﷺ وصاحبه: « كان إذا مر على مزبلة يقف عندها ويقول: هذه دنياكم التي تحرصون عليها. وكان يقولك أضروا بالفانية خير لكم من أن تضروا بالباقية، يعني الآخرة» [3].

بل « كان لا يجمع في سماطه بين إدامين... وكان إزاره مرقوعا بقطعة من جراب. وعدوا مرة في قميصه أربع عشرة رقعة، إحداها من أدم أحمر» [4]. وهو على زهده وتقاه كان يقول لمن يريد أن يحمل عنه ما كان يحمله على ظهره من دقيق للأرامل: « ومن يحمل عني ذنوبي يوم القيامة» [5]وعثمان كما رأينا لم تشغله دنياه، عن أن « يصوم النهار، ويقــوم الليل إلا هجعة من أوله» [6]. وأن « يختم القرآن في كل ركعة» وأن يأكل الخلل والزيت.

---

[1]– نفس المصدر والصفة.

[2]– نفس المصدر. والصفحة.

[1]– الرسالة القشيرية، ص: 284.

[2]– طبقات الشعراني: 1/15–16.

[3]– نفسه: 1/17.

[4]– نفسه: 1/16.

[5]– نفسه: 1/17.

[6]– نفسه ونفس الصفحة.

أما علي فمجاهداته مشهودة: كان رضي الله عنه يقول: « الدنيا جيفة، فمن أراد منها شيئا فليصبر على مخالطة الكلاب» [1].

وكان يقول أيضا « إن أخوف ما أخاف عليكم، اتباع الهوى وطول الأمل، فأما اتباع الهوى فيضل عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخرة» [2].

وكان طويل الصلاة، دائم التفكير في الآخرة، كثير التقشف في المطعم والملبس.

وكان يقول:

حقيـــقُ بالتَّواضُـــع مـــن يَمُـــوتُ وَيَكْفِـــي المَـــرْءَ مِـــنْ دُنْيـــاهُ قُـــوتُ

فَمَـــا للمَـــرْءِ يُصْـــبحُ ذَا هُمُـــوم وَحِـــرْص لَـــيْسَ تُدْرِكُـــهُ النُّعُـــوتُ

فَيَـــا هَـــذَا سَـــتَرْحَلُ عَـــنْ قريـــب إِلَـــى قَـــوْم كَلاَمُهُـــمُ السُّـــكُوتُ[1]

والحديث عن زهد باقي الصحابة، مثل عبد الله بن عباس وسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري يطول. لكن تجدر الإشارة إلى أن الزهد في عهد التابعين، أخذ يميل إلى نوع من المبالغة. تمثلت في كثرة الانزواء، والتوكل والخمول. ابتداءً بشيخهم أويس القرني (ت 37 هـ) [2]. الذي شك في وجوده ماسينيون من غير إشارة إلى مصادر شكه، وكاد أن يتابعه في ذلك عبد الرحمن بدوي[3].

ولعل ما دفعهم إلى ذلك، ما أوردته عنه المصادر من أخبار غريبة. والذي يهمنا هنا ما أثر عنه من سلوك في الزهد يدل – كما قلنا– على أن الزهد أخذ في عهده ينحو منحى الإغراق في التقشف. فقد روى الشعراني أنه « كان يتزر بإزار من صوف خامل الذكر، لا يؤبه له... وكان يلتقط الكِسَرَ من المزابل فيغسلها، ويأكل بعضها، ويتصدق

---

[1]– نفسه ونفس الصفحة.

[2]– نفسه ونفس الصفحة.

[1]– طبقات الشعراني: 18/1.

[2]– تاريخ التصوف الإسلامي . عبد الرحمان بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . ط 1. 1975. هامش ص: 150.

[3]– نفسه ، ص : 150.

ببعضها...» [1]. وكان يوثر الفقر على الاغتناء. إذ كان في وسعه أن يعيش عيشه مقبولة، لكنه كان يرفض، حتى إنه « لما لقي عمر بن الخطاب وحاول أن يساعده، هرب من المدينة، وذهب إلى الكوفة» [2]. وكان الناس يهدونه الأثواب، وكان يتصدق بها.

وما ذلك إلا لأنه كان يعتبر المعاش من تدبير الله، فلا يحق من ثم للإنسان أن يشغل فكره بالتفكير في الرزق. وهذا ما سيصطلح عليه الصوفية فيما بعد « بالتوكل».

قال له رجل مرة أوصني. فأجاب: « فر إلى ربك، قال: فمن أين المعاش؟ فقال: إن القلوب يخالطها الشك. أتفر إلى الله بدينك وتتهمه في رزقك؟! » [1].

والظاهر أنه كان يجالس الناس أول الأمر يأمر بالمعروف ناهيا عن المنكر، لكنه عدل عن ذلك، بعدما لم يستجب له أحد، ولجأ إلى الاختلاء والعزلة، بعدما وجد فيهما عزاءه قائلا: « إني أكره الشهرة. والوحدة أحب إلي. إني كثير الغم ما دمت مع الناس في هذه الدنيا» [2].

فإذا وصلنا إلى الحسن البصري (ت 110 هـ) نجد أن حركة الزهد قد بلغت أوجها لديه. فقد كان بالإضافة إلى ما عرف عنه من ورع ونسك وعبادة، يجلس للوعظ بالبصرة يتكلم كل يوم بما جعل المعتزلة والزهاد والمتصوفة يدَّعونه لأنفسهم على حد سواء.

لقد تكلم الحسن البصري في مسألة الجبر والاختيار، وتكلم في العبادات، وتكلم في أحوال النفس. واتضح من مجموع أقواله أنه كان لا يقنع بالصور الشكلية، أو بالرسوم في العبادة... بل كان يصرح أحيانا بأفضلية الورع والخوف من العبادة الجافة.

---

[1]- طبقات الشعراني :24/1.

[2]- تاريخ التصوف الإسلامي. عبد الرحمن بدوي. ص: 145.

[1]- طبقات الشعراني: 1/ 24.

[2]- طبقات الشعراني: 24/1.

وهذا ما سيشكل مبحثا لدى الصوفية فيما بعد ، تحت مصطلحي « علوم الشريعة» و« علوم الحقيقة».

ثم إن الحسن البصري كان كثير البكاء والخوف والحزن، حتى إنه كان لا يراه أحد إلا ظن أنه حديث عهد بمصيبة[1]. وكان يقول: « الدنيا مطيتك إن ركبتها حملتك، وإن ركبتك قتلتك» . ويقول أيضا: « ما رأينا أحدا طلب الدنيا فأدرك الآخرة بها أبدا، بخلاف العكس» [1].

باختصار لقد كان الحسن البصري ينعى على أهل زمانه ميلهم مع الريح حيث تميل، وانشغالهم بمباهج الحياة ، وهو ما عناه بقوله : « أدركنا أقواما [يعني الصحابة] كانوا فيما أحل الله لهم، أزهد منكم فيما حرم عليكم» [2].

ولو تتبعنا مختلف أقوال الحسن البصري، لأدى بنا الأمر إلى الإكثار، لأن الكل كان يدعي الانتساب إليه والأخذ عنه.

2- رهـــــاب العقــاب.

الوجود في زمن النبوة، ومعايشة الوحي،وصحبة خير البرية، فضائل عرف شرفها البعض أكثر من غيرهم، واخترق نورها شغاف قلوبهم، فلم تستطع ضبط انفعالهم ولاالحفاظ على توازنهم. يفسر ذلك الخوف مما آل إليه الأمر بعد رسول الله ﷺ؛ وهو ما أدى بهم إلى أن ينفضوا أيديهم مما سارع إليه غيرهم.

---

[1]- طبقات الشعراني: 26/1.

ينسب أبو القاسم البلخي هذه الحال عند بعضهم إلى عمرو بن عبيد (ت. 143 أو 144 هـــ) .

وعمرو بن عبيد كان من جلة أصحاب الحسن .

انظر ذكر المعتزلة من " مقالات الإسلاميين ". أبو القاسم البلخي (273 – 319 هـــ) ضمن كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس- المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، ط.2، 1986 ، ص : 69.

وزهد أوائل المعتزلة خاصة مشهور. وسنفصل القول في هذه النقطة لاحقا.

[1]- نفس المصدر:26/1.

[2]- نفس المصدر:25/1.

لقد ران الخوف الشديد عليهم ، ففضلوا العزلة، وأكثروا من العبادة وبالغوا في التقشف، حَذَرَ السؤال في يوم عظيم . بل لقد بلغ بالبعض الخوف، إلى أن تظهر أعراضه المادية على أجسادهم من مثل الخصاء، وسمل الأعين، والكساح.

وإذا كانت الشواهد الشعرية تعوزنا للتدليل على ذلك، لكون معظم الزهاد في هذا الطور، كانوا وعاظا وخطباء وفقهاء ومحدثين، فإن ما لدينا من نصوص على قلتها، تكفي لتقوم شاهدا على ما نقول.

قال علي (ر): « لقد رأيت أصحاب محمد ﷺ يصبحون صفرا شعثا غبرا، بين أعينهم مثل ركب العنز، قد باتوا لله تعالى سجدا وقياما» [1]، خوفا من عذاب يوم قريب.

وتروي المصادر على سبيل المثال أن أبا بكر ثاني الاثنين كان قد « غلب عليه الحزن والخوف حتى كان يشم من فمه رائحة الكبد المشوي» [2] وعمر الفاروق «كان في وجهه خطان أسودان من كثرة البكاء، وكان يمر بالآية في ورده، فتخنقه العبرة، فيبكي حتى يسقط، ثم يلزم بيته حتى يعاد، يحسبونه مريضا» [3] وعثمان ذا النورين «كان إذا مر على المقبرة بكى حتى بل لحيته» [4] . وأن عليا باب العلم «كان يصلي ليلة ولا يهجع إلا يسيرا. ويقبض على لحيته، ويتململ، تململ السليم، ويبكي بكاء الحزين حتى يصبح» [5] وعبد الله بن مسعود « كان (ر) يبكي، ويلاقي دموعه بكفيه ثم يقوم بدموعه هكذا يرش بها الأرض.» [6] وأبا هريرة « كان يبكي ويقول: أبكي على بعد سفري وقلة زادي، وأني أصبحت على مهبط جنة أو نار، لا أدري أيهما

---

[1]– حياة القلوب على هامش قوت القلوب: 2/ 193– 194.

[2]– طبقات، الشعراني: 1/ 16.

[3]– نفسه: 16/1.

[4]– نفسه: 17/1.

[5]– طبقات الشعراني: 70/1

[6]– نفسه: 73/1.

يأخذني»[1]. وعبد الله بن عباس:« كان مجرى الدموع في وجهه كأنه الشراك البالي»[2].

أما التابعون فلا يختلفون عن هؤلاء، إن لم يفوقوهم.

– فأويس القرني كان يقول: « عليك بذكر الموت ولا يفارق قلبك ذكره طرفة عين... إني كثير الغم ما دمت مع الناس في هذه الدنيا» [3]

– والأسود بن زيد النخعي من شدة الخوف « ذهبت إحدى عينيه من البكاء»[1]. وغير هؤلاء كثير.

ولقد استمر شبح الخوف يقض مضاجع الزهاد والنساك حتى القرن الثاني الهجري.

روى عماد الدين الأموي أن حميد بن هلال قال: « دخلنا مع الحسن(البصري) على عجوز من العوائد بالبصرة، وقد صامت حتى اسودت، وقامت حتى أقعدت، وبكت حتى عميت، فقال رجل منا إلى من كان إلى جناحه: ما أشد العمى بعد البصر، فقالت له: يا فتى إن عمى القلب عند الله، أشد من عمى العين عن الدنيا» [2]

وقال يحيى بن آدم: « مرض سفيان الثوري، فذهبت ببوله إلى طبيب، فلما نظر إليه قال: أليس هذا بولا حقيقيا، قلت بلى، قال: هذا رجل قطع الخوف كبده. وما ظننت أن في الحنيفية مثل هذا»[3]

أما الحسن البصري (21هـ– 110هـ) فقد «غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده»[4]. و« كان لا يراه أحد إلا ظن أنه حديث عهد بمصيبة» [5].

---

[1]– نفسه: 78/1 –79.

[2]– نفسه. : 79/1.

[3]– نفسه: 82/1.

[1]– نفسه: 84/1.

[2]– حياة القلوب: 199/2.

[3]– حياة القلوب: 189/2.

[4]– طبقات الشعراني: 85/1.

[5]– مدخل إلى التصوف الإسلامي. أبو الوفا التفتازاني. ص:75.

وكان يقول« يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه» [1].

ويروى عنه أنه دخل على العلاء بن زياد، يزوره مع حميد بن هلال، وجماعة من العباد، وسأله : كيف أنت يا علاء ؟ وأجابه : واحزناه على الحزن، صاح: قوموا بنا، فإلى هذا انتهى استقلال الحزن» [2].

وقد سأل البعض ومنهم الصحابة الترخيص في الاختصاء رغم شدته ومضرته. وكان الرسول ﷺ ينصح بالصوم لأنه مَخْفَرة. ومما نذكره في ذلك على وجه الاختصار، رده التبتلَ على عثمان بن مضمون. فعن سعيد بن المسيب أنه سمع سعد بن أبي وقاص يقول : « رد رسول الله على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له في ذلك لاختصينا» [1]

وعن أبي ذر (ت. 32 هـ) أنه قال: « دخل على رسول الله ﷺ رجل يقال له عكاف بن بشر التميمي هلال، فقال له النبي ﷺ: يا عكاف هل لك من زوجة؟ قال: لا، ولا جارية؟ قال: لا، قال: وأنت موسر بخير، قال وأنا موسر، قال أنت إذن من إخوان الشياطين» [2].

ويظهر مما سبق أن فكرة الإخصاء ، كان مصدرها الخوف من النار من فرط تأثر المسلمين في العصر الإسلامي بآيات الوعيد أكثر. ولم يتغير هذا الشعور تدريجيا إلا بمجيء رابعة العدوية التي أعادت الطمأنينة إلى القلوب بما أشاعته من أمل وحب.[3]

ولتقريب عمق الكآبة وفداحة الألم اللذين كانا يسيطران على شريحة كبيرة من المجتمع، يحسن أن نشير إلى بعض الوعاظ الذين ظلوا بأشعارهم يقيمون سرادقا لتقديم

---

[1]– نفسه . ص. ن.

[2]– حياة القلوب: 2/ 199.

[1]– تلبيس إبليس، ص: 260. وانظ موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة . صحيح البخاري . م.س ، رقم الحديث : 5073 و 5074.

[2]– نفسه، ص: 261 ، والحديث ضعيف. وقيل إنه موضوع، وقد اختلف في إسناده.

[3]– سنتعرض إلى الحديث عنها تحت مفهوم المحبة.

التعازي في الدنيا، بعد أن كبروا عليها أربع تكبيرات ودفنوها.

من هؤلاء مالك بن دينار (ت. 127 أو 130 هـ) الذي كان يكثر من ذكر الموت ومن زيارة القبور، قصد الاتعاظ بمن مضوا.

فقد أثر عنه أنه قال في إحدى مواعظه:

أَتَيْـــــتُ القُبُـــــورَ فَنَادَيْتُهَـــــا أَيْـــــنَ المُعَظَّـــــمُ وَالمُحْتَقَـــــرْ

وَأَيْـــــنَ المُـــــدِلُّ بِسُـــــلْطَانِهِ وَأَيْـــــنَ العَزِيـــــزُ إِذا مَـــــا قَـــــدَرْ

وَأَيْـــــنَ المُلَبِّـــــي إِذا مَـــــا دُعِـــــي وَأَيْـــــنَ العَزِيـــــزُ إِذَا مـــــا افْتَخَـــــرْ [1]

وينقل د. زكي مبارك في كتابه « التصوف الإسلامي» عن ابن عربي في كتابه « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» أن مالك بن دينار لما أنشد هذه الأبيات هتف به هاتف قائلا:

تَفَـــــانَوْا جَمِيعـــــاً فَمَـــــا مُخْبِـــــرٌ وَبَـــــادُوا جَمِيعـــــاً وَبَـــــادَ الخَبَـــــرْ

تَـــــرُوحُ وَتَغْـــــدُو بَنَـــــاتُ الثَّـــــرى فَتَمْحُـــــو مَحَاسِـــــنَ تِلْـــــكَ الصُّـــــوَرْ

فَيَـــــا سَـــــائِلِي عَـــــنْ أُنَـــــاسٍ مَضَـــــوْا أَمَـــــا لَـــــكَ فِيمَـــــا مَضَـــــى مُعْتَبَـــــرْ؟ [2]

وقد اعتبر مبارك أن هذه القصة من نوادر هذا الكتاب الكثيرة[3]

وإذا بحثنا عن مصادر هذا الخوف والحزن في القرن الأول خاصة ، فسنجد في الخلافات السياسية الداخلية[4]، ما لفت الانتباه إلى القرآن والسنة للبحث فيهما عما يسند الحياد السلبي، ويشجع عليه، وإن كان البعض فيما يخص الاختصاء. وقد قيل إن الذين عمدوا إلى الاختصاء من الزهاد، أو فكروا فيه، تأثروا بالصابئة وهو ما سنتعرض إليه في مكانه.

---

[1]– التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، دار الجيل. بيروت، د.ت. 1/ 235.

[2]– نفسه، ص: 235– 236.

[3]– التصوف الإسلامي: 235/1.

[4] – يقول عبد الله بن المبارك (118 هـ 181 هـ) :

وَهَلْ بَدَّدَ الدينَ إِلاَّ الملوكُ * وَأَحْبَارُ سُوءٍ وَرُهبَانُهَا**

لَقَدْ رَتَعَ الْقَوْمُ فِي جِيـفَةٍ * يَبِينُ لِذي العِلمِ إِنْتَانُها**

طبقات الشعراني ، م.س ، 141/1.

وفي القرآن والحديث ما يمكن الاستدلال به فعلا لخدمة هذا الغرض ، مع اجتزائه، وعزله عن سياقه. حيث إن هناك آيات وأحاديث كثيرة ترغب في البكاء وتمدحه وتحث على الخوف وتدعو إليه. من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا**﴾ [1].

﴿**وإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا**﴾ [1] (**وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [2] ﴿**وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**﴾ [3].

أما في الحديث فنجد مثل قوله ﷺ: « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا» [4].

وكان ﷺ كما روى عبد الله بن الشخير « يصلي ولجوفه أزيز كأزيز المرجل من البكاء» [5].

وقد حفظ لنا التاريخ في هذا الصدد ما يثير الاستغراب.

من ذلك أن بهلول بن ذؤيب « خرج إلى جبل بجوار المدينة ولبس لباس الشعر، وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح: يا رب انظر إلى بهلول يرسف في الأغلال ويعترف بذنوبه».[6]

ومن ذلك أيضا أن أبا لبابة « لما ندم على خيانة ارتكبها ربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة، وبقي على هذه الحال حتى أيقن أن الله غفر له» [7]

أما فيما يخص مسألة الاختصاء فعندي أنها ظاهرة داخلية، وإن كان لها مثيل

---

[1]– سورة الإسراء ، الآية: 109.

[1]– سورة مريم، الآية: 58.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 175.

[3]– سورة البقرة، الآية: 40.

[4]– موسوعة الحديث الشريف . الكتب الستة. صحيح البخاري . رقم الحديث : 6486 .

[5]– رياض الصالحين، ص: 177. نفسه. سنن أبي داود ، رقم الحديث : 904.

[6]– في التصوف الإسلامي وتاريخه. نيكلسون. ص: 45.

[7]– نفسه. ص.ن . وأبو لبابة بن عبد المنذر صحابي من الأنصار. توفي في خلافة علي بن أبي طالب.

عند الصابئة لأن في الفهم الخاص لبعض آيات القرآن، والحديث، ما يبرر ظهورها. وإذا ملنا إلى القول بأن العرب أخذوها عن الصابئة، فيجب أيضا أن نرد ظاهرة ربط النفس بالعمود التي عمد إليها أبو لبابة، إلى « القديس» سمعان العامودي الذي أنفق ثلاثين سنة على عامود»[1]. بل يجب أن نرد ما فعله سمعان العامودي إلى ما كان يعمد إليه النساك الهنود من رياضات عنيفة.

ومن هؤلاء أيضا عبد الله بن المبارك الزاهد الواعظ الذي كان على زهده وتقاه، يخاف من تولى أي منصب إداري، لما في ذلك من خطر على النفس أكيد.

وحدث أن ولي صديقه إسماعيل بن علية صدقات البصرة. فكتب إليه يقرعه:

يَـــا جَاعِـــلَ العِلْـــمِ لَـــهُ بَازِيَـــا يَصْـــطَادُ أَمْـــوَالَ المَسَـــاكِينِ

اِحْتَلْـــتَ للـــدُّنْيَا وَلَـــذَّاتِهَا بِحِيلَـــةٍ تَـــذْهَبُ بِالـــدِّينِ

فَصِـــرْتَ مَجْنُونـــاً بِهَـــا بَعْـــدَمَا كُنْـــتَ دَوَاءً لِلْمَجَـــانِينِ

أَيْـــنَ رِوَايَاتُـــكَ وَالقَـــوْلُ فِـــي لُـــزُومِ أَبْـــوابِ السَّـــلاَطِينِ

أَيْـــنَ رِوَايَاتُـــك فِيمَـــا مَضَـــى عَـــنِ ابْـــنِ عَـــوْنٍ وَابْـــنِ سِـــيرِينِ

إِنْ قُلْـــتَ أُكْرِهْـــتَ فَمَـــا هَكَـــذَا زَلَّ حِمَـــارُ الشَّـــيْخِ فِـــي الطِّـــينِ [2]

وهذه المقطوعة ضعيفة فنيا، وقد زادها ضعفا عبث الرواة بها في كثير من المواضع. وهي لا تقوم شاهدا على شاعرية ابن المبارك، لأنه كان يجمع بين فضيلتي النثر والشعر. وقد روى عنه الشعراني أنهم «كانوا يقدمونه في الأدب[3]، « إلا أنهـــا مـــع ذلك تبقى شاهدا على تغلغل الخوف الذي أخل بالتوازن النفسي لدى الفئة المثقفة ، وزهد بعضهم في معترك الحياة، ودفع بهم إلى الخمول والركون إلى الظل.

---

[1]– الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمود. م.س. ص: 38.

[2]– طبقات الشعراني: 142/1.

[3]– نفسه: 140/1، ومما كان يقول في هذا السياق: " كن محبا للخمول ... ولا تحب من نفسك أنك تحب الخمول فترفع نفسك" ، نفسه : 141/1.

وعبد الله بن المبارك واحد من فئة جمعت بين الزهد والجهاد. فقد كان يرابط بالثغور إلى جانب جيوش الفتوح، وكان ينحى باللائمة على من فضلوا الاعتصام بزوايا المساجد والبيوت. من ذلك قوله في الفضيل بن عياض (107 ــ 187 هـ) الزاهد المشهور.

يَـــا عَابِـــدَ الحَـــرَمَيْنِ لَـــوْ أَبْصَـــرْتَنَا ... لَعَلِمْـــتَ أَنَّـــكَ فِـــي العِبَـــادَةِ تَلْعَـــبُ

مَـــنْ كَـــانَ يَخْضِـــبُ خَـــدَّهُ بِدُمُوعِـــهِ ... فَنُحُورُنَـــــا بِـــــدِمَائِنَا تَتَخَضَّـــــبُ

أَوْ كَـــانَ يُتْعِـــبُ خَيْلَـــهُ فِـــي بَاطِـــلٍ ... فَخُيُولُنَـــا يَـــوْمَ الصَّـــبِيحَةِ تَتْعَـــبُ

رِيـــحُ العَبِيـــرِ لَكُـــمْ وَنَحْـــنُ عَبِيرُنَـــا ... وَهَـــجُ السَّـــنَابِكِ وَالغُبَـــارُ الأَطْيَـــبُ

وَلَقَـــدْ أَتَانَـــا مِـــنْ مَقَـــالِ نَبِيِّنَـــا ... قَـــوْلٌ صَـــحِيحٌ صَـــادِقٌ لاَ يَكْـــذِبُ

لاَ تَسْـــتَوِي أَغْبَـــارُ خَيْـــلِ اللَّـــهِ فِـــي ... أَنْـــفِ امْـــرِئٍ وَدُخَـــانِ نَـــارِ تَلْهَـــبُ

هَـــذَا كِتَـــابُ اللَّـــهِ يَنْطِـــقُ بَيْنَنَـــا ... لَـــيْسَ الشَّـــهِيدُ بِمَيِّـــتٍ لاَ يَكْـــذِبُ [1]

وعبد الله بن المبارك في تقريعه للفضيل بن عياض، لاعتصامه بالحرمين قد يدل على أن الزهاد لم يكونوا كلهم منعزلين عما يحيط بالمجتمع الإسلامي من أحداث، فهو يرى أن الزهد الحقيقي يكمن في الجمع بين العبادة والجهاد في الله حق جهاده.

والخوف كما يعرفه المحاسبي:

«انكسار في الباطن يكسر الظاهر عن الانبساط» [2] وهو في ذلك يعني الخوف من الله وبما هوكذلك، فإنه قوة في الباطن أيضا تقوي الظاهر عند الحاجة إلى الصدع بالحق، خصوصا إذا تعلق الأمر بذوي السلطان.

---

[1]– تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (ت 774هـ)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ، 179/2. ويرى البعض أن في إسناد هذه المقطوعة إلى ابن المبارك وهنا بالإضافة إلى ما في متنها من نكارة، من ذلك أن السلف ما كانوا يحقرون العبادة ويعتبرونها لعبا. وحاشا له أن يكون قال ذلك.

[2]– حياة القلوب: 197/2.

لقد عرف عن هؤلاء الزهاد أنهم كانوا يقابلون الخلفاء بشجاعة نادرة، تدل على أنهم كانوا بمقدار ما يخافون الله لا يخافون السلطان. ولذلك سموا أنفسهم بـــ « ملوك تحت أطمار" [1]. واعتبروا « سلطان الزهد، أعظم من سلطان الرعية، بأن سلطان الرعية لا يجمع الناس إلا بالعصا، والزاهد ينفر من الناس فيتبعونه» [2]

فقد روت المصادر وخاصة منها كتاب « حلية الأولياء» لأبي نعيم أخبارا في هذا الشأن، تدعو إلى الإعجاب والإكبار. وفي « طبقات الشعراني» أن هارون الرشيد، اجتمع ببهلول المجنون فقال له الرشيد:

«كنت أشتهي رؤيتك من زمان، فقال: « لكني لم أشتق إليك قط» فقال له: عظني. فقال:« بما أعظك؟ هذه قصورهم وهذه قبورهم». ثم قال:« كيف بك يا أمير المؤمنين إذا أقامك الحق تعالى بين يديه، فسألك عن النقير والفتيل والقطمير وأنت عطشان، جوعان، عريان، وأهل الموقف ينظرون إليك ويضحكون؟» [3]. فلما أمر له الرشيد بصلة قال: «رُدَّها إلى من أخذتها منه قبل أن يطالبك بها أصحابها في الآخرة، فلا تجد لهم شيئا ترضيهم به» [4]. ولعل بهلولا برأيه في المال، كان يستلهم رأي أبي ذر في اعتبار المال مال المسلمين، وليس مال الله كما كان بنو أمية يفضلون أن يسموه[5].

وكان بهلول هذا، كثيرا ما ينشد:

دَعِ الحِـــــرْصَ عَلَـــــى الـــــدَّنْيَا وَفِـــــي العَـــــيْشِ لاَ تَطْمَـــــعْ

وَلاَ تَجْمَـــــعْ مِـــــنْ المَـــــالِ فَمَـــــا تَـــــدْرِي لِمَـــــنْ تَجْمَـــــعْ

---

[1]– التعرف لمذهب أهل التصوف. ص: 19. وقد آن الأوان لأن نجد التفسير الحقيقي لبيت أبي العتاهية:

إذا أردت شريف الناس كلهم ** فانظر إلى ملك في زَيِ مسكين.

خصوصا إذا عرفنا أن إبراهيم بن أدهم كان ملكا ثم تزهد.

[2]– طبقات الشعراني: 1/ 142.

[3]– نفسه: 158/1.

[4]– نفسه: 158/1.

[5] – سنفصل القول في هذه النقطة لاحقا.

فَـــــــإِنَّ الـــــــرِّزْقَ مَقْسُـــــــومٌ وَسُـــــــوءُ الظَّـــــــنِّ لاَ يَنْفَـــــــعْ
فَقِيـــــــرٌ كُـــــــلُّ ذِي حِـــــــرْصٍ غَنِـــــــيٌّ كُـــــــلُّ مَـــــــنْ يَقْنَـــــــعْ [1]

إذا كان القرآن والحديث العاملين الأولين في نشأة الزهد، فإن ما نجم من خلاف سياسي منذ وفاة الرسول ﷺ ، وما عرفه عصرا عثمان وعلي من صراع دموي آلم النفوس، دفع بالكثير إلى تفضيل العزلة، واختيار الحياد.

لقد كان عدم تعيين خليفة بعد رسول الله ﷺ، سببا مباشرا في طرح قضية الخلافة هل تكون انتخابية أم تعيينية. ولئن استتب الأمر لأبي بكر بعد جدال، فإن خلافته لم تطل بالقدر الذي تهدأ فيه النفوس، وتزول الإحن. حث اغتيل بعده عمر وعثمان وعلي، لتصبح الخلافة الشورية كما في الحديث ، مُلكا عاضًّا أوعضوضا.

ولئن كان قاتل عمر وعلي فردا لأسباب شخصية أو طائفية، فإن قتلة عثمان كانوا من المعارضين لسياسته ولخياراته الاقتصادية والاجتماعية.

ب – الصراع السياسي وإيديولوجيا بني أمية.

كان القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ورهاب العقاب والوعيد، مما مال بالبعض إلى تفضيل الزهد الذي انتشر في مجتمع صدر الإسلام. ونضيف هنا أن ما نجم من خلاف سياسي منذ وفاة الرسول ﷺ، وما عرفه عصرا عثمان وعلي من صراع دموي، آلم النفوس، ودفع بالكثير أكثر إلى تفضيل العزلة واختيار الحياد.

لقد كان عدم تعيين خليفة بعد رسول الله ﷺ، سببا مباشرا في طرح قضية الخلافة هل تكون انتخابية أم تعيينية. ولئن استتب الأمر لأبي بكر بعد جدال، فإن خلافته لم تطل بالقدر الذي تهدأ فيه النفوس، وتزول الإحن؛ حيث اغتيل بعده عمر وعثمان وعلي، لتصبح الخلافة الشورية كما في الحديث مُلكا عاضّا أو عضوضاً.

ولئن كان قاتل عمر وعلي[1] فردا لأسباب شخصية أو طائفية، فإن قتلة عثمان كانوا من المعارضين لسياسته، ولاختياراته الاقتصادية والاجتماعية .

---

[1]– نفسه: 158/1.

[1] – قتل عمررضي الله عنه بالمدينة المنورة سنة 26 هـ على يد أبي لؤلؤة المجوسي، انتقاما منه لرفضه شكاته من المغيرة بن شعبة على الكوفية ، بسبب الخراج .

لقد كان مقتل عثمان (23 هـ – 35 هـ) إيذانا بنشوب ما عرف في التاريخ الإسلامي بـ « الفتنة الكبرى ». كانت الكبرى لما نجم عنها من تداعيات سياسية وعسكرية وعقدية، حملت معها معوقات الاستمرار في الدور الريادي الذي نهضت به الدعوة النبوية، وخلافة أبي بكر (11 هـ – 13 هـ) وعمر (13 هـ – 23 هـ) .

حينما قتل عمر انحصر استحقاق الخلافة في علي وعثمان، وظهرت بوادر الانقسام بينهما لأنهما كانا في الحقيقة ممثلين لبني هاشم وبني أمية ، بما لهما من ماض في تولي الرياسة ، والتنافس على الزعامة [1].

وقد رجحت كفة عثمان على كفة علي، لأن عثمان أرضى مَنِ اشترطوا من لجنة الشورى العملَ بـ « كتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين من بعده»، بقوله «نعم». في حين أخفق علي بقوله دون مواربة : « أرجو أن أفعل، وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي»[2] . فصرفوا البيعة في حينه إلى عثمان، وبقيت في النفوس أشياء[3].

وقتل علي على يد ابن مُلْجَم الحميري الخارجي (من خوارج مصر) بالكوفة سنة 40 هـ ، انتقاما منه لما فعله بالخوارج في معركة النهروان.

[1] – ظهر الخلاف بشكل سافر بعد مبعث الرسول في بيت بني هاشم، ثم في دعوة الإسلام إلى المساواة والعدالة الاجتماعية ، وهذان المبدآن يتعارضان مع فلسفة البيت الأموي المبنية على أفكار التفاوت الطبقي، والعصبية القبلية . لذلك شكل البيت الأموي منذ البدء الحزب المعارض للدين الجديد.

ولقد ظهرت مع الزمن أسطورة " التوأم الملتصق"، لتفسير حدة الصراع الدموي بين الأسرتين الهاشمية والأموية ، فقد " قيل إن عبد شمس [والد أميةٍ] وهاشما توأمان، وإن أحدهما ولد قبل صاحبه، وإصبع له ملتصقة بجبهة صاحبه، فنُحِّيتْ عنها، فسال من ذلك دم . فَتُطُيِّرَ من ذلك، فقيل: تكون بينهما دماء".

انظر: تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (244 هـ – 310 هـ) حققه محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف ، سلسلة ذخائر العرب، رقم: 3 ، مصر، 1968 – 252/2.

[2] – تاريخ الإسلام السياسي الديني الثقافي الاجتماعي، حسن إبراهيم حسن ، دار الجيل ، بيروت – مكتبة النهضة المصرية القاهرة. ط. 15 ، 2001 – 209/1.

[3] – " قيل لعلي بن أبي طالب: أخبرنا عنكم وعن بني أمية، فقال: بنو أمية أغدر وأمكر وأفجر، ونحن أصبح وأفصح وأسمح". و " قيل لمعاوية : أخبرنا عنكم وعن بني هاشم ، فقال : بنو هاشم أشرف واحداً، ونحن أشرف عددا، فما كان منا إلا كلا ولا ، حتى جاءوا بواحدة بذت الأولين والآخرين، يريد النبي ﷺ، وبقوله أشرف واحداً : عبد المطلب بن هاشم".

- سربـــال الخلافـــة الإلهـــي:

عثمان الإنسان غير عثمان الخليفة.

هو ذو النورين، وأفضل من قرأ القرآن على النبي ﷺ، وأشهر من مَوَّلَ غزوات الرسول (جيش العسرة) ، ونهض بالخدمات الاجتماعية (شراء بئر رومة).

وهو المبشر بالجنة الذي تستحي منه الملائكة ، والذي يستحي منه الرسول ، وهو ذو الجود والسماحة والكرم، مع طيب نفس ونقاء سريرة.

هذه بعض فضائل عثمان الشخصية التي بوأته مكانة لم ينازعه فيها أحد، أما تجربته السياسية، فبالرغم من التزامه بشرط السير على عهد الخليفتين السابقين، كما مَرَّ بنا، فقد تعرضت لامتحان عسير، ولم تنجح في استيعاب تناقضات المرحلة.

كانت بداية الاعتراض عليه ، ضعف إرادته أمام ذوي قرباه، وخضوعه لحاشيته في محاباته ومجاملاته ، وتغاضيه عن نشوء طبقة ارستقراطية صارت بسرعة ذات مركز مالي، إضافة إلى وضعها الطبقي، هذا بالإضافة إلى تعنيفه بالضرب المبرح، والإهانة الشنيعة، لبعض المعترضين عليه من الصحابة، كأبي ذر الغفاري (ت 32 هـــ)، وعمار بن ياسر [1]، إلى غير ذلك مما يدخل في المحاسبة السياسية التي لا ارتباط لها في الأصل بمكانته الدينية. وذلك ربما ما لم يستوعبه، ومما لم يحتط له، لأنه كان عند البعض يفتقد حزم أبي بكر وعمر، ولأنه ثانيا لم يتهيأ سياسيا لما جدَّ من أمور إدارية، وتعقيدات اجتماعية، فرضتهما الفتوح المتوالية، واتساع المناطق الجغرافية. بالإضافة إلى عدم وعيه بخطورة وقوع الأمصار كلها، أو أغلبها في يدي بني أمية . حيث من جراء ذلك « وثبت أمية التي كانت تناضل منذ الجاهلية لتسيطر على مكة، حتى إذا جاء الإسلام، عدته محاولة لهدم سلطانها والاستئثار به دونها، ثم لم

انظر: العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت. 328 هـــ) تحقيق عبد المجيد الترحيني ، بيروت ، ط. 1، 1983 : 269/3.

[1] - المنية والأمل. ابن المرتضى (ت 840 هـــ) ، م.س، ص : 84.

تلبث هي وأحلافها أن غيرت خطتها، وأصبح التسلل إلى مراكز الصدارة هو غايتها»[1].

وعلى العموم فإن خلافة عثمان أبانت لخصومه ضعفا في تدبير العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية[1].وينسب أغلب المؤرخين تمهيد الطريق إلى خلعه، وإلى تقوية جبهة الرفض بالتحالف مع بعض الرموز المعارضة من الصحابة، كأبي ذر الغفاري (ت: 32 هـ)، إلى عبد الله بن سبأ (ت: 69 هـ أو 70 هـ) [2]. لقد قضى عبد الله بن سبأ ردحا من الزمن في التنقل بين الحجاز والبصرة والكوفة، والشام، ومصر لإثارة الناس ضد عثمان، وغرس بذرة الإمامية والتشيع لعلي.

ولقد وجد مرعى خصبا لدعوته رغم ما كان يتعرض إليه من تضييق ومتابعة، ساهما في تسريع انتقاله إلى دور العمل، ، بعدما انضم إليه كثير من ذوي النفوذ والجاه.

ولقد اتبع المتمردون للإطاحة بعثمان، خطوات لم يكن يفصل بينها الكثير من الوقت. وقد تم خلعه بحصاره، ثم بتسوُّر داره، ثم بمخاطبته بالتنازل وترك الأمر، ثم بقتله بعد رفضه التخلي عن الحكم ، وتمسكه بشرف الخلافة.

لقد كانت هذه النهاية المؤلمة، بداية لفصول أخرى من الصراعات العسكرية ، والخلافات المذهبية والعقدية.

---

[1] – اليمين واليسار في الإسلام ، أحمد عباس صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط. 2، 1973 ، ص : 66 – 67.

[1] – تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، م.س : 291/1 – 292.
أيضا : الإمامة في الإسلام ، عارف تامر، دار الكاتب العربي، بيروت ، مكتبة النهضة بعداد ، د.ت ، ص: 62.

[2] – ينكر البعض وجود شخصية تاريخية باسم عبد الله بن سبأ . ويعتقد آخرون وهم الأكثر، بوجودها وهؤلاء يقولون إنه يهودي من أصل يمني، يلقب بابن السوداء ، أسلم في السنة 7 من خلافة عثمان أي سنة 29 أو 30 هـ . وقد " كان أول من أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وتبرأ منهم وادعى أن عليا عليه السلام أمره بذلك ... وهو أول من شهد بالقول بفرض إمامة علي بن ابي طالب، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه وأكفرهم".
انظر: كتاب المقالات والفرق. سعد بن عبد الله أبو خلف الأشعري القمي ، صححه وقدم له وعليه عليه ، محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدري ، طهران. 1361 هـ ش ، ث : 20.

حين تولى علي الخلافة (35 هـ – 40 هـ) واجهته منذ البداية فتن كانت امتدادا لفتنة مقتل عثمان. فقد خرج عليه طلحة بن عبيد الله (ت .36 هـ) والزبير بن العوام (ت. 36 هـ) وعائشة أم المؤمنين (ت 58 هـ) عاتبين عليه تقاعسه في إجراء القصاص على قتلة عثمان. ونشبت بينهم وبين علي موقعة الجمل (36 هـ) ، وانتصر فيها علي. ومع ذلك فقد تصرف مع عائشة بحسب ما تفرضه حرمة زوج الرسول، وأخلاق الإسلام، وشهامة النبلاء.

ثم عارضه معاوية بن أبي سفيان الذي رفض أن يُعزل من ولاية الشام التي كان عثمان قد خصه بها، وناصبه العداء، وتفاقم حتى انتهى إلى مواجهة دموية في موقعة صفين سنة 37 هـ. وقيل إن الكفة في هذه المعركة كادت تميل إلى جهة علي، لولا لجوء معاوية إلى مكيدة رفع المصاحف على أسنة الحراب، إشارة منه إلى تفضيل إيقاف الحرب، وحقن الدماء ، والاحتكام إلى كتاب الله تعالى. وقد كان الغرض من ذلك شق صف علي، وتفريق كلمته، وهو ما قد تحقق له . فقد انخدع قسم من جيش علي بدعوة معاوية ، وكَفَّ عن القتال ، وقبل بالتحكيم ، ورغب في الموادعة . فما كان من علي إلا أن رضخ مضطرا رغم علمه بالخديعة.

وقد كانت لهذه المعركة التي لم تحسم لأي من الفريقين ، نتائج مباشرة منها.

1 – **في جانب علي :**

أ – انقسام صفه وظهور ضعفه أمام جنده.

ب – ظهور الخوارج الذين لم يرتضوا قبول علي بالتحكيم، وتحولهم إلى خصوم له متطرفين يكفرونه ويكفرون الصحابة ، ويدعون إلى مقاتلتهم ومقاتلة أتباعهم[1].

---

[1] – انقسم الخوارج إلى فرق كثيرة ، وتسموا بأسماء متعددة، ووضعوا لهم أصولا ومبادئ في موضوع النبوة، والقرآن ، والإمامة ، ومرتكب الكبيرة ، وأموال المخالفين لهم إلى غير ذلك.
انظر في مقالات الخوارج وفرقهم على سبيل المثال:
– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 324 هـ) صححه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر، مدينة فيسبادن، ألمانيا ، ط.3 ، 1980 ، ص : 86 وما بعدها.
– التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، أبو الحسن محمد الملطي الشافعي . (ت 377 هـ) ، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ومكتبة المعارف بيروت ، 1968.
" باب ذكر الشراة والخوارج" ص : 47 وما بعدها.

ج – توزع اهتمام علي بين جبهة الخوارج الجديدة ، وجبهة معاوية الذي تفرغ للَمِّ صفوفه استعدادا لمواجهة مقبلة.

وقد فضل علي البدء بمواجهة الخوارج ، بعد ما فشلت مساعي الصلح، ، وتأكد خطرهم المحدق. والتقى بهم في معركة النهروان سنة 38 هـ وهزمهم هزيمة منكرة. لكن الأقدار شاءت أن يكون اغتياله على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم سنة 40 هـ.

2 – **في جانب معاوية:**

أ – تقوية جيش معاوية ، وتعميق عقيدة القتال فيه، وترسيخ فضيلة الالتفاف حوله، حتى أصبح قوة ضاربة ، أرعبت الحسن بن علي، وجعلته فيما بعد يتنازل له مضطرا عن الخلافة ، سنة 41 هـ.

ب – ترتيب أمور البيت الأموي ، والإعداد للخلافة المرتقبة ، وربح الوقت ، من أجل إتقان المناورة بقميص عثمان وأصابع نائلة[1]، لكسب مزيد من الدعم والتأييد.

– الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور ، دار المعرفة ، بيروت ، ط. 8 ، 2001 ، 13/1

ونشير إلى أن الخوارج رغم انهزامهم في محاربتهم عليا في معركة النهروان سنة 38 هـ ، فإنهم استمروا في قتال بني أمية رغم انهزامهم في أكثر من لقاء ، وخاصة في موقعة حروراء سنة 67 هـ ، وقد زالت شوكتهم بالمطلق سنة 77 هـ بعد وفاة قطري بن الفجاءة بطبرستان.

انظر : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ، فان فلوتن Van Vloten ، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. مكتبة النهضة المصرية ، ط.2 ، 1965 ، ص : 72.

- تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، م.س، 318/1 وما بعدها.

[1] – نائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان، قيل إنها كانت نصرانية ثم أسلمت وحسن إسلامها ، اشتهرت بالورع والتقوى والوفاء، دافعت عن عثمان لحظة قتله حتى قطعت أصابع يدها.

يقول المؤرخون : " لما قتل عثمان رضي الله عنه، أرسلت أم حبيبة بنت أبي سفيان زوج النبي ﷺ [وأخت معاوية] ورضي عنها إلى أهل عثمان : أرسلوا إلي بثياب عثمان التي قتل فيها ، فبعثوا إليها بقميصه مضرج بالدم، وبخصلة الشعر التي نتفت من لحيته، فعقدت الشعر في زر القميص ، ثم دعت النعمان ابن بشير، فبعثت به إلى معاوية، فمضى بالقميص وكتابها إلى معاوية ، قصعد معاوية المنبر وجمع الناس ونشر القميص ، وذكر ما صنع بعثمان، ودعا إلى الطلب بدمه فقام أهل الشام فقالوا: هو ابن عمك وأنت وليه ونحن الطالبون معك بدمه. فبايعوا له ". انظر : تاريخ دمشق. أبو القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر (ت. 571 هـ) حققه عمرو بن غرامه العموري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق. 1995 ، 122/59.

وفي نص آخر : " أخرج القميص وأصابع نائلة بنت الفرافصة ... فوضع معاوية القميص على المنبر، وكتب الخبر إلى الأجناد ، وثاب إليه الناس، وبكوا سنة وهو على المنبر والأصابع معلقة فيه ، وآلى رجال الشام لا يأتون النساء ... حتى يقتلوا قتلة عثمان ومن عرض دونهم ، أو تفنى أرواحهم. فمكثوا يبكون حول القميص ، يوضع كل يوم على المنبر ، ويجلل أحيانا فيلبسه ، وعلق في أردائه أصابع نائلة رحمها الله ".

وقد يكون معاوية يتوسم خيرا في القمصان ، ويتفاءل بها، فقد ظل يحتفظ بقميص آخر، قال : إن رسول الله ﷺ قد كساه به. وكان يجد فيه البركة . وقد يكون وجد فيه بشرى لسيادة مرتقبة؛ حيث « إن معاوية قال في مرضه الذي مات فيه: « إن رسول الله ﷺ كساني قميصا فرقعته ، وقلَّم أظفاره يوما، فأخذت قلامته فجعلتها في قارورة ، فإذا مِتُّ فألبسوني ذلك القميص ، وقطعوا تلك القلامة، واسحقوها، وذروها في عيني وفي فيّ ، فعسى الله أن يرحمني ببركتها!» [1] ثم إنه لا شك أنه انتهى إلى سمعه وهو في الشام، قول عثمان لحظة رفضه التنحي : « أن أخلع لهم أمرهم فما كنت لأخلع سربالا سربلنيه الله عز وجل ، قال : وقال غيره : والله لأن أقدم فتضرب عنقي، أحب إلي من أن أخلع قميصا قمصنيه الله» [2]. «لا أنزع قميصا قمصنيه الله عز وجل ، وأكرمني به ، وخصني به على غيري » [3].

ج – انتصار البيت الأموي ، وعودة النِّدية المفتقدة بعد صعود نجم البيت الهاشمي ولو إلى حين، يؤيد ذلك نهج معاوية بعد توليه الحكم، سياسة الترغيب والترهيب ، وسنه

نفسه : 379/39.

وانظر في الخبر نفسه منقولا حرفيا:

– المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي (ت 597 هـ) حققه حمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط. 1، 1992 ، 77/5.

وفي ذكر آراء العلماء في حادث صفين وتفاصيله يمكن الرجوع إلى :

- صحيح أخبار صفين والنهروان وعام الجماعة.

فواز بن فرحان بن راضي الشمري ، دار الكتب العلمية ، السلسلة : أخبار صفين ، بيروت 2019 ، 112/1.

[1] – تاريخ الطبري ، م.س : 325/5 – 326.

وانظر : معاوية بن أبي سفيان ، شخصيته وعصره.

علي محمد محمد الصَّلاَّبي ، دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع ، مصر ، ط. 1 ، 2008 ، ص : 507.

[2] – نفسه : 371/4 – 372.

[3] – نفسه : 377/4.

خيار التوريث بحصر الخلافة في عقبه مفتخرا بأنه « أول الملوك وآخر خليفة » [1]. وعلى العموم إذا عدنا إلى علي فإننا نجده واجه محاولات الحزب الأموي استخلاص مصر بعد الشام من إدارته ، فقد ظل الحزب الأموي بتوجيه من معاوية لا يكف عن استعمال شتى طرق الدهاء والمكيدة ، وذلك ما لم يكن علي مهيأ له بسبب نشأته في بيت الرسالة ، وتخلقه بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم. وبسبب انشغاله بحرب الخوارج أيضا[1].

ويشاء القدر أن يموت علي على يد الخارجي ابن ملجم بسيف مسموم سنة 40 هـــ لينتهي بوفاته عهد الخلفاء الراشدين.

وبعد تولي الحسن لم يجد مناصا قبل أن يتم العام، من التنازل مكرها عن الخلافة لصالح معاوية، مقابل شروط ذكرها المؤرخون. وفضل أن يعيش في المدينة لأسباب لا تزال موضع تساؤل ، حتى وفاته سنة 50 هـــ.

---

[1] – " كان معاوية يقول : أنا أول الملوك وآخر خليفة ، قلت : والسنة أن يقال لمعاوية : ملك ، ولا يقال له: خليفة لحديث سفينة ، أن رسول الله ﷺ قال : " الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم يكون ملكا عضوضا".
انظر: البداية والنهاية ، أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. 774 هـــ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، مصر : ط. 1 ، 1997 ، 439/11.

[1] – يرجع البعض بأصول الخوارج إلى عهد الرسول ﷺ، ورويت أحاديث في صحيح البخاري وسنن الترمذي، فسرت بأن المقصود بها الخوارج. واختلف العلماء في تكفيرهم، وتوقف البعض الآخر، بكون هذه المسألة من المعوصات، على اعتبار أنهم كانوا أشد تمسكا بالقرآن واتباعا لأحكامه، وتنفيذا لأوامره، وأنهم " أهل صيام وصلاة" إلا أنهم غلوا وتطرفوا في ما اعتبروه الحق.
وخير من أنصفهم علي نفسه رغم خروجهم عليه. وذلك " لما قُتِلَ علي رضي الله عنه الحرورية [اسم آخر للخوارج] ، قالوا من هؤلاء يا أمير المؤمنين أكفارٌ هُمْ ؟ قال : " من الكفر فروا " قيل : فمنافقون ؟ قال : "إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا وهؤلاء يذكرون الله كثيرا". قيل: فما هم ؟ قال : " قوم أصابتهم فتنة فعَمُوا فيها وصُمُّوا" .
انظر المصنف للحافظ عبد الرزاق الصنعاني (126 – 211 هـــ) ، تحقيق : حبيب الله الأعظمي ، المجلس العلمي ، الهند ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط.2 ، 1403 هـــ ، 150/10.

وعلى العموم فقد « نال معاوية الخلافة بحد السيف تارة، وبالمكيدة والسياسة تارة أخرى» [1].

واستثمر تجربته الطويلة في التسيير والإدارة، منذ أن أمَّره عمر ثم عثمان على إقليم الشام، وساسه بكمال عقله، وفرط حلمه، وسعة نفسه، وقوة دهائه. واصل الفتوحات العسكرية شرقا وشمالا وغربا[1]. وأنشأ الدواوين كديوان الرسائل وديوان البريد. واتخذ منصب الحجامة والشرطة، وكون جهاز مخابرات لمعرفة تنقلات خصومه خاصة من أهل البيت . ووظف المال في شراء الذمم وانتزاع الولاء [2].

لكن الأكثر مثارا للخلاف عند الجميع، هو عهده بالخلافة لابنه يزيد . لقد انتقلت الخلافة بهذا العهد من خلافة إسلامية شورية، إلى ملكية وراثية، وبذلك مثل ذلك التعيين نقطةَ تحول في التاريخ الإسلامي ، وسابقةَ سلسلةٍ طويلة من الأسر التي كانت تنزع إلى الاستيلاء على السلطة بالقوة، وحصرها في عقبها، حتى مجيء أسر أخرى أقوى وأشد بأسا.

---

[1] – تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، م.س : 227/1.

[1] – قيل إن أول جيش غزا في البحر كان بإمرة معاوية ، واجه به الدولة الرومانية الشرقية التي كانت تناصب الدولة الإسلامية العداء ". بلغ أسطول الشام في عهده 1700 سفينة فتح بها عدة جهات، كجزيرة رودس، وبعض الجزائر اليونانية ، أما في البر فقد رتب معاوية الشواتي والصوائف ".
انظر: تاريخ الإسلام حسن إبراهيم حسن ، م.س : 228/1 وما بعدها.

[2] – تاريخ الأمويين مما شوهه الشيعة والعباسيون .
ورغم أن كلا منهم كان له هدفه المختلف، إلا أن مساعي الجميع توحدت في العبث بتاريخ الأمويين ، وغالبا ما كان للشيعة وأهل السنة رأي مخالف في الحدث الواحد.
وإذا كان أهل السنة لا ينكرون له بعض أفضاله، فإن الشيعة لم يروا فيه إلا أنه :
- خر ج على إمام زمانه علي، في صفين.
- أذكى نار " وقعة الجمل" وسعى بالشر بين الفريقين.
- سنَّ سب علي وانتقص أهله وأنصاره.
- نفى الصحابي أبا ذر الغفاري من الشام.
- قاد الفئة الباغية التي قتلت الصحابي عمار بن ياسر ، والذي قال فيه الرسول: " ويح عمار تقتله الفئة الباغية ، عمار يدعوهم إلى الله ، ويدعونه إلى النار " ، صحيح البخاري ، رقم الحديث : 2812.
ولائحة نقائص معاوية في عيون الشيعة طويلة.

– مـــات هرقـــل ، قام هرقـــل :

تبين لمعاوية وجود إجماع حول رفض توليته يزيد ، لكنه لم يأبه لذلك ولم يعره اهتماما لأن الهدف الذي في نفسه من التوريث أكبر .

وقد اعترض عليه أهل المدينة ، وكان من بينهم عبد الرحمن بن أبي بكر الذي قال: « ما الخيار أردتم لأمة محمد ، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية ، كلما مات هرقل قام هرقل » [1].

كذلك اعترض عليه الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير. لكن اعتراضهما كما اعترض غيرهما لم يجد نفعا.

لقد آل الأمر إلى يزيد بن معاوية سنة 60 للهجرة، ولم يبق من كبار معارضي توليه الخلافة سوى الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير ، وقد تشبث كلاهما بموقف المعارضة، ومنطق المواجهة، فكانت بالعراق موقعة كربلاء، أو واقعة الطف التي واجه فيها الحسين جيش يزيد بقيادة عبيد الله بن زياد واستشهد فيها.

ومعركة كربلاء قد تكون أقل شأنا من وقعة الحرة من الناحية العسكرية ، لكنها من الناحية السياسية والفكرية والدينية كانت أهميتها أكثر على مر العصور، خاصة عند الشيعة ، حيث أصبحت رمزا للتضحية والحرية والثبات على المبدأ من جهة ، وعنوانا للغدر بالشرف وهتك حرمة العترة من جهة أخرى.

لقد كان الحسين في ثورته ضحية ثقته في شيعة الكوفة، لكن هؤلاء كانوا بين الاستجابة العاطفية والإحجام الفعلي.

ويلخص موقفهم قول الشاعر الفرزدق لما سأله الحسين عن أمر الناس : « قلوب الناس معك، وسيوفهم مع بني أمية» [2].

---

[1] – الكامل في التاريخ ، ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم ، ت. 630) . تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط. 1 ، 1997 ، 100/3.

[2] – تاريخ الطبري ، م.س : 386/5 .

لكن الحسين لم يتراجع عما أقر نفسه عليه، ولم يضع في الحسبان مبدأ التكافؤ وميزان القوى، وأصر على المواجهة رغم تحذيره من بعض أصحابه في كربلاء وقد أزفت المعركة بقوله:« أما أشراف الناس فهم أَلْبٌ واحد عليك، لأنهم قد عظمت رشوتهم، وملئت غرائرهم، يستحال بذلك ودهم، ويستخلص به نصيحتهم ، وأما سائر الناس فأفئدتهم تهوى إليك ، وسيوفهم غدا مشهورة عليك » [1]. فكان رده : « لا والله لا أعطيهم بيدي إعطاء الذليل ، ولا أقرُّ إقرار العبيد» [2].

لكن لقاء الحسين بخصومه انتهى بعد مناوشات بالنهاية المتوقعة. انتهى بذبحه وحزِّ رأسه[3]، وتقاسم أمواله وما في خبائه، حتى ما على النساء من الثياب الظاهرة. لقد « داسوا الحسين بأفراسهم حتى ألصقوه بالأرض يوم المعركة، وسُرِّحَ برأسه من يومه إلى ابن زياد » [4]. « فوضعوه بين يديه، فجعل ينكت بقضيب في يده على ثناياه، وعنده أنس بن مالك جالس، فقال له: يا هذا ، ارفع قضيبك ، قد طال ما رأيت رسول الله يقبل هذه الثنايا ... ويقال : إنه بعث معهم بالرأس حتى وضع بين يدي يزيد» [5].

بعد موقعة كربلاء واستشهاد الحسين سنة 61 هـ تفرغ يزيد لعبد الله بن الزبير (ت . 73 هـ) وأخذه بالشدة وحاصره بمكة ، ولم يُرفع الحصار عنه إلا بوفاة يزيد سنة 64 هـ.

أيضا البداية والنهاية ، ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن عمر ت. 774 هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، مصر ، ط. 1 ، 1997 : 510/11.
ونشير إلى أنه كانت للفرزدق ميول إلى آل البيت ، وكان يتجرأ على بني أمية، وقد واجه معاوية، كما واجه سليمان بن عبد الملك.

[1] – البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س : 524/11.

[2] – تاريخ الطبري ، م.س ، ص : 425/5.
أيضا : البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س : 535/11.

[3] – نفسه : 549/11.

[4] – نفسه : 552/11. وقد وصف زين العابدين أبو الحسن السجاد بن الحسبن بن علي رابع أئمة الشيعة بكل طوائفهم (ت 95 هـ) هذا الحادث ، بقوله :

يا يثرب لا مقام لكـم بهـا * قتل الحسين فأدمعي مدرارُ**

الجسم منه بكربلاء مُضَـرَّجٌ * والرأس منه على القناة تُدارُ**

انظر : مثير الأحزان ومنير سبل الأشجان ، ابن نما الحلي (من أعلام ق .7) تحقيق : السيد محمد المعلم ، منشورات المكتبة الحيدرية ، رقم 1434 هـ .ق .

[5] – نفسه : 242/9، وانظر أيضا : 553/11.

بعد وفاة يزيد أعلن عبد الله بن الزبير نفسه خليفة للمسلمين، واتخذ مكة عاصمة له، لكن الحجاج بن يوسف الثقفي في عهد عبد الملك بن مروان أطاح به وقتله سنة 73 هـ.

خلاصة واستنتاجات:

إن النهج التشددي الذي اختارته الدولة الأموية تجاه المعارضة ، وخاصة منها المعارضة الشيعية ، جر عليها نقمة كثير من الفئات الاجتماعية باستثناء التي تستفيد من إغراءاتها المادية.

ولقد أشرنا من قبل إلى رد الفرزدق على سؤال الحسين له عن الوضع في العراق الذي قال فيه: « القلوبقلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أمية » [1].

هذا الجواب يكشف عن التمزق النفسي الذي كان يعاني منه المجتمع العربي الإسلامي حين انقسم إلى فئتين : فئة تحب من لا تستطيع حمايته، وأخرى تحمي من لا تستطيع أن تحبه.

وهذا الكبت العاطفي خاصة في مجتمع العراق، كان وراء المغالاة في حب علي والحسن والحسين، وباقي أبنائه إلى حد التقديس، ووضع أدبيات لها أشباه ونظائر في تقاليد الفرس في علاقتهم بملوكهم .

هذا التوتر الدائم في العلاقة بين فئات الشعب والسلطة[2]، دفع بها من باب التحسب والحذر، إلى اتخاذ مرتبة « الحجابة» التي لم تكن من قبل في عهد الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدين.

---

[1] – تاريخ الطبري ، م.س : 386/5.
– البداية والنهاية : 510/11.

[2] – كان سب آل البيت معتادا من قبل الأمويين، باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز الذي نهى عن ذلك ، وقد أشاد بذلك أكثر من شاعر في عصور مختلفة ، نذكر من بينهم مهيار الديلمي (ت 428 هـ) في قوله :

يا ابْنَ عَبد العزيز لَوْ بَكَتِ الْعَـــيْـــــنُ فَتـــىً مِـنْ أُمَيَّـةٍ لَبَكَتْـــك
غيـــرَ أَنِّي أَقُـــولُ إِنَّـكَ طِبْـ * ـتَ وَإِنْ لَمْ يَطِبْ وَلَمْ يَزْكُ بَيْتُكَ**

لكن « عند انقلاب الخلافة ملكا كان أول شيء بُدِئ به، شأن الباب، وسده عن الجمهور لما يخشى من اغتيال» [1].

والحجابة في الدولة الأموية وكذا في الدولة العباسية « اقتصروا بها على من

يحجب السلطان عن العامة، ويغلق بابه دونهم، أو يفتحه لهم على قدره وفي وقته» [2].

وهكذا بدأت فكرة الحرص على حسن تدبير القداسة من خلال تكريس ثقافة الاستئذان والإذعان، وترسيخ أدبيات الدخول عند الضرورة القصوى على السلطان.

هذا المنصب الجديد يعكس ابتداء انعزال السلطة ، بفرضها مسافة تحول دون الباب، وانتحالها معجما ضخما من الألقاب ، وموسوعة من تقنيات الضبط وتعبيرات الانصياع ، بالإضافة إلى رسمها هالة من النور حرصت على أن يراها الناس بالرغم منهم [3].

أَنْــتَ نَزَّهْتَــــنَا عَنِ السَّــبِّ وَالْقَذْ* فِ فَلَوْ أَمْكَنَ الْجَـــزَاءُ جَزَيْتُكْ**

انظر: مهيار الديلمي وشعره، علي علي الفلال، دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد ، مصر : 1948 ، ص: 51.

[1] – بدائع السلك في طبائع الملك. محمد بن علي الأندلسي ابن الأزرق (ت. 896 هـ). تحقيق علي سامي النشار، وزارة الإعلام ، العراق ، ط.1 ، د.ت ، 269/1.

[2] – نفسه : 170/1.

[3] – من ذلك على سبيل ما حصل بين عبد الله بن قيس الرقيات وعبد الملك بن مروان. كان عبد الله بن قيس الرقيات، (ت . 85 هـ) شاعر عبد الله بن الزبير (1 – 73 هـ) وكان خرج معه على عبد الملك مروان (ت 26 هـ – 86 هـ)، ولما قتل عبد الله بن الزبير، هرب إلى الكوفة، ثم انتقل إلى الشام، حتى وجد من توسط له عند عبد الملك، فعفا عنه، فلما مدحه قال فيه :

خليفـــة الله فــوق مِنْبَــرِهِ * جَفَّـــتْ بـــذاكَ الأقلامُ والكُتُبُ**

يعتــدلُ التــاجُ فوق مفرقــه * علــى جبيـــنٍ كأنـــه الذهــبُ**

" فقال له عبد الملك: يا ابن قيس تمدحني بالتاج كأني من العجم وتقول في مصعب :

إنما مُصْعَــبٌ شهـــابٌ من الله * تَجَلَّــتْ عَـــنْ وَجْــهِه الظلماءُ**

مُلْكُــهُ مُلْــكُ عِــزَّةٍ ليس فيه * جَبــروتٌ منــه ولاَ كِبْــرِيَـــاءُ**

أما الأمان فقد سبق لك ، ولكن والله لا تأخذ مع المسلمين عطاء أبدا".

– الأغاني : أبو الفرج الأصبهاني (ت . 356 هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.1، 1415 هـ، 55/5.

هذا التحول طبع سياسة الأمويين. وقد تمثل في البدء في تديين السياسة، وتسييس الدين، والعمل على تدبير العلاقة بين الخلافة والملك. وقد جمع بينهما بنو أمية والعباسيون أول الأمر ، ثم انفرط عقد هذه العلاقة في مرحلة ضعف الدولة العباسية، باحتفاظ العصبية العربية بلقب الخليفة رمزا وتبركا، واحتفاظ الفرس والأتراك وغيرهم بالملك حكما وممارسة [1].ولعل ما قامت به الدولة الأموية ضد خصومها من البطش والتنكيل، خصوصا مع العلويين[2]، شاهد على ضعف مراعاة البعد الديني باعتباره مظلة حامية من تغوّل السياسة. ولعل ذلك ما دفع البعض إلى اعتبار أن « الحكومة الأموية لم تعد تستمد العون من الإسلام ومبادئه، وفقدت إخلاص رعاياها وتعاونهم معها. بإجراءاتها الظالمة الضيقة الأفق، أصبحت تلقي عبئها على جندها الذين لم يكن في مقدورهم أن يحموا الدولة من الخطر ، إذ أن القوة العسكرية بدون وجود الولاء من جانب الرعايا ، ليست ولم تكن أبدا أقوى عضد لأية حكومة» [3].

ولذلك فإن سياسة العصا والجزرة، لم تنفع في استتباب الأمن، وقمع الثوارت. ويمكن تلخيص مدى الاستياء الذي عَمَّ فئات عريضة من الناس، بما كانت بعض الأصوات ترتفع به علنا من نقد لاذع. نذكر هنا الشاعر الحارث بن عبد الله الجعدي الذي قال من أبيات :

النـــاسُ فـــي كُربـــةٍ يَكَـــادُ لَهَـــا تَنْبُـــــذُ أَوْلاَدَهَـــــا حواملُهَـــــا[4]

– الوافي بالوفيات ، صلاح الدين الصفدي (ت 764 هـ) ، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 2000 ، 264/19.

[1] – بدائع السلك في طبائع الملك ، ابن الأزرق ، م.س : 96/1.

[2] – أشرنا من قبل إلى معركة كربلاء، أو واقعة الطف، ولم نرد أن نطيل في ذكر ما عرفته من فظائع تتجاوز ما يمكن أن نتخيله في النفس البشرية من سادية، بالإضافة إلى هتك حرمة مكة برميها بالمنجنيق، وحرقها بالنار ، كان ذلك بين الأمويين (يزيد بن معاوية) والحسين وعبد الله بن الزبير. لكن العباسيين لم يكونوا أقل عنفا من الأمويين، فقد فعلوا بهم ما يخجل الباحث من وجوده في التراث العربي الإسلامي. نبشوا قبور بني أمية، وأخرجوا الجثث التي لم تكن بليت، وضربوها بالسياط، وصلبوها، ثم حرقوها وأذري رمادها في الريح. بل صار الأحياء من الأمويين حين يُغرَّرُ بهم ويُنكَّل بهم ، تنصب على أجسامهم وهم أحياء ، موائد الطعام ليأكل عليها قاتلوهم، وهم يستمعون إلى أنينهم حتى تصعد الأرواح. انظر: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. يوليوس فلهوزن – 1918) Julius Wellhausen (1844، ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة . راجع الترجمة حسين مؤنس. نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1968، ص: 523 وما بعد ها.

[3] – الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ، فون كريمر ، A. Von (1828 – 1889) Kremer تعريب مصطفى طه بدر ، دار الفكر العربي، القاهرة ، تاريخ المقدمة 1947 ، ص : 43.

[4] – هو الحارث بن عبد الله بن الحشرج بن المغيرة بن الورد الجعدي ، لم نقف على ترجمته ، انظر "تاريخ الطبري ، م.س : 286/7.

والعباس بن الوليد الذي قال :

إن البَرِيَّـــةَ قـــد مَلَّـــتْ سِياسَـــتَكُمْ فأسْتَمْسِكُوا بعمود الـــدين وارْتَـــدِعُوا[1]

ومثل هذه الشهادة من أحد أفراد البيت الأموي، دليل على أنه « بدأ عامة الناس يدركون أنه ليس ثمة صلاح من وراء ذلك النظام الفاسد الذي سنه الخلفاء الأمويـــون، وأن بقاء ذلك النظام لا معنى له سوى ضياع الإسلام [2].

فهل كانت فتوح الأمويين واجبا دينيا حرصوا فيه على الاقتداء بالخلفاء الأربعة، أم كانت في معظمها تعلة لإبقاء الجيش بعيدا عن مصدر القرار ، باستثمار صدقه في نشر الإسلام من جهة ، وضخ الغنائم وملء الخزينة من جهة أخرى؟

من الخلافة إلى الملك:

منذ عهد أبي بكر جرى الحديث في الخلافة إن كانت بالنص أو بالاختيار. ثم إذا كانت بالاختيار ، هل ينحصر في الخاصة أم يشمل العامة[3].

أيضا : البداية والنهاية ابن كثير ، م.س : 190/13.
أيضا السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، فإن فلوتن. (1866 – 1903) ، ترجمة حسن إبراهيم حسن. محمد زكي إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية القاهرة : 1965 ، ص : 124.
والقصيدة مطلعها:

أبيت أرعى النجومَ مُرْتفقا إذا استقلـــت تجـــري أوائلـــها

والشطر الأول احتفظ به البارودي في قوله :

أبيـــت أرعى النجومَ مُرْتفقا في قنَةِ عِزٍّ مرقاها على الراقي

وهو من قصيدة له مطلعها :

هل مِن طبيبٍ لداء الحب أوْ يَشفِي عَليلا أخا حُزْنٍ وإيرَاق؟!

[1] – البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س : 177/13.
– السيادة العربية ، فإن فلوتن ، م.س ، ص : 124.
والعباس بن الوليد بن عبد الملك بن رمان بن الحكم (ت 130 هـــ) لم يطمئن إل ما بات يعرفه البيت الأموي من فتن ، وهو من ثم شاهد من أهلها. وشهادته لها أكثر من دلالة.

[2] – نفسه ، ص : 124.

[3] – قيل إن عليا رفض خلافة أبي بكر ، رغم حرص عمر على حمله على المبايعة تحت التهديد وإنه لم يبايعه إلا بعد موت فاطمة رضي الله عنها. كان يقول لأبي بكر : " أنا أحق بهذا الأمر منكم ، لا أبايعكم ، وأنتم أولى بالبيعة لي ... أنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار ، نحن أولى برسول الله حيا وميتا ، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون ".

إن الرسول ﷺ لم يستخلف أحدا بنص قاطع، أو إشارة واضحة؛ أما أمر الرسول ﷺلأبي بكر بإمامة المسلمين للصلاة في مرض موته، والتي احتج بها البعض على صحة شرعية خلافة أبي بكر ، فليست إشارة بالضرورة ، بله أن تكون حجة ، لأن « سياسة الدنيا غير شؤون العبادة ».

ثم إن الفرقاء أنفسهم في اجتماع السقيفة من أجل اختيار الخليفة يظهر أنهم لم يعقدوا تلازما بين « إمامة الصلاة وإمرة المسلمين » [1].

وعلى العموم فقد اختير أبو بكر الصديق رغم تلكؤ البعض في بداية الأمر، وعلى رأسهم علي ، ونودي عليه بـــ « خليفة الله » لكنه رفض ذلك وقال : « لســـت بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله » [2].

وعندما تحول الحكم من خلافة شورية إلى خلافة وراثية ، دخل لقب الملك باعتباره صفة مشبهة تفيد الثبوت في القاموس السياسي العربي الإسلامي ، وصار معاوية يقول مفتخرا « أنا أول الملوك وآخر خليفة » [3].

انظر : الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء ، ابن قتيبة الدينوري ، (213 هـــ - 276 هـــ) تحقيق علي شيري ،دار الأضواء ، بيروت - لبنان. ط. 1 1980 ، 28/1 - 29.

[1] - المذاهب الإسلامية ، محمد أبو زهرة ، سلسلة الألف كتاب ، رقم : (177) مكتبة الآداب ، القاهرة ، مصر، د.ت ، ص : 37.

[2] - الأحكام السلطانية ، أبو الحسن علي بن محمد البصري الماوردي (374 هـــ - 450 هـــ) ، تحقيق أحمد جاد ،دار الحديث ، القاهرة ، 2006 ، ص : 39.
وقد اختلف العلماء في إمكان جواز أن يقال : " يا خليفة الله " أو " خليفة الله في أرضه ". وقد قبله بعضهم لقوله تعالى : " إني جاعل في الأرض خليفة (البقرة ، الآية : 29) و " وهو الذي جعلكم خلائف الأرض " (الأنعام ، الآية : 167) و " ثم جعلناكم خلائف في الأرض " (يونس : الآية 14) و " يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض ". (سورة ص ، الآية : 25) ، و" هو الذي جعلكم خلائف في الأرض " (فاطر ، الآية : 39). و" امتنع جمهور العلماء من جواز ذلك. ونسبوا قائله إلى الفجور ، وقالوا : يُستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ، ولا يموت)، نفسه ، ص : 39. ومع ذلك فقد أطلق على عثمان فيما بعد " خليفة الله " بعد مقتله ، لاستثارة طلاب الثأر له.
انظر البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س : 10/ 493.
ثم أطلق معاوية على نفسه مفتخرا لقب " الملك" ، وسار على نهجه ملوك بني أمية وبني العباس من غير ما شعور بحرج ، بل أضاف الشعراء إلى الملوك فضلا عن خلافة الله، كرامات وخوارق قد يكون الصوفية أخذوها عنهم.

[3] - البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س ، 439/11 .

ولما أراد معاوية أن يعهد لابنه يزيد ، استنكر ذلك الكثير ، وربطوه بما للروم والفرس من تقاليد الملك التي لا يجب التشبه بها، من أولئك الحسين بن علي وعبد الله ابن عمر وعبد الله بن الزبير ، وعبد الرحمن بن أبي بكر الذي خاطبه صراحة بقوله : « تريدون أن تجعلوها هرقلية ، كلما مات هرقل قام هرقل » [1].

ومع ذلك فقد كان بنو أمية ومن بعدهم بنو العباس يرتاحون إلى مدحهـــم بـــ «خليفة الله »، أو « الإمام». وكانوا يثيبون عليه. من ذلك ما قاله الأخطل في عبد الملك بن مروان:

إلـــى امـــرئ لا يُعَـــدِّينا نوافلُـــه أظفـــره اللهَ فَلْيَهْنَـــأْ لَـــهُ الظَفَـــرُ

الخـــائضِ الغَمْـــرُ والمَيْمُـــونِ طالعُـــه خليفـــةُ الله يُسْتَسْـــقَى بـــه المطَـــرُ[2]

وهذا مثال على بدء نسبة الكرامة إلى الخليفة في الوسط السني مثلما نسبه الشيعة إلى علي، بل صار الخليفة يتصف ببعض الصفات الإلهية كالنورانية وغفران الذنوب والهداية:

أحيـــا الإلـــه لنـــا الإمـــامَ فإنـــه خَيْـــرُ البريـــة للـــذُّنوب غفـــورُ

نورٌ أضاء لنـــا الـــبلادَ وقـــد دَجَـــتْ ظُلَـــمٌ تكـــاد بهـــا الهـــداةُ تَجُـــورُ[3]

وقد يكون لمسيحيته وتمثله لمعجزات عيسى عليه السلام دخل في الاقبال على مثل هذه الصفات ، لعلمه بموقعها عند الخليفة والناس، بما أنه كان شاعر البلاط في عهد عبد لملك بن مروان خاصة. لذلك كان لا يرى حرجا من الدخول عليه ولحيته تقطر خمرا، والصليب يتدلى من صدره[4]. وكان الخليفة لا يرى حرجا أيضا في استقباله وإغرائه بما يرضيه ، في مقابل تلميح صورته وتبرير سياسته[1].

---

[1] – الكامل في التاريخ ، عز الدين بن الأثير (ت . 630 هـــ) ، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1997 ، 100/3 .
– البداية والنهاية ، ابن كثير ، م.س : 330/11.

[2] – ديوان الأخطل التغلبي (19 هـــ – 69 أو 70 هـــ) شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين ، دار الكتب العلمية ، ط.2 ، 1994 ، ص : 103.

[3] – نفسه ، ص : 117
وهذه القصيدة في مدح الحجاج بن يوسف الثقفي، وإن كان بدأها بالإشارة إلى الخليفة.

[4] – لقد تجاوز الأخطل إلى المس بهيبة الخلافة ، وفي ذلك من الابتزا ما لا يخفى ن من ذلك : " قال عبد الملك : وما بلغ الشراب منك؟ قال الأخطل: إن شربتها فأنت أهون علي من شسع نعلي، فقال: قل فيعا شرعا، فأنشد :

إذا مـــا نديمـــي عَلَّـــنـــي ** ثَلاث أمير المؤمنين أمير.

*** التــذرع بالجــبــر[2]:**

شاءت الدولة الأموية أن ترسخ في الأذهان بأن الإرادة الإنسانية جزء من الإرادة الإلهية ، وبما هي كذلك، فإن الخليفة / الملك، ينفذ أمرا قَدَّره الله وقضى به، وهو من ثم يمثل إرادة سابقة، تقضي بألا يسال عنها.

لقد أسّس الأمويون لحكم باسم الحق الإلهي ، ثم ذهب العباسيون من بعد إلى الجمع بين الحق الإلهي والحق النبوي ، باعتبارهم ظلال الله في الأرض بلغة الشيعة.

كان الغرض من انتحال مثل هذه الصفات تبرير مطلق الفعل، وتعميم مطلق الصلاحية. ومن أجل ترسيخهما في الأذهان ، فإن الأمويين « أشاعوا فكرة الجبر، وشجعوا القائلين به ، كي يبرروا التغيرات التي أحدثوها في نظام الحكم الذي حولوه من الشورى والاختيار، إلى الملك الوراثي. وكي يبرروا كذلك المظالم الاجتماعية

حصلبُ أحمر الذيل مني لا شيء ** عليك أمير المؤمنين أمير" .

ديوان الأخطل .م.س، ص : 189.

[1] – أشرنا في هامش سابق إلى ما حصل بين عبد الله بن قيس الرقيات وعبد الملك بن مروان. ولا باس من أن نذكر به مرة أخرى .

من ذلك أنه " لما أنشد ابن قيس [الرقيات] عبد الملك بن مروان :

يعتدل التاجُ فوق مفرقِـــه ** على جَبين كأنـــــهُ الذهبُ

قال : أمَّا لمصعب بن الزبير فتقول:

إنما مُصْعَبٌ شِهَابٌ من الله ** تجَلت عن وجهه الظلماءُ

وأما لي فتقول : على جبين كأنه الذهب".

انظر : الموشح. مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر ، المرزباني (أبو عبيد الله محمد بن عمران ، ت. 1384) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت ، ص: 244.

[2] – مسألة الجبر والاختيار شغلت علم الكلام. وقد اشتهر بالقول بهما فرقتان، هما الجبرية، وهي أصناف، والقدرية وهي أصناف أيضا. وقد كان كل فريق منهما يرجع إلى القرآن بقصد إيجاد السند، فإن لم يجده في النص الصريح أَوَّل، وصار المحكم عند هؤلاء متشابها عند الآخرين ، والعكس بالعكس. وأصبح " التأويل في هذا المجال، مجال الجدل الذي تحركه دوافع تقع خارج البحث عن الحقيقة ، يضخم أشياء ، ويفقر أشياء، وبالتالي يزرع البلبلة في نظام القيم ، فيتحول إلى لا – نظام، إلى أزمة قيم".

انظر : العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط. 3 ، 2009 ، ص : 82.

وفي موضوع الجبرية والقدرية، ينظر على سبيل المثال: الملل والنحل ، الشهرستاني ، م.س ، ص : 97/1 و 56/1.

وسنشير إلى مصادر أخرى عند تناولنا لهذه النقطة بشيء من التفصيل لاحقا.

والسياسية، والاضطهادات التي أصابوا بها خصومهم، والتي بلغت قمتها في القتل الجماعي للخوارج، والمحنة الدائمة للشيعة ، ومأساة استشهاد الحسين في كربلاء» [1].

إن تبني الأمويين للمذهب الجبري بتوجيه من أعلى هرم في السلطة، يدل على وعي بوجوب مرافقة المشروع السياسي، لمشروع ثقافي مواز يسنده أمام العامة[2].

« روي عن معاوية أنه قال في بعض خطبه لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لَغَيَّرَهُ ، وهذا صريح الجبر. وكان يقول أنا عامل فعل من عمال الله، أعطي من أعطاه الله، وأمنع من منعه الله، ولو كره الله أمراً لغيَّره ... ولم يزل ذلك في بني أمية حتى قال الحجاج وقد قتل رجلا لأجل إظهاره حب علي عليه السلام : اللهم أنت قتلتَه، لو شئتَ لمنعتني منه، وهذا صريح الجبر. وكثر أمثال ذلك، وعظمت به الفتنة » [3].

والقول بالجبر كما أشرنا إلى ذلك ، يعني القول بإسقاط المسؤولية عن السلطة، باعتبارها مجرد أداة لإنفاذ إرادة سابقة ، وعلم أزلي؛ لقد صارت «صفة العلم التي يستغلها الحكام الأمويون في قولهم: إن ما فعلوا كان في سابق علم الله، أي مقدرا عليهم» [4]، ذريعة لبلوغ المطامح السياسية ، والاستئثار بالثروة والمال. وأصبح سواد العراق بستان قريش وبني أمية. وصار « معاوية ومعه عثمان يريان أن المال مال الله، وبالتالي فللخليفة أن يتصرف فيه كيف يشاء ... [و] كان معاوية بن أبي سفيان هو الشبح الذي يخوِّف به عثمان معارضيه، فيرسلهم إليه، فيتفنن في عقابهم» [5].

---

[1] – التراث في ضوء العقل محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت ، ط.1، 1980 ، ص : 29.

[2] – وردت إشارات كثيرة عند ابن المرتضى إلى ربط ظهور الجبر بالأمويين من ذلك قوله: حدث رأس المحبرة من معاوية وملوك بني مروان، وعظمت فيها الفتنة".
انظر المنية والأمل ، ابن المترضى ، م.س ، ص : 19 ، وسنذكر إشارات له أخرى لاحقا.

[3] – المنية والأمل ، ابن المرتضى ، م.س، ص : 86 – 87.

[4] – العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري ، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط. 3 ، 2009 ، ص : 83.

[5] – اليمين واليسار في الإسلام ، أحمد عباس صالح ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت – لبنان . ط.2، 1973، ص : 67 – 68. وقد عنَّف عثمان المعارضين لسياسته المالية من الصحابة كعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري ، وعمار بن يسار بالسب والضرب والنفي والتجويع.
نفسه ، ص : 67 – 68.

كان عثمان يخص من لهم به قرابة وَرَحِمٌ، بالمال الكثير. وكان بعض الصحابة يراجعونه في ذلك، لكنه لم يكن يكترث لما يقولون، ويختلق لهم أعذارا تعكس مدى تهميش المعارضة والاستفراد بالرأي[1].

ويذكر ابن أبي الحديد (586 هـ – 656 هـ) أن جدلا دار بين عثمان وخازن المال عبد الله بن الأرقم، في موضوع أمره بصرف مبلغ كبير لبعض الوجهاء ، لكن عبد الله بن الأرقم « استكثره ورد الصك به. ويقال إنه سأل عثمان أن يكتب عليه بذلك كتابا فأبى. وامتنع ابن الأرقم أن يدفع المال إلى القوم ، فقال له عثمان: إنما أنت خازن لنا، فما حملك على ما فعلت ؟! فقال ابن الأرقم : كنت أراني خازن المسلمين، وإنما خازنك غلامك! والله لا آلي لك بيت المال أبدا. وجاء بالمفاتيح فعلقها على المنبر» [2].

وإذا كان عثمان جعل له خازنا لتنفيذ ما يأمره به دون التجرؤ على المراجعة أو المحاسبة، فإن معاوية جعل من نفسه الخازن . فهو الأمر وهو المأمور. « قال في بعض خطبه : أنا خازن من خزّان الله، أعطي من أعطاه الله، وأمنع من منعه الله» [3]. وقال لعقيل بن أبي طالب الذي قصده راجيا عطاءه « أزعم أن جميع ما تحت يدي لي، فما أعطيتُ فقربة إلى الله، وما أمسكتُ فلا جناح عليَّ فيه» [4].

---

[1] – من ذلك قوله لمعارضيه " مالي ولفيئكم وأخذ مالكم! ألست من أكثر قريش مالا، وأظهرهم من الله نعمة! ألم أكن على ذلك قبل الإسلام وبعده !؟. وهبوني بنيت منزلا من بيت المال، أليس هو لي ولكم ! ألم أقم أموركم ، وإني من وراء حاجاتكم فما تفقدون من حقوقكم شيئا؟!. فلم أصنع في الفضل ما أحببت؟! فلم كنت إماما إذا؟! " أنظر: شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد (586 هـ – 656 هـ) ، حققه أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، مصر ، 1959 ، 6/9 وكذلك 23/9.

[2] – نفسه : 35/3 –36 .

[3] – المنية والأمل. ابن المرتضى ، م.س ، ص : 87.

[4] – الإمامة والسياسة المنسوب إلى ابن قتيبة ، م.س ، ص : 101 .

وعقيل بن أبي طالب (ت 60 هـ) هو أخ علي بن أبي طالب، وعقيل أَسَنُّ منه. رفض علي أن يعطيه مالا لدين ركبه ، من أموال المسلمين ، واقترح عليه أن يصله بشيء من عطائه ، لكن عقيلا استقله، ولم ير فيه ما يدفع به حاجته ، وذهب إلى خصمه معاوية الذي أكرمه نكاية في أخيه علي ، وذلك دهاء من معاوية .

لكن عليا نهج سياسة مغايرة ، عمل على تغيير الولاة الذين أثروا من مناصبهم، ونزع الامتيازات التي أجيز بها ذوو القرابة، واشتريت بها الولاءات. فكان أن أثار ذلك حنق المستفيدين ودفعهم إلى العمل على الإطاحة به. وكان أن « تحركت المعارضة، وكان المال في مقدمة عوامل حركتها ضد الخليفة الجديد» [1].

ولقد سار الأمويون على هذا النهج باستثناء عمر بن عبد العزيز، وقلدهم فيه العباسيون، إلى أن غلب الفرس والأتراك على الخلافة، واستأثروا بمصادر الثروة ، وبوجوه الإنفاق .

ولقد بدأت بوادر التحول في الهيمنة على الثروة وانتقالها من يد الخليفة ، إلى القواد والوزراء منذ عهد الرشيد. ذلك أن « أموال الدولة كلها كانت تحت أيديهم ، يتصرفون فيها كما يشاءون، حتى إن الرشيد. نفسه كان لا يحصل على المال إلا بإذنهم، إذ كانوا يحتجزونه دونه» [2].

و« كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه» [3].

وإذا أردنا من باب الاستطراد أن نشير إلى وضع الخلافة في العصور اللاحقة، فإننا سنجد أنها لم تحتفظ منه إلا بالاسم. والحفاظ على الاسم لم يكن يراد به الحفاظ على شيء من هيبة الخليفة، وإنما كان يراد به ضمان صمت العامة والإبقاء على استقرار

نفسه ، ص : 101.

[1] – الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية ، محمد عمارة ، كتاب الهلال ، دار الهلال، العدد 389 ، 1983 ، مصر، ص: 142.

[2] – الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، محمد ضياء الدين الريس ، مكتبة دار التراث القاهرة، ط. 5 ، 1985 ، ص : 429.

[3] – مقدمة ابن خلدون(732 هـ – 808 هـ) ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة ، ط. 7 ، 2014 ، 302/1.

يسمح بمزيد من فرص النهب والمصادرة. ونضرب مثلا واحدا على ذلك من عصر الدولة البويهية وسلطانها عز الدولة بختيار (331 هـ – 367 هـ).

لقد راسل هذا الأميرُ الخليفةَ المطيع في أمر توفير قدر من المال بدعوى أنه يحتاج إلى إخراجه من أجل الغزو، وأن ذلك واجب على الإمام، فأجابه المطيع: «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي وإلي تدبير الأموال والرجال، وأما الآن وليس لي منها إلا القوت القاصر عن كفايتي، وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه. وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تُسَكِّنونَ به رعاياكم ، فإن أحببتم أن أعتزل اعتزلت عن هذا المقدار أيضا، وتركتكم والأمر كله» [1].

ونعود إلى موضوع الجبر، لنقول إنه يمس العدل الإلهي في الصميم، ويطرح موضوع الثواب والعقاب موضع التساؤل. فكأن الذين ذهبوا إليه ظنوا أن في القول بإرادة الإنسان، خروجا على مقتضى العبودية، بادعاء الاشتراك مع الله في الفعل، في حين أن الله تعالى هو الخالق للفعل فيه على الحقيقة.

ولقد بلغت الجهمية[2] إلى حد اعتبار أن « كل من نسب فعلا إلى أحد غير الله، فسبيله سبيل المجاز، وهو بمنزلة قول القائل سقط الجدار ، ودارت الرحى، وجرى الماء، وانخسفت الشمس» [3].

---

[1] – تجارب الأمم وتعاقب الهمم، أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت 421 هـ) تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية. بيروت ــ لبنان ، ط.1. 2002 ، 392/5.

[2] – الجهمية تنسب إلى الجهم بن صفوان . (78 –128 هـ) ، المن المعطلة الخالصة ، تشترك مع المعتزلة في القول بخلق القرآن ونفي رؤية الله في الكفرة.

[3] – التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، أبو المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ) حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر ، ط.1 ، 1999 ، ص : 90 وانظر في أقوال الجهمية : الملل والنحل ، الشهرستاني ، م.س : 97/1 وما بعدها.

والذي يهمنا من هذا الأمر كله، أن الجبرية منتوج سياسي تلبس بلباس عقدي. استخدمه بنو أمية ضد العلويين لتبرير شرعية حكمهم أمام الجمهور. وبالمقابل فإنهم ضيقوا على من يقول بحرية الإرادة والمسؤولية، واعتبروهما بدعة. من ذلك مراسلة الخليفة عبد الملك بن مروان الحسن البصري في أمر ما يقوله في مجالسه حول القدر، وطلبه منه « توضيح موقفه، وذكر مرجعيته وسنده في هذا القول، زاعما أنه لم يسمع «في هذا الكلام مجادلا ولا ناطقا» قبله » [1].

ومراسلة عبد الملك بن مروان للحسن البصري، لم يُرَدْ منها مجرد طلب الحق، وإنما أراد إنذاره بوجوب الكف عما أخذ به نفسه؛ لأن مقالاته تؤدي إلى مزيد من التشغيب وإثارة اللغط.

باختصار لقد كان أصل قول الأمويين بالجبر من أجل نفي المسؤولية عن كل فعل. وقد فتح هذا القول الباب لجعل الخليفة يتكلم باسم الله ويتصرف بوحي منه، كما فتح المجال للمهادنة وإرجاء المساءلة، وتفويض الأمر إلى بارئه.

ومثل هذه الاعتقادات مما كان له حضور في التصوف خصوصا في شكله الطرقي. حيث صار الصوفي مستودع الوحي الإلهي المباشر . وبما هو كذلك، فلم يعد يكترث لنص شرعي ما دامت تلك النصوص نقلها ميتٌ عن ميت، أما هو فينقل عن الحي الذي لا يموت. كما أدت إلى التطرف في قبول كل مخالفة، والسكوت عن كل اعتراض،تحت شعار « دين الحب » ما دام الكل من الله عز وجل.

*** الدعوة إلى الإرجـــاء :**

ولدعم القول بالجبر وما يعنيه من رفض لتحمل المسؤولية المفضية إلى المحاسبة، فقد شجعوا فكر الإرجاء[2] أيضا، والتي تعنى إرجاء أمر مرتكب الكبيرة إلى

---

[1] –العقل الأخلاقي العربي ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ، ط. 3 ، 2009، ص : 81.

[2] – اعتبرت المرجئة يهود الأمة، ونُسِبَتْ إلى الرسول ﷺ أحاديث في ذمها وكلها باطلة وموضوعة. والمراد بالإرجاء التأخير في البث في أمر خلافي ، وتعليق الحكم فيه. انظر في معنى الإرجاء مفصلا في:

الله، وعدم الحكم عليه بما أنه مسلم. حيث « إن من شهد الشهادتين فهو مؤمن حقا، وإن ارتكب الكبائر وترك الصلاة والصيام وسائر الفرائض » [1].

وأصل الإرجاء عدم البث في أمر عثمان وعلي، وعدم التبرؤ منهما، أو تكفيرهما عكس ما ذهب إليه الخوارج. يقول الطبري : « الصواب من القول في المعنى الذي من أجله سميت المرجئة مرجئة، أن يقال :« إن الإرجاء معناه ما بيَّنَّا قبل[2] من تأخير الشيء. فمؤخِّرُ أمر علي وعثمان رضي الله عنهما إلى ربهما، وتاركُ ولايتهما والبراءة منهما، مرجئاً أمرَهما ، فهو مرجئ، ومؤخِّرُ العمل والطاعة عن الإيمان ، مرجئهما عنه، فهو مرجئ»[3].

– كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت : 322 هـ) القسم الثالث ، تحقيق عبد الله سلام السامرائي. ضمن كتاب : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية. دار واسط للنشر ، لندن – بغداد ، ط. 2 ، 1982 ، ص : 262 وما بعدها.

وانظر في أصول مذاهب المرجئة :

– ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ، سفر بن عبد الرحمن الحوالي. مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، 2002 ، ص : 273 وما بعدها.

ويرى النشار أن "مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية، وكان الحسن يرمي إلى حماية المسلمين – شيعة كانوا أو جماعة – من بطش الخوارج ... ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة "، " لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج ".

انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، م.س ، 242/1 – 243.

[1] – كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت. 322 هـ) القسم الثالث ، تحقيق عبد الله سلوم السامرائي ، ضمن كتاب : الغلو والفرق الغالبة في الحضارة الإسلامية ، دار واسط للنشر ، لندن – بغداد. ط. 2، 1982 ، ص : 262.

وفي موضوع إرجاء أمر مرتكب الكبيرة إلى الله عند المرجئة ، فقد رأينا من قبل أن المعتزلة يفسِّقُونه ويضعونه في منزلة بين المنزلتين.

[2] – عَرَّفَ محمد بن جرير الطبري (ت : 320 هـ) المرجئة بقوله: " إن قال لنا قائل: وما المرجئة؟ وما صفتهم ؟ قيل إن المرجئة : هم قوم موصوفون بإرجاء أمر مختلفٍ فيما ذلك الأمر، فأما إرجاؤه فتأخيره". انظر : تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار. محمد بن جرير الطبري (ت 320 هـ). مطبعة المدني القاهرة . تاريخ المقدمة 1982 ، 658/2.

[3] – نفسه : 660/2.

وعلى العموم فإن الأمويين قالوا بالجبر، لأن نسبة الفعل إلى الإنسان تترتب عنه المسؤولية والجزاء، وذلك خلاف ما يودون. ولذلك « لم نر الأمويين اضطهدوا مرجئا لإرجائه ، كما كانوا يضطهدون المعتزلة لاعتزالهم ، والخوارج لخارجيتهم، والشيعة لتشيعهم ، بل نراهم كانوا يستعملون من عرف بالإرجاء في أعمالهم » [1].

وشأن المرجئة مع بني أمية شأنهم مع بني العباس، من حيث مهادنتهم ومسالمتهم للجميع، حتى أصبح ينظر إلى الإرجاء بأنه دين الملوك .

روى ابن طيفور (ت. 280 هـ) أن المأمون كان يقول : « الإرجاء دين الملوك» [2].وقال النضر بن شميل[3] «دخلت على المأمون ، قال كيف أصبحت يا نضر؟ قال : قلت بخير يا أمير المؤمنين ، قال أتدري ما الإرجاء ؟ قلت هو دين يوافق الملوك يصيبون به من دنياهم وينقص من دينهم. قال صدقت » [4].

ويرى أحمد أمين أن « مذهب الإرجاء فتح بابا جديدا من أبواب الأدب، هو فلسفة العفو » [5]. وهو الذي دخل منه المذنبون العصاة، وشعراء اللهو والمجون في الدولة العباسية كأبي نواس، حيث «وجد في هذا المذهب الفساق الباب مفتوحا لمساوئهم» [6]، وذريعة لتبرير مفاسدهم[7].

---

[1] – ضحى الإسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان. ن ط.10 ، د.ت : 325/3.

[2] – كتاب بغداد ، أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب المعروف بابن طيفور (ت. 280 هـ) حققه محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي، مصر 1949 ، ص : 51.

[3] – النضر بن شميل (122 هـ ، 203 م) قاض ولغوي وراو للحديث. كان يجالس المأمون وله معه حكايات ونوادر، تميز بالميل إلى الزهد والتقشف .

[4] – تاريخ دمشق ، ابن عساكر ، (ت 571 هـ) م.س : 286/33. كذلك . 301/33 وانظر الخبر نفسه منقولا حرفيا في : البداية والنهاية ، ابن كثير. (ت 774 هـ) م.س : 221/14.

[5] – ضحى الإسلام ، أحمد أمين ، م.س ، ص : 329.

[6] – أبو حنيفة ، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي ، مصر ، ط.2 ، تاريخ المقدمة 1947، ص: 154.

[7] –يقول أبو نواس في زهدياته المشهورة :

يارب إن عَظُمَتْ ذُنُوبى كثرةً فلقد علمتُ بأنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ
إنْ كَانَ لا يَرْجُوكَ إلاَّ مُجْرِمٌ فَبمَنْ يَلُوذُ وَيَسْتَجيرُ الْمُجْرِمُ
مالى إليكَ وسيلةٌ إلاَّ الرجا وجميلُ عَفْوكَ ثُمَّ أَنِّى مُسْلِمُ

ولختم موضوع الإرجاء والمرجئة نقول: إن الخوارج كفَّروا مرتكب الكبيرة[1]، والمعتزلة جعلوه في منزلة بين المنزلتين ، أما المرجئة فعندهم أن الإيمان إقرار وتصديق ، واعتقاد ومعرفة. وبما هو كذلك فهو منفصل عن العمل، من ثم قالوا : «لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

هذا الاستسهال في الأخذ بأحكام الجزاء ، وإيلاء الإيمان القلبي مرتبة الأولية، خدما من الناحية العملية السياسية الرسمية للدولة، ووسع من الناحية العقدية الدائرة الإيمانية، لتستوعب مختلف العقائد والملل والنحل، وهو ما تلقفه الزهد ومن بعده التصوف، باعتبارهما احتجاجا سلبيا سياسيا ، وتسامحا إيجابيا قيميا.

*** مناهضة الزهد العضوي .**

لقد كانت الحرب الأهلية الأولى في الإسلام المؤشر الأول لبداية ارتفاع الحرج من حمل السلاح في وجه أي كان، دون اعتبار لوازع ديني أو أخلاقي . لقد أصبحت بعدها الغاية تبرر الوسيلة، وصار السيف أداة الحوار من أجل فرض الواقع، وانتزاع

انظر: ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ (145 هـ – 198 هـ) ، حققه أحمد عبد المجيد الغزالي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط. 1، 2003 ، ق: 846 ، ص : 464.
ويذكر صاحب الفهرست أن النَّظام المعتزلي " كان يَتَعَنَّفُ أبا نواس ... وذلك أنه كان يدعوه إلى القول بالوعيد فيأبى عليه".
وإياه عنى أبو نواس بقوله :

فُقُلْ لمَنْ يَدَّعى فى العلم فلسفةً حَفِظْتَ شَيْئاً وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ
لا تحْظُر العفوَ إنْ كُنْتَ امـــرءاً حَرجاً فَإنَّ حَظْرَكَهُ بالدِّين إزْرَاءُ

انظر الفهرست ، ابن النديم (ت : 384 هـ) تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف – إيمان السعيد جلال ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، مصر ، 2006 : 362/1.
ومن كثرة استغلال المجان للإرجاء ، تذرعهم به حتى وإن خالف مذهبهم العقدي.
فقد ذكر صاحب الأغاني أنه " اختصم شيعي ومرجئ ، فجعلا بينهما أول من يطلع ، فطلع الدلاَّل ، فقالا له: أبا زيد أيهما خير : الشيعي أم المرجئ ؟ فقال: لا أدري إلا أن أعلاي شيعي، وأسفلي مرجئ !".
انظر: الأغاني. أبو الفرج الأصبهاني (ت 356 هـ) م. س. 447/4.

[1] – أشرنا سابقا إلى أن الخوارج كانوا متطرفين في مسألة مرتكب الكبيرة والدار التي يعيش فيها ! حيث قالوا بدارين: دار إسلام، وهي دارهم ، ودار كفر ، وهي دار مخالفيهم.
و" الرزية كل الرزية أن مرتكب الكبيرة عندهم ليس هو الزاني أو السارق أو الكاذب ونحوهم من عصاة الأمة، وإنما هو علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وأبو موسى، وعمرو بن العاص، ومعاوية، وأمثالهم من أصحاب رسول الله ﷺ! فالحكم على هؤلاء بالكفر، هو أصل عقيدة الخوارج، وحادثة التحكيم هي التي أثارت ذلك".
انظر : ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ، سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، م.س ، ص : 206 – 207.

المواقع. وسَهُل الانشقاق، وتغيير المواقف، وكثر التعصب، والرمي بالكفر، والدعوة إلى البراءة والرفض.

وكانت فرقة الخوارج وغيرها من الفرق، من مواليد هذا المخاضالعسير الذي مس هيبة السلطة الشرعية، وفتح شهية كل ذي طموح ومغامرة. والذي يمز فرقة الخوارج على تعدد فصائلها، التشدد والغلو. لقد كانت أكثر الفرق نصرة لمذهبها، وتعصبا لآرائها، وأشدها حرصا على مطابقة السلوك للاعتقاد. بل إنها كانت تقدم العمل على النظر، وتكتب تاريخها الفعلي على الأرض، أكثر من تدبيجها المقالات.

لقد أسسوا قاعدة وجوب الخروج على الحاكم الظالم، وأحرقوا قناع اشتراط القرشية في اختيار الحاكم، وشهَّروا بكل الأطراف المتورطة فيما آل إليه أمر المسلمين. بل كفروا الصحابة المبشرين بالجنة، ممن كان لهم ضلع في تأجيج الخلاف، ونهضوا لقتالهم رافعين شعار : « لا حكم إلا لله »، وقسموا الأرض فيعلاقتهم بالآخر إلى «دار حرب» و «دار سلام».

أما فيما يتعلق بأصول الاعتقاد، فقد كانوا يرون أن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. لذلك لم يقبلوا التهاون في الحدود، فكفروا مرتكب الكبيرة، وأفتوا بخلوده في النار، وأوجبوا في حقه الحد.

والذي يمكن أن نعلل به ما آلوا إليه من تطرف، هو اعتمادهم الكبير على ظاهر من النصوص أساءوا به فهمها في سياقها، واضطربوا في تنزيل أحكامها في محالها، وفرضهم رأيهم بالقوة وحد السيف.

لقد كان أغلب الخوارج من « القراء» أي من حفظة القرآن الكريم. وكانوا أهل قيام وصيام وزهد وورع، حتى إنهم كانوا يعرفون في عهد عثمان بـ « أهل الإيمان » . كما كانوا صادقين في ولائهم كما في خصومتهم ، اعتقادا منهم بأن مواقفهم ما يُتقربإلى الله تعالى ومما يُنصر به دينه ، ومما تثبت به سنته. وذلك كله شكل آخر من أشكال الزهد، من حيث كون الزهد في أصله احتجاج، إما بالتخلي والانفصال، أو بالتجلي والاقتتال.

لقد كان هناك من الزهاد من يرى التخلص من زيف الحياة بالقيام في الدار، وفي يمناه الكتاب. وكان هناك من الزهاد من يرى القيام في الحلبة، وفي يمناه القراب[1].

وكان الخوارج ممن أخلصوا للنوعين، إلا أنهم فضلوا العمل على النظر. وكانوا ممن أحبوا، إلا أنهم قتلوا الحب، وقتلوا من يحبون. فكان قتل الحب الخاتمة الموحشة للزهد. وكان بعث الحب البداية المؤنسة للتصوف.

يقول أبو بلال[2] حين ألح ابن زياد في طلب الخوارج في كلمة جامعة مانعة:

إلهـــيَ هَـــبْ لِـــي زُلفـــة وَوَسِـــيلة ... إليْـكَ فـإني قـد سَـئِمْتُ مـن الـدَّهْرِ

وقـدْ أظْهَـرَ الجَـوْرَ الـوُلاةُ وأجْمَعُـوا ... علـى ظُلـم أهْـل الحَـقِّ بالغَـدْرِ والكُفْـرِ

وفيـــك إلهـــي إنْ أردْتَ مُغيِّـــرٌ ... لكُـلّ الـذي يـأتِي إليْنـا بَئـو صَـخرِ

فقـد ضـيَّقوا الـدنيا علينـا برُحْبهَـا ... وقـدْ تركُونـا لا نقـرُّ مِـنَ الـذُعْرِ

فيـا رَبِّ لا تسْـلِمْ وُلاتَـكَ للـرَّدَى ... وأيِّـدْهُمَ يـاربِّ بالنَّصْـرِ والصَّـبْرِ

وَيَسّـرْ لنـا خيْـراً وَلا تحْرمَنَّنـا ... لقـاءَ ذوي الإلحَـادِ فـي عَـدَدٍ دَثْـرِ

فلسـنا إذا جَمَّـتْ جمـوعُ عَـدُوِّنا ... وجـاءوا إلينـا مِثْـلَ طاميـةِ البَحْـرِ

نكُـفُّ إذا جَاشَـتْ إلينـا بُحُـورُهُمْ ... ولا بمَهَابيـبٍ نحيـدُ عـن البُتْـرِ

ولكنَّنـا نلقـى القنـا بنُحورنـا ... وبالهـام نلقـى كُـلّ أبْـيَضَ ذِي أثْـرِ

إذا جَشَـأتْ نفْـسُ الجَبـان وهلَّلـتْ ... صَبَرْنا ولو كان القيام على الجَمْرِ[3]

إن الشاعر أو الثائر طلب الله كما الزاهد، لكنه لم يظل مستكينا ينتظر ! وإنما بادر متوكلا، وسعى ليلقى القنا بالنحور والهام. لقد سعى إلى الموت لملاقاة ربه قبل أن ينفطر القلب لمرأى الظالمين يعيثون في الأرض فسادا.

ويقول أبو بلال نفسه موضحا أسباب انتحائه هذا المنحى :

---

[1] – يقول إحسان عباس عن شعر الخوارج : " هذا لون من الشعر زهدي ثوي جامح" .

انظر : شعر الخوارج. جمع إحسان عباس . دار الثقافة ، بيروت ، ط. 2 ، 1974 ، ص : 9.

[2]– أبو بلال مرداس بن أدية عند الخوارج من "السلف الصالح" ولا يعدلون به أحدا. يدعيه الشيعة، كما يدعيه المعتزلة. شهد معركة صفين مع علي، يعتبر من العباد المجتهدين.

[3]– شعر الخوارج. جمع إحسان عباس. دار الثقافة ، بيروت. ط 2، 1974– ص 51–52.

إنـــي وَزَنـــتُ الـــذي يبقـــى بعَاجلـــةٍ
تفـ نـــى وشـــيكاً فـــلا والله مَـــا أنزَنـــا
تقـــوَى الإلـــهِ وخـــوفُ النَّـــارِ أخرجَنِـــي
وبَيْـــعُ نفســـي بمَـــا ليْسَـــتْ لـــهُ ثمَنـــا[1]

لقد زهد الخارجي في الحياة، فخرج للدفاع عن عقيدته جامعا بين مجاهدة النفس في الليل، ومجاهدة الأعداء في النهار. مثاله قول سميرة بن الجعد، يخاطب الخوارج وقد لحق بقطري بن الفجاءة.

إلـــى قطـــريٍّ فـــي الشَّـــراة[2] مُعَالِجًـــا
وَلسْـــتُ إلـــى غَيْـــرِ الشّـــراة بَعـــائِجِ
إلـــى عُصـــبةٍ أمّـــا النهـــارُ فـــإنهم
هُـــمُ الأسْـــدُ عِنـــدَ الحـــربِ أسْـــدُ التَّهـــايُجِ
وأمـــا إذا مـــا الليـــلَ جَـــنَّ فـــإنهم
قيـــامٌ كـــأنواح النســـاءِ النوَاشِـــجِ[3]

إن الخوارج كالنساء في الليل يبكون، هذا صحيح، ولكن من خشية الله. أما في النهار فهم أسد شرى.

لقد جمعوا بين حرب النفس وحرب الخصوم،وحثوا على وجوب هذا الجمع:

واعمَـــلْ لربّـــكَ واسْـــألهُ مَثوبَتـــهُ
فـــإنّ تقـــواهُ فـــاعْلَمْ أفضـــلُ العمـــل
واغـــزُ المخانيـــث فـــي المَـــاذْي مُعْلمَـــة

---

[1]– م.ن. ص.51 وفي كتاب الزهد والرقائق أن عبد الله بن المبارك كان ينشد هذين البيتين كالتالي:
بُغْضُ الحياة وخوفُ الله أخْرجَنِي * وَبَيْعُ نفسي بِمَا لَيْسَتْ لَهُ ثَمَنَـا**
إنّي وَزَنْتُ الذي يَبْقَى ليَعْـــدِ لَهُ * مَا ليْسَ يَبْقَى فَلا واللهِ ما اتّزَنَا**
مقدمة الكتاب. ص 59.

[2]– الشراة ج شار، من شرى أي باع. وسموا بذلك لأنهم شروا أنفسهم أي باعوها لله. ولعل الاسم مأخوذ من قوله تعالى: **(ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله)** سورة البقرة، الآية 207. وسميرة بن الجعد كان يسامر الحجاج لعلمه الوافر. وهو من أصحاب قطري بن الفجاءة التميمي.

[3]– شعر الخوارج ص 123.

كيمـــا تُصَـــبّحَ غـــدواً ضَـــرْطة الجَمَـــل[1]

ثم إن مفهوم الزهد عند الخوارج، هو الإخلاص في الجهاد، في جهاد النفس وجهاد الظالمين.

هذا قطري بن الفجاءة (ت 78 هـ) ظل يثبت نفسه في المعارك كلما طارت شعاعا من الأبطال، بأن سبيل الموت غاية كل حي:

حَتـــــى متـــــى تُخطِئُنـــــي الشَّـــــهَادَه
والمـــــوتُ فـــــي أعناقِنـــــا قِـــــلادَهْ
لـــــيسَ الفِـــــرَارُ فـــــي الـــــوغى بعَـــــادَهْ
يـــــاربّ زدنِـــــي فـــــي التُّقـــــى عِبَـــــادَهْ
وفـــــي الحيـــــاةِ بَعْـــــدَهَا زَهَـــــادَهْ[2]

وعمران بن حطان (ت 84 هـ) التابعي عُرف بالنسك والعبادة، واشتهر بالعلم والحديث، واكتوى بحب«جمرة» التي حولته إلى مذهبها، ومع ذلك ظل على نسكه وعبادته، مثلما كان من قبل. وظل يجهر بذلك غير ما مرة، في زهو واعتداد، قال مرة يخاطب زفر بن الحارث:

أمـــــا الصـــــلاةُ فـــــإني غَيْـــــرُ تاركِهـــــا
كُـــــلّ امْـــــرئ للـــــذي يُعَنـــــى بـــــهِ ســـــاع
فاعْمَـــــلْ فإنّـــــك مَ نعـــــيٌّ بَواحـــــدةٍ
حَسْـــبُ اللبيـــبِ بهـــذا الشـــيبِ مِـــنْ نـــاع[3]

وما ذلك إلا لأن الحياة مثل سحابة صيف:

أرَى أشـــــقياءَ النـــــاس لا يَسْـــــأمُونها
عَلـــــى أنَّهُـــــمْ فيهـــــا عُـــــراةٌ وجُـــــوَّعُ

---

[1]– شعر الخوارج، م.ن، ص.83. وضرطة الحمل هو عبد الرحمن بن محمد أحمد القادة الذين حاربوا الخوارج. والمادي، الدروع البيض.
[2]– شعر الخوارج، ص– 116/115.
[3]– نفسه. ص– 163.

أرَاهَـــــا وإنْ كانـــــتْ تُحَـــــبُّ فإنَّهـــــا
ســـــحابة صـــــيف عـــــن قليـــــل تقشـــــع[1]

*** مهادنة الزهــد العلمي:**

كان أول أمر « الاعتزال » احتجاجا سلبيا على مبايعة الحسن بن علي لمعاوية بالخلافة ، بالكف عن ممالأة أحد الطرفين والانشغال بالعلم والعبادة. ورأى البعض الآخر أن الاعتزال ظهر ابتداء في حلقة الحسن البصري (21 هــ – 110 هــ) بعد سؤاله من أحد طلابه عن « مرتكب الكبيرة »، وتأخره في الجواب. وقد دفع ذلك تلميذه واصل بن عطاء (80 هــ 131 هــ) إلى أن يجيب بكونه في « منزلة بين المنزلتين»، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به ، ويصبح كما استقل به من رأي[2]. ويرى البعض الآخر أنه هو وصف من غيرهم فيه معنى القدح.

---

[1] – نفسه ، ص : 154.

[2] – يقول أبو الحسين الملطي (ت 377 هــ): " عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية ، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة".
انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي (ت 377 هــ)، قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف ببيروت، 1968،ص: 36.
ونشير إلى أن الملطي المتوفى سنة (377 هــ) " أقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية".
انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام علي سامي النشار ، دار المعارف مصر ، ط. 8، 1981 ، 267/1 وكتابه " التنبيه ... أقدم مصدر عقائدي في أيدي الباحثين". نفسه : 351/1.
– يقول ابن المرتضى : " قيل سموا بذلك لرجوع عمر بن عبيد إلى قول واصل في الفاسق، و خالف الحسن، وذلك أنه لما خالف واصل أقوال أهل زمانه في الفاسق واعتزلها كلها، واقتصر على المجمع عليه، وهو تسميته فاسقا ... سمي وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة. والمجبرة تزعم أن المعتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة. والمجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا معتزلة، قلت لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة".
انظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل. أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840 هــ). تحقيق محمد جواد مشكور ، دار الفكر، بيروت ، لبنان ، ط. 1 . 1979 ، ص : 124.
وقد فصل الشهرستاني (ت 548 هــ) في نقل الحادث ، وذكر أنه " دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر . والكبيرة عندهم كفر ، يخرج عن الملة. وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا اعتقادا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا

والذي نريد أن نركز عليه في هذا السياق أكثر ، هو وجوب استحضار العامل الديني في ظهور الاعتزال إلى جانب العامل السياسي.

إن العاملين الديني والسياسي اللذين كان وراء ظهور الزهد كانا أيضا وراء ظهور فرق سياسية وكلامية من بينها المعتزلة . إن الزهد محصلة انكباب على القرآن والحديث، واحتجاج سلبي على الصفقة التي تم بموجبها تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن الخلافة، وقد تجلى أثره في رئيس الاعتزال واصل بن عطاء الذي ولد بالمدينة وعاش أحداثها، وتلقى علومه فيها قبل تركها إلى البصرة.

وتأسيسا على ذلك فإن الاعتزال يكون نشأ بالمدينة، ثم صار مذهبا له أصوله بالبصرة. ولقد أشار إلى ذلك الملطي (ت. 377 هـــ) وهو « أقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية » [1] ، وقال صراحة بأن « البصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة» [2]. وكان أشار من قبله أبو القاسم البلخي (ت 319 هـــ) إلى أن « واصل بن عطاء من أهل المدينة، رباه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه. وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد في الكتاب ، ثم صحبه بعد

مؤمن ولا كافر، ثم قال: واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة".
انظر : الملل والنحل. أبو الفتح محمد بن الكريم الشهرستاني (479 هـــ – 548 هـــ). تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ط.8. 2001 – ص : 61 – 62.
وفي نص هذه الطبعة اضطراب ، وقد صححناه من نشرة مؤسسة الحلبي، من ثلاثة أجزاء : 47/1 – 48.
وقد شك البعض في هذه الحادثة أصلا. ورأى البعض الآخر أنها لا تخلو من أثر الصنعة والوضع. انظر في تعليل ذلك:
واصل ابن عطاء وآراؤه الكلامية ، سليمان الشواشي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا : 1993 ، ص : 219 –220

[1] – نشأة الفكر الفلسفي ، علي سامي النشار ، م.س: 267/1. وانظر الهامش أعلاه.

[2] – التنبيه والرد، الملطي ، م.س ، ص : 38.

موت أبيه صحبة طويلة ... ثم انتقل واصل إلى البصرة، فلزم الحسن بن أبي الحسن البصري» [1].

وقد حرص ابن المرتضى (ت 840 هـ) على أن يعود بالاعتزال إلى مرحلة أقدم. وأورد سندا ينتهي به إلى الرسول ﷺ [2].

وغرضه من ذلك ــ كما هو معروف يدخل في إطار الدفاع عن شرعية المعتزلة مقارنة مع غيرهم من الفرق.

ويبقى للمدينة الدور الرئيس في ظهور الاعتزال في جميع الأحوال، ذلك أن خصوصية المدينة، وما عاشته من أحداث جعلتها البيئة الحاضنة للزهد وللاعتزال على حد سواء. ولا غرو في ذلك ففي العهد الذي ولد فيه واصل « كانت موطن البقية الباقية من الصحابة المهاجرين والأنصار... وكانت المدينة مركزا هاما من مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر، بها أساطين العلم من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة

---

[1] – مقالات الإسلاميين ، أبو القاسم البلخي (273 هـ – 319 هـ) ضمن كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، أحمد بن يحيى بن المرتضى. (ت . 480 هـ)، تحقيق - Susanna Diwald Wilzer دار المنتظر ، بيروت ، لبنان ، ط.2 ، 1988 ، ص : 64 – 65 .

وكتاب طبقات المعتزلة جزء من كتاب : المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، حققه محمد جواد مشكور. دار الفكر ، ط. 1، 1979

علي سامي النشار رأى أن " مؤلف الكتاب الحقيقي، هو قاضي المعتزلة المشهور عبد الجبار".

انظر: الأصول الأفلاطونية ، فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط. ترجمة وتعليق وتحقيق على سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف ، مصر. ط.3 ، 1974 ، ص : 240.

[2] – يقول ابن المرتضي: " سند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق. إذ يتصل إلى واصل [بن عطاء] وعمرو [بن عبيدٍ اتصالا ظاهرا شاهرا. وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد.

ومحمد هو الذي ربى واصلا وعلَّمه حتى تخرج واستحكم ، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن ابي طالب عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وما ينطق عن الهوى".

كتاب طبقات المعتزلة . م.س، ص : 7 ، وأنها المنية والأمل في شرح الملل والنحل. أحمد بن المرتضى (ت. 840 هـ) تحقيق محمد جواد الشكور. دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط. 1، 1979 ، ص : 125.

وقد اعتمد ابن المرتضى في ترتيب طبقات المعتزلة وحصرها في عشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، على القاضي عبد الجبار ، نفسه ، ص : 127.

الأحاديث وتلقوا عنهم الفتاوى ومناهج الفقه ... حتى أنها كانت مقصد طلاب الحديث ، وطلاب الفقه، وطلاب السير والمغازي » [1].

إن نشأة واصل بالمدينة كان لها تأثير على شخصيته سلوكا وفكرا. وقد أصبح لذلك التأثير وضوح أكبر بانتقاله للبصرة، واتصاله بالحسن البصري (21 – 150 هـ).

والحسن البصري من علماء التابعين المشهورين ، ومن الشخصيات المؤثرة في تاريخ صدر الإسلام علما وسلوكا ونقدا لذوي السلطة من الولاة والأمراء . حتى إن كثيرا من الفرق الإسلامية، ومن بينها الصوفية، كانت تدعي الانتساب إليه، والأخذ عنه، والسير على نهجه.

وهو من الزهاد الكبار وله كلام جميل في الوعظ والدعوة. « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده ... إذا جلس يجلس كالأسير، فإذا تكلم يتكلم بكلام رجل قد أمر به إلى النار .. وكان يقول : وددت أن أكلتُ أكلةً تصير في جوفي مثل الآجُرّ ... وكان يقول : الدنيا مطيتك إن ركبتها حملتك، وإن ركبتك قتلتك» [2]. و« فضلا عما اشتهر به من ورع وتقشف حتى عد عند المتصوفة عمدة مذهبهم ومنطلق حركتهم»، كان يعظ بحكمة ، بقصد إصلاح السيرة ، وتصحيح الاعتقاد . حتى نسبوا

---

[1] – للقاضي عبد الجبار (359 هـ – 1115 هـ) " فصل في مدح الاعتزال"، ذكر فيه أن " المعتزلة الأولى هم أصحاب محمد ﷺ " . كما ذكر فضلهم على غيرهم، وانظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، م.س، ص : 165.

وينقل في مكان آخر عن كتاب " المصابيح "، " عن النبي عليه السلام أنه : سيكون ي أمتي رجل يقال له واصل يفصل بين الحق وبين الباطل " نفسه ، ص : 234 ، أيضا ، ص : 241.

وذكر ذلك ابن المرتضي (ت 840 هـ) أيضا.

انظر: طبقات المعتزلة ، م.س ، ص : 29.

وانظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل له أيضا ، ص : 140.

[2] – لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، المشهور بـ: الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني (898 هـ– 973 هـ) تحقيق عبد الرحمان حسن محمود ، مكتبة الآداب القاهرة. ط.1 ، 1993، 85/1 – 86.

إلى عائشة رضي الله عنها أنها سمعت كلام الحسن فقالت: « من هذا الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء ؟» [1].

فإذا علمنا أن واصلا لازمه لعدة سنين، وَضُحَتْ ملامح شخصيته من حيث علمه وزهده، وإعراضه عما يشينه، ومن حيث استقلاليته في الرأي وثباته على المبدأ، وشجاعته في إبداء موقفه من حكم بني أمية.

وهذه الصفات لم تكن قاصرة على واصل ولا على أوائل المعتزلة ، وإنما تكاد تكون عامة شملت مختلف طبقاتهم.

كان واصل يحتقر المال، ويصرفه في وجوه البر ، ويؤثر على نفسه فيه، وينتقد من صار به كلفا[2].

---

[1] – المنية والأمل، ابن المرتضى ، م.س ، ص : 135.

– طبقات الصوفية : ابن المرتضى ، م.س ، ص : 21.

وللحسن البصري مناظرات مع عبد الملك بن مروان والحجاج تكشف عن شخصية قوية في الصدع بالحق.

انظر : المنية والأمل، ابن المرتضي ، م.س، ص : 133 وما بعدها كما له مكاتبات مع عمر بن عبد العزيز يستجيب فيها لطلبه منه العظة والنصح.

انظر : فضل الاعتزال ، القاضي عبد الجبار ، م.س، ص : 225.

[2] – من ذلك :

– رفضه عطاء الولاة:

انظر : فضل الاعتزال ، القاضي عبد الجبار ، م.س، ص : 238 – 239.

– ولزومه الغزالين " ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن".

انظر : الكامل في اللغة والأدب ، محمد بن يزيد المبرد (ت : 285 هـ) حققه أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط. 3 ، 1997 ، 142/3 وللإشارة ، فإن الشاعر بشار بن برد رغم هجائه لواصل فأفحش الهجاء، ورغم تعصبه للنار على الأرض ، وتصويبه رأي إبليس في امتناعه للسجود لآدم، فإن واصلا لم يدع إلى قتله ، وقال إن " الغيلة خلق من أخلاق الغالية".

نفسه ، ص : 143.

غير أن المعتزلة لما استتب لهم الأمر في عهد المامون، لم يروا حرجا في التنكيل بخصومهم، انظر لاحقا، ص : 112.

قال فيه صديقه عمرو بن عبيد (80 هـ – 144 هـ) وكان أشهر بالزهد منه ، كان لي رأسا وكنت له ذنبا، والله ما رأيت أعلم من واصل بن عطاء ! والله الذي لا إله إلا هو، لصحبت واصل بن عطاء ثلاثين سنة، أو قال عشرين سنة ــ ما رأيته عصى الله قط» [1].

وصدقه في قوله وإخلاصه في عمله أثر في تلاميذه ، وجعل له سلطة عليهم تجلت في إبلاغ رأيه، وإنفاذ أمره، وفي الدعوة له في الآفاق [2].

باختصار « كان واصل بمسلكه الزهدي هذا قدوة لمفكري المعتزلة من بعده. وقد لا نكون مغالين إذا قلنا أن واصل بن عطاء وصحبه، قد حددوا معالم الشخصية الاعتزالية » [3].وحتى لا نذهب بعيدا يكفي أن نشير إلى زميله عمرو بن عبيد (80 هـ –144 هـ) الذي تحول على يده المذهب السني إلى الاعتزال، لنقول إنه انتقل بين مساجد البصرة من حلقة إلى أخرى حتى انتهى إلى حلقة الحسن البصري، وشارك واصلا في الاختلاف إليه والأخذ عنه. وقد كان الحسن يجله ويقدمه ويعرف له فضله.

روى النوبختي(273 هـ ــ 319 هـ) أنه «حج أربعين سنة ماشيا، وبعيره يقاد معه يركبه الفقير والضعيف والمنقطع ، وكان يحيي الليل كله في ركعة ، فعل ذلك غير مر ة في المسجد الحرام » [4].

---

[1] – مقالات الإسلاميين، النوبختي م. س ، 67.

أما بلاغة واصل فقد كانت حديث الناس، ومعجمه اللغوي كان مثار إعجاب. ويكفي أن نشير إلى ما قال فيه عمرو بن عبيد بعدما خطب واصل مرة: " أترون لو أن ملكا من الملائكة أو نبيا من الأنبياء ، أكان يزيد على هذا".

انظر : فضل الاعتزال ، القاضي عبد الجبار ، م.س، ص : 235.

[2] – المنية والأمل: ابن المرتضي ، م.س، ص : 141.

[3] – واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، سليمان الشواشي ، م.س، ص : 63.

[4] – مقالات الإسلاميين. النوبختي ، م.س، ص : 68.

كان دائم الحزن « كأنه حديث عهد بمصيبة» [1] وكثير الخوف « كأن النار لم تخلق إلا له» [2].

وكان « المنصور العباسي يبالغ في تعظيمه» [3] ويقول فيه:

« ألقيت الحب للناس فلقطوا كلهم إلا عمرو بن عبيد ، ومعاذ بن معاذ ثم إن معاذا ثنى جناحه فلقط » [4].

وقد لفتت ظاهرة زهد المعتزلة أنظار الباحثين حتى إن جولدتسيهر (1850 – 1921) Ignaz Golsziher رجح أن « تكون بذرة هذا الحزب ولدت أيضا من نزعات ورعة. وأنه كان من هؤلاء الجماعة الأتقياء الورعين، المعتزلة ، أي الزهاد الذي يعتزلون الناس ، أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولا إلى الأمام» [5].

ولم تقتصر ظاهرة الزهد على البصرة وحدها، بل انتقلت إلى بغداد أيضا، ويمكن أن نضرب مثلا لذلك بأبي موسى المردار (ت، 226 هـ) الذي ساهم في انتشار الاعتزال ببغداد ، كان « في المعتزلة كالراهب في النصارى» [6]، « ويسمى راهب المعتزلة» [7].

وكما قلنا سابقا فـ « هذا نوع من الزهد الحقيقي ، اشتهر به كثيرون من رجال المعتزلة الذين انفعلوا انفعالا صادقا بدينهم وبمبادئهم ، فهانت عليهم الدنيا بكل ما فيها،

---

[1] – نفسه ، ص : 69.

[2] – نفسه ، ص : 69.

[3] – طبقات المعتزلة ، ابن المرتضي ، م.س، ص : 40.

[4] – المنية والأمل ، ابن المرتضي ، م.س، ص : 69.

[5] – العقيدة والشريعة في الإسلام . أجناس جولدتسيهر ، م.س، ص : 100.

[6] – الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد. أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي (ت. 300 هـ) تحقيق نيبرج H.S Nyberg. مكتبة الدار العربية للكتاب ، مصر ، أوراق شرقية – لبنان ،ط.2، 1993 ، ص : 69..

[7] – طبقات المعتزلة، ابن المرتضي ، م.س، ص : 71.

واتجهوا إلى الله بالعبادة اتجاها صادقا» [1]. ويلخص ذلك قول القاضي عبد الجبار (ت. 415 هـــ) فيما يشبه تحول علم الكلام عنده إلى تصوف : « للفقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى» [2].

[1] – أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار نهضة مصر، القاهرة ، ط. 2، 1969 ، ص : 216.

[2] – البنية والأمل، ابن المرتضي ، م.س ، ص : 195.

كذلك ، طبقات المعتزلة . ابن المرتضى ، ص : 113. والقولة لقاضي عبد الجبار (ت. 415 هـــ).

الفصل الأول :
سـؤال التأثيـر
وأشـكـال الحـوار

أ – الدرس الاستشراقي بين الإجحاف والإنصاف.

كان المستشرقون أول من لفت الانتباه إلى أهمية التصوف الإسلامي ، وخصوبة أثره في الثقافة العربية الإسلامية. وقد انتقلت هذه القناعة إلى كثير من الباحثين ، حيث اهتموا به بعدما كان قطاعا معرفيا مهمشا رغم الحضور البارز لطرقه وزواياه في الحياة الاجتماعية.

لقد اهتم المستشرقون أول الأمر بفعل النشأة، وبظروفها ومصادرها التي ساهمت في تطويره من الزهد حتى اتصاله بالفلسفة.

وقد كان منهم علماء كبار ذوي ثقافة عميقة، ومناهج دقيقة ، بالإضافة إلى توفرهم على صبر وإخلاص نادرين في الحصول على المخطوطات، والاستفادة من المبعثر منها في المكتبات. غير أن كفاءاتهم المعرفية وخصالهم الشخصية، لم تكن ــ في الغالب الأعم ــ بالقدر الذي يحمل على الجزم بإخلاصهم المطلق إلى العلم وحده. لقد كانوا في معظمهم ينطلقون من مواقع إيديولوجية، للإغارة على تراث مُصَفَّدٍ في أقبية، أو زوايا منسية، باعتبارهم مقدمات لوحدات استطلاعية ذات أهداف غير نبيلة.

ومن باب الإنصاف، وحتى لا نقع في خطأ التعميم، فإن منهم أيضا من تملَّكه هذا التراث واستغرقه. من ثم كان منهم المجحف[1] وكان منهم المنصف[2].

ولقد قدموا جميعا مع اختلاف نواياهم وأهدافهم، خدمات جليلة للتراث العربي الإسلامي عامة، وللتراث الصوفي خاصة، وأحيو منه صحفا قيمة، بعد ما ذهب بها الظن كل مذهب. وكانوا بذلك حافزا لجيل الرواد من الباحثين العرب والمسلمين الذين

---

[1] – نذكر من هؤلاء ثولوك (F.R.D . Tholuk)، فون كريمر(Alfred von krimer. 1889 – 1828). رينهارت دوزي (R.Dozy. 1883 – 1820) جرانفيل براون (Granville 1929 – 1862 Broune) البارون كرادوفو(Baron Bernard Carra De Vaux 1930 – 1868) ، الأسقف آسين بلاسيوس (Miguel Asin Palacios, 1944 – 1871).

[2] – من هؤلاء رينولد نيكلسون (Reynold Alleyne Nicholson 1945 - 1868) ولويس ماسينيون (Louis Massignon 1962 -1883).

يقول نيكلسون على سبيل المثال " يبدو لنا أن هذا النوع من التصوف كان – أو على الأقل من المحتمل أنه كان – وليدا لحركة الإسلام ذاته، وأنه كان نتيجة لازمة (لفكرة الإسلام عن الله)".

انظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمه أبو العلا عفيفي ، م.س. ، ص:3.

وإن أخذوا عنهم، واعترفوا بفضلهم بذلك، فإنهم من موقع الانتماء، والولاء للهوية، راعوا وجه الحق وأخلصوا أكثر لشروط العلم[1].

ولعل ما جعل موضوع تأصيل التصوف الإسلامي يحظى بأهمية لدى الباحثين ، ويشكل مبحثا رئيسا في مداخل أكثر الدراسات ، هو صياغته الخاصة للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاث التي أسستها العقيدة متنا وشروحا.

إن التصوف ثورة روحية في الإسلام[2]، « فيه إشباع للعاطفة، وتغذية للقلب، في مقابلة التفسير العقلي الجاف الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير الصوري القاصر الذي وضعه الفقهاء» [3].

من ثم كان التأصيل للحال في موازاة المقال، انتصاراً لنزعة فردية في العالم العربي الإسلامي ، أغنت الروح في اتجاهها إلى باطنها.

وهذا المنحى في العودة إلى الذات ، له أشباه ونظائر في أكثر من ثقافة وأكثر من حضارة ، قد تكون بفعل التأثير والتأثر غير المباشر ، وقد تكون بفعل توفر أسباب بعينها أدت إلى النتائج نفسها. ولذلك فلا يجب الإجهاز بأحكام غير يقينية على تراث ضخم في حجم التراث العربي الإسلامي، بقصد المس بخصوصيته أو اتخاذه مطية لأهداف غير علمية.

إن « روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار، لأنها تفني الذات في هذه القوة العليا، وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسي، وعلى هذا الأساس ، يجب أن يُقَوَّم كل شيء» [4].

ومن ثم فإن وجود تشابهات في بعض الحضارات ، يكون من باب التأثر الـــذي

---

[1] – نذكر من بين هؤلاء أبا العلاء عفيفي (1897 – 1966) ، عبد الرحمن بدوي (1917 – 2020) وأستاذنا أبا الوفا الغنيمي التفتازاني (1930 – 1994). رحم الله الجميع.

[2] – للمرحوم الدكتور أبي العلاء عفيفي كتاب تحت عنوان : " التصوف الثورة الروحية في الإسلام" أثبت فيه قناعته بأن التصوف " أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام".
انظر : التصوف والثورة الروحية للإسلام ، أبو العلا عفيفي ، دار الشعب ، بيروت ، د.ت، ص : 5.

[3] – نفسه ، ص : 5.

[4] – من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط. 2 ، 1980، ص : 19.

سبقه استعداد أصيل أدى إليه ، أو من باب التوارد الذي يجسد توق الإنسان من حيث هو كذلك، إلى المعارج الروحية التي تنتهي بالاتصال بمبدئه أو خالقه.

وعلى العموم فإن موضوع أصالة التصوف الإسلامي ، ظلت موضع نقاش. ولقد كان أغلب المستشرقين من دعاة القول بتأثره المباشر منذ ظهوره. وقد حشدوا لذلك نصوصا بتروها من سياقها تدعم هذا المنحى، وجمعوا قرائن يوحى ترتيبها بصحة ما ذهبوا إليه. غير أن الباحثين العرب والمسلمين ، فطنوا للمرامي البعيدة لبرامج بعض المستشرقين، ورجعوا إلى القرآن والسنة ليؤكدوا اعتمادا عليهما، نشأة التصوف نشأة إسلامية خالصة ، أما التأثر ــ وهو موجود ــ ، فقد حصل في مرحلة لاحقة تبدأ بالقرن الثاني الهجري على أقل تقدير[1].

وهذا المصدر إما هندي، أو صيني، أو فارسي، أو يوناني، أو غنوصي مسيحي، أو قبالي يهودي... على أن آخرين رأوا في ذلك مَسّاً بالحقيقة. نذكر من بينهم رينولــد نيلكسون R.Nicholson الذي رأى أن « البحث عن أصل واحد للتصوف عبث ومضيعة للوقت، [وكان] يرفض كل نظرية تقول بالأصل الواحد» [2]. حجته في ذلك

---

[1] – نذكر من بين هؤلاء : علي سامي النشار، يقول في نص صريح: " أنا لا أنكر أبدا – كما رددت كثيرا – أن العوامل الفكرية الخارجية ، قد أثرت في التصوف في مراحل متعددة ، ولكن لا أستطيع أبدا – كباحث محايد – أن أنكر نشأة روحية أصلية عند المسلمين – منذ البدء – تستند على مصدريهم الكبيرين : الكتاب والسنة".
انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ، مصر ، ط.8 – 1980 ، 58/3.
– كما نذكر أبا الوفا التفتازاني حيث قال: " كان التصوف ... عند أول تكونه العلمي أخلاقا دينية ، فمن الطبيعي أن يكون مصدره الأول إسلاميا، فقد استمد من القرآن والسنة ، ومن أحوال الصحابة وأقوالهم ... وبهذا يكون المصدران الأساسيان للتصوف في الحقيقة هما القرآن والسنة".
انظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة ، القاهرة، ط.3 ، 1979 ، ص : 37 – 38.
– ويقول : محمد علي أبو ريان : " أوضحنا بما لا مزيد عليه، البداية الإسلامية الخالصة لحركة التصوف الإسلامي، انطلاقا من الزهد... ومع نهاية القرن الأول للهجرة بدأت تظهر بدايات حركة التصوف الإسلامي الخالص... والحق أن الطبقة الثانية من الصوفية قد جاء معظم أفرادها عن طريق التصوف السني ... وهكذا فإننا نتمسك بالرأي القائل بأن التصوف مثله مثل علم الكلام وأصول الفقه وعلم التفسير كل هذه العلوم قد نشأت نشأة إسلامية خالصة... على أنه يبدو أنه بعد أن استقرت قواعد الشريعة الإسلامية في القرن الأول للهجرة، أن المسلمين قد استنام بعضهم لقبول التأثيرات الأجنبية سواء من الداخل أو الخارج".
انظر: الحركة الصوفية في الإسلام ، محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، ص : 337 – 339.

[2] – في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون ، مقدمة المترجم، ص. ع.

أن التصوف استمد قوته وحياته من جميع الشعوب والطبقات التي تألفت منها الأمبراطورية الإسلامية. ومن ثم فإن التركيز على عامل واحد، قد يفسر جانبا من الحقيقة وليس الحقيقة كلها.

ونؤكد مرة أخرى أن موضوع البحث في مصادر التصوف الإسلامي مرتبط بالمستشرقين. لقد كانوا سباقين إلى الاهتمام بالتصوف الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وحيث إنهم كانوا ذوي انتماءات متعددة عقديا وإيدويولجيا ، فقد تضاربت آراؤهم فيما بينهم أنفسهم[1]، وفيما بينهـــم جميعا وبين المتلقيـــن العرب الذين توزعت مواقفهـــم بين التوجـــس[2]، والانبهار[3]، والتفهم[4].

---

[1] – تباين الانتماءات وتعدد الخلفيات ، أنهكا الاستشراف مع الزمن وأوصلاه إلى الطريق المسدود ، رغم ما أدَّاه من خدمات اختلف النقاد في تقويمها.
وهذه النتيجة اتفق حولها بعض الغربيين كجاك بيرك (Jacques Berque , 1995 - 1910) وبرنار لويس (Bernard lewis ; 248 - 1916). هذا الأخير دعا إلى نبذ الاستشراق على الأقل مصطلحا لا مضمونا، لما يحمله من سمعة سيئة تربطه بالإيديولوجيا وعدم الحياد ، وإحلال مفهوم متجدد للاستشراق، يركز على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، داخل المجتمعات المسلمة المعاصرة.
انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، محمد حمدي زقزوق ، كتاب : مجلة الأمة، رقم: 5 قطر، ط.2 1404 ، 1983 ، ص : 51. غير أن مستشرقين آخرين روسيين وألمانيين ، لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه برنالر لويس، ولم يروا حرجا في قبول مصطلح " مستشرق" ولم يجدوا عنتا في حمل تبعات إرثه التاريخي.
أما العرب الذين شايعوا موقف الغربيين المتذمرين من صورة الاستشراق السلبية ، فنذكر منهم: أنور عبد الملك (1920 – 1955) وعبد الله العروي (1933 – ..) .
انظر لمزيد من التفصيل : الاستشراق بين منحنيين ، النقد الجذري أو الإدانة ، علي إبراهيم النملة ، كتاب المجلة العربية ، 201 ، الرياض ، 2013 ، ص : 7 –11.
كما نذكر منهم سميح عاطف الزين (1926 – ..) وهو مفكر إسلامي من لبنان انشغل بمجال الدعوة ، له مؤلفات موسوعية محورها أن الإسلام دين ودولة.

[2] – من هؤلاء مالك بن نبي (1905 – 1973) ومحمد البهي (1905 – 1982) وعمر فروخ (1906 – 1987) وإدوارد سعيد (1935 – 2003).

[3] – من أبرز من تعصب للمستشرقين طه حسين (1889 – 1973) وزكي مبارك (1892 – 1952). ومحمد أركون (1928 – 2010). وصادق جلال العظم (1934 – 2016).

[4] – هذه الفئة تنصف المستشرقين في ما تراه يستحق الإنصاف، وتنتقد ما تراه يستحق الانتقاد، بالحكم الموضوعي والحجة البالغة .
– نذكر من هؤلاء محمد غلاب الذين انتقد المستشرقين المتحاملين خاصة، أولئك الذين أشاعوا فكرة عجز العقل الشرقي عن إنتاج فكر علمي، ومعرفة فلسفية ، وقد نشر سنة 1938 كتابه " الفلسفة الشرقية " لدحض فكرة فوقية العقل الغربي ، والعرق الآري، العنصريتين .
– كما نذكر جواد علي (1907 – 1987) المؤرخ ، وعبد النبي اصطيف (1952 – ...) الباحث والناقد.

كما نؤكد أن من بينهم المخلص للعلم ، لوقوعه في دائرة الانجذاب الطوعي للثقافة العربية الإسلامية كرينولد نيكلسون (Reynold Nicholson, 1945 - 1868) ولويس ماسنيون (Louis Massignon. 1962-1883) وهاملتون جب[1] (Hamilton Gibbe. 1971 -1895) . ووجد منهم أيضا ، وهم الأكثرية ، من كانوا مدفوعين إلى الاشتغال بالتصوف تحصيلا لمعرفة لا تفي بحق النزاهة ولا تلبي شرط الموضوعية[2]. نذكر من بين هؤلاء جوبينو (Gobineau 1882 - 1816) ورينان (E. Renan, 1892 - 1823) ، وبراون (E.G. Browne 1926 - 1862).

لقد عمد هؤلاء إلى الانتقاء، والاجتزاء، وبتر السياق، والمبالغة في إيجاد الأشباه، والتعسف في إصدار الأحكام، رغم ما لهم من صبر العلماء، واستيعاب المحققين، وفضل المجتهدين.

1 – مقولة تأثير أسطورة إيديولوجية.

لقد تحكمت في نتائج دراسة هؤلاء خلفيات كثيرة، منها ادعاء سمو العرق الآري، وتحكيم الخلفية العقدية.

---

[1] – يقول جب على سبيل المثال " من الخطأ البيّن أن نقول : إن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب إسلامي. كذلك من الخطأ أيضا أن ندعي بأن التصوف الإسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب إسلامي. بل الصواب أن علم الكلام الإسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ، ليؤثل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية، وبمثل ذلك استمد التصوف، وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن".

انظر : دراسات في حضارة الإسلام، هاملتون جب، ترجمة إحسان عباس، محمد نجم ، محمود زايد، دار العلم للملايين ، بيروت. 1964 ، ص: 276.

[2] – يقول سامح عاطف الزين : " سدل الزمان ستار النسيان على كتب التصوف القديمة ، فظلت في رمسها حتى جاء المستشرقون ينقبون عن مادة جديدة للفتنة، يؤججون بها نيران الخلاف بين المسلمين من جديد، فوجدوا ضالتهم فآثار الصوفية، فأقبلوا عليها، وقرأوا كل شاردة وواردة ، وعنوا بتنظيم موضوعاته، وترتيبها ... حتى ليمكن القول بأن بحوث التصوف الحديثة وكتاباته ترجع كلها إلى عمل المستشرقين ".

انظر : الصوفية في نظر الإسلام ، سميح عاطف الزين ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1969 ، ص : 37– 38.

وفكرة امتياز العرق الآري تعتمد على تصنيف المجموعات البشرية، وترتيبها وفق معيار غربي. وقد نشأ هذا النزوع في مناخ القوميات الوطنية الذي ساد أوربا في القرن التاسع عشر والذي كانت تحركه إيديولوجية استعمارية.

وقد كان الهدف منها تقزيم تاريخ المستعمرات، وتحجيم مستقبلها، وتبخيس دورها الحضاري ، من أجل إغراقها في الشعور بالخوف والدونية.

وقد تلقفها بعض المستشرقين ، واشتغلوا بها على المستوى الأكاديمي، واتخذوها مرجعية للحكم على العقلية السامية بالعجز في الفلسفة والعلوم، والفقر في الخيال والفنون، والعوز في الإحساس والعاطفة. و« اتفق معظم العلماء على أن التصوف نبتة غريبة في صحراء الإسلام » [1]، وأن « التصوف هو نتاج تطور الدين الأول لدى الجنس الآري» [2] وأن « ما نشأ في داخل الأديان السامية من تصوف، إنما يرجع إلى رد فعلي عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين» [3].

- الأثـــر الفـــارســـي .

ونشير إلى أن المهتمين بالتصوف الإسلامي من المستشرقين دخلوا إليه من باب الأدب الفارسي أولا، لينفتح لهم بعده على أبواب أخرى منها الثقافة الهنديـــة، والفلسفـــة

---

[1] - الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف. آناماري شيمل (1922 - 2003) (Annemarie Schimmel) ، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب ، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد. ، ط.1 ، 2006 ، ص : 13.

أيضا: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي (مصادره وآثاره) تحليل ونقد، محمد عبد الله الشرقاوي ، مطبعة المدينة، القاهرة ، 1993 - ص : 15.

[2] - القول لهندي بالمر (1840 - 1882 .E.H. Palmer): الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، م.س، ص : 14.

[3] - تاريخ التصوف الإسلامي ، عبد الرحمن بدوي ، م.س، ص : 31.

وانظر في " فرضية فعل العنصر الآري ".

- تاريخ الأدب في إيران ، إدوارد براون (E. Browne) ، ترجمة وتعليق أحمد كمال حلمي ، جامعة الكويت 1996.الجزء ، الأول: البابان الثالث والرابع ، ص : 381.

أما مسألة أصالة نشأة التصوف الإسلامي، أو ما يسميه بروان: " فرضية باطنية الإسلام " ، فيقول عنها : " هذا الفرض لا يلقى استحسانا لدى العلماء الأوربيين" . م. ن ، ص : 317.

اليونانية ، وغيرهما مما سنشير إليه لاحقا[1].

لقــد وجد رواد الاستشراق في النصــوص الفارسيــة مــادة مغريــة ، ترجمت منذ القــرن السابع عشر ، مثــل كتاب « بستــان الورد » [2] لسعدي الشيرازي[3]،

---

[1] – نقصد قول المستشرقين بمؤثمرات أخرى كالقبالا اليهودية ، والديانة المسيحية.
ونحن هنا نكتفي بذكر المرجعيات التي أستند إليها الاستشراق ، وإلا فإننا سنفصل القول في كل عنصر على حدة، لكن من منطلق آخر أو منظور مغاير . وهو أن الاشتراك في العلة، يؤدي إلى الاشتراك في المعلول . والتصوف بما هو ظاهرة ذاتية إنسانية، تتحقق في أزمنة وأمكنة مختلفة ، بعد تهيؤ الظروف من غير الوقوع في فخ ادعاء تفوق عرق على آخر، والذي أبان تاريخيا عن كونه إيديولوجيا رافقت المد الاستعماري ، والقوى الغالبة.
وقد اعتبر البعض أن " هيام بعض الكتاب بمحاولة إثبات المحاكاة والتقليد بين كل إنتاجين متشابهين ... لوثة بغيضة لا مسوغ لها البتة ... وأنه كثيرا ما توجد أوجه شبه متماثلة أشد التماثل دون أن يكون هناك أدنى أثر للاستعارة أو المحاكاة ".
انظر : التنسك الإسلامي : محمد غلاب ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. ، الكتاب : 68 ، مطابع الأهرام التجارية ، مصر 1970 ، ص : 14

[2] – كلستان ، أو " جنة الورد" ، أو " روضة الورد" في بعض الترجمات العربية ، هو عبارة عن مجموعة من الحكايات والمواعظ كتبت شعرا ونثرا، بالعربية والفارسية. يعتبر هذا الكتاب من أشهر ما أُلِّف ، وقد حظي بانتشار كبير، ووضعت عليه شروح بالعربية والفارسية، وحدد حاجي خليفة تاريخ تأليفه في 656 هـــ.
انظر في ذلك كله :
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مصطفى بن عبد الله، المشهور بحاجي خليفة (ت. 1067 هـــ) ، دار المثنى، بغداد 1941 ، 1504/2.
له أكثر من ترجمة إلى العربية. وقد ترجمه إلى العربية شعرا محمد الفراتي (دار المشرق للثقافة والنشر، طهران، ط.1 ، 1420 هـــ ق 2004 م، وتعتبر ترجمته لهذا الكتاب الأفضل.
كما ترجمه بعنوان " جنة الورد" أمين عبد المجيد ونشرته دار الشروق ، مصر ، ط.1 ، 2008.

[3] – سعدي الشيرازي ، شاعر فارسي سني . طبقت شهرته الآفاق. اشتهر بغزلياته التي وشحها بمعان عرفانية روحية. أفاض الباحثون عن تصوفه واختلفت آراؤهم في ذلك. وقد انتهت إلى أن الشاعر وإن لم يكن من المتصوفة ، فقد تأثر بأقوالهم، وضمن أشعاره بعامة، وغزلياته بخاصة ، بعض المعاني العرفانية والألفاظ الخاصة بالمتصوفة".
انظر: الأثر العربي في أدب سعدي، دراسة أدبية نقدية مقارنة، أمل إبراهيم ، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية ، طهران ، ط.11998 ، ص : 97 – 98.
وتاريخ مولده ووفاته مما اختلف فيه كثيرا . وقد أشارت أمل إبراهيم إلى ذلك. وانتهت إلى أن " الأغلب من المؤرخين والمترجمين لسعدي ، قد أجمع على وفاته في شهر ذي الحجة عام 691 هـــ ، وليس فيه ما يمنع من الاطمئنان إليه والأخذ به ". م.ن ، ص : 19
وهذا التاريخ هو الذي قال به حاجي خليفة ، انظر كشف الظنون ، م.س : 1504/2.

وقد ترجم إلى الألمانية و « كان كتابا محببا إلى نخبة المثقفين الألمان» [1] وديوان حافظ الشيرازي الذي ترجم إلى اللاتينية [2].

وكما يقول آربري (A.J. Arberry 1905 - 1969) ، فقد « أصبح الشعر الصوفي الفارسي « موضة vogue » في كل من ألمانيا وفرنسا، وإن تأثيره على عقلية كبيرة وعبقرية، مثل جوته Goethe، أمر معروف » [3].

إن طغيان الاهتمام بالتأثير الفارسي وكذلك الهندي واليوناني ، كما سنرى، ناجم عن تجاهل الغرب للثقافة العربية الإسلامية، بسبب الصورة المشوهة التي انتهت إليهم من القرون الوسطى. من ثم فإن « المصادر العربية كانت أقل حظا من المصادر الكلاسيكية التي أصبحت المصدر الرئيسي لتعريف أوربا بالتصوف» [4].

ثم إن الذي طبع منها في القرن التاسع عشر، لم يساهم في تكوين صورة واضحة عن مرحلة نشأة التصوف الإسلامي، حيث إن « معظم المصادر الأولى التي تمت طباعتها كانت تقريبا من حقب متأخرة، ونادرا ما كانت تتضمن معلومات أكيدة عن أول ظهور الحركات الصوفية» [5].

أما النصوص المتأخرة ــ بعد أن تطور التصوف واتصل بالفلسفة ــ فلم تكن تخفي مصادرها الخارجية، إيمانا من أصحابها بأنهم يقبسون من مشكاة واحدة. وهذا

---

[1] – الأبعاد الصوفية في الإسلام، ماري شيميل ، م.س، ص : 12 – 13.

[2] – نفسه ، ص : 13.

[3] – الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي ، محمد عبد الله الشرقاوي م.س ، ص : 14.
بالنسبة إلى جوته (J.w.v Goethe) فقد أعجب بالأدب الفارسي كثيرا وخاصة بحافظ الشيرازي ، وقد صهر جوته في داخله الشرق والغرب معا، وتطلع إلى أن " يصبح للإنسانية أدب واحد مشترك تمده روافد الأمم جميعا" و" لهذا نرى جيته قد سمى الديوان الذي عبر فيه عن هذا كله باسم " الديوان الشرقي للمؤلف الغربي": فليس هذا الديوان شرقيا خالصا، ولا غربيا، إنما هو مزيج طريف جمع بين الاثنين".
انظر: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي حيته، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980 ، ص : 7.
ونشير أيضا إلى أن " جوته من المؤمنين بوحدة الوجود، يتابع في ذلك سبينوزا. ولا نستبعد أن يكون وجد لنظريته في الوجود زادا في الأدب الصوفي الإسلامي.
انظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، عبد المنعم الحفني ، مكتبة مدبولي ، مصر ، ط. 2 ، 1999 ، 479/1 .

[4] – الأبعاد الصوفية في الإسلام ، ماري شيمل ، م.س ، ص: 12.

[5] – نفسه ، ص : 13.

الأمر وَفَّر حجة مادية، لتعميم حكم المستشرقين على التصوف الإسلامي بعدم أصالة المنشأ.

من ذلك مفاخرة السهروردي المقتول[1] (549 ــ 587 هــ) بما أخذه عن شيوخه مما سماه بــ « علم الأنوار» أو « حكمة الإشراق» [2]. يقول السهروردي : « ما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره، يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو إمام الحكمة، ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء، هرمس، إلى زمانه من عظماء الحكماء ، وأساطين الحكمة ، مثل انباذقليس وفيثاغورس، وغيرهما ... وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس» [3].

ويقول في مناسبة أخرى متحدثا عن الأنوار التي يشاهدها المجردون المنسلخون عن الهياكل الجسمانية « حكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها ، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا » [4].

---

[1] – السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش (549 – 588 هــ) المقتول ، أو الشهيد كما لقبه تلاميذه ، ولد بسهرورد بإيران ، واختلف في طريقة موته، بعدما أمر بقتله صلاح الدين الأيوبي بتهمة الكفر. يعرف السهروردي " بشيخ الإشراق" ، وتعرف فلسفته ب– " الفلسفة الإشراقية". أحصى له تلميذه الشهرزوري أكثر من أربعين مصنفا، وله ديوان شعر، جمعه أحمد مصطفى الحسين ، ونشره بدار بيبلون بباريس .

[2] – المقصود بحكمة الإشراق ، إشراق الأنوار المعقولة التي تتكشف بالبحث والذوق معا. وحكمة الإشراق على هذا الأساس ، تجمع بين العلم الحصولي والعلم الحضوري ، وهما جماع الحكمة المتألهة التي دعا إليها.

انظر في كون " الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية"، و" مناقشة قضية المصدر الإيراني "، وتقسيم السهروردي الحكماء إلى بحثيين وذوقيين :

– الحركة الصوفية في الإسلام : محمد علي أبو ريان ، م.س ، ص : 366 وما بعدها.

[3] – حكمة الإشراق ، ضمن : مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ، تحقيق هنري كوربان Henry Corbin ، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية ، طهران 1993 : 10/2 ، وانظر أيضا : كتاب المشارع والمطارحات ، ضمن مصنفات شيخ الإشراق ، م.س ، 505/1 – 503.

[4] – حكمة الإشراق ، السهروردي ، م.س: 156/1.

وبالمناسبة ، فإن نص السهروردي على هذه المصادر ، كان من الحجج الإضافية التي ساقها فون كريمير V. Kremer من أجل ربط الحكمة المشرقية بالأفلاطونية الحديثة، والمذهب الزرادشتي. انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون ، م.س. ، مقدمة المترجم ، ص. و.

والسهروردي ليس سوى واحد ممن اعتمد عليه المستشرقون للتدليل على عدم أصالة التصوف الإسلامي قاطبة ، وعلى استمداده من مصادر خارجية ، لتبرير فوقية الجنس الآري ، بل لقد حملهم على الرجوع زمنيا إلى القرن الثاني وبداية الثالث، للقول بأن « بايزيد [البسطامي، ت. 261] وجنيد [ت. 297] كانا إيرانيين ، ويغلب على الظن أنهما ... قد أدخلا عليه الأفكار التي عاشت طويلا في إيران، وكانت من خصوصيات تلك البلاد. لأن عرفاء إيران كانوا هم الذين بسَّطُوا التصوف، وتوسعوا فيه من زاوية وحدة الوجود إلى حد كبير» [1].

- الأثـــر الهنـــــدي:

أشهر من نبه إلى أهمية حضور الأثر الهندي هو وليم جونز (1746 – 1794 W.Jones). حيث إنه « قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر، وبين مذهب الفيدانتا» [2]، ثم تلاه آخرون منهم فون كريمر (Alfred , 1828- 1889 von Kremer) وأجناس جولدتسيهر (Ignas Goldziher 1850-1921) .

لقد ربط كريمر بين التصوف الإسلامي والبوذية ، ووجدها واضحة لدى الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243 هـــ) وذي النون المصري (ت 353 هـــ) وأبي يزيد البسطامي (ت. 261 هـــ) والجنيد (297 هـــ) [3].

---

[1] – تاريخ الأدب في إيران، براون ، م.س، ص : 333.وقد ذهب إلى المعنى نفسه سميح عاطف الزين بقوله : " كان الافتتان بهذا الصوفي البسطامي ... سببا في غلبة اللون الفارسي على التصوف". انظر: الصوفية في نظر الإسلام ، م.س ، ص : 100

[2] – تاريخ التصوف الإسلامي ، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 35.

[3] – الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي ، محمد عبد الله الشرقاوي. م.س ، ص : 32.
وانظر الفكرة نفسها في:
في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون ، م.س، ص .و.
وفي ختام هذه النقطة نشير إلى أن بعض المستشرقين ــ وإن لم يقولوا بتفوق العرق الآري طراحه، واعتماده عاملا في نشأة التصوف– فإنهم كانوا يتخفون وراء المعتقدات الدينية الخارجية، لعلمهم قبل غيرهم بصعوبة الحديث عن نقاء الأعراق في جغرافيات عرفت حركات تنقل واستيطان.
ثم إن تخصيص عرق دون آخر بصفات دون أخرى ، لم تصل إلا إلى متناقضات لا تبعث على اليقين، بالإضافة إلى أن الواقع العلمي لا يستطيع أن يسعف نظرية العرق، فسيرة اليهود مثلا وهم ساميون لا يمتزجون بالدم الغريب، ويعيشون في الوسط الآري، " يظل مصدر خذلان دائم للنظرية، لا لأن هؤلاء الساميين استطاعوا أن يتمثلوا كل خصائص الآريين فحسب، بل لأنهم تفوقوا عليهم فيها".
انظر: مناهج الدراسة الأدبية ، شكري فيصل، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 4، 1978، ص: 95.

وذهب جولد زيهر إلى أن « التصوف بمعناه الدقيق ، وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجيد والأذواق ... متأثر من ناحية، بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية». أما الزهد فهو متأثر عنده أيضا بالرهبنة المسيحية ، وإن كان أقرب من التصوف إلى روح الإسلام.

2 – مقولة التأثير حقيقة موضوعية.

اتضح من قبل أن الآرية ذات حمولة إيديولوجية أكثر من كونها حقيقة موضوعية. إذ لا توجد لعرق بعينه صفات تنتقل بالوراثة المشتركة بَلْه أن يكون متفوقا على غيره بالضرورة والأصل ، لذلك فقد ذابت نظرية العرق في النظرية الثقافية ، والنظرية الإقليمية ، وبدأت ملاحقة الخصائص في إطار خصوصية الثقافة، وتأثيرات المحيط[1].

---

[1] – مسألة الربط بين العرق والثقافة شكلت حضورا في التناول النقدي العربي، وإن ظهرت على استحياء. لقد تمت الإشارة منذ القديم إلى أصول بعض الشعراء والكتاب، من أجل تعليل ظواهر لغوية وأسلوبية، على أساس أن تلك الظواهر هي ألصق بعرق معين أكثر من غيره.

من ذلك جعل الأصل اليوناني المحتمل لأبي تمام (188 هـ – 231 هـ) والمؤكد لابن الرومي (221 هـ – 283 هـ) عاملا في تفسير خصائص أشعارهما.

نذكر هنا محاولة العقاد في رسم صورة لحياة ابن الرومي من خلال شعره. حيث وجد أن ما يميز شعره هو ما يميز العبقرية اليونانية، وإن تحفظ مع ذلك بقوله: " حسبنا أن نعرف ما نريد حين نذكر العبقرية اليونانية ، ولا نحاول بعد ذلك الخروج إلى تعليل الأصول، والتعسف في تقسيم خصائص الشعوب".

انظر ابن الرومي ، حياته من شعره، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.7 ، 1968 ، ص : 281.

ونشر أيضا إلى المقدمة التي وضعها طه حسين لكتاب " نقد النثر" والتي تناول فيها تطور البيان العربي من منظور تأثره بالثقافة اليونانية مباشرة أو بطريق غير مباشرة.

انظر: نقد النثر (المنسوب خطأ إلى قدامة بن جعفر (ت: 377 هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980 ، المقدمة: تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر" ص : 1 –31. وما سمي ب– " نقد النثر" هو جزء من كتاب "البرهان في وجوه البيان" لأبي إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، والذي حققه حفني محمد شرف.

وقد عالج الدكتور عباس أرحيلة هذا الموضوع بتفصيل ، في إطار " إشكالية التأثير الأرسطي من المستشرقين إلى بعض الباحثين المصريين". انظر: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، سلسلة " رسائل وأطروحات ، رقم :40 . 1990 ، ص : 109 وما بعدها.

وعليه إذا كانت هناك مميزات لعرق بعينه ، و« هذه الخصوصية موجودة ، وهذا الأمر ليس قابلا للشك ــ فإنها تعود لظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية، وليس نتيجة لقابليات متميزة، متصلة بالتكوين التشريحي أو الفزيولوجي للسود أوالصفر أو البيض» [1].

وتحت تأثير هذا الاعتقاد التي كاد أن يصبح لدى المستشرقين ــ مع بعض التفاوت ــ من المسلمات، شكل مبحث تلمس أوجه التشابه بين التصوف وغيره من الفلسفات والعقائد الأجنبية ، فرصة مغرية لتنشيط الذاكرة، من أجل عقد المقارنات المغرضة. من ذلك سعيهم الحثيث إلى التنقيب في نسب الصوفية، وفي أماكن ولادتهم، وفي شيوخهم وأسفارهم، وخصائص المراكز الثقافية التي اختلفوا إليها في بلدانهم.

---

[1] – العرق والتاريخ . كلود ليفي شتراوس ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، د.ت ، ص: 6.

ومسألة الاعتقاد بفوقية الجنس الآري، أدت إلى القول بالمركزية الغربية، و ب–" المعجزة اليونانية" التي تقضي بنقل الغرب اليوناني من موقع الوسيط المساهم، إلى موقع " الأصل" المؤسس للحضارة.

وقد عمل كل من زيلر (E. Zeller . 1814 – 1908) وإرنست رينان (E. Renan – 1823 - 1892) على التأكيد على تفوق العرق الآري والعقل الغربي، وإثبات " أصالة الفلسفة اليونانية" و " استقلاليتها" ، والنظر إليها بوصفها " معجزة جاءت على غير مثال"، والزعم بأنه " لا وجود لشيء يتحر ك في هذا الكون إلا وهو إغريقي الأصل ". وكأن : الإغريق خلقوا العقل الإنساني " المدشن للتأمل الخالص، المقابل للسحر والخرافة الشرقيين. غير أن باحثين آخرين رفضوا ذلك كله، وأثبتوا بموضوعية وسند علمي تهافت الفكرة.

انظر على سبيل المثال: أثينا السوداء " تلفيق بلاد الإغريق" مارتن بارنال(Martin 1937 – 2013 Bernal) ترجمة جماعية ، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، رقم: 16. 1997.

حيث أثبت أن الحضارة الإغريقية القديمة، مدينة لجيرانها من آسيا وإفريقيا (فنيقيا ومصر) بدرجة كبيرة ، غير أن الغرب عمل على صناعة اليونان. واليونان القديمة هو اختراع أوربي شمالي.

لكن البعض أخذ عليه انتصاره المفرط للعنصر الزنجي، وتعصبه بالمقابل للجذور الزنجية لكل حضارة.

ونضيف أيضا أن فلسفة جاك دريدا، جعلت من مهامها تحطيم المركزية الغربية ، وهذا موضوع آخر طويل عريض.

والغرض من ذلك كما قلنا غير ما مرة، هو إثبات المصدر الأجنبي[1]. من ذلك أنهم رأوا في فكرة الحب الإلهي عند بعض الناسكات كرابعة ، بل في روحية الإسلام كله عنصرا مسيحيا، وفي فكرة المحاسبة والمراقبة والرضا واتخاذ المخلاة والسبحة ... أثرا بوذيا، وفي فكرة صدور كل شيء عن الله، ورجوع كل شيء إلى الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود بحق هو الله، أثرا فارسيا زرادشتيا ومانويا، وفي المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق والكلمة والفيض أو الصدور ، حظا من الأفلاطونية المحدثة ، بالإضافة إلى شيء من القبالة اليهودية ..

---

[1] – إذا كان الباحثون العرب يصرون على ظهور التأثر بدءا من القرن الثالث الهجري، وينكرون على أكثر المستشرقين رفضهم ذلك لأبعاد إيديولوجية، فإن الرافضين منهم التصوف أصلا، حَزَّ في أنفسهم أن يعتقد الكثير بأن نشأة التصوف نشأة خالصة، وأن يُقِرَّ بذلك بعض المستشرقين " المنصفين " كنيكلسون وماسينيون ومن قبلهم أكثر الباحثين العرب. ذلك منهم في نظر المنكرين للتصوف زعم خاطئ ، لما بين القرآن والسنة، وما بين التصوف من بون لا يؤدي إلى التأثير، ولا يحفز على نشأة التصوف نشأة محلية طبيعية.

من هؤلاء سميح عاطف الزين الذي رأى أن " كتب بعض من التصوف عبارة عن صيدلة مسمومة ، فيها شتى ألوان الزيغ .. وأظهر ما في هذه المؤلفات العتيقة محاولة شيوخ التصوف إرجاع مذهبهم إلى الإسلام: فأوَّلوا آيات القرآن لتساير أغراضهم ... وقالوا ذلك لُبُّ الفكرة الإسلامية، وغاية الدعوة المحمدية ... [وقد] سدل الزمان ستار النسيان على كتب الصوفية القديمة في رمسها، حتى جاء المستشرقون ، ينقبون عن مادة جديدة للفتنة ... [و] حاول المستشرقون إرجاع التصوف إلى دوافع إسلامية وتبعهم على ذلك الزعم الخاطئ طائفة من الكتاب في البلاد العربية ممن يعيشون عالة على الرأي ، وعبيدا في الفكر على هؤلاء المستشرقين".

انظر : الصوفية في نظر الإسلام : سميح عاطف الزين ، م.س ، ص : 34 –38.

وقد سار على هدي سميح عاطف الزين ، سيد بن حسين بن عبد الله العفاني في انتقاد التصوف ، وفي نفي نشأته الإسلامية الخالصة ، بل إنه نقل النص الذي اشرنا إليه أعلاه على طوله، من غير ما إحالة.

انظر: أعلام وأقزام في ميزان الإسلام ، سيد بن حسين العفَّاني ، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع ، جدة ، السعودية ، ط.1 ، 2004 /، 482/2.

وهذا النوع من الكتابات امتداد لتيار الرفض المطلق، أو الجزئي للتصوف، والذي نجده عند ابن الجوزي (510 هـ – 597 هـ) في " تلبيس إبليس" و " صيد الخاطر" ، وابن تيمية (661 هـ – 728 هـ) في : " مجموع الفتاوى".

وفيما يتعلق بالأصل الهندي، فقد استند ريتشارد هارمان[1] لإثباته إلى أن معظم أوائل الصوفية، من مثل إبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي، ويحيى بن معاذ الرازي، لم يكونوا من أصل عربي، وأن التصوف أول الأمر ظهر في خراسان.

واحتج لذلك بأن « تركستان كان قبل الإسلام، مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها الإسلام، صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة» [2]، هذا بالإضافة إلى اعتراف العرب القدامى أنفسهم بوجود الأثر الهندي.

ونحن إذا رجعنا إلى المصادر القديمة ، فإننا نجد اتصال الإسلام بالهند حصل منذ القرن الأول الهجري، وأن التأثر ببعض مظاهر ثقافتها حصل مبكرا، وهو ما نبه إليه القدامى أنفسهم، وشكل دعما لما ذهب إليه ريتشارد هارتمان.

والأحداث والوقائع تنبث هذا التأثير، لكن الخلاف في زمن حصوله. حيث إن التصوف بما هو فكر وتجربة، تعرض لاختلاف مضمونه مع الزمن، من ثم فإن التأثر لم يحصل منذ البدء، وإنما صار ملموسا لما استوى على سوقه.

ب – **الألوهية الصينية .**

1 – **العــرب والصيــن .**

لم يحظ الأثر الصيني في التصوف الإسلامي باهتمام المستشرقين والعرب، قدر ما حظي به الأثر الهندي.

لقد جعل المستشرقون خاصة من التصوف الإسلامي نقطة تقاطع لروافد شتى ، تكاد تجعله في أعين الكثيرين دخيلا على المنظومة الروحية والمعرفية الإسلامية ، مع أن التصوف كما أشرنا إلى ذلك غير ما مرة ، ظاهرة إنسانية عالمية، يتداخل فيها

---

[1] – ريتشارد هار تمان (Richard Hartmann) (1881 – 1965) مستشرق ألماني، له " تفسير القرآن " . من تلاميذه المستشرقة أناماري شيمل Annemarie Schimmel.

[2] – في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون ، مقدمة المترجم . ص . ح و ط.

وانظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي. محمد عبد الله الشرقاوي ، م.س، ص : 36– 37.

الذاتي الفردي والمحلي الخاص ، بالمشترك الجماعي والكوني العام .

وإذا كنا أشرنا إلى أن التصوف وليد الزهد الذي أفضنا في ذكر عوامل نشأته الداخلية ، فلكي نذهب ببدء استقلاله عنه إلى بداية القرن الثالث الهجري ، وهي المرحلة التي طفا فيها إلى العلن كلام دقيق في الحب الإلهي والحلول والفناء والإتحاد ، إلى الحد الذي دفع بأغلب المستشرقين إلى التذرع به ، من أجل إصدار أحكام في حق التصوف معدة سلفا، من غير ما فصل بين التطور الذاتي الطبيعي ، وبين التأثر الفعلي الخارجي.

وقد أشرنا أيضا إلى أن بعض الباحثين ممن لهم موقف سلبي من التصوف ، سايروهم فيما ذهبوا إليه اعتمادا على بعض الأشباه والنظائر .

وفيما يتعلق بالأثر الصيني المفترض ، فإننا نشير إلى أن الدكتور عمر فروخ كان ــ في حدود ما نعلم ــ أول من لفت الانتباه إليه . وكان ذلك في بداية الخمسينات من القرن الماضي [1].

وقد أشار إلى نفسه مزهوا بثقته بسبقه بقوله :« ليس من العيب أن ترتسم الدهشة على وجوهنا إذا فوجئنا بنسبة التصوف الإسلامي إلى مصدر صيني لا شك فيه . إن المصدر [2] الصيني أشد المصادر الأجنبية أثرا في التصوف الإسلامي . »

---

[1]– التصوف في الإسلام . عمر فروخ (1904 – 1987). دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان . 1401 – 1981 . ص . 19 ، حيث يشير المؤلف إلى أن أصل الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب ظهرت في مجلة " الأمالي ". السنة الثانية . العدد 11 . 16 ذو الحجة 1358 هـ – 25 كانون الثاني 1940 . أما الطبعة الأولى للكتاب فصدرت سنة 1947.

[2]– نفسه . ص. 41 .

وقد زكّت ذلك آناماري شيمل (1922 – 2003) Annemarie Schimmel بقولها " كان عمر فروخ أول من أراد أن يثبت الآثار الطاوية ".

انظر : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف .

منشورات الجمل ، كولونيا (ألمانيا) – بغداد . ط 1 . 2006 . ص. 16

والملاحظ أن المؤلف اختار " التصوف في الإسلام " عنوانا للكتاب ، وليس " التصوف الإسلامي " كما درج على ذكر غيره . وقد يكون أراد من وراء ذلك الإيحاء بأن التصوف بما هو ظاهرة دينية واجتماعية ، وُجِدَ في الإسلام ، كما وُجِدَ غيره من الظواهر ، ومن ثم لا يجب نسبته إلى الإسلام بالضرورة . وما يؤيد هذا الفهم قوله بصراحة :

" من الموضوعات التي صدفت نفسي عنها طويلا " التصوف"، لا لا تساع ذلك الموضوع وتشعبه ، ووعورة السبل إليه فقط ، بل لأنه في بعض مظاهره مرض مزدوج ، يصيب الفرد ويصيب المجموع ... ولقد زاد في انصراف نفسي عن التصوف ، أنه وسيلة من وسائل الأوربيين في استعمار الشرق " . نفسه ص. 9.

وقد ركز عمر فروخ في إثباته هذه الصلة ، على الكونفوشيوسية ، والتاوية اعتمادا على مبادئهما الرئيسة. ثم جاء من بعده العالم الياباني ت. إيزوتسو(1914 – 1993 T . Izutsu) ليؤكد الشيء نفسه استنادا في نظره إلى وجود « تشابهات بين البناء الفكري للعقيدة الطاوية ، وبين نظام ابن عربي[1]».

وقد سارت ماري شيمل سارت على النهج نفسه، معتمدة هذه المرة على مجازات ابن الفارض وابن عربي المرتبطة بـــ « لعبة الظل». حيث « إن لعبة الظل التي كانت قد أتت من الصين ، كانت في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي تسلية محبوبة[2]» . وقد عرفها ابن الفارض (576 – 632 هـــ) وابن عربي (558 – 638 هـــ) وجلال الدين الرومي (604 – 672 هـــ) ومن قبلهم أبو حامد الغزالي (450 – 505 هـــ) وفريد الدين العطار 540 – 618 هـــ) .

وقد علل عمر فروخ حضور الأثر الصوفي في التصوف الإسلامي ، بأن «الصلات التجارية بين بلاد العرب وبلاد الصين قديمة جدا ، قد ترجع إلى بضعة قرون قبل الميلاد ... أما اتصال المسلمين بالصين ، فيرجع بلا شك إلى أوائل القرن الهجري الأول» [3].

والصلات التجارية بين العرب والصينيين موجودة، وقد وثقها الجغرافيون والمؤرخون والرحالة. أما ما جمعوه من معلومات وذكروه من أخبار، فلا يقوم شاهدا

---

[1]– الأبعاد الصوفية في الإسلام آنا ماري شيمل . م. س. ص. 312 – 313 .

[2]– نفسه . ص . 312.

[3]– التصوف في الإسلام . م. س. ص. 42 .

والمؤلف لم يشر إلى مصادره ، واكتفى بشطر من بيت شعري للفرزدق ، وحديث موضوع وهو :" اطلبوا العلم ولو في الصين". وتتمته في بعض الروايات :" فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ".

والحديث كما قلنا باطل، وهو من الموضوعات. وقد أشار إلى ذلك العجلوني الشافعي (ت 1162 هـــ في كتابه: "كشف الخفاء ومزيل الإلباس، عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس " . ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي . دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان ط . 3. 2009 . 1 / 124.

على معرفة العرب بالكونفوشيوسية والتاوية اللتين شرح المؤلف بعض مبادئهما في إيجاز. ذلك أن العرب بحكم احتكاكهم بغيرهم من الشعوب، عرفوا ما يميز كل حضارة على حدة. وأخذوا منها ما اشتهرت به. وفيما يتعلق بالصين، فإن ما ربطهم بها، وحملهم على السفر إليها، على بعد المسافة، هو التبادل التجاري، ونقل الصناعات، وأشكال الفنون والزخرفة، مع شيء من الصيدلة، حتى ليمكن اعتبار تطور الفن الإسلامي من ثمرات التعاون الاقتصادي مع الصين . و« لم يحدث التفات إلى مذهب كونفوشيوس، ليتعرف عليه المسلمون ... حيث بقي الفكر الإسلامي، يتحدث عن فلسفة الإغريق ، وحكمة الهند، وصنعة الصين ، وسياسات فارس . ولم يرد على بال مثقف مسلم ، أن يسأل عما قد يكون وراء فنون الصين وصناعاتها ، من معرفة عقلية» [1].

وإذا كانت هذه الحقيقة مما يثير الغرابة ، فإن هذه الغرابة ستزول إذا علمنا أن أوائل من أسسوا للاتصال بالصين في الإسلام ، كانوا من الجغرافيين المؤرخين ، والمستكشفين المغامرين ، والتجار الباعة . وما كان من بين هؤلاء فيما يخص الصين ، من في مثل البيروني (ت. 440 هـ) بالنسبة للهند[2]. أما ابن بطوطة الشهير بـ« أمير الرحالة المسلمين»، فأمره لا يعنينا في هذا السياق ، لأنه وجد في القرن الثامن (703 – 779 هـ) بعدما عرف التصوف كل أشكال وحدة الوجود ، واستقر على صورته النهائية « وجاءها والحضارة الإسلامية تلج في سَمِّ الخياط » [1].

إن الذين زاروا الصين من المسلمين ، لم يكونوا مؤهلين بالقدر الذي يغريهم

---

[1]– المستطرف الصيني " من تراث الصين " . هادي العلوي . دار المدى للثقافة والنشر . سوريا . 1994 . ص . 8.

[2]– من الطريف الذي يحسن ذكره في هذا المقام أن البيروني (ت. 440 هـ) حينما ذكر الصين عرضاً ، أشار إلى اشتهارها بصناعة الورق، وإلى فضلها على غيرها في هذه الصناعة . وقال: " والكواغد لأهل الصين . وإنما أحدث صنعتها سبيٌ منهم ، ثم عُمِلَ منه في بلاد شتى ، فكان سداداً من عوز " . تحقيق ما للهند . م. س. ص. 133.

[1]– المستطرف الصيني . م. س. ص. 8.

بوجوب التعمق في الجانب العقلي أو العقدي، فضلا عن تصورهم لما يميز كل أمة، وكل حضارة. وإذا أشاروا إلى الدين، أو بعض العلوم كالطب، أو نظام الحكم ، أو هرم السلطة، أو العادات الاجتماعية ، كانت إشارتهم سطحية مجتزأة لا تدل على اهتمام .

يقول اليعقوبي(ت. 292 هـ) على سبيل المثال: «وديانتهم عبادة الأوثان والشمس والقمر» [1].

ويقول السيرافي (ت. 330 هـ): «وأهل الصين يعبدون الأصنام، ويصلون له، ويتضرعون إليها، ولهم كتب دين ... وليس لأهل الصين علم ، وإنما أصل ديانتهم من الهند ... والطب بالهند والفلاسفة ، ولأهل الصين أيضا طب» [2].

ويقول صاعد الأندلسي (ت . 462 هـ) « وأنبه هذه الأمم التي لم تُعنَ بالعلوم الصين والترك ... وحظهم من المعرفة التي بزوا فيها سائر الأمم، إتقان الصنائع العملية، وإحكام المهن التصويرية» [3].

لقد انشغل العقل الإسلامي في موضوع الصين ببنية المكان ، وما يُفضي إليه ، وبالعمل اليدوي وما ينتج عنه . لم يَحْمِ طريق الحرير بحزام ثقافي متين ، يدعم أساسيات الحضارة الصينية، وانشغل بالتجارة التي تدر الربح من ذهب وحرير وخزف ودواء، وما يساعد عليها من وصف دقيق للمكان مناخا وأنهارا وجبالا وطرقا ومسالك ، مع الالتفات عند الضرورة إلى شيء من الظواهر الاجتماعية ، والعادات الأسرية ، وشيء من أخبار العجائب والطرائف .

---

[1]– تاريخ اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف بابن واضح الإخباري (ت . بعد 292 هـ). قدم له وعلق عليه السيد محمد صادق بحر العلوم . منشورات المكتبة الحيدرية . النجف العراق . 1964. 1 / 160.

[2]– رحلة السيرافي . أبو زيد حسن بن يزيد السيرافي ، تحقيق عبد الله الحبشي. المجمع الثقافي. أبو ظبي. الإمارات العربية المتحدة . 1999 . ص. 49 – 50.

ولاحظ كيف أن كلمة " طب " فيما يتعلق بالصين غير معرفة.

[3] – طبقات الامم . القاضي أبو القاسم صاعد الأندلسي (ت . 462 هـ) تحقيق وتعليق حسين مؤنس . دار المعارف . مصر . 1998 . ص. 17.

يقول بن خُرْداذْبَه (205 أو 211 – 300 هـــ؟): « والصين ثلاثمائة مدينة عامرة كلها ... وهي كثيرة الذهب، حتى إن أهلها يتخذون سلاسل كلابهم، وأطواق قرودهم من ذهب ، ويأتون بالقمص المنسوجة بالذهب للبيع ، وبالواقواق الأبنوس الجيد»[1] .

ويقول ابن رسته «ومن عجائب طبائع البلدان أن من دخل التبت، لم يزل ضاحكا مسرورا من غير سبب يعرفه حتى يخرج منها. ومن دخل من المسلمين بلادا في آخر الصين تدعى السيلان بها ذهب كثير، استوطنها، ولم يخرج عنها بتة» [2].

بل إن بعض المؤرخين وجد مهما أن يشير – ما دام الأمر متعلقا بالذهب وإحكام الصنعة ــ إلى أن النبي سليمان عليه السلام استقدم في بنائه لبيت المقدس عمالا من الصين. حيث « اتخذ له أبوابا منقوشة بالذهب، واستتم عمله ثلاث عشرة سنة ، ثم وجه إلى الصين، فأتى برجل يعمل الشبه والنحاس ، فاتخذ أمتعة للبيت لا تحصى» [3].

والغريب أن الغرب نفسه نظر إلى الصين بعين التبخيس. ولو اقتصرنا على هيجل شاهدا على ذلك، لما احتجنا إلى غيره. لقد حَرَمَ الصينيين من الموهبة في العلوم كالرياضيات والفيزياء والفلك، رغم شهرتهم القديمة فيها كما قال . وحجته في ذلك في نظره، عدم فهمهم كيفية تطبيق تلك المعرفة [1].

---

[1]– المسالك والممالك . بن خُرْداذْبَه أبو القاسم عند الله بن عبد الله . (205 أو 211 – 300 هـــ ؟) . مدينة ليدن . مطبعة بريل 1889 . ص. 69.
وقد نقل ابن النديم هذا النص حرفيا عن ابن خُرْداذَبَه .
انظر: الفهرست. ابن النديم (ت . 438 هـــ)، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف وإيمان السعيد جلال. الهيئة العامة لقصور الثقافة . مصر القاهرة . سلسلة الذخائر . رقم 149 . 2006 . 1 / 350.

[2]– الأعلاق النفيسة. أبو علي أحمد بن عمر بن رسته (ت. حوالي 310 هـــ) مدينة ليدن ، ألمانيا . مطبعة بريل. 1892. (المجلد السابع . وهو ما عثر عليه من الكتاب) ص . 82 – 83 .

[3]– مختصر كتاب البلدان . أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه (ت. 340 هـــ) . مطبعة بريل. ليدن، ألمانيا. 1885 .ص. 99.

[1]– هيجل. جورج فيلهلم فريدريش .(Hegel 1770 ــ 1831).
محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الثاني . العالم الشرقي . ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة . 1986 – ص. 93.

وأما من حيث الدين والمعتقد، فإن « شخصية الشعب الصيني في جوانبها المختلفة، والسمة التي يتميز بها، هي أنه كان بعيدا عند كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاقيات الحرة ، الذاتية منها أو الموضوعية ، وعن الوجدان ، وعن الجانب الباطني للدين والعلم والفن الجديران [كذا] حقا بهذا الاسم» [1] .

ومرجع ذلك في نظره إلى أن الصيني لا يقدر على الانسحاب من المجال العام ، ولا يرغب في الاستقلال عنه للسكن في عمقه الداخلي ، مع أن « الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذاتهم» [2]. وما دام هذا الأمر غير متحقق له ، فقد انكبَّ على موجودات الطبيعة يعبدها: « إنه في الدين (كما هي الحال في غيره من المسائل) ، يعتمد على موجودات الطبيعة (أو الكائنات الطبيعية) . وأسمى هذه الكائنات هي السماء (المادية) التي يعتمد عليها الحصاد ، وفصول السنة ، ووفرة المحاصيل أو جدبها» [3].

ومن حيث أخلاق الصينيين وطباعهم ، فقد وصفهم بأقذع الأوصاف ، من مثل افتقادهم إلى الكرامة ، وقبولهم الإذلال ، والمهانة ، والانحطاط ، واشتهارهم بالخداع «حيثما استطاعوا » [1]، إلى غير ذلك من أشكال الغض والتنقيص مما يتحرج الباحث من نقله[2].

وتأسيسا على ما سبق، فإننا نعتقد بأن استجابة الصيني القهرية لإكراهات الخارج، إلى درجة نسيانه تَفَقُّدَ ذاته، والنفاذَ إلى جوهره، وراء ارتمائه في أحضان الطبيعة الحية، وأعلاها السماء المنظورة، من حيث ليس للسماء أي معنى أعلى الطبيعة»[3] عند الصيني، كما ذهب إلى ذلك هيجل.

---

[1]– نفسه . ص. 95 .

[2]– نفسه ص. 85.

[3]– نفسه .ص. 85 .

[1]– نفسه ص. 84 .

[2]– لا ندري ما اعتمد عليه هيجل من مصادر لبناء مثل هذه الأحكام القطعية . وأخشى أن يكون هيجل لم يسلم أيضا من النظرة الاستعلائية إلى الشرق ، والتي من مظاهرها كذلك الضَّنَّ بالتفكير العقلي عل ما سوى الغرب .

[3] ــ نفسه . ص : 86.

وعلى فرض صحة هذا الفهم، فإن الصيني يكون قد نظر إلى الطبيعة باعتبارها حية ذات روح. وبما هي كذالك فإنه يكون قد أبقى على التصور البدئي الذي جعلته الأنثروبولوجي تايلور (Edward Burnett Tylor 1832 – 1917) الأصل للدين .

وفيما يتعلق بالتصوف الإسلامي فقد رأى المستشرق جب (H A. R Gibb 1895 – 1971 .) أنه « بوجه إجمالي كان التصوف يدعم العقل التخيلي في نطاق الدين، ويؤيد الوثبة البديعية الحدسية في البحث عن متنفس يخرجها من كبت المنظومة السنية»[1]. وأنه كان في ذلك متأثرا بالفلسفتين الصوفيتين: الفلسفة الإشراقية المنبثقة من العقائد الأسوية ، وفلسفة الحلول المنبثقة عن الفلسفة الهلينستية الشعبية[2].

وتأسيسا على هذا التصور فإن مصدر النزعة الإحيائية في التصوف الإسلامي هي العقائد الأسوية. وقد كانت من القوة بحيث صارت عامل ارتداد خطير عما جاء به الرسول الكريم ، لم تستطع ردعه المنظومة السنية المعارضة . ذلك أن «الرسول سعى إلى إبادة الإحيائية العربية، فقاومها بفكرة إله متعال على الكون المادي الذي خلقه الله، وبمبدإ تحريم عبادة أي مخلوق» [1]. وهذان الأمران مما تجاوزه التصوف الفلسفي في قوله بالوحدة على تعدد أشكالها ، والتصوف الطرقي في قوله بالقطبية وقداسة الشيخ .

ونختم هذه النقطة بالإشارة إلى أن عادلا العوا عزف على الوتر نفسه ، ونص على أن « الحضارات الشرقية في الصين والهند، حضارات مرتبطة بغايات عملية ، وتقوم في تصورها الكون، على الدين الأسطوري. وما العالم في التصور الهندي إلا مجرد افتراض، لأنه يخضع لعلم عقلي موضوعي. والعالم في التصور الصيني، بل وفي التصور اليوناني حتى عهد (صولون)[2]، عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص

---

[1]– علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي . جيب – عادل العوا . منشورات عويدات . بيروت – باريس ط. 1. 1977. ص. 143.

[2]– نفسه . ص. 144 .

[1] – نفسه . ص. 144

[2]– صولون أو سولون (640 – 560 ق . م) Solon . أحد حكماء الإغريق السبعة . شاعر ورجل قانون. يعتبر مؤسس الديمقراطية في أثينا .

الطبيعة. أما الحضارة الأوربية ... فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص» [1].

ولهذه النقطة ارتباط بطبيعة الفرق بين الحضارة الغربية والحضارة العربية والذي أشرنا إليه في المقدمة.

ويبقى أن نتساءل بعد عرضنا لصورة الصين في أعين الغرب، ما الذي أثر في التصوف الإسلامي هل نظرة الصيني الإحيائية للعالم، أم الكونفوشيوسية والتاوية على ما بينهما من فروق؟.

2 – **فلسفـــــة التـــاو.**

لا يومن الصيني بألوهية مفارقة ، خالقه للعالم، ولا بقانون مفروض على العالم من خارجه. « الصينيون عبر تاريخهم، لم يأخذوا مفهوم الألوهة المشخصة المفارقة للعالم بشكل جدي، ولم يكن لديهم تصور واضح عن إله يتربع على عرش الكون» [1] .

لقد آمن الصيني بمفهوم مجرد عن الألوهية عبر عنه بـــ « قوة السماء ». هذه الألوهية السماوية لم يكن لها كيان شخصي محدد، وإنما جرى تصورها كقوة تشغل الجهة العليا من قبة السماء ، وهي أبعد ما تكون عن مفهوم الإله الأعلى المسير

---

[1]– علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي .م. س. ص. 16

[1] – كتاب التاوتي ــ تشينغ ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين لاوتسو Lao Tzü (604 –531 ق. م). ترجمة وتقديم وشرح فراس السواح. منشورات علاء الدين ، دمشق ، ط.2 ، 2000 / ص : 11.

ويقول ول ديوارنت Will Durant عن خصوصية المعتقد الصيني: " كما أن الهند أرقى بلاد العالم في الأديان، وعلم ما وراء الطبيعة ، فكذلك الصين أرقاها في الفلسفة الإنسانية غير الدينية ". انظر قصة الحضارة ، الجزء الرابع ، الشرق الأقصى ، الصين ، ترجمة محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1950، ص:27 .

ويقول هيجل Hegel(1770 ــ 1831) : " الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هي ما نطلق عليه نحن اسم الدين".

محاضرات في فلسفة التاريخ ، الجزء الثاني ــ العالم. الشرقي ، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1986 ، ص : 85.

للكون»[1] لذلك فإنها لا تبعث برسل لإنفاذ إرادتها، وإنما « تفعل من خلال عناية متضمنة في صلب نظام الطبيعة لا من خارجها» [2]، تتخذ لها. ظهرين اثنين هما عبارة عن قوتين متقابلتين ومتكاملتين في آن ، إحداهما تمثل الإيجابي الفاعل، وتسمى : الـــ« يانغ» والأخرى تمثل السلبي المنفعل، وتسمى : الـــ « ين». هاتان القوتان اللتان يعتمد عليهما العالم في حركته ونظامه، غير متصارعتين كما هو الحال في الديانة الزرادشتية (من خلال أهورا مزدا وأهريمان)، وإنما التضاد الذي بينهما ضروري بحكم الثنائية الصميمية في الوجود المقتضية لتناولهما التلقائي. فلا نور بلا ظلام ، ولا خير بلا شر، ولا حياة بلا موت ...وعليه كان فن الحياة يقوم على وجوب الاعتراف بشرعية الثنائية، والحرص على إيجاد حالة من التوازن بين القطبين.

و« الحكيم هو الذي يدرك قطبية وجوده ووجود العالم، وصيرورة الأحداث فيه، ويرى في كل مظهر لليانغ بذرة ين تنمو في أعماقه ، وفي كل مظهر لليين بذرة يانغ»[1].

وقد تم تمثيل هذه القوة الثنائية القطب، بدائرة تحتوي على مساحتين متجاورتين، في وضع دوراني، يرمز إلى ما بينهما من تناوب أبدي ، وحدة مظلمة، والأخرى مضيئة.

وهي بذلك تمثل المبدأ الأول قبل ظهور الموجودات، أو « القاع الكلي الثابت قبل ظهور التغيرات » [2].

هذه الدائرة تعرف بدائرة « التاو» (Tao) ، وتعني كما أشرنا إلى ذلك، قوة السماء ، أو الألوهة الكونية، أو القوة العظمى المهيمنة على كل القوى الجزئية ، أو

---

[1] – نفسه، ص: 12.

[2] – نفسه ، ص : 12.

[1] – نفسه ، ص : 10.

[2] ــ التاو . لاوــ تسو ، م.س ، ص : 11

«الوحدة الكامنة خلف الكثرة المتبدية» [1].

ويرى هيجل أن « التاو » هو العقل. أي « تلك الماهية التي تكمن خلف كل شيء وتؤثر في كل شيء. والتعرف على أشكالها يعتبر عند الصينيين العلم الأقصى » [1]. بل إن « ذلك الذي يصبح على معرفة (مباشرة) بالعقل ، فإنه يمتلك وسيلة (ذات قدرة) كلية، يمكن أن ينظر إليها على أنها قادرة بصفة مطلقة، وأنها تمنح قدرة خارقة للطبيعة، وهكذا فإن الحائز عليها يستطيع بواسطتها أن يرتفع إلى السماء، دون أن يخضع للموت على الإطلاق، (وهو يشبه تقريبا إكسير الحياة) » [2].

---

[1] – نفسه ، ص : 17

التاوية من حيث هي نظام فكري نشأت بشكل تلقائي في الصين. وقد قدم لها لاوــتسو صياغة منهجية قربت للجمهور تصوراتها وأفكارها عن العالم. أما من حيث هي دين فقد بدأت بالتشكل منذ القرن الثالث الميلادي بتأثير تعاليم لاوــ تسو ، وتقاسمت مع الكونفوشيوسية ولاء الصينيين مدة ألف عام تقريبا، قبل أن تطغى البوذية على الاثنين معا.

انظر: دين الإنسان ، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط. 3، 1998 ، ص : 243.

والمعنى الحرفي لــ " التاو" أو " الطاو" Tao هو: الطريق. و " هو في الأصل الطريقة للتفكير أو للامتناع عن التفكير". والتاو باعتباره "الطريقة" " يمكن الوصول إليها بنبذ العقل، وجميع مشاغله ، وبالالتجاء إلى حياة العزلة والتقشف والتأمل الهادئ في الطبيعة".

انظر : قصة الحضارة . ول. ديوارنت Will Durant (1885 – 1981) ، الجزء الرابع ــ الشرق الأقصى ــ الصين ، ترجمة محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر 1950 ، ص : 31 .

[1] – محاضرات في فلسفة التاريخ ، الجزء الثاني ، العالم الشرقي ، جورج فيلهلم فريد ريش هيجل (Hegel 1831 - 1770) ترجمة وتقديم وتعليق ، إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر، 1986 ، ص : 91.

ونشير إلى أن الصينيين اتخذوا لهم آلهة ، لكن آلهتهم لم تكن في أصلها إلا أسلافا أسطوريين قد ستهم المخيلة الشعبية . وهذه الآلهة تكاد تكون كيانات شاحبة غير واضحة المعالم ، أمام المبدأ الذي لا صورة له ، والقوة المحايثة للعالم المتغلغلة في كل أشيائه.

[2] – محاضرات في فلسفة التاريخ ، هيجل ، م. س ، ص 93.

ويرى إمام عبد الفتاح إمام في تعليقه على مصطلح " التاو":

أن التاو كان يستعمل في البداية بمعنى أخلاقي خالص، من حيث دلالته على " أسلوب الحياة" ، أو " الطريق " الموصل إلى السعادة الفردية. لكنه مع لاوــ تسو توسع معناه ليدل على المبدأ الشامل الذي يصدر عنه الكون. فهو يرادف لفظة " الكلمة" في الأديان ، ولفظ اللوغوى Logos في الفلسفة . نفسه ، ص : 91 ، الهامش : 24 .

ولنلاحظ أن التاو بمعنى الطريقة دخل إلى التصوف الإسلامي. وأن القوة الخارقة التي تيمز معتنق التاو هي الكرامة التي ينسبها بعض الصوفية إلى أنفسهم، وإن كان آخرون لم ينشغلوا بها لكونها تشغل السالك عن مواصلة السير ، فهي لذلك مجرد لعب أطفال.

إن معرفة التاو أو سلوك التاو، تجعل الفرد الصيني على وئام مع القوانين الأساسية للكون ، لأن النظام الطبيعي على المستوى الكوني، يقابله النظام الأخلاقي على المستوى الإنساني. وهو من حيث يجب أن يسير وفقه، يتحقق التناغم والانسجام بالضرورة على مستوى الفرد، كما على مستوى الجماعة.

لذلك يجب الرضا وعدم الاعتراض، وترك التاو يسير في طريقه ، من غير تغيير لنمطه، لأن في ذلك سعيا بغير تحصيل.

« من يحوز على « الـــتي» يغدو كالوليد الجديد.

الهوام الضارة لا تلسعه

الحيوانات الكاسرة لا تقفز عليه

الطيور الجارحة لا تنقض عليه

...

ذلك أنه في تناغم داخلي.

معرفة التناسق الداخلي هي البقاء في الحقيقة» [1].

لكن « من يتطاول على أطراف أصابعه لا يقف طويلا.

من يوسع خطاه لا يمشي بعيدا

من يظهر نفسه لا يبدو للعيان

من يعتبر نفسه دوما على حق لا ينال الرضى» [2].

و« عندما لا تتوقف في الوقت المناسب

يطفح الكيل بمائه.

عندما تزيد في شحذ الحد

تعمل في النهاية على انثلامه

إن تنسحب عقب إتمام المهمة

تتشبه بطريق السماء» [3].

---

[1] – كتاب التاو . لاوــ تسو ، م.س ، فقرة 55 ، ص : 90.

[2] – كتاب التاو . لاوــ تسو ، م.س ، الفقرة 34 ، ص : 59

[3] – نفسه ، الفقرة 9 ،ص : 43.

إن العالم قطبان متقابلان ومتوازنان في آن، يعملان كل بقدر ، لذلك يجب استيعاب المتناقضين ظاهريا وصهرهما في وحدة داخل الذات، لتشبيه بطريق السماء. للتشبه فالعالم يقوم على الجدل بين الأشياء، ولا يحتاج إلى جدال من الإنسان في الأشياء.

إن التاوية تخلية وتجرد وإنضاء أردية. وهذا هو التحلية التي تعقبها التجلية بلغة التصوف الإسلامي.

إن « صاحب هذا الطريق يرغب في الامتلاء .

ولأنه يبقى غير ملآن ، يبلى ويتجدد على الدوام» [1].

ثم إن « العودة إلى الأصول تعني السكون.

السكون يعني العودة إلى مصير الوجود

العودة إلى مصير الوجود تعني الثبات

معرفة الثبات تفتح البصيرة

القلب المفتوح يقود إلى الملوكية.

الملوكية تقود إلى السماء.

السماء تقود إلى التاو

التاو يقود إلى الأبدية.

وإلى آخر أيامك لن يمسك ضُرّ» [2].

أن تكون مع الكون تصبح هو الذي أنت، تنجلي حقيقة الوجود المتصل، وتتم المطابقة حيث كل يستدعي آخره. « الكون يتطلب الوعي الذي يستوعبه، والوعي يتطلب الكون موضوعا له » [3]، لأنه الجسد الطبيعي حي ، يتداخل مع الجسد الإنساني بحكم الشبه الذي بينهما ، وهو ما يؤدي إلى تبادل الأدوار والتشارك في الأفعال.

---

[1] – نفسه ، الفقرة 15 ، ص : 49.

[2] – نفسه الفقرة 16 ، ص : 50.

[3] – كتاب التاو . لاوــ تسو ، م.س ، الشرح والتعليقات ، ص : 161.
عبر ابن عربي عن هذا المعنى نفسه، بشكل واضح وجلي ، انظر تفصيل هذه النقطة . ص ؟؟ وما بعدها.

يقول لاوتسو :

« رجل التاو يماثل التاو

رجل الـــ« تي» يماثل التـــ« تي».

من يماثل التاو يقبله التاو

من يماثل الـــ « تي» تقبله الـــ« تي» [1]

يقول تشوانغ تزو[1] Chuang Tzü (369 – 286 ق.م) : « العالم وحدة من كافة الأشياء». والفيلسوف التاوي « يجد متعة في تأملها، وفي أن يدمج ذاتيته في العملية الكونية الضخمة» [2].

ويقول في المعنى نفسه على لسان بعض الشخصيات: « لو أن ساعدي الأيسر قد استحال إلى ديك، لاستخدمته لأعرف وقت الفجر. ولو أن ساعدي الأيمن صار قوسا، لاستخدمته في صيد طائر لأشويه. ولو أن إليتيَّ استحالتا إلى عجلات ، وروحي إلى جواد، إذن لركبت. فأية مركبة أخرى سأكون في حاجة إليها» [3].

إن التاوية فلسفة صوفية ، لكنها صوفية طبيعية. وبما هي كذلك، فإنها تختلف عن التصوف المسيحي والإسلامي.

« المتصوفون المسيحيون والمسلمون ينشدون التقرب والوصال إلى الله، أما الطاوية فتنشد أن تكون جزءا لا يتجزأ من الطبيعة التي يطلقون عليها اسم « طاو»»[4] باعتباره القوة السارية الكبرى، والتي تخفى عن المحجوبين مع أنها الكل حيث يذوب النشاز وتأتلف الأضداد سويا.

---

[1] – نفسه ، فقرة 23 ، ص : 58.

[1] ــ كتابات تشاوانغ تزو تعتبر إحدى كلاسيكيات ثلاث للتاوية، ومرجعا رئيسا للمعرفة .
ويرى الصينيون أن الأرض والسماء مرتبطان لأنهما شطرا للنظام الكوني المسمى التاو. لذلك فإن الأخلاق التي يسير على نهجها الإنسان في الأرض، صورة للقانون التي تسير بموجبها نجوم السماء .

[2] – الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي ــ تونج . هــ.ج. كريل H.G. Grell . ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر 1998 ، ص : 128.

[3] – نفسه، ص : 129.

[4] – الفكر الصيني ، كريل ، م.س ، ص : 129.

إن « ضفدع البئر لا يعرف عن البحر شيئا، ولا تعرف حشرة الصيف عن الجليد شيئا ، وزيز الحصاد لا يعرف شيئا عن أسراب الطيور المهاجرة» [1]. وكذاك من لم يعش تجربة نقية تكسبه انعتاقا مطلقا، حيث كمال الرؤية، هو رؤية الإنسان لنفسه:

« ثبت قلبك على الصورة العظمى.

يأت العالم إليك

يأت الجميع إليك، والكل في سلام » [1].

و« إذا استعطت التحرر من الرغبات والبقاء ساكنا، فإن المملكة ستعيش بسلام من تلقاء ذاتها» [2].

إن التاو باعتباره منبع الحقيقة لا يقبل الْغَرْف منه، بدلو فيها بعض ماء من مصدر آخر.

التاوي يجب أن يكون فارغا من العلم المكتسب. وأخطر أنواع العلوم المكتسبة ما يقوي الأنية، ويجعلها تنظر إلى موضوعها من عَلُ باعتبارها منفصلة ذات وجود مستقل. أما النفس الفارغة، فهي الملأى التي لا ينضبها رشح، هي التي تحملها عربات الغيوم إلى الأقاصي، حيث تكون الأشياء جميعا شيئا واحدا.

« لكي تعرف لا تحتاج إلى تعلم ودراسة.

التعلم والدراسة يبعدانك عن المعرفة.

الحكيم لا يكتنز شيئا.

ورغم أنه أعطى الآخرين كل ما لديه.

---

[1] – الموسوعة الصوفية والديانات السرية ، جون فرغسون ، م.س ، مادة تشوانغ سو (369 ــ 236 ق.م .Chuang Tzu)، ص : 380.

أيضا : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، جفري بارندر ، م.س ، ص : 335 –336.

[1] – كتاب التاو، لاوــ تسو ، م. س ، فقرة : 35 ، ص : 70.

[2] – نفسه فقرة : 37 ص : 72.

ولقد تناول التصوف الإسلامي فكرة البقاء الساكن تحت ثنائية " التمكين والتلوين"، أو وضع الجنيد على رأس أهل التمكين، والحلاج على رأس أهل التلوين، وسنتناول هذا الموضوع لاحقا.

فإن لديه الكثير أيضا.

رغم أنه تخلى عن ما يملك للآخرين،

فإنه يبقى غنيا » [1].

وإذا ثبَّت التاوي قلبه على الصورة العظمى فإن العالم يأتي إليه كما رأينا[1] لذلك فهو ليس بحاجة إلى الانتقال لطلب حقيقة مفقودة هنا وموجودة هناك ، لأن كمال الرؤية، رؤية الإنسان لنفسه.

و« من غير أن تسافر بعيدا

تستطيع أن تعرف العالم كله

من غير أن تنظر إلى النافذة

تستطيع أن ترى طريق السماء

كلما ابتعدت أكثر كلما قلت معرفتك

ولذا فإن الحكيم يعرف دون أن يتحرك خطوه» [2].

في التاوية التفكير أمر عارض سطحي .. ولا شيء أبعد عن التاوي من «صاحب العقل» و« شر أنواع الحكومات التي يمكن تصورها حكومة الفلاسفة ، ذلك أنهم يقحمون النظريات في كل نظام طبيعي » [3].

فـــ « إذا استبعدت الفقهاء و «الحكماء».

يفيد الناس أضعافا مضاعفة.

إذا ألغيت تعاليم الاستقامة وأفعال الخير.

يعود الناس إلى محبة بعضهم بعضا.

اكشف عن جوهرك غير المصقول .

عانق الجلمود الخام

---

[1] – كتاب التاو . لاوــ تسو ، الفقرة 81 ، ص : 117.

[1] – انظر ص :

[2] – كتاب التاو . لاوــ تسو ، الفقرة : 47 ، ص :82.

[3] – قصة الحضارة ، ديورانت، الجزء الرابع، الشرق الأقصى ، الصين ، م.س، ص : 31.

وتخلص من معظم الرغبات» [1].

أما فيما يتعلق بالكونفوشيوسية فيمكن القول بأن كونفوشيوس (551 ق.م ــ 479 ق.م) كان حريصا على تطبيق مبادئ فلسفته على السلوك الفردي ، وعلى القيم الأخلاقية الشخصية. .

لقد كان أكثر ارتباطا بالحياة العملية من لاوتسو ، وأقل انشغالا بما وراء الطبيعة، إلى حد تحاشيه الخوض مرارا في القضايا الدينية. وهو ما جعل بعض شراح آرائه المحدثين ينسبه إلى اللاأدريين.

كانت الأخلاق مطلبه الأول ، ووجوب إصلاح الفساد من مهامه الرئيسة إيمانا منه بأن « الرقي الذاتي أساس الرقي الاجتماعي» [1].

كان ينزع إلى الوصول إلى «الإنسان الكامل» أو « الإنسان المثالي» بالصفات القابلة للتطبيق العملي ، ولذلك حقق انتشارا واسعا خاصة بعد موته، كانت تعاليمه ذات نزعة إيجابية وإمكانية عملية تمكنت بفضلهما من الامتداد والاستمرار، إلى درجة حملت

---

[1] – كتاب التاو ، لاوــ ستو ، م.س ، فقرة 19 ، ص : 53.

هذا كان موقف لاوــ ستو أما موقف كونفوشيوس Confucius (531 – 479 ق.م) فيكاد يكون مناقضا تماما.

لقد تجنب البحث فيما وراء الطبيعة ، وحاول أن يصرف أتباعه عن كل الأمور الغامضة ، وجعل الأخلاق مطلبه وهمه الأول، واختار أن يكون مصلحا اجتماعيا، انطلاقا من البيت، وبدءا بالأخلاق الفردية.

ولعله وجد في واقعه الاجتماعي من الفوضى الأخلاقية المدعومة بالشك السفسطائي في ماهية الصواب والخطأ ، ما يبرر توجهه الإصلاحي الواقعي البعيد عن التأمل الباطني، والآمل في التواصل مع منبع الحقيقة، وذلك ما يفسر قوله في لاو ــ تسو بعد لقائه به: " تنّين يتوارى خلف السحاب، ويبعد عن إدراكي".

انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ، م.س، ص : 92 . الهامش. 37 .

- كتاب التاو ، لاوــ ستو ، ص : 18.
- عمر فروخ ، ص : 43.
- وقد تناول التصوف الإسلامي ثنائية العلم / المعرفة، تحت مسميات منها: العلم الكسبي في مقابل العلم الوهبي. وانتصر للعلم الوهبي أو العلم اللدني ، ورفض أكثرهم الصوفية فكرة الرواية عن السلف والكتابة أصلا، لأنهم أرباب أحوال، وليسوا أرباب أقوال. ومثلهم لا يأخذ العلم ميتا عن ميت، وإنما عن الحي الذي لا يموت كما قال البسطامي ، ولقد أشرنا إلى ذلك من قبل، وسنرجع إلى هذه النقطة لاحقا. انظر ص :

[1] – قصة الحضارة ، ديورانت ، م.س ، 56/4.

بعض معتنقيها على تقديس كونفوشيوس، وإحلاله « المكانة الثانية بعد السماء» [1]، بل إلى اعتباره « هو والسماء صنوان » [2].

ولعل اختلاف كل من التاوية والكونفوشيوسية فيما يتعلق بمدى الاستجابة لتوزع الصيني بين الحاجيات الروحية أو العملية الواقعية، كان مثار صراع بين أتباع الفلسفتين أو الديانتين. وقد كانت الهيمنة مرة تتم لهذا، ومرة أخرى لذاك ، حسب المناطق، والأسر الحاكمة ، والميول الشعبية غير المستقرة. ولم ينتبها إلى عواقب الصراع، إلا بعد ما شهد القرن الأول الميلادي دخول دين جديد هو البوذية، رغم كآبة عقيدته، ورغم صعوبة تلبيته لحاجة الصيني العاطفية.

ج – العقـــائـــد الهنـــدية .

1 – العـــرب والهنـــد .

من المعلوم أن الاتصال الثقافي المباشر بين العرب والهند تم منذ الفتوحات الأولى[1]. حيث أدى فتح السند باعتباره باب الهند إلى اكتشاف الحضارة الهندية ، ومن ثمَّ إلى الإقبال على فلسفاتها وعلومها، كما أدى بطوائف من الهنود إلى الدخول في الإسلام، وإلى الانتقال إلى البصرة ، وهم من عرفوا في بعض الأدبيات بالغجر أو بـــ « الزط» [2].

فيما يتعلق بالجانب العقدي والثقافي لمنطقة ما وراء النهر، إلى حدود الشام قبل

---

[1] – نفسه ، ص : 259.

[2] – نفسه، ص : 69.

[1] – تعود بداية الاتصال المباشر بالهند إلى ما عرف بـــ " فتح السند" ؛ وهي الحملة التي جهزها والي البصرة والكوفة الحجاج بن يوسف (41 – 96 هـــ) في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (86 هـــ – 96 هـــ) ضد السند وهي " باب الهند".

[2] – الغجر أو السبابجة (مفرده سبيجي) أو الزط (وهو تحريف لكلمة جت) ، نسبة إلى أحد الشعوب الهندية القديمة. دخلوا الإسلام مع الفتح الإسلامي، وتم نقلهم إلى البصرة، ناصروا عليا في وقعة الجمل، عرف عنهم كثرة الترحال ، وعدم الاندماج. قاموا بثورة مشهورة زمن المأمون (198 هـــ – 218 هـــ. ولم يتم القضاء عليهم إلا في زمن المعتصم (218 هـــ – 227 هـــ). قد تكون تلك الثورة تشغيبا على السلطة بقصد إثارة الفتنة ، وقد تكون رد فعل ضد ما كانوا يعانون منه من تهميش ، وحرمان ، وعدم مساواة.

الإسلام، أشار البيروني[1]، (ت. 440 هـ) إلى أن هذه المناطق كانت تنتشر فيها البوذية، وأن « الفرقة المعروفة بالشمنية على شدة البغضاء منهم للبراهمة ، هم أقرب إلى الهند من غيرهم. وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام في القديم على دينهم، إلى أن نجم زردشت من أذربيجان، ودعا ببلخ إلى المجوسية» [2].

ويذكر ابن النديم (ت. 390 هـ) في حكايته عن مذاهب الهند أن « يحيى بن خالد البرمكي [3]، بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له أديانهم ... [و] الذي عني بأمر الهند في دولة العرب، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة. واهتمامها بأمر الهند وإحضارها علماء طبها وحكمائها» [4].

ونشير إلى إن إقليمي خراسان وفارس، كانتا موطني كبار مشايخ الصوفية، ومنطقتي جذب لكثير منهم. وقد تأثروا بما كانوا يجدونه من الأديرة المنتشرة ، وبما كانوا يرونه على رهبانها من علامات الفقر والتقشف ولبس الخرقة، ومن آثار الجذب والذهول والفناء، بالإضافة إلى ميل إلى العزلة ملحوظ، وانصراف عن مطالب

---

[1] – هو أبو الريحان البيروني (ت. 440 هـ) ، سافر في بلاد الهند أربعين سنة. كان معاصرا للشيخ الرئيس ابن سينا (370 هـ –427 هـ). وكانت بينهما مباحثات ومراسلات. وللشيخ الرئيس أجوبة مسائل سأل عنها أبو الريحان . وهي تحتوي على أمور مفيدة.

انظرها في :

حوار البيروني وابن سينا، عبد الكريم اليافي ، دار الفكر دمشق 2002 .

[2] – تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة. أبو الريحان البيروني (ت 440 هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد الدكن، الهند ، 1958 ، ص : 15.

ويذكر عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) أن فرقة " السمنية " – وهي " الشمنية " عند البيروني – من ضمن القائلين بقدم العالم، وتناسخ الأرواح في الصور المختلفة ، وإنكار المعاد والبعث. " وأما أهل التناسخ في دولة الإسلام، فإن البيانية والجناحية والخطابية والروندية من الروافض الحلولية ، كلها قالت بتناسخ روح الإله في الأئمة بزعمهم، وأول من قال بهذه الضلالة السبئيةُ من الرافضة ، لدعواهم أن عليا صار إلها حين حل روح الإله فيه".

انظر : الفرق بين الفر ق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت. ص: 270 – 272.

[3] – يحيى بن خالد البرمكي (ت 140 هـ) وزر لهارون الرشيد (149 هـ – 193 هـ) ، وكان الرشيد يعتبره أباه بعد المهدي لشدة تعلقه به، اشتهر بالعقل والحزم وحسن التدبير.

[4] – الفهرست ، ابن النديم ، (ت 390 هـ) دار المعرفة ، بيروت ، د.ت ، ص: 484.

الحياة. ويكفي أن نضرب مثلا ببلخ وحدها من إقليم خراسان. فقد نشأ بها إبراهيم بن أدهم[1]، (ت. 162 هـ)، وشقيق بن إبراهيم البلخي[2](ت: 174 هـ –194 هـ) ، وأحمد بن خضرويه البلخي[3] (ت: 240 هـ) وغيرهم .

---

[1] – إبراهيم بن أدهم " كان من أبناء الملوك والمياسير، فهتف به هاتف أيقظه من غفلته ، فترك طريقته في التزين بالدنيا، ورجع إلى طريقة أهل الزهد والورع ".
انظر: طبقات الصوفية ، أبو عبد الرحمن السلمي (. 412 هـ) تحقيق نور الدين شريبة / مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط. 3، 1986 ، ص : 27 ، وص : 30.
وقد بنى جولد تسيهر – وهو من القائلين بالأثر الهندي – على ذلك حكمه ، حيث عنده " من الشواهد القوية التي ينبغي أن تعد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه ، أن قصة أحد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا ، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم بن أدهم".
انظر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، م.س ، ص : 161.
غير أن علي سامي النشار اعتبر أن : تشبيه إبراهيم بن أدهم ببوذا ... من أخطاء المستشرقين ، أخذوه عن متأخري ممن مؤرخي التصوف من الإسلاميين ممن حملوا حياة إبراهيم بن أدهم وأقواله ما لم يحتمل".
انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، م.س : 57/3.
لكن يمكن الرد على علي سامي النشار بأن أبا عبد الرحمن السلمي (ت. 412 هـ) ليس من متأخري مؤرخي التصوف الإسلامي ، وكتابه " طبقات الصوفية " جاء بعد " اللمع" للطوسي (ت. 378 هـ) الذي يعد ربما أقدم مرجع في التصوف.
وبعد " التعرف " للكلاباذي ، (ت. 380 هـ) ، ثم إن أبا عبد الرحمن السلمي من مواليد نيسابور أحد مدن خراسان، ومن ثم فهو أعرف بمن نقل عنهم . بالإضافة إلى أن قدره عند أهل بلده كان جليلا ، ومحله في طائفته كان كبيرا .ورفض إحسان عباس أن يكون المراد من قول أبي العتاهية (130 هـ – 213 هـ) :

إذا أردتَ شريفَ الناسِ كلهمُ ** فانْظُرْ إلى مَلِكٍ في زي مسكين

إبراهيم بن أدهم. " وإن ظن بعضهم أن " الملك في زي مسكين" إنما يتمثل في إبراهيم بن أدهم، ذلك الرمز المبكر للغني الذي رفض الدنيا ". إذ المراد عنده ب–" شريف الناس – أي المثل الأعلى – هو الملك الفيلسوف أي هو – دون موارية – سقراط، لو قيض له أن يضطلع بالمسؤولية" على اعتبار " أن ابا العتاهية كان زنديقا لأنه يؤمن بالأنموذج اليوناني للمثل الأعلى. أي أنه يرى السيرة الفاضلة في الحكيم، لا في النبي".
انظر : ملامح يونانية في الأدب العربي ، إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1977، ص : 149 – 150.
أما شوقي ضيف وكثير غيره، فيرى أن المراد به بوذا الذي " اتخذ منه أبو العتاهية مثالا للرجل الفاضل".
انظر: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، لشوقي ضيف، دار المعارف ، مصر. ط.4، 1978، ص : 133.

[2] – انظر ترجمته في " طبقات الصوفية ، م.س ، ص : 61.
وكشف المحجوب للهجويري : 323/1 ، حيث يسميه " قائد أهل البلوى وأساس الزهد والتقوى".

[3] – انظر ترجمته في طبقات الصوفية ، م.س ، ص : 103.
من أقواله : " أمت نفسك حتى تحييها".
وكذلك : كشف المحجوب : 332/1 ، حيث يسميه الهجويري " قائد الفتيان ، وشمس خراسان".

ونشير أيضا إلى أنه في القرن الثاني الهجري ترجم كتاب « بِلَوْهَر وبوذاسف » في المواعظ والأمثال الحكمية، وهو عبارة عن نص سردي بطلاه بلوهر الحكيم، وبوذاسف ابن ملك الهند.

ترجم الكتاب عن أصل سنسكريتي إلى الفهلوية، ومن الفهلوية إلى العربية. وصيغ صياغة إسلامية تحبب الزهاد وطلاب المواعظ في الاستفادة منه[1].

وقد نشر لأول مرة ضمن كتاب « كمال الدين و تمام النعمة»، للشيخ الصدوق[2] (ت. 381 هـ)، في سياق حديثه عن المعمرين والمغيبين، من أجل إثبات غيبة الإمام المهدي [3].

غير أن نشر الكتاب ضمن كتب الشيعة الاثني عشرية ، وفي سياق الحديث عن

---

[1] – للشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي (ت. 200 هـ) شعر قصصي ، فقد نقل كتاب " كليلة ودمنة" إلى الشعر، وكذلك كتاب " بلوهر وبوذاسف".
انظر : تاريخ الأدبي العربي ، الأعصر العباسية ، عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط.4 ، 1981 ، 168/2.

[2] – هو أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق ، (حوالي (306 هـ – 381 هـ). من كبار علماء الطائفة الإمامية. له مؤلفات كثيرة ، منها كتاب " من لا يحضره الفقيه ". ويعد من الكتب الأربعة المعتمدة في الحديث عند الشيعة.
أما كتاب " كمال الدين وتمام النعمة " فقد ألفه لإزالة بعض ما يسمونه بشبهات حول المهدوية التي أثيرت عند الشيعة. ركز فيه على شخصية الإمام محمد بن الحسن المهدي، وما اختص بوجوده و " غيبته" وما دار حوله.

[3] – هو محمد بن الحسن المهدي، الإمام الثاني عشر والأخير عند الشيعة الاثني عشرية ، ولد سنة 255 هـ . أما من حيث وفاته فهو عند الشيعة ما زال حيا يرزق منذ ذلك التاريخ، إلى أن يأذن الله بخروجه.
ويعتقد الشيعة أنه غاب غيبتين ، غيبة صغرى امتدت تسعا وستين سنة، وانتهت بوفاة السفير الرابع للمهدي، علي بن محمد السمري – وهو آخر سفير – سنة 329.
وغيبة كبرى بدأت من ذلك التاريخ ، وما تزال مستمرة إلى الآن ، ولا يعلم إلا الله تعالى زمن ظهوره إن شاء الله ، ولذلك فإنهم يظلون يدعون له بالفرج ؛ لأنه إذا خرج فسيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا.

الغيبة، حال دون انتشاره ، خاصة في المجال السني[1].

في حين جرت تبيئة كتاب كليلة ودمنة ، بالتصرف في قصصه على مستوى الأحداث والأعلام والأمكنة. وانتشر انتشار ا كبيرا ، وفتحت حيواناته وطيوره باعتبارها رموزا، باب الترميز بها في الفلسفة والتصوف[2]. بل إن قصة نشأة النحو العربي والرجوع بها على أبي الأسود الدؤلي ، شبيهة كل الشبه بقصة أوردها البيروني في تعليل نشأة النحو الهندي[3]. بل إن العروض نفسه رأى فيه البيروني أن « الخليل بن أحمد كان موفقا في الاقتضابات ، وإن كان ممكنا أن يكون سمع أن للهند موازين في الأشعار كما ظن به بعض الناس» [4].

على أن « النوع الذي أخذوا منه عن الهنود كثيرا فهو الحِكَم، وهو نوع يتفق والذوق العربي» [5]. لأن ﴿ **مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا** ﴾ [6].والحكمة هي ما كان ينشده الصوفية ويسعون إلى التحلي به...

---

[1] – للكتاب نشرة بتحقيق دانيال جيماريه Daniel Gimaret عن دار المشرق ببيروت 1972 ، ويختلف نصها عما ورد في نص الصدوق في أكثر من موضع .

نشير على سبيل المثال إلى رسالتي الطير لكل من ابن سينا والغزالي ، وإلى منطق الطير لفريد الدين العطار.

[2] – نشير على سبيل المثال إلى رسالتي الطير لكل من ابن سينا والغزالي ، وإلى منطق الطير لفريد الدين العطار.

[3] – تحقيق ما للهند ، م.س، ص : 104 105.

انظر أيضا : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م.س : 245/1.

[4] – تحقيق ما للهند ، م.س، ص : 115.

وانظر : أقدم كتاب في العالم ، ريك فيدا دراسة وترجمة ، لويس صليبا دار ومكتبة بيبليون ، بيروت ، 2005 ، ص : 137 – 138.

[5] – ضحى الإسلام : أحمد أمين ، م.س: 249/1.

ويرى على زيعور أن العرب " عرفوا بواسطة البيروني خاصة، الحكمة الهندية قبل أوربا بقرون عديدة ، وبطريقة العودة إلى النبع، لا عبر الترجمات".

انظر الفلسفات الهندية ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ط. 1 ، 1980 ، ص : 136.

[6] – سورة البقرة ، الآية : 268.

وللتدليل على الحرص الواعي على الاستفادة من التراث الهندي نشير أولا إلى الحلاج والبسطامي. فالحلاج « قام برحلة ... في منطقة نطاق شفاعة محمد، في بلاد كفار الهند، من مُلتَانِ إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعدا ناحية الشمال الشرقي حتى طرفان (ماسين) ... لقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها ــ عبر الأمة الإسلامية ــ كيما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله » [1].

لقد فعل الحلاج ما أَمَّلَ البسطامي أن يفعله.

كان البسطامي (188 هــ ــ 261 هــ) يقول بالاتحاد. و« المتصوف البرهمي بقدر ما يشعر بفخر أن فيه قبسا من الإله، في سعيه للاتحاد مع براهما، فهو يعتقد بأنه يحمل في كيانه ما هو شبيه بالكيان الأسمى الله فيه ، وهو من الله. لعل هذه النظرة ... نجدها في تصوف البسطامي مثلا، أو في المعراج الصوفي لهذا الرجل الذي يبقى يتسامي، ويتسامى حتى يصبح هو والله واحدا» [2].

لقد كان البسطامي يعنف ذاته أكثر من الحلاج في سبيل الوصول إلى الفناء ، لطرق باب الاتحاد ، والدخول إلى الحضرة الربوبية حيث « أنا هو ». وكان يبذل في ذلك جهدا ومشقة شبيهين بما يبذله الهندوس والبوذيون. سئل مرة عما ناله بما ناله فأجاب : «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو » [3]. وقال في المعنى نفسه: «خرجت من بازديتي كما تخرج الحية من جلدها. ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد» [4].

إن فناء البسطامي شبيه بفناء البرهمي من حيث النزوع إلى تحقق الغاية منه وهي الاتحاد ، باستثناء عنصر فارق واحد، وهو أن فناء الصوفي المسلم، يعقبه البقاء بالله، أما فناء البرهمي ، فتام مطلق لا بقاء بعده.

---

[1] – شخصيات قلقة في الإسلام ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط.3، 1978، ص: 68.

[2] – الفلسفات الهندية ، علي زيعور ، م.س ، ص : 137

[3] – تحقيق ما للهند ، البيروني ، م.س، ص : 67.

[4] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر. ط.1 ، 2004 ، ص : 83.

هذا الفرق هو فرق بين ملاء الحضرة الربوبية، وفراغ ثقب العدم ، ولو أن العدم أيضا كان مطمح بعض صوفية الإسلام الذين تأثروا فيه أيضا بوجودهم بالهند ومجاورتهم للهنود[1].

نذكر هنا أبا العباس أحمد بن محمد الشقاني[2]، وهو أحد شيخ علي بن عثمان الهجويري (ت 465 هـ) ، كان يصيح قائلا: « أشتهي عدما لا عود فيه، وكان يقول بالفارسية: لكل آدمي غاية مطلوب ، ولابد لي أضا من غاية مطلوب، وأنا أعلم يقينا أن ذلك لن يتحقق ، لأن غايتي ، هي أن يحلني الله تعالى على عدم ليس له وجود قط» [3] .

---

[1] – يقول علي بن عثمان الهجويري (ت. 465 هـ): " رأيت في بلاد الهند رجلا كان يدعي التفسير والتذكير والعلم، وقد ناظرني في هذا المعنى، فلما نظرت وجدته لم يكن يعرف الفناء والبقاء، ولم يفرق بين المحدث والقديم".

انظر : كشف المحجوب...الهجويري ، علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الغزنوي (ت. 465 هـ). والكتاب أقدم كتاب في التصوف باللغة الفارسية ، وقد جمع فيه الهجويري الأصول النظرية والعملية للتصوف.

[2] – أبو العباس الشقاني نجهل سنة وفاته، والمعروف أنه كان معاصرا لأبي سعيد بن أبي الخير، (ت. 440 هـ)، وأبي القاسم الجرجاني (ت. 450 هـ)، انظر، كشف المحجوب، م.س، ص : 58.

[3] – كشف المحجوب ، م.س : 383/1.

وفي ترجمة أخرى ل– " كشف المحجوب" : " كل إنسان له مراد مستحيل ، وأنا لي مراد مستحيل كذلك، لتأكدي من أنه لن يتحقق ، وأعني به أن يرجعني الله تعالى إلى عدم لا يرجع إلى وجود".

انظر : كشف المحجوب، ترجمه عن الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو العزائم ، طابقه على الأصل الفارسي، وحققه وقدم له إبراهيم الدسوقي شتا ، دار التراث العربي، مصر . 1976 ، ص : 199.

ونشير إلى أن الهجويري ولد بغزنة بالهضبة الأفغانية ، ولما بلغ مبلغ الشباب ، سلك مسلك علماء عصره في السفر والتجوال، وحدث أن زار مدينة لاهور، ثم عاد إلى غزنة، غير أنه رجع إلى الهند، واستقر بلاهور، إلى أن توفي بلاهور سنة 465 هـ.

وقدأشرنا إلى أن " كشف المحجوب" أقدم مؤلف في التصوف باللغة الفارسية ، ألفه الهجويري بلاهور، وقد اعتمد فيه على " لمع" الطوسي و" الرسالة القشيرية " و" طبقات الصوفية" لأبي عبد الرحمان السلمي.

واعتمد عليه فيما بعد فريد الدين العطار (ت. 607 هـ) في " تذكرة الأولياء ". انظر كشف المحجوب ، ص : 9.

وإذا كان الحلاج أراد السفر إلى الهند، وتحقق له ما أراده، فإن « ابن سبعين[1] كان يري الذهاب إلى الهند وقال: إن أرض الإسلام لا تسعه» [2]. غير أن إرادته ــ وإن ظلت أملا لم يتحقق منها شيء ــ فإنه حين رجع إلى نفسه يَعْرُجُ فيها ، صار « يرى نفسه شبه أنموذج لهذه العوالم. هذه العملية الكبرى التي يشاهد فيها السالك أنه محيط بالكل، والكل محيط به، وأن الكل فيض لواحد، يسمبها ابن سبعين بالإحاطة، ويقصد بها الوجود كله بوصفه وحدة واحدة » [3].

وهذا عينه ما في العقيدتين الهندوسية والبوذية ، وغيرهما مما فيه إيمان بالوحدة الوجودية. وكما عمل الرهبان والنساك في العقدتين على تسريع الاتحاد قبل الموت الطبيعي، فقد تعجل ابن سبعين الدخول إراديا إلى دائرة الإحاطة، بأن « فصد يديه، وترك الدم يخرج حتى تصفى» [1]، لأن « الإحاطة شبه مغناطيس. والموجودات

---

[1] – هو عبد الحق بن سبعين (614 هــ – 669 هــ) من أصحاب المدرسة الشوذية التي تقول بالوحدة الوجودية امتدادا لابن مسرة.
تنقل كثيرا واستقر بمكة حيث أعلن مذهب في الوحدة المطلقة قال فيه اذهبي (ت. 748 هــ) " كان زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود". انظر : العبر في خبر من غبر ، شمس الدين الذهبي (ت. 748 هــ) حققه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيون زغلول، دار الكتب العلمية ، بيروت : 320/3.
ير ى ابن سبعين أن الله عين كل شيء فليس هناك غير ولا سوى، فهو عين كل صورة . " فهو الوجود كله ولا وجود شيء معه إلا لعلمه به".
انظر: رسائل ابن سبعين عبد الحق (ت 669 هــ) ، حققه عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ت.م 1956 ، ص : 192.
كتابه : " بد العارف " قد يعني ما لابد للعارف أن يعرفه . وقد يكون البد مفرد البددة، باعتباره تحريقا لبوذا أو بمعنى الصنم كما في الفهرست لابن النديم ، م.س ، ص : 471.
ويرى عبد المنعم الحفني أنه " كان للبوذية تأثير كبير على ابن سبعين حين كتب كتابه المشهور تحت اسم " د العارف"".
انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، م.س : 333/1.

[2] – مجموع الفتاوى ، ابن تيمية ، م.س :478/1..

[3] – رسائل ابن سبعين ، مقدمة المحقق ، م.س، ص : 9.

[1] – الوافي بالوفيات ، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت . 764 هــ) تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى ، دا ر إحياء التراث ، بيروت ، 2000 ، 37/18.
مات ابن سبعين في مكة ، وفي وفاته ثلاث روايات ، الأولى أنه وافته المنية فقضى ، والثانية أنه مات مسموما، والثالثة أنه فصد يديه .
انظر : الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، العراق، سلسلة دراسات (271)، 1981، ص : 31.

كالحديد. والنسبة الجامعة بينهما هوية الوجود. والذي فرق بينهما هو وهم الوجود» [1].

ولا أريد أن أطيل في ذكر مظاهر الاتصال المباشر بالثقافة الهندية. لقد كان للحضارة الهندية في المخيال العربي الإسلامي بريق ، وكانت لمعتقداتها قابلية التأثير والتأثر، مما جعلها محج أرباب الذوق ، ومصدر كثير من الأفكار والعقائد.

وصف صاعد الأندلسي (ت. 462 هـ) الهند بأنها « أصل الحكمة وينبوع العدل والسياسة ، وأهل الأحلام الراجحة ، والآراء الفاضلة ، والأمثال السائرة ، والنتائج الغريبة ، واللطائف العجيبة» [2]. وأبان عن تحسر لعدم التمكن من الاستفادة المثلى من الثقافة الهندية عامة. إذ « لبعد الهند من بلادنا واعتراض الممالك، قَلَّتْ عندنا تآليفهم ، فلم تصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا وردت علينا إلا نبذ من مذاهبهم ، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم» [3].

ولو وصل إلى صاعد ما ترجاه من كتب ومذاهب وأخبار ، ما كفاه، لأن الهند غابة من المعارف غير مشذبة الغصون. والبيروني (ت. 440 هـ) الذي استوطن الهند وتعلم لغتها وأخذ مشافهة عن علمائها يقول صراحة : « ولقد أعيتني المداخلُ فيه مع حرصي الذي تفردت به في أيامي ، وبذلي الممكن غيرَ شحيح عليه في جمع كتبهم من المظانّ، واستحضار من يهتدي لها من المكامن . ومن لغيري مثل ذلك إلا أن يرزق من توفيق الله ما حرمتُه» [1].

---

[1] – رسائل ابن سبعين ، م.س، ص : 145. واعتبار الوجود الحسي وهما، مشترك في كل أشكال التصوف.

[2] – طبقات الأمم، صاعد الأندلسي ، (ت. 462 هـ) تحقيق حسين مؤنس ، دار المعارف ، مصر ، 1998 ، ص : 21.

[3] – نفسه ، ص : 23.

[1] – تحقيق ما للهند ، البيروني ، م.س ، ص : 18.

ونشير إلى أن البيروني مع اعترافه بقيمة العلم الهندي، إلا أنه اعترف بأنهم لم يحظوا بما حظي به اليونانيون من فلاسفة نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة، قائلا: " لا أشبه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف، أو بِدُرّ ممزوج ببعر ". نفسه ، ص : 19.

2 – الفنـــاء والاتحـــاد : (أوم).

تُعرف الكتب الهندوسية بالفيدا Veda[1]، ومعناها العلم أو المعرفة. ولها مختصر يعرف بالفيدانت Vedant.

هذه الكتب ليس لها مؤلف معروف، وإنما هي عبارة عن تعليمات الزهاد، وسماعات النساك، ترجع إلى تواريخ موغلة في القدم ، وقد اصطبغت تدريجيا بالقداسة واعتبرت أزلية وقديمة قدم العالم نفسه[2]. ثم وضعت لها شروح تعرف بالأوبانيشاد[3] Upanishad ، وهي لب الفيدا ولب الفلسفة الهندوسية جميعها.

فيما يتعلق بالإله في الهندوسية فهو متعدد، وفي الوقت نفسه هو إله واحد من حيث لا وجود سواه، ولا يوجد شيء خارجه. أما التناقض في ذلك فيسهل حله في إطار اعتقاد الخاصة والعامة. من حيث إن «طباع الخاصة ينازع المعقول، ويقصد إلى التحقيق في الأصول. وطباع العامة يقف عند المحسوس، ويقتنع بالفروع ولا يروم التدقيق » [1]. وإلا فـــ« اعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء ، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي، المحيي المدبّر المبقي، الفرد في ملكوته

---

[1] – تعد الفيدا " أقدم نص ديني متكامل في العالم. كما هي أقدم شكل من أشكال الأدب السنسكريتي ". قد ظلت تتوارث شفاها قبل تدوينها حوالي 900 ق. م. تمثل الفيدا سلطة دينية لدى جميع الطوائف مع تفاوت لدى بعضها مثل البوذية.

انظر: فيدا نصوص هندوسية مقدسة ، دراسة مقارنة منذر الحايك ، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع . سورية، دمشق ، الإمارات العربية المتحدة ، دبي ، ط.1 ، 2018 ، ص : 21.

[2] – يعتقد الهندوس بأن كتب فيدا ليست من وضع البشر أو تأليفهم، بل " هي الحقائق التي كشفها الرب للمعلمين العظام " ر اشي". وراشى تعني " رائي"، وهو الذي سمع الحقيقة أو رآها".

نفسه ، ص : 20.

[3] – تعني الأوبانيشاد شيئا مثل " الجلوس عند قدمي المعلم" أو الشيخ. يعود معظمها إلى فترة تمتد من 800 ق.م إلى 400 ق.م.

موضوعها علاقة الإنسان بالعالم، والنظر إلى الإله براهمن باعتباره روحا مفارقة ومحايثة في آن. رسالتها التنصيص على الهوية المشتركة بين الإنساني والإلهي. والأوبانيشاد باختصار فلسفة محضة تقول بأن الحقيقة الوجودية المطلقة واحدة لها صور متعددة.

[1] – تحقيق ما للهند ، م. س . ص : 20.

عن الأضداد والأنداد ، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء» [1]. و« له العلو التام في القدر لا المكان؛ فإنه يجل عن التمكن. وهو الخير المحض التام الذي يشتاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل» [2].

ونرى أن معجم التنزيه الذي وصف به البيروني براهمن، لا يختلف عن المعجم الإسلامي، وإن لم يتحاش لغة أفلاطونية محدثة من حيث اعتباره « الخير المحض، التام الذي يشتاقه كل موجود»، وذلك يوحي بالقول بألوهية متعالية مفارقة ، لكن الحال غير ذلك.

ذلك أن الإله براهمن في الهندوسية هو الحقيقة الوجودية المطلقة ذات الصور المتعددة. هو الوحدة الجوهرية للكل. هو المطلق الكلي من حيث إن كل الأشياء ممتلئة به، وغير فارغة منه. « البراهمن هو القوة التي نشاهدها في وميض البرق، وفي رمش العين. هذه هي حقيقة البراهمن وعلاقته بالطبيعة ... هذه هي حقيقة البراهمن وعلاقته بالإنسان. القوة التي تظهر نفسها في عالم الحواس هي البراهمن ... هو الإلهي في كل الكائنات» [3].

ولذلك بأنه بعد وصفه براهمن كما سبقت الإشارة إليه، بالصفات الكمالية من صفات كمالية من أجل تنزيهه عما لا يليق به ، سرعان ما عاد من باب حرص الباحث المدقق على استيفاء مختلف أوجه الحقيقة، ليقول: و« كذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد، وأن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة، وتُحِل قوتَها في أبعاضه بأحوال متباينة، توجب التغاير مع الاتحاد» [1].

---

[1] – نفسه ، ص : 20.

[2] – باتانجلي . البيروني (أبو الريحان ، ت. 440 هـ) تحقيق هلموت ريتر، تصحيح ، منوشهر صدوقي سها، بروهاكاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي ، تهران 2001 ، ص : 19.

[3] – فيدا . نصوص هندوسية مقدسة. م. س . ص : 121.

[1] – تحقيق ما للهند ، م. س ، ص : 25.

بعد هذا النص مباشرة يربط البيروني ربطا مباشرا بين هذا المعتقد الهندي والتصوف الإسلامي، من باب الإيحاء بالاشتراك والتشابه، إن لم نقل من باب القول بالتأثر الواضح ، ويقول :

" إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه ، يتحد بها عند ترك الوسائط، وخلع العلائق والعوائق". نفسه ، ص : 25

هذا التغاير مع الاتحاد هو الذي يجعل « كل شيء هو البراهمن، منه ظهر ونشأ كل ما هو ظاهر وجلي» [1]. ويجعل « من البارهمن يتدفق كل ما هو موجود. والبراهمن لا يتغير » [2] . لأنه « في الحقيقة ليس هناك إلا واحد هو الموجود، وهو كل الوجود!» [3].

وما دام الأمر كذلك، فقد تحولت الهندوسية من عبادة طقسية، إلى تأمل روحي. ولم تعد الحاجة ماسة إلى بناء بيت للإله ، لأن الإله في كل مكان، ولم تعد الحاجة ماسة إلى نزول وحي ، لأن « صوته الداخلي في الداخل ، ينفي المكالمة من الخارج» [4] فضلا عن أن الوحي بما هو تنزلٌ إلهي إلى مصطفى بعينه، هو « حيدة عن الاعتقاد بعدالة الإله!» [5]. وعدالته تقضي بأن يكون الجزاء على قدر الجهد. من ثم فالاتصال مسؤولية بشرية، والعروج همة لا تفتر، والارتفاع سعي حثيث.

لقد نشدوا من الخلاص الاتحاد. و« إنما ذهبوا في الخلاص إلى الاتحاد لأن الله مستغن عن تأميل مكافأة، أو خشية مناوأة، بريء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة » [1]. بمعنى أن على كاهل الإنسان « إثم التفرقة »، فهو يظل يرزح تحته، ولن يتخلص منه إلا بإذكاء جذوة النور الداخلي حتى ينغمر بالنور المنهمر، وتعم الاستنارة الروحية، فتنبهم أمامه الحدود، وتجتمع الفروق، وتتحد الأضداد.

الوجود اللانهائي في الهندوسية كما في البوذية، يمتص الفرد من أجل الخلاص. ولا يمكن للوجود اللانهائي أن يمتص إلا الوجود المشابه. لذلك كان على الهندوسي أن يقبل بكسر قفص الجسد لتطير الروح عاليا. ولن يتمكن من ذلك إلا بعد المرور من مستويات من تعذيب الجسد متوالية، ودورات من التناسخ متعاقبة، حتى لا مزيد.

---

[1] – فيدا ، منذر الحايك ، م.س، ص : 76.

[2] – نفسه ، ص : 143.

[3] – الدين في الهند والصين وإيران ، أبكار السقاف ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت. لبنان ، ط.1 ، 2004 ، ص : 40

[4] – نفسه ، ص : 55.

[5] – نفسه ، ص : 55.

[1] – تحقيق ما للهند ، م.س، ص : 61.

فيحصل له « الترفانا» (الفناء) ثم الاتحاد. و« من أجل ذلك حفلت حياة كثير من الهنود بالبؤس ، ومحاربة الملاذ، والسلبية ، والتسول ، وتعذيب النفس»[1].

فما الجسد إلا قفص ، وليس الجسد سوى محل للعاهة ، ووعاء للألم. وليست الحياة كلها سوى سراج موضوع في خلاء! والرغبة التي تؤرث جذوتنا من أجل لا شيء، تجعلنا ننط دائما كنسناس على غصن مياس.

ومن أجل خلاص الروح فإنها تحتاج إلى مدرج تمشي فيه لتخف، تحضيرا للارتفاع . هذا المدرج هو الطريق الذي تلخصه اليوبانيشادات بقولها : « إنه يتلخص في إخضاع الجسد للنفس إخضاعا تاما، وتمرين النفس على التحرر الكامل، حتى تبلغ درجة الاتحاد ... لو استطاعت التغلب على جسد تشغلها شواغله عن مطلبها وعن عالمها!، لو استطاعت النفس التحرر من نير الجسد ... حينذاك يكون قد تم لها «الاتحاد»» [2].

وليس بالسهل كف الجسم عما اعتاده ، وليس من السهل ردع النفس الوثابة إلى ما لم تنله.

وإذا شُبه الجسم بالقبر، فلأنه حفرة يصعب الصعود منها، وإذا شبه بقفص ، فلأن القفص من حديد يكون.

ليس الجوع والعري بكافيين في كف الجسم وردع النفس، وإن كانا ضرورين[1]، وإنما الأمر يحتاج إلى أن يصبح العابد حَدّادَ نفسه من أجل تقويم منآدها ، وهذا ما كان يعمد إليه العبَّاد الهندوس، وهذا ما صار إليه الأمر عند بعض الصوفية في الإسلام

---

[1] – أديان الهند الكبرى ، الهندوسية ، الجينية ، البوذية ، أحمد شلبي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط. 10 ، 1997 ، ص : 73

[2] – الدين في الهند والصين وإيران ، أبكار السقاف ،م.س، ص : 53

[1] – كان الصوفية يلقبون " بالجوعية"، لأن المعدة عندهم أصل البلاء، والجوع مخ العبادة. بل كان من الصوفية من يُسمى " الجوعى"، منهم القاسم بن عثمان (ت 248 هـ). كان يقول : سميت الجوعى لأن الله قواني على الجوع، فكنت أبقى شهرا لا آكل ولا أشرب".
انظر الموسوعة الصوفية ، عبد المنعم الحفني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط.1 ، 2002 ، مادة : " الجوعى " ص : 135.
ونشير إلى أن البسطامي " سئل بأي شيء و جدت هذه المعرفة ؟ : ببطن جائع عن الكل وبدن عار".
انظر : أبو يزيد البسطامي : المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س، ص : 59.

أيضا[1]. يقول البسطامي (ت 261 هـ) على سبيل المثال : « كنت اثني عشر عاما حدَّاد نفسي، ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنار المجاهدة، ووضعتها على سندان المذمة، وطرقتها بمطرقة الملامة، حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي، أصقلها دائما بأنواع العبادات والتقوى ... ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعا، ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق[2].

إن الهندوسي يعتبر أن الظاهر وهم، ولهذا تجب الإشاحة عنه. والحقيقة محجوبة، ولهذا يجب الكشف عنها. ولا يتم ذلك إلا بالاستعلاء على الجسد من أجل النجاة ، والخلاص من عجلة الصيرورة. لقد حول الفكر اليوبانيشادي العبادة من كونها تطبيقا لطقوس ، وممارسة لتعاليم، إلى تجريب اجتهادات سلوكية، يهدف من ورائها إلى ربط الذات الجزئية، بالذات الكلية باعتبارها طوق النجاة.

لقد« أصبح هذا المطلب أساسا لمثالية أخلاقية جديدة، ليس لها قط صلة بما فرضه الدين القائم من فرائض والتزامات. فليس للعبادة من صيغة سوى ترويض النفس على استعمال قواها، وإطلاق كامن هذه القوة من مكمنها، للتوصل إلى الاستزادة من معرفة « براهما». ولذلك أصبحت العبادة منحصرة في : الانصراف إلى المعرفة » [1]. ولذلك لا نستغرب إذا وجدنا البسطامي يرى أن حد أوفى صفة العارف، أن تجري فيه صفات الحق، ويجري فيه جنس الربوبية» [2]. وأن « [التصوف] صفة الحق يلبسها العبد»[3].

---

[1] – نشير إلى أن الشبلي على سبيل المثال، كان يلجأ إلى رياضات عنيفة وغريبة بقصد الظفر بالاتحاد ، لا تقل عما كان يفعله البسطامي ، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا بالتفصيل.

[2] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، ص : 66.

[1] – الدين في الهند والصين وإيران ، أبكار السقاف، م.س، ص : 57–58.

ويقول البسطامي : " عجبت ممن عرف الله كيف يعبده؟" انظر : أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س ، ص : 59.

[2] – النور من كلمات أبي طيفور للسهلجي، ضمن شطحات الصوفية، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص: 106.

[3] – أبو يزيد البسطامي : المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س، ص : 81.

حين يصل الهندوسي إلى النرفانا (الفناء) وتكون روحه قد تطهرت بعد الدوران المتوالي مع عجلة الصيرورة (سمسارا Samsara) [1] عبر النسخ، والمسخ والفسخ[1]، فإنه يلحق بملكوت براهما، ويتمركز في المطلق الأزلي الأتماني[2]، في هذه الحال يصبح الواحد و « الواحد» واحدا. « يتحد العاقل والعقل والمعقول ويصير واحدا»[3]. «نتحد في ذاته العظيمة اتحاد الأمواج في عمق البحار»[4] كما يقول أحد شراح الفيدانت،

---

[1] – سمسارا تعني تناسخ الأرواح، أو العودة للتجسد، وتجوال الروح وتكرار الموالد، والصيرورة. والقول به ناتج عن وجوب الجزاء على ما قدم الإنسان من خير أو شر. فما دام لا يوجد في العقيدة الهندية بعث ولا حساب ولا جنة ولا نار، فقد كان من الطبيعي أن تكون المحاسبة بتكرار عودة روح الفرد إلى الحياة في دورات تناسخية متتالية ، تتقمص فيها أجسادا إنسانية، أو حيوانية، أو نباتية، بحسب عمله في الحياة السابقة. وتعتبر الهند مصدرها.

انظر في ذلك : البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها. عبد الله مصطفى نومسوك، مكتبة أضواء السلف وال رياض ، ط.1 ، 1999، ص : 219.

أيضا : فصول في أديان الهند. محمد ضياء الرحمان الأعظمي ، دار البخاري للنشر والتوزيع ، المدينة المنورة ، ط. 1997، ص : 123 وما بعدها.

[1] – النسخ : تقمص الروح جسد إنسان، المسخ، تقمص الروح جسد حيوان. الفسخ : تقمص الروح نباتا.

[2] – أتمان (Ataman) . تعني الكلمة النفس أو الروح. وقد يرد اسما لبراهمن ، حيث " ترتبط الصوفية الأحدية الهندوسية بالمقولة الأساسية : " البراهمن هو الكل، وأتمان هو براهمن" ، إنها تحقق الوحدة بين الذات والإله".

انظر: الموسوعة الصوفية والديانات السرية ، جون فرغسون John Furguson. ترجمة محمد الجورا، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، ط. 1، 2014 ، مادة " أتمان " ص : 22.

[3] – تحقيق ما للهند ، م.س، ص : 39.

[4] – فصول في أديان الهند ، م.س، ص : 175.

وكون الموج بحرا بصورة ، والبحر موجا بصورة ، مما وظفه التصوف الإسلامي تعبيرا عن وحدة الوجود، وأضاف إليه صورة الثلج والماء.

يقول عبد الكريم الجيلي (767 – 805 هـ):

وما الخلقُ في التِّمثالِ إلا وأنت بها الماءُ الذي هو نابعُ

وما الثلجُ في تحقيقنا غيرَ مائِه وغيرُه في حكمٍ دَعَتْهُ الشرائعُ

انظر : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (767 – 805 هـ)، دار الفكر. (لا إشارة لمكان النشر) ط.4 ، 1975 ، 46/1.

أو كما يقول « نانك» مؤسس السيخية معبرا عن الوحدة بين « الروح» و« برهما» و« الكون» : « أنت القلم، وأنت الخط ، وأنت الحبر ، وأنت الطاولة. فقط أنت لا غيرك ... أنت السمك ، وأنت الشبك ، وأنت الصياد. وأنت فقط أنت لا غيرك » [1]. وهذا ما يعرف في التصوف الإسلامي بـــ « الجمع» من حيث كونه فناءً في الوجود الأحدي، وهو ما عبر عنه البسطامي بقوله : « أنا الشارب والشراب والساقي ... أنا لا أنا ، أنا أنا ، لأني أنا هو أنا ، أنا هو هو » [2].

إن « النرفانا» هي نجاح الروح في التخلص من تعلقاتها الدنيوية المادية من أجل الاتحاد ببراهمن في هذه الحياة، ومنتهى تخلصها من عذاب الولادات المتوالية بعد الموت، للدخول إلى المقام السرمدي[1].

الفرق يكمن في أن الرؤيا النرفانية لحظية في هذه الحياة، وقد تطول مدتها أو تقصر، أما بعد الموت فخالدة، باعتبارها فناءً تاما وعودة نهائية إلى الأصل.

ومن حيث لا وجود لألوهية مفارقة لها وحدها حق الجزاء، وفي إطار الاعتقاد بحقيقة وجودية مطلقة، تحمل الهندوسي مسؤولية المحاسبة الذاتية، فاخترع فكرة

---

[1] – فصول في أديان الهند، م.س ، ص : 175.

[2] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س، ص : 46 – 47.

[1] – أخذت بفكرة التناسخ في الإسلام فرق . ودافعت عنه كما العادة بالرجوع إلى القرآن في مثل قوله تعالى: "يا أيها الإنسان ما غرَّكَ بربّك الكريم الذي خلقَكَ فسوَّاكَ فَعَدَّلَك في أي صورة ما شاء ربَك". الانفطار : 6 – 8 ، وقوله تعالى : "جَعلَ لكُمْ مِن أَنْفُسِكمُ أزواجاً ومن الأنعامِ أزواجاً يَذْرُؤُكُمْ فيه) (سورة الشورى : 9) .

وقد اعتبرهم ابن حزم من " المرتسمة بالإسلام" . وذكر منهم أحمد بن حابط (وهو أحد تلاميذ إبراهيم النظام) وأحمد بن ناموس تلميذه، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.

انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة الخانجي ، القاهرة : 1/77–78.

ويذكر أيضا أن فرقة الكيسانية الشيعية كانت تقول به ، وكذلك السيد الحميري الشاعر، و " يبلغ الأمر بمن يذهب إلى هذا أن يأخذ أحدهم البغل والحمار فيعذبه ويضربه، ويعطشه ويجيعه، على أن روح ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فيه ... وكذلك يفعلون بالعنز، على أن روح أم المؤمنين رضي الله عنها فيها". نفسه : 4/139.

التناسخ[1] باعتباره حلا لضمان الفناء التام في براهمن بعد الموت، وفكرة التنسك الغالي باعتباره طريقا لتسريع الفناء الجزئي في براهمن على الأرض .

- **أوم AUM/ OM «أنا الحق».**

في أوج الانجذاب بالطاقة النورية والاستهلاك في براهمن إلى حدالامتلاء ، يخمد أوار الألم ويتوهج حدس التيقظ، وتشع حال الاستنارة ، وينفتح رتاج السعادة القصوى. في هذه لحظة الانخطاف هاته، يصيح الهندوسي «أوم».

«إن كلمة أوم الخالدة، هي أتمان Attman أو الذات . والمرء الذي يعرف هذا بذاته، يدخل الذات. أوم هي العالم كله ماضيا وحاضرا ومستقبلا» [1].

و« من يحصل على هذه المعرفة عن البارمن ، يتحرر من كل شر ، يجد الأبدية السامية ، « أوم» ... هدوء وسكون وصفا»[2].

إن لفظة « أوم» هي البراهمن الذي لا يفسد.

كل الدنيا كل شيء وُجد كل شيء سيوجد هو « أوم». كل ما سبق الأزمنة الغابرة الآن والمستقبل هو « أوم»[3].

وفي هذه الحال يتحلل كل وجود جزئي ، ولا يبقى إلا الوجود المطلق، ولا يبقى إلا « الذات» .« الذات الكبيرة بئر، به منبع كل القوى» [4]. وحين «يدخلها» يصبح

---

[1] – الموسوعة الصوفية والديانات السرية ، جون فرغسون ، م.س ، ص : 56 – 57.

وبحسب الأوبانيشاد فإن أوم (Om) تقسم إلى Aum حيث A هي حالى التيقظ ، وU هي حالة الوعي و M حالة الوعي النائم. أما الصمت الذي يعقب نطق المقطع كله، فهو الحياة اليقظة للوعي الأعلى. نفسه ص : 56.

وفي تأويل آخر فإن " الحرف الأول: يكشف لك أسرار عالم الإنس ، والحرف الثاني :يكشف لك أسرار العالم الأعلى، والحرف الثالث : يكشف لك أسرار عالم البرهما".

انظر : فصول في أديان الهند ، م.س ، ص : 33.

[2] – فيدا ، منذر الحايك ، م.س ، ص : 122 وانظر الصفحات 123 – 124 – 135 – 138 – 142 – 143 – 218.

[3] – نفسه ، ص : 135.

[4] – فيدا ، منذرالحايك ، م.س ، ص : 146.

في مائها جزءا من مائها. في لحظة الجمع هذه ، يصبح الكلام الممزوج صرفا، وتصعد إلى أسلة اللسان لغة الشطح، تغلب عليها تاء التكلم، والضمير «أنا»، باعتبارهما حكيا عن أحوال وأطوار ، وترجمة لتبادل أدوار .

وليس الوصول على عتبة الاتحاد بالقريب المنال : « لا يدرك حقيقة البراهمن سوى من صوّب داخله في اتجاه الذات»[1]. إذ« ليس للحكيم سوى هدف واحد فقط هو: الذات [2]، لأن « البراهمن هو نهاية الرحلة، هو المطلب الأسمى»[1].

ولا يصل الراهب الهندوسي إلى لحظة الاستنارة إلا إذا استطاع التحكم في ذاته. و« صاحب الفكر الملتزم الذي يقوم بالتحكم الذاتي يشبه عادة بأنه : قنديل في مكان ثابت دون رياح» [2].

- **الحلــول** : Avatar [3]

أشرنا سابقا إلى أن الأوبانيشاد لا تقول بوحي ينزل من براهمن[4]، لأن عدالته لا تقضي باصطفاء أحد دون سواه[5]. لذلك تحمل الهندوسي مسؤولية قدره ، وراهن على ضميره باعتباره قانونا حاكما، وصوتا منقذا، وأعد جسده ونفسه لتمارين قاسية، تلطف من حواسه، وتهذب من نفسه، للوصول إلى القدر الذي تخف فيه ، وتقدر على العروج .

---

[1] – نفسه ، ص : 177.

[2] – نفسه ، ص : 147.

[1] – نفسه ، ص : 49.

[2] – نفسه ، ص : 251.

[3] – معنى أفتار Avatar في اللغة السنسكرتية النزول و " في الإصلاح عند الهنادك : نزول الرب إلى الأرض لإصلاح الناس بصورة البشر".

انظر :فصول في أديان الهند، م.س، ص : 107.

[4] – الدين في الهند والصين وإيران ، أبكار السقاف ، م.س ، ص : 48.

[5] – نفسه ، ص : 55.

لكن فريقا من البوذيةــ وهو مذهب إنمائي للتعاليم الأوبانيشادية[1]، حول بوذا بعد وفاته من « كائن إنساني إلى كينونة إلهية». وأصبح « الكلمة المتجسدة على الأرض». وتحول من « بشر إلهي إلى إله بشري» . ولم يعد الخلاص أنانيا فرديا ينشده كل واحد على حدة، وإنما صار « كل كائن حي يمكنه أن يكون « بودها» آخر ، فيصير «كالبودها» سواء بسواء ؛ ولكن لا لينجو بنفسه ، ويكون له خلاص الخاص الذي رسمه المذهب القديم كغاية ، وإنما ليخلص نفسه، ويخلص المجموع أيضا معا؟»[1].

وحتى لا تنقطع الصلة بالتعاليم الأوبانيشادية، فقد تبنى الدين الهندوسي الوحدة الحلولية حتى لا يفقد البراهمة مصالحهم، وتبنوا عقيدة التجسيد، وحلول اللاهوت في الناسوت. وصارت البوذية الحديثة المؤلهة لبوذا في القرن الأول قبيل المسيح ديانة رسمية في الهند، ترى في بوذا التاريخي إلها تجسد. بل رأت فيه رمزا للإله المخلِّص الذي يجيء إلى الأرض من حين آخر في صورة بشرية ، لإنقاذ البشر. وقد لقبوه بابن العذراء ، ورووا أن الملائكة بشرت به قبل أن تحمل به ، ونسبوا إليه معجزات كثيرة كإشفاء المرضى، وإطعام الخمسمائة من الناس بالرغيف الواحد[2].

وهكذا تلاشت فكرة براهما المجرد، تحت ضغط فكرة الحلول البوذية. وظهرت بعد ذلك في القرن الثاني الميلادي بعد صراعات، عقيدة التثليث، أو فكره الإله الواحد ذي الأقانيم الثلاثة ، حيث « واحد هو الإله ولكن كل يراه من جهة عن الأخرى مختلفة،.. في وحدة مقدسة ووجدانية ذات أقانيم ثلاثة»[3].

ولا نريد أن نفصل القول في هذه الجزئيات على أهميتها ، لأن الغرض الأساس من إيرادها ، هو الإشارة إلى أصل القول بالحلول في التصـــوف الإسلامـــي. حيث إن

---

[1] – بقدر ما بين التعاليم الأوبانيشادية والبوذية من أوجه تلاق، إلا أن بينهما فروقا أيضا، منها أن هدف الخلاص في الأوبانيشاد، هو الاتحاد ببراهمن . أما في البوذية فيراد لذاته للتخلص من الألم، ومن الوهم.

[1] – الدين في الهند والصين وإيران. أبكار السقاف ، ص : 85. وقد حصل ذلك ابتداء من القرن الأول ، ق.م.

[2] – الدين في الهند والصين وإيران ، إبراهيم السقاف ، م.س ، ص : 86 .

[3] – نفسه ، ص : 96.

الأمر لا يرجع إلى المسيحية كما ذهب إلى ذلك ماسينيون[1] وغيره ، وإنما إلى البوذية.

إن المسيحية نفسها أخذت صورتها عن المسيح عليه السلام من صورة بوذا في المخيلة الهندية التي أسطرته بجعله إلها، أو أقنوما إلهيا.

3 – الطريـــق إلـــى النيرفـــانـــا:

أشرنا سابقا إلى أن التعاليم الأوبانيشادية، تحرص على وجوب الإنصات لمكالمة الضمير الداخلية ، وتكسير أغلال النفس الحبيسة في أوهام التعدد وتصفية الذهن،

---

[1] – يمكن القول إن كاثولكية ماسنيون (1883 – 1962) وجدت لها متنفسا في الحلاج الذي "اتخذه كنموذج لعظماء المتألمين ". ورأى في تحمله الألم نزوعا إلى الاتصال بالمسيح المتألم، أو إيمانا بعقيدة استمرارية الفداء، و"البدلية"، من حيث هي استعداد لتحمل ذنوب الآخر. ودراسته للحلاج تكشف عن إخلاص له، وتعاطف معه ، وصلا إلى حد السعي إلى " نصرنته"، بالقول بتشبعه بالمعتقد المسيحي رغم عدم اعتناقه المسيحية ظاهرا.

ويذكر كامل مصطفى الشيبي شارح ديوان الحلاج ، أن إبراهيم السامرائي وهشام الشواف، أخبراه عن الأب القس العراقي دهان الموصلي المقيم في باريس، أن "المرحوم الأستاذ لويس ماسينيون ... كلفه في ربيع 1953، بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج، في البيعة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية.. وذكر الدكتور السامرائي أن الأستاذ ماسينيون حدثه بأنه " دائم الذكر للشهيد الحلاج ، والترحم عليه في كنائس النصارى" .

انظر: شروح ديوان الحلاج ، كامل مصطفى الشبيبي ،مكتبة النهضة بغداد – بيروت ، ط. 1 ، ص : 1974 ، ص: 9.

وفي مفهوم" البدلية "، انظر مقال : الأساس الفلسفي والمسيحي للبدلية عند ماسينيون ، جاد حاتم ، ضمن كتاب : "في قلب الشرق " : قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون ، ندوة نظمت بالقاهرة في الفترة من 13 – 15 مارس 1999 تقديم محمود حمدي زقزوق ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط. 2003 ، ص : 155 –182.

وعلى العموم فقد أشرنا إلى أن للمسيحية أصلا في البوذية ، فإذا كان هناك من أثر وهو موجود ، فهو بأصل هندي.

وهو ما ألح عليه ماكس هورتن – في رده على ماسينيون – مثبتا بشكل تعميمي مرفوض، بأن " التصوف الإسلامي هو ذاته مذهب الفيدنتا" .

انظر : لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي ، صابر عبده أبا زيد ، دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية مصر ، ط. 1 ، 2004 ، ص : 59.

لتستقر الحكمة فيه. والغاية من ذلك كله ، هو الخلاص من « الصيرورة» بالاتحاد ببراهمن، أو الخلاص باعتباره غاية في ذاته كما آل إليه الأمر في البوذية.

وقد عمدوا إلى أشكال من السلوك رأوا فيها القدرة على تخليصهم من آفة التمسك بعجلة الوجود الجزئي ،تحت تأثير خديعة الوهم، باتباع طقوس وشعائر تعين على ملء الوجود الإنساني بالهبة الإلهية الكبرى.

« يقول أحد شراح الفيدانت» : نحن لا نستطيع أن نرى الله لا في كنهه ، ولا في مخلوقاته، لأننا ابتلينا بـــ (مايا) أي الخدعة التي تحيطنا من جميع جوانبنا ، وهي دائما تذكرنا بالأنانية (أنا). فلو محونا هذا الفرق، وحركنا أنفسنا بما يحبه الله ويرضاه، وجدنا كيف نتلاشى ، ونتحد في ذاته العظيمة اتحاد الأمواج في عمق البحار»[1].

لقد نزع النُّسَّاك الهندوسيون والبوذيون على حد سواء، إلى العزلة ، وفضلوا الاختلاء في الأماكن القصية ،وأصروا على الجوع، واختاروا التبتل، ومشوا حفاة عراة، أو لبسوا الخرق الملتقطة من المزابل أو من بقايا الأكفان[2].وحلقوا الرؤوس ، وحملوا السبحة ، وآثروا السياحة والتجوال وفي أعناقهم الكشكول[3] والغرارة والمخلاة، وداوموا على الصوم الأيام الطوال، ورضوا بالتسول ، وقبول ما يتفضل به عليهم الناس.

أما فيما يتعلق بالعبادات فـــ « الهندوسية قنعت بأشياء ظاهرة ، كالغسل في الأنهار المقدمة ، والأخذ بالطقوس والقرابين» [4]، أما البوذية فاهتمت بإصلاح الباطن،

---

[1] – فصول في أديان الهند ، م.س، ص : 175 .

[2] – البوذية ، تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها ، م. س ، ص : 298.

[3] – الكشكول : الوعاء الذي يوضع فيه ما يتصدق به . وكذلك الغِرارة والمخلاة.
كان النساك الهندوسيون يرون قبول الصدقة من المتصدِّق عليهم تشريفا له.
وقد " روي أن بوذا وتلاميذه إذا أرادوا الاستنكار على الناس لأي سبب من الأسباب ، يرفضون قبول صدقاتهم ، وذلك بأن يقلبوا كشكولتهم إلى أسفل ، وهذا يعتبر الجزاء الرادع ".
انظر : البوذية ، تاريخها وعقائدها وعلاقة العدية بها ، م.س ، ص : 301.

[4] – نفسه ، ص : 359 .

أي إصلاح الأخلاق، وهذا الاهتمام بالباطن كان على حساب وجوب أداء الشعائر ، حيث إن « البوذية لا تعرف طريقه العبادات بالحركات، فكل ما عندهم هو الإكثار من الحمد والثناء على بوذا لحسنه وجماله ... [و] التلذذ بذكره وتصوره في الخلوة والمجتمع ، والدعاء بصيرورة نفسه مثله في الحياة الثانية» [1].

والاعتقاد بالاستمداد من بوذا أدى إلى تعظيم الرهبان وعبادتهم. و« في اعتقاد البوذيين أن النجاة لا تحصل بمطابقة الكتب والتدبر فيها، بل لابد من الأخذ عن الراهب الكامل الذي يبلغ درجة بوذا في التخلي عن الشهوات والرغبات ، وهو الوحيد الذي يتولى كشف الأسرار»[1].

هذه الرهبنة البوذية لها شبه كبير بالرهبنة المسيحية[2]، وبما آل إليه التصوف الإسلامي الطرقي خاصة.

وإذا شئنا أن نستدل على أوجه التلاقي الكثيرة بين مظاهر الرهبنة البرهمية، والبوذية والمسيحية، والتصوف الإسلامي الطرقي ،،، لصرنا إلى الإكثار والمقام مقام اختصار.

إن الغرض من إيراد هذا كله على طوله ــ وقد قلنا ذلك غير ما مرة ــ هو تبيان المصدر الأساس والرئيس لما آل إليه التصوف الإسلامي بعد القرن الثالث الهجري خاصة، من عدم استبعاد أن يكون التصوف بما هو ظاهرة إنسانية ، نهج سبلا مطروقة عبَّدها الهدف الواحد، فتشابهت نظمه وتقاليده في أكثر من زمان ، وأكثر من مكان .

ولا نريد أن نطيل بذكر طريقة الاتصال ولا بتاريخه ، يكفي أن نشير باقتضاب إلى أن البوذية كانت منتشرة في خراسان وفارس قبل الفتح الإسلامي، واستمرت إلى ما بعده ، وكانت بلخ وغيرها من مدن خراسان تعج بالأديرة البوذية ، ومدينة بلخ كما

---

[1] – فصول في أديان الهند ، م.س ، ص 147.

[1] – نفسه ، ص : 148.

[2] – يذهب البعض إلى أن الرهبنة المسيحية اقتبست من الرهبنة البوذية الكثير. حصل ذلك بالإسكندرية بمصر خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وقد تم ذلك على يد الرهبان الأقباط الذين نقلوها إلى إيطاليا وفرنسا وغيرها من الدول. انظر: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقته الصوفية بها ، م.س ، ص : 286 وما بعدها.

سنشير إلى ذلك لاحقا، كانت موطنا لكثير من أوائل الصوفية كشقيق البلخي (ت: 147 أو 194 هـ) وأحمد بن خضرويه البلخي (ت . 240 هـ) والبسطامي الذي اشتهر بالقول بالفناء. وقد قيل « إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها « مراقبة الأنفاس» » [1]. ومراقبة الأنفاس هي ما يسميه البوذيون بـ : smadhi وهي حالة امتصاص كامل للوعي الفائق في الذات.

4 – **الفناء عن السوى والاتحاد في البسطامية.**

إن ما ذكرناه ـ على قلته ـ من التراث الهندوسي والبوذي في جانب العقائد والأخلاق ، له أشباه ونظائر في ما أسماه الصوفية بالمقامات والأحوال ، بعد إضفاء الطابع الإسلامي عليه، وتحصينه بنصوص لا تفيد القطع بالضرورة.

د – **الديانة الزرادشتية .**

1– **العـرب وفـارس.**

أثرت الزرادشتية بمذاهبها وفروعها في التصوف الإسلامي، بل في الثقافة العربية الإسلامية عموما .

وقد فاتت في تأثيرها باقي العناصر الوافدة التي تفاعلت مع الواقع الإسلامي، وساهمت في تشكيل الحضارة الإسلامية بشكل عام . ومرجع ذلك إلى أن علاقة الإسلام بباقي الثقافات كانت علاقة مجاورة ، أما علاقته بالحضارة الفارسية فكانت علاقة تداخل وامتزاج . ولم يكن هذا التداخل والامتزاج إيجابيين دائما . بل ظل التوجس يهيمن عليهما. ويتحول إلى مواجهة سياسية وعسكرية وفكرية ، تقوى وتضعف حسب وعي الأطراف بجهة ميزان القوى .

لقد كانت الإمبراطورية الفارسية ذات حضارة عريقة ، وقد خلف أفولها السريع بمجيء الإسلام الضغينة في بعض الأنفس التي دخلت الإسلام كرها لأكثر من سبب . ولذلك فإن الكثير من الفرس الذين لم يقتنعوا بالإسلام، ظلوا يعملون على تعويض

[1] – في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون ، م.س ، ص 75.

الهزيمة العسكرية بانتصار فكري بديل ، وتفجير المجتمع الإسلامي من الداخل، والانقضاض على مفاصل القوى فيه، تحضيرا لاستعادة زمن مفقود .

وليس بمستعبد إرجاع مختلف الصراعات العسكرية والسياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفها المجتمع الإسلامي، إلى حضور عامل فارسي فيها. وقد تكون الملل الثلاث والسبعون التي افترقت عليها الأمة[1])، ترجمة فورية للاحتكاك التاريخي غير البريء.

و« تكاد تجمع الدراسات والبحوث على أن أغلب الفرق الإسلامية كان مصدرها إيران ، فضلا عما امتازت به تلك الفرق من نزعات فلسفية ، كلامية أو صوفية ذات طوابع زرادشتية أو مانوية» [2].

لذلك كان ظهور هذه الفرق في إيران سواء ما كان منها دينيا وما كان اجتماعيا، وما كان هداما وما كان إصلاحيا، ظاهرة عجيبة تسترعي النظر. فالواقع أنك قلما تجد فرقة من الفرق التي تحدث عنها الشهرستاني في الملل والنحل ، والبغدادي في الفرق

---

[1]– في الحديث :" عن معاوية بن أبي سفيان أنه قام فينا فقال : ألا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا فقال : "إلا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة ، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة وهي الجماعة ".

أنظر : موسوعة الحديث الشريف . الكتب الستة . سنن أبي داود .م.س. رقم الحديث 4597 ص. 1561

أنظر : في بيان عقائد كل منها.

عقائد الثلاث والسبعين فرقة . أبو محمد اليميني.(من علماء ق .6 هـ) تحقيق ودراسة محمد بن عبد الله زربان الغامدي . مكتبة العلوم والحكم . المدينة المنورة . المملكة العربية السعودية ط . 1 1414هـ.

[2]– أفستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية . إعداد خليل عبد الرحمان روافد للثقافة والفنون . سورية . دمشق ط.2. 2008 المقدمة ص. 45.

وافستا Avesta أو الأسبتاق . هو كتاب زرادشت بعد الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين. وضع عليه شرحا عرف، بالزند أفستا Zend Avesta.

والأفستا تعني : الأساس . قيل إنه ألفه . وقيل : " تجلى له (الإله) " أهورا مزدا" ووضع في يده "الأبستاق " أي كتاب العلم ، والحكمة ، وأمره أن يعظ الناس بما جاء فيه ."

أنظر: معجم ديانات واساطير العالم . إعداد ،إمام عبد الفتاح إمام . مكتبة مدبولي . القاهرة .د.ت. 488/3.

بين الفرق ، إلا وتجد أن منشأها إيران[1]. « من ثم فإن معرفة» تاريخ الزرادشتية تساعد على فهم خلفيات جل ما عرفه العصر العباسي ، لا بل العصور التي تلته ، من تيارات فكرية ، وعقائدية ، وأدبية وفلسفية ... ولا أغالي إذا قلت إن فهم الزرادشتية يساعد الباحث على فهم بعض خلفيات فلسفة الفارابي وابن سينا، مع عدد كبير من فلاسفة الشيعة . وفهم الزرادشتية يمكننا من فهم السهروردي المقتول ... ثم فهم العديد من رجالات التصوف وصولا إلى جلال الدين الرومي [1]».

لقد كان الأثر الفارسي وراء الأبهة التي ظهر بها ملوك بني أمية وبني العباس، واعتبار أنفسهم خلفاءه وظلاله. وكان الأثر الفارسي وراء ادعاء حلول الألوهة والنور الإلهي في شخصيات كثيرة، وانتقالهما بالوراثة أبا عن جد. كما كان الأثر الفارسي وراء القول بالعروج إلى السماء، والمهدية والغيبة، وتعنيف الجسد، والدعوة إلى المجون، ورفع التكاليف ، وإلى الاستهتار بالفروض الشرعية، والتشكيك في القرآن ، والعبث بالحديث ، وتصويب موقف إبليس ، والقول بالفيوض النورية ، والتلقي المباشر ، إلى غير ذلك مما كان له حضور مباشر أو غير مباشر في التصوف الإسلامي. واستخلاصه والرجوع إلى أصوله، يحتاج إلى معرفة الزرادشتية القويمة ، والزرادشتية المنحرفة التي اتخذت لها نحلا ومذاهب خرجت بها عن الأصل الذي عرفت به في البدء.

وليس من الضروري في هذا الحيز أن نفصل القول في هذه القضايا ونحشد لها من النصوص ما يبررها ، فلذلك مظانه المعروفة ، وهي من الوفرة بحيث لا تترك فرصة لشاك ، ولا مجالا لمرتاب ، ومع ذلك فإننا من باب الاكتفاء من القلادة بما أحاط بالعنق ، نُذَكِّر بما قلناه من قبل ، وهو أن التصوف نشأ نشأة إسلامية خالصة لكن تطوره إلى ما انتهى إليه ، كان بفعل انفتاحه على مؤثرات خارجية حادت به من شرط التخلق ، والتربية الروحية، إلى التفلسف والتيه في نظريات الحب، والمعرفة، والتجلي والفيوض.

---

[1]– زرادشت الحكيم ، حامد عبد القادر ، مركز الإنماء الحضاري . سورية ط .1.2006 ص. 119.

[1]– ر.س. زهينر R.C. Zaehner .

المجموعة الزرادشتية ، الفجر – الغروب . ترجمة . سهيل زكار .دار التلوين للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق .د. ص. 7.

2 – **الزرادشتية** القويمة [1].

يعتبر كثير من مؤرخي الأديان والعقائد أن الزرادشتية القويمة ديانة موحدة . وسواء كانت وضعية أو من وحي السماء، فهي تقول بوحدانية أهورا مزدا Ahuara Mazda الخالق الذي يرتد إليه الأمر كله.

فإذا كان اشتهر عن الزرادشتية بأنها ثنوية لقولها بالصراع الأزلي بين إله الخير (أهورا مزدا)، وإله الشر (أهريمان Ahriman)[1] فإن ذلك الصراع ليس بأبدي أيضا . لأن النصر سيكون لإله الخير في النهاية، وسيكون له البقاء وحده ، وسيكون البعث ، والحساب على اختيارات الإنسان الحرة في هذه الحياة.

لذلك ذهب الكثير إلى أن « ثيولوجيا زرادشت ليست ثنائية ، بين المعنى الدقيق للعبارة[2] . إنها تثنية، ولكن لا كالتثنية الأولى للدين المزدي[3] ... ومن ثم فهي ليست

---

[1]– الزرادشتية نسبة إلى زرادشت Zaradthustra
هو نبي الإيرانيين القدامى. قيل إنه ظهر في القرن العاشر أو التاسع ق .م في بعض الآراء . وفي القرن السادس والخامس في بعض الآراء الأخرى.
– ولد في أذربيجان، وقيل انتقل إلى فلسطين ، واستمع إلى بعض انبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي ارميا ، ثم رجع إلى أذربيجان. انظر ابن الأثير (ت . 630 هـ):
الكامل في التاريخ 285/1–259.
" ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية ، فارتد إل الأديان الفارسية ".
انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة . عبد المنعم الحفني. مكتبة مدبولي. القاهرة . ط. 2. 1999. 686/1.
– وقد نسبت إليه خوارق ومعجزات : (الشهرستاني : الملل والنحل م. س. 282/1).
منذ ولادته منها عروجه إلى السماء . وذلك ما نجد عند البسطامي وغيره.
– قال بالألوهية المفارقة . وبالتوحيد ، وعمل على إصلاح القيم الأخلاقية، ونزع إلى اقتراح ما اعتبره الأفضل للعالم ، وإلى ترسيخ عقيدة الفكر الخير ، والدعوة إلى السلام .
لكن هذه الزرادشتية تعرضت إلى التحريف بعد موته، وخرجت منها مذاهب كالمانوية والمزدكية اللتين أثرتا في الثقافة الإسلامية وفي التصوف بشكل خاص ، وذلك ما سنعالجه لاحقا.

[1]– كلمة " أهورا مزدا " مركبة من ثلاث كلمات هي :
"أهو"– "را" – "مزدا". ومعناها على التوالي : " أنا– الوجود – خالق " أو أنا خالق الكون.
أما أهريمان فتعني الخبيث ، أو القوى الخبيثة .
انظر : هيجل . محاضرات في فلسفة التاريخ . الجزء الثاني : العالم الشرقي . ترجمة وتقديم وتعليق . إمام عبد الفتاح إمام . دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة . 1986. ه. 152 (المترجم. الهامش 7).

[2]– تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية . ميرسيا إلياد Mircea Eliade دار دمشق . دمشق .ط. 1 1987. 384/1.

[3]– تقصد أبكار السقاف العقيدة الزرادشتية التي كانت تقول بقدم الأصلين : النور والظلمة.

كالتثنية تثنية صحيحة بمعناها الصحيح ، لأن الذي أوجد الوجود هو «الخير»، وأما الشر فسيمحي وسيفنى[1]».

وإن من يقلب صفحات أفستا[1]، فإنه سيجد ألوهية واحدية، أو إلها واحدا مطلقا ، خالقا، كلي العلم . وسيجد زرادشت نبيا ورسولا[2] ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الخير .[3]

---

[1]– الدين في الهند والصين وإيران . أبكار السقاف . مؤسسة الإنتشار العربي . بيروت . ط. 1. 2004 ص. 172

[1]– أشرنا في هامش سابق إلى أن أفستا عند الزرادشتين كتاب مقدس، أوحى به أهوار مزدا إلى زرادشت وأمره بأن يعظ بما فيه.
ونضيف هنا أن أفستا تعرض للحرق من قبل الإسكندر والمقدوني بعد غزوه لإيران على عهد دارا الثالث. ثم جمعت أجزاءه في العهدين البارثي والساساناني (ق 3 أو 4 ق .م). ويقول الزرادشتيون إن أفستا أو الأبستاق تعرض للحرق مرة أخرى من قبل سعد بن أبي وقاص بعد فتحه لفارس ، بأمر من عمر بن الخطاب .
انظر : زرادشت من المنظور الكردي ، فرح وهاب زنكيه . مقال ضمن مجلة : سيردم العربي. دار سردم للطباعة والنشر .
السلمانية ، العراق . العدد 33 ربيع 2012 .ص. 38

[2]– لم يستبعد ا بن حزم (ت . 456 هـــ) أن يكون زرادشت نبيا لأن النبوة ليست بمدفوعة قبل الرسول صلى الله عليه وسلم لمن صحت عنه معجزة ، لقوله تعالى وأن يكون زرادشت نبيا لأن النبوة ليست بمدفوعة قبل الرسول صلى الله عليه وسلم لمن صحت عنه معجزة لقوله تعالى وإن من أمةٍ إلا خلا فيها نذير". فاطر 24.
وقوله تعالى "ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلا لم نقصصهم عليك " النساء : 163.
ونسب إلى علي بن أبي طالب ، وحذيفة ، وسعيد بن المسيب، وقتاده وأبي ثور قولهم بأن المجوس أهل كتاب .
انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم الظاهري (ت 5–456هـــ) ، تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة. دار الجبل. بيروت د. ت: 1/196–197 تحقيق محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة. دار الجبل. بيروت د. ت: 1/196–197 . وقد نقل ذلك عنه حرفيا : ابن فضل العُمري. ت: 749 هـــ) انظر : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. الجزء 23 أشرف على تحقيق الموسوعة وهذا السفر:
كامل سلمان الجبوري . دار الكتب العلمية . بيروت .ط. 1.2010. 23/23–33.
واعتبر الشهرستاني (ت: 548هـــ) أن المجوس ممن لهم شبهة كتاب. الملل والنحل م. س. ص. 273 ونقل ما نسب إلى زرادشت من معجزات، إلى أن "بلغ ثلاثين سنة فبعثه الله تعالى نبيا ورسولا إلى الخلق" الملل والنحل. م. س. ص. 283. وقد جعلت الزرادشتيةَ ديانةً رسميةً ثلاثُ إمبراطوريات فارسية متعاقبة، وهي الأخمينية (حوالي 519 –331 ق.م)الفرثية (227 ق.م .224م) الساسانية (224م – 642م).

[3]– يقول زرادشت
" أنا النبي زرادشت يا مزدا الذي يرفع صوته بالصلاة لنشا (العدالة) عسى أن يعلمني خالق الحكمة وصاياه من خلال الفكر الخير ، لعل لساني يجد سبيلا إليها " أفستا . 50 : 6 ص. 91. ويقول أيضا : " متى ستأتي التقوى مع الحق يا مازدا، متى مع السيادة سيطيب المسكن الغني بالمراعي ؟ من أهم أولئك الذين سيمنحوننا الأمان من الأشرار، المتعطشين للدماء؟ وإلى من ستصل عقيدة الفكر الخير ؟" أفستا 48:11 ص. 88.

إن زرادشت لم يأت بدين جديد، وإنما أصلح دينا قديما تمحور حول ألوهية الشمس والنار والجبال والنجوم [1]. وذلك بحصر الخيرية في أهورا مزدا وحده .ذ « أهورا مزدا هو الإلة الأعظم . وهو قديم مجرد من جميع شوائب المادة ، منزه عن كل أدارت النقص، لم يولد ولن يموت . وهو روح الأرواح ، يرى ولا يُنظر، ولا تدركه عين أو بصر. وهو موجود في كل مكان ، ولكنه لا يرى في أي مكان . وهو يعلم الحاضر والمستقبل ، ويعلم الغيب ، ويدرك دخائل النفوس . وهو قدير على كل شيء»[1]

أما الشمس والنار وإن أبقى على حضورهما في تعاليمه فباعتبارهما رمزين « للإله الطاهر المطهر الذي يهلك المفسدين . ولا يتطرق إليه أي فساد[2]». حيث إن العقل البشري لا يمكنه إدراك حقيقته أهورا مزدا، ولذلك كان طبيعيا أن يرمز إليه بهذين الرمزين من أجل تقريب قوته الغيبية الخفية[3].

إن الشمس في السماء كائن متلألئ يفيض بالنور على جميع الكائنات والنار في الأرض مطهرة نقية ، حضورها المتقد ، يرمز لنورية قوة الغيب [4].

لقد صارا مقدسين تقديس رمزية لا تقديس عبادة ، لذلك أضحى الزرادشتيون يحرصون على « الاحتفاظ بشعلة النار مضطرمة، [و] راحوا يوقدونها أبدا ويجعلونها تتأجج في صدورهم إلى جوار تأججها في المعابد»[5].

إن الشمس والنار في الزرادشتية ليسا فيزيقيين . ليس تلك الشمس وهذه النار ليسا الموجودين الجزئيين الطبيعيين. « الديانة الفارسية ليست عبادة أو ثان، فهي لا تعبد أوثان موضوعات طبيعية فردية، وإنما تعبد الكلي ذاته ... النور له مغزى روحي. إنه

---

[1]– قصة الديانات ، سليمان مظهر . دار الوطن العربي . بيروت لبنان د.ت. ص. 299.

[1]– نفسه . ص. 299.

[2]– نفسه .ص. 275.

[3]– نفسه . ص. 312.

[4]– زرادشت الحكيم . حامد عبد القادر . م. س. ص. 86–87.

[5]– قصة الديانات . سليمان مظهر م. س.ص. 313

صورة طبيعة فردية، إنه صورة الخير والحق، وهو جوهر المعرفة والإرادة ... إن النور يضع الإنسان في مركز يكون فيه قادرا على ممارسة الاختيار وهو لا يستطيع أن يمارس الاختيار إلا إذا خرج من حالة الاستغراق»[1] التي أنخطف فيها الهندوسي واليوذي [2].

لقد رفض زرادشت الدروشة، والانزواء ، وشراب عصير الهوما المسكر[3]. بل حرم الصوم خوف تأثيره السلبي في أداء الطقوس وواجبات التعبد.

3 – الزراديشتية المنحرفة .

لقد كان زرادشت « مؤسس ديانة أشعة العظمة السماوية» ، و « المبشر بمملكة الصلاح على الأرض»، حيث يعم الفكر النقي ، ويسود الإنسان التقي . لكن ما أسسه لم

---

[1]– هيجل محاضرات فلسفية التاريخ . الجزء الثاني : العالم الشرقي م. س. ص. 152

[2]– هذا وجه من أوجه الخلاف بين الهندوسية والبوذية من جهة ، والزرادشتية من جهة ثانية . إنه الفرق بين الروح الحالمة والروح الواعية .

[3]– هوما أو هاوما هو " الثور المقدس الذي مات ثم بعث حيا ووهب الجنس البشري دمه شرابا ليسبغ عليه نعمة الخلود".

انظر : معجم ديانات وأساطير العالم إمام عبد الفتاح إمام م.س. 488/3

وهو أيضا شراب طقسي مسكر[و] نبات يصنع منه شراب الهاوما ..[و] هاوما الأفستي مماثل لسوما الفيدي" .

انظر أفستا م.س. تقديم المترجم ص. 129.

وعلى العموم فإن زرادشت كما قلنا أعلاه ، كان يشحب استخدام الهاوما لمفعوله التخديري ، ودوره في رفع الثنائيات المتضادة التي قد تصل إلى اعتبار الشر وهما كما في الهندوسية والبوذية .

أما هو فإنه لم يرتفع بالشر إلى مرتبة الإله، إلا أنه اعترف بموضوعيته قصد محاربته بتاييد من النور.

انظر : أفستا ص. 130.

وقد اعتمد الصوفية على الرمز للمحبة بالخمرة، ونهلوا في وصفها من المعجم الخمري الماجن . ووقفوا على عتاقتها وقدمها والرجوع بها إلى ما قبل الخلق في مثل قول ابن الفارض :

شربنا على ذكر الحبيب مدامةً سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

انظر : شعرية الخطاب الصوفي . الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا. محمد يعيش. منشورات كلية الآداب سايس فاس . سلسلة وسائل وأطروحات. رقم 1. 2002.

يثبت عَمَدُه، وما بشر به لم يطل أمده ، لقد تحولت الواحدية عند زرادشت إلى ثنوية عند الأتباع . وظهر القول بإلهين نِدَّين هما النور والظلمة، يظلان يخوضان حربا بالوكالة من أجل فرض الهيمنة على العالم، واقتسام مناطق النفوذ فيه [1].

لقد اختفى وميض الحضور الفاعل ، والوعي الكامل بوجوب مقاومة الشر، وغرس فسائل الفضيلة ، وظهر نزوع تشاؤمي بئيس، مصدره التأثر بالبرهمانية الأولى، وبعد رؤيوي خلاصي ، مصدره التأثر بالمسيحية والغنوصية الناشئة .

إن زرادشت » كان رسولا ، ويستحق ادعاؤه أن يكون كذلك ... إلا أن خلفاءه لم يفهموا رسالته بشكل كامل أبدا ، ولم تكن لديهم نواميس حية موثوقة لترشدهم ... لقد فسروا رسالة الرسول وفق مذهب ثنوي، بحيث جعل إلهم يبدو وكأنه أقل بكثير من أنه كلي القوة والحكمة» [2]. وهذا ما نجده في المانوية والمزدكية المنبثقة عنها .

في المانوية والمزدكية ثنوية صارمة، تقول بأصلين قديمين لم يزالا هما النور والظلمة، وبما مِن وجودِ شيء إلا من أصل قديم، وبما من وجود شيء إلا عن مزاج .

ولعل الذي اشتهر من الزرادشتية في الثقافة الإسلامية هو الصورة الثنوية التي انحرفت إليها . وأحل المانوية والمزدكية هما صورتا الزرادشتية الأكثر حضورا في الكتابات العربية ، والأكثر تأثيرا في الفكر والمجتمع .

ينسب الغزالى (ت. 505 هـ) إلى الثنوية أنهم « قالوا : النور كله لا ينفرد به الشمس، بل لغيرها أنوار. ولا ينبغي للرب شريك في نورانيته ، فعبدوا النور المطلق الجامع لجميع أنوار العالم ، وزعموا أنه رب العالم ، والخيرات كلها منسوبة إليه . ثم

---

[1]– نبه السهرودي المقتول (ت. 586هـ) مؤسس الفلسفة الإشراقية التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية، إلى مصادره التي استقى منها حكمته، فذكر المصدر اليوناني والفارسي الذي قال بخصوصه :" وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس .. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس ، وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزه".

انظر: حكمة الإشراق . تصحيح وتقديم هنري كوربان م. س. 1/10–11.

[2]– المجوسية الزرادشتية ر. س. زهينير Zaehner. R.C م.س. ص. 202

رأو في العالم شرورا . فلم يستحسنوا إضافتها إلى ربهم تنزيلا له عن الشر ، فجعلوا بينه وبين الظلمة منازعة ، وأحالوا العالم إلى النور والظلمة ، وربما سموها يزدان وأهر من وهم الثنوية»[1]

ويقول الشهرستاني (ت. 548هـ) « التثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين، مُدبّرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور ، والآخر الظلمة» [2].

---

[1]– مشكاة الأنوار . أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ). حققه أبو العلا عفيفي.
الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة . 1964 ص. 89.
والكتاب كما يعلم الجميع ، في تفسير آية النور . من سورة النور (الآية 35) وسيأتي الحديث عنها أدناه.

[2]– الملل والنحل:277/1.

الباب الثالث :

التصوف الإسلامي: وحدة الشهود ووحدة الوجود

الفصل الأول :
وحدة الشهود الذوقية .

الفصل الثاني :
وحدة الوجود الفلسفية.

الفصل الأول :
وحدة الشهود الذوقية

أ – الحب الإلهي والعبادة الرمزية.

أسس صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين ما سار يعرف بـــ « المدرسة الصوفية الشطحية في الإسلام » أو« رواد وحدة الشهود ». وكونهم منتمين إلى المدرسة الشطحية يعني أن بينهم قواسم مشتركة، تتلخص في انفجارية في الذات، تريد أن تكتسح العالم، وتستوعب الذات الإلهي في جوفها، تحت عناوين مثل " الخلة" و" الاتحاد" و"الحلول" و" الفناء". فكأنهم أتعبتهم حجب العالم المتكثر، وكأنهم استطالوا الطريق إلى الله الواحد، فسعوا بما ارتضوه من رياضات، إلى هتك الحجب، والقفز على المسافة، من أجل الوصول السريع إلى دائرة الوحدة.

ولقد وصل بعضهم أو ادعوا الوصول. وتكلموا في وصف أحوالهم بما عرف بـــ" الشطح" باعتبارهم سكارى. واعتذروا لأنفسهم بعد صحوهم، وتأوّل كلامهم من حسَّن الظن بهم باعبتارهم سكارى، وكلام السكران يطوى ولا يروى.

لذلك فإن وحدتهم كانت وحدة شهود ذوقية، من حيث كونها رؤيا ذاتية عابرة ، وفناء عن أنفسهم فجائيا، وعين توحيد مؤقت.

هذه الوحدة مغايرة لوحدة الوجود الفلسفية، من حيث كونها رؤية موضوعية ثابتة، ودعوى فلسفية وعلما، برهن عليها أصحابها باعتبارها عقيدة، ودفعوا غيرهم إلى تصديقها والأخذ بها.

ولقد كانت رابعة العدوية زعيمة الثورة الروحية في الإسلام، وحاملة لواء تحرير النفس من رق الخوف ، والداعية الأولى إلى جبر القلوب المنكسرة، ببلسم الحب الإلهي، والأنس بالله.

وللتذكير فقد أشرنا من قبل [1] إلى أن الخوف الشديد من يوم الحساب سيطر على زهاد القرن الأول ، ومنتصف القرن الثاني الهجريين، حتى إن داود الطائي كان لا يسأل

[1] – انظر فقرة " رهاب العقاب " بالفصل الأول من الباب الثاني .

الله الجنة حياء منه، ويقول: «وددت أن أنجو من النار فأصير رمادا»[1]. وقد خلف ذلك الخوف ندوبا في النفس والجسد عميقة، ظهرت مضاعفاتها فيسلوك الأفراد والجماعات .

لكن ما إن أطل منتصف القرن الثاني حتى بدأت نسائم الأمل في الله تهب رخاء. وكانت رابعة من أوائل من أشاع البشر، وبعث على الطمأنينة.

ولقد كانت العلاقة بين الخالق والخلق حتى عصرها، علاقة نفعية قوامها عبادة الله طمعا في الجنة، وخوفا من النار. وأما رابعة فقالت بوجوب عبادة الله لذاته لا خوفا ولا طمعا، فخطت بذلك خطوة كبيرة نحو التصوف، شجعت الذين تلوها على الاقتداء بها، ثم على تجاوزها حينما صار الحب أصل الإيجاد، بل دينا عند ابن عربي.

لقد صار الفرق بين الزهد والتصوف يأخذ في الاتساع شيئا فشيئا، حتى صار الزهد مجرد مقام من المقامات واتضح تدريجيا أن : « التصوف زهد في الدنيا لكسب رضاء الله، والزهد بعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة. والتصوف دخول في جمال الملأ الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفا من عذاب الله ونقمته وجبروته. والتصوف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين، وله نظائر في الديانة القديمة»[2]

ونشير بداية إلى أن شكوكا كثيرة حامت حول أصالة الحب في الإسلام، حيث «زعم قوم أن الحب في التصوف الإسلامي مأخوذ من الحب المسيحي»[3]

وزعم آخرون أنه متأثر بالمسيحية والمانوية والأفلاطونية الحديثة. في حين أن في القرآن والحديث، وهما مرجعا الصوفية الرئيسان حتى القرن الثالث[4]، آيات وأحاديث كثيرة، تؤكد أن الله يُحِبُّ ويُحَبُّ. نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى:

---

[1]– طبقات الشعراني: 172/1. وسبب ذلك ما أشرنا إليها من أحداث سياسية ، لفتت الانتباه أكثر إلى ما في القرآن الكريم والحديث من دعوة إى تفضيل ما هو أدوم وأبقى.

[2]– دراسات في التصوف الإسلامي. عبد المنعم خفاجي: 33/1.

[3]– التصوف في الإسلام. عمر فروخ، ص: 31.

[4]– التصوف الثورة الرحية في الإسلام. ص: 194.

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [1] وقوله: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [2]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [3]. ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [4] إلى غير ذلك.

هذا بالإضافة إلى ما ورد في القرآن إلى جانب صفات «الجلال» من صفات «الجمال» مثل: العفو، الغفور، الودود...

أما الأحاديث النبوية التي تحدثت عن الحب المتبادل بين الله والإنسان فكثيرة أيضا، منها: الحديث القدسي: « ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[5].

يتضح مما سبق أن فكرة الحب في التراث الإسلامي واضحة جلية، ومن العبث إضاعة الوقت في البحث عنها في غيره من المصادر. ولكن الزهاد الأوائل، لم يجنحوا لها مخافة الاغترار.

على أننا مع ذلك، لا نستبعد أن يكون الحب العذري قد أثر في الحب الإلهي، إذ لا فرق بينهما إلا في النية والقصد. فالأول موجه إلى الخلق، والثاني إلى الحق.

وخوف الإطالة نعود لنقول إن رابعة العدوية أعادت الأمل إلى النفوس المذعورة، بما أشاعته من حب شغلها عن كل ما سوى المحبوب.

---

[1]– آل عمران. الآية: 31.

[2]– المائدة. الآية: 56.

[3]– آل عمران. الآية : 134 ، المائدة ، الآية : 95.

[4]– آل عمران ، الآية: 159.

[5]– موسوعة الحديث الشريف ، الكتب الستة ، صحيح البخاري ، إشراف ومراجعة صالح بن عد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ ، دار السلام للنشر والتوزيع ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ط.3 ، 2000 ، رقم الحديث 6507.

وحياة رابعة العدوية شبيهة إلى حد بعيد بحياة الكثير، من حيث الولاء، والفقر، والمجون ثم التوبة والزهد.

غير أن ما لدينا من أخبار عنها، غير كاف لتكوين صورة واضحة . وخير مرجع يعتمد في معرفة أخبارها كتاب «تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار (ت .607 هـ). وفريد الدين العطار كما هو معروف شاعر متصوف، ذو خيال فسيح أثر في كل كتاباته، ومن ثم جاء تأريخه لرابعة مغلفا بلحاء أسطوري سميك، مناف لما تكون عليه في الواقع[1].

غير أننا إذا أزحنا نسبيا هذا اللحاء فسنجد أنها: « ولدت في أسرة فقيرة، كانت تدين بالولاء لآل عتيك من بني قيس» [2]. ثم توفي والدها وهي في ريعان الصبا. وصادف أن حدث قحط، فتفرقت وأخواتها الثلاث على وجوههن. فرآها ظالم لنفسه، أسرها وباعها، بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل[3]

ويذكر من سيرتها العطار، أنها كانت تسير ذات مرة، وهي تشكو إلى الله رِقَّها، وغربتها، فإذا بها تسمع هاتفا يقول لها: « يا رابعة، لا تغتمي، فإن لك جاها يوم القيامة، يغبطك المقربون من أهل السماوات»[1]. وكان صيامها النهار وقيامها الليل، عاملين

---

[1] ــ انظر نماذج مما نسبه إليها العطار من أساطير وخرافات في: تذكرة الأولياء ، فريد الدين العطار (كان حيا سنة 607) ، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي (كان حيا سنة 836 هـ) ، تحقيق محمد أديب الجادر ، دار المكتبي ، سورية ، دمشق ،ط.1 ، 2009 ، ص: 101ــ 102 ، أيضا : شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية ، عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط.2 ، 1962 ، ص : 148.

[2]– شهيدة العشق الإلهي ، ص : 12.

[3]– لهذا أطلق عليها الجاحظ وهو من أقدم من أشار إليها اسم "رابعة القيسية"، انظر: البيان والتبيين. الجاحظ (عمر بن عثمان، ت 255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر. ط 7. 1998. 364/1

[1]– تذكرة الأولياء، م.س. ص. 96.

انظر: رابعة العدوية بين الغناء والبكاء، سعاد علي عبد الرزاق، مكتبة الأنجلو المصرية. 1982. ص: 13.

جعلا سيدها يرق لحالها، ويسرع إلى عتقها. ولكن ما إن خرجت إلى الحياة العامة، حتى احترفت الغناء والعزف على العود. ويبدو من خلال هذا الخبر، أنها كانت ذات حسن وجمال، فلما أرادت ضمان العيش لم تجد إلا هذا الطريق. وقد قال عبد الرحمان بدوي بخصوصه « يخيل إلينا أنها قطعت شوطا طويلا في طريق الإثم، وغرقت في بحر الشهوات، واقتاتت بقوت الحواس حتى الثمالة، لأنها تابت بعد ذلك. فهذه التوبة نفسها هي أصدق دليل لدينا على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة»[1].

وقد اختلفت الروايات في تحديد سبب توبتها وزمنها. وينقل لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرازق عن دائرة المعارف للبستاني ما نصه: « وفي بعض الروايات أنها تابت عن [كذا] يد ذي النون المصري، وذلك أنها كانت في سفينة مع جماعة يشربون الخمر، فاتفق ركوب ذي النون(تـ 245هـ) تلك السفينة لغرض له في بحر النيل. فطلبت إليه رابعة على سبيل التهكم أن يسمعهم شيئا من غنائه كما أسمعوه فأنشد:

أَحْسَنُ مِنْ قَيْنَةٍ وَمِزمارِ ... فِي ظُلَمَةِ اللَّيْلِ نَغْمَةُ القَارِي

يَا حُسْنَهُ وَالجَلِيلُ يَسْمَعُهُ ... بِحُسْنِ صَوتِ وَدَمْعُهُ جَارِي

وَخَدُّهُ فِي التُّرَابِ مُنْعَفِرٌ ... وَقَلْبُهُ فِي مَحَبَّةِ البَارِي

يَقُولُ يَا سَيِّدِي وَيَا سَنَدِي ... أَشْغَلَنِي عَنْكَ ثِقْلُ أَوْزَارِي[2]

وكانت بذلك توبة رابعة على يده... ولكن يظهر أن القصة مصنوعة لبعد العهد بين ذي النون ورابعة كما يعرف من تاريخ وفاتهما»[3]. ويضيف مصطفى عبد الرازق على هذا التعقيب تعقيبا آخر، قال فيه: « وشواهد الوضع في هذه القصة كثيرة، فإنا لا نعرف أن رابعة العدوية زارت مصر، وإن ابتدعت لها الأساطير قبرا بقرافة الإمام، يزار ويتبرك به. والشعر الذي في الرواية فيه من الغثاثة ومن اللحن، ما يقطع الصلة

---

[1]– شهيد العشق الإلاهي، رابعة العدوية (ت 135هـ)، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط2. 1962، ص: 17.

[2]– تصرفنا في هذه الأبيات بتغيير ما يقتضيه المعنى والسياق، قارن ما أثبتناه بالأصل.

[3]– الإسلام والتصوف، لويس ماسينون ومصطفى عبد الرزاق. مطبعة دار الشعب، القاهرة. 1979، ص: 69– 70.

بينه وبين عصر رابعة العدوية. ويظهر أوضح الظهور أنه من شعر العصور المتأخرة»[1].

والذي يهمنا نحن من كل هذا أنه كان لحياتها الأولى دور أساس في ميلها إلى الزهد. أما السبب المباشر لعدولها عن حياتها الأولى فيبقى غامضا. فقد يكون في مرحلة لهوها فشلت في حب إنساني، فاستعاضت عنه بالحب الإلهي، لأن حرفة الغناء تستتبع بالضرورة الدخول في علاقات مباشرة بعامل الاختلاط. وقد تكون فشلت في العثور على ما يدعو إلى الاستقرار في حبها، خاصة أن المغنية في ذلك العصر، لم يكن ينظر إليها إلا بعين الحس، لذلك لم تجد إلا أن تسمو بحبها وتزهد في كل شيء.

أما بالنسبة لشعرها، فهو قليل جدا، هذا مع العلم أن شكوكا كثيرة تحوم حوله.

ولعل أشهر ما نسب إليها في هذا المجال قولها:

أُحِبُّـــكَ حُبَّـــيْنِ حُـــبَّ الهَـــوى وَحُبًّـــا لأَنَّـــكَ أَهْـــلُ لِـــذَاكَا

فَأَمَّـــا الـــذِي هُـــو حُـــبُّ الهَـــوى فَشُـــغْلِي بِـــذِكْرَكَ عَمَّـــنْ سِـــوَاكَا

وَأَمَّـــا الـــذي أَنْـــتَ أَهْـــلٌ لَـــهُ فَكَشْفُكَ لِـــي الحُجُـــبَ حَتَّـــى أَرَاكَـــا [2]

فَـــلاَ الحَمْـــدُ فِـــي ذَا وَلاَ ذَاكَ لِـــي وَلَكِـــنْ لَـــكَ الحَمْـــدُ فِـــي ذَا وَذَاكـــا [3]

ورابعة في هذه الأبيات ما زادت على أن غيرت بعض الألفاظ ، وغيرت جهة المقصود بعد أن أخذت أصلها من آدم بن عبد العزيز ، وفيه :

أُحِبُّـــكَ حُبَّـــيْنِ لِـــي وَاحِـــدٌ وَآخَـــرُ أَنَّـــكَ أَهْـــلٌ لِـــذَاكَا

---

[1]– نفسه، ص: 70.

[2]– ديوان رابعة العدوية وأخبارها، صنعه وشرحه، موفق فوزي الجبر. دار معد للطباعة ودار النمير للطباعة، دمشق، ط10. 1999. ص :81.

وقد ورد هذا البيت في: التعرف لمذهب أهل التصوف ، لأبي بكر الكلاباذي . (ت380هـ) ، تحقيق آرثر أربري، مطبعة السعادة ، مصر ، 1933 ، ص : 80 ، كالتالي :

وأما الذي أنت أهل له * فلستُ أَرَى الكَوْنَ حَتَّى أرَا كَا.**

[3]– قوت القلوب: 57/2.

إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي . (ت 505 هـ)، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت ت : 310/4.

فَأَمَّـــا الَّـــذِي هُـــوَ حُـــبُّ الطِّبَـــاعِ فَشَـــيْءٌ خُصِصْـــتُ بِـــهِ عَـــنْ سِـــوَاكَا

وَأَمَّـــا الَّـــذِي هُـــوَ حُـــبُّ الجَمَـــالِ فَلَسْـــــتُ أَرَى ذَاكَ حَتَّـــــى أَرَاكَـــــا

وَلَسْـــــتُ أَمُـــــنَّ بِهَـــــذَا عَلَيـــــكَ لَـــكَ المَـــنُّ فِـــي ذَا وَهَـــذَا وَذَاكَـــا[1]

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدكتور مصطفى الشكعة خطأ محقق الأغاني لضبط ضمير المخاطب، في هذه المقطوعة بالكسرة، اعتقادا منه بأنها قيلت في الغزل المادي. وفي رأيه أن الأصوب أن يضبط ضمير المخاطب بالفتحة، لأنها ليست من الغزل المادي، لكون آدم قالها بعد إقلاعه عن المجون كما روى أبو الفرج [2].

وسيكون من المفيد أن نعرض نموذجين من الشروح التي وضعت لهذه الأبيات لما لهما من دور في تاريخ التصوف الإسلامي .الأول لأبي طالب المكي (تـــ 386)، والثاني للغزالي (تـــ 505).

يقول أبو طالب المكي: « يعني حب الهوى، أني رأيتك فأحببتك عن مشاهدة عين اليقين، لا عن خبر وسمع تصديق من طريق النعم والإحسان، فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك علي، ولكن محبتي من طريق العيان، فقربت منك وهربت إليك، واشتغلت بك، وانقطعت عمن سواك. وقد كانت لي قبل ذلك أهواء متفرقة، فلما رأيتك اجتمعت كلها. فصرت أنت كلمة القلب، وجملة المحبة، فأنسيتني ما سواك، ثم إني مع ذلك لا أستحق على هذا الحب ولا أستأهل النظر إليك في الآخرة على الكشف والعيان، في محل الرضوان، لأن حبي لك لا يوجب عليك جزاء عليه. بل يوجب على كل شيء، لك مني كل شيء مما لا أطيقه ولا أقوم بحقك فيه أبدا، إذ كنت قد أحببتك فلزمني خوف التقصير، ووجب علي الحياء من قلة الوفاء، فتفضلت علي بفضل كرمك، وما أنت له أهل من تفضلك، فأريتني وجهك عندك آخرا، أريتنيه اليوم عندي أولا. فلك الحمد على ما تفضلت به في ذا عندي في الدنيا، ولك الحمد على ما تفضلت به في ذاك عندك في

---

[1]– الشعر والشعراء. الدكتور مصطفى الشكعة. ص: 57.

[2]– م.ن و ص.ن. وآدم بن عبد العزيز هو حفيد عمر بن عبد العزيز الملقب بخامس الخلفاء الراشدين.

الآخرة. ولا حمد لي في ذا هاهنا، ولا حمد لي في ذاك هناك، إذ كنتُ إنما وصلت إليهما بك، فأنت المحمود فيهما لأنك وصلتني بهما»[1].

أما الغزالي فاكتفى بأن قال: « ولعلها أرادت بحب الهوى، حب الله لإحسانه إليها، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة. وبحبه لما هو أهل له، الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحبين»[2].

وبين التفسيرين خلاف واضح . فعند أبي طالب المكي: « يعني حب الهوى: أني رأيتك فأحببتك عن مشاهدة عين اليقين، لا عن خبر وسمع تصديق من طريق النعم والإحسان...» أما عند الغزالي فقد « أرادت بحب الهوى حب الله، لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة».

وهذا الخلاف قد يكون وراءه التضييق على أفق مفهوم المحبة الذي اتسع في القرن الرابع ، بالإضافة إلى ضعف الجرأة على طلب الجار قبل الدار عند الغزالي. مع أن القرآن الكريم يدعم هذا الطموح. من ذلك قوله تعالى: ﴿ **فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ** ﴾[3] وقوله تعالى على لسان امرأة فرعون ﴿**رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ** ﴾ [4]. فالفرار إلى الله عند الفقهاء ومفسري الظاهر، فرار من عقابه إلى رحمته، أي فرارُ خوف. لكن عند أصحاب الأذواق، وفي التفسير الإشاري، قد يكون فرار حب إليه لذاته. وهذا ما يمكن فهمه أيضا من تضرع امرأة فرعون إلى الله تعالى . فقد قدمت الله تعالى على الجنة فقالت «عندك» قبل ذكر البيت[1]. ولذلك كانت ثانية اثنتيــن كملتا من النساء كما في الحديث[2].

---

[1]– قوت القلوب: 2/ 57– 58.

[2]– إحياء علوم الدين: 4/ 311.

[3]– سورة الذاريات، الآية: 50.

[4]– سورة التحريم، الآية :11.

[1]– أشارت رابعة إلى هذا المعنى في نص صريح. سنذكره لاحقا.

[2]– في الحديث عن أبي موسى الأشعري" كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران". انظر موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، دار السلام للنشر والتوزيع، إشراف صالح بن عبد العزيز محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع. الرياض. ط3. 2000. صحيح البخاري، كتاب "فضائل أصحاب النبي"، باب فضل عائشة رضي الله عنها. رقم الحديث 3768 و3769. ص: 306.
وصحيح مسلم كتاب "فضائل الصحابة". باب من فضائل خديجة [أم المؤمنين]. رقم الحديث 2431. ص: 1105 . وفي أحاديث أخرى ذكر لأربع نساء هن: مريم وفاطمة وخديجة وآسية.

ثم إن حب الهوى، وحب الله الذي هو أهل له، هما اللذان شغلاها عن عداوة الشيطان[1]، بل عن حب محمد صلى الله عليه وسلم. وقد عبرت عن ذلك بلغة عنيفة، وصراحة جارحة، وجرأة كبيرة، كانت مقدمة لشطحات البسطامي والحلاج.

«قالت: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم، في المنام، قال: يا رابعة هل تحبينني؟ قلت: يا رسول الله من الذي لا يحبك؟! ولكن محبة الله تعالى استولت على قلبي بحيث لم يبق فيه موضع لمحبة غيره، أو لعداوة أحد» [2].

وهذا الحب الذي كان يشغلها عن كراهية الشيطان وعن حب الرسول صلى الله عليه وسلم، كان من البدهي أن يشغلها عن حب الإنسان العادي بالدرجة الأولى. فقد قيل إنها رفضت الزواج مرتين. وذلك حتى تفرغ لعبادتها ومناجاتها. فقد خطبها عبد الواحد بن زيد، لكنها أبته بقولها: « يا شهواني اطلب شهوانية مثلك، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة؟!» [3] «وخطبها محمد بن سليمان أمير البصرة على مائة ألف وقال: لي عشرة آلاف في كل شهر أدفعها إليك. فكتبت إليه ما يسرني أنك لي عبد، وأن كل ما تملكه لي، وأنك شغلتني عن الله طرفة عين»[4].

وقالت عقب رفضها لهاتين الخطبتين:

رَاحَتِـــي يَـــا إِخْـــوتِي فِـــي خُلْـــوَتِي وَحَبِيبِـــــي دَائمـــــاً فِـــــي حَضْـــــرَتِي
لَـــمْ أَجِـــدْ لِـــي عـــن هَـــوَاهُ عِوَضـــاَ وَهَـــــوَاهُ فِـــــي البَرَايـــــا مِحْنَتِـــــي
حَيْثُمَـــــا كُنْـــــتُ أُشَـــــاهِدُ حُسْـــــنَهُ فَهْـــــوَ مِحْرَابِـــــي، إِلَيْـــــهِ قِبْلَتِـــــي
إِنْ أَمُـــتْ وجْـــداً وَمَـــا ثَـــمَّ رِضَـــا وا عَنَـــائِي فِـــي الـــوَرَى وَا شِـــقْوَتِي
يَـــا طَبِيـــبَ القَلْـــبِ يَـــا كُـــلَّ المُنَـــى جُـــدْ بِوَصْـــلٍ مِنْـــكَ يَشْـــفِي مُهْجَتِـــي

---

[1]– تذكرة الأولياء، م.س. ص: 105.

[2]– نفسه، ص: 105.

[3]– قوت القلوب: 57/2.

[4]– نفسه: 57/2.

يَـــا سُـــرُوري وَحَيَـــاتِي دَائمـــاً نَشْـــأَتِي مِنْـــكَ وَأَيْضـــاً نَشْـــوَتِي
قَـــدْ هَجَـــرْتُ الخَلْـــقَ جَمْعـــاً أَرْتَجِـــي مِنْـــكَ وَصْـــلاً فَهْـــوَ أَقْصَـــى مُنْيَتِـــي[1]

إن رابعة لم تشأ أن يشغلها شاغل من زوج أو غيره ولو كان مثل عبد الواحد بن زيد الزاهد الجليل، أو محمد بن سليمان أمير البصرة. وأرادت أن تخلص لله وحده في سرها وعلانيتها، وفي ليلها ونهارها ليس طمعا في ثواب أو خوفا من عقاب. إن حبها كان أكبر من أن تريد به الجنة ونعيمها، أو تتقي به النار وجحيمها، ولو كان الناس جميعهم يعبدون الله خوفا وطمعا.

كُلُّهُـــمْ يَعْبُـــدُونَ مِـــنْ خَـــوْفِ نَـــارِ وَيَـــرَوْنَ النَّجَـــاةِ حَظّـــاً جَـــزِيلاَ
أَوْ بِـــأَنْ يَسْـــكُنُوا الجِنَـــانَ فَيَحْظَـــوا بِقُصُـــورٍ وَيَشْـــرَبُوا سَلْسَـــبِيلاَ
لَيْسَ لِـــي فِـــي الجِنَـــانِ والنَّـــارِ حَـــظٌّ أَنَـــا لاَ أَبْتَغِـــي بِحِبِّـــي بَـــدِيلاَ[2]

وقال لها سفيان الثوري يوما: « لكل عبد شريطة [شرط] ولكل إيمان حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقالت: ما عبدت الله خوفا من الله، فأكون كالأمة السوء، إن خافت عملت، ولا حبا للجنة، فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت. ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه»[3].

« ونقل أنه رآها جماعة، وسألت واحدا منهم: أنت لم تعبد الله تعالى؟ فقال: دركات النار عظيمة مهيبة، ولجميع الخلائق عليها عبور، فأخاف أن أبقى فيها زمان العبور، فأعبد الله تعالى خوفا من النار. فسألت آخر، فقال: درجات الجنة عالية، ونعمه غالية، فلأجل حصول نعمة الجنة أعبد الله تعالى. قالت رابعة: أيُّ عبد له يعبده خوفا من النار، وطمعا في الجنة! قالوا: يا رابعة، وأنت لم تعبدين الله تعالى؟ قالت: الجار ثم الدار، أليس يكفينا أنه تعالى أذن لنا في عبادته، فلو لم تكن جنة ولا نار، كانت عبادتـــه

---

[1]– ديوان رابعة العدوية وأخبارها. م.س. ص: 75.

[2]– دراسات في التصوف الإسلامي. عبد المنعم خفاجي: 72/2، وهذه الأبيات لا وجود لها فيما يسمى بديوان رابعة.

[3]– قوت القلوب: 57/2. وإحياء علوم الدين: 310/4.

واجبةً علينا فإنه مستحق العبادة له، وهو المستحق للعبودية» [1].

ولعلها في هذا الإلحاح على فكرة الحب، كانت تعتمد على بعض الآثار، مثل ما نسب إلى الرسول ﷺ من أنه قال: « لا يكون أحدكم كالعبد السوء، إن خاف عمل، ولا كالأجير السوء، إن لم يعط أجرا لم يعمل» [2]، وعلى القرآن الكريم في ردها على من سألها: « لم لا تسألين الله الجنة؟ فقالت: الجار قبل الدار كما روي في كتابه العزيز حكاية عن آسية بنت مزاحم، قالت: ﴿ **رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ** ﴾ » [3]، وعلى بعض الأدعية المشهورة من مثل: « **اللهم إني أسألك رضاك والجنة**» [4] لإشارته إلى وجوب تقديم الجار على الدار.

وقد أثرت رابعة بهذا المنحى فيمن تلوها تأثيرا كبيرا. من ذلك أن بعضهم سأل معروفا الكرخي (ت 200) « أخبرني عنك أي شيء أهاجك إلى العبادة والانقطاع عن الخلق فسكت. فقلت: ذكر الموت؟ فقال: وأي شيء الموت؟! قلت: ذكر القبر والبرزخ؟ فقال: وأي شيء القبر؟! فقلت خوف النار ورجاء الجنة؟ فقال: وأي شيء هذا؟! إن واحدا بيده هذا كله، إن أحببته أنساك جميع ذلك، وإن كانت بينك وبينه معرفة، كفاك جميع هذا»[5]. بل إن البسطامي في منتصف القرن الثالث (ت 261 هـ) اعتبر أن «الجنة هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى الجنة، سكن إلى سواه، فهو محجوب»[1] وكان يقول: « لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها، كما يضج أهل النار من النار» [2] ، لأن « من عرف الله، صار للجنة ثوابا، وصارت الجنة عليه وبالا»[3].

---

[1]– تذكرة الأولياء، ص: 108. وانظر شهيدة العشق الإلاهي. رابعة العدوية، عبد الرحمان بدوي، ص: 153. مع اختلاف في اللفظ بحكم الترجمة عن الفارسية.

[2]– قوت القلوب : 56/2 ، وهذا الحديث لا أصل له .

[3]– سورة التحريم ، الآية : 11 ، وانظر سابقا ، ص : ؟؟؟

[4]– حياة القلوب، على هامش قوت القلوب، م.س: 193/2

[5]– م.ن، ص.ن.

[1]– سورة التحريم ، الآية : 11 ، وانظر سابقا :

[2]– أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تقديم وتحقيق قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق. ط. 1. 2004. ص: 47.

[3]– نفسه ص: 75. وقال في إحدى شطحاته:" ما النار؟ لأستندنَّ إليها غدا وأقول: اجعلني لأهلها فداءً أو لأبلغنها، ما الجنة؟ لعبة صبيان". نفسه. ص: 53.

وعلى العموم فقد صارت « المحبة الإلهية» محور الفكر الصوفي، ابتداء من الحارث المحاسبي(تـ 243) الذي أفرد رسالة فيها ضاع أصلها، ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصفهاني (336 – 430 هـ) في كتابه « حلية الأولياء». ثم تلاها آخرون كان لهم فيها أقوال أكثر نضجا . منهم ذو النون المصري (ت 245) وأبو يزيد البسطامي (ت.261 هـ) وسمنون المحب (ت.298 هـ)، والحلاج (ت 309 هـ) والشبلي (334 هـ) إلى أن تحولت فكرة فلسفية على يد عمر بن الفارض (ت.632هـ)، وابن عربي (ت.638هـ) .

من شعر ذي النون في المحبة الإلاهية:

أَمُـوتُ ومَـا ماتَـتْ إِلَيْـكَ صَـبَابَتِي ... وَلاَ قَضَّيْتُ مِنْ صِـدْقِ حُبِّـكَ أَوْطَـارِي

مُنَايَ المُنَى كُلَّ المُنَى أَنْـتَ لِـي مُنَـى ... وَأَنتَ الغِنَى كُـلَّ الغِنَـى عِنْـدَ إِقْتَـارِي

وَأَنْتَ مَـدَى سُـؤْلِي وَغَايَـةَ رَغْبَتِـي ... وَمَوْضِـعُ آمَـالِي وَمَكْنُـونُ إِضْـمَارِي

تَحَمَّـلْ قَلْبِـي فِيـكَ مَـا لاَ أَبُثُّـهُ ... وَإِنْ طَالَ سُقْمِي فِيكَ أَوْ طَالَ إِضْـرَارِي

وَبَيْنَ ضُلُوعِي مِنْكَ مَـا لَـكَ قَـدْ بَـدَا ... وَلَـمْ يَبْـدُ بَادِيـهِ لأَهْـلِ وَلاَ جَـار

وَبِي مِنْكَ فِـي الأَحْشَـاءِ دَاءٌ مُخَـامِرٌ ... فَقَدْ هَدَّ مِنِّي الـرُّكْنَ وَانْبَـثَّ إِسْـرَارِي

أَلَسْتَ دَلِيـلَ الرَّكْـبِ إِنْ هُـمْ تَحَيَّـرُوا ... وَمُنْقِذَ مَنْ أَشْفَى عَلَى جُـرُفٍ هَـارِي؟

أَنَـرْتَ الهُـدَى لِلْمُهْتَـدِينَ وَلَـمْ يَكُـنْ ... مِنَ النُّورِ فِي أَيْـدِيهِمُ عُشْـرُ مِعْشَـارِ

فَنَلْنِـي بِعَفْـوٍ مِنْـكَ أَحْيَـا بِقُرْبِـهِ ... أَغِثْنِي بِيُسْرٍ مِنْـكَ يَطْـرُدُ إِعْسَـارِي[1]

إن الكلام فيالمحبة الإلهية في هذه المرحلة عاطفي في الأغلب . وهو يكاد يخرج عن المناجاة وعما بدأته رابعة . ولقد طغت هذه العاطفة على ثقافة ذي النون العميقة والمعقدة، وأكسبته رقة ولفطا في مخاطبته محبوبه، والتذلل له، والاستغاثة به. وهو في

[1]– طبقات الصوفية لعبد الرحمان السلمي. نور الدين شريبة . مطابع دار الكتاب العربي. مصر. ط1، 1372/ 1953. ص: 21.

هذا أشبه ما يكون بسمنون المحب الذي كان يقول: « لا يعبر عن شيء إلا بما هو أرق منه، ولا شيء أرق من المحبة فبم يعبر عنها؟!»[1] . ومن شعره قوله:

أَنْتَ الحَبِيبُ الَّذِي لاَ شَكَّ فِي خَلَدِي مِنْهُ فَإِنْ فَقَدَتْكَ النَّفْسُ لَمْ تَعِشِ

يَا مُعْطِشِي بِوِصَالِ أَنْتَ وَاهِبُهُ هَلْ فِيكَ لِي رَاحَةٌ إِنْ صِحْتُ:

وقوله :

أَمْسَى لِلدُّموعِ رُسُومٌ أَسَفَا عَلَيْكَ وفي الفُؤَادِ كُلُومُ

والصَّبْرُ يَحْسُنُ فِي المَصائِبِ كُلِّهَا إِلاَّ عَلَيْكَ فَإِنَّهُ مَذْمُومُ[3]

وروي أن سمنون كان جالسا على شاطئ دجلة، وبيده قضيب يضرب به فخذه حتى بان عظم فخذه وساقه، وتبدد لحمه وهو يقول:

كَانَ لِي قَلْبٌ أَعِيشُ بِهِ ضَاعَ مِنِّي فِي تَقَلُّبِهِ

رَبِّ فَارْدُدْ عَلَيَّ فقد ضَاقَ صدري في تطلبه

وأَغِثْ، مَادَامَ بِي رَمَقٌ يَا غِيَّاتَ المُسْتَغِيثِ بِهِ[4]

وإذا سلمنا بهذا الخبر تجاوزا، فسيكون مثالا لما يحصل للمحب من استهلاك في جمال المحبوب وجلاله، حيث تتعطل الحواس إلا حاسة الكشف، من غلبة لذة المشاهدة.

ونقل الغزالي (ت. 505هـ) في هذا الباب أن «أهل مصر مكثوا أربعة أشهر لم يكن لهم غذاء إلا النظر إلى وجه يوسف الصديق عليه السلام، بل في القرآن ما هو أبلغ من ذلك، وهو

قطع النسوة أيديهم لاستهتارهن بملاحظة جماله حتى ما أحسسن بذلك»[1]

وقد حصل مثله لأبي يزيد البسطامي، وعبر عنه بلغته الشعرية المعروفة بقوله:

---

[1] – نفسه، ص: 196.

[2]– نفسه، ص: 197.

[3]– نفسه، ص: 197.

[4]– نفسه، ص. ن

[1]– إحياء علوم الدين: 348/4.

– « طلبت قلبي ليلا من الليالي فلم أجده، فلما كان في السحر، سمعت قائلا يقول: يا أبا يزيد هو ذا تطلب غيرنا!»[1]. ثم « خرجت يوما إلى البادية وكان « الحب» قد أمطر، وابتلت الأرض، فكانت قدمي تغوص في « الحب» كما تغوص قدم الإنسان في الطين»[2].

وفي هذين النصين مسحة من شطح عرف به البسطامي[3]. وإذا كان من شيء يؤاخذ به من أذاعوا أسرار الحب، فهو ما انتهى بهم إليه من قول بزوال الكلفة بين المحب والمحبوب، بسبب ما عرف «بالخُلَّة». والخلة كما يقول أبو طالب المكي مقام فوق مقام المحبة. و« هو مقام في المعرفة الخاصة. وهي تخلل أسرار الغيب، فيطلع على مشاهدة المحبوب. بأن يُعْطَى حيطةً بشيء من علمه بمشيئته على مشيئته التي لا تنقلب، وعلمه الذي لا يتغير»[4].

وهذا يحدث ــ كما يقال ــ بسبب الصفاء، أو الخلوص الذي معناه زوال العوارض الزائدة عن الذوات، حتى تبقى مجردة واحدة، تنطبع فيها صورة الوجود الكلي. وهو ما يؤدي إلى الاطمئنان التام الذي يزول بوجوده الخوف، فيؤدي إلى «البسط» الذي يقع فيه التحلل من قيد الأوامر والنواهي، أو العبادات بمعنى عام.

ولا يستبعد أن تكون مؤثرات أجنبية وراء ظهور فكرة الخلة، ولا يستبعد أن تكون الرغبة في تأصيلها وراء نسبة أقوال فيها إلى من يوثق فيهم، من مثل زيد بن

---

[1]– التصوف الإسلامي. ألبير نادر، ص: 92.

[2]– نفسه، ص. ن.

[3] – سنزيد هذا الموضوع تفصيلا لاحقا .

[4]– قوت القلوب: 76/2 وبخصوص "الخلة" نشير إلى أن أبا الحسين الملطي تــ (377هــ) صنف ضمن فرق الزنادقة، فرقة سماها الروحانية، وجعلها أصنافا منها صنف" زعموا: أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم، وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم، كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فجعل لهم السرقة والزنا، وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الحلال، ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه" . انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى، بغداد. والمعارف بيروت. 1968، ص: 94.

أسلم الذي ينسب إليه قوله : « إن الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه أن يقول: اصنع كما شئت فقد غفرت لك»[1].

وما يحملنا على هذا الشك هو اتهام البعض أبا طالب المكي بالوضع على لسان الصوفية وغيرهم. ومع ذلك فإن مثل هذه النصوص تبقى شاهدا على ما صار يروج بين الصوفية في هذه المرحلة من ادعاء زوال الكلفة. غير أن هذا المنحى لم يصل إلى أن يصبح عاما إلى حدود القرن الثاني على الأقل. فأبو طالب المكي نفسه أورد في مكان آخر نصًّا مناقضا جاء فيه: « قال بعض العلماء من عرف الله من طريق المحبة بغير خوف، هلك بالبسط والإدلال. ومن عرفه من طريق الخوف عن غير محبة، انقطع عنه بالبعد والاستيحاش، ومن عرف الله من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقربه وعلمه ومكنه.[2]

ولعل أبا تراب النخشبي (تـ 245) كان يقصد هذا المعنى بقوله:

لاَ تُخْـــدَعَنَّ فَلِلْمُحِـــبِّ دَلاَئِـــلُ ... ولَدَيْـهِ مِـنْ تُحَـفِ الحَبِيـبِ وَسَـائِلُ

مِنْهَـــا تَنَعُّمُـــهُ بِمُـــرِّ بَلاَئِـــهِ ... وَسُـرُورُهُ فِـي كُـلِّ مَـا هُـوَ فَاعِـلُ

فَـــالمَنْعُ مِنْـــهُ عَطِيَّـــةٌ مَقْبُولَـــةٌ ... وَالفَقْـــرُ إِكْـــرَامٌ وَلُطْـــفٌ عَاجِـــلُ

وَمِنَ اللَّطَـائِفِ أَنْ يُـرَى مِـنْ عَزْمِـهِ ... طَـــوْعَ الحَبِيـــبِ وَإِنْ أَلَـــحَّ العَـــاذِلُ

وَمِـــنَ الـــدَّلائِلِ أَن يُـــرى مُتَبَسِّـــماً ... وَالقَلْـــبُ فيـــهِ مِـــنَ الحَبِيـــبِ بَلابِـــلُ

وَمِـــنَ الـــدَّلائِلِ أَن يُـــرى مُتَفَهِّمـــاً ... لِكَـــلامِ مـــن يَحْظَـــى لَدَيْـــهِ السَّـــائِلُ

وَمِـــنَ الـــدَّلائِلِ أَنْ يـــرى مُتَقَشِّـــفاً ... مُتَحَفِّظـــاً مِـــنْ كُـــلِّ مَـــا هُـــوَ قَائِـــلُ[1]

---

[1]– قوت القلوب: 50/2. وزيد بن أسلم (تـ 136 هـ) تابعي، فقيه وأحد رواة الحديث. وروى عنه مالك بن أنس وسفيان الثوري وعبد الرحمان الأوزاعي.

[2]– نفسه: 59/2.

[1]– نفسه: 2/ 63.

وروى أبو طالب المكي أبيات مشابهة ليحيى بن معاذ الرازي(تـ 258) في نعت المحبين من المريدين ووصف السائحين من المرادين. نفسه: 63/2.

وهذا الشعر ضعيف. وأضعف منه ما عارض به أبو زكريا يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي (ت 258هـ) هذه الأبيات، محددا فيها من علامات المحبة ما فات النخشبي.

وهو الشعر يذكرنا بأشعار كثير من العلماء أورد بعضها الجاحظ في الحيوان.

وعلى العوم فإن فكرة الخلة التي تطورت عن فكرة المحبة، قد تكون لها بذور في شعر رابعة في مثل قولها:

إِنِّـــي جَعَلْتُـــكَ فِـــي الفُـــؤَادِ مُحَـــدِّثِي وَأَبْحَـــثُ جِسْـــمِي مَـــنْ أَرَادَ جُلُوسِـــي

فَالجِسْـــمُ مِنِّـــي لِلْجَلِـــيسِ مُـــؤَانِسٌ وَحَبِيـــبُ قَلْبِـــي فِـــي الفُـــؤَادِ أَنِيسِـــي[1]

في هذين البيتين نجد رابعة من فرط انشغالها بالله، لم تكترث للبسط، ولم تعد تشعر بمن تجالس، لأن الاتصال بالحق، يفصل عن الخلق رغم المجاورة. ولأن الروح التي تدخل إلى الملكوت، تترك الجسم خَرِباً ما يَعْمُرُه من أنيس.

إن الحال غلبت عليها إلى الحد الذي جعلها تنشد باطنا مما أقر الشرع أيضا ظاهره. من ذلك قولها بما يسمى بـــ «الحج بالهمة»، وهو ما قال به الحلاج فيما بعد، ونسب إليه قوله فيه :

يَا لاَئِمِي لاَ تَلُمْنِـــي فِـــي هَـــوَاهُ، فَلَـــوْ عَايَنْـــتَ مِنْـــهُ الَّـــذِي عَايَنْـــتُ لَـــمْ تَلُـــمِ

يَطُـــوفُ بِالبَيْـــتِ قَـــوْمٌ لاَ بِجَارِحَـــةٍ: بِاللَّـــهِ طَـــافُوا فَأَغْنَـــاهُمْ عَـــنِ الحَـــرَمِ

لِلنَّاسِ حَـــجٌّ وَلِـــي حَـــجٌّ إِلَـــى سَـــكَنِي تُهْدَى الأَضَاحِي وَأُهْدِي مُهْجَتِي وَدَمِـــي[1]

وقد روي عن رابعة أيضا أنها كانت تصف بيت الله الحرام بـــ «الصنم المعبود»، غير أن ابن تيمية في (مجموعة الرسائل والمسائل) ذكر أن هذا كلام باطل،

---

[1]– دراسات في التصوف الإسلامي. خفاجي. ص: 72.

[1]– شرح ديوان الحلاج. كامل مصطفى الشيبي. مكتبة النهضة بغداد ط1. 1394. ص 367. وقد شككنا في هذه المقطوعة اعتمادا على ما استند إليه المحقق من حجج. غير أن الشك في نسبتها إلى الحلاج ، لا يغير من أمر قوله المعروف بالحج الرمزي.

وضعه عليها الحلوليون من الصوفية[1].

وأظن أن رابعة كانت تجمع بين «القبض» و«البسط»، بالرغم مما أثر عنها من أقوال في المحبة. لذلك لا يمكن أن تصدر عنها مثل هذه الشطحات. ثم إن الشعراني نفسه روى عنها أنها « كانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا... وكانت بعد أن بلغت ثمانين سنة كأنها شَنٌّ بالٍ تكاد تسقط إذا مشت. وكان كفنها لم يزل موضوعا أمامها، وكان بموضع سجودها. وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها. وسمعت (ر) سفيان الثوري يقول: «وا حزناه». فقالت له: قل: وا قلة حزناه؛ ولو كنت حزينا ما هنأك العيش»[2]. وهذا النص يدل على أن جذور الخوف ظلت حتى عهدها متأصلة في النفوس. وأن ما أشاعته في عصرها من حب لم يخلصها هي نفسها من شبح الخوف الرهيب.

دليل ذلك أنها لما« قيل لها: ما المحبة؟ وبمن تتعلق؟ قالت: طلعت المحبة من الأزل، وعبرت على الأبد، فلم تجد في ثمانية عشر ألف عالم شخصا يتجرع شربة منها، ثم رجعت إلى الحق» [3].

ولعل صعوبة الوجود بين الرجاء والخوف، بين البسط والقبض بين الجنة والجحيم، هو ما دفعها في ساعة شرود، إلى أن تخرج مسرعة إلى شوارع البصرة أمام جمع من الفتيان وفي إحدى يديها نار، وفي الأخرى ماء، « سألوها: أيتها السيدة إلى أين أنت ذاهبة؟ وماذا تبتغين؟ فقالت: أنا ذاهبة إلى السماء، كي ألقي النار في الجنة، وأصب الماء على الجحيم، فلا تبقى هذه ولا تلك، ويظهر المقصود، فينظر العباد إلى الله دون رجاء، ومن غير خوف» [1] .

---

[1]– نفسه: ص: 368–369.

[2]– طبقات الشعراني: 1/ 153.

[3] – تذكرة الأولياء ، فريد الدين العطار ، م.س. ص : 105.

[1]– شهيدة العشق الإلاهي رابعة العدوية، بدوي. ص: 90 عن أحمد الأفلاكي ت: 761 في كتابه " مناقب العارفين في أخبار جلال الدين الرومي". وهذا الكتاب فيه أساطير كثيرة، أراد بها الأفلاكي الإبانة عن حبه الشديد لشيخه. وهذه الصورة التي رسمها لرابعة وجه من أوجه أخرى لخياله الخلاق.

مثل هذا السلوك من رابعة على افتراض حصوله، تدشين رمزي لوجوب العمل بلا عوض، باعتباره عنوان الإخلاص.

إن الفرار إلى الله يكون أكثر صدقا حين لا يكون بحافز مثوبة، أو رادع عقوبة. وطول تذكار السيئة، يمنع من الاستغراق في الله، وطول انتظار الحسنة، قد يشغل عن طلب ملاقاة المحسن.

ب – **الاتحاد الصفاتي والفناء عن السوى.**

أشرنا من قبل إلى أن رابعة (100 – 180 هـ) نقلت موضوع الخوف من عقاب الحساب، إلى عقاب الحجاب. ومن خوف الأَعراض إلى خوف الإِعراض ؛ لأن المحب له لا يكون إلا به[1]، والاستئناس به لا يكون إلا بإيثاره له . لذلك قدمت الجار على الدار، وسعت بنوافل الاقتراب [2] إلى قدسي الجناب ، حتى انتهت إلى الرؤية الكأنية [3] التي تجعل الغيب عيانا.

ولقد اجتهد من بعدها صوفية القرن الثالث بمجاهداتهم العنيفة إلى تجاوز الكأنية إلى الإنية ، حتى رأوا أنه كأنهم ، بل أنه أنهم . وعبر عن هذه الحال بالفناء تارة، وبالاتحاد أخرى، من حيث المراد بالاتحاد أن الكل موجود به ، والمراد بالفناء انمحاء الصفات بعد اصطناع الله عبده لنفسه.

ويعتبر البسطامي (ت. 261 هـ) أشهر من تكلم في الفناء والاتحاد، وأشهر من شطح[1] في حضرة الألوهية بالهوية الجوهرية .

---

[1] – نقصد قوله تعالى : " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه" سورة المائدة . الآية : 56..

[2] – نشير إلى الحديث القدسي : " وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ".
موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة . صحيح البخاري . مرجع سابق ، رقم الحديث : 6502 .

[3] – في الحديث : " ما الإحسان ؟ . قال : الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".
موسوعة الحديث الشريف . الكتب الستة . صحيح البخاري . رقم الحديث : 4777. وصحيح مسلم رقم الحديث : 9.

[1]– الشطح كفر عند الجمهور. وهو من زلات المحققين عند البعض الآخر، لأن باطنه مقبول وظاهرة مرذول . يقول الذهبي: " نعوذ بالله من الإشارات الحلاجية ، والشطحات البسطامية ، وتصوف الاتحادية، فواحزناه على غربة الإسلام والسنة.
سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي (ت. 748 هـ) تحقيق . جماعة بإشراف شعيب الأرناؤوط . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط. 3 . 1405 هـ /1985 م . 442/13.

إنه الذي « أظهر طريق السير والسلوك ... حتى قال الجنيد رحمه الله: هذا الرجل الخراساني ــ يعني أبا زيد ــ بيننا كجبريل بين الملائكة » [1].

مما قاله في مكاشفاته وشعوره متصلا بالوجود الأحدي[2]:« نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره، وأضاءني بنوره ، فأراني عجائب من سره ، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى أنائيتي، فزال نوري بنوره، وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته ... فغيَّر في عين انائيتي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته، وأراني هويته فردا، فنظرت إليه بهويته ، فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت فيَّ بالحق زمانا لا نفس لي ولا لسان، ولا أذن لي ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه » [3].

– « أنا المشارب والشراب والساقي» [1].

---

[1] – تذكرة الأولياء . فريد الدين العطار . مرجع سابق : 83/1.

[2] – لا يمكن فصل البسطامي عن الحلاج والشبلي . فهم جميعا ينتمون إلى " المدرسة الشطحية " في التصوف الإسلامي، لذلك فإننا سنشير إليه مرة أخرى عند حديثنا عن الحلاج والشبلي من باب تقاسمهم لكثير من المقامات والأحوال.

[3] – أبو زيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ،م.س ، ص : 41.

وهذه الحال لا تختلف عما يسميه الهنادكة بالسمادي Samadhi وقد أشرنا إليه . ونضيف هنا أن " السماذي حالة من حالات الفناء في الوجود يغيب فيها الناسك عن وجوده في الموجود الكلي، كما تذوب قطعة الثلج في الماء . ويصلون إلى هذه المراتب بالتأمل والتدريب اليوجي والعزلة".

انظر : الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى ، دراسة مقارنة ، عبد الباري محمد داود ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ط. 1 ، 1997 ، ص 38 – 39.

والمراد بالسماذي هو نفسه المراد في البوذية بالنيرقان ، والفرق الوحيد بينهما هو أن السماذي نهايته الاعتقاد بالاتحاد ، أما النيرفانا فنهايتها الاعتقاد بالفناء من حيث ذاته.

وحال الانجذاب أو الانخطاف هذه هي ما عاشه أفلوطين، وعبر عنه بقوله : " ما أكثر ما أتنبه إلى نفسي، متجردا من بدني، فأصير خارجا عن سائر الأشياء ، خاليا إلى ذاتي ، فأدرك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدَّر لي هو خير المعاد ، وأتمتع فعلا بالحياة وهي في أسمى درجاتها، ثم إنني إذ انتهي إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والعالم الإلهي شيئا واحدا ، وأنا فيه مقيم ".

انظر : تاسوعات أفلوطين ، ترجمة فريد جبر ، م.س، ص : 407.

[1] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، ص : 46 .

- **« أنا اللوح المحفوظ»** [1].
- **« أنا ربي الأعلى»** [2].
- **« أنا لا أنا أنا أنا ، لأني أنا هو أنا ، أنا هو هو»** [3].
- **« سبحاني ما أعظم شاني»** [4].
- **« كنتَ لي مرآة فصرت أنا المرآة»** [5].

إن التصوف عند البسطامي « صفة الحق يلبسها العبد» [6] و « أوفى صفة العارف، أن تجري فيه صفات الحق، ويجري فيه جنس الربوبية»[7].

ولذلك يجب أخذ كلامه من جهة الواعي ، بكون الاتحاد ثمرة إصرار ومجاهدة ، لأنه كان يريده ولا يريد غيره، ويريد أن لا يريد : « قلت أريد أن لا أريد، قال : أعطيناك»[8].

- **في الأخلاق : سلوك الطريق إليه .**

-« لو صمتَ ثلاثمائة سنة ، وقمتَ ثلاثمائة سنة، وأنت على ما أراك ، لا تجد من هذا العلم ذرة ...

---

[1] – نفسه ، ص : 47.

[2] – نفسه ، ص : 47.

[3] – نفسه، ص : 47.

[4] – نفسه ، ص : 49.

[5] – نفسه ، ص : 52.

[6] – نفسه ، ص : 81.

[7] – نفسه ، ص : 68.

[8] – نفسه، ص : 64.

ونشير إلى أن هذه النصوص وأشباهها كانت دائما مبعث خلاف بين الفقهاء الذين رفضوها رفضا باتا، وبين الصوفية المعتدلين الذين اعتبروها من الشطحات ، وشبهوها بأقوال السكارى التي تُطوى ولا تُروى، وأوّلوها تأويلات نجعل لها معنى مقبولا، مثلما فعل أبو نصر السراج في " اللمع" ، وعبد الوهاب الشعراني (ت. 973 هـ) في " الفتح في تأويل ما صدر عن الكمَّل من الشطح ". وسنعود إليه لاحقا.

اذهب الساعة إلى الحجام ، واحلق رأسك ولحيتك ، وانزع منك هذا اللباس ، واتزر بعباءة ، وعلق في عنقك مخلاة ، واملأها جوزا ، واجمع حولك صبيانا ، وقل بأعلى صوتك : ياصبيان من صفعني صفعة أعطيته جوزة ، وادخل إلى سوقك التي تعظم فيه، وينظر إليك كل عرفك على هذه الحالة ... ابتدئ بهذا قبل كل شيء ، حتى تسقط جاهك، وتذل نفسك ، ثم بعد أُعَرِّفُكَ ما يصلح لك»[1].

– « من عرف الله فإنه يزهد في كل شيء يشغله عنه» [2].

– « إلهي هذا شيء خصصتني به من بين خلقك، قال : هذه الكرامة لا ينالها إلا من آثر الفقر والفاقة ، وصبر عليهما وأنس بهما». « [سئل : بأي شيء وجدت هذه المعرفة؟] : ببطن جائع عن الكل، وبدن عار»[3].

– « الجوع سحاب ، فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة»[4].

– « إذا علموه هربوا من الخلق»[5].

« الناس بحر عميق ، البعد منهم سفينة ، وقد نصحتك فاحفظ لنفسك السكينة»[6].

– « كنت اثني عشر عاما حدادا نفسي ، ألقيت بها في كور الرياضة ، وأحرقتها بنار المجاهدة ، ووضعتها على سندان المذمة ، وطرقتها بمطرقة الملامة ، حتى جعلت منها مرآة ... ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى ، فكبرت عليهم أربع تكبيرات ، ورجعت من جنازتهم جميعا، ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق» [1].

« إلهي بعثت إلي اليوم خبزي ، وما بعثت إلى بلائي آكله معه» [2].

---

[1] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س ، ص : 67 .

[2] – نفسه ، ص : 60.

[3] – نفسه ، ص : 66.

[4] – نفسه ، ص : 84.

[5] – نفسه ، ص : 57.

[6] – نفسه، ص : 61.

[1] – نفسه ، ص : 66.

[2] – نفسه ، ص : 81.

- « كمال العارف احتراقه فيه له» [1].

- « ألقيت بها [النفس] في كور الرياضة ، وأحرقتها بنار المجاهدة» [2].

- « ما أكلت شيئا مما يأكل بنو آدم أربعين سنة» [3].

- « رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم ... أردت رحمة الله بالناس أكثر مما أردتها بنفسي ... بذلت جهدي في إدخال السرور على المؤمن ، وإخراج الغم من قلبه .. لو غفر الله لي يوم القيامة وأذن لي بالشفاعة، لشفعت أولا من آذاني وجفاني، ثم من بَرَّني وأكرمني»[4].

« لم أزل ثلاثين سنة كلما أردت أن أذكر الله أتمضمض وأغسل لساني، إجلالا لله أن أذكره» [5].

ـــ « عملت في المجاهدة ثلاثين سنة ، فما وجدت شيئا أشد علي من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لتعبت ... مساكين أخذوا ميتا عن ميّت ، وأخذت علما من الحي الذي لا يموت» [6].

هذه الرهبانية البسطامية تختلف عن التصور الإسلامي للكون والحياة ، وتمس قطعية كمال الدين ، وتمامية النعمة [1]. إنها محصلة اجتهاد شخصي ، وتجربة فردية، بحيث لم يأخذ بها ائتمارا بالقرآن ، واقتداء بالنبي ، وتأسِّياً بالصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان ، إنما تلقاها بحسبه حدسا أو إلهاما، وذلك منه ادعاء لا يقره عليه علم الأديان المقارنان ، وقد رأينا كيف أن البسطامي عقيدة وسلوكا، لا يختلف كثيرا عما أشرنا إليه

---

[1] – نفسه ، ص : 71.

[2] – نفسه ، ص : 66.

[3] – نفسه ، ص : 89.

[4] – نفسه ، ص : 97.

[5] – نفسه ، ص : 87.

[6] – نفسه ، ص : 93.

[1] – نشير إلى الآية الكريمة التي نزلت يوم عرفة : " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا " ، سورة المائدة ، الآية : 4.

في البراهمانية والبوذية بخصوص السماذي (غياب الوجوب الجزئي في الوجود الكلي)، والنيرفانا (خمود الرغبات الشخصية) ووسائل تحقيق الخلاص بشكل عام؛ حتى إن إكثاره من ذكر النار والإحراق لافت ، ولذته في وصف أشكال التعذيب النفسي والجسدي مثير للاستغراب ، وقد كان بذلك فاتح طريق جديدة سار فيها أبو سعيد الخراز، (ت. 289) والحلاج، (ت . 309 هـ) والشبلي، (ت. 334) باعتبارهم من صوفية الوحدة الذوقية ، أو وحدة الشهود على الأرجح.

هذه الطريق ليس بها صوىً منصوبةٌ من علم موضوعي، ومعرفة حسية إنما هي في غابة كثيفة الأشجار، أو صحراء قاحلة ، والقلب فيها البوصلة ، أما العقل فكسيح وأما النفس فنسناس، وأما الجسد ففقاعة صابون ، وأما الحياة فبرق خاطف، وأما العالم كله فمتورم في أعظم خواء له.

وعليه فإن السفر عبر الطريق الصوفي إلى البلد السعيد، يكون بالعبِّ ، من الخضم النوري الصافي ، خوف الانخداع برقراق من سراب ، والتعالي على الشرط البشري، والهيكل البئيس. بهذا يمكن تفسير كل أشكال المجاهدات التي توسل بها الصوفي بدافع حنين العودة من أجل ملاقاة الكمال.

ج – الحلول الرؤيوي واستيعاب الألوهة.

رأينا أن فكرة الحب عند رابعة، قد حلت عندها محل الخوف الذي كان من أكبر ممثليه الحسن البصري.

وقلنا بأن هذا الحب كان يستغرقها أحيانا حتى تصل إلى حد الاستهلاك. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا الفارق بلغة الصوفية، لقلنا بأن جميع الزهاد وعلى رأسهم الحسن البصري كانوا قبل رابعة يعيشون في حالة «غيبة»، باعتبار أن الغيبة «تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة، ومقتضيات الخوف والرجاء»[1].

---

[1]– الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري (ت: 465 هـ) ، تحقيق : عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط. 3 ، 2014 ، 176/1.

في حين أن رابعة كانت تعيش في حالة «سكر» باعتبار أن «السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد»[1].

والسكر[2] فرق فيه الصوفية بين ثلاث حالات:

1) حال صاحب الذوق وهو المتساكر (وهو من بقي فيه بقية شعور).

2) صاحب الشرب وهو السكران.

3) صاحب الري وهو الصاحي (أي الصاحي بالحق والفاني عن الخلق)،

وحسب هذا التقسيم، يمكن أن نضع رابعة ضمن ذوي الذوق المتساكرين، وذا النون والبسطامي والحلاج ، ضمن أصحاب الشرب السكارى، والجنيد ضمن أصحاب الري الصاحين.

وعلى هذا الأساس، فإن السكر يكون بين صحوين:

صحو قبله، وصحو بعده.

– الصحو الأول فيه تمييز للحدث (العالم). والسكر فيه محو للحدث. وهو المعراج الروحي.

– والصحو الثاني أوج الكمال، لإفادته إثبات القدم. وبلغة أخرى فإن الصحو الأول «تفرقة»، لاستطاعة التمييز فيه بين الحدث والقدم. والصحو الثاني «جمع الجمع»، لاجتماع الحدث والقدم فيه.

---

[1]– م.ن : 176/1.

[2]– السكر:" دهش يلحق السر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن، فرح، ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السر دهش وولهه وهيجان، لتحير نظره في شهود جمال الحق.

وتسمى هذه، الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة".

انظر: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر. شرح تائية ابن الفارض، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد القاشاني. أو الكاشاني. (تـــ 730هـــ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 2005. ص: 29.

وتعتبر هذه الحال أعلى رتبة من الجمع الصرف، لاجتماع الضدين فيها. حيث إن صاحب جمع الجمع، « لو نظر بعين التفرقة، لا يزول عنه نظر الجمع. ولو نظر بعين الجمع، لا يفقد نظر التفرقة. بل يجتمع له عينان، وينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع، وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة... وصاحب الجمع نظر لو نظر إلى عالم التفرقة، لم ير صور الألوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد، بل لا يراها في البين، فيجمع كل الأفعال في أفعاله، وكل الصفات في صفاته، وكل الذات في ذاته. فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه، وتارة يكون المحبوب صفته وآلة علمه وتصرفه»[1]. مثلما في الأثر: « كنت له سمعا وبصرا ويدا» [2]. وكما في قول الحلاج «أنا الحق»[3].

ولقد كان السكر المعنوي مما لا يجمل الظهور به كما السكر الحسي. حيث إنه مدعاة للبوح بما عرف بالشطح. والشطح كان يوفر الذريعة لمؤاخذة الصوفية، والتضييق

---

[1]– انظر معجم مصطلحات الصوفية. عبد المنعم الحفني. دار المسيرة، بيروت. ط1. 1980. مادة "جمع" "سكر"، ص: 66 – 67.

[2] – هذا الأثر دارج في كتب الزهد والرقائق والمناقب والطبقات. وقد استند إليه الصوفية لدعم القول بالاتحاد. وهو أخذ بالمعنى، للحديث الصحيح " وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ... " وسنعود إلى هذا الحديث لاحقا.

[3]– انظر، كتاب الطواسين (الحسين بن منصور الحلاج) (244هـ – 309هـ)، تحقيق لويس ماسينون. طبعة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد. 1913، ص: 51. وسنعود إليه لاحقا.

وقال شعرا: **فأنا الحقُّ حُقَّ للحَقِّ حَقٌّ *** لاَبِسٌ ذَاتَهِ فَمَا ثَمَّ فَرْقُ**

انظر: شرح ديوان الحلاج، حققه كامل مصطفى الشيبي، مكتبة النهضة، بغداد، بيروت، ط 1. 1974، ص: 242.

انظر أيضا: آلام الحلاج، لويس ماسينون، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1. 2004، ص: 141، وما بعدها.

– مشكاة الأنوار. أبو حامد الغزالي (450هـ– 505هـ)، حققه أبو العلاء عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة. 1964، ص: 57.

– شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (558هـ– 638 هـ)، جمع وتأليف محمود الغراب، مطبعة نضر، سورية، ط1. 1981، ص: 243.

عليهم، لأن السكر يوقع في المحظور، ويبعث على الدعوى، حتى أن الصوفية أنفسهم اعتبروه « من زلات المحققين».

وقد كان الحلاج (ت. 309 هـ) ممن لم يراعوا واجب التحفظ، ولا شروط التأدب في نظر خصومه ، وكان هو يعلم ذلك ، ولا يكترث لتبعاته، ويعلم أيضا بأن الصوفي أصلا : « وحداني الذات : لا يقبله أحد، ولا يقبل أحدا» [1].

وهذا الرفض المتبادل إذا لم يكن ينطبق عليه في تفاصيل حياته كلها، فإنه كان ينطبق عليه في مجملها.

فقد وجد الحلاج في عصر كثرت فيه الاضطرابات السياسية والثورات العسكرية، والخلافات المذهبية، حتى أن زمام الحكم فيه كاد غير ما مرة أن ينفلت من أيدي بني العباس.

لقد اشتعلت ثورة الزنج سنة 255هـ. والحلاج له من العمر أحد عشر سنة[2] وظلت تأتي على الأخضر واليابس طيلة أربع عشرة سنة، استولت فيها على مناطق الأهواز وخوزستان، وهاجمت البصرة أيضا سنة 257هـ.

وما كادت نارها تأخذ في الخمود، حتى اشتعلت من شرارها ثورة القرامطة في سواد الكوفة، مدعومة بجهاز إعلامي متين، يتمثل في الدعوة للمؤاخاة والمساواة. هذا في الوقت الذي كان فيه الفاطميون يحاولون تأسيس دولتهم في الشام، ثم في أطراف العراق، حتى نجحوا في تأسيسها بأفريقية (تونس). وسرعان ما أخذوا ينطلقون منها لاحتلال الإسكندرية. وكان أن شجع ذلك العبيدين لاحقا على احتلال جيزة الفسطاط.

هذا الجو المشحون بالثورات، يدل في أبسط دلالاته على الضعف والتمزق اللذين كانت تعاني منهما الخلافة والوزارة والولاية على السواء.

لقد أمسى الخليفة دمية في الليل بين الجواري، وفي النهار بين الوزراء. وإن هو

---

[1]– الرسالة القشيرية.م.س: 441/2.

[2]– ولد الحلاج سنة 244هـ وتوفي سنة 309هـ.

تأخر عن دفع رواتب الجند، ضربوه بالدبابيس، أو داسوا خصيتيه، أو جصصوا عليه حيا، أو خلعوه في أحسن الأحوال كما يخلعون بدلاتهم.

وأما الوزير فصار قابض أرواح وقابض أرزاق، همه الإطاحة بالمنافسين، وامتلاك القصور والبساتين.

وأما الأمير أو العامل، فصار لا يؤخر عمل يومه في الابتزاز إلى غده، مخافة قتله، أو عزله في أحسن الأحوال.

وأما الطبقة المثقفة، فكانت في انشغال تام عن كل ما يحيط بها بخلافاتها المذهبية، فصارت هناك قدرية، وجهمية، ومجسمة، وحشوية، ومرجئة ومعتزلة، وحنابلة، وأشاعرة. وهناك خوارج، وغلاة، يتفرعون إلى سبئية، وكيسانية، وسليمانية، وخطابية، وراوندية...

أما الشيعة التي يمكن أن يعتبروا الجناح التقدمي الرافض، فكانوا هم أيضا منقسمين إلى إمامية سبعية، وإمامية اثني عشرية، وإمامية زيدية.

وبينما كان الفساد ينهش لحم الخلافة والوزارة والإمارة، كانت هذه الفئة مشغولة بتشريح ذات الله وتحليل صفاته: هل له يدان ورجلان؟ هل له تحت وفوق؟ هل له لسان؟ ثم هل لسانه متحرك منذ الأزل؟ هل الصفات هي عين الذات؟ أم هي غير الذات؟ أم هي قائمة بالذات؟.إلى غير ذلك من الخلافات التي كانت أحيانا تتطور إلى صراعات دموية، مثل ما حدث بين عبيدة ومساور، بنواحي جهينة بالقرب من الموصل سنة 257هـ. [1]

في هذا الجو عاش الحلاج الذي وجد نفسه مرغما على الدخول في هذه الصراعات، عسى أن تكون نهايتها على يديه.

---

[1]– جاء في الكامل في "ذكر اختلاف الخوارج على مساور": " خالف عبيدة من بني زهير العمروي من الخوارج على مساور، وسبب ذلك أنه خالفه في توبة الخاطئ، فقال مساور: تقبل توبته؛ وقال عبيدة: لا تقبل. فجمع عبيدة جمعا كثيرا وسار إلى مساور، وتقدم إليه مساور من الحديثة، فالتقوا بنواحي جهينة بالقرب من الموصل، في جمادى الأولى سبع وخمسين [ومائتين] واقتتلوا أشد اقتتال".
انظر: الكامل في التاريخ ابن الأثير الجزري (555هـ–630هـ) راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق . دار الكتب العلمية، بيروت . ط1. 1987 ، 6/ 219.

وهكذا بعد أن اتصل في أول شبابه بسهل بن عبد الله التستري أحد الصوفية البارزين في القرن الثالث الهجري (تـــ 283هـــ) ليقرأ عليه ويتعلم التصوف، انتقل إلى البصرة، فالتقى بعمر بن عثمان المكي (تـــ 297هـــ) الذي أعجب به أيما إعجاب، وخلع عليه خرقة الصوفية، وصار «يقيم في حي تميم من قبيلة بني مجاشع التي كان الكرنبائيون من مواليهم كما كانوا سياسيا حلفاء للفتنة الزيدية التي أثارها الزنج... وتأثروا بعض التأثر بالبدعة الشيعية المغالية (السرية) التي جاءت بها المخمِّسة[1]. وقد يكون هذا الحادث أحد العوامل التي أرثت فيه جذوة التمرد. لكن كيفما كانت الحال فإنه سرعان ما غادر البصرة إلى بغداد، حيث اتصل بالجنيد، شيخ الطائفة وإمامهم كما يرى القشيري.

ثم رحل منها إلى مكة لأداء فريضة الحج، حيث «جاور هناك سنة كاملة أنفقها في ممارسة أشق الرياضات الصوفية، بتعريض جسده لأشد ألوان العذاب الجسماني، من اقتصار على الخبز والماء، وتعرض لأشعة الشمس اللافحة في جبال مكة الجرداء[2]». ولما عاد من مكة شعر الناس أنه تغير تغيرا كبيرا عما كان عليه. حيث صار يشطح[1] في كلامه دون خوف أو وجل، وصار يجهر بعدائه دون حيطة أو حذر، مما جعل الصوفية وخاصة أستاذه الجنيد، يحذرونه من مغبة إطلاع العامة على أسرار هذا العلم الخاص، فيتعرضوا لنقمة الفقهاء من جهة، ونقمة الساسة من جهة أخرى. غير أن الحلاج لم يرتدع بالرغم من فقده لأساتذته وأصدقائه. فألقى خرقة الصوفية، وبدأ صفحة جديدة من حياته في الوعظ بالأهواز وخراسان، وفي المرابطة بالثغور، وكأنه أراد أن يؤسس هناك قاعدة متينة تمكنه من القيام بنشاطه السياسي في المستقبل. غير أنه لقي صعوبات كثيرة، بسبب وقوف ذوي الأمر في وجهه هناك. فابتعد عنهم هذه المرة بعد

---

[1]– المنحنى الشخصي لحياة الحلاج. شهيد الصوفية في الإسلام. ماسينيون ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، بدوي. ط3. 1978. ص: 65.

[2]– شرح ديوان الحلاج. د. مصطفى الشيبي. بغداد. مكتبة النهضة. ط1 1394– 1974، ص: 21.

[1]– سنتعرض إلى هذا المصطلح بالشرح لاحقا.

أن حج للمرة الثانية، في رحلة إلى الهند والسند، حيث حمل ثلاث قبائل هندوسية على الإسلام. وهناك « زاد نضجا وعمقا واعتاد المجاهدات الشاقة، وتعلم التحكم في نفسه، وكون مذهبا وأسلوبا عزم على أن ينشرهما بين الناس لدى عودته إلى موطنه»[1]. كما اطلع هناك على ما يشيع «من السحر والشعبذة، والنيرنجيات». ولا يستبعد أن يكون أخذ من هناك أيضا فكرة الخلاص، وطلب التعجيل بالموت الذي ظل ينادي به طيلة حياته.

وحوالي سنة 291هـ عاد إلى بغداد، وأخذ يدعو الناس سرا إلى مذهبه الذي يقوم على تغليب الجانب الألوهي في الإنسان.

ولنا أن نتساءل بعد الذي أشرنا إليه. هل الحلاج الصوفي كان في خدمة الحلاج السياسي؟. إن الإجابة في الحقيقة صعبة. لكن ما عرف عنه في حياته من تنقلات غريبة، تدفع إلى الأخذ بهذا الرأي ولو على مضض.

لقد اتصل بالعلويين في بداية الأمر، ولما لم يستجيبوا له، مال عنهم إلى الشيعة الاثني عشرية، عسى أن يغزوهم من جانب وجوب الإطاحة بالعباسيين الذين انتزعوا الحكم من أيدي العلويين. غير أنه لما يئس من مساعدتهم، بدعوى منازعته زعماءهم على الزعامة الدينية والقيادة المذهبية[1] تحول إلى القرامطة الذين كانوا دعاة للأئمة الفاطميين.

وكان في كل هذه التنقلات يخلف أتباعا له ومؤيدين، كان بإمكانه أن يعتمد عليهم في تحقيق أهدافه، لولا أن جواسيس الخليفة الذين كانوا يترصدون خطواته، باغتوه في إحدى اجتماعاته ببعض تلاميذه، فجيء به أسيرا إلى الوزير علي بن عيسى الجراح(ت 334هـ) للتحقيق معه. غير أنه لما لم يظفر منه بما يوجب قتله، اكتفى بسجنه والتشهير به أمام الملأ، إرضاء لحاشية الخليفة. ولكن لما عين حامد بن العباس وزيرا ليحل الأزمة الاقتصادية العويصة التي فشل في حلهـا علي بن عيسى الجراح وابن الفـرات،

---

[1]– شرح ديوان الحلاج، ص: 22.

[1]– شرح ديوان الحلاج. ص: 28.

تشدد في التنكيل بالحلاج، وحوله إلى سجن آخر إمعانا في أخذ الحيطة.

وحسب المصادر التاريخية، فإن حامدا هذا كان إنسانا حقودا وصوليا ماديا، مؤمنا في سياسته دائما بأن الغايات تبرر الوسائل، لذلك لم يجد إلا أن يستغل قضية الحلاج ورقة رابحة في رهان كسب ثقة الخليفة المقتدر، ضد منافسيه الآخرين. وهكذا صار يكيل له التهم، مثل الزندقة والإلحاد، حتى استطاع أن يبرر وجوب محاكمته. فكون لذلك لجنة مؤلفة من ثلاثة قضاة. وبعد محاكمة صورية، لم تجد إلا أن تتشبث بما قال حول الحج بالهمة، بالرغم من اعتراضه على ذلك بأنه ما مال إلى هذا الرأي، إلا في حالة العجز.

وهكذا بعدما انتزع حامد بن العباس، موافقة الخليفة المقتدر جيء به في الثالث عشر من ذي القعدة سنة 309هـ « إلى ساحة الإعدام، في رحبة الجسر بباب خراسان في الجانب الغربي من بغداد»[1]، « فضرب ألف سوط ثم قطعت يداه ورجلاه، وحز رأسه، ونصب يومين على الجسر، ثم حمل إلى خراسان، فطيف به هناك، أما جثته فأحرقت وألقي برمادها في دجلة»[1].

ونخلص من هذا إلى القول:

إن متابعة الحلاج في الأصل سياسية [2] ، بالرغم من من إضفاء البعد الديني على محاكمته، لتلميع صورة السلطة أمام العامة ، وإظهارها بمظهر المدافعة عن العقيدة. ولعل الحلاج كان عالما بمصير كل معارضة رامت أن تطيح ببني العباس. لذلك تستر بالتصوف للوصول إلى هدفه . غير أنه فشل في تحقيقه، وأثار من حول الشكوك، ونبه إليه خصومه. فقال قوم إنه ساحر ، وقال آخرون : «إنه مجنون» ، وقال غيرهم: «له

---

[1]– شرح ديوان الحلاج. ص: 58.

[1]– العصر العباسي الثاني شوقي ضيف، ص: 479.

[2]– ذكر صاحب الفهرست أن الحلاج "كان جاهلا مقداما متهورا، جسورا على السلاطين، مرتكبا للعظائم، يروم انقلاب الدول، ويدعي عند أصحابه الإلاهية." الفهرست، ابن النديم (ت . بعد 390هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ص: 269–270.

الكرامات وإجابة السؤال»[1]. أو «هذا رجل خفي عنا حاله، وما نقول فيه شيئا»[2].

وإذا انتقلنا إلى منحاه في التصوف، للوقوف على أسباب اتهامه بالكفر والزندقة، وجدناه يقول بالحلول صراحة.

والقول بالحلول كان بدؤه القول بالفناء. والفناء مصطلح يدل على معان متعددة، يمكن أن تتخلص فيما يلي:

1) « تغيير معنوي للروح، بإفناء ميولها ورغباتها جميعا.
2) تجريد عقلي، أو فناء العقل في المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس، بانحصاره في التفكير في الله، بمعنى التأمل في الصفات الإلاهية.
3) إبطال جميع قوى الفكر الواعي. وأعلى درجات الفناء، لا يوصل إليها إلا حين لا يدرك في الفناء الفناء. وهذا ما يدعى لدى فلاسفة الصوفية فناء الفناء. وهذه الدرجة تمهد للبقاء في الله» [1].

ويعتبر البسطامي في نظر الباحثين أول من استعمل مصطلح الفناء بمعناه الصوفي.

يقول البسطامي في العارف (أي الصوفي): « للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره لآثار غيره»[2]. ويقول في معراجه الروحي: «خرجت من الحق إلى الحق، حتى صاح مني في: يا من أنت أنا؟! فقد تحققت بمقام الفناء في الله»[3].

والبسطامي بمثل هذه الأقوال ــ وهي كثيرة ــ كان يمهد للحلاج قوله بالحلول.

---

[1]– الفلسفة الصوفية في الإسلام. عبد القادر محمود. ص: 329.

[2]– شرح ديوان الحلاج. ص: 73.

[1]– الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص: 354– 355.

[2]– طبقات الشعراني، ص: 174–175، ايضا : أبو زيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، تقديم وتحقيق . قاسم محمد عباس ، دار المدى ، سورية ، دمشق ، ط.1 ، 2004 ، ص : 79.

[3]– أبو يزيد البسطامي، المجموعة الكاملة، م.س. ص: 49.

فلقد رووا عنه أن رجلا دق بابه. فقال له: « من تطلبه؟ فقال: اطلب أبا يزيد، قال: مر ويحك فليس في الدار غير الله»[1].

وقد أثارت شطحات البسطامي ردات فعل سلبية كثيرة ، ومع ذلك فقد وجد من اعتذر له ، وقبلها تحت طائلِ الاضطرار .

«سئل أبو علي الجرجاني، عن الألفاظ التي تحكى عن أبي يريد، فقال: رحمه الله أبو يزيد ، نسلم له حاله، ولعله بها تكلم على حد غلبة ، أو حال سكر، ومن أراد أن يرتقي إلى مقام أبي يزيد ، فليجاهد نفسه كما جاهد أبو يزيد، فهناك يفهم كلام أبي يزيد»[1].

وقد عمل من أرخ للتصوف منذ بداياته، على استحضار واجب الاعتذار، وعامل التبرير. من ذلك قول أبي نصر السراج: « إن سأل سائل فقال : ما معنى الشطح ، فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته... ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق، فيفيض من حافتيه، يقال: شطح الماء في النهر؟! ، فكذلك المريد الواجد: إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، وسطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة ، مشكلة على مفهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها»[2].

وتجب الإشارة إلى أن حال السكر التي كان يشطح فيها البسطامي ، لم تكن طويلة ولا مستقرة ، إذ سرعان ما كان يعود إلى الصحو الأول، حيث الفرق بين الحق والخلق، ومع ذلك فإنها كانت تغلبه وتستولي عليه، ولا يجد لها من تنفيس سوى في لغة لا تراعي منطق الإسناد المعتاد ، ولا شروط المقام والمواضعة.

---

[1]– النور من كلمات أبي طيفور المنسوب إلى السلهجي ضمن: شطحات الصوفية، الجزء الأول، أبو يزيد البسطامي، وكالة المطبوعات، الكويت. ط. 2.1982. ص: 84.

[1] – طبقات الشعراني ، ص : 175 .

[2] – اللمع. أبو نصر السراج الطوسي (ت . 378 هـ) ، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص: 453 ــ 454.

كان يقول في سكره : « سبحاني ما أعظم شاني»[1] ويقول: « تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد ﷺ لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم مع النبيين»[2] لكنه كان يقول في صحوه: « أحببت الله حتى أبغضت نفسي ، وأبغضت الدنيا حتى أحببت طاعة الله»[3]، ويقول : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»[1]، وقد كان الحلاج نفسه يتجاوز السكر إلى الصحو الثاني ، ومن قبله كانت رابعة تظفر بذلك ، لكنهم جميعا ظلوا في حال « تلوين» باعتبارها حالا فجائية ، يحصل فيها انخطاف مؤقت، ينعدم فيه الشعور بالفرق والبينية ، ولذلك فإنهم بالرغم من إصرارهم على ادعاء الصحو فإنهم عاشوا عشاقا سكارى . « وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى»[2].

قال الحلاج في صحوه الأول أو الثاني» من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء» [3] وقال في نص آخر: « اللهم إنك المتجلي عن كل جهة ، المتجلي من كل جهة ... فإن قيامي بحقك ناسوتية ، وقيامك بحقي لاهوتية، وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها» [4].

ولكن في سياق آخر، وحال أخرى ، نجده يثبت ما نفاه، إن لم يكن سبق أن نفى

---

[1] – أبو زيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، م.س، ص : 49.

[2] – نفسه ، ص : 48.

[3] – نفسه ، ص : 98.

[1] – نفسه ، ص : 75.

[2] – مشكاة الأنوار ، الغزالي ، م.س، ص : 57.

[3] – أخبار الحلاج ،نشر وتصحيح لويس ماسينيون وبول كراوس ، باريس ، 1936 ، ص: 47.

[4] – م. ن ص : 8 .

ما أثبته ، وهو ما يدل على مراوحته بين حال التلوين وحال التمكين ، أو ميله إلى التحدث من مقام التلبيس » حيث يتمكن السيار حينئذ من التلبيس بأي لباس شاء، ويظهر في أي مظهر أراد، ويتمكن من معرفة معروفه في أي لباس ظهر، وفي أي صورة تجلى ــ حقا وخلقا ــ فمن كان هذا شأنه يسمى مقامه بمقام التلبيس، وهذا هو مقام المنتهى الذي يشهد فيه الحق ــ تعالى ــ في المظهر وغير المظهر»[1].

من ذلك قوله:

مُزجَتْ روحُكَ فِــي رُوحــي كَمَــا تُمْزَج الخمــرةُ بالمــاء الــزُّلالِ

فــإذا مَسَّــكَ شــيءٌ مَسَّــنِي فإذا أنت أنا فــي كُــلِّ حَــالِ[1]

وقوله أيضا :

اِتَّحَــدَ المعشــوقُ بالعاشــق اِنْقَسَــمَ المومــوقُ للوامــق

واشــترك الشــكلان فــي حالــةٍ فامتحقا في العــالم المــاحق[2]

ولا يمكن تفسير الجمع بين التنزيه والتشبيه ، والاختلاف والائتلاف بداعي التقية أو الحرص على التمويه، فلم يكن الحلاج بالذي يخشى على نفسه ما كان يخشاه الجنيد أو الشبلي، وإنما يمكن تفسيره بورود الاعتقادين في وقتين مختلفين . وهذا التفسير يدعم ما ذهبنا إليه من أن شطحات رواد التصوف الأوائل ، وعلى رأسهم رابعة، والبسطامي ، والحلاج ، والشبلي ، كانوا في حال تلوين دائمة ، غارقين في مجمع الأضداد، عالقين في تعانق الأطراف، مترددين في إطلاق الهوية. لذلك ذهب من حسَّن

---

[1] – لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام ، الكاشاني (ت 726 هــ) م.س ، ص : 181.

[1] – شرح ديوان الحلاج ، م.س ، ص : 251.

انظر أيضا : عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ، أبو الحسن علي بن محمد الدليمي (ت . ق . 14)، تحقيق محمود عبد اللطيف الشافعي وجوزيف نُورمَنت بِلْ ، دار الكاتب الصري ــ دار الكتاب اللبناني ــ القاهرة ــ يروت، ط. 1 ، 2007 ، ص: 136 .

وقد وضع الديلمي سياقا خاصا للبيتين يجعلهما استجابة روحية لمعاينة حسية.

[2] – نفسه ، ص : 247.

الظن بالتصوف إلى تأويلها بما يجعل لها وجها مقبولا[1]، وفرقوا بين « الحال الذوقي» ، وهو حال ما شابه هؤلاء، و« حال العرفان العلمي» ، وهو ما ميز صوفية وحدة الوجود، من مثل ابن عربي. يقول أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) : « العارفون ــ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ــ اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا»[1].

ولعل في شخصية الحلاج المشاكسة ، وفي ما اطلع عليه في تنقلاته خارج العراق، ما جعله إذا قعد على البساط ، نزع إلى الانبساط، وتكلم بما يغيظ ، ويوغر الصدر. وقد كان ذلك منه طيش عرفه فيه، ووعاه، وأَصَرَّ عليه :

مَنْ أَطْلَعُوه على سِـرِّ فَـنمَّ بـِهِ فذلك مِثْلِي بين الناس قد طاشـا[2]

لذلك إذا كان البسطامي قال مدعيا ــ ولم ندر إن كان وصل ــ : « خضت بحرا وقف الأنبياء بساحله»[3]، فإن الحلاج قنع بنعي نفسه للناس، وهو في موج كالجبال:

ألا أبْلِـغْ أحِبَّـائِي بـأَنِّي رَكبتُ البحرَ وَانْكَسَرَ السَّـفِينةْ[4]

وليس ذلك لعلمه بنتيجة جريرة البوح، وإن كان خصومه اتخذوها ذريعة ، وإنما لمواقفه السياسية المعارضة، ولحرصه على أن يكون « مسيح الصوفية في الفداء والتضحية»[5].

---

[1] – من ذلك : تأويل الشطح ، الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمَّل من الشطح، عبد الوهاب الشعراني. (898 هـ/ 973 هـ) دراسة وتحقيق ، قاسم محمد عباس ، دار أزَمنة للنشر ، عمان ، الأردن ، ط.1 ، 2003.

[1] – مشكاة الأنوار ، م.س ، ص : 57 ، ولنقارن بين قول البسطامي: " إني أنا الله لا إله إلا أنا "، وبين قوله: "لم أزل ثلاثين سنة كلما أردت أن أذكر الله ، أتمضمض ، وأغسل لساني، إجلالا لله أن أذكره". انظر: أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الكاملة ، م.س ، ص : 45 و ص : 87.

[2] – شرح ديوان الحلاج، م.س، ص: 227 ، وانظر: أخبار الحلاج، مع اختلاف في اللفظ . ص: 123 ــ 124.

[3] – أبو زيد البسطامي ، المجموعة الكاملة ، م.س، ص: 49 ، أيضا : روضة الحبور ومعدن السرور في مناقب الجنيد البغدادي وأبي طيفور، م.س، ص: 77.

[4] ــ شرح ديوان الحلاج، ص: 307.

[5] ــ نفسه ، ص: 309.

وكيفما كانت الحال فقد أغرى خصومه به، وسَهَّل عليهم أن يجدوا في قوله مطعنا، ونفذوا إليه من فمه، وقد كان أقصر الطرق إلى من تَمَثَّلَ شخصية عيسى فادياً ومخلِّصا، وقامر برأسه للفوز بميزة الأبطال في معركة فردية.

أما البسطامي فقد كان يردد ــ ولعله بينه وبين نفسه ــ: « الناس بحر عميق، والبعد منهم سفينة ، وقد نصحتك فاحفظ لنفسك السكينة»[1]. لقد « نظرت إلى الخلق ، فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات ، ورجعت من جنازتهم جميعا ، ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق» [2]،لأن من كان منشغلا بعيوب نفسه، مقويا همته عليها، بلغ مبلغ رجال، لذلك « قال السلف: الحلاج نصف رجل، وذلك أنه لم ترفع له الإنية بالمعنى، فرفعت له صورة»[3].

لقد كان البسطامي بعدما يبوح بما هو مرذول ظاهره، مقبول باطنه، من مثل ما أشرنا إليه أعلاه، وهو « خضت بحرا وقف الأنبياء بساحله»، يعتذر عن ذلك بكلام آخر يقيد المعنى، وتشهد على المراد من مثل قوله : « غصت في بحر المعارف حتى بلغت بحر محمد صلى الله عليه وسلم ، فرأيت بيني وبينه ألف مقام، واقتربت من واحد، احترقت»[4].

كان البسطامي مثل الحلاج سكران مغلوبا على أمره ، بل كان يفضل السكر على الصحو، لأن «الصحو هو إثبات وتحديد الصفات الإنسانية التي هي أكبر حجاب بين الرب وعبده، بينما السكر هو هدم الصفات الآدمية [5]، لكن البسطامي كان أكثر من

---

[1] – أبو زيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة، م.س ، ص : 31.
أيضا : شطحات الصوفية ، عبد الرحمان بدوي ، ص : 139.

[2] – أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، ص : 66.

[3] – مجموع الفتاوى ، تقي الدين ابن تيمية (ت : 728 هـ) تحقيق عبد الرحمان بن محمد ين قاسم ، مجموع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة. السعودية، 1995، 288/2.

[4] – أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة. ص: 55.

[5] – شعرية الخطاب الصوفي ، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات ، رقم 1 سيباما ، فاس ، 2003 ، ص : 112 وما بعدها.

الحلاج حرصا على جبر ما انكسر ، بعد اندراس الأثر. لذلك سهل على من قَبِلَه[1] تأويل ما أشكل من أقواله، وإن أقر مؤرخو التصوف الأوائل مثل السراج (ت. 378 هـ) والكلاباذي (ت 380 هـ) ، بغلط البوح ، خاصة من قبل المترسمين بالتصوف الذين لم يحرصوا على إحكام الأساس، وإتقان الأصول. لذلك فضل التصوف السني الواجد الساكن، على الواجد المتحرك، لأن السكون حركة أيضا، لكن ليس لها عمل في الظاهر[1]، وإلى ذلك كان يشير الجنيد(221 هـ ــ 297 هـ) إذا سئل عن سكونه ، وقلة اضطراب جوارحه عند السماع ، بقوله تعالى : (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ)[2]. لكن الحلاج كما أشرنا إلى ذلك، كان ميالا إلى إضاعة حقهته الحفظ والتكتم ، ونزَّاعا إلى طلب حق من العقاب الإلهي:

اقتلـــــــــونى ياثقـــــــــاتى إن فـــــى قتلـــــى حيـــــاتى

ومـمـــــــاتى فـــــى حيـــــاتى وحيـــــاتى فـــــى مـمـــــاتى[3]

و« اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ... فاقتلوني تؤجروا وأستريح»[4].

---

[1] – قال نيكلسون: " أبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعا عظيما في أنحاء فارس، حتى زمن الساسانيين".
انظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه ،م.س ، ص : 23 ــ 24 .
وإذا كان أبو زيد الذي أدخل وحدة الوجود لم يصلب ، كما لم يصلب ابن عربي الذي نظَّر لها وفلسفها، فإن دعوى غيرة الفقهاء على الدين بسبب ما قاله الحلاج ، تبقى غير ذات جدوى.

[1] – كان الجنيد (ت 297 هـ) حريصا على استيفاء شروط مقام التمكين لذلك كان يأسف للبسطامي، وينتقد الحلاج، ويمتعض من الشبلي.
انظر في تفسير شطحيات البسطامي والحلاج والشبلي : اللمع ، السراج ، م. س، ص : 453.

[2] – النمل ، الآية : 88 ، وانظر بخصوص حال الجنيد:
– اللمع ، السراج ، م.س ، ص : 128 و ص: 067.
– تاج العارفين ، الجنيد البغدادي ، الأعمال الكاملة ، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم، دار الشروق ، القاهرة ، ط. 2 ، 2005 ، ص : 132.
– رسائل الجنيد ،تحقيق جمال رجب سيدبي، دار اقرأ، سورية دمشق، ط. 1، 2005، ص: 259.
– منهج الإمام الجنيد في السلوك وخصائص الممارسة الصوفية في المغرب، ربيعة سحنون وطارق العلمي، الرابطة المحمدية للعلماء ، مركز الإمام الجنيد ، وجدة المغرب ، ص : 75 ــ 76 .

[3] – شروح ديوان الحلاج ، ص : 166 .

[4] – أخبار الحلاج ، ص : 75.

لقد كان يطمع فيه غيره، ويعتذر لمن يريد النيل منه[1]. بل كن يبسط دعواه بالقدر الذي يثبت به أنها معتقده، ويفلسفها بالقدر الذي يظهر بها أنه صاحب نظرية. من ذلك قوله بثنائية الطبيعة الإنسانية ، من حيث جمعها بين الإلهية والبشرية ، وقد اعتمد الحلاج في ذلك على عبارة وردت في العهد القديم، وحديث صحيح مشابه لها كان مثار تأويل ، بالإضافة إلى شخصية المسيح التي كان يراها جامعة للصورتين.

أما العبارة الواردة في العهد القديم فهي : « وقال لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا ... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه»[1].

وأما الحديث الصحيح فهو ما يعرف بـــ « حديث الصورة» وهو :« خلق الله آدم على صورته»[2] بإرجاع ضمير الهاء إلى الله جل شأنه.

لقد كان هذان النصان دعامتين قويتين لتبرير نظريته في الحلول الشبيهة بنظرية

---

[1] – يقول الحلاج :" إن الذين يشهدوا علي بالكفر، تعصبا لدينهم. ومن تعصب لدينه، أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد" . أخبار الحلاج ، م.س ، ص : 15.
والتعصب للدي ليس باعتباره الإسلام، فعند الحلاج أن " الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الأمة" أخبار الحلاج ،م.س ، ص : 70.
ويقول أيضا : " هؤلاء عبادك ، قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك، وتقربا إليك ، فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي، لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم ، لما ابتليت بما ابتليت".
أخبار الحلاج ،م.س، ص : 8.

[1] – سفر التكوين ، 26/1 ــ 27 وأيضا : 1/5.

[2] – الكتب الستة ، صحيح البخاري ، م.س ، كتاب الاستئذان ، باب السلام ، رقم الحديث6227، ص: 524.
روى أيضا : " إن الله خلق آدم على صورة الرحمن". لكن أكثر أهل الحديث على إنكاره، لكونه غلطا وقع من طريق تأويل النقلة . وعلى العموم فإن " حديث الصورة " تأوله المتأولون على وجوه كثيرة، وقد كان الداعي إلى تأويله ما يعود عليه ضمير الهاء ، فمنه من أرجعه إلى آدم، وهم الأكثرية ، ومنهم من أرجعه إلى اسم الجلالة. ومن ضمن هؤلاء الحلاج ومن قال بالحلول والاتحاد مثله ولو في حال السكر .
انظر في وجوه الخلاف وأسبابه :
مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك (ت 406 هـــ) تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي ، دار الوعي ، حلب، ط.1 ، 1982، ص: 12 ، وما بعدها.
وانظر توظيف الحديث في تشكيل رؤية الشيعة لعلاقة الإنسان بالله والعالم : شعرية الخطاب الصوفي ، محمد يعيش ، م.س، ص : 142 وما بعدها.

النصارى في طبيعة المسيح. ومع أنه لم يثبت عليها، لتأرجحه بين التنزيه والتشبيه، وبين الاختلاف والائتلاف، فإنه أثار عليه خصومة الفقهاء من أهل السنة، والعلماء من أئمة الشيعة ، والمسؤولين من أهل السياسة.

فهو بالنسبة إلى أهل السنة شبَّه وَجَسَم، وبالنسبة إلى الشيعة انتحل العصمة المحصورة بالعلويين بامتياز النسب، وبالنسبة إلى السلطة، فقد مس أسس الدولة الوصية على ثوابت العقيدة.

ومعنى ذلك أن الحلاج اغتصب السلطة الروحية والزمنية في آن ، وبذلك فقد غلا. و« كان الغلو هو الاسم الرسمي لجريمة الحلاج»[1]، وكان الغلو العامل الحاسم الذي وحد معارضيه ضده على اختلاف مشاربهم ونواياهم . وكان الغلو أيضا وراء ذهابه في توظيف الأثرين السابقين إلى أبعد مدى. حيث إنه تجاوز النظرية المسيحية في عيسى ، إلى نظرية في طبيعة الإنسان بوجه عام. وأسس نظرية في خلق العالم ، ونظرية مكملة لها في تأليه الإنسان، تسمى نظرية « هو هو» أو نظرية « اللاهوت والناسوت» . وقد تولى نفسه شرحها قائلا : « تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته. وفي الأزل، ــ حيث كان الحق ولا شيء معه ــ، نظر إلى ذاته ، فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف ، وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو، عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق بصورته

---

[1] – آلام الحلاج ، لويس ماسينيون ، ترجمة الحسين مصطفى حلاج ، شركة قد مس للنشر والتوزيع ، بيروت، ط.1 ، 2004 ، ص : 271.

فيه وبه هو هو»[1].

ومثل هذا العرض البارد للأفكار ، واسترساله في استقصاء جزئيات الموضوع، هما ما جعل البعض يذهب إلى أن « أكثر الشطح المنسوب إلى الحسين بن منصور الحلاج ، يرتد إلى شطح الصحو، دون شطح السكر، من حيث إن شطحه يعبر عن «عقيدة» شيدها الحلاج لنفسه ولأتباعه ، وهي عقيدة مستمدة من خبرته الصوفية ، ومن الأوجه الكثيرة التي تحتملها العقيدة الإسلامية في شمولها وكليتها، وما انطوت عليه من منطلقات عامة، تتصف بالمرونة وعدم تقيدها بظرف معين»[1].

وقد استلم ابن عربي (ت 632 هـ) الفكرة من الحلاج ، وجعلها نظرية أكثر اتساقا وأكثر وضوحا، وخصص لها فصين هما :

« فص حكمة إلهية في كلمة آدمية»[2]، و«فص حكمة فردية في كلمة محمدية»[3]، بالإضافة إلى إشاراته المتفرقة في باقي الفصوص.

---

[1] – انظر : الطواسين ، ص : 128 ، و" في التصوف الإسلامي وتاريخه". ماسينيون ، ص : 133 ، والتصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي ، دار الشعب ، بيروت ، ص : 220 ــ 221.
ومثل ما قاله الحلاج قد نفهمه من قول البسطامي : " كنت لي مرآة فصرت أنا المرأة " ، انظر : النور من كلمات أبي طيفور للسلهجي، ضمن : شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي ، ص : 101 .
وهذا التبادل في صفة التمرئي ، وتحديد الواحد بالآخر ، كان من نتائجه أيضا قول الشبلي : " أن النقطة التي تحت الباء " و" المعنى المراد على كل حال هو أنه قوام كل شيء ، فكما أن الباء قوامها بهذه النقطة التي تحتها ، كذلك الوجود كله إنما قوامه وجوهره بواسطة الشبلي " . انظر شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوي ، م.س ، ص : 47. وانظر : اللمع، م.س، ص : 124.
ونشير إلى أن نص الحلاج على قصره، قد يعتبر أصلا للفتوحات المكية لابن عربي. وسنزيد هذا الرأي تفصيلا لاحقا.

[1] – دراسة في التجربة الصوفية ، نهاد خياطة ، دار المعرفة ، دمشق ط.1 ، 1994 ، ص: 105 ــ 106.

[2] – فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) ، علق عليه أبو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط.2 ، 1980 ، 48/1 وما بعدها .

[3] – م. ن : 214/1 وما بعدها.

وابن عربي كما سنرى في الفصل اللاحق الخاص ببنية الائتلاف ، لا يقصد بآدم أبا البشر، وإنما يقصد الجنس البشري عامة، ولا يقصد بمحمد النبي التاريخي ، وإنما الكلمة المحمدية، أو الحقيقة المحمدية ، أو النور المحمدي ، أو الإنسان الكامل... وهو الذي خلقه الله على صورته، وما محمد بن عبد الله ، بل ما الأنبياء كلهم إلا صور له، قبسوا من نوره تباعا لحظة الوجود الزمني، أو الظهور المشخص، أو النشأة العنصرية[1].

وعلى هذا الأساس فإن آدم عند ابن عربي كما سنرى لاحقا بتفصيل، هو أول تعين للأسماء الإلهية ، أو هو أول مظهر تجلت فيه تلك الأسماء. هو الكلمة الجامعة ، والعالم الأصغر، هو جلاء مرآة العالم، « هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر... هو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته ، وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ له خلقه، كما يحفظ الختم الخزائن»[2].

هكذا أصبح آدم الحلاجي ، غير آدم الحاتمي، فآدم لم يعد مجرد مرآة صقيلة ، تعكس الصورة، وتكشف عن شيء من قسماتها (الصفات والأسماء) ، وإنما أصبح العلة الغائية من الوجود، بل الحافظ للوجود والسبب في استمراره.

وهكذا يظهر أن الحلاج نقطة تحول في التصوف الإسلامي ، سلوكيا ومعرفيا بالإضافة إلى حمله لرسالة إصلاحية ، عثر في طريق إبلاغها ، ولم يأخذ بيده أحد[3]،

---

[1] – م. ن : 50/1.

[2] – م . ن : 50/1.

[3] – قال فيه أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) : " رده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف". لكن بعض الصوفية " صححوا له حاله ، وحكوا عن كلامه، وجعلوه أحد المحققين ". انظر: طبقات الصوفية، ص: 307 ــ 308. وقال فيه عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) " عثر الحلاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيده" . انظر ديوان عبد القادر الجيلاني ، دراسة وتحقيق يوسف زيان ، أخبار اليوم ، مصر ، 1990، ص: 269.

ويكفي في هذا الفقرة أن نبقى في هذه اللحظة الجنينية لفكرة وحدة الوجود، حيث إن إنية الحلاج منعته من الاندماج ، وحالت دون اتساع حدقته لرؤية الوجود من حيث هو كل جامع.

لقد انشغل بمحاولة محو صفاته البشرية، وظل حبيس سيزيفية المحاولة لتجوز قمة الأنانية في « أنا الحق»[1]، و« أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[2].

وقد وصف هذه الحال طرحة بقوله :

بَيْنِـــي وَبَيْنَـــكَ إنِّـــيٌّ يُنَزعُنِـــي فَارْفَعْ بإنِّيكِ إنَّيِّي من البـــين[3]

ويقصد : « يوجد بيني وبينك يا إلهي! « إني» ، إنه أنا، يعذبني، فأتوسل إليك بأن تزيل « بإنِّيك» أي بأنت هو، « إنِّي» ، أي إنه أنا، تزيله من البين، أي من بيننا نحن الاثنين»[4].

وهذا الإلحاح من الحلاج على تحقيق حال الجمع، يفضح دوام معاناته من حال الفرق المهيمنة، باستثناء أوقات السكر القليلة. من ثم فإن استعماله لكلمة « المزج» ، أو

---

[1] – كتاب الطواسين ، أبو منصور الحلاج، نشره ، لويس ماسينيون ، مكتبة المثنى ، بغداد ، طبعة بالأوفسيت . 1913، ص : 51 ، وقيل " إنما كان ذلك على معنى الحكاية عن الله تعالى". انظر : شرح ديوان الحلاج ، ص: 83. وقد فضل كامل مصطفى الشيبي أن يكون مراده بـــ " أنا الحق"، " أنا صورة الحق" ، بمعنى " أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق، وعن طريقه عرف الحق، وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله". انظر : شرح ديوان الحلاج ، م.س ، ص : 152.

[2] ــ شرح ديوان الحلاج ، ص : 279 وفي الديوان أكثر من شاهد على ذلك ، كما سنرى لاحقا. لقد كان دائب الحركة فوق ثبج الموج من غير طوق نجاة:

ما زلتُ أطفو في بحار الهوى * يَرْفَعُنِي الْمَـــوْجُ وَأَنْحَـــطُّ**

فتارةً يَرْفَعُنِـــي مُوَجِّهَـــــا * وَتَـــارَةً أَهْوِي وَأَنْغَـــــطُّ**

شرح ديوان الحلاج، ص: 234 ، وقد ظل على تلك الحال حتى انكسرت السفينة ، ولم يخرج بلوح "الألف " إلى شاطئ.

[3] ــ أخبار الحلاج ، م.س ، ص : 76.

[4] ــ المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام ، عبد الرحمن بدوي، م.س، ص: 83.

«الامتزاج»، لوصف حال اتحاد الناسوتية باللاهوتية ، لم يكن مثلما تمزج الخمرة بالماء كما ادعى ، وإنما مثلما تمزج الزيت بالماء، كما تشهد بذلك نصوصه.

ولايضاح ذلك نقول ، إن آدم بوصفه صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، والتي أعلن بواسطتها عن مكنون سره، وجماله في مظهرها الخارجي ، مؤلفة من طبيعتين: الناسوت وهو الناحية البشرية ، واللاهوت ، وهو الناحية الإلهية ، وهي بذلك صفة كل إنسان باعتباره نوعا خاصا من الخلق، وليست مقصورة على عيسى ، كما قالت النصارى.

وهو ما عبر عنه في أبياته المشهورة:

سُــبْحَانَ مــن أَظْهَــرَ ناســوتُه سِــرَّ ســنا لاهوتــه الثاقِــب
ثُــمَّ بَــدَا لخَلْقِــهِ ظــاهراً فِي صــورةِ الأكــل وَالشَّــارب
حَتَّــى لَقَــدْ عَايَنَــهُ خَلْقُــه كَلَحْظَــةِ الْحَاجــب بالْحَاجــب[1]

وقد عبر الحلاج عن الجمع بين اللاهوت والناسوت ، أو الروح الإلهي ، والروح الإنساني، في نماذج أخرى كثيرة منها قوله :

أَنْتَ بَيْنَ الشِّغَافِ والقلب تَجْــري مِثْلَ جَرْيِ الدموع فــي أجفــانى
وَتُحِلُّ الضــمِيرَ جَــوْف فــؤادي كحُلُول الأرواح فــي الأَبْــدَان[2]

وقولــه :

أنا من أهوى ومــن أهــوى أنــا نَحْــنُ رُوحــان حَلَلْنَــا بَــدَنَا
فــإذا أَبصَــرْتَنِى أبْصَــرْتَهُ وإذا أَبْصَــرْتَهُ أَبْصَــرْتَنَا[3]

وكما أشرنا إلى ذلك فإن حديث الحلاج عن « المزج» الشبيه بمزج الخمرة بالماء،

---

[1] – الطواسين ، ص : 130 ، وكذلك : شرح ديوان الحلاج ، ص : 150.
وقد ضبط كل من هنري كوربان، وماسينيون " ناسوته " بالفتح ، في حين ضبطها أبو العلا عفيفي بالرفع، لأن ذلك في نظره، يتناسب مع نظريته الثنائية في الطبيعة الإنسانية ، والتي عبر عنها بقولته المشهورة " أنا الحق".
انظر : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص : 133 ، الهامش : 3.

[2] – شرح ديوان الحلاج ، ص : 290.

[3] ــ م.ن، ص : 279 ــ 280،

وعن « الحلول» الشبيه بحلول الأرواح في الأبدان، بالإضافة إلى ما صدر عنه من شطحات ، دليل على أنه ظل في حال تلوين أو سكر، لم يغب به أو فيه عن ذاته. ومن ثَمَّ فإنه لم يكن يرقى عمليا إلى ما كان يصبو إليه نظريا ، لأن « الحلول إنما يتصور بين الشيئين اللذين يجمعهما صف واحد، ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء»[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحلول يقتضي وجود السوى ، حتى يحل فيه معنى الربوبية، والغرض أن السوى عدم محض، فلا يتصور الحلول»[2]، بل إن الاتحاد بما هو اقتران القديم بالحادث حتى يكونا شيئا واحدا، ــ وهو محال أصلا ــ مبني أيضا على وجود السوى ، في حين لا سوى عند من يرون أن « الأشياء كلها في حيز العدم ، إذ لا يثبت الحادث مع من له وصف القدم ، فانتفى القول بالاتحاد»[3]. لكن الصوفية فيما بعد ترخصوا في استعمال ألفاظ مثل «الامتزاج»، و« الاتحاد»، على طريقة الحلاج ، وهم يريدون الوحدة. من ذلك قول ابن الفارض:

وهامَتْ بها رُوحي بحَيْثُ تَمَازَجَــا اتِّحاداً وَلاَ جرْمَ تَخَلَّلَــهُ جــرْمُ[4]

وكيفما كانت الحال فإن الحلاج تحت وطأة السكر ، كان عاجزا عن التأدب بأخلاق العبودية في لحظة اتصال الروح بأصلها، بل إنه ادعى أنه في معراجه الروحي، وصل إلى ما لم يصل إليه قبله موسى عليه السلام، ومحمد صلى الله عليه وسلم. ذلك أن موسى عليه السلام لما تجلى له الحق بطور سينا، تلاشى وجوده، وفنيت

---

[1] – الفتح الرباني ، والفيض الرحماني ، عبد الغني النابلسي (ت 1143 هــ) وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2010 ، ص : 66.

[2] – إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، أحمد بن عجيبة ، تقديم محمد حسب الله ، دار المعارف ، مصر ، 1985، ص : 83.

[3] – م.ن، ص : 89.

[4] – ديوان ابن الفارض ، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف ، مصر ، ط.1 ، 1984 ، ص : 191.

خلقيته بوجود حقية الله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا**﴾[1]، والنبي محمد ﷺ لما كان بالأفق الأعلى، تَأَدَّبَ في الحضرة، ووقف عند الحد الذي أريد له ، ولم يطمح إلى رؤية ما استتر عنه: ﴿ **مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى**﴾ [1]. أما الحلاج فقال :

إذا تَجَلَّـــى بطـــوري أن يُكَلِّمَنِـــي رَأَيْتُ فِـــي غيبتـــي مُوسَـــى علَـــى

وقال أيضا :

يَا غَـــافِلاً لجَهَالَـــةٍ عَـــنْ شَـــانِي هَـــلاَّ عَرَفْـــتَ حقيقتـــي وبيـــانى

أَبْصَرْتَنِي بمَكَـــان مُوســـى قائمـــا فِي النُّور فَوْقَ الطُّور حين ترانى[3]

وشتان ما بين من ادعى البقاء قائما ينظر إلى النور، ومن خَرَّ صعِقا وقد مُحِيَ أثره ، ومن فُتِح له وبقي عند قاب قوسين أو أدنى حياءً.

ويمكن القول إن الحلاج في حال الجمع الفجائي ، كان لا يرى صور الموجودات إلا آلات في يد فاعل واحد، بعد اجتماع كل الأفعال في أفعاله، وكل الذوات في ذاته، وكل الصفات في صفاته. فتارة يشعر بأنه صفة المحبوب وآلة علمه ، وتارة يشعر بأن المحبوب صفته وآلة علمه.

وهذا المقام فيه جبرية قاتلة كما فيه حرية رعناء.

أما الجبرية فقد انتهت به إلى اعتبار « الأديان كلها لله عز وجل، وشغل بكل دين طائفة ، لا اختياراً فيهم ، بل اختيارا عليهم». وأما الحرية ففي قوله « أنا».

وعلى العموم فإن التفصيل في هذه النقطة قد يخرج بها عن السياق ، وقد نعود إليها عند الحديث عن حرية الاعتقاد عند ابن عربي. ونكتفي بأن نشير إلى أن الحلاج حشد في شعره مصطلحات صوفية متعددة ، وضغط معانيه لأسباب شخصية، وأخرى

---

[1] – الأعراف ، ألآية : 143.

[1] – النجم ، الآية : 17.

[2] – شرح ديوان الحلاج ، م.س، ص : 188 .

[3] – نفسه ، ص : 293.

فنية. فكان أن صار شعره أميل إلى النظم. ثم إنه تحت ضغط الوارد القوي ، لم يكن يهتم بالصياغة، بقدر ما كان يكتفي بالاقتباس من شعلة الوجد المتأججة، فيرسل إشارات بل شرارات ، من الأعالي وأقاصي الشرفات.

من ذلك قوله :

أبكى عَلَى شَجَنِى من فُرْقَتِى وَطَنِى ... طَوْعاً وَيُسْعِدُنِى بالنَّوْح أَعدائى
أَدْنُو فَيُبْعِدُنِى خَوْفِى فَيُقْلِقُنِى ... شَوْقٌ تَمَكَّنَ فِي مَكْنُون أَحْشَائى
فَكَيْفَ أَصْنَعُ فى رَحْب كَلِفْتُ بِهِ؟ ... مَوْلاَيَ ، قَدْ مَلَّ من سُقْمِى أَطِبَّائِى
قَالُوأ : تَدَاوَ بِهِ مِنْهُ فَقُلْتُ لَهُمْ ... ياقومُ هل يَتَدَاوَى الداءُ بالدَّاءِ
حُبِّى لمَوْلاَيَ أَضْنَانِى وَأَسْقَمَنِى ... فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلاَيَ مَوْلاَئى؟!
كَأَنَّنِى غَرِقٌ تبدو أَنَامِلُهُ ... تَغَوُّشاً [1] وَهْوَ فِى بَحْر مِنْ الْمَاءِ
قُلْ لِي ـ فَدَيْتُكَ يَا سَمْعِى ... لمْ ذِي اللَّجَاجَةُ فِى بُعْدِي وَإِقْصَائى؟
إِنْ كُنْتَ بالغَيْب عَنْ عَيْنَىَ مُحْتَجباً ... فالقَلْبُ يَرْعَاكَ فِى الإبْعَادِ وَالنَّائى[2]

وللحلاج مقطوعات أخر في مثل سلامة هاته. وشعره على العموم يجود أكثر في تعبيره عن الحب ومتعلقاته ، وغالبا ما يغيب عن ذاته فيه، وتتبادل حواسه الأدوار فيما يعرف بتراسل الحواس؛ فينقل عن أصوات من القلب تارة، ومن العقل أخرى، ليكون بذلك البداية الحقيقية لهذه الخاصية الأسلوبية التي وظفها شعراء صوفيون على رأسهم ابن الفارض وابن عربي[3].

---

[1] ـ لا معنى لـ : " تغوش " في هذا الشطر، والتصحيح الذي صحح به كامل مصطفى الشيبي هذه الكلمة وهو "تغدثا" ، لا موجب له، ولعل للطباعة دخلا. انظر: شرح ديوان الحلاج . ثبت التصويبات، ص : 470.

[2] – شرح ديوان الحلاج ، م.س ، ص : 147

[3] ـ ركزت المدرسة الرمزية الغربية على هذه التقنية كثيرا لكون الرمزين يعتقدون بوحدة العالم. فكان أن التمسوا في مختلف المظاهر جوهرا واحدا متعينا في الصور المختلفة، لأن الكل متشابه فيه. وما دام الأمر كذلك، فقد جوزوا أن تحل الأشكال المختلفة محل بعضها البعض، لأنها جميعا تثير في النفس إحساسا موحدا، وهو ما عرف بنظرية تراسل الحواس.
انظر في تفصيل ذلك : شعرية الخطاب الصوفي ، محمد يعيش ، م.س، ص : 115.

من ذلك قوله :

فاسْمَعْ بقَلْبكَ ما يَأْتِيكَ عــن ثِقَــةٍ وانظر بفَهْمِكَ فَالتَّمْيِيزُ مَوْهُوبُ[1]

وقولـــــه :

تَأَمَّلْ بعَيْن الْعَقْل ما أنــا واصــفُ وَلِلْعَقْل أَسْمَاعٌ وُعَاةٌ وَأَبْصَــارُ[2]

ولأن الحلاج ظل يشعر بصعوبة القفز على أناه ، وبعدم التيقن من تجاوز لحظة الاختلاف ، فقد كان يتعجل الموت للظفر بهذا الأمل :

اقْتُلُـــــونِي يَـــــا ثِقَـــــاتِي إنَّ فِـــــي قَتْلِـــــي حيـــــاتي
وَمَمَـــــاتِي فِـــــي حيَـــــاتي وَحَيَـــــاتِي فِـــــي مَمَـــــاتِي
أنـــــا عِنْـــــدِي مَحْـــــوُ ذَاتِـــــي مِـــــنْ أَجـــــلِّ المكْرَمَـــــاتِ
ســـــئمت روحـــــي حيـــــاتي فـــــي الرُّسُـــــوم الباليـــــات
فَـــــاقْتُلُونِي وَاحْرِقُـــــونِي بعظـــــامي الفانيـــــات
تَجـــــدُوا سِـــــرَّ حبيبـــــي فـــــي طوايـــــا الباقيـــــات[3]

هذا من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل فإن الحلاج كان لا يكل من النداء. كان أسلوب النداء وسيلة من وسائله التي أراد بها الاندغام في الوجود، والامتلاء بالحضور، والأنس بالقربة. وكانت الياء التي لمناداة البعيد ، أكثر تواترا من الهمزة ، تعبيرا عن شعوره بشساعة المسافة ، وسعة الاختلاف، حتى أنه صار يتوهم تلبية النداء، بل صار من كثرة النداء يسمع أصواتا تتردد، فلا يعرف إن كان رجع صدى المنادي أم صوت رد المُنَادَى، ولا يعرف في الحالين الفاتح للدعاء والبادئ بالمناداة ، وما أصعبــه

---

[1] – شرح ديوان الجلاح ، ص : 157.

[2] – نفسه ، ص : 192.

[3] – شرح ديوان الحلاج ، ص : 166 ــ 167 ، والباقيات قد تعني ما تركه من كلمات شاهدة على صدق الحب، وعلى عذوبة العذاب فيه ، وهو القائل على خشية الصلب : ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلا بالدم".

انظر : الحسين بن منصور الحلاج ، شهيد التصوف الإسلامي ، طه عبد الباقي سرور، نهضة مصر، القاهرة ، ط.3، 1996، ص: 118.

من التباس:

لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ يـــا سِـــرِّي وَنَجْـــوَائى لَبَّيْكَ ، لَبَّيْـــكَ ، ياقَصْـــدِي وَمَعْنَـــائى
أَدْعُوكَ ، بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِى إليكَ فَهَـــلْ نَادَيْـــتُ إيَّـــاكَ ، أم نَادَيْـــتَ إيَّـــائى؟!
يَا عَيْنَ عين وجودي يامَدَى هِمَمِـــي يـــــامنطقي وَعِبَـــــاراتي وإيمـــــائى
يا كُلَّ كُلِّى ، يا سَمْعِى ويـــا بَصَـــرِي يـــــاجملتى وتباعِيضِـــــى وَأَجْزَائـــــى
يَا كُـــلَّ كُلِّـــي وكُـــلُّ الْكُـــلِّ مُلْتَـــبسٌ وَكُـــــلٌّ كُلِّـــكَ مَلْبُـــوسٌ بمَعْنَـــــائى
يَا مَنْ بهِ عَلِقَتْ رُوحى فَقَـــد تلفـــت وجْـــــداً رَهينـــــاً تحـــــت أهـــــوائى
يَا وَيْحَ رُوحى مِنْ رُوحى فَوَا أَسَفِى عَلَـــىَّ مِنِّـــى فـــإنِّى أَصْـــلُ بَلْـــوَائى
يَا غَايةَ السؤل والمـــأمول ياســـكنى يا عَيْشَ رُوحِـــى ، يـــادينى ودنيـــائى
قُلْ لى – فديتُكَ– ياسمعِي ويابصري لمْ ذي اللَّجَاجَةُ فى بُعْـــدِي وإقصـــائى
إنْ كُنْتَ بالْغَيْب عن عينـــيَّ مُحْتَجبـــاً فالقلبُ يَرْعَاكَ فِي الإبْعَـــادِ وَالنَّـــائى[1]

ولنلاحظ أن الحلاج في البيتين الرابع والخامس استعمل لفظة « كل» مضافة، ومعرفة، ومسندة إلى ضميري التكلم والخِطاب ثمان مرات، مما يدل على مدى الاشتياق إلى الوصول إلى الكلية، إلى الوحدة، إلى الائتلاف. ومدى اليأس من الحصول على التلبية، على الإنجاز، على الاستجابة، لذلك لجأ إلى العتاب:

قُـــلْ لـــى ــ فـــديتك ــ ياســـمعى لمْ ذِي اللَّجَاجَةُ فِى بُعْدِي وَإقْصَائى؟

وإلى إخراج النداء مخرج الندبة تعبيرا عن الضيق وشدة الحاجة إلى الخلاص:

يَا وَيْحَ رُوحى مِنْ رُوحِـــى، فـــوا عَلَىَّ مِنِّـــى فـــإنى أَصْـــلُ بَلْـــوَائى

ثم إن « الكل» بما هو « اسم لحضرة أحدية الجمع ... من كونها حضرة الاشتمال والجمعية التي لا تشتت فيها ولا تفرقة ولا غيرية»[2]، ما كان لمثل الحلاج أن

---

[1] – شرح ديوان الحلاج ، ص : 146 ــ 147.

[2] – لطائف الإعلام في إشارات الإلهام ، عبد الرزاق الكاشاني.أو القاشاني. (ت 730 هـــ) ، م.س، ص : 484.

يتحقق بمظهريته ، لعدم تجاوزه عتبة الوحدة، ووقوفه في مقام « اللبس». حيث «يُكنى باللبس عن ظهور الذات بالتعينات لما يحصل من اللبس حينئذ في معرفتها»[1].

وعدم معرفته لها، قد يكون وراء الإكثار من الأسماء في مناداتها. وعدم تحققه بمظهرية الكلية، حال دون الإعراب عن شأنها بلسانها، مثلما قال ابن الفارض (576 – 632) في وحدته الشهودية.

وإذا كان الحلاج يكتفي بمناداة « الكل» من حيث « هو اسم للحق تعالى باعتبار الحضرة الأحدية الجامعة للأسماء»[2] والتي اختار منها السميع والبصير فإن ابن الفارض وصل إلى الحديث باسمها بعدما اتحد شهوديا وائتلف ، وبعدما :

تَعَانَقَــتِ الأطــرافُ عِنْــدِي وَانْطَــوَى بسَاطُ السِّوَى عَدْلاً بحُكْم السَّــويَّةِ

وَعَادَ وُجُودِي فِــي فَنَــا ثَنْويَّــةِ الـــــ وجودِ شُهُوداً فِي بَقَــا أَحَدِيَّــةِ[3]

لذلك تكلم بلسان الذات كما قلنا من غير مناداة ، وحتى إن نادى، فإنه سيكون المنادي والمنادى عليه في آن.

من ذلك قوله من التائية الكبرى :

فَلَفْظٌ وكُلِّى بــى لســان مُحَــدِّثٌ وَلَحْظٌ وكُلِّى فِــىَّ عــينٌ لعَبْرَتِــى

وَسَمْعٌ وُكُلِّى بالنَّدَى أَسْمَعُ النِّــدَا وكُلِّى فىَّ رَدِّ الــرَّدَى يَــدُ قُــوَّةِ[4]

فَكَلِّى لسانٌ نــاظِرٌ ، مِسْــمَعٌ يَــدٌ لنطقٍ وإدراك وســمع وبطشــة[5]

ومن ذلك أيضا قول القائل : « أَنَا لِلْكُلِّ في الحقيقة كُلٌّ»[6].

---

[1] – نفسه ، ص : 493.

[2] – كتاب التعريفات على الجرجاني (ت. 816 هـ) تحقيق محمد عبد الرحمان المرعيشي ، دار النفائس ، بيروت، ط. 2، 2007 مادة "الكل" ، ص : 216.

[3] – ديوان ابن الفارض ، (576 – 632 هـ) تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف ، مصر، ط. 1، 1984 ، ص : 142.

[4] – نفسه ، ص : 150.

[5] – نفسه ، ص : 156. وانظر: شعرية الخطاب الصوفي، محمد يعيش ، م.س ، ص : 115 ، وما بعدها.

[6] – لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ، م.س، ص : 201.

كان الحلاج حريصا على الجمع بين التصوف والسياسة ، ولم يكن يملك برنامجا واضحا يمكنه من الحفاظ على أخلاقيات التصوف، والنفاذ إلى دهاليز السياسة، فخسر لأنه أراد الاثنين، والله أحد. وغرق فنادى، والنداء لا ينقذ غرقى استعانوا بغيره. يقول أبو سعيد بن أبي الخير (ت: 440 هـ) « اِنْقَطِعْ عن الكل، حتى يكون لك الكل»[1]، فـ« لا يكون العبد عبداً بالكلية ، ويكون منه لغير الله بقية»[2] و«إن أقبلت عليه بكليتك، أقبل عليك بكل الكل»[3]. ثم إن شخصية الحلاج كانت بطبعها لا تثبت على حال، ولا تكثرت لمقال ، لذلك تحاشاه الجنيد وحذره من سوء العاقبة. يقول ابن كثير: « كان الحلاج يتلون في ملابسه ، فتارة يلبس لباس الصوفية، وتارة يتجرد في ملابس زرية، وتارة يلبس لباس الأجناد، ويعاشر أبناء الدنيا»[4]. ولئن كان هذا سلوكه في بداية أمره، فما عدل عنه في بقية حياته بالقدر الذي يرفع عنه الشبهة ، أو يدفع الاطمئنان إليه، رغم تعزيره، وتحذيره من غائلة المتربصين.

إن حمل الحلاج رسالته الإصلاحية أثقل خطاه، فلم يتجاوز ذاته لتتم له الوثبة إلى حضرة الجمال، فتغتبط النفس بذاتها وتنعم بالوصال، بعد الحل والترحال.

لقد رأى البعض أن « مذهب الحلاج كان نوعا من الحلولية التشريفية التي لا تزيد على نزول التجلي الإلهي في قلب المتنسك ، وسكب الأسرار الربانية فيه » [5] ولم يكن مذهبه حلولية تحيزية مثلما رماه بذلك السطحيون. وهذا صحيح لكن « عثر الحلاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيـــده»[6] لِعَبِّهِ الحُبَّ صافيا حتى الثمالة، ونظره إلـــى نفسه

---

[1] – أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد لمحمد بن المنور بن أبي سعيد بن أبي الخير (ت 440 هـ). ترجمة وتقديم إسعاد عبد الهادي قنديل ، تصدير . بديع جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،207، ص: 337.

[2] – اللمع ، لأبي السراج الطوسي ،م.س، ص : 448.

[3] – نفسه، ص: 448.

[4] – البداية والنهاية ، أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774 هـ) ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة ، مصر، ط. 1، 1998، 824/14.

[5] – التنسك الإسلامي، محمد غلاب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب 68، القاهرة 1970، ص : 130.

[6] – ديوان عبد القادر الجيلاني ، دراسة وتحقيق يوسف زيدان ، أخبار اليوم ، القاهرة ، 1990 ، ص : 269.

بعين العُجْب. و« من نظر إلى نفسه بعين العجب، حقيق أن يُقْطَعَ رأسُ كِبْرِه بسيف الطرد»[1].

لقد أراد استيعاب الوجود الإلهي ، فلم يَعْدُ إليه، وإنما أنزله ليحل فيه، حتى على افتراض الحلول التشريفي، وجعل ذاته محلا واحدا يستوعب اثنين امتزجا، « كما تُمْزجُ الخمرةُ بالماء الزلال»، فإذا « الإلاهية قد حلت فيه، وأنه هو هو»[2]، وإذا بالاثنين صار كل منهما ينوب مناب الآخر قولا وفعلا. أما إذا اعترض معترض، فجواب الحلاج أنه مثل الشجرة التي نادى الله تعالى منها موسى عليه السلام، فنحن نقول: « قال الله»، ولا نقول « قالت الشجرة». كذلك إذا قال الحلاج « أنا الحق»، فلا يجب أن نقول « قال الحلاج» وإنما « قال الله » فـــ« من الشجرة من جانب الطور، ما سمع من شجرة، ما سمع من برزه، ومثلي مثل تلك الشجرة، هذا كلامه»[3].

وأقوال الحلاج الحلولية تتنافى مع ما ذكرناه من أقواله في التنزيه.

وعادة الحلاج أن يحل في مكان ما عقده في آخر، حتى إن الباحث لا يكاد يطمئن إلى رأي واحد فيه، إلا أن يقال إن الحلاج يريد اتحادا معنويا لا اتحاد عين بعين. أو يريد حلول صفات إلهية في أخرى بشرية، كما يدل على ذلك حديث الإحسان. أو يقال في مثل « أنا الحق» : إنه محمول على الحكاية، أو صدر في معرض الحكاية عن الله، لذهاب الحلاج إلى وجوب إفراد القديم عن الحادث، والجزم بمباينة الخالق للمخلوقات. لذلك نبه ابن عربي إلى أن الأرواح في غفلتها « يكون منها التهجم والإقدام على المقام الإلهي ، فتدعي الربوبية ، كفرعون، وتقول في غلبة ذلك الحال عليها، أنا الله ، وسبحاني ، كما قال ذلك بعض العارفين»[4].

وكيفما كانت الحال فإن أبا بكر الشبلي (ت 334 هـــ) صديق الحلاج ، كان يرى أن التوحيد: « إسقاط الياءات» [5] أي جحد إثبات الموحد لنفسه في جميع الأشياء

---

[1] – نفسه ، ص : 274.
[2] – الفهرست لابن النديم، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت ، ص : 270.
[3] – الطواسين ، الحلاج ، م.س، ص : 23.
[4] – الفتوحات المكية ، ابن عربي ، م.س : 276/1.
[5] – اللمع ، الطوسي ، م.س ، ص : 54.

بسره، فلا يقول: بي ولي ومني وإليَّ وعليَّ، وفيَّ وعني، و« يسقط هذه الياءات ويجحدها بسره، وإن كانت جارية ، من حيث الرسم على لسانه»[1]. وهذا التوحيد هو ما يسمونه بتوحيد الخاصة، وهو يقضي بـــ « أن يكون العبد شبحا بين يدي الله عز وجل تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته»[2]. ولكن إذا كان شبحا تجري عليه أحكام القدرة ، أو كان مجرد محل للفعل الإلهي، ومجرد أداة لظهوره، كيف يتفق كل ذلك مع سعي الصوفي للترقي، وحمل نفسه على المجاهدات؟!

يرى البعض أنه لا تناقض بين الأمرين ، بل إنهما يدخلان في « مقام التوكل على الله جل وعز، وذلك لا يكون إلا إذا اعتقد العبد بأن الأسباب لا تنفع ولا تضر في نفسها، وإنما بما يشاؤه الله تعالى لها من التأثير أو عدمه»[3]، وهذا هو المراد بكون «التوحيد، محو آثار البشرية وتجرد الألوهية»[4].

وعلى العموم فقد كان الحلاج لا يراعي في لحظة سكره ، ما يخرج من ثغره، لعدم اكتراثه بتبعات جهره بسره. وكيف وعنده أن « الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا»[5]؟ وقد قلنا إن « منهج الحلاج في الحب هو العذاب لا اللذة. هو التضحية، التضحية الكاملة بالنفس. وهذه التضحية هي أسمى درجات الحب»[6]. لذلك لم يكن بِمَعْنِيٍّ إذا طفا إلى سطحه الحدوث مع القدم، والوجود مع العدم. ومن يقرأ ما قال في عقيدته حسب ما ينقله عنه القشيري، لَحَسِبَهُ معتزليا بل من غلاة المعتزلة ، ومن يقرأ ما نظم من أشعار في لواعج الحب وتباريح الهوى، لَحَسِبَهُ كرَّاميا[7]، بل من غلاة

---

1 – نفسه ، ص : 54 ، وانظر: الرسالة القشيرية : 587/2.

2 – اللمع ، الطوسي ص : 49، وانظر: الرسالة القشيرية : 587/2

3 – القدر في الفكر الصوفي، علي محمد العمري، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ط. 1، 2009، ص: 59.
هذا لا يعني بالضرورة اعتقاد الصوفية بالجبر ، وإنما هو نوع من الكسب الذي قال به الأشاعرة ، خصوصا أن التصوف السني لبس ثوب الأشعرية في بداياته .

4 – الرسالة القشيرية : 587/2.

5 – الرسالة القشيرية : 551/2.

6 – الحسين منصور الحلاج ، طه عبد الباقي سرور ، م.س، ص : 154 .

7 – محمد بن كرام السجستاني (توفي حوالي 255 هـــ) شيخ الطائفة الكرامية ، كان ميالا إلى التجسيم ، وإلى التفسير المادي والحسي. انظر في أقوال ابن كرام وأتباعه : الفرق بين الفرق ، البغدادي ، م.س، ص : 215 ما بعدها .

الكرامية. وهذا التناقض لا يفسره إلا سكره ، واجتراؤه، وحضور أناه في موكب من جواري «الياءات» لم يقدر على فراقهن. عذره في ذلك أن الشاعر الصوفي بما هو شاعر، رأى في الضمير ذريعة وصل، ووسيلة قربى، فمده سببا وتحجج به ، عسى أن يحظى بالرضا، ويظفر بالقبول، فـــ « مال إلى الإكثار من ضميري المتكلم والمخاطب المتصلين خاصة، لما توحي به من توثيق الصلة بين طرفين متحابين. وقد يكون هذا سببا لشيوع هذا النوع من الضمائر في أشعار الحب عادة» [1]. وإذا كانت « أنا» الحلاج فردية في هذه المرحلة، لكونه نجح في أن يجعل ذاته قضية محورية في مرحلة تاريخية من التصوف الإسلامي، فإن « هذه الأنا المنفصلة عن الجمع، غير المتخلقة بأخلاق الكل ... تحولت من ضمير منفصل عن الجمع، إلى ضمير متصل بالكل. فكانت الأنا « أنا جمعية» تتجلى في الفرد وتنطلق منه وإليه تعود، وهي في ذلك تعني الكل»[2]. وهذا ما نجده في الشعر الصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين خاصة عند ابن الفارض.

د – الفناء الإنّي وإسقاط الياءات.

لقد مثل الحلاج مرحلة تحول في مسار التجربة الصوفية حالا ومقالا. حَلَجَ قطن الأسرار ثم حرقه، واعتلى المرقاة في جرأة لأنها معراج الرجال، وصلى ركعتين في العشق لا يصح وضوؤهما إلا بالدم[3].

---

[1] – الشعر الصوفي . عدنان حسين العوادي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1986 ، ص : 238.

[2] – الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أنموذجا، عباس يوسف الحداد ، دار الحوار، سورية ، ط.1 ، 2005، ص : 201.

[3] – تذكرة الأولياء ، فريد الدين العطار (كان حيا سنة 607هـــ) ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي (كان حيا سنة 836 هـــ) تحقيق محمد أديب الجادر ، دار المكتبي ، دمشق ، كط. 1، 2009 ، ص : 838.

ويذكر لويس ماسينيون أن" العطار هو الوحيد الذي يذكر هذا المقطع على لسان الحلاج، في أثناء تعذيبه، لكنها المقولة الوحيدة التي تظهر بنصها العربي من دون ترجمة فارسية لها في روايته : فهي من ثم قديمة".

انظر آلام الحلاج ،م.س، ص: 501. وانظر أيضا: المنحى الشخصي لحياة الحلاج ، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 81.

كانت أناه وراء تجريمه، وكان بها مستعجلا. و«إبعاد الأنا» عن النفس في غاية الحسن، وذلك ما أيده صديقه أبو بكر الشبلي (247 هـ - 334 هـ) الذي رماه كما تقول الأسطورة بوردة، كانت عليه أشد إيلاما من حجارة العامة ، ولعن اللاعينين.

حاول الشبلي ــ وكانت له بالحلاج صحبة ــ أن يوقف التيار الذي تزعمه البسطامي ، وسار معه ذو النون المصري (179 - 245 هـ)، وانحرف فيه الحلاج، وإن كان له به شبه كما سنرى. ونشير أولا إلى أن الباحث يجد صعوبة في التوفيق بين أقواله وأشعاره ، فقد نسب إليه بعض المؤرخين شطحات تجعله امتدادا للحلاج، غير أن ديوانه ليس فيه ما يقوم شاهدا على ذلك. على أن الدكتور عبد القادر محمود، كان ممن اطمأن إلى أن الشبلي بعد مصرع الحلاج، لجأ إلى التقية الشيعية ، فكشف ظاهرا ضد الحلاج ، وستر باطناً معه.

وعلى هذا فإن «الجانب الحقيقي من آراء الشبلي، هو الجانب الحلاجي، لا الجانب الآخر المتكلف الذي يتظاهر بالروح السنية، تقية لا حقيقة»[1]. وهذا الرأي قد لا يخلو من صواب ، فقد كان يقول بعد مصرع الحلاج: « كنت والحلاج شيئا واحدا، إلا أنه أعلن وكتمت»[2]، وكان يقول أيضا « أنا والحلاج شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله»[3].

وكان أستاذه الجنيد يدرك ذلك منه، ويحذره مثلما كان يحذر الحلاج. قال له مرة وقد سمع منه ما لا يرضاه:

« لو رددت أمرك إلى الله لاسترحت ، فقال الشبلي: يا أبا القاسم ، لو رد الله أمرك إليك لاسترحت. فقال الجنيد « سيوف الشبلي تقطر دما»[4]. وكان يقول عنه : «الشبلي رحمه الله سكران، ولو أفاق من سكره، لجاء منه إمام ينتفع به»[5]. فهل مثل هذه الأخبار شاهد على أن الشبلي لم يرتدع إلا بعد مشاهدة صلب صديقه الحلاج؟

---

[1] – الفلسفة الصوفية في الإسلام ، م.س، ص : 387 –388.

[2] مقدمة "ديوان أبي بكر الشبلي" تحقيق كامل مصطفى الشيبي ، دار التضامن بغداد، ط.1 ، 1967 ، ص : 52، كذلك شرح ديوان الحلاج ، ص : 73 .

[3] – مقدمة " ديوان أبي بكر الشبلي "، ص : 54.

[4] – طبقات الصوفية ، السلمي ، م.س، ص : 343.

[5] – مقدمة الديوان ، ص : 54.

لقد تشبه الشبلي بالحلاج واقتدى به لكنه « أنكر حال الحلاج نصف إنكار، أثناء محاكمته ، ثم أتى مستطار الفؤاد ليشاهد عذابه مدفوعا بأولئك الذي كانوا يرجمونه (ويقال إنه ألقى عليه وردة متحديا)»[1].

ونحن إذا رجعنا إلى ما نسب إليه ، فسنجده يقول عن ديمومته على سبيل المثال: «أنتم أوقاتكم مقطوعة ، ووقتي ليس له طرفان ... أنا الوقت ، وليس في الوقت غيري ، وأنا محق»[2]، وسنجده يقول عن قدرته وجبروته : « إن لله عبادا لو بزقوا على جهنم لأطفأوها»[3] و» لو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق»[4] وهذا النزوع إلى ادعاء الخوارق والإتيان بالأعاجيب، من المشترك بين الصوفية. وأغلبه يتجاوز ما اصطلح عليه بالكرامات بكثير. وهي مما يذكره البعض من الصوفية في عداد الغلطات ، ومما يتندر به البعض من خصومهم في المجالس والمحاضرات[5]. وهي مما يذكرنا فعلا بأشباه ونظائر لها عند رابعة والبسطامي والحلاج، وقد أشرنا إلى بعضها.

لكن الشبلي اختلف عن أولئك من حيث إنه « أظهر أحوالا عامة شاذة (جنون مشعور به ولكنه مزمن) ... يسر له ألا يتهم مع الحلاج»[6]. وهذه الأحوال الشاذة المعترف بها تجعل شطحات الشبلي مجرد خطرات لا ترقى إلى مستوى وعي الحلاج، وثباته على دعواه ، حتى حين قطعت يداه.

والجنون الذي تحدث عنه الشبلي ليس ادعاءً، فقد كان مثلما نص على ذلك لويس ماسينيون مشعورا به [7]، وصار له مزمنا. وقد تكون أعراضه ظهرت عليه بعد

---

[1] – " المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ، لويس ماسينيون ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 81.

[2] – اللمع ، الطوسي ، ص : 488.

[3] – م.ن، ص : 491.

[4] – شطحات الصوفية ، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 41.

[5] – لنتذكر أن رابعة العدوية سعت إلى إطفاء نار جهنم بالماء وإيقاد النار في الجنة.

[6] – المنحى الشخصي لحياة الحلاج ، لويس سينيون، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام. عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 81.

[7] – م.ن ، ص : 81.

انخراطه في طريق الصوفية ، ولقائه بالحلاج الذي ظهر له « وكأنه المبشر بالبهاء الإلهي»[1]. وإلا فقد كان قبل ذلك حاجبا كأبيه للخليفة الموفق، ثم صار أميرا على دماوند في طبرستان ، في خلافة المعتضد. لكنه تخلى عن ذلك بعد تصوفه ، وعاد إلى أراضيه في دماوند، ليتنازل للفلاحين والعاملين عن حقوقه قائلا: « أنا كنت صاحب الموفق ، وكان وَلاَّني بلدتكم ، فاجعلوني في حل»[2].

ويظهر أن للجنيد دخلا فيما صار إليه من عوارض الاضطراب التي اشتهر بها. وذلك بسبب عنف المنهج التربوي الذي اعتمده معه صد البداية ، وهو للوالي الأمير، فقد أمره ببيع الكبريت، ثم بالدوران على البيوت سائلا، ثم بالتحليل من كل أملاكه وعقاراته، وقطع كل صلاته بالناس بيتا بيتا وواحدا واحدا مدة أربعين سنة، ثم بالتكدّي لصالح الفقراء وتركه جائعا ، لمدة سنة ، ثم يخدمه الأصحاب لمدة سنة أخرى، حتى صار كما قال: « أقل خلق الله»، مما جعل الجنيد يقتنع به أخيرا ويجيزه قائلا : « الآن صح إيمانك»[3].

---

[1] – نفسه ، ص : 81.

[2] – ويبدو أن لويس ماسينيون رد لبس الشبلي لخرقة التصوف إلى الجنيد. غير أننا لا نستبعد أن تكون دوافع أخرى ساهمت في تعجيل تحوله المفاجئ . وذلك أن انقلاب المصائر الذي شمل الخاص والعام في عصره ، وما عاينه من اضطراب أحوال وانتقال مراكز، من الأسباب التي قد تكون وراء زهده فيما كان عليه من الجاه العريض، والشهرة الكبيرة، والحظوة لدى الخليفة. ويمكن الاستئناس لدعم هذا الاحتمال ــ وهو مشروع ــ بخبر لم يشر إليه ماسينيون، ربما لشكه فيه، تفرد به فريد الدين العطار. ومجمله أن الخليفة أرسل من بغداد إلى حاكم الري يطلبه إليه، فاصطحب معه الشبلي ــ وقد كان واليا على نهاوند ــ وغيره من الأمراء ، فلما وصلوا إلى الخليفة أكرمهم ، وأنعم عليهم بخلع وتشريفات . وحصل وهم في طريق العودة أن عطس حاكم الري، ومسح بطرف كم خلعة الخليفة أنفه وفمه ونظفهما به. ووصل هذا الخبر إلى الخليفة ، فغضب عليه، وأرسل بأمر خلع الخلعة وضربه وصرف الإمارة عنه فتأثر الشبلي غاية التأثر بالحادث وما ترتب عنه، وانتبه، ورجع من ساعته إلى الخليفة، فلما مثل بين يديه، استعفاه من مهامه قائلا:
" أيها الخليفة إذا لم يجز استخفاف مع خلعتك وأنت مخلوق من المخلوقين ، ولا يخفى مقدار خلعتك عند من استخف بخلعة الله تعالى ، كيف يكون حاله في إساءة أدبه مع الله ؟ والله تعالى شرفني بخلعة معرفته، هل يرضى بأن أجعلها منديلا لخدمة المخلوقين. فترك الحكم والإمارة، ودخل مجلس خير النساج ليتوب ، وأحاله النساج رحمه الله على الجنيد". انظر تذكرة الأولياء ، م.س، ص : 530.

[3] – تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي (392 هـ ــ 463 هـ) ، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط.1 ، 1997 ، 391/14.
وانظر : أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي. أبوبكر أحمد بن علي(392هـ–462هـ) . جمعه وحققه بلسم بصري عزت. دار الغرب الإسلامي ، بيروت ط. 1 ، 2004 ، ص : 318.

لقد ألقى الشبلي بجواهر الأرض وأخذ جوهرة العلم اللدني من عند الجنيد [1]. وكان ثمن الحصول عليها ، ما حمله عليه من مشاق لأكثر من أربعة عقود، كلفته تعبا نفسيا أخذ طابع السلوك الغريب، حتى أن الجنيد نفسه كان يقول له: « يا أبا بكر هو ذا أشفق عليك وعلى ثباتك ، لأن هذا الاضطراب، والانزعاج، والحدة، والطيش، والشطح، ليست هي من أحوال المتمكنين ، وهي منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والإرادات»[2]. مع أنه كان يقول فيه في مناسبات أخرى : « لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم الشبلي»[3]، وكان يقول لتلاميذه :» لا تنظروا إلى أبي بكر الشبلي بالعين التي ينظر بعضكم إلى بعض ، فإنه عين من عيون الله»[4].

ولقد حكى عن نفسه أشياء مما كان يزيد بها على ما طالبه به الجنيد. من ذلك قوله: « كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم أكتحل بالملح، فإذا زاد علي الأمر، أحميت الميل فأكتحل به»[5].

وهذا الأمر مما ذكره عنه أبو علي الدقاق النيسابوري (ت 450) أيضا. حيث قال: « بلغني أنه اكتحل بكذا وكذا ... من الملح، ليعتاد السهر ولا يأخذه النوم»[6]. «وذكر عنه أيضا أنه تواجد يوما فضرب يده على الحائط حتى عمِلَتْ عليه يده»[7]. بل « قيل إن الشبلي كان في ابتداء أمره ينزل كل يوم سربا ويحمل مع نفسه حزمة من القضبان ، فكان إذا دخل قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك الخشب، حتى يكسرها على نفسه، فربما كانت الحزمة تفنى قبل أن يمسى ، فكان يضرب بيده ورجليه على الحائط[8].

وغرضنا من إيراد هذه النصوص على كثرتها، أن نرد أحـــوال الشبلي وأقوالـــه

---

[1] – مقدمة الديوان ، ص : 45 ، وانظر كذلك : تذكرة الأولياء ، العطار ، م.س ، ص : 530 ــ 531 .

[2] – اللمع ، الطوسي ، م.س ، ص : 488.

[3] – مقدمة الديوان ، ص : 47.

[4] – نفسه ، ص : 47.

[5] – اللمع ، الطوسي ، م.س، ص : 275.

[6] ــ الرسالة القشيرية ، م.س : 160/1 كذلك 716/2.

[7] ــ اللمع، الطوسي ، ص : 379.

[8] ــ الرسالة القشيرية ، ص : 465.

وشطحاته إلى نزعة فيه تنحو إلى إلغاء الأنا والآخر، والفناء عن الإرادة الذاتية وشهود السوى، من أجل الاتحاد صفاتيا بالذات الإلهية، ولو كان في حال عارضة لا تدوم.

ومثل هذا النزوع مخالف لصنمية أنا الحلاج التي كانت تعلو عليه،إلى حد حجب الرؤيا عنه، مما جعله يتعجل ركوب المنصة ، واعتلاء المرقاة لتحفيز روحه كي تعبر قبل الموعد جسر الاختلاف .

لقد كان الشبلي يخلع ذاته ، يغيب عن أناه ، يذرو كل ما هو ترابي فيه في غرابيل المقامات ، يفني خيال وجوده الشخصي في أتون السراديب والخلوات، ليخف حمله على براق القرب في السفر إلى الله .

وقد عبر عن هذا الغياب في أكثر من شاهد، من ذلك قوله :

غِبْتُ عَنِّي فمـا أُحِـسُّ بنفسـي وَتَلاَشَـتْ صِـفَاتِيَ الموصـوفهْ

فأنَا اليَـوْمَ غائـب عـن جَمِيـع لَـيْسَ إلاَّ الْعِبَـارَة المَلْهُوفَـهْ[1]

أما غيابه فقد كان من فرط حبه، والمحبة الإلهية لم تبق على محب:

ذَابَ مِمَّـا فِـي فُـؤَادِي بَـدَنِي وَفُؤَادِي ذَابَ مِمَّـا فِـي الْبَـدَنْ

فاقْطَعُوا حَبْلِي وَإنْ شِـئْتُمْ صِـلُوا كُلُّ شيْءٍ منكم عِنْدِي حَسَـنْ [2]

ونشير إلى أن الشبلي كان يجد من العذاب في حبه أشدَّه، ولذلك فقد اصطبغ شعره بمسحة من الحزن واضحة، ولولا غنائيته التي أرثتها جذوة قلبه، لما التفت إلى كثير من بواعث الشعر، ولما تأسى متمثلا بأشعار المحبين :

أُقَلِّلُ مَا بِـي فِيـكَ وَهْـوَ كَثِيـرُ وَأَزْجُرُ دَمْعِي فِيكَ وَهْـوَ غَزِيـرُ

وَعِنْدِي دُمُوعٌ لو بَكِيتُ ببعضـها لَفَاضَت بُحُـورٌ بَعْـدَهُنَّ بُحُـورُ

قُبُورُ الورَى تحت التراب وَلِلْهَوى رجالٌ لَهُنَّ تَحْتَ الثِّيَـاب قُبُـورُ

سَأَبْكِي بأَجْفَـان عَلَيْـكِ قَرِيحَـةٍ وَأَرْنُو بأَلْحَـاظٍ إلَيْـكَ تُشِـيرُ[3]

---

[1] – الديوان ، ص : 131.

[2] – نفسه ، ص : 124.

[3] – نفسه ، ص : 102.

وفرق بين الحلاج الذي طمح إلى استيعاب الوجود الإلهي رغم استحالته، وبين الشبلي الذي حرص على الفناء عن نفسه بالخروج عن حظوظها، وشهود صفاته مغمورة بمغيبها. لأن حقيقة « الفناء محو النية ، وذهاب الإنية»[1].

من ثم كان استرخاص كبس النفس في كير السبك، وكان استعذاب العذاب، والشكر على توالي الأوصاب ، كمثل القائل :

وَيَزِيـــدُنِي تَلَفـــاً فَأَشْـــكُرُ فِعْلَـــهُ كَالْمِسْكِ تَسحَقُه الأَكُـــفُّ فَيَعْبَـــق[2]

وقول القائل :

وَحُرْقَـــةُ قلبـــى هَيَّجَتْنِـــى لنَشْـــرهَا كَمَا فَعَلَتْ نَـــارُ الْمَجَـــامِرِ بـــالْعِطْر

سَطَرْتُ ولولا غضُّ عينَى على البكا لَرَقْرَقَ دَمْعِى حَسْرَةً فَمَحَا سَطْرِي[3]

لذلك فليس بغريب وقد أطلنا في وصف مجاهداته القسرية والاختيارية، قبل ادعاء الأهلية في المحبة الإلهية، أن نجده نهبا لغياب الذات: «غبتُ عني» « فأنا اليوم غائب» وغياب الصفات : « وتلاشت صفاتي الموصوفة». وغياب الأصوات : « ليس لي إلا العبارة الملهوفة». وذوب البدن في أتون الفؤاد، وذوب الفؤاد في أتون البدن، ومع ذلك فـــ « كل شيء ... حسن».

لقد « كانت مجاهداته في بدايته فوق الحد»[4] لتفنى غيريته، ويضمحل فيه الوجود الظلماني ، ويسير في طريقه وليس من خلفه رسم ولا أثر[5]، لأن « حقيقة القرب فقد

---

[1] – كتاب قوانين وحكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق. جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي (ت. في حدود 800 هـــ) ، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع ، سورية ، 2006، ص: 61.

[2] – نفسه ، ص : 63.

[3] – الأثر العربي في أدب سعدي، أمل إبراهيم ، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ملتقى سعدى الشيرازي ، طهران 200 ، ص : 125.

[4] – الرسالة القشيرية، م.س:160/1، وانظر الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي (ت.764 هـــ) تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط.1 . 200 ، 19/14.

[5] – الرسالة القشيرية : 247/1.

حس الأشياء من القلب»[1]. وحقيقة المشاهدة « وجود الحق مع فقدانك»[2] حيث « لا يصح للعبد المشاهدة، وقد بقي له عرق قائم»[3].

ومع ما بذل الشبلي من جهد من أجل فناء الجهة البشرية التي له ، في جهة ربوبية الحق من حيث «هو» بلا « أنا» معه، فإنه لم يكن يتق في جهده بأنه الموصل إلى انطماس دائرة الحس، وانفتاح حضرة القدس. « سئل الشبلي هل يبلغ الإنسان بجهده إلى شيء من طريق الحقيقة أو الحق؟ فقال : لابد من الاجتهاد والمجاهدة، لكنهما لا يوصلان إلى شيء من الحقيقة، لامتناعها أن تدرك بجهد أو اجتهاد ، وإنما هي مواهب يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير. ولولا أنه تعالى بدأهم بالمحبة وهداهم ، لما أحبوه»[4].

وهذا المعنى هو ما أشار إليه أبو يزيد البسطامي بقوله : « غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء ، توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته سبقت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولا ، حتى طلبته»[5].

وفناء جهة السالك البشرية من حيث هي أوصاف مذمومة، هي ما حرص الشبلي على التخلص منه. وهي ما عبر عنه أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) بلغة شاعرية كعادته بقوله: خرجت من بايزديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد»[6]. وهذا الخروج كما قلنا ليس إراديا

---

[1] – نفسه ، 46/1.

[2] – نفسه ، 245/1.

[3] – نفسه ، 246/1.

[4] – تاج الصوفية ، أبو بكر الشبلي حياته وآراؤه ، عبد الحليم محمود.
مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،ط. 2، 1978 ، ص : 60 ــ 61.

[5] – أبو يزيد البسطامي ، تحقيق قاسم محمد عباس ، م.س ، ص : 50.

[6] – نفسه ، ص: 83.

وإنما هو منة واجتباء. لكن إذا كان البسطامي يتحدث عن انتهاء فيه « الكل واحد في عالم التوحيد»، فإن الشبلي لم يكن ينعم بالكل/الواحد، أو الواحد/ الكل ، إلا في لحظة انتشاء، سرعان ما يُنتزع منها بعد صحوه وإفاقته. لذلك فإنه ظل يشكو من ألم البعد، وحرقة الفرقة، مع قلة الحيلة، وعسر الوسيلة:

أَنْـــــتِ سُـــــؤْلِي وَمُنيتـــــي دُلَّنـــــي كَيْـــفَ حيلتـــي؟!
قـــــد تَعَشَّـــــقْتُ وَافْتَضَـــــحْتُ وقامـــــت قيـــــامتي
مِحْنَتِـــــي فيـــــك أَنَّنِـــــي لا أبـــــالي بمِحْنَتِـــــي
يـــــا شِـــفَائي مِـــن السَّـــقَا م وَإنْ كُنْـــــتَ عِلَّتِـــــي
تَعَبِـــــي فيـــــكَ دائـــــمٌ فمتـــــى وَقْـــــتُ رَاحَتِـــــي
تُبْـــــتُ دَهْـــــراً فَمُـــــذْ عَرَفْتُـــــكَ ضَـــــيَّعْتُ تـــــوبتي
قُـــــرْبُكُمْ مثـــــل بُعْـــــدِكُمْ فمتـــــى وقـــــت راحتِـــــي[1]

ولذلك أيضا أدرجناه مثالا لما اصطلحنا عليه بـــ « بنية الاختلاف»، بما هو وقوف عند عتبة الباب، والتلطف تأدبا في الخطاب، إلا ما كان عن تجاوز عند غلبة السكر.

وقد قال في هذا المعنى : « الأرواح ... أيقنت أن المحدث لا يدرك القديم بصفات معلولة ، فإذا صفَّاهُ الحق أوصله إليه [فيكون الحق أوصله إليه] لا وصل هو»[2]، وقال أيضا : « من توهم أنه واصل فليس له حاصل ، ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد ، وكل ما ميزتموه بأوهامكم ، وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم»[3].

وهذه اللغة غَرْفٌ من عين الجنيد ، وفسيلة من غرسه، وهي تصحيح مؤقت لما شاء الحلاج أن ينفرد به. ولأننا لا ندري إن كان مثل هذه النصوص قيل قبل مصرع الحلاج أو بعده، فإننا لا نذهب إلى اعتبارها تراجعا تحت وطأة الخوف، لأن في تتلمذه

---

[1] – الديوان ، ص : 91.

[2] – طبقات الصوفية ، السلمي ، ص : 339 ــ 340.

[3] – الرسالة القشيرية : 2/ 586 ــ 587.

على الجنيد ما يجعلها أصلا. وأما ما ورد عن الشبلي من شطحات تكاد تكون مجاراة لشطحات الحلاج ، فقد كانت كما قلنا في لحظه سكر، وهي لا تكاد تؤثر في تعظيمه للشرع، في إطار ما كان يستغرقه من وجد، أشرنا إلى بعضه عند الحديث عن مجاهداته.

من ثمة قَلَّ في شعره ــ عكس الحلاج ــ حضور المصطلح الصوفي ــ من مثل قوله :

الوجْـــــدُ عنـــــدي جُحُـــــودُ مَـــا لَـــمْ يَكُـــنْ عَـــنْ شُـــهُودِ
وَشَـــــاهِدٌ الحَـــــقِّ عِنْـــــدِي يَنْفِـــــي شُـــــهُودَ الْوُجُـــــودِ[1]

و« لم يكن هذا ليعيب الشبلي ، فقد كان أدنى إلى الشعر منه إلى التفلسف. والتصوف روح وعاطفة، قبل أن يكون عقلا ومنطقا»[2].

لقد اكتفى الشبلي بالتعبير عن لواعج الحب وما تثيره فيه من غبطة أحيانا في حال اللقاء، ومن حزن في ... حال الهجران، إلى غير ذلك من أسباب القول التي نظم فيها العشاق المحبون.

وقد كان في ذلك متأثرا بمجنون ليلى إلى حد بعيد، حتى إنه لقب به، بل صار يرتفع بالمجنون إلى حد جَعْلِه في مصاف الأولياء، واتخاذه مثلا في صدق الحب، والصبر على بلواه. قال فيه مرة : « مجنون بني عامر كان إذا سئل عن ليلى يقول : أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى، حتى يبقى بمشهد ليلى، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى ، ويشهد الأشياء كلها بليلى [3].

والشبلي في تأسيه بالمجنون ، وقوله « أنا» مثله، يقصد الأنا بلسان الجمع، أي بعد الفناء وليس قبله، فقد كان « الشبلي رحمه الله سكران»[4]، في الغالب الأعم ، لكنه

---

[1] – الديوان : ص : 100.

[2] – نفسه ، ص : 54.

[3] – اللمع ، الطوسي ،م.س، ص : 437.

[4] – نفسه ، ص : 382

كان في الصحو يحرص على إثبات الفرق، وعلى « إسقاط الياءات»[1] من مثل « بي» «لي»[2]، لأنها تفيد إثبات النفس والأنا. و« من قال أنا فقد نازع القدرة»[3]. و « القائل من العلماء أنا، لا يخلو إما أن يعرف الهو [كناية الأحدية أو الذات المطلقة غير المدركة بأي وجه] ، أو لا يعرف. فإن عرف الهو، فقوله أنا على الصحو غير جائز. وإن لم يعرف ، تعين عليه الطلب، واستغفر من أنا استغفار المذنبين»[4].

وطلب ابن عربي الاستغفار من « أنا» استغفار المذنبين ، يرجع إلى أنك إن قلته في حال الصحو، تكون مثبتا لوجودك. وإن قلته أيضا في حال الفناء، فإن « الفناء يكون بعد إثباتك وجودَك. فإن إثباتك وجودَك مع وجوده شرك بالله سبحانه وتعالى»[5].

من ثمة وجب عليك أن تعرف نفسك ، لأن « معرفة النفس هي معرفة الله تعالى، أي اعرف نفسك، أي وجودك أنك لست أنت، ولكنك لا تعرف ، أي اعرف أن وجودك ليس بوجودك ، ولا غير وجودِك فلست بموجود ولا بمعدوم ، ولا غير موجود ولا غير معدوم. وجودك وعدمُك، وجودُه بلا وجود وعدم؛ لأن عين وجودِك وعدمك وجودُه»[6].

من ثمة فإنك هو بلا أنت، أي بلا أن تكون. وحيث إن الأمر كذلك ، فــلا مكان للحديث عن القرب أو الوصال الذي يتغنى به الشبلي. حيث « لا يمكن الوصال إلا بين الاثنين ، فإن لم يكن إلا واحد فلا وصل ولا فصل، فإن الواصل يحتاج إلى شيئين

---

[1] – نفسه ، ص : 54 ، ويرى ابن عربي أن " العبدية أرفع من المعية. والمعية طريق، وغايتها العبدية . يا أخي "لي وبي " مقامان رفيعان و " في" أرفع منها. وعزته وجلاله لقد أنكحني الحروف والكواكب بالمغرب ، فما رأيت ألذ من نكاح " في ". فاعتمد يا أخي على " عند" إذا خرجت إلى عالمك. واعتمد على " في " إذا دخلت إليه، واجعل بينهما " لي وبي " ".
انظر : كتاب الكتب ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط.1 ، 2001 ، ص 298 ــ 299.

[2] – حقائق التفسير ، أبو عبد الرحمن السلمي ، ت 412 هــ ، تحقيق سيد عمران ، دار الكتب العلمية ، بيروت 2001. 55/1.

[3] – الرسالة القشيرية ، م.س، ص : 587.

[4] – كتاب الياء ، ضمن رسائل ابن عربي ، م.س، ص : 109.

[5] – كتاب الهو ، ضمن رسائل ابن عربي (ت 638 هــ) دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس ، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان ، الأردن ، ط.1 ، 2004 ، ص : 125.

[6] – نفسه ، ص : 124.

متساويين أو غير متساويين ، فإن كانا متساويين فهما شبيهان، وإن كانا غير متساويين فهما ضدان ، وهو تعالى منزه عن أن يكون له ضد وند وشبيه»[1].

وعلى العموم فإن الوقوف على خصوصية العلاقة بين الأنا والأنت، أو الأنا والآخر في الطرح الأكبري ، مرتبط بنسق ابن عربي العام،وهو ما سنتطرق إليه تحت عنوان « بنية الائتلاف».

ولكن يكفي هنا أن نشير إلى أن تصوف القرن الرابع، كان يناوش هذه العلاقة في إطار حال السكر، أو حال الفناء، من حيث كونهما مهما تعلة وذريعة ، تقربان المسافة من جهة ، وتبعدان الشبهة من جهة أخرى .

وإذا كان ابن عربي يرفض القول بالوصل لعدم وجود فصل أصلا، ويرى أن «الواصل هو الموصول، وما وصل إليه غيره، وما انفصل عنه غيره، فمن فهم ذلك خلص عن الشرك»، فإن الشبلي كان منتهى رجائه ، أن يظفر بوصل مهما قصر، إذ لا شيء أكثر عذابا من الصد :

عَوَّدُونى الوصَالَ والوصالُ عــذبُ وَرَمَوْنِى بالصَّدِّ والصَّــدُّ صــعبُ
زعموا ــ حين عاتبُوا ــ أن ذنبى فرطُ حُبِّى لــه ومــا ذاك ذنــبُ
لا ــ وحسن الخضوع عند التلاقى ما جزا مَــنْ يُحِــبُّ أَلاَّ يُحَــبُّ[2]

ويظهر أن الشبلي فيما يطرقه من معان يخضع لانسياب العاطفة ،ولتقاليد الشعر العربي في جعل المحب الراغب، والمحبوب المتمنع دائما. والحال أن الصوفية يجمعون على أن محبة الله تعالى تسبق محبة العبد له.

حيث من لم يحبَّه الله أولا لم يحبّه العبد ثانيا؛ ويعتمدون في ذلك على قوله تعالى: «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»[1] ، وعلى الحديث الصحيح « إذا أحب اللهُ العبد نادى جبريلَ إن الله يحب فلانا فَأَحْبِبْهُ، فيحبُّه جبريلُ، فينادي جبريلُ في أهل

---

[1] – نفسه ، ص : 124 ــ 125.
[2] – الديوان : ص : 85
[1] – سورة المائدة ، الآية : 54.

السماء: إن اللهَ يحب فلانا فَأَحِبُّوهُ ، فيحبُّه أهلُ السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض»[1].

أما فيما يتعلق بالذكر في قوله تعالى : ﴿ **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ** ﴾[2] ، فقد قدم الله تعالى ذكر العبيد له على ذكره لهم، لأن «الذكر مقام طلب وقصد، والطلب مقدمة العطاء، فلهذا قدم ذكرنا له، وأما المحبة فهي تحفة الهيبة من محض القدر، ليس للعبد فيها كسب، ولا يصبح وجودها في العبد إلا بعد بروزها من جانب الغيب، على يد المشيئة ، والعبد هناك ساقط الكسب، ممحو السبب، فلهذا قدم محبته لنا على محبتنا له[3].

ولقد دأب الفلاسفة في هذه المرحلة عندما يتخلصون من تقاليد المشائية، على الدعوة إلى ما دعا إليه الصوفية من وجوب خلع الأنا باعتبارها إسار السائر في طريق الحق. يقول الفارابي (240 هـ – 339 هـ) « إن لك غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق»[4] . ويفسر أحد الشراح المراد بقوله: «(إن لك منك غطاء) هو اعتبار هويتك، وملاحظة أنانيتك التي هي كمال الحجاب...(فاجهد أن ترفع الحجاب) المانع عن وصولك إلى الكمال الحقيقي،

---

[1] – موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري . كتاب بدء الخلق . باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم ، رقم الحديث 3209 .

[2] – البقرة ، الآية : 151.

[3] ـ بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب الباز الأشهب الشيخ عبد القادر الكيلاني (470 هـ ـ 561 هـ) علي بن يوسف الشطنوفي ، دراسة وتحقيق جمال الدين فالح الكيلاني ، المنظمة المغربية للثقافة والعلوم، فاس المغرب .ط.2 ، 2013 ، ص: 153 ـ 154.

[4]– فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي (260 – 339) تحقيق محمد حسن آل ياسين انتشارات بيدار ، قم، إيران، ط.2 ، 1405 هـ ، ص : 68 – 69.

وتثبت النص" فلا تسأل عما تباشره، إن ألمت ، فويل بك، وإن سلمت فطوبى لك وحسن مآب، وأنت في بدنك كأنه لست في بدن" ، ويرى الدكتور محمود قاسم أن ابن سينا (370 – 423 هـ) أهذ هذه الصورة، صورة " تشبيه الجسد وأعضائه بالثياب" عن أبي نصر الفارابي .

انظر في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط.3، د،ت، ص: 85.

وقد تكون هذه الصورة أيضا أوحت إليه بصورة " الرجل الطائر" التي أثبت بها إمكانية لشعور الشخص بوجوده من غير ضرورة لوضع يحس فيه أي عضو من أعضاءه لا ظاهرا ولا باطنا.

(وتتجرد) عن الغواشي القريبة ، والهيئات البدنية ، وإذا تجردت عن العلائق البدنية والعوائق الردية ... (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو المطلوب الحقيقي»[1].

أما اعتبار الجسد حجابا آخر، فقد كان الإلحاح على وجوب خعله أكثر أولوية في كتابات الصوفية والحكماء المتألهين[2].

---

[1]– فصوص الحكم أبو نصر الفارابي ، شرحه السيد إسماعيل الحسيني الشنب غازي . حققه علي أوجبي، دانكشاه تهران ، 1381 هـ ، ص : 112 – 113.

[2]– نذكر الفارابي أولا وذلك في قوله في الفص نفسه : " وأنت في بدنك ، كأنك لست في بدنك" ، فصوص الحكم، م.س، ص : 69. ونذكر ابن سينا (370 – 428 هـ) عند حديثه عا اشتهر بـ " الإنسان الطائر" " ليست الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزومها أيانا كأجزاء منا " النفس من كتاب الشفاء. م.س . ص : 348 ، وكذلك ، ص : 26.

ويقول في مكان آخر : " أتُحَصِّلُ أن المدرَك منك أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ لا ، فإنك إن انسلخت عنه وتبدَّل عليه، كنت أنت أنت".

الإشارات والتنبيهات ، تحقيق مجتبى الزراعي بستان ، كتاب قم. إيران ، ط.1 ، 1423 هـ. ص: 234.

كما نذكر السهروردي المقتول (ت 587 هـ). حيث يقول : " أنت ورا ء هذا البدن وأجزائه ... أنت أنت لا ببدنك ... أنت وراء هذه الأشياء".

انظر : هياكل النور، السهروردي الإشراقي، تحقيق: علي أبو ريان، دار النهضة ، بيروت ـ ط. 2، د.ت، ص: 49.

ويقول في نص آخر : " أنت لا تغيب عن ذاتك ، وتغفل عن أعضائك وهيئاتها وجميع أجزاء البدن ... فلو كان شيء منها جزء ذاتك ، فما عقلت ذاتك دونه، إذ لا يعقل الشيء دون جزئه ، فأنت غير هذه الأشياء".

انظر كلمات الصوفية ، شيخ الإشراق ، شهاب الدين السهروردي ، تحقيق قاسم محمد عباس . دار المدى ، بغداد ، ط.1 ، 2009 ، ص : 62.

ويقول في نص آخر : " اعلم أنك غير غائب عن ذاتك ، وإن لم تنحفظ في ذكرك كما في سكرك... أنت مدرك ذاتك أبدا، فهي غير متقومة لما نسيته أو جهلته حين ذكرتها أو غفلتها، فهي غير مادية أصلا"

انظر اللمحات في الحقائق.السهروردي الإشراقي ، تحقيق : محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية، 1988، ص : 148 – 149.

ويقول ميرداماد (محمد باقر الحسيني الاسترأبادي ، ت 1041 هـ) .

" رفض البدن الذي هو سجن النور الأسفهبذي ، ومحتد ظلمة الطبيعة ، وأفق غسق الهيولي ... إكسير البهجة والسعادة، وكبريت نور الحياة السرمدية ، ورأس مال تجارة الكمال، وسيرة حظيرة البهاء ، والجمال".

انظر: الصراط المستقيم ، ضمن مصنفات ميرداماد باهتمام عبد الله نوراني ، إنكشاه تهران ، تهران ، 1381 هـ ، 336/1.

وإذا عدنا إلى الشبلي فإننا نؤكد أن فناءه كما قلنا سابقا لم يكن طويلا ولا دائما. وبسبب ذلك فإنه كان ربما يشعر بعري ما ، بعد إفاقته من حال خلع الصفات المذمومة لذلك أكثر من الحديث عن لباس الصبر والتزين للعيد. وقد يكون الشبلي أكثر من انشغل بالأعياد وأحوال الناس فيها. والذي تجب الإشارة إليه في هذا السياق هو شعوره بالحزن الممض في العيد، وبالنفور من طقوسه وتقاليده. وقد فسر البعض ذلك بـــ «ميل الشبلي إلى الاحتفال بعيد الغدير الذي أهمله عامة المسلمين إلا الشيعة»[1]، واستدل بتهنئته للعلويين كلما حل هذا العيد.

والذي يهمنا هنا إكثاره من ذكر اللباس والتزين في الأعياد. وقد يكون سبب ذلك كما قلنا ، شعوره بعري معنوي من فرط إلحاحه على الخلع والمحو والتخلية من ذلك قوله :

سَـــأَلْبسُ الصَّـــبْرَ ثوبـــاً جَمـــيلا وَأُدْرجُ ليلـــــي لَـــــيْلاً طَـــــويلا
وَأَصِـــبرُ بـــــالرغم لا بالرِّضَـــــى أُعَلِّـــلُ نفســـي قلـــيلا قلـــيلا[2]

أما في العيد فقد كان لا يسعه هذا الصبر، ولا يجد إليه سبيلا بل كانت وطأة الألم تشتد عليه في الوقت الذي يكون لغيره مناسبة لانتشاء الروح ، والتذاذها بكمال الجمال ، حيث إن الناس في العيد ينبسط بعضهم ببعض، ويسيرون مع الجِبِلَّة، ويجدون فيما بينهم أسباب الاجتماع ، أما هو فلأنه لا ينبسط إلا بالحق، والبسط لا يكون إلا بقرب، والقرب أيضا حجاب ، والبعد أيضا عذاب ، فإنه لم يكن يندمج في الفرح العام، أو يندرج في حشد العوام:

تَزَيَّن النـــاس يـــوم العيـــد للعيـــد وقد لبست ثيـــاب الـــزُّرْق والسُّـــودِ
أَعْدَدْتُ نَوْحـــاً وَتَعْديـــداً وباكيـــةً ضِدًّا من الرَّاح والريحـــان والعـــودِ
وَأَصْبَحَ الكُـــلُّ مَسْـــرُراً بعيـــدِهِمُ وَرُحْتُ فـــيكُمْ إلـــى نَـــوْح وتَعْدِيـــدِ

---

[1] – الديوان ، ص : 57.

[2] – نفسه ، ص : 119.

أصبحتُ فى تَرَح والنَّاسُ فى فرَح شَتَّانَ بَيْنِى وبين الناس فى العيــد[1]

ويظهر من هذا المثال وحده، أنه قد يكون متعاطفا مع الشيعة، من خلال معارضته لأشكال احتفال أهل السنة. وكيفما كانت الحال فللتصوف صلة بالتشيع قديمة، وقد كان إخلاص الشيعة في حب آل البيت ، مع يخفونه من طموح سياسي في التحرك باسمهم، عاملا من عوامل تقريب ما بين التشيع والتصوف.

وعلى العموم فقد انشغل الشبلي بالحق عن الخلق، لأن الحق لا يسع معه سواه. لكنه لم يصل إلى حال الاستهلاك في حضرة القرب، وانكسار قيد الأغيار، إلا في الأوقات التي كان يستدرجه فيها الخُمَار إلى مقام الخُلَّة. ثمة شطح بما اعتذر له عنه مريدوه. ودعا إلى الاكتفاء بما سمي بـــ « الحج بالهمة» مثل رابعة والحلاج، وهو ما يعني الدعوة إلى إسقاط التكليف:

لَسْتُ مِنْ جملة المحبِّـينَ إن لَـمْ أَجْعَــلْ القَلْــبَ بَيْتَــهُ وَالْمُقَامَــا

وَطَــوَافِى إخــال السَّــيْرَ فيــه وَهــو رُكنــى إذا أردتُ اســتلاما[2]

والميل إلى ترميز الشعائر الدينية مسبوق فيه بالحلاج، بل برابعة. يقول الحلاج صراحة.

للناس حَجٌّ ولى حَجٌّ إلــى سَــكَنى تُهْدَى الأَضَاحِى وَأَهْدِي مُهْجَتِــى وَدَمــى[3]

---

[1] – الديوان ، ص : 98

ويقول أيضا في نفوره من العيد :

الناسُ في العيدِ قَدْ سُرُّوا وَقَدْ فَرِحُوا * وما سُرِرْتُ به والواحــدِ الصَّمَــدِ**

لَمَّا تَيَقَّنْتُ أَنِّي لا أُعَايِنُكُـــــــــم * غَمّضْتُ طَرْفِي فَلَمْ أَنْظُرْ إِلَى أَحَدِ**

الديوان ، ص : 97

إِذَا مَا كُنتَ لي عيداً * فَــمَا أَصْنَعُ بالعيـــد؟**

جَرَى حُبُّك في قَلْبِي * كَجَرْيِ الماء في العودِ**

الديوان ، ص : 97

[2] – الديوان ، ص : 122.

[3] – شرد ديوان الحلاج ، ص: 367. وانظر المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، لويس ماسينيون، ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 76 – 77.

لقد اعتقد الحلاج بعد حجته للمرة الثالثة، بأن « شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقليا في نفوسنا صورة الكعبة، كيما نجد « من» أقامها ، وأن نحطم معبد بدننا، كيما نبلغ «من» جاء إليه، ليتحدث إلى بني الإنسان»[1].

والفكرة ترجع كما أشرنا إليه إلى رابعة ، على افتراض صحة ما نسب إليها من أقوال. فقد ذكر أنها في حجتها « لما قربت من الكعبة، رأت روحانية الكعبة قد استقبلتها، فنظرت إليها وقالت : إني لا أريدك، ولا أفرح باستقبالك، أريد استقبال من قال: « من تقرب إليَّ شبرا تقربت إليه باعا»[2].

ومثل هذا القول ، على افتراض صحته كما قلنا ــ يؤيده ما نسبه إليها ابن يتيمة أيضا وهو قولها في شأن الكعبة : « هذا الصنم المعبود في الأرض ، والله ما ولجه الله ولا خلا منه»[3].

وقد دفع هذا النص عبد الرحمان بدوي إلى أن يقول: « نحسب أن معنى الحج قد رَقَّ ولَطُف وتَرَوْحَنَ في نفس رابعة، إلى حد أنها لم تعد تشعر بالحاجة إلى أداء فريضة الحج بالمعنى المادي»[4] . ولقد « تطور المعنى الحسي للحج، فأصبح مناسبة لرؤية الله. بل صار في وسعها أن تستغني نهائيا عن هذه الفريضة لأنها ستجد الله في نفسها ، فما حاجتها إلى مشاهدته عند الكعبة! وهذا كله كانت تواكبه عملية التنزيه المستمر ، والتجريد المتصل في فهمهما لسائر معاني الحياة الروحية»[5].

---

[1] – نفسه ، ص : 68

[2] – تذكرة الأولياء ، العطار ، ص : 98 ، وانظر : شهيدة العشق الإلهي ، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 39.

[3] – مجموع الفتاوى ، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني ، (ت.728 هـ) .
اعتنى بها وخرج أحاديثها ، عامر الجزار ، وأنور الباز ، ط. الوفاء ودار ابن حزم ، مصر ــ بيروت ، ط. 4 ، 2011 ، 176/1.

[4] – شهيدة العشق الإلهي ، بدوي ، م.س، ص : 42.

[5] – م.س ، ص : 39 و ص : 81 – 82.
وقد حرص عبد الرحمان بدوي على تصحيح ما غلط فيه ــ في نظره ــ ابن تيمية. وهو قوله بأنها تذهب إلى الحلول أو وحدة الوجود، لأنه لم يأخذ القول جملة . انظر في تفصيل ذلك ، ص : 82 – 83 من المرجع أعلاه.

وهذا ما جعل البسطامي فيما بعد يقول: « إن أهل الحج يطوفون حول البيت، فيطلبون البقاء، وأهل الجنة يطوفون حول العرش يطلبون اللقاء»[1]. ويقول «خرجت إلى الحج ، فرأيت في الطريق أسود فقال لي: يا أبا يزيد! إلى أين ؟ فقلت إلى مكة، فقال: الذي تطلبه تركته ببسطام، وأنت لا تدري ! اطلبه وهو أقرب إليك من حبل الوريد»[2].

ولاقتناعه بما قيل له، استجاب لسائل طلب منه ما كان جمعه للذهاب إلى الحج من غير اعتراض. وقد حكى القصة عن نفسه قائلا: « خرجت إلى الحج، فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال : أبا يزيد! إلى أين؟ فقلت: إلى الحج ، فقال: كم معك من الدراهم؟ قلت مائتا درهم، فقال : طف حولي سبع مرات، وناولني المائتي درهم، فإن لي عيالا. فطفت حوله وناولته المائتي درهم»[3].

وكيفما كانت الحال فإن رابعة مثلت نقطة مفصلية في مسار التصوف الإسلامي، مثلها في ذلك مثل الحلاج. وقد دفعت بإشاراتها المقتضبة، إلى أن تتحول إلى متون مفصلة في القرون اللاحقة، وإلى أشجار مثمرة ، بعدما كانت في يدها بذورا وفسائل.

لقد كان منتصف القرن الثاني والقرن الثالث، « ثورة روحية» بلغة أبي العلا عفيفي ، عرفت سرعتها القصوى منذ انطلاقتها الفعلية على يد رابعة. حيث إن صوفية هذه المرحلة، لم يكتفوا بالسير في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة المكذبين، وإنما تجاوزوا ذلك إلى العروج إلى السماوات العلى ليضربوا خيامهم بإزاء العرش[4]،

---

[1] – النور في كلمات أبي طيفور للسلجي ، ضمن شطحات الصوفية ، بدوي ، م.س ، ص : 180.

[2] – نفسه ، ص : 108.

[3] – شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي ، م.س، ص : 164.

[4] – اللمع ، الطوسي، م.س، ص : 473 ، ويذكر الجامي (ت 898 هـ) أن هذه الشطحة مما نسب إلى البسطامي كذبا ، انظر: نفحات الأنس من حضرات القدس، عبد الرحمان الجامي (898 هـ) ، تحقيق محمد أديب الجادر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ ط.1 ، 2003 ، 85/1.

وليقولوا « سبحاني!»[1] و« أنا الحق»[2]. أما الأرض والسماء فقد صار بالإمكان حملهما على شعره من جفن العين»[3]. وأما النار والجنة ، فالنار صار بالإمكان إطفاؤها بدفقة ماء[4]، أو بزقة فم[5]. والجنة صار بالإمكان إحراقها بـــ « عودٍ كلا رأسيه مشعول»[6] ولقد أدى الإحساس بالاشتراك في أفعال الألوهة، وامتلاك قوى التصرف في العالم بحسب الإرادة والمشيئة، إلى إسراع البعض إلى الاعتذار لهم، إما بتأويل كلامهم باعتباره كلام سكارى ، وإما بالتلطف في العتاب كقول بعضهم: « إنما وقع في الشطح من كان في بداية»[7].

وكيفما كانت الحال فقد لخص يحيى بن معاذ (ت 258 هـــ) هذا التحول بقوله: « الزاهد سيار، والعارف طيار» [8]. وهذا النص دليل على أن القدرة على الطيران أصبحت في هذه المرحلة ممكنة جدا، ولم تعد تحتاج سوى إلى مدرج من المقامات ، وتوجيه من الأحوال ، على اختلاف في التأهيل والاستعداد.

وقد قال البسطامي حاكيا عن نفسه صراحة : « صرت طيرا جسمه الأحديـــــة وجناحاه من الديمومة ، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء

---

[1] – اللمع ، م.س، ص : 472 ، وانظر أيضا: النور من كلمات ابن طيفور للسهلجي ، ضمن شطحات الصوفية ، بدوي ، م.س، ص : 101.

[2] – شرح ديوان الحلاج ، م.س، ص : 242

[3] – اللمع ، م.س ، ص: 54، وانظر أيضا: تذكرة الأولياء / العطار، م.س، ص : 548 – 549.

[4] – شهيدة العشق الإلهي ، بدوي ، ص : 90.

[5] – ذكر عن الشبلي أنه " قال في مجلسه : إن الله عبادا لو بزقوا عل جهنم لأطفوها [كذا] فصعب ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك". اللمع ، الطوسي ، م.س، ص : 491.

أما في الحديث الصحيح فعن أنس بن مالك : " لا تزال جهنم تقول هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قَدَمَهُ فتقول: قَطْ قَطْ وعزتك ، ويُزْوَى بعضها إل بعض". موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة. صحيح البخاري ... كتاب الإيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلامه، رقم الحديث: 6661.

[6] – تذكرة الأولياء، فريد الدين العطار، م.س، ص : 533.

[7] – اللمع ، الطوسي ، م.س، ص : 458.

[8] – نفسه ، ص : 465.

مثل ذلك مائة ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية» [1]. وقال أيضا « أشرفت على ميدان الليسية، فما زلت أطير فيه عشر السنين ، حتى صرت من ليس في ليس بليس. ثم أشرفت على التضييع ، وهو ميدان التوحيد ، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعه التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق» [2].

ومثل هذه الانفجارية في الذات التي تكتسح العالم ، بل تعلو عليه، ومثل هذه الجرأة في اللغة التي لا تساير مجرى العرف، بل تفيض عن حافَّتيه [3] أَدْخَلُ فيما يسميه أبو نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ) بـ « الصول» الذي حذر منه . ويريد بـ «الصول»، الاستطالة باللسان من المريدين، والمتوسطين على أبناء جنسهم بأحوالهم، وهو مذموم» [4].ولذلك قال فيه الجنيد سيد الطائفة، وطاووس الفقراء (221–297 هـ): « إن أبا يزيد رحمه الله ، مع عظم حاله، وعلو إشارته ، لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية»[1]. وقال فيه الشبلي رغم ما للشبلي من نظائر

---

[1] – نفسه ، ص : 464

[2] – نفسه ، ص : 468.

وانظر في عروجه بروحه ، وحرقه للملكوت ، وسلامه على أرواح الانبياء ، غير روح محمدﷺ : النور من كلمات أبي طيفور ، السهلجي ، ضمن كتاب: شطحات الصوفية ، عبد الرحمان بدوي ، م.س، ص : 111 – 112–146.

[3] – يقول البسطامي : " إن غبت عن الطريق تصل إلى الله تعالى " بمعنى أن الطريق العام (طريق العوام ــ الشريعة) تؤخر عن الوصول ــ إن لم تحل دونه ــ بسبب الحواجز الفقهية ، وعنعنات الموتى. لذلك شق الطريق السيار، بل الطيار، للأخذ المباشر من الحي الذي لا يموت.

انظر: أبو يزيد البسطامي ، المجموعة الكاملة ، م.س، ص: 61. وكذلك : شطحات الصوفية ، بدوي ، ص : 134.

[4] – اللمع ، الطوسي ، م.س ، ص : 423.

وكذلك : رسائل صوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) تحقيق جرهارد بورينغ و بلال الأورفه لي ، دار المشرق ، بيروت ، ط.1 ، 2009 ، ص : 33.

[1] – اللمع ، الطوسي ، م.س ، ص : 479.

لشطحاته: «لو كان أبو يزيد رحمه الله عندنا ، لأسلم على يد بعض صبياننا»[1].

وقد علل السراج الطوسي (ت 378 هـ) تفشي مثل هذه التجاوزات التي استغلها الخصوم للطعن في التصوف بقوله : « إن كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال، وذلك غيرة من الحق عليهم، حتى لا يسكن بعضهم إلى بعض»[2]. لأن «الفقهاء من العلماء يعلمون أن كل من شاهد زيادته في حاله الذي خُصَّ به من أحوال المنقطعين إلى الله تعالى ، فهو في زيادة الحال مع الله عز وجل في كل نفَس وطرفة عين من المزيد ، كائنة في كل نفَس فيما رُبط فيه من الحال . فهو في الانتقال في كل نفَس من حال إلى حال، إلى ما لا نهاية له، حتى يبلغ وطنه في مكانه إلى محله الذي هو مراد بذلك» [3].

والشبلي قياسا بالبسطامي والحلاج أكثر انضباطا.

وقد رأينا أنه كان يرى نفسه مثلهما، وكان يشطح مثلهما ، إلا أنه كان أقلهما جرأة خصوصا بعد مصرع الحلاج أمام ناظريه.

لقد كان الشبلي لا يرى فارقا بينه وبين الحلاج ، بل كان لا يكتمه ويقول: « أنا والحلاج شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله»[1]. وكان الجنيد ينتقده ويعاتبه

---

[1] – نفسه ، ص : 480 . ويعقب السراج على ذك قائلا : " يعني لاستفاد من المريدين الذين هم في وقتنا". ويعني ذلك من ناحية أخرى أن الثورة الروحية التي كان من مضاعفاتها ما حصل للبسطامي من نفي أكثر من مرة، وما حصل للحلاج من صلب، وما حصل للشبلي من مؤاخذة لولا تخفيه وادعائه الجنون، قد خَفَّتْ حدتها. وكان من نتائج ذلك ظهور كتب عملت على تصحيح مسار التصوف الذي كان أخذ في الميل عن الشريعة ، بسبب إذاعة ذلك علانية.

ولعل أهم التصانيف في هذا المجال كتاب " اللمع للسراج والطوسي (ت 378 هـ) الذي اعتبره نيكلسون " أقدم مرجع نعرفه في اللغة العربية في هذه المادة، انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نيكلسون، م.س ، ص : 98.

[2] – اللمع ، الطوسي ، ص : 479.

[3] – نفسه ، ص : 469 – 470.

[1] – كشف المحجوب ، علي بن عثمان الهجويري ، الغزنوي (ت 465 هـ) دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل ، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة المصرية، 1980 ــ 362/1.

ويقول في المعنى نفسه: " كنت والحسين بن منصور شيئا واحدا، إلا أنه أظهر وكتمت" ، انظر : أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ، م.س، ص : 148.

ويقول فيه علنا : « كنا نأخذ الكلمة فنشقها ونقرضها ونتكلم بها في السراديب ، وجئت أنت فخلعت العذار»[1]. ويقول فيه أيضا « قد أُوقِفَ الشبلي رحمه الله في مكانه فما بَعُدَ، ولو بَعُدَ لجاء منه إمام» [2].

لكنه عندما كان يعود إلى سابق عهده به، كان يقول فيه: « جزى الله الشبلي عني خيرا، فإنه ينوب عني في أمر الفقراء كثيرا»[3]. ويقول أيضا « لكل قوم تـــاج، وتـــاج هؤلاء القوم الشبلي» [4].

وهذا ما جعل عبد الرحمن بدوي رحمه الله بعد ذكره لشيء من شطحاته يقول فيه: « يتبين لنا أنه لا جديد فيها على ما أتى البسطامي. بل هي تدل على تقهقر ظاهر عن موقفه ... والحلاج نفسه بالرغم من علو شأنه، لم يكد يتجاوز الموضوعات Thèmes عينها التي طرحها البسطامي. بل هو أحيانا ينخس عنه، ويتخلف عن جرأته»[5].

وعلى العموم فإن تجربة رابعة العدوية كانت البداية الحقيقية للتحول من الزهد إلى التصوف. وقد أثرت إشاراتها ورموزها على بساطتها تأثيرا كبيرا في من تلوها من مثل البسطامي والحلاج والشبلي. وهؤلاء رواد « المدرسة الشطحية» في التصوف الإسلامي التي تشكلت منها مدرسة وحدة الوجود بأنواعها، وإن كانت لم تعترف لها بفضل، إلا فيما ندر، مع أنها عانت كما رأينا من تبعات التأسيس، ومضاعفات البداية.

---

[1] – اللمع م.س ، ص : 306 وانظر : التصرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي ، م. س ، ص : 145.

[2] – اللمع ، الطوسي ، م.س ، ص : 488.

[3] – تاريخ دمشق ، أبو القاسم علي المعروف بابن عساكر (ت 571 هـــ) تحقيق عمر بن غرامة العموري، دار الفكر للطباعة والنشر ، 1995 ، 74/66،

[4] – أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ، م.س ، ص : 323.

[5] – شطحات الصوفية ، ص : 47.

الفصل الثانـي :
وحدة الوجود الفلسفيـة

أ – وحدة الوجود التشكيكية.

نشير بداية إلى أن مبحث الوجود في الفلسفة اليونانية قال بالكثرة الوجودية، كما قال بالوحدة. فالمدرسة المشائية نظرت إلى العالم باعتباره كثرة محضة، لا يجمعها وجه مشترك. أما الرواقية[1] فاعتبرت العالم كلا عضويا تتخلله قوة محايثة فاعلة. أي أن «الله والطبيعة شيء واحد، هو تجلي العقل الكلي « اللوغوس». والكون هو تطور العقل الجرثومي الذي هو كالبذرة الأصلية للأشياء»[2].

وفيما يتعلق بالفلسفة الصوفية في الإسلام. فقد أخذت من المشائية خاصة من كتاباتها المنحولة، وضمنتها أفكارا إشراقية محلية ابتداء من الفارابي، فابن سينا، والسهروردي، وانتهاء بالملا صدرا.

لقدد أصبح الوجود عندهم حقيقة واحدة مشكَّكة، يرجع فيها ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك. أي إنها ذات مراتب متعددة في عين وحدتها، أعلاها واجب الوجود، وأدناها الواجب بالغير. ومثاله الأشد والأضعف من النور كما سنرى.

وهذه الوحدة هي ما يميز الفهلويين من حكماء الفرس عموما . وهي تختلف كما سنرى لاحقا عن وحدة الوجود الشخصية الأكبرية التي تنفي الوجود عما سوى الخالق، وترى الموجودات الظاهرة، إن هي إلا شؤوناته ولا حقيقة لها في أنفسها .

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن ثنائية النور والظلمة الزرادشتية ، تعمقت في الإسلام بتدبر صفة الله النورية [3]، وإبائه إلا أن يتم نوره [4]، وإخراجه خلقه من

---

[1] – مؤسس الرواقية زينون (332 – 262 ق . م) . فنيقي من قبرص . هاجر إلى اثينا. تزعم القول بوحدة الوجود، فكان مخلصا لخصائص الفكر الشرقي . ذلك أن " أغلب أنصار الرواقية هم من الشرقيين، أو يرجع أصلهم إلى اقطار ومدن شرقية كقبرص وصيداء".
انظر : الفلسفة الرواقية ، عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط.3 ، 1971 ، ص : 24.

[2] – نفسه ، ص : 194.

[3]– نشير إلى "آية النور" خاصة " الله نور السماوات والأرض " رقم 35.
وهي التي سميت سورة النور باسمها.
وهذه الآية لها تفسيرات وتأويلات مختلفة بين أهل السنة والجماعة ، وبين الشيعة والباطنية، وبعض الفلاسفة الصوفيين . وسنشير إلى هذا الأمر بإيجاز لاحقا.

[4]– يقول تعالى :" يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولوكرة الكافرون ". التوبة الآية : 32.

الظلمات إلى النور [1]، بالإضافة إلى نورية وكتابه [2] ونبيه ، من خلال ما وضع من أحاديث خاصة من مثل :

« أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر[3]». وحديث «إن لله سبعين حجابا من نور وظلمته، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» [4].

1 – الوجود بين المشائية والإشراقية.

لقد كان ما ورد في القرآن الكريم من آيات دافعا إلى إحياء التراث الزرادشي لتأويلها على ضوئه، بإسناد من أحاديث موضوعة تتعارض مع أصول الاعتقاد .[5]

---

[1]– من ذلك قوله تعالى : "هو الذي يُصَلِّي عليكم وملائكتُه ليخرجَكم من الظلمات إلى النور" الأحزاب. الآية. 43.

[2]– يقول تعالى : " يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولٌ يُبيِّن لكم كثيرا مما كنتم تُخفِون من الكتاب ويَعفُوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ". المائدة : 16.

[3]– كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. اسماعيل بن محمد العجلوني الشافعي (ت 1162هـ). ضبطه وصححه محمد بن عبد العزيز الخالدي . دار الكتب العلمية . بيروت ط. 3. 2009. رقم الحديث : 826 ص. 237.

– مشكاة الأنوار. الغزالي (ت 505 هـ)[4] م. س. ص. 84. وقصد صَدَّر الغزالي الفصل الثالث من المشكاة بهذا الحديث وقد ذهب منتجومرى وات ، إلى أن " الفصل الثالث من مشكاة الأنوار فصل منتحل ، وأن مؤلفه كان أحد الكتاب المتأثرين بفلسفة ابن سينا في إثباب وحدة الأول على نحو ما فسرها ابن سينا في كتاب النجاة " . وقد نفى المحقق هذا الرغم، وَرَدَّ حجته بما بَانَ له أنه الحق.

[5]– كتب الصوفية ملأى بالأحاديث الموضوعية من أجل أن يستلوا منها سندا لصحة الذوق، وسلامة الكشف. بل كان بعضهم غير حريص على أخذ الحديث الصحيح أصلا، لأنه عندهم أخذ ميت عن ميت ، أما هم فيقولون إنهم يأخذون عن الحي الذي لا يموت. يقول ابن عربي :

" شتان بين مؤلف يقول : حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله وبين من يقول : حدثني قلبي عن ربي ، وإن كان هذا رفيع القدر ، فشتان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي ، أي حدثني ربي عن نفسه".

انظر: الفتوحات المكية . دار صادر م.س. 57/1.

ويقول أيضا: " ورب حديث يكون صحيحا من طريق روايته ، يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر ، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الحديث الصحيح فأنكره ، وقال له لم أقله ولا حكمت به، فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن بينة من ربه" نفسه 150/1

وكان ابن عربي يقول : ورد في الحديث الصحيح كشفا الغير الثابت نقلا ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه أنه قال ..." نفسه. 399/2.

أنظر في الموضوع نفسه:

عبد الكريم الجيلي (ت. 805 هـ) . الإنسان الكامل م. س. 72/2.

وأيا ما كان الأمر فلقد حصل تداخل مقصود بين التفسير السيئ للفظة «النور» في القرآن ، وبين التأويلات التي قصد بها أصحابها بناء أنساق فكرية، وعلاقات شبهية بين دوائر الوجود الثلاث الله والإنسان والعالم .

مما قاله ابن سينا في تأويل قوله تعالى ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ [1].

« أي جميع أهل السموات والأرض : السموات والأرضون أنفسهما، بل كل ممكن من الممكنات الموجودة ، وكل ذرة من الذرات الموجودة، منورة موجودة بنور وجوده تعالى لا بانفصال شيء من الوجود عنه تعالى كما توهم ، وهو زيغ وضلال، بل بارتباطه إلى ذاته تعالى. ولهذا لو انفك في آن من الآنات ممكن موجود عن هذا الارتباط ، لانعدم كما تشاهد بعض انعدام الأشياء في مرأى العين .»[2]

وحديث ابن سينا عن كون جميع الذرات منورة موجودة بنور وجوده تعالى ، لا بانفصال شيء من الوجود عنه، يندرج في إطار فلسفته في « الحكمة المشرقية»، ورسائله الرمزية ، والأنماط الثلاثة الأخيرة من « الإشارات والتنبيهات» الذي وصفه إبراهيم مدكور بأنه جوهر التاج الثمينة» [3].

في هذه النصوص على الخصوص ، تتجلى فلسفة لا تتقيد بالنظر العقلي المجرد، وإنما تنفتح على تجربة صوفية نظرية، ومعرفة مشرقية إشراقية ، مبينة على نوع من الكشف، أو قدر من المشاهدة . وهو ما حدا بتلاميذه إل ربط مذهبه بالوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية[4].

وقد فسح ابن سينا بهذا التوجه سبيلا إلى ما عرف فيما بعد بفلسفة الإشراق، أو

---

[1]– سورة النور. الآية:35.

[2]– التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا . حسن عاصي. المؤسسة الجامعية. بيروت ط. 1.1983.ص. 86.

[3]– الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا مرفت عزت بالي . دار الجبل . بيروت. ط. 1.1994. ص. 53. ونشير إلى أــن البارون كارا دوفو (Carra de Vaux) رفض ذلك معتبرا أن ما ذهب إليه تلاميذه، إن هو إلا تحريف لمذهب أستاذهم . وأرى أن رأيه هذا يجب أن يفهم في إطار حرصه على ربط ابن سينا بالفكر الغربي متمثلا في أرسطو وافلاطون خاصة.

[4] – نفسه . ص . 77.

الفلسفة الإشراقية. وقد حمل لواءها السهرودي المقتول [1] (ت. 587هـ) وسار في ركابه خاتمة حكماء الشيعة صدر الدين الشيرازي (890-1050هـ).

والذي أريد الإشارة إليه هو جمع السهرودي في « حكمة الإشراق»، بين الفلسفة والتصوف، أو بين البحث والذوق، واتفاته فضلا عن مصادره اليونانية إلى ما أسماه « قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس ... وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك» [2]

إن السهرودي لا يعترف في الوصول إلى الحق بالاقتصار على طريقة المشائين. ومن مَاحَكَ في ذلك أوشك فـ« عليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة . فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ، ويرى الذوات الملكوتية التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوَّية [النورانية] ينابيع الـ(خُرَّة) [النور الإلهي]، والرأي التي أخبر عنها زرادشت» [3].

أما فيما يتعلق بالنار المقدسة عند زرادشت، فإن لها شرفاً أيضا عند السهرودي . و «من شرف النار كونها أعلى حركة ، وأتم حرارة وأشبه بالمبادئ لنوريته ... فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان .والأنوار كلها واجبة التعظيم شرعا من نور الأنوار» [4].

---

[1]- يذهب ابراهيم مدكور إلى أن السهرودي أخذ عن الثقافتين الشرقية والغربية وقد كان للزرادشتية فيها النصيب الأكبر والأبرز. لكن كما يقول: " لا نظن أن كان شعوبيا يسعى إلى إحياء الثقافة الفارسية والتعصب إليها وإن ذهب صدر الدين الشيرازي إلى ذلك "
انظر بين السهرودي وابن سينا . ابراهيم مدكور . مقال ضمن الكتاب التذكاري : شيخ الإشراق شهاب الدين السهرودي. إشراف إبراهيم مدكور .
الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة . 1974. ص. 69.

[2]- مجموع مصنفات شيخ الإشراف . الجزء الثاني حكمة الإشراق م. ص. 10/2-11.
ويرى تلميذه لمخلص شمس الدين محمد الشعرزوري (ت.687هـ) أن حديث الشعرزوري عن النور والظلمة إنما كان جبريل على عادة الفرس في الرمز إذا المراد بالنو والظلمة الوجوب والإمكان فـ" النور قائم مقام الوجوب الواجب ، والظلمة مقام الوجوب الممكن"
أنظر : شرح حكمة الإشراق شمس الدين محمد الشههرزوري (ت687 ه)
تصحيح وتحقيق وتقدم حسين ضيائي تربتي.
مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى بزوهشكاة. تهران . 1993 .ص. 23

[3]- نفسه . 57/2.

[4]- نفسه 97/2.

ونشير إلى مسألة مهمة ميزت المدرسة الإشراقية عن المدرسة المشائية ، تتمثل في نظرتها الخاصة إلى طبيعة العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث الله والعالم والإنسان.

إن الرؤية المشائية لعلاقة الله بالعالم والإنسان، تقوم على الاعتراف بموضوعية العالم، وانفصاله عن الله، والتأكيد على مبدأ العلية الرابط بين أجزائه وظواهره من ناحية، والرابط بينه ككل، والعلة الأولى، أو علة العلل. أي أن كل وجود ممكن متستمد من وجود أعلى منه، وهو من ثم إما مؤثر، أو متأثر .

وهذا المبدأ عام يحكم كل الممكنات، وبه تكون الممكنات كلها معلولات للعلة النهائية التي هي الله. وحتى نظرية الفيض [1] التي قال بها أفلوطين وتبناها من بعد

---

[1]– نظرية الفيض لا تقول بالخلق من عدم . وقد تباناها الفارابي ومن بعده ابن سينا باعتبارها حلا توفيقيا للتعارض بين ما تقوله الشريعة وما تقوله الفلسفة .
إن الله في الفاربية والسينوية عقل محض ، كامل. وبما هو كذلك، فهو لا يعقل إلا ذاته، لأنه لا يمكن للعالي أن يتوجه إلى السافل. وعقله لذاته سبب لفيض عقل ثان عنه. وهذا العقل الثاني لا يعقل إلا ذاته وعلته التي فاض عنها، لأنه لا يمكن أن يعقل ما دونه اعتمادا على أن العالي لا يتوجه إلا السافل. وهكذا تستمر سلسلة الفيض حتى تنتهي بالعقل العاشر أو العقل الفعال (جبريل) الذي أبدع العالم الأرضي .
وما نود أن نركز عليه هنا هو أن نظرية الفيض الفارابية متأثرة بالأفلوطينية اليونانية وبتراث صابئة حران عبدة الكواكب ، والنظام الفلكي القديم ، والحركة الباطنية .
وكمثال على ذلك نذكر شاهدا له ارتباط بالزرادشتية التي نعتبرها من مصادر نظرية الفيض والفلسفة الإشراقية والتصوف الفلسفي، من حيث إن الفيض علية صدورية ، والإشراق تدرج نوري ، والتصوف الفلسفي ، نظرية في التجليات الأسمائية والصفاتية.
إن القول بأن العقل حين يتعقل ذاته يصدر عنه عقل أقل منه ، نجد له أصلا في الزروانية (نسبة إلى الإله زروان أب الإلهيين أهورا مزدا وأهرمان) التي تفرغت عن الزرادشتية .
حيث تقول بعض فرقها أن زروان الكبير أراد أن يكون له ابن فلم يكن ، ثم " حدَّث نفسه وفكر ، وقال : لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد ، وحدث هرمز (أهورا مزدا)، من ذلك العلم" .
انظر: الملل والنحل الشهرستاني م. س. 279/1.
وانظر في الزروانية : المجوسية الزرادشتية ر.س. زهينير. م.س.ص. 253 وما يعدها.
وقد " تفرغت الزرفانية (الزروانية) إلى مدارس منها المدرسة القدرية التي تؤمن بأن العالم تحديد للزمان (أي زرفان) ، وأن الموجودات البشرية دمى في يد القدر. وبذلك تنكر مفهوما أساسا عن الزرادشتية، هو الإرادة الحرة "
انظر: معجم ديانات وأساطير العالم. إمام عبد الفتاح إمام م.س. 507/3.
ولا يستبعد أن تكون الدهرية التي تحدث عنها القرآن من آثار الزروانية. كما لا يستبعد أن يكون بشار في جبريته بقوله : **خلقتُ على ما فِيَّ غير مُخَيَّر ** هواي ولو شئتُ كنتُ المهذبا**
من آثار زروانيته، وزندقته التي كانت من وراء إشادته بإبليس ، وتهيئ المجال لإشادة الحلاج به، وغيره من الصوفية كابن عربي.

الفارابي وابن سينا ، لا تخرج عن هذا الإطار ، من حيث كون ما يربط العقول الصادرة عن المبدأ الأول أو العلة المفيضة هو رابطة العلة بالمعلول . وعلى هذا الأساس تكون العلة المشائية لا تختلف عن مبدأ العلة الفيضة ، بل العلة النورية لدى السهرودي والشيرازي .

2 – الوجود النوري: ما به الاختلاف عين ما به الاتحاد.

وإذا ركزنا على الوجه الإشراقي لأبن سينا في تفسيره لآية النور من كون « كل ممكن من الممكنات الموجودة ، وكل ذرة من الذرات الموجودة مُنَوَّرَة ، موجودة بنور وجوده تعالى ، لا بانفصال شيء من الموجود عنه تعالى»[1]. فإننا سنجد عند السهرودي أن « المراتب المتدرجة من الأنوار ، والتي تبدأ من نور الأنوار ، تفيض على بعضها من أعلى إلى أدنى ، وتنعكس من نور إلى نور حتى تتدرج على كل المراتب ، فينعكس ذلك على النور الأخير ، وهو مرتبة النفس الإنسانية التي هي محل المعرفة»[2]. بمعنى أن «اختلاف الأنوار المجردة العقلية ، هو بالكمال والنقص ، لا بالنوع»[3] . حيث إن النور الذي ليس وراءه نور « وهو نور الأنوار ، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس ، والنور الأعظم ، وهو النور القهار .. القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء، إذ كل قهر وقوة وكمال، مستفاد منه»[4]، لا يختلف في حقيقته إلا بالكمال والنقصان . وبالشدة والضعف.

وبما هو كذلك فإن الوجود عند الفهلويين ، وعند السهرودي وملا صدر بالتبع ،

---

[1]– التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا م.س.ص. 86.

[2]– لاهوت الأنوار . مقاربة فلسفية جديدة لمذهب السهروجي الإشراقي . علي الطالب دار الأمير للثقافة والعلوم بيروت ط 1 . 2014 ص. 237.

[3]– حكمة الإشراق السهروجي م. س. 119/1.

[4]– نفسه 121/1.

حقيقة واحدة مشككة [1]. أي أنها حقيقة ذات مراتب متعددة في عين وحدتها ، حيث يرجع فيها ما به الامتياز، إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف، إلى ما به الاتحاد.[2]

وهذه هي « الوحدة في عين الكثرة» أو« الكثرة في عين الوحدة». وهي وحدة وجود تسمى بوحدة الوجود التشكيكية .

فلسفة السهرودي الاشراقية تنطلق من أن الأنوار ذات طبيعة واحدة ، وتميُّزُها راجع لكمال نوريتها أو نقصها بمعنى أن الاختلاف بينها يكون من زاوية الحدود الاشراقية للنور لا غير .

وعليه فإن مواقع هذه الموجودات النورية، تترتب على مستوى ينسجم مع درجة النورية [3]. « وترتيبها ابتداء من أضعف المراتب وهي المادة الواقعة في أفق العدم ، صعودا إلى المرتبة الواجبة لذاتها، يشعر بوجود كثرة، لكن هذه الكثرة تظل في عين الوحدة ، ما دام ما به الاختلاف ، هو عين ما به الاتحاد، لأن طبيعة الأنوار ذات طبيعة واحدة ، من حيث أصلها النوري»[4].

وليست خصوصية شيء من المراتب جزءا مقوِّما للنورية ، لأن النور شديـــد في

---

[1]– " المراد بالتشكيك تفاوت مراتب الوجود من حيث الموجودات ، فهناك الأولى ، والأقوم والأقوى ، والأشد ، والأتم ، والأكمل...

فيرجهع ما به الإمتياز من مراتب الوجود المختلفة إلى ما به الإشتراك في حقيقة الوجود، وما به الاختلاف في الخصائص والمميزات ، إلى ما به الإتحاد في النوع."

أنظر تهذيب الحكمة. بسام مرتضى. دار الأضواء. بيروت. ط 1 . 2000 ص. 17.

ولتوضيح التشكيك أكثر، نقول على سبيل المثال " إن النور الحسي نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مُظهِر لغيره . وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها ... كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة ، متمايزة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الإمتياز فيها، إلى ما به الاشتراك .. وما به الاختلاف إلى ما به الإتحاد "

أنظر . شرح بداية الحكمة . محمد حسين الطباطبائي. تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري. الشيخ خليل رزق. دار الهادي. بيروت ط. 2. 2004 ص. 62.

[2]– نفسه ص. 62.

[3]– لاهوت الأنوار م. س. ص. 232.

[4]– نفسه ص. 231.

نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، وإنما الخصوصية ترجع إلى القابل الذي انعكس النور عليه . بمعنى أن « اختلاف الكم النوري ، هو الذي يؤثر على الاختلاف الكيفي» [1]

هذه الوحدة التشكيكية التي ترى أن حقيقة النور واحدة، وأن التفاوت في المراتب النورية راجع إلى مقدار قربها من نور الأنوار (الشدة) ،أو بعدها عن الشدة (الضعف)، تقابلها وحدة شخصية ترى العالم مجرد انعكاس لمستوى أسمائه وصفاته.[2]

بمعنى إذا كانت الوحدة التشكيكية تقول بان الوجود أو النور حقيقة واحدة مشككة، وأنها ذات مراتب متعددة في عين وحدتها)، فإن وحدة الوجود الشخصية تنفي الوجود عما سوى الله. وتذهب إلى أن الموجودات الظاهرة إن هي إلا وهم وخيال وظلال. بمعنى أن الموجودات ذات وجودات مجازية ، ولا حقيقة لها في ذاتها.

وقد دافع ابن عربي عن هذه الوحدة . وذهب إلى أن الوجود ينحصر في الواجب بالذات ، أما إذا أسند إلى غيره فهو من المجاز.

من ثم فإن الموجودات الظاهرة في العالم هي شؤونات، لا حقيقة لها في أنفسها[3].

---

[1]– نفسه ص. 232.

[2]– نكتفي بالإشارة هنا إلى أن ابن عربي تأثر بالسهروردي، وتأثر الملا صدرا (ت. 1050هـ) بهما معا. وإذا كنا سنتعرض بشيء من التفصيل إلى وحدة الوجود عند ابن عربي فإننا لا نرى مانعا من الإشارة هنا إلى أن الملا صدرا قال بالوحدة التشكيكية ، ثم عدل عنها إلى الوحدة الشخصية التي تنفي الوجود عما سوى الله . وقد عبر عنها بلغة ابن عربي في الفصوص خاصة . يقول كأنه يتحدث عن قطيعة بين مرحلتين من حياته الفكرية:

" هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم ، من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة وتحدة شخصية ، لا شريك له في الموجودية الحقيقية ، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود ديَّار. وكل ما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود ، فإنها هو من ظهورات ذاته ن وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته " .

انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. صدر الدين محمد الشيرازي (ت 1050هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت، ط .5 1999 .292/03.

[3]– المصدر نفسه ص. 32

وباختصار فإن نظرية الوجود في الإسلام قد انبنت في جزء كبير منها على مبدأ النور. لقد آمن السهرودي بالحكمة القديمة ، ورأى فيها الخميرة الأزلية التي ظلت تنتقل عبر الأجيال.

هذه « الخميرة الأزلية الكائنة في طينة الإنسان، بزغت كالشمس من مشرق الحقيقة . وكما أنها غير محدودة بالمشرق والمغرب الجغرافيين، كذلك هي غير محدودة بحدود الزمان. ولذلك كان اهتمام السهرودي بحكماء الغرب القدماء ، كاهتمامه بحكماء الشرق القدماء» [1]

ولقد تتبع السهروردي حامليها ومسالك انتقالها حتى انتهائها إليه من غير ما تعصب لقومية، ولا انتصار لزمان ، لأن « العالم ما خلا قط عن الحكمة ، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خلفية الله في أرضه . وهذا يكون ما دامت السماوات والأرض»[2]. لقد ذكر كثيرين ممن كانوا في أعصر مختلفة ، « وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة : فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم [3] ، ومنه نزلت إلى سيَّار تستر[4] وشيعته . وأما خميرة الخسراوانيين في السلوك ، فهي نازلة إلى سيَّار بسطام [5]، ومن بعده إلى فتى بيضاء [6]، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرَّقان»[7]، لتصبح أمشاج هذه الفلسفة ، أوما سماه بـ «الخميرة الأزلية » و « الخطب العظيم»، تلك البارقة النورانية، والسكينة الثابتة الإلهية التي تظل تخترق الذوات، وتعبر

---

[1]– إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهرودي. غلام حسين الإبراهيمي الديناني. دار الهادي . بيروت ط1. 2005ص. 9–10.

[2]– حكمة الإشراف .م.س.ص. 11

[3]– أخو إخميم: ذو النون المصري (179–245هـ)

[4]– سيار تستر : أبو سهل التستري (ت 283هـ)

[5]– سيار بسطام : أبو يزيد البسطامي (188–261هـ)

[6]– فتى بيضاء : الحسين بن منصور الحلاج(244–309هـ)

[7]– سيار آمل وخرَّقان : أبو الحسن الخرَّقاني (351–425 هـ)
أنظر المشارع والمطارحات السهرودي ص. 503

الأزمان، لتتكشف في الخلسات الملكوتية بالبحثين الحصولي والحضوري أو بالعقل والذوق.

لقد أصبحت هذه الميتافيزيقا وقد « خلطها السهرودي بعناصر ذات طابع إيراني خالص المأخوذة من ديانة زرادشت» [1] مدرسة موازية للمدرسة المشائية، بل مستوعبة لنسقها وأسسها، بعد أن جمع فيها كما قلنا بين الحكمة البحثية القائمة على الدليل العقلي والبرهان، والحكمة الذوقية القائمة على الذوق الكشفي والوجدان.[2]

لقد أدارها على محور النور المتدرج ابتداء من نور الأنوار، وانتهاء بالجواهر الغاسقة، بما تمثله من مرحلة التلاشي والانطفاء. وتمكن به من أن يعبر عن وحدة وجود مبدؤها النور الساري في العالم كله من حيث إن الفرق بين مراتبه فرق في النورية بين الشدة والضعف، والقرب والبعد، والغنى والفقر، وأن يعبر عن وحدة الأديان من حيث مبدؤها وحدة الحقيقة التي لا يجب أن يحتكرها دين دون آخر، ما دام الجميع يصدر من مشكاة واحدة.

وهذا ما أوجد له فيما بعد ابن عربي سندا شرعيا في قوله تعالى : ﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** ﴾ [3].

---

[1]– محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية . كارلوا ألفسو نلينو مقال ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . الف وبينها وترجمها عبد الرحمان بدوي . وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم . بيروت ط. 4–1980 ص. 275.

[2]– تعتمد الحكمة المشرقية وفلسفة الإشراق على الترميز والإشارة كثيرا ولقد كتب ابن سينا والسهروردي رسائل توجها بها إلى الخاصة ، باعتبارها مستودع المعرفة الحقة. بل إن الغيرة على هذه المعرفة من أن تشيع في غير أهلها ، دفع بابن سينا إلى أن يوصي قارئه بصيانة هذا العلم عن المبتذلين والجاهلين.

انظر الاشارات والتنبيهات ، مصدر سابق ، ص : 185. ص : 395 .

وكذلك فعل السهروردي وأوصى بعدم منحه " إلا أهله ممن استحكم طريقة المشائين ، وهو محب لنور الله".

انظر حكمة الإشراق، ص. 258.

[3] – سورة الإسراء ، الآية : 23.

ب - **وحدة الوجود الشخصية** .

أشرنا من قبل عند الحديث عن وحدة الوجود التشكيكية، إلى ما يميزها عن وحدة الوجود الشخصية. ولخصنا الفرق بينهما في رؤيتهما للعالم. وقلنا فيما يتعلق بالوحدة التشكيكية بأن السهروردي كان يرى أن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، حيث إن وجود الواجب بذاته، أعلى وأتم وأقوى من وجود الواجب بغيره.

ويمكن تقريب الاختلاف في الوجود مع الاتحاد فيه، بالنور. حيث إن النور له مراتب متعددة منها الشدة، والضعف، وما بينهما. والاختلاف في هذه المراتب، لا يخرجها عن أصل النورية بما هي الحقيقة الواحدة. وذلك ما لخصه السهروردي بقوله بأن ما بين الاشتراك هو عين ما به التميز، أو ما به الاختلاف هو عين ما به الاتحاد.

ونضيف هنا أن عيب هذا الطرح، يكمن في المس بالبساطة والصرافة التي للوجود بما هو حقيقة واحدة. وذلك بنسبة النقصان أو خلو الكمال أو العدم، إلى رتب من مراتبه، رغم التعلل بإرجاع النقص إلى القوابل، لا إلى أصل الوجود، لأن ذلك يعني أن القابل يؤثر في الفاعل.

أما وحدة الوجود الشخصية، فتكاد تنفي حقيقة الوجود عما سوى الخالق ، من حيث إن موجودات العالم شؤونات له، ولا حقيقة لها في أنفسها . فهي من ثم وهم وخيال.

غير أن من يدقق في تفاصيل النظرية، يجد أن هذه الوحدة مع ذلك ، تفسح مكانا ما لوجود الممكنات. وذلك ما نبه إليه ابن تيمية في إطار مقارنته لابن عربي بغيره ممن سماهم بـــ "الاتحادية"، حيث قال : « الاتحادية ... ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلاما في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر »[1].

وقد سميت هذه الوحدة بالشخصية، لأن وحدة الوجود هي لمتشخص فرد، ومصداق واحد فقط، هو الله تعالى. وهذه الوحدة يمثلها ابن عربي (ت. 638 هـــ) الذي قصرنا الحديث عليه من أجل تجلية خطوطها العريضة.

---

[1] – مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (ت. 728 هـــ) ، م.س : 471/2.

إن للوجود عند ابن عربي مراتب ثلاث، أو حضرات ثلاث، بحسب النظر إليه.

إذا نُظِرَ إلى الوجود من حيث الإطلاق ، كان المقصود مرتبة الذات. وإذا نُظِرَ إليه من حيث الأحكام والنسب والإضافات، كان المراد الألوهية. وإذا نُظِرَ إليه من حيث ظهور تلك الأحكام والنسب والإضافات كان الغرض العالم.

فإذن هناك ثلاثة مظاهر للوجود الواحد.

هناك الوجود الذاتي (الذات المجردة). والوجود العقلي (الألوهة/الخيال). والجود الحسي (العالم /الممكن).

وهذه المراتب ليست بذات تراتب، كأن نقول إن الذات كانت موجودة أولا، ثم ظهرت الألوهة ثانيا، ثم ظهر العالم ثالثا. إن القول بالتقدم الزمني لمرتبة على أخرى ، لا يتفق مع نسق ابن عربي. لأن مثل هذا القول قد يشعر بأن العلاقة بين هذه المراتب علاقة علة بمعلول، أو سبب بنتيجة. والحال أنه لا دخل للزمان ، ولا وجود للتدرج الزماني.لأن الزمان أمر اعتبار غير وجودي، ونسبي له ارتباط بهذا العالم الحسي، ونظام حركة الأفلاك.

وبيان ذلك أن « نسبة الأزل إلى الله ، نسبة الزمان إلينا. ونسبة الأزل نعت سلبي لاعين له ، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود» [1]. ولذا فإن ابن عربي قلما كان يستعمل كلمات مثل «الخلق»، «الإبداع»، «الاختراع»...لأن مثل هذه الألفاظ توحي بالتدرج الزماني وتوهم بأسبقية القدم على الوجود. واستعمل بدل ذلك كله مصطلح « التجلي»[2]

---

[1] – الفتوحات المكية ، دار صادر ،م.س : 291/1،

ولابن عربي في هذا المعنى نظم قال فيه :

إن الزَّمَان إَذا حققتَ حَاصِلَهُ * مُحَقَّقٌ ، فهو بالأوهام معلــومُ**

مثلُ الطبيعة في التأثير قوته * والعينُ منها ومنه فيه معــدومُ**

الفتوحات المكية : 291/1.

[2] – لفظ التجلي أُسُّ فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي. إذ " بالتجلي يفسر الخلق ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، دون أن تتكثر الوحدة الوجودية ، والمعرفة العلمية الصوفية".

انظر المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم ، م.س ، ص: 258.

وبخصوص التجلي الوجودي، فقد استعمل الجيلي مصطلح " التنزل " بدل " التجلي " الذي قصره على التجلي العلمي.

الذي مكنه من تجاوز مشكلة القدم والحدوث، وصراع المتكلمين والفلاسفة [1]. يقول معللا رفضه لمصطلح « الاختراع» : « سألني وارد الوقت عن إطلاق الاختراع على الحق تعالى فقلت له : علم الحق بنفسه علمه بالعالم[2] ... وعلى هذا لا يصح في العالم الاختراع، ولكن يطلق عليه الاختراع بوجه ما، لا من جهة ما تعطيه حقيقة الاختراع، فإن ذلك يؤدي إلى نقص في الجناب الإلهي. فالاختراع لا يصح إلا في حق العبد»[3].

---

[1] – يرى أبو العلاء عفيفي أنه " في الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهبه. ولكنه يستعمل كلمة الخلق، وغيرها مجاراة للعرف، ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه". انظر نصوص الحكم ،م.س، 7/2.

[2] – هنا يظهر تأثر ابن عربي بالفارابي وابن سينا في موضوع العلم الإلهي، حيث إن ابن سينا تطرق إلى كيفية عقل واجب الوجود بذاته للأشياء. ورأى " أنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولد عنها" .

انظر: كتاب النجاة . ابن سينا (370 – 427 هـ)، تحقيق : ماجد فخري . دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط.1 ، 1985 ، ص : 283 – 284.

– يرى أبو العلاء عفيفي أنه " في الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهبه. ولكنه يستعمل كلمة الخلق، وغيرها مجاراة للعرف، ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه". انظر نصوص الحكم ،م.س، 7/2.

– هنا يظهر تأثر ابن عربي بالفارابي إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه، وما تولد عنها ". انظر : كتاب النجاة ، ابن سينا (370 هـ ــ 427 هـ تحقيق ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط.1 ، 1985 ، ص : 283 ــ 284.

[3] – الفتوحات المكية : 90/1.

وكان ابن سينا قبله قد " زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ". انظر : تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالي (450 هـ 505 هـ) ، دار المعارف ، مصر ،ط. 8 ، 2000،المسألة 13 ، ص : 206.

وانظر رد ابن رشد حول موضوع " ما يعقله الأول من ذاته هو الموجودات كلها " في تهافت الفلاسفة ، ابن رشد (520 هـ ــ 595 هـ) تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط.1 ، 1998 ، ص : 280 ، ونشير إلى أن ابن سينا كان يرد بذلك على أرسطو الذي اعتبر المحرك الذي لا يتحرك، صورة محضة منشغلة بنفسها، من حيث هي العقل والعاقل والمعقول ومن ثم فإنه باعتباره العالي لا يمكنه الالتفات إلى السافل.

إن الحديث عن مراتب الوجود بقصد تحديد طبيعة العلاقات التي تنتظمها ، يكون أكثر خصبا إذا تناولناه من خلال مفهوم «التجلي» أو «نظريات التجليات». فـــ « مقالة» «التجليات» عند ابن عربي وثيقة الروابط بنظريته في الوجود والمعرفة والاختبار الروحي... ومن ثمة ، نستطيع أن نلحظ أهمية فكرة «التجليات» والدور الرئيسي الذي تطلع به عند ابن عربي ، في ميادين ثلاث [كذا] : في ميدان الوجود، وفي ميدان المعرفة، وأخيرا في ميدان الاختبار الروحي للكائن الإنساني»[1].

1 – الوجود المتجلي :

اعتمد ابن عربي في تأسيس نظريته في التجلي على آيات قرآنية أوَّلَها لتخدم طرحه الخاص. وعلى أحاديث منها الموضوع والصحيح. ونبدأ بالحديثين الموضوعين:

- الحديث الأول: اعتبره ابن عربي وآخرون قدسيا وهو : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبي عرفوني»[2].
- والحديث الثاني: « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[3].

---

[1] – التجليات الإلهية ، ابن عربي ، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى ، مركز نشر دانشكاهي، طهران ، 1988، مقدمة المحقق ، ص : 18 – 19.

[2] – يقول ابن عربي :" ورد في الحديث الصحيح كشفا الغير الثابت نقلا ، عن رسول الله ﷺ عن ربه جل وعز أنه قال ما هذا معناه :" كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني". ولما ذكر المحبة علمنا من حقيقة الحب ولوازمه مما يجده الحب في نفسه. وقد بينا أن الحب لا يتعلق إلا بمعدوم يصح وجوده ، وهو غير موجود في الحال ، والعالم محدث، والله كان ولا شيء معه، وعلم العالم من علمه بنفسه ، فما أظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه، وكأنه كان باطنا فصار بالعلم ظاهرا ، وأظهر العالمَ نفَسُ الرحمن لإزالة حكم الحب ، وتنفس ما يجد المحب". انظر الفتوحات المكية ، م.س : 399/1.

[3] – هذا الحديث ضعفه الألباني أول الأمر، ثم صححه بلفظ : " إني لأجد نفَس الرحمن من هنا يشير إلى اليمن".
انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ، ناصر الدين الألباني (ت 1420 هـــ) مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض 2002 ، 1101/7 ، رقم الحديث: 3367.
وأما ابن تيمية فقد أشار إليه بما يوحي بقوله بصحته، لكنه نبه إلى أن " قوله : " من اليمن " يبين مقصود الحديث، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك".
انظر مجموع الفتاوى ، ابن تيمية (728 هـــ) تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة النبوية السعودية ، 1995، 398/6.

- أما الحديث الصحيح فهو : « عن أبي رزين قال: قلت يارسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال : كان في عماء . ما تحته هواء وما فوقه هواء»[1].

لقد أراد ابن عربي أن يصف التجلي الذاتي باعتباره وجهين لكينونتين مختلفتين: الكينونة الأولى كانت فيها الذات غسقا مطلقا أو كنزا مخفيا. والثانية لم تطق فيها أن تبقى كذلك، لأنها باعتبارها طبيعة خالقة ، تأبى إلا الظهور والانكشاف. لقد كانت الذات في طي غيبها في كرب بسبب الوجود المضطرب فيها، والنازع إلى الصدور ، فلم تجد سوى التنفس من أجل التنفيس . إذ « لهذا الكرب تنفس، فنسب [الرسول ص] النفَس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسبُ الإلهية من إيجاد صور العالم»[2]. وقد «كان أصل ذلك حكم الحب. والحب له الحركة في المحب ، والنفَس حركة شوقية لمن تعشق به ، وتعلق له في ذلك التنفس لذة. وقد قال تعالى كما ورد : كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف ، فبهذا الحب وقع التنفس ، فظهر النفس ، فكان العماء»[3] .

ولا يجد ابن عربي صعوبة في الربط بين النفس الصادر عن الذات المحبة، والعماء الذي هو في اللغة السحاب الرقيق. حيث إن الفرق الوحيد بينهما هو أن العماء اللغوي (السحاب) « يحمله الهواء الذي تحته وفوقه» أما العماء الإلهي (النفَس) الذي «ما فوقه هواء، وما تحته هواء، فهو عماء غير محمول»[4]. والشارع « لهذا الالتفات سماه عماء، ثم نفى عنه الهواء الذي يحيط به ، كما يحيط بجسم السحاب ويصرّفه الهواء حيث شاء. فنفى أن يكون هذا العماء يتحكم فيه غيره، إذ هو أقرب الموجودات إلى الله الكائن عن نفسه»[1].

---

[1] – موسوعة الحديث الشريف ، جامع الترمذي ، م.س، رقم الحديث 3109 وسنن ابن ماجة ،كتاب السنة، رقم الحديث : 182.

[2] – فصوص لحكم ، م.س : 112/1 ، والغرضِ من إصدار النفَس أو صدوره عند ابن عربي ، هو التنفيس ، أي التفريج فـــ " الله وصف نفسه بالنفَس وهو من التنفيس ". نفسه : 119/1.

[3] – الفتوحات المكية : 319/2، وانظر المعجم الصوفي، سعاد الحكيم ، مادة " ماهية النفس الرحماني " ص: 1064.

[4] – نفسه : 1 /215.

[1] – نفسه : 310/2.

وهكذا نجد ابن عربي قد وظف الصحيح والموضوع من الحديث، بغرض بناء صورة تخييلية، أو تشبيه تركيبي ، فاق ما كان الشعراء يتفاخرون به من القدرة على تشبيه شيء بشيء، أو أشياء بأشياء.

وإذا كان ضربُ المثال ولله المثل الأعلى، واللجوءُ إلى التشبيه على ما فيه من شبهة، قد يوضحان الفكرة، ويقربان المراد، فإن الحديث عن « الكرْب» و«الحركة الشوقية» و « لذة التنفيس» وأشباه ذلك، لمما يكشف عن جرأة أكبر في توصيف كيفية الاتصال بين الله تعالى والعالم في الفلسفة الصوفية، بعد تجربة الفلسفة المشائية الفاشلة التي خضعت للتأثير الأرسطي أو الأفلاطوني، مرة باسم العقل ، وأخرى باسم الحدس، ومرة ثالثة باسمهما معا.

لقد كان ابن عربي مولعا باستقصاء جميع لوازم التشبيه ، مثلما هو حال الفكر الإشراقي عموما. وقد صرح نفسه بذلك من باب تبريره لوجوبه ، ووجوب قبول نتائجه. يقول في ذلك : « إن الحق وصف نفسه بالنفَس الرحماني ، ولابد لكل موصوف بصفة، أن يتبع الصفةَ جميع ما تستلزمه تلك الصفة»[1]. بل إنه اعتمد على لفظة «العماء» الواردة في الحديث السابق، ليربط بين معناها اللغوي، ومعناها الاصطلاحي الذي وصفه لدعم جهازه المفاهيمي. فعمد إلى تبرير مشروعية التشبيه باعتباره حقيقة أيضا. فإذا كان « لا شيء مما سوى الله أعني ذات الحق على حالة واحدة، بل تتبدل من صورة

---

[1] – فصوص الحكم ، ابن عربي : 143/1.

ومما تحسن الإشارة إليه هنا ترجمة الأستاذ فريد الزاهي لكتاب Henri Corbin " الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي " ، فهذه الترجمة على قيمتها جانبها الصواب في بعض المواضع التي تحتاج إلى مراجعة. من ذلك مصطلح " الكرب" الذي نبهنا إلى فشل ابن عربي في استعماله في حق الله تعالى. فقد ترجمه كوربان بـــ Tristèsse وعربه فريد الزاهي بـــ " الغمة " فزاد إلى شناعة الاختيار، وشناعة الترجمة ، شناعة التعريب ، انظر :

L'imagination créatrice dans le soufisme. d'Ibn Arabi , Henri Corbin . Aubier. Paris , 2ème édition , 1993, p. 143

– الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي هنري كوربان ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات مرسم ، الرباط ، ط.1، 2006، ص : 161.

إلى صورة دائما أبدا ، وليس الخيال إلا هذا ، فهذا هو عين معقولية الخيال. انظره في الأصل حيث قال في العماء ، فشبه بالسحاب ، والتشبيه تخيل، والعماء هو جوهر العالم كله ، فالعالم ما ظهر إلا في خيال ، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو»[1].

وهكذا ربط ابن عربي بين العماء والخيال مفرقا في ذلك بين الخيال المتصل البشري، والخيال المنفصل الإلهي ، أو ما سماه بـــ «الخيال المطلق الذي هو كينونة الحق فيه، وهو العماء»[1]، واعتبر أن صور العماء المختلفة راجعة إلى أن الصور [صور العالم] بما هي صور، هي المتخيلات، والعماء الظاهرة فيه هو الخيال»[2].

---

[1] – الفتوحات المكية ، م.س: 3313/2.

ويرى ابن عربي أن الجمع بين التشبيه والتنزيه فضل خص به أهل الله. إذ " العامة في مقام التشبيه وهؤلاء [الخاصة] في التشبيه والتنزيه. والعقلاء في التنزيه خاصة. فجمع الله لأهل خاصته بين الطرفين ".

الفتوحات المكية ، م.س: 116/2.

وهذا كله مرتبط عنده بالخيال باعتباره برزخا بين حضرتين وفاصلا / جامعا بين أمرين. لذلك فإنه يعطي لـــ"كأن" التشبيهية قيمة كبرى ، حتى إنه جعلها سلطان الخيال. يقول في ذلك :

لَوْلاَ الْخَيَالُ لَكُنَّا اليومَ في عَدَمِ * وَلاَ انْقَضَى غَرَضٌ فِينَا وَلاَ وَطَرُ**

" كَأَنَّ " سلطنها إن كنت تعقلها * الشرع جاء به والعقــل والنظر**

الفتوحات المكية : 304/1 .

فبـــ " كأن " أو بالكأنية (كأنك تراه) تستطيع الجمع بين الموجود والمعدوم ، وبين المعلوم والمجهول، وبين المنفي والمثبت. ومن هذا المنطلق يرفع التحرج من الجمع بين التشبيه والتنزيه. فالكل مشبه ومشبه به ، وبأي شبهت فهو فهو ، إذ ليس في الدار سواه ديَّار.

أما عبد الكريم الجيلي ، فقد خصص من كتابه " الإنسان الكامل" الباب العاشر للتنزيه ، والباب الحادي عشر للتشبيه. واعتبر أن التنزيه والتشبيه الإلهيين حقان " فأينما تُوَلُّوا فثم وجه الله " (البقرة : 144) فالتنزيه والتشبيه هما الجلال والجمال ، وهما وجها التشبيه . " فنزه إن شئت ، وشبّه إن شئت ، فعلى كل حال أنت غارق في تجلياته ، ليس لك عنه منك" الإنسان الكامل ،م.س : 55/1.

[1] – الفتوحات المكية : 310/2.

[2] – نفسه : 311/2.

واعتبر أيضا أن هذا العماء / الخيال، هو المراد بالممكنات. فـــ « الممكنات هو العماء ... والعماء هو الحق المخلوق به»[1]. أي إن « هذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء. وسمي الحق لأنه عين النفَس. والنفَس مبطون في المتنفس ، هكذا يعقل»[2].

وهكذا أصبح العماء (النفَس/ الخيال/ الحق المخلوق به ... أول «ظرف» قبل كينونة الحق ، بل أصبح أينية كل الممكنات . حيث فيه « ظهر كل شيء مسمى ، من معدوم يمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه»[3]. وبناء على ذلك « قلنا في الأشخاص إنها مخلوقة من وجود، لا من عدم . فإن الأصل على هذا كان ، وهو العماء من النفَس. وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به، وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العالم أيضا ومن أنواع أجناسه ، فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده [4].

وهكذا نجد ابن عربي لا يرى حرجا في تصحيح أثر من جهة الكشف، ليدعم به أساس فكرة التجلي من خلال ثنائية الحسي والمعنوي، باعتبارهما المعبرين عن جدل الائتلاف في الاختلاف ، أو الاختلاف في الائتلاف.

لقد رأينا من قبل أن نظرية الخلق الكلامية تقوم على مبدأ كون الفعل الإلهي تحقق بأمر إرادي، وقرار مفاجئ، خارج محيط الألوهية. أما نظرية الفيوضات الأفلوطينية، فتقول بتعدد الوجود وكثرته. حيث نجد عن الواحد من جميع الوجوه الذي لا يصدر عنه إلا واحد، صدر العقل الأول، وعن هذا صدرت النفس الكلية، وعن هذه صدرت المادة الكلية التي عنها تكثرت الوجودات. في حين نجد نظرية التجلي الأكبرية تختلف عن نظرية الخلق الكلامية، ونظرية الفيوضات الأفلوطينية. فهي تقول بالحقيقة الواحدة ذات الوجهين.

---

[1] – نفسه : 312/2.

[2] – نفسه : 310/2.

[3] – نفسه : 310/2. وانظر المعجم الصوفي سعاد الحكمي ، مادة " الخيال " ص : 447.

[4] – نفسه : 310/2.

فمن وجه هي حق وفاعل وخالق، ومن وجه هي خلق وقابل ومخلوق. وإذا ورد حديث لابن عربي فيه ما يشعر بالإثنينية ، فهي اثنينية اعتبارية لا أكثر، تتصل بأطوار الوجود ودرجاته ، وليس بطبيعة الوجود من حيث هو.

ويمكن توضيح ذلك من خلال تحديد ثلاثة أنماط من الوجود.

1 ــ **الوجود بشرط شيء.**

وهذا هو الوجود الجزئي المقيد بحدود الزمان والمكان والمادة .

2 ــ **الوجود بشرط لا شيء.**

وهذا هو الوجود الكلي الذي هو مطلق بالنسبة إلى الوجود الجزئي حيث (الإطلاق فيه مقيد، لا مطلق).

3 ــ **الوجود لا بشرط شيء.**

وهذا هو الوجود المطلق الذي هو غير مقيد بالإطلاق كالكلي، ومطلق عن التقييد كالجزئي[1].

وهذا الوجود الأخير « ليس هو الوجود الذهني ولا الخارجي ، ولا المطلق المقيد بالإطلاق ... وليس هو بكلي ولا جزئي ، ولا عام ، ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته»[2]. إذ كل هذه الألوان من الوجود، هي مظهر من مظاهر الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء، وأثر من آثاره.

وهكذا فلا كثرة في هذا النوع من الوجود. وأما الكثرة الملاحظة في ظواهر الوجود ، فإنها لا ترجع إلى طبيعة الوجود من حيث هو ، ولكن ترجع إلى تجلياته التي هي تعيناته المتكثرة. حيث إنه واحد في وجوده ، كثير في مظاهره ومراتبه.

وقد حصر ابن عربي عدد التجليات في ثلاث:

---

[1] – التجليات الإلهية، ابن عربي، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي ، طهران، 1988، ص: 82.

[2] – التجليات الإلهية ، ابن عربي ، ص: 81.

2 - **مراتب التجلـــي .**

- **التجلـــــي الذاتـــــي.**

التجليات الوجودية الذاتية عند ابن عربي ، هي « تعينات للحق بنفسه لنفسه من نفسه ، مجردة عن كل مظهر أو صورة»[1]. أي « ظهور الذات نفسها لنفسها في عين التعين الأول».

في التجليات الذاتية تظهر الذات، وتحضر بلا توهم غيبة وفقدان. ويعرف هذا التجلي بالتجلي الأول، وبتجلي الغيب المُغَيَّب ، وبالتجلي الأحدي ، لأنه هو التجلي الذي باعتباره « كان الله ولم يكن شيء غيره» [2].

وعالم هذه التجليات هو عالم « الأحدية ، حيث تقتضي ذات الحق في هذا العالم (عالم الأحدية) الغنى عن العالمين ، لأنه لا نسبة بينها وبين شيء أصلا. ومن هذا لوجه المسمى بالأحدية ، فإن الذات لا تدرك ، ولا يحاط بها بوجه من الوجوه ، لسقوط الاعتبارات عنها بالكلية. حيث إن عالم الأحدية هو مرتبة سلب الأحكام ،وإطلاق الهوية، والإطلاق الذي نعنيه هنا إنما هو إطلاق عن الإطلاق ، كما هو إطلاق عن التقييد. لأن «من تميز عن المحدود، فهو محدود بكونه ليس عين المحدود. فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق»[3].

وهذا النوع من الإطلاق الذي أشرنا إليه أعلاه في النمط الثالث من الوجود، هو المسمى بجمع الأضداد، ومقام تعانق الأطراف ، حيث يصح في اجتماع النقيضين بجميع شروط التناقض.

---

[1]- نفسه ، مقدمة المحقق ، ص : 20.

[2]- موسوعة الحديث الشريف ، الكتب الستة ، صحيح البخاري ، م.س ، ن كتاب بدء الخلق ، رقم الحديث: 3192.

[3] - فصوص الحكم ، ابن عربي، م.س : 111/1.

ونشير في هذا الإطار إلى أن ابن عربي نصح بوجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه على الإجمال ،خوف تقييده بأحدهما وقال في ذلك :

فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيِّـداً * وإن قلت بالتشبيه كنت محـــددا**

وإن قلت بالأمرين كنت مسددا * وكنتَ إماما في المعارف سيـــدا**

يقول ابن الفارض قاصدا الذات أو الهوية .

تَجَمَّعَتِ الأَضْـدَادُ فِيهـا لحكمـةٍ فَاَشْكَالُهَا تَبْدُو عَلَى كُلِّ هَيْئَـةٍ[1]

وهكذا فإن الحق من حيث هو هو « لا يصح أن يُقْضَى عليه بتعين ، فلا يصح أن يَقْضَى من حيث ذاته بحكم، ولا يُعرف بوصف، ولا يُنْضَافُ إليه نسبة اسم ما من وحدة، أو وجوب وجود، أو مبدئية إيجاد، أو اقتضاء أثر، أو حدود مراد، أو تعلق علم منه بنفسه، فضلا من غيره»[2].

والمراد بالأحدية أو الذات الإلهية ، هو ما قصده صدر الدين الشيرازي أيضا بقوله: « حقيقة الواجب ــ جل مجده ــ هوية بسيطة وغير متناهية الشدة في النورية والوجود، وحقيقته عين التشخص والتعين. لا مفهوم له، ولا مثل، ولا مشابه ولا ضد، ولا حد له ، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، ولا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل»[3] .

ومرتبة الأحدية هي ما عبر عنها عبد الكريم الجيلي بقوله :

---

[1] – ديوان ابن الفارض ، تحقيق عبد الالق محمود ، م.س ، رقم البيت 681 ، : 165 ، وقد جعل ابن الفارض في إطار وحدته الشهودية له أطرافا تعانقت عنده: يقول في ذلك :

تَعَانَقَتِ الأَطْرَافُ عندي ، وَانْطَوَى * بِسَاطُ السِّوَى عَدْلاً بِحُكْمِ السَّوِيَّةِ.**

وَعَادَ وُجُودِي في فَنَا تَنَوِيَّةِ الـــ * وُجُودِ شُهُوداً فِي بَقَا أَحَدِيَّـــــةِ**

نفسه ، ص : 142.

[2] – لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ، عبد الرزاق الكاشاني، م.س. ص: 100.

انظر: التجليات الإلهية، ابن عربي ، م.س ، ص : 370 ، الهامش ، 635.

[3] – أسرار الآيات ، صدر المتألهين ، محمد بن إبراهيم الشيرازي (973 هــ ــ 1050 هــ) ، تحقيق سيد محمد موسى ، مؤسسة انتشارات حكمت . تهران ، 1427 هــ ، ص : 37 .

– وانظر له ايضا : المظاهر الإلهية . صدر المتألهين ، محمد بن إبراهيم الشيرازي (973 هــ ــ 1050 هــ) .تحقيق جلال الدين الأشتباني ، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، حوزة قم ، إيران . 1419 هــ ، ص : 63.

وأقمتَ فوق الكنز منْــكَ جــدَارهَا كى لا يشاهد جاهــل حُرمَاتِهَــا

هذي الأمانةُ كُنْ بها نِعْمَ الأميـــــــــنُ ولا تَــدَعْ أَسْــرَارهَا لوُشــاتِهَا[1]

وذكر عبد الرحمن الجامي (ت 898 هــ) أن « لا طريق لعقل عاقل ، ولا وجه لفكر مفكر، أن يتحكم على الذات الإلهية ، بإثبات أمر لها أو سلب حكم عنها، إلا بإخباره عن نفسه. فإن الذات المطلقة غير منضبطة في علم عقلي ، ولا مدركة بفهم فكري»[2].

وقد ذهب أكثر أهل النظر إلى اعتبار العقل الذي يروم أن يرى الحقيقة المطلقة ، كالعين التي تحدق في الشمس. ومع ذلك فقد وجد « كم عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء والنظار يقول: إنه حصل على معرفة الذات من حيث النظر الفكري، وهو غالط... أَنَّى للمقيد، بمعرفة المطلق، وذاته لا تقتضيه؟ وكيف يمكن أن يصل الممكن، إلى معرفة الواجب بالذات، وما من وجه للممكن، إلا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار؟ فلو جمع بين الواجب بذاته، وبين الممكن وجه ، لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه»[3].

وقد بنى ابن عربي على هذه الحقيقة حكما مفاده أن « كل حكم يثبت في باب العالم للذات، إنما هو للألوهية. وهي أحكام نسب وإضافات وسلوب؛ فالكثرة في النسب لا في العين [التي هي الذات]»[1].

---

[1] – الإنسان الكامل، عبد الكريم الجيلي ،م.س :43/1.

وقد أشار بالكنز إلى الحديث الموضوع الذي أشرنا إليه غير ما مرة وهو :" كنت كنزا مخفيا ...".

[2] – نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، عبد الرحمن بن أحمد جامي (817 هــ 898 هــ) قدم له وشرحه وعلق عليه : ويليام شتيك ، مؤسسة بروهشي حكمة وفلسفة إيران ، تهران . ط.2 ، 1981 ، ص : 135.

[3] – الفتوحات المكية ، ابن عربي ، م.س، 41/1.

[1] – نفسه : 41/1.

ونشير إلى أن ابن عربي حريص على التعبير عن العجز عن معرفة الذات في جل كتبه ورسائله. من ذلك قوله :

العلْمُ بِاللَّهِ دِينِي إِذْ أَدِينُ بِهِ * والجهل بالعين إيماني وتَوحيدي**

- التجلـــي الصفاتي:

التجليات الوجودية الصفاتية هي « تعينات الحق بنفسه لنفسه، في مظاهر كمالاته «الأسمائية» ومجالي نعوته الأزلية. وعالم هذه التجليات هو عالم الوحدة»[1].

وعالم الوحدة لا يعقل وراءها إلا الذات. وهي الغنى المطلق عن التعين كما أشرنا إلى ذلك.

والحقيقة الوجودية المطلقة أو الحق، يظهر في هذا التجلي في حضـــرة علمـــه الأزلي ، بما تتضمنه تلك الحضرة من الأسماء[2]، وحقائق الأعيان الثابتة[3] من حيث

و" هذا قوله تعالى : " ويحذركم الله نفسه " [آل عمران : 28] " ، وتوحيد الله عند ابن عربي أن يراه "ما بين صورة تنزيه وتحديد" انظر : الفتوحات المكية ، م.س: 751/1.

[1] – التجليات الإلهية ، ابن عربي ، مقدمة المحقق ، ص : 20. وانظر في مراتب الوحدة:
– كتاب الفكوك (وهو شرح على الفصوص) ، صدر الدين القونوي (ت 671 هـــ أو 673 هـــ) تقديم وتصحيح محمد خواجي ، انتشارات مولى إيران ، 1413 ، ص : 236.
ونشير بالمناسبة إلى أن هناك من رأى أن القونوي شرح الفصوص بتفويض من ابن عربي. غير أن محمود محمود الغراب شك أصلا في صحة نسبة شرح الفصوص إلى الصدر القونوي ، ورجح في حال صحة نسبته إليه، أن يكون كتبه من ذاكرته ، وليس إملاء من ابن عربي ، لأن فيه ــ في نظره ــ كثيرا من المخالفات لآراء ابن عربي، مما يدل على أنه وقع التصرف في أمور فرعية كثيرة من الكتاب ، انظر في ذلك:
شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، تحقيق وجمع وتأليف محمود محمود الغراب، دار الإيمان ، دمشق ، ط.2 ، 1985 ، ص : 15 ــ 16.

[2] – الاسم عند الصوفية ليس المراد به اللفظ ، بل هو ذات المسمى باعتبار صفة وجودية ، كـــ" العلم ". أو عدمية كـــ " القدوس". أما اللفظ فهو اسم الاسم ". والأسماء باعتبارها التعينات الإلهية في حقائق الممكنات ، غير متناهية ، لعدم تناهي الممكنات".
انظر : نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، عبد الرحمن الجامي ، م.س ، ص : 84.

[3] – يعتبر ابن عربي الكثرة الوجودية التي نشاهد بعضها ولا نشاهد البعض الآخر ، ليست سوى صور للمرايا الأزلية التي تُرى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه ، وهذه " المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات ــ وهي على ما هي عليه من العدم ــ ما شمت رائحة للوجود الخارجي لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهي".
انظر فصوص الحكم (التعليقات) : 2 /50.
ويقول عبد الرزاق الكاشاني، " إن حقيقة كل موجود إنما هي عبارة تعينه في علم ربه أزلا ، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينا ثابتة وباصطلاح الحكماء ماهية ، وباصطلاح الأصوليين المعلوم المعدوم ، والشيء الثابت، ونحو ذلك ".
انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ، عبد الرزاق الكاشاني. أو القاشاني (ت.730 هـــ) م.س ، مادة "العين الثابتة "، ص: 429.
وانظر أيضا : المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة ، سعاد الحكيم ، م.س، مادة " عين ثابتة " ص: 831.

كونها حقائق معقولة، أو صورا معقولة للممكنات. والذات في هذه المرتبة تكون مقيدة بذلك كله، مما يجعلها تقتضي وجود العالم ، لأن « الذات من حيث إطلاقها لا يضاف إليها حكم، ولا تتعين بوصف ولا رسم، ليس نسبةُ الاقتضاء إليها أولى من نسبة اللااقتضاء»[1].

وعالم هذه التجليات هو « عالم الوحدة» حيث فيه تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة بعد مرتبة الاستتار في الغيب المطلق، وهو ما عُبِّرَ عنه بـــ : « الفيض الأقدس». والفيض الأقدس عند ابن عربي هو « تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات»[2]، أي في صور الأعيان الثابتة[3].

حيث إن الذات المطلقة أعطت العلم بها وبما يكون عنها. و« بهذا التجلي حصلت أعيان المعلومات في العلم الذاتي ثبوتا لا وجودا ، فسميت أعيانا ثابتة وشؤونا ... وهذا التجلي الذاتي هو المسمى في اصطلاح الطائفة العلية بالفيض الأقدس»[1].

---

[1] – نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، الجامي ، م.س: ص. 84.

[2] – فصوص الحكم ، ابن عربي : 9/2.

والصور المعقولة للكائنات ، أو صور الممكنات التي يتصور وجودها في الذات بالقوة ، هي ما أطلق عليه ابن عربي " الأعيان الثابتة " للموجودات. وهي كما يرى أبو العلا عفيفي " أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية، وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه" نفسه : 9/2.

[3] – لخصوبة فكرة " الأعيان الثابتة " عند البعض، ولخطورتها في رأي منتقديه الذين اعتمدوا عليها في رميه بالضلال، رأينا أن نفصل القول فيها في فقرة لاحقا ، بغرض فهمها في إطار النسق الأكبري في عمومه.

ويمكن إدراج ابن تيمية باعتباره نموذجا لمعارضي ابن عربي عامة، وفي هذه المسألة على الخصوص. انظر مجموع الفتاوى ، م.س: 210/2.

[1] – كتاب المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، عبد القادر الحسني الجزائري (ت1300هـ/ 1882 م). حققه عبد الباقي مفتاح، دار الهدى، عين مليلة ، الجزائر .ط 1. 2005 ، 332/2.

وباختصار فإن الفيض الأقدس هو التجلي الحبي الذاتي الذي بموجبه توجد الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية. فهو« أول درجة من درجات التعينات في طبيعة الوجود المطلق، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية»[1].

- التجلـــي الفعلـــي:

التجليـــات الوجودية الفعلية «هي تعينـــات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر الأعيـــان الخارجية ، والحقائق الموضوعية. وعالم هذه التجليات هو « عالم الوحدانية»» [2].

وهذا التعين أو التنزل في طبيعة الوجود المطلق، يعرف أيضا بـــ « تجلي الشهادة» و« هو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ... وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي»[3]. وهو ما يعرف أيضا بـــ « الفيض المقدس». ويقصدون به تجلي الواحد في صورة الكثرة الوجودية ، أو إيجاد أعيان المخلوقات في العالم الحسي.

ونحب أن نشير بهذا الخصوص إلى مسألتين رئيستين :

1 ــ إن هذه التجليات على تعددها ليست سوى تجليات لحقيقة واحدة، اتخذت لها صورا ومظاهر. وهذه الصور أو المظاهر مهما تنوعت آثارها الوجودية ، تبقى في إطار مراتب الذات. وذلك ينفي الغيرية عنه، بل يجعل الموجودات غير موجودة، أو موجودات غير منفصلة في أحسن تقدير.

وهذا ما يمس فعل الخلق من أساسه. إذ يكون بهذا الفهم غير ذي معنى ، لأن الوجود سيكون حقيقة واحدة ذات جهتين :

جهة أولى تسمى الحق، وجهة ثانية تسمى الخلق. وستكون اثنينية الخالق والمخلوق ، اثنينية اعتبارية لا غير ، إذ لا يوجد إلا الوجود، ولا وجود للعدم المحض، إذ لا خلق من عدم، وإنما « أوجد الأشياء عن عدم وعدمه»[1].

---

[1] – المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم ، م.س، ص : 889.

[2] – التجليات الإلهية ، ابن عربي ، مقدمة المحقق ، ص : 21.

[3] – فصوص الحكم : 9/2.

[1] – الفتوحات المكية : 2/1.

وقد فسر ابن عربي الفرق بين الاثنين قائلا عن « الأشخاص إنها مخلوقة من وجود لا من عدم ، فإن الأصل على هذا كان ، وهو العماء من النفَس وهو وجود، وهو عين الحق المخلوق به. وأجناس العالم مخلوقون من العماء، وأشخاص العالم مخلوقون من العماء أيضا، ومن أنواع أجناسه. فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده، بل ظهر في أعيان ثابتة، وهو قولنا ... أوجد الأشياء عن عدم ، وعدمه عن عدم ، من حيث إنه لم يكن لها عين ظاهرة ، وعدمه وعدم العدم وجود. أي وإن لم يكن لها عين ، فهذه العين من وجود ظهرت على الحقيقة ، فأعدمت العدم الأول الذي أثبته بنسبة ما ... فإن شئت قلت عن عدم ، وإن شئت قلت عن وجود»[1].

وابن عربي يريد بهذا كله أن الأشياء مبطونة في العماء الصادر عن النفَس. فهي من ثم وبالتحديد وجود علمي، أووجود في طور الكمون. والأشياء بهذا التميز هي ما يسميه بالأعيان الثابتة، أي الثابتة في وجودها في علم لله القديم. فالمعدوم معدوم فحسب من جهة كونه مسلوب الوجود الخارجي، والتمظهر في الزمان والمكان . لكنه من جهة علم الله القديم به، موجود بالوجود العقلي. والتميز في تنزلات الحق من مرتبة البطون.

وهكذا فإن الوجود الأول، هو المقصود بعدم العدم الذي هو الوجود الغيبي في حضرة العلم الإلهي. وهو المقصود بالعين الثابتة. أما الوجود الثاني، فهو انتقال الأعيان الثابتة من عدم العدم الذي هو الوجود الغيبي ، إلى طور الظهور، وهو الوجود العيني ، أو الوجود بالفعل.

وهذا يجعل الممكنات في حال عدمها (ثبوتها ، وجودها العقلي) مهيأة لقبول الوجود الخارجي. وخلقها من ثمَّ لا يعني سوى نقلها من مرتبة الثبوت والقوة (الوجود العقلي) إلى مرتبة الوجود والفعل (الوجود الخارجي)[1].

---

[1] – الفتوحات المكية : 310/1 ــ 311.

[1] – للتذكير نشير إلى أن ابن عربي في موضوع العين الثابتة تأثر بشكل مباشر بالمعتزلة في قولهم بـــ " شيئية المعدوم ". وكما كانت هذه المسألة مدعاة لرميهم بالقول بالاتحاد أو وحدة الوجود ، فقد حصل الشيء نفسه لابن عربي لقوله بالعين الثابتة ، إضافة إلى الاعتراضات التي واجهه بها معارضوه وعلى رأسهم ابن تيمية.

2 ــ إن الحديث عن هذه التجليات بهذا الشكل التراتبي قد يفهم منه القول بالتدرج أو التوالي الزمني، وهذا غير صحيح؛ لأن « ظهوره عين بطونه لا باعتبار ولا بنسبة وجهة ، بل عين هذا عين هذا. فأوليته عين آخريته ، وقبليته عين بعديته»[1].

بل حتى القبلية التي تفهم من قول السائل : « أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟»، فإن « هذه القبلية قبلية حكم، لا قبلية توقيت ... فلابد أن تكون قبليته وبعديته وأخريته حكما، واعتبار محلات وإضافات لا زمانية ولا مكانية ، بل كما ينبغي له»[2].

وبذلك يكون ابن عربي قد أنكر العدم المحض، وقال بحال من الوجود خاص، كان مثار جدل عند العوام والخواص[3]. بل إن من مشايعيه من الصوفية من لم يقروه على ذلك، وخالفوه صراحة في إنكاره العدم المحض .

من هؤلاء عبد الكريم الجيلي الذي يقول في نص واضح صريح : « والقدرة عندنا إيجاد المعدوم، خلافا للإمام محيي الدين بن العربي ، فإنه قال: إن الله لم يخلق الأشياء من العدم، وإنما أبرزها من وجود علمي، إلى وجود عيني... وفاته أن حكم الوجود لله تعالى في نفسه، قبل حكم وجود لها في علمه؛ فالموجودات معدومة في ذلك الحكم، ولا وجود فيه إلا لله تعالى وحده. وبهذا صح له القدم، وإلا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه على كل وجه. ويتعالى عن ذلك. فَتَحَصَّلَ من هذا أنه أوجدها في علمه من عدم، يعني أنه يعلمها في علمه موجودة من عدم فليتأمل، ثم أوجدها في العين بإبرازها من

ولمزيد من التفصيل في موضوع علاقة الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، بشيئية المعدوم والمعدومات في مذهب المعتزلة، ينظر: " الأعيان الثابتة " في مذهب ابن عربي و " المعدومات في مذهب المعتزلة". أبو العلاء عفيفي. ضمن الكتاب التذكاري: محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، أشرف عليه وقدمه إبراهيم بيومي مذكور ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة 1969 ، ص : 207 ــ 220.

[1] – الإنسان الكامل ، الجيلي : 53/1.

[2] – نفسه : 1 /52.

[3] – نذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال ابن تيمية في " مجموع الفتاوى " خاصة ، وبرهان الدين البقاعي (809 هـ /885 هـ) في كتابيه " تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي. و " تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد". وقد جمعهما عبد الرحمن الوكيل في كتاب واحد تحت عنوان : مصرع التصوف ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980.

العلم ، وهي في أصلها موجودة في العلم من العدم المحض. فما أوجد الأشياء سبحانه وتعالى إلا من العدم المحض[1].

والحق أن الجيلي بحسب الظاهر على الأقل ، لم يلتزم بما يلزمه به مذهبه القائل بالفيض المستمر، والتجلي الدائم، وبقبلية الذات بالحكم ، لا بقبلية التوقيت. ثم إن الجيلي نفسه هو الذي قال قبل ذلك بقليل: « لا بد أن تكون قبليته [الحق] وبعديته وأوليته وآخريته حكما، واعتبار محلات وإضافات لا زمانية ولا مكانية»[2] ، هذا بالإضافة إلى أن ما قاله في « الإنسان الكامل» ، يتناقض مع ما جارى فيه ابن عربي في شرحه المسمى الإسفار لـــ « رسالة الأنوار» لابن عربي. حيث قال صراحة: « لا وجود للممكنات في تلك المرتبة إلا في الحضرة العلمية لا غير، وهي بهذا الاعتبار قديمة بأسرها ، لأن الجهل محال على الله»[3].

لقد أخذ الجيلي على ابن عربي نفيه الخلق من العدم المحض، لما يلزم من ذلك من القول بمسايرة الموجودات لله في القدم، وهو ما يتعارض مع قدرته وغناه الواجبين له. لأنه « لا يجوز أن يقال إن معلومات أعطته العلم من نفسها»[1]، لما يلزم من ذلك القول باستفادته شيئا من غيره، وهو ما ينافي غناه المطلق عن الخلق، وعلمه نفسه بما هو له، وعلمه خلقه بما هم عليه. والصواب أنها إنما اقتضت ما عَلِمَها عليه بالعلم الكلي الأصلي النفسي، قبل خلقها وإيجادها. فإنها ما تعينت في العلم الإلهي إلا بما علمها، لا بما اقتضته ذواتها»[2]. بمعنى أنها لم تقتض من نفسها أمورا تغاير ما علمها الله عليه، ثم

---

[1] – الإنسان كامل الجيلي : 82/1.

[2] – نفسه : 52/1 ، وانظر قبل. ونضيف هنا أن ابن عربي أشار قبله إلى أنه " ليس في حق نظرة الحق زمان ماض ولا مستقبل. بل الأمور كلها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها ".
انظر : الفتوحات المكية ، م.س : 162/1.

[3] – الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار .
عبد لكريم الجيلي، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط.1 ، 2004 ، ص : 13 .

[1] – الإنسان الكامل ، الجيلي ، 76/1.

[2] – نفسه : 76/1.

حكم لها بما اقتضه، وإنما حكم لها بما علمها عليه، لأنه « إذا كانت المعلومات أعطته العلم من نفسها، فقد توقف حصول العلم له على المعلومات ، ومن توقف وصفه على شيء، كان مفتقرا إلى ذلك الشيء في ذلك الوصف»[1].

والحقيقة أن إعطاء ابن عربي للأعيان الثابتة بعدا أنطلوجيا وإبستمولوجيا هو ما أثار حفيظة الجيلي ، وكثيرين غيره. في حين أن طبيعة الألوهية[2] باعتبارها تجليات ترتبط بعلاقات اقتضاء وجدل داخليين، لا تمس كمال الحق في شيء، بحسب نسق ابن عربي إذا قرأناه من الداخل. إذ ليس في الوجود جميعه سوى ذات واحدة، وعدد لانهائي من النسب والأحكام والرتب، يكنى عنها بالأسماء الإلهية. وحين تظهر في الصور الخارجية تسمى الموجودات. من ثم فـــ « لا شيء خارج من دائرة الألوهة في صعيد الوجود: إذ لا شيء خارج عن دائرة المطلق!»[1] . و «ما في الوجود مثل .. فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه»[2].

وهذه الوحدة تتضمن في طيها الكثرة؛ فهي وحدة وائتلاف من حيث رجوعها إلى ذات الحق، وهي كثرة واختلاف من حيث رجوعها إلى الخلق ذاته، بما هي نسب وإضافات. ولهذا فإن الحق والخلق وجهان لوجود واحد ، حيث :

---

[1] – نفسه : 76/1.

[2]– لقد تجاوز ابن عربي ثنائية الذات والصفات في الكلام الأشعري خاصة. وتحدث عن الألوهة أو الألوهية (بما هي جماع الأسماء الإلهية المتقابلة) باعتبارها متضمنة في الذات. فهي نسب وإضافات وسلوب كثيرة ، لكنها لا تدل على كثرة في عينية الذات.
أما مرتبة الألوهة فهي بين الذات الموصوفة بالغنى ، وبين الخلق. هي برزخ له وجه إلى الحق، ووجه إلى الخلق. ولهذا كان لها التجلي في الصور الكثيرة . وعموما فإن الألوهة كما قلنا هي الأسماء الإلهية التي يتصف بها الحق من حيث كونه إلـــها ، أي معبودا (قدوس ، سبوح) وقد ترادف معنى الربوبية التي هي الأسماء الإلهية التي يتصف بها الحق من حيث كونه مدبرا للوجود ، ومتصرفا فيه (الخالق، المدبر).
انظر: المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم، مادة (الألوهة أو الألوهية) ، ص : 85.
كذلك: موسوعة مصطلح التصوف الإسلامي ، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت .ط.1 ، 1999 ، مادة (ألوهية) ، ص : 87 ــ 90.

[1]– التجليات الإلهية ، ابن عربي ، مقدمة المحقق ، ص : 23.

[2]– فصوص الحكم ، ابن عربي: 92/1.

الـــــرَّبُّ حَـــــقٌّ والعَبْـــــدُ حَـــــقٌّ يَـــا لَيْـــتَ شِـــعْري مَـــن الْمُكَلَّـــفْ
إنْ قُلْـــــتَ عبـــــدٌ فـــــذاك مَيْـــــتٌ أو قُلْـــــتَ رَبٌّ أَنَّـــــى يُكَلَّـــــفْ[1]
فأَنْـــــــتَ عَبْـــــــدٌ وَأَنْـــــــتَ رَبٌّ لمـــــن لـــــه فيـــــه أنْـــــت عَبْـــــدُ
وأنـــــــت رَبٌّ وَأَنْـــــــتَ عَبْـــــــدٌ لمـــن لـــه فـــي الخطـــاب عَهْـــدُ[2]

إن الإنسان عند ابن عربي رب من حيث كون هويته هي إحدى تعينات هوية الحق. وهو عبد أيضا من حيث كونه مقرا في عالم الذر بالربوبية للحق. وهو ما حكاه الله عز وجل بقوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى»[3].

ويقول ابن عربي في مكان آخر :

فالحقُّ خلقٌ بهذا الوجـــهِ فـــاعتَبروا وَلَيْسَ خلقاً بذَاكَ الوجـــهِ فَـــادَّكِروا
مَنْ يَدْر ما قلتُ لَمْ يَخْـــذُلْ بصِـــيرتَه وَلَيْسَ يَدْريـــهِ إلاَّ مَـــنْ لَـــهُ بَصَـــرُ
جَمِّعْ وَفَـــرِّقْ فـــإنَّ الْعَـــيْنَ واحـــدةٌ وَهْيَ الكثيـــرةُ لا تُبْقِـــي وَلاَ تَـــذَرُ[4]

إن ابن عربي لا يفتأ يذكر بأزلية الائتلاف المختلف، لأنه يؤمن بأن العين واحدة والأحكام تختلف، والكثرة الوجودية إن هي إلا مرايا الحق، وتكثرها من ثم ليس في الأصل، وإنما في الاعتبار. « لذلك نقول فيه: هو لا هو ، أنت لا أنت ... [حيث] إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد ... فهو عين ما ظهر، وعين ما بطن في حال ظهوره. وما ثم من يراه غيره»[1]، حيث إن « الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه، ما

---

[1]– الفتوحات المكية ، ابن عربي ، دار صادر ، م.س : 2/1 ، 1 : 552.
وانظر في نقد ابن تيمية للبيتين وتأكيده اعتبار ابن عربي " وجود كل شيء عين وجود الحق " ، مجموع الفتاوى ، م.س . 2 /111 وما بعدها كذلك : 242/2 وما بعدها .
وانظر أيضا : مواقع النجوم ، ابن عربي ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء . ط.1، 1999، ص: 108.

[2]– فصوص الحكم ، ابن عربي : 92/1.

[3]– سورة الأعراف ، الآية : 172.

[4] – فصوص الحكم ، ابن عربي : 79/1.

[1] – نفسه ، 76/1 ــ 77.

ويقول أيضا في هذا المعنى :

شمت رائحة من الوجود»[1].

لقد ظلت الأعيان الثابتة على ما هي عليه من عدمها، لكونها معقولة في العلم الإلهي. وما هو في الخارج من موجودات، ليس سوى صورها المتعددة. وهذا عين اعتباره « الأسماء نسبا وإضافات ترجع إلى عين واحدة. إذ لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان فيه (تعالى !) [2]... ولو كانت الصفات أعيانا زائدة ، وما هو (تعالى!)[3] إلا بها لكانت الألوهية معلولة بها ... فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولا لهذه الأعيان الزائدة التي هي له ، وهو محال»[1]، لأن الكل مفتقر إليه و « هو الغني الحميد»[2].

وحتى نزيد الأمر إيضاحا نشير إلى أن موقف ابن عربي من وحدة الذات والصفات، شبيه إلى حد ما بموقف أغلب المعتزلة. واعتباره لها نسبا وإضافات شبيه من بعض الوجوه بـــ «أحوال» أبي هاشم الجبائي. ولكن يبقى الفرق في الهدف من ذلك كله، ذلك أن هدف المعتزلة كان تحصين توحيد الإله بالأساس، حتى أنهم تسموا بأهل العدل والتوحيد. حيث كان يقلقهم أمر اعتبار الصفات قديمة، لما يلزم من ذلك القول بأكثر من قديم، وهو ينافي وجوب إفراد القدم لله وحده[3]. لذلك اعتبروا الصفات عين

فلاَ تَنْظُـرْ إِلـى الْحَـقِّ * وَتُعَرِّيهِ عَنِ الْخَلْـــق**
ولا تَنْظُـــرْ إلى الخلق * وَتَكسوه سِوَى الْحَـــقِّ**
وَكُنْ في الجَمْعِ إِنْ شِئْتَ * وَإِنْ شِئْتَ ففي الْفَـــرْق**
تَفُـزْ بِالْكُـلِّ ــ إِنْ كُـل* تَبَدَّى ــ قَصْبَ السَّبْـق**

نفسه :93/1

[1] – نفسه : 76/1.

[2] – إضافة من المحقق عثمان يحيى ــ رحمه الله ــ انظر : الفتوحات المكية ، تحقيق عثمان يحيى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985 ، 60/3.

[3] – نفسه : 60/3.

[1] – الفتوحات المكية ، دار صادر : 163/1.

[2] – سورة لقمان ، الآية 26 ، سورة فاطر ، الآية : 15 ، سورة الحديد. الآية : 24 ، سورة الممتحنة ، الآية :6.

[3] – انظر سابقا ، ص ؟؟ وما بعدها .

الذات. أما ابن عربي فكان هدفه توحيد الوجود باعتباره حقيقته واحدة، حيث إنه هو الظاهر في المظاهر. أما إثبات الخلق إلى جانبه فشرك. من ثمة تحدث كثيرا عن الغنى والفقر الوجوديين ، على اعتبار أن ما به الاختلاف، هو عين ما به الاشتراك.

فـــ « الغنى [الوجودي] نعت ذاتي، يرفع المناسبة بين ذات الحق والخلق»[1]. وهو ما جاء في قوله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ، والله هو الغني الحميد»[2]. «يعني بأسمائه كما نحن فقراء إلى أسمائه. ولذلك أتى بالاسم الجامع للأسماء الإلهية»[3]. الذي هو « الله» تعالى .

والفقر الوجودي هو صفة ذاتية للممكن في جميع أحواله، في حال عدمه، وفي حال وجوده. ففي حال العدم يحتاج الممكن إل مُرَجِّح لوجوده، وفي حال وجوده يحتاج إلى استمرار هذا الوجود ودوام حفظه. من ثَمَّ فإن :

الفقـــر أمـــرٌ يَعُـــمُّ الكـــونَ أَجْمَعَـــهُ عَينـــاً وحكمـــاً ولَـــيْسَ يَنْطَلِـــقُ

إنَّ الفقيرَ الذي اســـتولَتْ خَصَاصَـــتُهُ عَلَيْهِ في كل شيء ثَوْبُـــهُ خَلِـــقُ[1]

كذلك فإن :

الفقـــر حكـــمٌ ولكـــن لَـــيْسَ يُدْركُـــهُ إلا الَّذِي جَلَّ عن أَهْـــل وعـــن وَلَـــدِ

الفقـــر حكـــمٌ يَعُـــمُّ الكـــونَ أَجْمَعَـــهُ ولا أحاشي مِنْ الأَعْيَان من أَحَـــدِ[2]

---

[1] – الفتوحات المكية : 263/2 ــ 264.

[2] – سورة فاطر ، الآية : 15 .

[3] – الفتوحات المكية : 263/2.

[1] – نفسه : 263/2.

[2] – نفسه : 263/2.

إن اشتراط الفيض الدائم لبقاء الموجود ، شبيه بمفهوم " الخلق المتجدد عند الأشاعرة. والفيض الدائم عند ابن عربي لا ينتهي فيما يتعلق بالإنسان بموته، لأن الموت عنده ليس فناء للميت، وإنما هو انتقال من حال إلى حال، أو من صورة إلى صورة . فالموت يفني الصورة، لكن لا يفني الذات التي تبقى على الدوام .

وليس ذلك اعتقادا من قِبَلِهِ بالتناسخ بأي شكل من الأشكال ، وإنما هو أحد التزامات مذهبه في وحدة الوجود. فهو يريد في إطار مذهب يؤمن بأصالة الوجود، أن يُبقي على الذوات أيا كان فقرها. ولذلك فإن الموت عنده ليس إعداما، وإنما هو تفريق مركب. فالميت إذا رحل إلى دار البقاء ، والمقصود بها الذات الإلهية عند أصحاب وحدة الوجود، فإنه يكون قد انتقل من صورة إلى صورة. فالله تعالى : " إذا أخذه إليه سوى له مُركَّبا غير هذا ، من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي دار البقاء، لوجود الاعتدال: فلا

وكعادة بن عربي في استقصاء جميع لوازم التشبيه، والتشبيه عنده حقيقة، فإنه اقترح توفر ما يخفف من فقر العالم، للإبقاء على رمق وجوده، وعدم فنائه ، لأنه في النهاية مرآة الحق. فكان الغذاء والرزق.

إن العالم يعاني من فقرين: أولهما جزئي من حيث إن أجزاء العالم مرتبطة داخليا ارتباطات علِّيةً باعتبارها أغذية دنيا.

ثانيهما كلي من حيث إنه جميعه مرتبط بالله سبحانه ارتباط معلول بعلة، باعتباره «الغذاء الأول»، أو «غذاء الأغذية»، أو الذات المطلقة. وبيان ذلك أن « كل غذاء أعلى من حياته المتولدة عنه. فلا يزال من العالم الأدنى يرتقي في أطوار العالم أغذية وحياة حتى ينتهي إلى الغذاء الأول الذي هو غذاء الأغذية ، وهي الذات المطلقة»[1]. من ثمة كان الغذاء هو ما يتقوم به المتغذي، لأن «الغذاء سبب لبقاء كل متغذ عقلا وشرعا وعادة. فعقلا كالعلة والمعلول، وشرعا كالثواب للمطيع، والعقوبة للعاصي، وعادة كالشرب مع الري، والأكل مع الشبع، كما دلت عليه الأشعرية رضي الله عنهم»[1].

لقد لخص ابن عربي الفرق بين الحق والخلق في الفقر الوجودي. وحصر العلاقة في إمداد الحق الخلق بالغذاء.

إن الحق يغذي الخلق بإفاضة الوجود عليه، لكن الخلق يغذون الحق أيضا بإظهار أحكام أسمائه، وعليه يكون الغذاء متبادلا والتغذية مشتركة ، حيث « أنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود»[2]:

يموت أبدا، أي لا تفرق أجزاؤه". انظر : فصوص الحكم، ابن عربي: 169/1، والتعليقات عليها : 233/2.

[1] – مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ابن عربي ، مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء، ط.1 ، 1999، ص: 72. يرى ابن عربي أن " سر الغذاء ابتداء إنما هو الحياة وسره بعد وجود الحياة بقاء الحياة. فالبقاء والحياة أمران متولدان عن الغذاء ، فالغذاء أجل في مرتبة الوجود من الحياة ، نفسه ، ص : 72.

[1] – نفسه ، ص: 72.

[2] – فصوص الحكم : 83/1. وهذا يتنافى مع قوله تعالى : " ما أريد منهم من رزق ، وما أريدُ أن يُطعمون " الذاريات ، الآية : 57 ، هذا إذا أردنا أن نفهم الآية في إطار النسق الأكبري ، وإلا فإن المراد بالآية غير ذلك حسب تفسيرات أهل السنة.

فَهْـــــوَ الكـــــونُ كُلُّـــــه وَهْـــــوَ الواحـــــدُ الـــــذي

قـــــامَ كـــــونِي بكونِـــــه ولـــــذا قلـــــتُ يغتـــــذي

فوجـــــودي غـــــذاؤه وبـــــه نحـــــن نحتـــــذي[1]

بناء على ما سبق، فإن كل ممكن أو موجود إضافي ، متحقق بالفقر. لكن ليس الكل يشهد هذا الفقر الذاتي المشترك. ذلك أن الموجود يحتاج إلى فقر ثان خاص، يشاهد به فقره الذاتي الأول.

إن الفقر الأول أصله وجودي عام، أما الفقر الثاني فإضافي سلوكي . هو مفتاح الباب، وتعلة القرب ، ورخصة القرب من الله .

ويهمنا هنا أكثر الفقر الوجودي باعتباره صفة للممكن، تتضح على ضوئها بنية الاختلاف والائتلاف التي تميز وحدة الوجود. إن فقر الموجودات الذاتي، يعني أَنْ لا وجودَ لها من ذاتها، كما يعني احتياجها الدائم لما يقيم وجودها. فهي وإن كانت أعيانا ثابتة في علم الله، فإن الله عز وجل هو الذي أفاض عليها الوجود، أو بعبارة أدق، إن الأسماء الإلهية هي التي منحت للعالم الخارجي صوره. وهذا يعني أن العالم وإن لم يكن معلولا في ذاته للحق، فإنه معلول له في صوره ، وهو ما يجعله مفتقرا دائما إلى العلية وإلى الفاعل. غير أن ابن عربي لم يفته ما يقتضيه نسقه المذهبي من التأكيد على جدل العلاقة بين الله والعالم ، وعلى أصالة وحدة الاختلاف والائتلاف ، فأكد على « افتقار» الله ــ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ــ إلى العالم أيضا ، من أجل إظهار كمالات أسمائه.

فالْكُلُّ مُفْتَقِـــرٌ . مـــا الكُـــلُّ مُسْـــتَغْنِ هـــذا هـــو الحـــقُّ قلنـــاه لا نُكَنِّـــي

فـــإن ذكـــرتُ غنيّـــاً لا افتقـــارَ بـــه فقد علمـــتَ الـــذي بقولنـــا نعنـــي

---

[1] – نفسه : 111/1 كذلك : 84/1 ــ 67/2.

والمراد بـــ " هو الكون" الكثرة الكيانية. و" كله وهو الواحد " أي بالوحدة. و" بكونه" أي باعتبار كثرته النسبية .

انظر فصوص الحكم ،ابن عربي بشرح صائن الدين علي بن محمد التركة (ت . 830 هـــ) تحقيق محسن بيدارفر ، انتشارات بيدار ، قم . إيران ، 1378 هـــ.ش. 479/1.

فالكــلُّ بالكُــلِّ مربــوطٌ فلــيس لـــه عنه انفِصالٌ، خذوا ما قلتُه عَنِّــى[1]

إن الله تعالى حسب الحديث المشهور الذي وضعه الصوفية[2]، أحب أن يعرف، فخلق الخلق ليعرفوه. وأراد أن يرى عينه، فأوجد العالم ، لأن « رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يُظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه، مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل، ولا تجليه له»[3].

وهذه « التغذية» المشتركة، أو الإطعام المتبادل، بين الحق والخلق، لا يجب أن يفهم باعتباره يتم بين اثنين، أو يجسد اثنينية صريحة. بل يجب أن يفهم في إطار وحدة متكثرة أو كثرة موحدة. إذ لا وجود إلا لوجود واحد، هو الوجود الإلهي. لكنَّ له مظهرين : وجود إلهي مطلق ، ووجود إلهي مقيد. وهكذا يكون غذاء كل من الوجودين بعين الآخر. إذ به بقاؤه وتحققه وقيامه . فـــ « اغتذاء الوجود إنما هو بحقائق العالم وأحكامه ، وهي الأعيان الثابتة الخلقية ، والمعاني الغيبية القائمة. فحقيقته العلم الأزلي الإلهي، واغتذاء حقائق العالم ، إنما هو بالوجود العام المشترك في الكل»[1].

وبعبارة أخرى فإن : « الحق يغتذي بالأعيان من حيث ظهوره بها. والأعيان تغتذي بالحق من حيث بقائها [كذ] ووجودها»[2].

3 – مجازات التجلي : الوجه والمرآة.

---

[1] – فصوص الحكم : 56/1 وتعليقات عفيفي : 116/2.

[2] – انظر سابقا ص: 181 وما بعدها .

[3] – فصوص الحكم : 48/1 ــ 49.

ولهذا أنكر ابن عربي أن يذهب أبو حامد الغزالي وغيره من الحكماء إلى أن الله سبحانه يعرف من غير نظر في العالم ، واعتبر ذلك غلطا. إذ " تُعْرَفُ ذات قديمة أزلية ، لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه " نفسه: 81/1.

[1] – شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي (ت 700 هــ؟) صححه وعلق عليه جلال الدين الأشتياني ببستان كتاب . قم . إيران ، ط.1 ، 1423 هــ ، ص : 456.

[2] – شرح فصوص الحكم ، داود القيصري (ت 751 هــ) تحقيق آية الله حسن زادة الآملي ، بستان كتاب . قم. إيران ، ط.1 ، 1426 هــ ، 747/2.

يقر مذهب وحدة الوجود بأن الحقيقـــة الوجودية واحدة في جوهرها متعددة بإضافاتها ونسبها. فهي حق باعتبار الذات، وهي خلق باعتبار ظهورها في أعيان الممكنات.

وقد كان ضروريا بالنسبة إلى هذا المذهب، أن يحدد في كل مناسبة طبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم والإنسان ، حتى يكشف عن الائتلاف العميق الذي يختزل الاختلافات السطحية .ويمكن أن نذكر على سبيل المثال صورتين يحضران كثيرا في تصوف وحدة الوجود يجسدان فكرة الوحدة ، وهما الوجه والمرآة، والموج والبحر (أو الثلج والماء) .

ونشير إلى أن ابن عربي قد شغف بصورة الوجه والمرآة ، قدر شغف الجيلي بصورة الموج والبحر ، ولهذا فإننا سنركز عليها أكثر في استجلاء فكرة الوحدة من باب الإيجاز .

- الوجـــه والمـــرآة :

استحضر ابن عربي رمز المرآة في مناسبات كثيرة ، وقد كان في كل مثال يجمع بين ذوقه الصوفي، وعقله الفلسفي، وحسه الأدبي. بالإضافة إلى رصيده الكبير من علوم الشريعة.

وقد ساعده في ذلك تنزيلُه الخيال باعتباره عالما وسطا وحقيقة برزخية ، بين عالم المعاني المجردات ، وعالم المحسوسات.

وقد قسم الخيال إلى مراتب ، أعلاها الخيال المطلق، وهو « العماء»[1]. وأدناها الخيال المتصل، وهو القوة المتخيلة في الإنسان. ولأن الخيال « إكسير التجسيد»، فقد

---

[1] – أشرنا إلى المراد بالعماء من قبل . انظر ص سابقا ، وما بعدها.
ونذكر هنا بأنه أول ظرف قبل كينونة الحق. ويطلق عليه ابن عربي مصطلح" الخيال" أيضا. وهو عنده يتسع بحيث يقبل صور الكائنات كلها، ويصور ما ليس بكائن ، فهو عين العماء لا غيره .
انظر : الفتوحات المكية ، دار صادر : 310/2.
وانظر في مصطلح العماء أيضا ما قلناه في فقرة : التجليات الوجودية الفعلية. وللتفريق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل عند ابن عربي، يمكن الرجوع إلى :
– فصوص الحكم ، ابن عربي : 61/1.
– الفتوحات المكية : 2/ 311.

وجد في المرآة خير مثال لتوضيح علاقة الحقيقة بالخيال، والنور بالظلال. ذاك أن للمرآة خصائص منها :

1 ــ تُظْهِرُ الصورة باعتبارها آثارا ولا تظهر هي باعتبارها إطارا.

2 ــ تُظْهِرُ الصورة باعتبارها صورة الرائي، وباعتبارها غيره، فتحصل الحيرة، فهي هو، وليست هي هو .

3 ــ تُظْهِرُ الصورة المرتسمة تبعا لعوامل، كقوى النور، وشدة الصقال ، وطبيعة الحجم والشكل، (الكبير ، الصغير، المسطح، المقعَّر ، المحدَّب...) .

ولقد وظف ابن عربي هذا الخصائص كلها بهدف تقريب حقيقة انمحاء اثنينية الحق والخلق، وانسحاق تعددية المشاهد بالحس ، واندغام التنزيه في التشبيه، حتى نعرف أن الحق عين ما بطن في حال الظهور:

فَـــلاَ تَنْظُـــرْ إِلَـــى الْحَـــقِّ وَتُعَرِّيـــهِ عـــنِ الْخَلْـــقِ

وَلاَ تَنْظُـــرْ إِلَـــى الْخَلْـــقِ وتكســـوهُ سِـــوَى الْحَـــقِّ

وَنَزِّهْـــهُ وَشَـــبِّهْهُ وَقُـــمْ فـــي مَقْعَـــدِ الصِّـــدْقِ[1]

فيما يتعلق بالخاصية الأولى، يرى ابن عربي أن ذات الحق باعتبارها مرآة لا يراها الرائي، لأنها غيب وكنز مخفي. وما يراه الرائي هو صورته ، مع علمه أنه ما رأى صورته إلا في مرآة الحق. مثال ذلك المرآة الحسية. حيث إنك « إذا رأيت الصورة فيها لا تراها، مع علمك أنك ما رأيت الصور، أو صورتك إلا فيها ، فأبرز الله

– الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي ، جمع وتأليف محمود الغراب ، دار الإيمان ، دمشق ، ط.2 ، 1993 ، ص : 55 ، وما بعدها .

– الخيال مفهوماته ووظائفه ، عاطف جودة نصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982 ، ص: 126 وما بعدها.

– دينامية الخيال ، مفاهيم وآليات الاشتغال ، عبد الباسط لكراري .اتحاد كتاب المغرب ، ط.1 ، 2004، ص : 127 وما بعدها.

– شعرية الخطاب الصوفي ، محمد يعيش ، م.س ، ص : 93 وما بعدها.

[1] – فصوص الحكم : 93/1.

ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي، ليعلم المتجلى له أنه ما رآه. وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا»[1].

وفيما يتعلق بالخاصية الثانية، فإن ابن عربي وقف مليا عند ازدواجية حقيقة الصورة. حيث « كما يدرك الإنسان صورته في المرآة ، يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه ، لما يرى فيها من الدقة، إذا كان جرم المرآة صغيرا، ويعلم أن صورته أكبر من التي رأى بما لا يتقارب. وإذا كان جرم المرآة كبيرا فيرى صورته في غاية الكبر، ويقطع أن صورته أصغر مما رأى، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ، ويعلم أنه ليس في المرأة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة ... مع علمه أنه رأى صورته بلا شك . فليس بصادق ولا كاذب في قوله إنه رأى صورته، ما رأى صورته. فما تلك الصورة المرئية وأين محلها، وما شأنها ، فهي منفية ثابتة. موجودة معدومة ، معلومة مجهولة»[2].

وهكذا يظهر أن مجاز المرآة كان أداة تقريب ثنائية الائتلاف والاختلاف ، المماثلة والمغايرة، الهوية والاختلاف، العينية والغيرية، الذاتية والآخرية.

أما فيما يتعلق بالخاصية الثالثة : فبحسب التقسيم الذي وضعناه ، نجد ابن عربي مغرما بالإشادة بشرف آدم الذي صقل مرآة العالم غير المجلوة ، لأن الله تعالى خلقه على صورته، كما في حديث الصورة المشهور[1]. لكن ابن عربي أصر على أن «الله خلق آدم على صورته من حيث إعادة الضمير على الله»[2] ، لأن صورة الله هي أسماؤه

---

[1] – فصوص الحكم : 1 / 61 ــ 62 .

[2] – الفتوحات المكية : 304/1.

[1] – مشكل الحديث وبيانه. محمد بن الحسن بن فورك (ت : 406 هـ) تحقيق موسى محمد علي ، عالم الكتب ، بيروت ، 1985 ، ص : 48.

[2] – الفتوحات المكية : 106/1 .

واختيار ابن عربي إرجاع الضمير إلى الله تعالى، يخدم نسقه العام. وهو مسبوق في هذا التأويل.

عند ابن عربي[1]. من ثم فإن « الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مُسَوًّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوَّة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة»[2].

وكما وظف ابن عربي هذا الحديث لكونه يخدم نسقه العام بعد تأويله ، ويؤيد فكرته في الانعكاس المرآوي بين الله تعالى والإنسان ، فإنه فعل الشيء نفسه بالآية الكريمة : «ليس كمثله شيء» [3].

فقد جعل الكاف في الآية صفة ، وليست زائدة للتأكيد أو المبالغة، مثلما درج على ذلك المفسرون.

فمعنى « ليس كمثله شيء، أي ليس مثل مثله شيء، أي من هو مثل له بوجوده على صورته ، لا يقبل المثل، أو لا يقبل الموجودُ على الصورة الإلهية المثال»[1] ، أي إن لله مِثْلاً تعالى الله عن ذلك! وذلك المثلُ ليس له مِثْل ، وليس هذا المثلُ الذي ليس له مثل إلا الإنسان أو آدم أو القطب في أضعف الأقوال؛ حيث إنه صورة الحق الجامع للأسماء الإلهية التي لم يشذ عنه منها شيء :

وانْتَفَى المِثْلُ عن المِثْل فكم يوجدُ المِثْلُ مع المِثْل وَقَدْ
ثَبَتَ المِثْلُ له بي، مثل ما ثبتَ المِثْلُ لنا منه فقدْ
وُجدَ الأمرُ على هذا وذا كوجود الفرد في عين العددْ[2]

---

[1] – يقول ابن عربي عن " الإنسان الذي هو آدم " : " ارتبطت به الأسماء الإلهية كلها، لم يشذ عنه منها شيء ، فخرج آدم على صورة الاسم الله ، إذ كان الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية ".
الفتوحات المكية : 2 /124.

[2] – فصوص الحكم : 1 /49.

[3] – سورة الشورى ، الآية : 9.

[1] – الفتوحات المكية : 3 / 109، ويقول أيضا في نفي مثلية الذات، وإثبات مثلية الصورة التي هي الحقائق الأسمائية : " ليس كهو شيء ، وليس مثل مثله شيء، فنفى وأثبت" ، الفتوحات المكية : 135/4.

[2] – نفسه : 135/4 .

إن الإنسان هو المختصر الجامع. هو المختصر من « العالم الكبير». هو الجامع للحقائق الأسمائية. «هو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها ، وليست سوى عينه»[1].

لقد كان : « يعبر ابن عربي صراحة عن ألوهة الإنسان ... فالإنسان إذن وبناء على هذه الدلالة المزدوجة لفعل الانعكاس ، هو مثيل له ، ومقلوبه، أو قلبه ومقلوبه في آن معا»[2].

إن مجاز المرآة من المجازات المفاتيح في فلسفة ابن عربي الصوفية. لقد ردم بها ــ أو هكذا بدا له ــ الهوة التي تفصل الحق عن الخلق. وفد فتح به قضايا شائكة كأنه الملاذ من الضائقة ، أو الفرج بعد الشدة، لكون الذات ــ المرآة ، تنحجب بالصورة المنطبعة فيها مع دوام وجودها. وذلك ما دفع ابن عربي إلى انتقاد المعتزلة والأشاعرة لجرأتهم على الخوص في موضوع الذات ، مع أنها غيب مطلق. وكان الأولى بهم أن يقصروا بحوثهم على مرتبة الألوهية لأن « المألوه يطلبها (أي الألوهة) وهي تطلبه؛ والذات غنية عن كل شيء»[1].

لقد ربط الصوفية بين الخيال والمرآة ، باعتباره مبدعا للصور المتقابلة الجامعة بين الحقيقة والمجاز. فــ «الخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا مفني ولا مثبت، كما يدرك الإنسان صورته في المرآة، يعلم قطعا أنه أدرك صورته

---

[1] – فصوص الحكم : 1 /62.

[2] – فلسفة المرآة ، محمود رجب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2014 ، ص : 116 .

يقول ابن عربي : " الباطن الحق عين ظاهر الإنسان ، والظاهر الحق عين باطن الإنسان ، فهو كالمرآة المعهودة ، إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك ، رفعت صورتك يسارها. فيمينك شمالها ، وشمالك يمينها ، فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن ، وباطنك اسم الظاهر ... فأنت مقلوبه، فأنت قلبه وهو قلبك".

الفتوحات المكية ، م.س : 135/4 – 136.

[1] – الفتوحات المكية : 42/1.

بوجه، ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه»[1]. وما قاله عن الإنسان قاله عن العالم أيضا. إذ لا فرق بينهما إلا من حيث الشكل. فالأول عالم صغير، والثاني إنسان كبير، وكل منهما مرآة للآخر، وكل منهما مرآة للألوهية بما هي جماع الأسماء الإلهية. بل إن الإنسان بما هو مختصر العالم الشريف الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، كان هو أيضا جلاء مرآة العالم، بعد أن «كان الحق سبحانه أوجد العالم وجود شبح مسوَّى لا روح فيه»[2]. لذلك فإن:

قلــبُ المحقِّــق مــرآةٌ فمــن نَظَــرا يَرَى الذي أَوْجَدَ الأرواحَ والصُّورَا[3]

وهذا المعنى نفسه هو ما أشار إليه الغزالي (ت : 505 هـــ) من قبل بقوله : «القلب مثل المرآة ، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا . لأن فيه صورة كل موجود ، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى، حلت صور ما في إحداهما في الأخرى. وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا»[4].

ولقد وجد مجاز الوجه والمرآة ، أو الذات والمرآة امتدادا له في الكتابة الصوفية، خاصة عند صوفية الفرس.

نذكر من بينهم على سبيل المثال عبد الرحمن الجامي (817 هـــ ــ 898 هـــ) الذي يقول في قصيدة تحت عنوان : « سر الوجود»:

« في تلك الخلوة التي لم تكن بها على الوجود أمارة

حيث كان العالم خبيئا في كنز غيبة الذات.

كان الوجود المنزَّه عن صورة الثنائية.

---

[1] – نفسه : 1 /304.

[2] – فصوص الحكم : 1 /49

[3] – ديوان ابن عربي ، شرح أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية ، ط.1 ، 1996 ، ص : 21.

[4] – كيمياء السعادة ، أبو حامد الغزالي (ت 505 هـــ) ضمن مجموع بعنوان. المنقذ من الضلال ومنه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين ، تحقيق وتقديم: مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر. مكتبة الجندي ، مصر ، د.ت ، وفصل في عجائب القلب ، ص : 124.

المتعالي عن قوله « أنا » و « أنت » .

جمالٌ مطْلَقٌ من قيدِ المظاهر.

لا تتجلى ذاته إلا لذاتِهِ.

عروسٌ رائعةُ الحسنِ في حَجَلَةِ[1] الغَيْبِ.

قد بَرِئَتْ ذاتها من شيمة العيب.

ليس من مرآة ينعكس فيها وجهُها.

قامت في البدء تلك النفثة من الحسن الأزَلِيِّ

فضرب خيمتَه خارج إقليم القدسِ.

ليتجلى في آفاق الأَنْفُسِ.

فَدَ صَنع من ذراتِ العالم مرايا.

قد انعكس بطلعته في كُلِّ مرآة منها.

إنه مصدر الجمال ونحن مصدر العشق.

فَلَسْتَ سِوَى مِرآةٍ هو زينَتُهَا

...

ليس هو الكنزُ وكَفَى ، بل الكنز وما احتوى

لا مكان في الأمر لقول «أنا» أو « أنت».

فليس كلاهما سوى حسبان عابث .

إذن صه !! فهذا أمر لا حدود له» [1].

---

[1] – الحجلة : سانتر كالقبة يُزَيَّنُ بالثياب والستور للعروس.

[1] – " سر الوجود " ، عبد الرحمن الجامي (817 هـ ــ 898 هـ) ضمن مختارات من الشعر الفارسي ، ترجمة محمد غنيمي هلال ، مراجعة أحمد رامي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1965 ، الصفحات 426 ــ 431.

وعنوان القطعة من وضع المترجم ، وهي مجتزأة من المنظومة الشهيرة : يوسف وزليخة ، شعر عبد الرحمن جامي، ترجمة وتعليق عبد العزيز بقوش ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر 2002 ، الصفحات : 47 ــ 51. وهي من نظم مرحلة الكهولة (888 هـ).

وهذه المقطوعة التي تكاد تكون مختصراً لكل من الفتوحات المكية وفصوص الحكم[1]، تبدأ من مرتبة الكنزية حيث غيب الذات، وتنتهي إلى الأمر بالصمت في أمام الوحدة المرئية في الكثرة ، أو الحق المتجلي في الخلق؛ لأن الموقف شائك ولا ينكشف إلا لعاشق.

إن « العالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى الخيال. أي خُيِّلَ لك أنه أمر زائد قائم بنفسه ، خارج عن الحق. وليس كذلك في نفس الأمر»[2]. إذ لا وجود على الحقيقة إلا له « فمن حيث هوية الحق، هو وجوده . ومن حيث اختلاف الصور فيه، هو أعيان الممكنات»[3].

ولكن مع افتراض وهمية العالم من حيث استناده إلى وجود الحق، وعدم قيامه بنفسه، ألا يؤدي القول بأن الحق من حيث هويته هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات ، إلى القول بقدم العالم قدم الذات؟!

إن القول بعدم الخلق من عدم ، تعطيل أولا للإرادة الإلهية. ثم اعتباره « الخلق إخراج ما له وجود بالفعل في حضرة أخرى من حضرات الوجود ، إلى حضرة الوجود الخارجي [يجعل] العالم عنده حقيقة أزلية دائمة ، لا تفنى إلا في صورها . أما ذات العالم أو جوهره ، فلا يخضع لقانون الكون والفساد»[1].

---

[1] – ورد في ترجمة عمر بن الفارض (576 هـ ــ 632 هـ) أن " الشيخ محيي الدين بن العربي بعث إلى سيدي عمر يستأذنه في شرح التائية فقال : كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها".
انظر: ديوان ابن الفارض ، تحقيق عبد الخالق محمود ، دار المعارف ، مصر ، ط.1 ، 1984 ، ص : 82، وقد أشار البعض إلى اجتماعهما في القاهرة ، ونفى ذلك البعض الآخر .

[2] – فصوص الحكم ، ابن عربي : 103/1.

[3] – نفسه : 134/2.

[1] – نفسه : 2 /134. (تعليقات المحقق)

وقد تُوهِمُ بعديةُ المرتبة الحبية للمرتبة الكنزية [1] المعبر عنها بالفاء العاطفة التي للترتيب والتعقيب، أنها تفيد إرادة ومشيئة، وأنها كانت بعدما لم تكن، ولكن الأمر غير ذلك؛ لأن التجلي الإلهي أزلي دائم التجدد ، لأنه كل يوم هو في شأن.

وهذه النتيجة لا تختلف عما انتهى إليه الفلاسفة من أمر اعتبار العالم قديما لكونه فعلا للفاعل الأول القديم.

حيث إن « الفاعل الأول، والمبدأ الأول ، إذا كان قديما أزليا لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله، فلابد أن يكون مثله قديما أزليا وأبديا كذلك، لأن المسبَّب عن القديم قديم. والمسبَّبُ المحدثُ سببه محدث مثله، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخيا بين الفاعل وفعله ، ولا أن هناك انفصالا وتمايزا في هذا المعنى»[2].

وإذا كان الأمر كذلك ــ وهو كذلك عند الفلاسفة[3]ــ فلا يجب أن يكون فاعلا بالاختيار، لأنه لو كان فاعلا بالاختيار ، فإن اختياره سيكون أمر ممكنا، وسيحتاج

---

[1] – نشير إلى الحديث الموضوع : " كنت كنزا مخفيا ..." وقد أشرنا إليه غير ما مرة.

[2] – المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، محمد عمارة ، دار المعارف ، مصر 1971 ، ص :62
وقد ذهب ابن رشد إلى هذا الرأي . وهو ممن يقولون بقدم العالم. إلا أن ما يميز رأيه قوله بـــ " وحدة الفاعل وفعله، وتساويهما في الأزلية والأبدية". إذ " إن التصور الرشدي عندما يقر بأزلية الطبيعة، فإنه ينفي أن تكون لها بداية مستقلة عن بداية الفاعل الأول، لأنه يجعل أزليتها من أزلية الفاعل، وأزلية الفاعل مستلزمة لأزليتها كذلك ". نفسه ، ص: 63.

[3] – أبرز من قال بقدم العالم من فلاسفة الإسلام متأثرا بأرسطو ، الفارابي وابن سينا. وقد رد عليهما الغزالي في المسائل العشرين التي أحصاها عليهما. وكانت مسألة قدم العالم أولاها مما يدل على أهميتها وخطورتها فيما يترتب عليها من نتائج ، كما كانت إحدى المسائل الثلاث التي كفرهما بسببها.
انظر : تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالي (45خ هـــ ــ 505 هـــ) تحقيق وتقديم سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ط. 8 ، 2000 ، مسألة (1) في إبطال قولهم بقدم العالم ، ص : 88.
وقد تبعهما في ذلك ابن رشد، كما أشرنا إلى ذلك . وإن كان أرجع الخلاف بين الفلاسفة من خلال ابن سينا ، والمتكلمين من خلال الغزالي ، إلى اختلاف في اللفظ ، أو ما سماه " الاختلاف في التسمية " ، لذلك لجأ إلى التأويل والتفريق بين المراد بالقدم عند الفلاسفة، والقدم عند المتكلمين.
انظر : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط.2 ، 1999 ، ص : 104 وما بعدها.

حصوله إلى مرجِّح ، والمرجِّحُ لا يكون إلا لغرض ، و« الغرض لا يكون إلا ما يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل، من عدم حصوله»[1]. وهو يقضي بوجوب استكمال الفاعل بالاختيار، بالغير الذي هو ذلك الغرض، وفي ذلك نقص ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

وللخروج من هذا الإشكال، مع الإقرار بعدم قبول تخلف الأثر عن المؤثر، والتراخي بين الفاعل وفعله ، تحدثوا عن شرف الرتبة، والسبق الذاتي ، كسبق حركة الأصبع على حركة الخاتم، مع عدم وجود الفاصلة الزمانية بين الحركتين.

والأمر راجع في النهاية عند بعض فلاسفة الإسلام إلى تفريقهم بين الخلق والإحداث. حيث « قالوا إن الله خالق العالم ، ولكنه أي العالم قديم، وليس محدثا. أي إنه لم يزل موجودا مع الله . ومعنى ذلك أن خلق الله العالم لم يتم في الزمان ، لأنه ليس متقدما على العالم في الزمان»[2].

وهذا التفريق لم يقل به المتكلمون ، لأن الخلق عندهم جَعْلٌ من عدم ، وكذلك الإحداث. و « لا معنى لكونه حادثا إلا أنه موجود بعد عدم»[3].

لكن ابن عربي الذي فلسف الذوق ، وذاق الفلسفة ، والذي جعل الوحدة المفهوم المركزي في تجربته الصوفية، لم يجعل الخلق نتاج فعل إلهي حاصل في الزمان ، خارج عن محيط الإلهية، وإنما جعل ما يسميه الخلق تجليات فعلية في مظاهر الكون وجعل وكلا من التجليات الذاتية والصفاتية والأفعالية تدور في فلك الألوهية ، إذ لا شيء خارج الذات. إن الخلق على هذا الأساس فيض وجودي. وهذا « الفيض الوجودي، والنفَس الرحماني، دائم السريان والجريان في الأكوان ــ كالماء الجاري في النهر ، فإنه على الاتصال يتجدد على الدوام ــ . فكذلك تعينات الوجود الحق في صور الأعيان

---

[1] – تهافت الفلاسفة ، علاء الدين الطوسي ، (ت : 887 هـ) ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط.1 ، 1990 ، ص: 94. وعلاء الدين الطوسي ، سني حنفي.

[2] – دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، يحيى هويدي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة . ط.3 ، 2002 ، ص : 123.

[3] – تهافت الفلاسفة ، الغزالي ، م.س ، ص : 139.

الثابتة في العلم القديم، لا يزال يتجدد على الاتصال»[1]. أي إن الخلق عند ابن عربي تَجَلٍّ دائم، أطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد»[2]. والخلق الجديد قال به الأشاعرة أيضا، لكنهم قصروه على الأعراض. أما صوفية وحدة الوجود، فالكل عندهم أعراض. لذلك فلا اثنينية في مذهب ابن عربي، ولا خلق عنده بالمفهوم المتعارف عليه. و« ليس في الوجود ــ في نظره ــ إلا حقيقة واحدة؛ إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقا وفاعلا وخالقا، وإذا نظرنا إليها من جهة ثانية، سميناها خلقا وقابلا ومخلوقا»[3].

الخاتمة :

يتأسس هذا البحث على رأي مبدئي ملخصه أن منشأ التباين بين الأنساق المعرفية بل الحضارية، يرجع إلى كيفية صياغة العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث: الله والعالم والإنسان.

لقد حاول البحث أن يقف على الصيغ المقترحة، من خلال المقارنة بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية. واستعرض البحث خلاصات متعددة، تذهب في عمومها إلى أن العقل الغربي دأب على التركيز على محور واحد طرفاه الإنسان والعالم. أما الله عز وجل، فلا يشكل طرفا مستقلا بنفسه عن الطبيعة والإنسان. فهو إما ملتصق بالطبيعة بوصفه قوة منظمة لموجودات العالم، في مواجهة الإنسان، وإما ملتصق بالإنسان كما في اللاهوت المسيحي، في مواجهة الطبيعة.

---

[1] – شرح فصوص الحكم ، عبد الرزاق الكاشاني. أو القاشاني. (ت 376 هـ) تصحيح وتقديم مجيد هادي زادة ، دانكشاه ، تهران ، إيران 2004 ، ص : 393.

[2] – في مقتضى الذوق بلسان الخصوص فإن " كل ما سوى الحق ــ عز وجل ــ من جميع مخلوقاته الروحانية والجسمانية والعلوية والسفلية لا بقاء لشيء منها. بل هي متجددة الوجود لحظة فلحظة ... هكذا مع الأنفاس دنياء وآخرة ... فلولا تجدد الفناء والبقاء، لكان الإمداد تحصيلا للحاصل ، لأنه يكون إبقاءً للباقي ، وإيجادا للموجود ، وذلك محال".

انظر : لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ، عبد الرزاق الكاشاني ، م.س ، ص : 264.

[3] – فصوص الحكم ، ابن عربي ، م.س . 8/2.

أما العقل العربي الإسلامي فهو يركز على محور مغاير، طرفاه الله والإنسان. أما الطبيعة فَمُغَيَّبَة فيه، بالقدر الذي غُيِّبَ الله في الفكر الغربي. وإذا ما التفت إلى الطبيعة، فيكون بقصد الاستعانة بها من أجل إثبات قدرة الخالق وكشف حكمة صنعته.

وقد انتهينا من عرض مبدأ التقابل بين الحضارتين إلى الأخذ به، مع عدم الجزم بصدقه على نحو مطلق. لأن العلاقات بين الدوائر الثلاث لم تظل على الترتيب نفسه في كل المجتمعات وكل الأزمنة.

لقد فشل الإنسان تاريخيا في أن يكون له بُعْدٌ مستقر في مثلث متساوي الأضلاع، فاختلفت أطوال أضلاعه من حين إلى آخر، واختلفت قيم زواياه.

هذا الفشل في تثبيت قاعدة المثلث أو التذبذب في تبين الخط العمودي النازل، يعكس مراوحة الإنسان بين التحقق الموؤود، والأمل المنشود، "بين الاختلاف والائتلاف" بين الانفصال والاتصال.

وعلى العموم فهذه الثنائية مما يميز النسقين البرهاني والعرفاني على الخصوص. أما النسق البياني فهو أشد وفاء لمبدأ الاختلاف وتأكيد ثابت الفرق.

ولقد سعينا إلى الكشف عن بعض تجليات العلاقة بين دوائر الوجود، في أكثر من ثقافة وأكثر من مرحلة، مع التركيز على الثقافة العربية الإسلامية، وعلى التصوف الإسلامي بشكل أخص. وقد خصصنا الباب الأول كله لمناقشة إشكالية العلاقة التي عبر بها الإنسان عن بعديه الأفقي والعمودي. قبل توصيف هذه العلاقة في إطار الثقافة العربية الإسلامية. والذي حدا بنا إلى وضع هذا الباب، هو التدليل على أن ارتباط الإنسان بالسماء هو الأصل، وأن الانكفاء بالوجه على الأرض لحظةُ ضعف. ثم إن حنينه الفطري إلى الألوهية وظمأه القديم إلى المقدس، جعلاه يتجاوز مجرد القيام بالطقوس، وأداء شعائر الدين، إلى التفكير في القفز على شرطه البشري لمعانقة المطلق، ومركز الدائرة.

وقد تعددت المحاولات وتنوعت. وكان من الطبيعي أن تظهر أشكال من التصوف متشابهة انطلاقا من أن الاشتراك في العلة، يؤدي إلى الاشتراك في المعلول.

هذه القناعة جعلتنا نقرأ التصوف الإسلامي في إطار أشكال من التصوف أخرى، خصوصا إذا لم نغفل أن التصوف الإسلامي استمد قوته من جميع الشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية.

وهكذا لاحظنا بان الإنسان ظل موزعا بين تفضيل الملموس والممكن واللحظة الراهنة ، وبين تفضيل المغَيَّب والواجب والأبدي. كما ظل موزعا بين الارتفاع بالمطلق عاليا من باب التنزيه ونفي التشبيه وبين الحرص على الصعود إليه أو إنزاله، من أجل معانقته والأنس به.

وهذان الشكلان من العلاقة هما ما درسناه تحت عنوان:« بنية الاختلاف والائتلاف». وقد تناولنا في الفصل الأول من الباب الأول علاقات "الإنسان الأفقية والعمودية". وفي الفصل الثاني العلاقات بين «دوائر الوجود الثلاث في الشقين النقلي والعقلي » داخل الثقافة العربية الإسلامية.

وقد لاحظنا أن تفضيل « ملكوت الأرض» أو «حكمة اللذة»، يكون تعبيرا عن لحظة ضعف روحي وثقة زائدة في العقل، وإحساس بالقدرة على معرفة الجدوى. لذلك كان الإنسان يعمل على أن يبني « فردوسا أرضيا » يحرص فيه على أن يؤثثه بما يقنعه بأنه يعيش السعادة. وهذا ما عبرنا عنه بـــ "الاستجابة السيدورية" باعتبارها عنوان النزعة الوجودية المتأهبة للانكشاف، والرغبة في الالتصاق بالأرض، قبل تلاشي الجسد المهيأ أصلا للاندثار. و«حكمة اللذة » هذه التي عرفتها حضارات كثيرة أشرنا إلى بعضها، هدفها تمزيق المجرد، وتعنيف الميتافيزيقي، ونقض ثنائية القيم التي حالت دون أن يصير الأطفال رجالا. ورفض لزيف الفكر الذي عمل زمنا طويلا على إدانة الأرض ونشر الكآبة.

في المقابل كان اتجاه آخر يرتبط بعلاقة ائتلاف مع الأسمى، والحقيقة المقدسة، والمتعالي، والله تعالى. كان هذا الإحساس يطفو عندما يشعر الإنسان بالتعب بعد نفض يديه من زراعة الحديقة الخاصة، وعندما يشعر بثقب وجود فاغر فاه، لا يمكن أن يملأه إلا كمال ألوهي مفارق أو محايث.

لذلك قبض حواسه ومشاعره قبض السلحفاة أعضاءها عند الخوف. وعكف على كتاب الوجود يقرأ الكلام الحق. وائتلف مع قانون الكون العام، يعيش متعة الانتشاء أو «لذة الحكمة » . أما الواقع الحاد، وأما الجسد الطيني الذي انتصرت له « حكمة اللذة» على أنه «العقل العظيم،» فقفص حديدي مانع من عشق العلة الأولى، وقميص قابل للخلع لأنك «أنت أنت لا ببدنك».

وقد بين البحث أن هذه النظرة إلى الجسد باعتباره المسكن الخريفي للروح والتي عرفتها فلسفات أشار إلى بعضها، تغيرت في المسيحية القديمة. حيث تكرست فيها فكرة كرامة الجسد، وصار هيكلا لروح القدس، يملؤه الحق ويحيا فيه، ولا يجب من ثَمَّ المس به، لأن الإنسان ليس هو المالك لجسده. وإلى هذا ذهب متصوفة وحدة الوجود خاصة. لأنهم كانوا يرون أن النفس لا تكمل إلا بالجسد وبما أنهما معا مرآة الحق، فإن الحق يظهر فيهما معا. من ثَمَّ فـــ «ليس رؤية الحق عند المحقق في نور القدس بأظهر ولا أوضح من رؤيته في ظلمة الطين .» بل إن ابن عربي جعل من الجسد أرضا بديلة تحظى من الكمالات بما لا يحصى. وتنعم من التجليات بما لا يعد. فقد شُبِّهَ من قبلِه الصوفي بالأرض، يُطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح. واعتُبِر جسده القبر المتنقل، أو الكهف المظلم للروح. أما ابن عربي فقد صار يرى الأرض من عالم الفساد، ومنه اشتق اسم الأرضة لما تفسده من الثياب. أما الجسم فهو: أرض الله الواسعة التي أمرنا أن نهاجر فيها، وهو أرض الله الحقيقية التي أمرنا أن نعبده فيها. لذلك أفاض ابن عربي في وصف هذه المنطقة الجغرافية الجديدة التي يُعد من مكتشفيها، إلى الحد الذي دفعنا إلى الاعتقاد بأنه يجسد بذلك ترهل الفكر العربي الإسلامي، وشيخوخة

الإنسية التي آمنت بالإنسان، واعترفت بدوره في إكمال الطبيعة، وقدرته على معرفة سر التكوين، والمشاركة في الخلق.

وأما في الفصل الثاني فقد عالجنا العلاقات التي ربطت دوائر الوجود الثلاث في النسقين السلفي والكلامي. والهدف من ذلك هو دراسة النسق الصوفي في إطار التقابل مع غيره. إذ ليس التصوف جزيرة منفصلة تقبل التوصيف في إطار جغرافيتها المحدودة، وإنما الفكر عموما والاعتقاد، أرخبيل متصل القواعد، وإن تباعدت قممه.

ولقد أبان البحث عن أن كثيرا من الاتجاهات الصوفية ، إن هي إلا تعميق لأفكار ظهرت معزولة في بيئات غير صوفية، ومن ثم فان جهل أصولها أو تجاهله، ليس سوى تعبير عن كسل فكري وضن بالجهد والوقت.

لقد كان لكل من النسقين تصور خاص للعلاقة التي يجب أن تربط بين دوائر الوجود، وكان كل منهما يتحرك لتحقيق مشروعه بتوجيه من النص باعتباره جوابا نهائيا مغلقا، والعقل باعتباره سؤالا مشروعا ومشرعا.

وقد تبين لنا أن الطرح السلفي والسني عموما فصل الذات عن الوجود. وإذا رجعنا إلى الأشعرية باعتبار تصورها أرقى، وأكثر انفتاحا، فسنجد أن بنيتها ذات طابع إطلاقي . جسدت به « سيادة المطلق دينيا وسياسيا » وهي من ثَم تعزز بنية «التسيد والاستعباد».

لكن النسق الاعتزالي–كما شرحنا ذلك بشيء من التفصيل– يؤكد نسبيا علاقة تبادلية بين دوائر الوجود دينيا وسياسيا أيضا. وهو من ثم يسمح للعالم بقدر من الاستقلال، وللإنسان بقدر من الحرية.

وقد عالجنا النسق السلفي السني والاعتزالي من خلال مفهوم كل منهما للتوحيد. حيث إن التوحيد أصل العقيدة، بل أصل الدين، وهو الباب الرئيس لدار الإسلام، ومنه يدخل الإنسان إليهما، وعلى أساسه جاءت الرسالات السماوية.

والمراد بالتوحيد كما أقره السلف وأهل السنة، نفي الشريك مع الله تعالى، ونفي الشبه بينه وخلقه، وأنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله، ولا شريك له في ملكه وتدبيره، وأنه منفرد في التصرف، لا يسأل عما يفعل، لا يخرج عن مشيئته وإرادته شيء، بل هو الفعال لما يريد، لا راد لأمره، ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن، ليس كمثله شيء، ليس محدودا بزمان ولا مكان، بل الزمان والمكان من خلقه وتدبيره.

وقلنا بأن الفرق الإسلامية تفاوتت في فهمها للمراد بالتوحيد أصلا. فتوحيد السلفية أن « لا اله إلا الله » معناه لا معبود إلا الله. وعند المتكلمين معناه لا خالق إلا الله . وعند الصوفية معناه لا موجود إلا الله.

ولقد انفتح هذا الخلاف على معرفة جدالية تتباين في مدى العمل بالنص، أو تجاوزه إلى تأويله، خصوصا إذا علمنا أن السلف انشغلوا بالفقه والحديث، أي بأمور العبادة، أكثر من انشغالهم بالبحث في الذات الإلهية وتشقيق الكلام.

ولقد زاد الخلاف عمقا بعد تقسيم ابن تميمة التوحيد إلى توحيد ربوبية، وتوحيد ألوهية وتوحيد أسماء وصفات. وليس لأن هذا التقسيم لم يكن معروفا من قبل فحسب، وإنما لأنه نقل البحث من التفكير إلى التكفير، وصار ذريعة لرمي الموحدين أهل القبلة بالشرك. وهو ما ساهم في نشر البغضاء وإراقة الدماء.

أما النسق الاعتزالي فيتميز بجدل في العلاقات، يعكس نظاما عقليا يجعل النظر في كل طرف، في علاقته بالطرف الآخر.

وقد خرجنا من توصيف النسق الاعتزالي بأنه جعل قضية الألوهية قضية عقلية. تقبل الخضوع لمدركات العقل وتحليله المنطقي.

لقد كان المعتزلة مهتمين أكثر بالعدل الإلهي. واقتضى منهم القول بالحسن والقبح العقليين، أن « يوجبوا » عليه أمورا كفعل الأصلح لعباده. و«يحرموا» عليه أمورا كالإخلال بما هو واجب عليه. إنهم صاروا يضعون له تشريعا بخصوص ما يجب عليه وما لا يجب. وفي ذلك عند غيرهم تشبيه للخالق بالمخلوق.

أما الأشاعرة والماتريدية فكانوا مهتمين أكثر بالقدرة الإلهية. لذلك منعوا أن تكون أمور واجبة عليه أو محرمة، لأنه المالك على الإطلاق، وله التصرف في ملكه كيف يشاء.

ولعل الذي حدا بالمعتزلة إلى الغلو في إعمال العقل، حرصهم على محاربة المجبرة الذين نفوا كل إرادة، ونسبوا الشرور والمعاصي إلى الله تعالى. لذلك يمكن القول بان المعتزلة قصدوا إلى إنقاذ العدل الإلهي من الظلم، وتحميل الإنسان المسؤولية، باعتباره الخالق لأفعاله. أما العالم فقد صار عندهم مبدأ للتفهم الموضوعي، وليس مجرد موضوع لتجلي الفعل الإلهي، كما عند السلف وأهل السنة بما فيهم الأشاعرة. وأما الذات الإلهية فجعلُهم لها والصفات شيئا واحدا، وأنه هو هي أو هي هو، أدى بهم إلى عزله عن العالم، والتقليل من تدخله فيه تبعا لمطلق حكمه، لأن العلاقة الأنطولوجية بين الله تعالى والعالم بما فيه الإنسان، تقوم على أمر الصفات، بوصفها مجال التداخل والتعالق.

هذا التطرف المعتزلي في الفصل بين دوائر الوجود، قابله تطرف جهمي جعل الدائرة الإلهية تمتص كل وجود سواها.

لقد أثبتت فرقة الجهمية الحضور الكلي لله تعالى بوصفه القدرة الوحيدة في الكون على المستوى الإنساني، (نفي الحرية الفردية) وعلى مستوى الطبيعة (إنكار الطبع)، وعلى المستوى الأنطولوجي، (إنكار العرشية والمكانية اللتين أثبتهما أهل السنة).

عند الجهمية أن الله في كل شيء، وغير مُماسٍّ لشيء (ولا مباين منه). وهذا المعنى يوحي بظهور وحدة وجود في الوسط الجهمي، قبل ظهورها في التصوف الفلسفي، وذلك ما نبه عليه أحمد بن حنبل و الملطي وغيرهما.

لقد كان متكلمة الجهمية معطلة بجعلهم الله وجودا ذهنيا خاليا عن كل وصف. ونفوا الوصفين المتقابلين من حيث قالوا بأنه لا داخل العالم ولا خارجه. أما عامتهم ومتعبدتهم فقد وقعوا في الحلول، وكانوا بذلك رواده إلى جانب السبيئة وفرق من الشيعة كثيرة. ولهذا قيل « الحلول والاتحاد ووحدة الوجود أصل جهمي ».

ولقد دفعتنا متعة البحث والإخلاص في التقصي، إلى أن نقارن بين المعتزلة والأشاعرة في نظرتهم المختلفة إلى العالم، رغم اشتراكهم في القول بالجوهر الفرد، باعتباره وحدة أنطولوجية ينتهي إليها تقسيم الجسم. وقد كان هدفنا من ذلك أن نبين أن مباحث علم الكلام الطبيعية، لم تكن مخلصة للبحث الموضوعي، ولم يكن الانشغال بالعالم بقصد معرفة آليات اشتغاله لصالح الإنسان، وإنما كانت مباحثهم في عمومها ترمي إلى الدفاع عن الدائرة الإلهية وإن اختلفت بينهما السبل.

لقد أراد الأشاعرة إثبات القدرة الإلهية، فأنكروا تأثير الجواهر بعضها في بعض. وألغوا علاقة الفعل والانفعال بينهما، لكون حركتها عندهم ليست داخلية. وتحدثوا عن المجاورة والمماسة. والمماسة عندهم لا تصل إلى حد التأثير بين الجواهر. ولإسناد هذا الزعم، ذهبوا إلى أن الجواهر متجانسة أو متماثلة. وأما اختلافها فبالأعراض. والعرَض عندهم لا يثبت زمانين. ثم إن العرض عندهم صفة ومعنى ليس ذاتا.

لقد كان الهدف من هذا كله، القول بأن الأجسام لا تتركب بعله موجبة. ومن ثم فليس بممتنع أن تكون مركبة على غير ذلك. ومن ثم فهي تحقيق لفعل خارجي له الإرادة الحرة والمشيئة المطلقة. لأن « الحوادث مخترعة لله ابتداءً وابتداعا من غير سبب يوجبها ولا علة توحدها » .

أما المعتزلة فلم يتنكبوا عن البحث في القدرة أيضا. إلا أنهم اختلفوا في تفسيرها على نحو لا يخل بالقوانين الطبيعية، فقالوا بالتولد الذاتي. ويعني أن الأعراض متولدات لا فاعل لها، أو هي اختراعات الأجسام التي لا تحتاج إلى محدث.

وقالوا بالكمون. ويعني أن الأعراض كامنة في الجواهر الفردة، وليست طارئة، وبما هي صفات، فإنها مستقلة عن الذات المدركة. إلى غير ذلك من المباحث التي أشرنا إليها بإيجاز خوف الإخلال بنسق البحث العام.

لكن مما يمكن أن يؤاخذ به كلهم، هو افتقادهم لإيجاد توازن بين ما هو ميتافيزيقي وما هو فيزيقي، وانشغالهم بالردود، وإلزام الخصوم باقتضاءات لا تلزمهم بالضرورة لاختلاف المقدمات.

فيما يتعلق بالباب الثاني فقد ناقشنا في فصله الأول: «سؤال النشأة وبدايات التصوف » وفي فصله الثاني « سؤال التأثير وأشكال الحوار».

وقد أردنا من الفصل الأول أن نناقش العوامل التي كانت وراء ظهور الزهد باعتباره البيئة الأولى التي تشكل في إطارها التصوف. وبدأنا بتعريف الزهد والتصوف اصطلاحا.

وانتهينا إلى أن كلا من الزهد والتصوف تجربة فردية تختزل شكل علاقة الإنسان بالله تعالى والعالم. وبما هي كذلك فلا يمكن الاطمئنان إلى حد، إلا على وجه التعميم، خاصة فيما يتعلق بالتصوف، لأن التجربة الصوفية أعمق، وموضوعها أخص. ومع ذلك فان الزهد والتصوف مما يحصل فيهما التشارك، ولا يحصل فيهما الاشتراك. وقد أشرنا إلى أن الزهد كان مقدمة طبيعية للتصوف، وأن ملامح التميز بينهما بدأت بالظهور ابتداء من القرن الثاني الهجري.

وقد أثرنا موضوع تشكيك المستشرقين في أصالة الزهد، تمهيدا للتشكيك في أصالة التصوف. وقلنا بان في القران الكريم والحديث النبوي الشريف، وفي الأحداث السياسية والاجتماعية، ما يبرر النشأة المحلية، ويدفع محاولات الشك والتشكيك.

فيما يتعلق بالعوامل السياسية والاجتماعية، قلنا بأن مقتل عثمان في خضم «الفتنة الكبرى، » كان البداية لإضمار الدسائس، وظهور الأطماع، واستسهال العصيان.

لقد أبانت خلافة عثمان لخصومه ضعفا في تدبير العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية، ظل يقوي شوكة المعارضة بتحريض من عبد الله بن سبأ، حتى انتهت بمقتله في هيأة محزنة بشعة. وكانت هذه الفاجعة حلقة في سلسلة من الصراعات السياسية

والدموية بين الصحابة المبشرين بالجنة، على الأحق منهم بالخلافة. وكانت لا تُرعى في تلك الأحداث قرابة من الرسول، ولا سابقة في الإسلام، ولا وجاهة في القبيلة.

لقد صار الخليفة بدءا من عثمان ظل الله على الأرض، واصطفاء علويا في سابق علم الله، وصارت الخلافة قميصا لا يجب أن يخلعه إلا الموت.

لذلك فان هذا الشرف يجب أن يظل في البيت الواحد، والأسرة الواحدة، لينتقل من الأب إلى الابن بالتوريث.

وقد انتهينا من سرد أحداث بعينها إلى أن فكرة النيابة عن الله، والتكلم باسمه، ظهرتا في الوسط السني. وموازاة لها ظهرت فكرة تأليه الشيعة لعلي، وقولهم بالتجلي النوري في العترة. فكانت من ثم خلافة وراثية دينية شيعية، في مقابل خلافة وراثية دنيوية أموية. وذلك ما هيأ الجو العام للقول بالحلول والاتحاد الصوفيين.

وأشرنا إلى أن تحول الحكم من خلافة شورية، إلى خلافة وراثية، أدخل لقب «الملك» باعتباره صفة مشبهة تفيد الثبوت، إلى القاموس السياسي العربي الإسلامي. وكان من الطبيعي أن يجد الخليفة/ الملك إيدولوجيا تبرر تفرده بالسلطة أمام معارضيه. فكان إشاعة فكرة « الجبر » باعتبار الملك يحكم بأمر سبق في العلم الإلهي وأنه يفصل في الأمر بالذي قضى به الله، أنسب لإضعاف الخصوم. وكان نشر القول بـــ « الإرجاء » باعتباره أدعى إلى المصانعة والمهادنة، لأنه في الأصل لا حكم إلا لله، أنسب لاستمالة العموم. وكل من الجبر والإرجاء دخل التصوف لاحقا باسم التواكل، وتحسين الظن بالجميع. رغم أنهما منتوجان سياسيان تلبسا بلباس عقدي.

ولقد انتهينا اعتمادا على ما عرضناه من أحداث ، إلى أن مقدمة التاريخ العربي الإسلامي كتبت بمداد أحمر. وقد ظهر جراء ذلك شكلان من الزهد، سمينا الأول بـــ«الزهد العضوي » وقصدنا به الزهد الايجابي المنخرط في الشأن العام دفاعا عن المبدأ حتى الموت. و« زهد علمي » كان وراء نشأة الاعتزال. «حيث كان أول أمر الاعتزال احتجاجا سلبيا على مبايعة الحسن بن علي لمعاوية بالخلافة، وذلك بالكف عن

ممالأة أحد الطرفين، والانشغال بالعلم والعبادة». ولهذا فان العاملين الديني والسياسي اللذين كانا وراء ظهورهما، كانا أيضا وراء ظهور فرق سياسية وكلامية من بينها المعتزلة. ولهذا فإن الزهد محصلة انكباب على القرآن والحديث، واحتجاج إيجابي ضد الحاكم الظالم. واحتجاج سلبي على الصفقة التي تم بموجبها تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن الخلافة.

وقد أثبتنا أن هذا الزهد نشأ بالمدينة، ثم انتقل إلى البصرة. حيث وجد دعما من قبل الحسن البصري الذي يعتبر من علماء التابعين المشهورين، ومن الشخصيات المؤثرة في تاريخ المعتزلة، وتاريخ الصوفية.

وفي موضوع « سؤال التأثير وأشكال الحوار » الذي شغل الفصل الثاني من الباب الثاني، تناولنا قضايا رئيسة فرضها التصوف الإسلامي منذ ظهوره. من هذه القضايا اعتمادهم على الحدس وسيلة للإدراك، وقولهم بالتلقي المباشر، وإلغاؤهم للمسافة بين الذات، والموضوع، ونصهم على أن الحقيقة وراء الظواهر، وأنها واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد. وقد تفرعت عن هذه المبادئ المتداخلة أمور لها اتصال بالعقيدة والمجتمع. وقد هب أوائل الصوفية منذ البدء إلى الدفاع عن هذا التوجه بالرجوع إلى الشريعة لإثبات أنه قائم على أساس صحيح، وفسروا أقواله، وشرحوا ألفاظه ومصطلحاته بالقدر الذي يُرَغِّب فيه، ويدفع الشبهة عنه. ومع ذلك فقد ظل مثار خلاف، ومجال الرمي بأشنع التهم، حتى جاء المستشرقون في العصر الحديث، ولفتوا الانتباه إلى أهميته، وخصوبة أثره في الثقافة العربية الإسلامية.

ولقد وضحنا ما أحدثه التصوف من تحول فيما أسسته الشريعة من علاقات بين دوائر الوجود الثلاث، وذلك ما ظل موضع أخذ ورد.

وقد قلنا تعقيبا على ما بسطناه من وجوه الخلاف، إن التصوف تزعم ثورة روحية نادت بوجوب العودة إلى الذات. ومثل ما يقع من تجاوزات في كل ثورة، فقد تحول

التصوف من سلوك وآداب وأخلاق، إلى فلسفة ذوقية منافسة إن لم نقل بديلة للنص الشرعي، رغم اعتماده والاستناد إليه.

لكن هذه العودة لم تكن بقصد بسط وجوده، وتحسس واقعه، وفتح سبل الحياة، وإنما من أجل صهر ذاته، وصب ذوبها في المبدأ الأول باعتباره الواجب الإنساني الرئيس.

أما فيما يخص العالم فلقد صارت مباشرةُ الواقع جنابة تقتضي الغسل الدائم. وصار ذكر الله يقتضي غسل اللسان والمضمضة قبل الذكر.

ولقد استكثر المستشرقون على التصوف الإسلامي هذا التحول في وضع الأولويات وإعادة ترتيب العلاقات. وراحوا يبحثون له عن مصادر خارجية تكون أثرت فيه.

وقد بينا أن في البيئة المحلية ما كان كافيا لظهور الزهد، دونما حاجة إلى تأثير خارجي. كما بينا أن ولادة التصوف من رحم الزهد، كانت طبيعية بعد استيفائه عدد الشهور، لكنه لما درج قليلا ومشى، أنصت إلى أكثر من صدى، واجتهد في تمثله والأخذ به.

ومع هذا كله نبهنا إلى أن مقولة التأثير أسطورة إيدولوجية، بقدر ما هي حقيقية موضوعية. وقد استغلها الإستشراق لغرض النيل من الثقافات والحضارات المغايرة لأسباب شوفينية معروفة.

وقد حرصنا على أن نركز على حضارات ثلاث، وهي الصينية والهندية والفارسية باعتبارها الأكثر تأثيرا في التصوف الإسلامي، ليظهر المشترك الذي يمكن أن تعرفه كل ثقافة، والخاص الذي يمكن الجزم بتمثله والأخذ به. وقد خرجنا بنتائج منها أن بين هذه الحضارات فروقا يمكن تبريرها بالرجوع إلى الروح العامة المميزة لكل حضارة. وأن الغرب عموما لم يكن ينظر بايجابية إلى حضارات الشرق الأقصى، لاعتماده في الغالب الأعم على التقارير التي دونها الرحالة الأوروبيون.

فيما يتعلق بالصين فقد أشرنا باقتضاب إلى صلة العرب بالصين، وقلنا إن الصين لم تطور دينا، وإنما طورت أخلاقا. فالتاوية والكونفوشيوسية فلسفتان للسلوك، وطريقتان من طرق العيش في هذا العالم . لأن الحياة عند الصيني تنتهي بالموت، ولا توجد في اعتقاده حياة أحسن من هاته.

وقلنا أيضا بأن الصيني آمن فعلا بمفهوم مجرد عن الألوهية عبر عنه بـــ« قوة السماء »، شبيه بقوة تشغل الجهة العليا من قبة السماء. لكن هذه القوة تختلف عن فكرة الإله الأعلى المسير للكون. إنها تفعل من خلال قوانين متضمنة في صلب نظام الطبيعة وليس من خارجها. وهذا الاعتقاد جسدته التاوية بشكل أوضح. حيث نجد فيها أن هذه القوة تتخذ لها مظهرين اثنين هما عبارة عن قوتين متقابلتين في آن . إحداهما تمثل الإيجابي الفاعل، وتسمى الـــ« يانغ» والثانية تمثل السلبي المنفعل، وتسمى الـــ«ين». ولكن هاتين القوتين غير متصارعتين مثلما هو الحال بين النور والظلمة في الزرادشتية. وإنما التضاد الذي بينهما ضروري بحكم الثنائية الصميمية في الوجود المقتضية لوجوب تناوبهما. وقلنا أيضا بأن الصيني يحرص على إتقان فن الحياة. وفن الحياة عنده يقوم على وجوب الاعتراف بشرعية الثنائية ، والعمل على إيجاد التوازن بين القطبين.

ومن أجل ذلك عليه أن يعرف التاو الذي يجعله على وئام مع القوانين الأساسية للكون.

وفيما يتعلق بالهند فقد أشرنا إلى علاقة العرب بالهند أيضا، وإلى حرص بعض الصوفية إلى الذهاب إلى هناك. وقلنا فيما يتعلق بالعقائد الهندية بأنها تتسم بتعدد الآلهة. لكن هذا التعدد ظاهري، لأنها ترتد في النهاية إلى واحد، من حيث لا وجود سواه، ولا وجود لشيء خارجه.

لقد اعتبر الهندوسي الإله برهما هو الحقيقة الوجودية المطلقة ذات الصور المتعددة. وهو الوحدة الجوهرية للكل. وهو المطلق الكلي من حيث كل الأشياء ممتلئة به، وغير فارغة منه.

هذه الحقيقة لها كل الصفات الكمالية لكنها تتراءى في مرايا الوجود على أشكال صور مختلفة، لأنها تُحِلُّ قوتها في أبعاض العالم بأحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد.

ولاحظنا أيضا أن هذا الوجود يمتص الفرد من أجل تخليصه وخلاصه. ولأن الوجود اللانهائي لا يمكن أن يمتص إلا الشبيه، فقد حرص الهندوسي على كسر قفصه لتطير روحه عاليا. ولن يتأتى ذلك إلا بمروره من مراحل من تعذيب الجسد، ودورات من تناسخها حتى يتطهر ويتجوهر ويتحقق بالنرفانا.

إن العالم عند الهندوسي وهم، ولذلك أشاح عنه. والحقيقة محجبة، ولذلك تعب في الكشف عنها، لأنه علم بأن وجودها العالي يفرض الاستعلاء على الجسد، والخلاص مما يربطه بعجلة السيرورة. وإذا ما ظفر الهندوسي بهذه الحال ، لحق بملكوت براهما، وتمركز في المطلق الأزلي، وصار مع الواحد واحدا، متحدا بذاته العظيمة اتحاد الموج في عمق البحر.

في هذه الحال يقول :« أنت القلم. وأنت الخط. وأنت الحبر. وأنت الطاولة» مثلما قال البسطامي : «أنا الشارب والشراب والساقي ». ويقول « أوم !» مثلما قال الحلاج :« أنا الحق!».

وفيما يتعلق بالديانة الفارسية قلنا بداية بأن العرب انتصروا على الفرس عسكريا لكنهم، لم يستطيعوا الانتصار عليهم ثقافيا وحضاريا، بل إن الفرس بوجهيهم الإيجابي والسلبي، بلغوا إلى أن اخترقوا مفاصل الدولة والمجتمع والدين والفكر والأدب، ولم يُبقوا سوى على خلافة رمزية، يقضون مصالحهم باسمها ويأمنون بها شر العامة.

وفيما يتعلق بالديانة الزرادشتية في صورتيها القويمة والمنحرفة، فقد كانت وراء القول بحلول الألوهية في أئمة الشيعة، وانتقالها فيما بعد إلى التصوف الإسلامي بحكم الصلة بين التصوف والتشيع. وكانت وراء القول بالمهدية والغيبة، والعروج إلى السماء.

ووراء الدعوة إلى المجون، ورفع التكاليف، والتشكيك في القرآن والاستهتار بالفروض الشرعية.

ومع ذلك فقد نبهنا إلى أن الزرادشتية القويمة سواء كانت وضعية أو سماوية، ديانة موحدة، رغم اشتهارها بأنها ثنوية. وبيان ذلك أن الصراع الأزلي بين الخير والشر في ثيولوجيا زرادشت ، ينتهي بانتصار الخير، وذلك ما تظهره القراءة المتأنية لأفستا، رغم مدحه الكبير للشمس والنار. إن الشمس والنار في الزرادشتية القديمة ليستا فيزيقيتين. وإن الزرادشتية ليست في الأصل عبادة أوثان. إنها تعبد الكلي ذاته من حيث إن النور له مغزى روحي يضع الإنسان في مركز يكون قادرا فيه على ممارسة حقه في الاختيار. وهو لا يستطيع أن يمارس حقه في الاختيار، إلا إذا لم يقع في حالة الاستغراق التي كانت مطمح الهندوسي والبوذي على حد سواء. وقد خرجنا من تحليلنا المقضب بنتيجة مفادها أن زرادشت رفض الانزواء والدروشة، وأن زرادشت مؤسس ديانة أشعة العظمة السماوية. وذلك ما التقطه السهروردي المقتول، وبنى عليه فلسفته الإشراقية التي تناولناها ضمن ما سميناه بـــ « وحدة الوجود التشكيكية ».

في الباب الثالث حصرنا التحليل في دراسة كل من وحدة الشهود الذوقية، ووحدة الوجود الفلسفية، بعدما تعرضنا إلى إشكالات متعددة تحيط بموضوع التصوف باعتباره قطاعا معرفيا شائكا له التأثير البالغ في الفرد والمجتمع ، وله القابلية الكبيرة لركوبه للوصول به إليه، والوصول به إلى غيره.

ولقد أشرنا في الباب الأول إلى ظاهرة الخوف التي رانت على القلوب لامتلائها من ثقافة الفجيعة، والدم الأحمر القاني.

وأشرنا إلى زهد الكثير في الجمل بما حمل، بعدما طما الخطب حتى بلغ التراقي. لكن القدر شاء أن تتحمل امرأة مسؤولية تخضيد الشوكة التي أدمت النفوس، لتنثر مكانها بذور الحب، وتزرع على جانبيها فسائل الجمال.

لقد كانت رابعة حاملة لواء تحرير النفس المهترئة، والداعية الأولى إلى جبر القلوب المنكسرة. لذلك اعتبرناها رائدة المدرسة «الشطحية » في التصوف الإسلامي. ومعبدة الطريق لـــ « رواد وحدة الشهود » من مثل البسطامي والحلاج والشبلي.

وقد قلنا بأن القاسم المشترك ين هؤلاء جميعهم هو انفجارية في الذات أرادت أن تكتسح العالم، وتستوعب الذات الإلهية في جوفها، تحت عناوين مثل « الخُلة» و«الحلول» و«الاتحاد» و« « الفناء » .....فكأنهم أتعبتهم حجب العالم المتكثر، واستطالوا الطريق إلى الله، فعجلوا إليه ليرضى حتى ظنوا أنهم هو.

هذه المشاهدة أو الاستغراق في حال الوصول، هما ما أردناه بالوحدة الشهودية الذوقية من حيث كونها رؤيا ذاتية عابرة، وفناءً عن النفس فجائيا، وعين توحيد مؤقت.

وقد اشتهرت رابعة بتفريقها بين « حب الهوى» و « الحب الذي هو أهل له»، وجرأتها في طلبها الجار قبل الدار، واعتبارها « الجنة هي الحجاب الأكبر»، وكلامها عن « الخلة» باعتبارها مظهرا من مظاهر زوال الكلفة بين المحب والمحبوب.

وقد كان من نتائج فكرة الخلة ما سمي بـــ« البسط». والبسط كان مدعاة عند بعض الصوفية لاحقا إلى التحلل من قيد الأوامر والنواهي، أو العبادات بشكل عام.

كما أنها نظرت إلى بعض الفرائض نظرة رمزية. كقولها بـــ « الحج بالهمة» . وكان أن فتحت بذلك الباب لمن تلاها من الصوفية كالبسطامي والحلاج ليعمقوا الفكرة، ويسيروا بها إلى أقصاها. كما نسب إليها أن الناس رأوها تجوب أزقة البصرة وفي إحدى يديها نار وفي الأخرى ماء، تريد أن تطفئ النار، وتوقد النار في الجنة حتى لا تبقى تلك ولا هذه، فينظر الناس إلى الله تعالى من دون خوف أو رجاء. ولا يخفى في ما نسب إليها من حقيقة ثابتة، كما لا يخفى ما فيه من أساطير وخرافات، أريد بها الرفع من شأنها في تاريخ التصوف، مع أنها لا تحتاج إلى كل ذلك.

وقد استنتجنا من ذلك كله أن رابعة دشنت وجوب العمل بلا حافز مثوبة، ولا رادع عقوبة؛ لأن طول تذكار السيئة، يمنع من الاستغراق في الله، وطول انتظار الحسنة، يشغل عن ملاقاة المحسن.

وتحويل المسعى من النعمة إلى المنعم، هو ما شجع البسطامي على الحرص على تجاوز الأنانية إلى الهوية، حيث يكون الرائي عين المرئي من حيث كل منهما يصبح مرآة الآخر.

ولن يتأتى ذلك إلا بكف الجسم عن عناده، وردع النفس الطامحة الوثابة. لذلك اشتغل البسطامي بالحدادة سنين طويلة، يثقف منآد ذاته بالطرق والنار، وعامل نظافة، يغسل أدران نفسه بالعبادات والمجاهدات، حتى نسي الناس، بل رأى الخلق موتى، فكبر عليهم أربع تكبيرات، ورجع من جنازتهم.

وقد عبر عن هذه الحال بالفناء تارة، والاتحاد تارة أخرى، من حيث إن المراد بالاتحاد أن الكل موجود به. والمراد بالفناء انمحاء الصفات بعد اصطناع الله عبدَه لنفسه.

وفكرة الحب الإلهي عند رابعة أثمرت عند البسطامي أن تتحول الأثرة إلى الإيثار، بأن يرضى بان يُحرَق بالنار بدل الناس، شفقة عليهم. وأن يريد رحمة الله بالناس، أكثر مما يريدها لنفسه.

وقد لاحظنا في ختام كلامنا عن « الاتحاد الصفاتي والفناء عن السوى » عند البسطامي، أنه ابتدع رهبانية تختلف عن نظرة الإسلام إلى الإنسان والكون والحياة، وتمس قطعية كمال الدين، وتمامية النعمة. وما فعله البسطامي بحسب ما نسب إليه، لا يختلف عما كان يفعله البراهمة والبوذيون. ثم إن إكثاره من ذكر النار والإحراق، واستعذابه لأنواع العذاب لافتان، مما يدل على بدء تمثل التجارب المجاورة، من أجل التعالي على الشرط البشري، والفناء عن الإنسان أولا والعالم ثانيا.

وإذا كان وُكْدُ البسطامي أن يعرج إلى دائرة الألوهية لملاقاة الكمال، فإن الحلاج أنزل الله تعالى من علوه، وأَحَلَّه فيه. لكنه لما لم يسعه قلبه ظل يجأر شاكيا طوال حياته، حتى ترجى الموت خالصا ولقيه.

لقد ناقشنـــا شيئا من سيرة الحلاج المضطربة. وتساءلـــنا عما إذا كان الحـــلاج

الصوفي في خدمة الحلاج السياسي. ورجحنا أن يكون إعدامه لبواعث سياسية اتخذت لها الدولة عنوانا دينيا تكسب به الجمهور، باعتبارها الراعية للسلطتين الدينية والدنيوية.

وقد لاحظنا بأن شخصية الحلاج المعقدة، ساهمت في إجماع الأعداء والأصدقاء على رفضه والتنكر له.

فهو عند السنة شبَّه وجسَّم. وهو عند الشيعة انتحل العصمة المحصورة بالعلويين بامتياز النسب، وهو عند السلطة نازع الدولة الوصية على ثوابت العقيدة، وهو عند الصوفية دَلَّ العيون عليهم، وباح بالسر، وكشف الحقيقة للمحجوبين.

أما فيما يتعلق بتصوفه، فإنه اشتهر بالقول بالحلول، واستخدم في ذلك المعجم المسيحي أحيانا. بل لقد تجاوز النظرية المسيحية في عيسى، إلى نظرية في طبيعة الإنسان تذهب إلى تأليهه تسمى « هو هو »، ونظرية في خلق العالم تعرف بنظرية التجلي الذاتي، أو محبة الله لذاته باعتبارها علة الكثرة الوجودية.

وقد بينا أن وصفه البارد لأفكاره، يحمل على القول بأن شطحاته كانت شطحات فكر، وليست شطحات سكر، أو كانت شطحات الساحل الثاني من بحر البسطامي. وذلك ما جعلنا نقول إن الحلاج يمثل نقطة تحول في مسار التصوف الإسلامي سلوكا ومعرفة. فضلا عن أنه كان صاحب رسالة إصلاحية أراد إيصالها على عجل، فعثر في الطريق ولم يأخذ بيده أحد.

ثم إنه لما حاول كسر قفصه الطيني، ومحو صفاته، كان طموحه أكبر من قدرته، فظل يكرر محاولات سيزيفية للبقاء في قمة « أنا الحق»، ولم يستطع أن يتجاوز ذاته مرة أخرى لتتم له الوثبة الأخيرة، ولم يستطع أن ينخلع عن ذاته في حضرة أحدية الجمع، من حيث هي حضرة الاشتمال والجمعية التي لا تشتت فيها ولا تفرقة، فكان أن وقع في مقام اللبس لا يتعداه. وهذا المرتفع الكؤود هو ما حاول صديقه الشبلي أن يتخطاه.

لقد أراد الشبلي إفناء إنيته ، وإسقاط ياءاته، فلا يقــول: « بي ولي ومني وإلـــيَّ

وعليَّ وفيَّ ...» حتى يصبح محلا للفعل الإلهي كيف شاء، وأداة لظهوره كيف أراد. أو يكون شبحا بين يدي الله تجري عليه أحكام قدرته وتصاريف تدبيره.

وقد قلنا من باب المقارنة أن الحلاج حَلَجَ قطن الأسرار، وعاد وأحرق ما حَلَجَ. ثم صلى ركعتين في العشق لم يصح وضوؤهما إلا بالدم، واعتلى المرقاة في جرأة لأنها معراج الرجال، لتُقطع يداه وما رجع عن دعواه. أما الشبلي فلم يكن يملك هذه الجرأة رغم شبهه به. لذلك لجأ إلى التقية الشيعية وادعى الجنون، بالرغم من تعرضه لما يجعله صادقا فيه. لكن أحواله الشاذة المتكررة تدل على إصابته بما أطلق عليه « الجنون المشعور به». وقد رجحنا أن يكون من مضاعفات التربية القاسية التي أخذه بها الجنيد، حتى إن الجنيد نفسه عاد وأشفق عليه، ونصحه بالرجوع عما ألزمه به.

لقد حرص الشبلي على انطماس نقطة الحس في دائرة القدس، وأن يخلع الكل ليصل بالكلية، إلا أنه كما الحلاج لما يظفر بمأموله إلا في لحظات انتشاء محدودة. وذلك ما جعلنا ندرجه ضمن ما اصطلحنا عليه بـــ « بنية الاختلاف» بما هي اختزال لوقوف مضنٍ عند عتبة الباب، مع التلطف في المناداة والخطاب.

إن هذه «المدرسة الشطحية (رابعة، البسطامي، الحلاج ، الشبلي) مثال دال على وحدة الشهود الذوقية، بما لها من خصائص ومميزات .

لقد رامت ذوات المدرسة الشطحية في لحظات سكر وخلع للعذار، أن لا تكون إلا مع المكوِّن. فتلفظت في لحظات انخطاف بما وجب أن يطوى ولا يروى. فأنحى عليهم غيرهم باللائمة، حتى لا تقوم لهم قائمة. لكن التصوف استمر، وأمعن في تقليص الفجوة بين النسبي والمطلق، حتى انتهى إلى القول بوحدة وجود فلسفية تنتفي فيها ثنائية الذات والموضوع.

وقد خصصنا الفصل الثاني لنموذجين من هذه الوحدة هما:

« وحدة الوجود التشكيكية ووحدة الوجود الشخصية» .

1 ــ وحدة الوجود التشكيكية:

قلنا إن الوحدة الذوقية التي نزع إليها صوفية وحدة الشهود، هدفت إلى تحرير النفس من أوصاف الحسية. أما هذه الوحدة في التصوف الفلسفي فعقلية مدعومة بالذوق، ومحاطة بهالة من الحدس.

فيما يتعلق بوحدة الوجود التشكيكية، فإنها من نتاج حكمة الإشراق. وحكمة الإشراق التي تزعمها السهروردي المقتول، رجع بأصولها إلى ما اشتهر به الفهلويون من حكماء الفرس عموما.

لقد نظر السهروردي إلى الوجود فرآه حقيقة واحدة مشككة، يرجع فيها ما به الامتياز، إلى ما به الاشتراك.

وهي من ثم وحدة ذات مراتب متعددة، أعلاها واجب الوجود، وأدناها أدنى الواجب بالغير.

وقد شبهها بالنور، حيث إن النور واحد، لكنه ذو مراتب. فمنه الأشد والأقل شدة، ومنه الأضعف والأكثر ضعفا. أي أن الأنوار ذات طبيعة واحدة، وتميز نور عن سواه، راجع لكمال نوريته أو نقصانها. وتبعا لذلك فإن الموجودات النورية تترتب على مستوى ينسجم مع درجة النورية ابتداء من أضعف المراتب، وهي المادة الواقعة في أفق العدم، صعودا إلى المرتبة الواجبة لذاتها.

وهذه الوحدة تظل في عين الكثرة، ما دام ما به الاختلاف هو عين ما به الاتحاد.

وقد بينا أن خصوصية المراتب ليست جزءا مقوِّما للنورية. وإنما الخصوصية ترجع إلى القابل الذي انعكس النور عليه. بمعنى أنه هو الذي بحسب طاقته، يقبل الكم النوري الذي يؤثر في اختلافه الكيفي.

وقد زدنا الأمر إيضاحا حينما بينا أن التفاوت في المراتب النورية، راجع إلى مقدار قربها أو بعدها من نور الأنوار. وهذا هو المراد بأن الوحدة في عين الكثرة أو الكثرة في عين الوحدة.

وعلى العموم فإن وحدة الوجود التشكيكية السهروردية، نموذج للاستفادة من ثنائية النور والظلمة الزرادشتية. وهي الثنائية التي تم قبولها في التصوف والفلسفة على حد سواء، بعد تبريرها بما جاء في القرآن الكريم بخصوص صفة الله النورية، وإبائه إلا أن يتم نوره، وإخراجه خلقه من الظلمات إلى النور، بالإضافة إلى نورية كتابه ونبيه.

ولكن مما يعاب على هذه الوحدة أنها تمس الصرافة والبساطة التي للوجود بما هو حقيقة واحدة، وذلك بنسبة نقصان الكمال إلى رتبه، رغم التحلل من هذا الاقتضاء، بإرجاع النقص إلى القوابل، وليس إلى أصل الوجود، لأن القابل تبعا لهذا التخريج باعتباره معلولا سيكون فاعلا مؤثرا.

2 ــ وحدة الوجود الشخصية الأكبرية

هذه الوحدة تنفي الوجود عما سوى الله أصلا. وترى الموجودات الظاهرة إن هي إلا شؤوناته، ولا حقيقة لها في أنفسها. وقد سميت هذه الوحدة بالشخصية، لأن وحدة الوجود هي لمتشخص فرد، ومصداق واحد فقط هو الله تعالى.

وهذا الوجود الواحد ذو مراتب ثلاث ، أو حضرات ثلاث بحسب النظر إليه، فهو من حيث الإطلاق مرتبة الذات. ومن حيث الأحكام والنسب والإضافات مرتبة الألوهية. ومن حيث ظهور تلك الأحكام والنسب والإضافات هو العالم . أي هناك ثلاثة مظاهر للوجود الذي هو واحد.

ولقد أشرنا إلى أن هذه المراتب ليست بذات تراتب. بمعنى ليس يصح فيها القول بالتقدم الزمني لمرتبة على الأخرى. لأن مثل هذا القول قد يشعر بأن العلاقة بين هذه المراتب هي علاقة علة بمعلول، أو سبب بنتيجة. والحال أنه لا دخل للزمان، ولا وجود لتدرج زمني، لأن الزمان أمر اعتباري غير وجودي، ونسبي مرتبط بالعالم الحسي ونظام الأفلاك. ولئن تحدث ابن عربي عن «الخلق » و«الإبداع » و«الاختراع »، فهو من باب استعمال لغة الشرع، ولا ينسجم مع فكر ابن عربي ولا مع وحدة الوجود لديه.

وقد شرحنا كيــف أن ابن عربي أسس نظريته في التجلي على فهمــه الخــاص

لبعض أي القرآن، وعلى أحاديث نبوية صحيحة وأخرى موضوعة منكرة. وقلنا إن ابن عربي لم يكن يرى غضاضة في أن يصحح منها كشفا ما ليس بثابت نقلا. لأن هدفه كان تدعيم بنائه النظري بأي وجه كان.

وفكرة التجلي التي اعتمد عليها ابن عربي، أس فلسفة وحدة الوجود لديه. حيث بالتجلي فسر كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، دون أن تتكثر الوحدة الوجودية.

لقد رأى أن التجلي الذاتي باعتباره أول تجل ذو كينونتين مختلفتين: كينونة كانت فيها الذات غسقا ومطلقا أو كنزا مخفيا بحسب الحديث الذي وضعه الصوفية. وكينونة أخرى لم تطق فيها الذات أن تبقى كذلك، لأنها باعتبارها طبيعة خالصة، تريد الظهور والانكشاف.

وقد عبر ابن عربي عن كينونتي الخفاء والتجلي بلغة عنيفة تتنافى مع وجوب التأدب في حق الله تعالى، حين قال ما معناه إن الذات كانت في كرب بسبب الوجود المضطرب فيها والنازع إلى الصدور، ولم تجد إلا التنفيس عنها بإرسال نفَس عبر عنه تارة بالعماء، وأخرى بالخيال، واعتبره « أقرب الموجودات إلى الله الكائن عن نفسه». وهذا العماء/ الخيال هو الحق المخلوق به كل شيء. وهو أول « ظرف » قبل كينونة الحق، أو لنقل إنه أينية كل الممكنات. حيث « ظهر كل شيء مسمى من معدوم يمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه». وعلى هذا الأساس فإن الأشياء عنده مخلوقة من وجود لا من عدم. حيث إن الأشياء مبطونة في العماء الصادر عن النفَس. فهي من ثم وجود علمي، أو وجود في إطار الكمون، والأشياء بهذا التميز، هي ما يسميه بـــ« الأعيان الثابتة» أي الثابتة في وجودها في علم الله القديم.

وهكذا فإن المعدوم معدوم فحسب من جهة كونه مسلوب الوجود الخارجي، والتمظهر في الزمان والمكان ، لكنه من جهة علم الله القديم، موجود بالوجود العقلي.

وبهذا يكون ابن عربي نفى فكرة الخلق الشرعية التي تقوم على مبدأ كون الفعل الإلهي، تحقق بأمر إرادي، وقرار مفاجئ، خارج محيط الألوهية. وأشرنا أيضا إلى أن

التجليات الوجودية الذاتية والصفاتية والفعلية، تبقى في إطار الذات. إذ ليس في الوجود جميعه سوى ذات واحدة، وعدد لا نهائي من النسب والأحكام والرتب، يكنى عنها بالأسماء الإلهية. وحين تظهر في الصور الخارجية تسمى الموجودات.

وهكذا فلا شيء خارج من دائرة الالوهية في صعيد الوجود. إذ ليس في الوجود مِثْلٌ ولا في الوجود ضد، لأن الوجود حقيقة واحدة ، والشيء لا يضاد نفسه. ومن ثم فإن الحق والخلق وجهان لوجود واحد، أما إثبات الخلق إلى جانبه فشرك.

لذلك تحدث كثيرا عن الغنى والفقر الوجوديين، على اعتبار أن ما به الاختلاف، هو عين ما به الاشتراك. وعلى هذا الأساس يكون الغنى الوجودي نعتا ذاتيا لله، والفقر الوجودي صفة ذاتية للممكن في جميع أحواله: في حال عدمه وفي حال وجوده.

وعلى هذا الأساس فإن العالم مرتبط به ارتباط معلول بعلة، باعتباره « الغذاء الأول » أو « غذاء الأغذية». والفرق بين الحق والخلق، في فقر الخلق الوجودي. وعلاقة الحق به، في إمداده بالغذاء، بإضافة الوجود عليه. لكن الخلق يغذون الحق أيضا بإظهار أسمائه، ومن ثم يكون الغذاء متبادلا والتغذية مشتركة.

أما الإنسان عند ابن عربي فرب من حيث كون هويته هي إحدى تعينات هوية الحق. وهو عبد أيضا من حيث كونه مُقِرًّا في عالم الذر بالربوبية للحق.

وختاما فاني أقر بأنني لم أحقق كل ما راهنت عليه، لكنني رضيت بهذا القليل، لما رأيته فسائل لأشجار مثمرة آتية إن شاء الله. حسبي الآن أني كنت مخلصا في ما كتبته، وأني أردت وجه الحق فيه. وأملي أن أكون ساهمت ولو بقسط ضئيل، في إضاءة مناطق معتمة من« بنية الاختلاف والائتلاف في الخطاب الصوفي » .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، ، إشراف صالح بن عبد العزيز محمد ابن إبراهيم آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع .الرياض. ط3. 2000 .

1) **الإبانة عن أصول الديانة** لأبي الحسن الأشعري (ت324) تحقيق فوقية حسين محمود . دار الكتاب القاهرة . ط 2 . 1987 .
2) **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، تأليف سيدي أحمد بن المبارك، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر. ط1 1961
3) **أبكار الأفكار في أصول الدين** .سيف الدين الآمدي . (ت.631هـ) تحقيق أحمد محمد المهدي . مطبعة دار الكتب والوثائق القومية . القاهرة . 2002 .
4) **ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين من الفلاسفة في الإلهيات** . محمد خليل هراس . دار الشريعة مصر. ط1. 2014 .
5) **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة** . جمع وتحقيق وتقديم عبد الأمير الأعسم . دار الآفاق الجديدة. بيروت . ط1 . 1979
6) **ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية** . سعيد مراد . مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة .1991.
7) **أبو العتاهية أشعاره وأخباره**، تحقيق شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق.1965 .
8) **أبو العتاهية حياته وشعره**. محمد محمود الدش، دار الكتاب العربي. القاهرة. 1968.
9) **أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه الفقهية** . الإمام محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي . مصر. 1977 .
10) **أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة**، تقديم وتحقيق قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق ط 1 2004 .
11) **اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري**، محمد مصطفى هدارة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981 .

12) **أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي**. رباب عبده سليمان أحمد. مكتبة الثقافة .الدينية، ط 2 2008

13) **الأثر العربي في أدب سعدي**، أمل إبراهيم ، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري ملتقى سعدي الشيرازي ، طهران . 1998

14) **أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري**. محمد زغلول سلام تقديم محمد خلف الله احمد . دار المعارف بمصر. تاريخ المقدمة 1372هـ – 1952م.

15) **أثولوجيا أرسطاطاليس** . نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، ضمن : أفلوطين عند العرب، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977.

16) **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية** . تحقيق بشير محمد عيون . مكتبة دار البيان. دمشق . ط 3. 2000 .

17) **إحياء علوم الدين**. أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت.

18) **إحياء علوم الدين** . **لأبي** حامد الغزالي(ت505هـ). دار الفكر. بيروت .1994.

19) **أخبار الحلاج**، أو مناجيات الحلاج. نشره وصححه لويس ماسينيون.(L.Massignon). وبول كراوس .(Paul. Kraus). مطبعة القلم ومكتبة لاروز ، باريس ، 1936 .

20) **أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد**.الخطيب البغدادي.أبو بكر أحمد بن علي(392هـ–462هـ)، جمعه وحققه بلسم بصري عزت . دار الغرب الإسلامي ، بيروت . ط 1 ، 2004 .

21) **أخناتون** . عبد المنعم أبو بكر ، سلسلة المكتبة الثقافية . مصر. 1961 .

22) **آراء الكلابية العقدية وأثرها في الشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة** . هدى بنت ناصر بن محمد الشلالي. مكتبة الرشد . الرياض. 2000 .

23) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** . إمام الحرمين الجويني.(419–478هـ) تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي . مصر. 1950.

24) **أساس البلاغة**، الزمخشري (أبو القاسم جار الله ت 538 هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1، 1998 .

25) **أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم** . كارم محمود عزيز . دار الحصاد، دمشق، ط1، 1999،

26) **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، على الشوك، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط. ط2 1989.

27) **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج** ، محي الدين ابن عربي (560-638هـ) تحقيق وشرح سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1988م

28) **أسرار الآيات** ، صدر المتألهين ، حمد بن إبراهيم الشيرازي (973هـ-1050هـ) ، تحقيق سيد محمد موسى ، مؤسسة انتشارات حكمت . تهران ، 1427 هـ

29) **أسرار البلاغة** . عبد القاهر الجرجاني(471أو474هـ) . تحقيق محمود محمد شاكر. مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة . ط .1 1991.

30) **أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد** . محمد بن المنور بن أبي سعيد بن أبي الخير (ت440هـ) ترجمة وتقديم إسعاد عبد الهادي قنديل ، تصدير بديع جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007 .

31) **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، محمد بن محمد أبو شهبة، مجمع البحوث الإسلامية الأزهر. سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الرابعة عشرة، الكتاب الرابع، القاهرة، 1984م.

32) **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار**، عبد لكريم الجيلي (767-805ه) ، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت. ط1 ، 2004 .

33) **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بجوفيتش، ترجمة محمد يوسف عدس، نشر مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط1، 1994 .

34) **الإسلام والتصوف**، لويس ماسينون (L.Massignon) ومصطفى عبد الرازق . مطبعة دار الشعب ، القاهرة . 1979 .

35) **الأسماء والصفات** . ابن تيمية (661ه–728ه) .تحقيق مصطفى عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية . بيروت . ط1 . 1988 .

36) **الإشارات والتنبيهات** ، ابن سينا،(370ه–427ه) . تحقيق مجتبى الزراعي . بستان كتاب . قم . إيران ط1 ، 1423 هـ

37) **إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور**، غياث الدين منصور دوشتكي شيرازي، (866–949هـ) تحقيق علي أوجبي، ميراث مكتوب، طهران، 2003

38) **أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية** ، جمعها وعلق عليها ياسين إسماعيل الحجي . دار الحكمة دمشق.2000

39) **اصطلاحات الصوفية** ، الكاشاني (كمال الدين عبد الرزاق، تـ 736هـ)، تصحيح وتقديم، مجيد هادي زاده . انتشارات حكمت ، تهران ، 1423 هـ.

40) **أصول الدين** . عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) ، حققه أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1 2002 .

41) **أصول الملامتية وغلطات الصوفية** . السلمي أبو عبد الرحمان.(ت.412ه).تقديم و تحقيق عبد الفتاح أحمدالفاوي محمود. مطبعة الرشاد. القاهرة . 1985 .

42) **الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي و المعدومات في مذهب المعتزلة** . أبو العلاء عفيفي. مقال ضمن الكتاب التذكاري . محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، أشرف عليه وقدمه إبراهيم بيومي مذكور ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة . 1969 .

43) **الأغاني** . أبو الفرج الأصفهاني (284ـ–356هـ) شرحه وكتب هوامشه، سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت . 2008 .

44) **الأفخارستيا والقداس** ، الأب متى المسكين ، دير القديس، أنبا مقار ، مطبعة العالم العربي، مصر ، الجزء الأول ، 1977 .

45) **أفلاطون في الإسلام** ، عبد الرحمان بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ، ط 2 ، 1980 .

46) **أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته** ، مرفت عزت بالي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1991 .

47) **الاقتصاد في الاعتقاد** . أبو حامد الغزالي. (ت.505هـ) ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر . دار الحكمة دمشق . ط 1 ، 1994 .

48) **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم** . ابن تيمية(621–728هـ) تحقيق محمد حامد الفقي . المكتب الثقافي السعودي بالمغرب .1417هـ .

49) **أقدم كتاب في العالم، ريك فيدا** ، دراسة وترجمة وتعليقات لويس صليبا ، دار مكتبة بيبليون ، بيروت، 2005 .

50) **آلام الحلاج** ، لويس ماسينيون ،(L.Massignon) . ترجمة الحسين مصطفى حلاج ، شركة قدمس للنشر والتوزيع ، بيروت، ط1 ، 2004

51) **أمراء الشعر العربي** ، أنيس المقدسي ، دار العلم للملايين ، بيروت . ط 12، 1979

52) **الأعلاق النفيسة**. أبو علي أحمد بن عمر بن رسته (ت. حوالي 310 هـ) مدينة ليدن ، ألمانيا . مطبعة بريل. 1892. (المجلد السابع . وهو ما عثر عليه من الكتاب).

53) **الأنا في الشعر الصوفي**، ابن الفارض أنموذجا، عباس يوسف الحداد ، دار الحوار، سورية ، ط1 ، 2005 .

54) **الانتصار(كتاب). والرد على ابن الروندي الملحد**. أبو الحسين الخياط.(ت.300ه).هنريك صموئيل نيبرغ. .H.S.Nyberg . مكتبة الدار العربية للكتاب-أوراق شرقية. بيروت. ط2. 1993.

55) **إنجيل بوذا**، تعريب سامي سليمان شيا ، دار الحداثة ، بيروت ، ط .2 ، 2004 .

56) **الإنسان الكامل في الإسلام**، عبد الرحمان بدوي ، وكالة المطبوعات . الكويت ، ط2 ، 1976.

57) **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** ، عبد الكريم الجيلي.(767ه–805هـ) ، دار الفكر، بيروت، ط4 ،1975 .

58) **الإنسان والأديان، دراسة ومقارنة** ، محمد كمال جعفر ، دار الثقافة ، قطر، ط1، 1985 .

59) **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات .الكويت – دار العلم للملايين ، بيروت ، 1982.

60) **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** . القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني(ت403هـ). تحقيق محمد زاهد الكوثري . مكتبة الخانجي . مصر. ط3 .1993 .

61) **إيقاظ الهمم في شرح الحكم** ، أحمد بن عجيبة (1161ه-1224ه)، تقديم محمد حسب الله ، دار المعارف مصر ، 1985 .

62) **الإيمان** . ابن تيمية (661هـ-728هـ) . المكتب الإسلامي . بيروت . ط3 . 1399هـ .

63) **باتانجلي أو كتاب باتانجل الهندي**، نقله أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني إلى العربي(362هـ-440هـ)، تحقيق هلموت ريتر، تصحيح منوشهر صدوقي سها ، تهران .2001 .

64) **بحر الكلام**. أبو المعين النسفي (ت.508هـ) تحقيق السيد يوسف أحمد . دار الكتب العلمية . بيروت . ط .1 . 2005 .

65) **البداية والنهاية** ، أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير (ت.774 هـ) ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، دار هجر ، القاهرة ، مصر ، ط .1، 1998 .

66) **البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان** . أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي الحنبلي. (ت.683هـ) تحقيق احمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت . ط1 . 2004 .

67) **بنية العقل العربي** . محمد عابد الجابري .المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ط1. 1986.

68) **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب الباز الأشهب الشيخ عبد القادر**(470هـ-561هـ) . علي بن يوسف الشطنوفي ، دراسة وتحقيق جمال الدين فالح الكيلاني. المنظمة المغربية للثقافة والعلوم، فاس. المغرب . ط2 ، 2013 .

69) **بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان** ، حسام محيي الدين الألوسي، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد . ط، 3، 1986 .

70) **بيان تلبيس الجهمية** . ابن تيمية(661هـ-728هـ) . تصحيح محمد بن عبد الرحمان بن قاسم . مطبعة الحكومة . مكة المكرمة .ط1. 1391هـ .

71) **البيان والتبيين.** الجاحظ (عمر بن عثمان،ت 255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر . ط .7 . 1998 .

72) **البيان والتبيين،** أبو عمرو بن بحر الجاحظ ، طبعة حسن السندوبي. مصر. 1375هـ-1956م.

73) **تاج الصوفية** ، أبو بكر الشبلي حياته وآراؤه ،(247هـ-334هـ) . عبد الحليم محمود . مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 2، 1978 .

74) **تاج العارفين الجنيد البغدادي**(215-297هـ) . الأعمال الكاملة ، دراسة وجمع وتحقيق، سعاد الحكيم . دار الشروق ، مصر، ط. 2، 2005 .

75) **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني** . عبد الرحمان بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . ط 1. 1975م .

76) **تاريخ التصوف في الإسلام** . قاسم غني. ترجمة عن الفارسية صادق نشأت. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة . 1970.

77) **تاريخ الطبري** . أبو جعفر محمد بن جرير(224-310هـ) ، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر، 1987 .

78) **تاريخ الفكر الأندلسي.** آنخيل جنثالث بالنثيا . ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة. ط1، 1955 .

79) **تاريخ الفكر العربي** . عمر فروخ . دار العلم للملايين . بيروت . ط. 2. 1972.

80) **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** ، عمر فروخ ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1، 1962 .

81) **تاريخ الفلسفة الغربية،** الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط 2، 1968 .

82) **تاريخ الفلسفة اليونانية.** يوسف كرم . دار القلم . بيروت . د.ت .

83) **تاريخ الفلسفة،** فردريك كوبلستون Copleston المجلد الأول ، اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة . مصر، 2002 .

84) **تاريخ بغداد** . الخطيب البغدادي (392 هـ-463هـ) ، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1997

85) **تاريخ حكماء الإسلام** ، ظهير الدين البيهقي (499ه-565هـ) . تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط 1، 1996.

86) **تاريخ دمشق** ، أبو القاسم علي المعروف بابن عساكر (ت.571هـ) . تحقيق عمر بن غرامة العموري، دار الفكر للطباعة والنشر. ، 1995 .

87) **تاسوعات أفلوطين**، ترجمها عن الأصل اليوناني، فريد جبر، راجع الترجمة جيرار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997 .

88) **التاو- تي- تشينغ** (كتاب) ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين . لاو- تسو.(604ق.م-531ق.م). Lao Tseu . ترجمة وشرح وتعليق. فراس السواح . منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط2. 2000 .

89) **تأويل الشطح ، الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمَّلِ من الشطح**، عبد الوهاب الشعراني (898هـ-973هـ) دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشروالتوزيع .عمان، الأردن،ط1، 2003

90) **تأويل مشكل القرآن**. ابن قتيبة (ت276هـ). تحقيق أحمد صقر. دار التراث. القاهرة. ط2. 1973 .

91) **التبصير في الدين**، أبو المظفر الاسفراييني(ت471هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث . مصر. ط.1 . 1999 .

92) **التجسيم عند المسلمين. مذهب الكرامية** . سهير محمد مختار. شركة الإسكندرية للطباعة والنشر. مصر. ط.1 .1971 .

93) **التجليات الإلهية**، ابن عربي(558هـ-638هـ)، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي ، طهران، 1988 .

94) **تجليات الفلسفة العربية** ، منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي. أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، مشق 2001 .

95) **تحفة المريد**. إبراهيم بن محمد البيجوري. (1198هـ- 1276هـ/1783م- 1860م). شرح: جوهرة التوحيد. إبراهيم اللقاني. (ت.1041هـ). ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي. دار الكتب العلمية . بيروت ط .1 . 2001.

96) **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة** ، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد (ت440هـ) . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباء الدكن ، الهند، 1958 .

97) **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ابن عربي(558هـ-638هـ). دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000 .

98) **تذكرة الأولياء** ، فريد الدين العطار(كان حيا سنة 607)، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي.(كان حيا سنة836هـ) . تحقيق محمد أديب الجادر. دار المكتبي . دمشق سورية . ط.1. 2009 .

99) **التذكرة في أحكام الجواهر والأعـراض**. الحسن بن متويه النجراني المعتزلي. (ت. 469هـ) تحقيق سامي نصر لطف وفيصل بدير عون. تصدير إبراهيم مدكور. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة . 1975 .

100) **الترابط الجذري بين أهل الكتاب والمجسمة في العقيدة والفكر والسلوك** . عبد الله محمد العكور. عالم الكتب . إربد . الأردن . 2005 .

101) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، جماعة من المستشرقين، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط.4 ، 1980.

102) **التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، العامة للتأليف والنشر. القاهرة . 1970 .

103) **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، زكي مبارك ، دار الجيل . بيروت ، د.ت .

104) **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** . أبو العلا عفيفي. دار الشعب. بيروت . بدون تاريخ .

105) **التصوف والفلسفة**، ولتر ستيس.(walter Stace) . ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام.مكتبة مدبولي . القاهرة . 1999 .

106) **تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات** ، حسن حنفي دار الهادي، بيروت ، ط1، 2004.

107) **التعرف لمذهب أهل التصوف** ، أبو بكر الكلاباذي (ت 380 هـ) ، تحقيق آرثر أربري ، مطبعة السعادة مصر ، 1933 .

108) **التعرف لمذهب أهل التصوف** لأبي بكر الكلاباذي (ت.380هـ) . المكتبة العلمية . بيروت. د.ت.

109) **التعريفات** (كتاب). على الجرجاني (ت. 816هـ) . تحقيق محمد عبد الرحمان المرعيشي ، دار النفائس ، بيروت ، ط 2، 2007 .

110) **التعريفات** أبو الحسن بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف(ت816هـ) الدار التونسية للنشر. 1971 .

111) **تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة** . الماتريدي أبو منصور السمرقندي الحنفي (ت333هـ) . تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون . بيروت،2004 .

112) **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير. (ت. 774هـ) ، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1419 هـ .

113) **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، حسن عاصي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، 1983 .

114) **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري ، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 1985 .

115) **تلبيس إبليس**. ابن الجوزي جمال الدين. (ت597هـ) . تصحيح محمد منير الدمشقي الأزهري. دار الكتب العلمية . بيروت . 1368 هـ .

116) **تلخيص المحصل**. نصير الدين الطوسي(ت672هـ). دار الأضواء. بيروت. ط2 . 1985 .

117) **التلويحات**. ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (586هـ)، تصحيح هنري كوربان ، تهران ، 1993 .

118) **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي (ت.377هـ) . قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري . مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف بمصر .1968.

119) **التنسك الإسلامي** ، محمد غلاب ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الكتاب 68 ، القاهرة. 1970 .

120) **تهافت التهافت**، ابن رشد (520 هـ ـ 595 هـ) تحقيق محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1998

121) **تهافت الفلاسفة** ، أبو حامد الغزالي (450هـ-505 هـ) تحقيق وتقديم سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ط 8 ، 2000

122) **تهافت الفلاسفة** ، علاء الدين الطوسي ، (ت.887هـ) ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 1990.

123) التوحيد (كتاب). الماتريدي أبو منصور السمرقندي الحنفي (ت333هـ) تحقيق فتح الله خليف دار المشرق بيروت ط2 .1986.

124) **التوحيد** . بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريرا لدروس السيد كمال الحيدري، تأليف جواد علي الكسار دار فراقد . إيران . ط4 . 2004 .

125) **ثورة الخيام** ، عبد الحق فاضل، دار العلم للملايين . بيروت . ط. 2 ، 1968 .

126) **جابر بن حيان**. زكي نجيب محمود، سلسلة أعلام العرب، مصر. تاريخ المقدمة: 1961

127) **جابر بن حيان**، كتاب التجميع، تكوين إنسان بصناعة الكيمياء، تقديم ودراسة: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ط1 . 2007 .

128) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**. السيد حيدر آملي . (ق8هـ) تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي . تهران . 1384 هـ.

129) **جامع البدائع**، مجموعة رسائل (ابن سينا. عمر الخيام. صدقة بن علي. أفضل الدين الموقي)، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل . دار الكتب العلمية ، بيروت . ط1. 2004 .

130) **جدل الحب والحرب، هيرقليطس.** ترجمة وتعليق، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير. بيروت، ط2، 1983 .

131) **الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي الإسلامي.** سامي نصر لطف . مكتبة الحرية الحديثة . جامعة عين شمس . مصر .1977.

132) **الحسين بن منصور الحلاج ، شهيد التصوف الإسلامي** ، طه عبد الباقي سرور، نهضة مصر، القاهرة ، ط3 ، 1996.

133) **حقائق التفسير** ، أبو عبد الرحمن السلمي،(ت412هـ) ، تحقيق سيد عمران ، دار الكتب العلمية ، بيروت .2001 .

134) **حكمة الإشراق.** ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي، (ت.586) . تصحيح وتقديم هنري كوربان، بروهشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنكي. طهران. 1993 .

135) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** . صدر الدين محمد الشيرازي(980 هـ 1050هـ) . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ط 5 . 1999 .

136) **الحمامة ، مختصر في ترويض النساك** . تحقيق وتعريب اغناطيوس زكا الأول عيواص ، المنشورات الجامعة، طرابلس ، لبنان، ط2، 1983

137) **حول جماليات عليا.** حوار مع عبد الإلاه بن عرفة . عبد الصمد غازي . مجلة عوارف، مجلة فكرية تعنى بالخطاب الصوفي، مطبعة ألطوبريس . طنجة .العدد 2007/2 . عدد خاص بجمالية الروح و القول الصوفي .

138) **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي،** تحقيق وتعليق أحمد أمين، مؤسسة الحلبي، مصر، 1958.

139) **حي بن يقظان لابن سينا، ضمن حي بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها،** يوسف زيدان، دار الأمين، مصر، ط2، 1998

140) **الحيوان.** عمرو بن بحر الجاحظ تحقيق . عبد السلام محمد هارون . مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده . مصر. 1943 .

141) **خريف الفكر اليوناني**. عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت. ط 1979.7

142) **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**. هنري كوربان ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات مرسم ، الرباط ، ط1، 2006 .

143) **الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي(ت632هـ)** ، جمع وتأليف محمود الغراب ، دار الإيمان ، دمشق ، ط2 ، 1993.

144) **الخيال مفهوماته ووظائفه** ، عاطف جودة نصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، 1982.

145) **درء تعارض العقل والنقل ، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ابن تيمية (661-728هـ)، ضبط وتصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن . دار الكتب العلمية . ط1 .1997.

146) **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين . بيروت ، ط 1، 1979

147) **دراسات في التصوف الإسلامي**. عبد المنعم خفاجي . مكتبة القاهرة. القاهرة . بدون تاريخ .

148) **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية** ، يحيى هويدي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .ط3 2002 .

149) **دراسة في التجربة الصوفية** ، نهاد خياطة ، دار المعرفة ، دمشق .ط.1 ، 1994 .

150) **دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام احمد أبي بكر الحصن الدمشقي.(ت829هـ)** حققه محمد زاهد الكوثري. المكتبة التوفيقية . مصر. 1976.

151) **دلالة الحائرين** . موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي(530هـ-603هـ) تحقيق. حسين آتاي . مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة . د.ت .

152) **دين الإنسان**، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني . فراس السواح . منشورات دار علاء الدين . سورية . 2002 .

153) **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، محمد عبد الله دراز، دار القلم ، الكويت ، د.ت.

154) **دينامية الخيال، مفاهيم وآليات الاشتغال** ، عبد الباسط لكراري اتحاد كتاب المغرب ، ط1، 2004

155) **ديوان ابن الفارض**. (576–632هـ) تحقيق عبد الخالق محمود ، دار المعارف ، مصر، ط 1، 1984

156) **ديوان ابن عربي** . (ت. 638هـ) ، شرح أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1996.

157) **ديوان أبي العتاهية**: أبو العتاهية أشعاره وأخباره، تحقيق شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق .1965 .

158) **ديوان أبي بكر الشبلي**، (247هـ–334هـ) . تحقيق كامل مصطفى الشيبي ، دار التضامن بغداد ، ط.1 . 1967.

159) **ديوان أبي نواس الحسن بن هاني**. (146هـ–198هـ)، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي . دار الكتاب العربي، بيروت ، لبنان .

160) **ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس**،(ت.7هـ) شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماهرية، مصر.

161) **ديوان الأفوه الأودي** .(176ق.هـ–68 ق.هـ) شرح وتحقيق محمد التونجي، دار صادر، بيروت ، ط .1، 1998.

162) **ديوان البوصيري شرف الدين** (ت696هـ). دار الكتب العلمية . بيروت . ط2 .2005 .

163) **ديوان الحقائق ومجموع الرقائق**. عبد الغني النابلسي (1050هـ–1143هـ) . ضبطه ووضع حواشيه محمد عبد الخالق الزناتي. دار الكتب العلمية بيروت . ط . 2001 .

164) **ديوان الكميت بن زيد الأسدي**، (60هـ–126هـ) جمع وشرح وتحقيق محمد نبيل طريفي، وإصدار بيروت ، ط 1 ، 2000

165) **ديوان امرئ القيس.** (496م-544م) . حققه محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف. مصر، ط 5، 1990.

166) **ديوان أيمن بن خريم الأسدي.**(ت.80هـ) حققه الطيب العشاش، مؤسسة المواهب للطباعة والنشر. بيروت . ط 1، 1999.

167) **ديوان حسان بن ثابت الأنصاري**(حوالي50ق.هـ- بين50و54هـ)، تحقيق عبد الله سنده ، دار. المعرفة بيروت، ط .1. 2006 .

168) **ديوان دعبل: شعر دعبل بن علي الخزاعي** (148هـ-264هـ) صنعة عبد الكريم الأشتر. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .ط. 2، 1983 .

169) **ديوان رابعة العدوية** . (نحو100هـ-180هـ) . وأخبارها، صنعه وشرحه، موفق فوزي الجبر دار معد للطباعة ودار النمير للطباعة، دمشق، ط10 1999

170) **ديوان طرفة بن العبد** (543م-569م) شرح الأعلم الشنتمري(410-476هـ) تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال . إدارة الثقافة والفنون، دولة البحرين . والمؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط2، 2000 .

171) **ديوان عبد القادر الجيلاني** ،(470-561هـ) دراسة وتحقيق يوسف زيدان ، أخبار اليوم ، القاهرة ، 1990

172) **ديوان كعب بن زهير**،(13ق.هـ-24هـ) . صنعه أبو سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد محمد قميحة، دار الشواف-. الرياض . المملكة العربية السعودية، ط1، 1989

173) **رابعة العدوية بين الغناء والبكاء**، سعاد علي عبد الرزاق، مكتبة الأنجلو المصرية . 1982.

174) **رباعيات الخيام**، عمر النيسابوري.(.408هـ-515أو517هـ) . ترجمها عن الفارسية أحمد الصافي النجفى، وأحمد رامي وترجمها إلى الانجليزية فيتزجيرالد، دار المدى ط 1، 2003 .

175) **رحلة السيرافي** . أبو زيد حسن بن يزيد السيرافي ، تحقيق عبد الله الحبشي. المجمع الثقافي. أبو ظبي. الإمارات العربية المتحدة . 1999 .

176) **رحمة من الرحمان في تفسير إشارات القرآن، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي** جمع وتأليف محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، 1989.

177) **الرسالة التدمرية**. مجمل اعتقاد السلف ابن تيمية (661–728هـ) . تحقيق زهير الشاويش. المكتب الإسلامي . بيروت ط. 2 1391 .

178) **الرسالة الرابعة في الحدود ضمن : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ابن سينا** .(370هـ–427هـ) . دار العرب للبستاني . القاهرة . ط 2 . د.ت .

179) **رسالة الغفران**. (أبو العلاء المعري . 363–449 هـ) . تحقيق عائشة عبد الرحمن. دار المعارف. بمصر ط 6 . 1397 هـ .1977 .

180) **الرسالة القشيرية أبو القاسم عبد الكريم القشيري** (376–465هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار الكتب الحديثة ، مصر. 1974 .

181) **الرسالة القشيرية**، عبد الكريم القشيري. (ت.465 هـ) ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 2014 .

182) **رسالة إلى أهل الثغر** ، أبو الحسن الأشعري. (ت324هـ) .تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم .المدينة المنورة .ط2 . 2002 .

183) **رسالة عقل سرخ** ، شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (586هـ)، ضمن كتاب : كلمات الصوفية، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، سورية ، ط 1 ، 2009 .

184) **رسالة لغة موران** (لغة النمل) . شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ت.586هـ)، ضمن الرسائل الصوفية . ترجمة وتعليق عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة .2007 .

185) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا** . (أواخر القرن 3هـ) . دار صادر. بيروت ، 1957.

186) **رسائل الجنيد أبو القاسم البغدادي**.(221هـ–297 هـ) تحقيق جمال رجب سيدبلي، دار اقرأ، دمشق .سورية. ط. 1، 2005 .

187) **رسائل صوفية** .أبو عبد الرحمن السلمي (ت412هـ) . تحقيق جرهارد بورينغ و بلال الأورفه لي ، دار المشرق ، بيروت ، ط1 ، 2009

188) **الرسائل والحكم**، أبيقور،(341ق.م–270ق.م) Épicure . دراسة وترجمة، جلال الدين السعيد ، الدار العربية للكتب، ليبيا – تونس .1991 .

189) **الرؤى المقنعة ، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**. كمال أبو ديب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ، 1986.

190) **الزهد** (كتاب). الإمام أحمد بن حنبل.(164هـ–241هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. 1976 م.

191) **الزهد والرقائق**.(كتاب). عبد الله بن المبارك.(118هـ–181هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند. 1385هـ.1966م.

192) سر **الخليقة وصنعة الطبيعة. كتاب العلل المنسوب إلى بلينوس** (أوبلنياس) الطواني الحكيم Apollonios . تحقيق أرسولا وايسر .Ursula Weisser. جامعة حلب. سوريا. 1979 .

193) **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها** ، ناصر الدين الألباني (ت1420هـ) . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض . 2002.

194) **الشامل في أصول الدين** . إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ) وضع حواشيه عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية . بيروت. ط1 . 1999 .

195) **الشامل في أصول الدين إمام الحرمين أبو المعالي الجويني** (ت. 478هـ) تحقيق علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار. منشأة المعارف بالإسكندرية. 1969 .

196) **الشاهد**(كتاب). ضمن رسائل ابن عربي(560هـ–638هـ). دار الكتب العلمية بيروت ط 1 .2001.

197) **شخصيات قلقة في الإسلام**، عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات. الكويت ، ط 3، 1978.

198) **شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة**. الإمام الحافظ هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت418هـ). تحقيق سيد عمران. دار الحديث . القاهرة .2004.

199) **شرح الأصول الخمسة** . القاضي عبد الجبار.(ت415هـ) . حققه عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. ط3. 1996 .

200) **شرح السنة** . الإمام أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري.(ت329هـ) تحقيق عبد الرحمن بن أحمد الجميزي. مكتبة دار المنهج. الرياض. ط 1. 1426 هـ.

201) **شرح العقيدة الطحاوية** للعلامة ابن أبي العز الحنفي(731هـ-792هـ) حققها جماعة من العلماء. خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني .المكتب الإسلامي، بيروت . ط9 .1988.

202) **شرح الفقه الأكبر. المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان** (80هـ-150هـ). شرحه الإمام أبو منصور محمد الحنفي السمرقندي [الماتريدي].(ت.333هـ) . نشرة الشؤون الدينية بدولة قطر، اعتمادا على طبعة حيدر أباد الدكن بالهند. (سنة1321 هـ) .

203) **شرح القصائد العشر للخطيب التبريزي** (421هـ-502هـ). تحقيق فخر الدين قباوة . دار الآفاق الجديدة. بيروت . ط .3، 1979.

204) **شرح القصيدة النونية لابن قيم الجوزية**،(691هـ-751هـ). تأليف عبد الرحمان ناصر السعدي (1889-1956) . دار الهيثم ، القاهرة .ط1 . 2000 .

205) **شرح المواقف** . السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني(ت. 816هـ) بتصحيح محمود عمر الدمياطي . دار الكتب العلمية . بيروت . ط .1 1998 .

206) **شرح حكمة الإشراق**(للسهرودي الإشراقي) . قطب الدين الشيرازي(.634هـ-710هـ)، تحقيق عبد الله نوراني ومهدي محقق، دانشكاه تهران . 2001 .

207) **شرح ديوان الحلاج**.الحسين بن منصور.(244هـ.309هـ) . كامل مصطفى الشيبي. مكتبة النهضة. بغداد . ط1 . 1394هـ- 1974م .

208) **شرح عيون الحكمة** (لابن سينا) . فخر الدين الرازي. (544هـ-606هـ) . تحقيق أحمد حجازي السقا . مكتبة الأنجلو. مصر . 1986 .

209) **شرح فصوص الحكم** (لابن عربي)، كمال الدين عبد الرازق الكاشاني (ت. 376هـ) . تصحيح وتقديم مجيد هادي زادة ، دانكشاه تهران ، إيران . 2004 .

210) **شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي** (ت. 638هـ) ، تحقيق وجمع وتأليف محمود محمود الغراب، دار الإيمان ، دمشق ، ط2 ، 1985

211) **شرح فصوص الحكم**(لابن عربي) ، داود القيصري .(ت.751 هـ). تحقيق آية الله حسن زادة الآملي ، بستان كتاب . قم . إيران ، ط1 ، 1426 هـ.

212) **شرح فصوص الحكم**(لابن عربي)، مؤيد الدين الجندي (ت.700 هـ؟) صححه وعلق عليه جلال الدين الأشتياني . بستان كتاب . قم. إيران ، ط1 ، 1423 هـ.

213) **شرح قصيدة بانت سعاد**، جمال الدين بن هشام الأنصاري النحوي (708هـ-**761هـ**) دراسة وتحقيق عبد الله عبد القادر الطويل. المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع. القاهرة ، ط 1، 2010

214) **شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي**. (558هـ-638هـ)، جمع وتأليف محمود الغراب، مطبعة نضر، سورية، ط1 .1981.

215) **شرح لامية العرب**(للشنفرى). العكبري. أبو البقاء عبد الله بن الحسين .(538-616هـ) . تحقيق محمد خير الحلواني، دار الآفاق الجديدة ، بيروت . ط1، 1983 .

216) **شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي**(60هـ-126هـ)، بتفسير أبي رياش أحمد بن ابراهيم القيسي، تحقيق، داود سلوم ونوري حمودي القيسي، عالم الكتب/ مكتبة النهضة المصرية ط 2 . 1986 .

217) **شروح سقط الزند**.أبو العلاءالمعري. (363هـ-449هـ) تحقيق مصطفى السقا وعبد الرحيم محمود وعبد السلام هارون .إشراف طه حسين،الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1986 .

218) **الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه**. يحيي الجبوري . مؤسسة الرسالة . بيروت . ط.2. 1979 .

219) **الشعر الجاهلي وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام**، يحيى شامي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993.

220) **شعر الخوارج** . إحسان عباس . دار الثقافة . بيروت . ط 2، 1974 .

221) **شعر الصعاليك منهجه وخصائصه**، عبد الحليم حفني، الهيئة المصرية العامة للكتاب.القاهرة. 1987.

222) **الشعر الصوفي** عدنان حسين العوادي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1986 .

223) **شعر دعبل بن علي الخزاعي** (148هـ-264هـ) صنعة عبد الكريم الأشتر. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .ط. 2، 1983 .

224) **الشعر والشعراء** . مصطفى الشكعة . دار العلم للملايين . بيروت . تاريخ المقدمة . 1973.

225) **شعرنا القديم والنقد الجديد**، وهب أحمد رومية، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 207. 1996.

226) **شعرية الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجا**. محمد يعيش. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سايس-فاس، سلسلة رسائل وأطروحات. رقم1 . سيباما ، فاس. 2003 .

227) **الشفا. الطبيعيات 1. السماع الطبيعي. ابن سينا**.(370هـ-427هـ) . تحقيق سعيد زايد . مركز تحقيق التراث . مصر. د.ت .

228) **شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية** (ت135هـ)، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية ، ط2 1962 .

229) **شواكل الحور في شرح هياكل النور**(للسهروردي الإشراقي)، ملا جلال الدين محمد بن سعد الدين أسعد الصديقي الدواني. (ت.908هـ)، تصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية. بيروت. 2007.

230) **الصابئين. الأمة المقتصدة في التوراة والإنجيل والقرآن**، أحمد حجازي السقا ، مكتبة النافذة ، مصر ، ط1 ، 2003 .

231) **الصراط المستقيم**، ضمن: مصنفات المير الداماد محمد بن باقر بن محمد الآسترابادي. (ت.1041هـ). باهتمام عبد الله نوراني، دانكشاه. تهران، 2003.

232) **الصراط المستقيم في ربط الحديث بالقديم**، المير الداماد محمد باقر بن محمد الآسترابادي.(ت.1041هـ) ، تحقيق على أوجبي، مركز نشر ميراث مكتوب، تهران . 2002 .

233) **الصفات الإلهية** . محمد أمان بن علي الجامي . دار الإيمان . الإسكندرية . مصر . د. ت.

234) **صفوة التفاسير**. محمد علي الصابوني، دار الفكر، بيروت، 2000 .

235) **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** . ابن قيم الجوزية (691هـ–751هـ) تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة . الرياض.ط.3.1 . 1418ه–1988م .

236) **الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة**. ابن قيم الجوزية (691ه–751هـ) . تحقيق احمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي . دون إشارة إلى دار النشر. المملكة العربية السعودية . تاريخ المقدمة . 1406هـ .

237) **طبقات الأمم** . صاعد بن أحمد الأندلسي القرطبي. (419هـ– 462هـ) ، تحقيق محسن مؤنس. دارالمعارف. مصر. 1998 .

238) **طبقات الشعراء** . محمد بن سلام الجمحي . (ت.231هـ) . طبعة ليدن .1913 .

239) **طبقات الشعراء**. عبد الله بن المعتز.(247هـ– 296هـ). دار المعارف. مصر. ط3، 1976 .

240) **طبقات الصوفية** لأبي عبد الرحمن السلمي(325هـ–412هـ). تحقيق نور الدين شريبة . مصر. ط. 1. 1372 هـ–1953 م .

241) **الطبقات الكبرى** عبد الوهاب الشعراني.(898هـ–973هـ). مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي. مصر. د.ت.

242) **طبقات المعتزلة** (وهو جزء من المنية والأمل) . أحمد بن يحيى بن المرتضى . (ت 840هـ). تحقيق سوسنة ديفلد– فلزSusanna Diwald-Wilzer . دار المنتظر. بيروت . ط2 . 1988 .

243) **الطواسين** .(كتاب). الحسين بن منصور الحلاج ،(ت.309هـ)، تحقيق لوي ماسينيون L. Massignon، طبعة بالأف يست . مكتبة المثنى، بغداد.1913 .

244) **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**.القاضي ناصر الدين البيضاوي. (ت.685هـ). تحقيق عباس سليمان. دار الجيل. بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة. ط1. 1991 .

245) **العبارة الصوفية في الشعر العربي الحديث** . سهير حسانين . دار شرقيات للنشر. والتوزيع. القاهرة ، ط 1. 2000 .

246) عبد الله **بن كلاب وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف** . سالم وهبي سانجاقلي . جامعة أم القرى. السعودية . 1992 .

247) **العدمية النهيلسيتية ، بحث في أنطولوجية الخير والشر والجمال** ، سامي أدهم ، دار الأنوار، دار الفارابي، بيروت ، ط1، 2003 .

248) **العرشية**.(كتاب). **الشيرازي صدر الدين** (980هـ-1050هـ). تصحيح فاتن محمد خليل اللبون، فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 2000 .

249) **العصر الإسلامي** . شوقي ضيف . دار المعارف . مصر . ط 7 . 1976 .

250) **العصر الجاهلي** . شوقي ضيف . دار المعارف . مصر، ط1976.7 .

251) **العصر العباسي الأول**، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط3 . 1972 .

252) **عطف الألف المألوف على اللام المعطوف** ، أبو الحسن علي بن محمد الدليمي . (أواخر ق.4 هـ) ، تحقيق محمود عبد اللطيف الشافعي و جوزيف نُورمَنت بِلْ ، دار الكاتب المصري - دار الكتاب اللبناني ــ القاهرة ــ بيروت ، ط 1 ، 2007 .

253) **عقائد الثلاث والسبعين فرقة . أبو محمد اليمني** (كان موجودا سنة 540هـ) . تحقيق ودراسة محمد بن عبد الله زربان الغامدي، مكتبة العلوم والحكم . المدينة المنورة . المملكة العربية السعودية. ط1. 1414هـ .

254) **عقائد السلف . الأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي** . تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي . دار السلام . مصر. ط1 .2007.

255) **عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد الرافدين القديمة** . نائل حنون ، دار الشؤون الثقافية العامة. العراق. ط2، 1986.

256) **العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي**(170هـ-243هـ) ، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي . دار الفكر. بيروت. ط3 . 1982 .

257) **العقيدة السلفية والرد على المنحرفين عنها** . الطيب عمر بن الحسين الجكني . المكتب الإسلامي و دار ابن حزم . بيروت . ط 1 . 1999.

[258] **العقيدة النظامية . إمام الحرمين الجويني** .(419–478هـ). تحقيق محمد الزبيدي . دار سبيل الرشاد. دار النفائس . بيروت . ط 1. 2003 .

259) **العقيدة والشريعة في الإسلام** . اجناس جولد تسيهر Ignas Goldziher. (ت1921) . ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد . ط 2 . 1959 .

260) **العمدة في صناعة الشعر ونقده** . أبو الحسن بن رشيق القيرواني (ت456هـ و463هـ) . تحقيق عبد الواحد شعلان . مكتبة الخانجي. القاهرة . ط 1 . 2000 .

261) **العمدة في محاسن الشهر وآدابه**، ابن رشيق القيرواني (390هـ–456هـ) تحقيق محمد قرقزان، دار المعرفة، بيروت . لبنان، ط 1، 1988.

262) **عوارف المعارف، شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي** .(539هـ–632هـ) . تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف، دار المعارف .مصر . 1993

263) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس أحمد.(ت.668هـ)، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998.

264) **غاية الحكيم في الأرصاد الفلكية والطلاسم الروحية**، أبو مسلمة المجريطي الأندلسي (ت.395هـ) ، نشر محمود نصار، لبنان ، د.ت .

265) **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية** عبد الإله سلوم السامرائي . دار واسط للنشر. بغداد . ط.2. 1982 .

266) **الفتح الرباني ، والفيض الرحماني** ، عبد الغني النابلسي. (ت.1143 هـ). وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2010 .

267) **الفتوحات المكية**، ابن عربي. (ت. 638هـ) . دار صادر ، بيروت ، د ت .

268) **فجر الإسلام** . أحمد أمين . دار الكتاب العربي . بيروت . ط . 10. 1969 .

269) **فرق الشيعة . أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي**.(عاش ما بين 250هـ و350هـ) . تحقيق هلموت ريتر بدايات . سوريا .2007 .

270) **الفرق بين الفرق عبد القاهر البغدادي.** (ت429) . تحقيق محيي الدين عبد الحميد . دار المعرفة ، بيروت . د. ت .

271) **فروض الله على المكلفين** . القاسم بن إبراهيم الرسي .(169–246هـ) ضمن: رسائل العدل والتوحيد جمع ودراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الشروق . القاهرة. بيروت. ط.2. 1988.

272) **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.** ابن رشد أبو الوليد (520هـ–595هـ). تحقيق محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت. ط2 ، 1999.

273) **الفصل في الملل والأهواء والنحل . ابن حزم الأندلسي** (384هـ–456هـ) . تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة . دار الجيل . بيروت . د.ت .

274) **فصوص الحكم . ابن عربي** (558هـ – 632هـ) **بشرح صائن الدين علي بن محمد التركة** (ت.830هـ) تحقيق محسن بيدارفر ، انتشارات بيدار ، قم إيران ، 1378.

275) **فصوص الحكم المنسوب إلى أبي نصر الفارابي** (260هـ – 339هـ). تحقيق محمد حسن آل ياسين . انتشارات بيدار ، قم، إيران. ط2 ، 1405 هـ.

276) **فصوص الحكم المنسوب إلى أبي نصر الفارابي.** (260هـ–339هـ). شرحه السيد إسماعيل الحسيني الشنب غازي. حققه علي أوجبي. دانكشاه تهران ، 1381 هـ .

277) **فصوص الحكم**، محيي الدين بن عربي. (558هـ – 632هـ)، علق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط2 ، 1980 .

278) **الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب** . الأستاذ عبد العزيز بنعبد الله . مقال بمجلة "البينة"، المغرب، العدد 4 . السنة. 1962 .

279) **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، منشاة المعارف، الإسكندرية . مصر. 1972 .

280) **الفكوك**(كتاب). **وهو شرح على الفصوص)** ، صدر الدين القونوي (ت.671هـ أو673هـ). تقديم وتصحيح محمد خواجي ، انتشارات مولى. إيران ، 1413 .

281) **الفلسفات الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية**، على زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط. 1، 1980 .

282) **فلسفة الأخلاق** . فردريك نيتشه. (1844م–1900م). يسري إبراهيم، دار التنوير، بيروت، ط 1، 2005.

283) **الفلسفة الرواقية**، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1971 .

284) **فلسفة الشك واللاأدرية لدى المعري والخيام** . عبد القادر محمود، مقال ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ، المجلد 25. الجزء 2، ديسمبر. 1963 .

285) **الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة** . عبد الرحمان بدوي، دار ليبيا للنشروالتوزيع ، بنغازي ، 1969.

286) **فلسفة المرآة** ، محمود رجب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2014 .

287) **الفن ومذاهبه في الشعر العربي** . شوقي ضيف . دار المعارف ، ط 10، 1978.

288) **الفهرست**، ابن النديم أبوالفرج (ت. بعد 390هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ت .

289) **في الأدب الجاهلي**. طه حسين . دار المعارف . مصر. ط 10. 1969 .

290) **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. رينولد نيكلسون. (1868–1945). Nicholson Reynold . ترجمة أبي العلا عفيفي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.القاهرة . 1969.

291) **في التوحيد. ديوان الأصول المنسوب إلى أبي رشيد سعيد النيسابوري.** (ت.400 هـ أوبعدها). حققه عبد الهادي أبو ريدة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة . 1969.

292) **في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف** . علي زيعور. دار الطليعة . بيروت . ط1، 1979.

293) **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام** ، محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط3، د،ت.

294) **في علم الكلام، المعتزلة** . محمود صبحي دار النهضة العربية بيروت الجزء الأول، ط.5 . 1985 .

295) **فيدون " في خلود النفس"، أفلاطون.** (427/428 ق.م–348 ق.م) Platon . ترجمة وتقديم. عــزت قرني، دار قباء، القاهرة ، ط 3، 2001 .

296) **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. أبو حامد الغزالي.**(450هــ– 505هــ). تحقيق ودراسة سيميائية. حكّة مصطفى. ترجم الدراسة السيميائية. إدريس الناقوي. دار النشر المغربية . الدار البيضاء . 1982 .

297) **القدر في الفكر الصوفي.**علي محمد العمري، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ط 1. 2009.

298) **قصة الحضارة، وول ديوارنت.** William James Durant. ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة . ط.3. 1950 .

299) **قضية الألوهية بين الفلسفة والدين** عبد الكريم الخطيب. الكتاب الأول : الله ذاتا وموضوعا . دار الفكر العربي. مصر. ط.1 .1962 .

300) **قوانين وحكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق** . جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي (ت.في حدود 800هــ) ، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع ، سورية ، 2006 .

301) **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد.** أبو طالب المكي. (تــ.386هــ) دار صادر، 1310هــ.

302) **الكامل في التاريخ** . ابن الأثير الجزري (555هــ–630هــ) راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق . دار الكتب العلمية ، بيروت . ط1. 1987.

303) **كتاب الكتب ضمن: رسائل ابن عربي،**(560–638هــ). وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 2001 .

304) **كسر أصنام الجاهلية، صدر الدين محمد الشيرازي** (ملا صدرا، تــ: 1050 هــ)، تحقيق محسن جهانكيري، إشراف سيد محمد خامنه إي انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، تهران، 1381

305) **كشاف اصطلاحات الفنون** محمد علي الفاروقي التهانوي. (ت.بعد1158هــ/1745م). حققه لطفي عبد البديع. ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين.

راجعه الأستاذ أمين الخولي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.1963.

306) **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي.**(400هـ-482هـ)، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت730هـ) . وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية بيروت ط1. 1997 .

307) **كشف المحجوب** ، علي بن عثمان الهجويري ، الغزنوي (ت.465هـ) دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل ، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة المصرية، 1980.

308) **كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر. شرح تائية ابن الفارض،** عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد القاشاني. أو الكاشاني.(ت730هـ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية. بيروت ط1 .2005 .

309) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** . ابن رشد (520هـ-595هـ) . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت .ط1. 1998 .

310) **الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية** لحسن محرم الحويني، مصر، 1976.

311) **كلمات الصوفية . شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي** (586هـ). تحقيق قاسم محمد عباس. دار المدى. بغداد ، ط1 ، 2009 .

312) **الكلمات والأشياء،** ميشيل فوكو، Michel Foucault . ترجمه مطاع صفدي وآخرون. راجعه جورج زيناتي ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.1989 .

313) **كيمياء السعادة** ، أبو حامد الغزالي (ت.505هـ). ضمن مجموع بعنوان: المنقذ من الضلال. وضمنه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين ، تحقيق وتقديم: مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر. مكتبة الجندي ، مصر د.ت.

314) **لزوم ما لا يلزم(اللزوميات)** أبو العلاء المعري، (363 هـ -449 هـ). دار صادر، بيروت، 1381هـ-1961م.

315) **لطائف الإشارات.** أبو القاسم القشيري. (ت.514هـ) ، تحقيق إبراهيم بسيوني. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. 2000 .

316) **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام،** عبد الرزاق.جمال الدين الكاشاني.أو القاشاني (ت.730هـ). صححه وعلق عليه مجيد هادي زادة. ميراث مكتوب . طهران. 2000 .

317) **اللمحات في الحقائق. السهروردي الإشراقي.** شهاب الدين يحيى بن حبش،(ت.586هـ) حققه محمد علي أبو ريان . دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية . مصر. 1988.

318) **لمحة عن التصوف عند ملا صدرا في: " إيقاظ النائمين** "، مقال لمحمد خنساري، ترجمة طارق عسيلي، ضمن مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، العدد .13.

319) **لُمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة** . الجويني إمام الحرمين (ت.478هـ) . تحقيق فوقية حسين محمود . عالم الكتب . بيروت .ط2 .1987 .

320) **اللمع في التصوف** .أبو نصر السراج الطوسي. (ت.378هـ) ،تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد ، 1960 .

321) **اللمع في التصوف.** أبو نصر السراج الطوسي.(ت.378هـ). نشرة نيكلسون. ط. ليدن. 1914.

322) **الله جل جلاله،** عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية ، صيدا- بيروت .1942 .

323) **لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية** .عبد الوهاب الشعراني(898هـ-973هـ). مصر ط.2 1393 هـ.1973 م.

324) **المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد** ، محمد عمارة ، دار المعارف ، مصر. 1971 .

325) **ماقبل الفلسفة،** هـ. فرانكفورت وآخرون ترجمه جبرا إبراهيم جبرا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1982.

326) **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين** . سيف الدين الآمدي. (551هـ-631هـ). تحقيق حسن محمود الشافعي. مكتبة وهبة . القاهرة . 1983.

327) **متممات كتاب جامع الأصول،** ضمن كتاب: جامع الأصول في الأولياء، الكمشخانوي النقشبندي (ت.1311هـ) . تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002 .

328) **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار.** عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني . مكتبة وهبة . مصر. ط1 1985. (وهذا الكتاب مختصر لكتاب: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع . للمؤلف نفسه وبالدار نفسها. و يقع في1174ص.)

329) **المجاز في اللغة والقران الكريم بين الإجازة والمنع** . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني . مكتبة وهبة مصر. ط1 . 1985 .

330) **مجموع الفتاوى** ، ابن تيمية تقي الدين أحمد ، (ت.728 هـ). اعتنى بها وخرج أحاديثها ، عامر الجزار ، وأنور ألباز ، ط الوفاء ودار ابن حزم ، مصر ــ بيروت، ط 4 ، 2011 .

331) **مجموع الفتاوى** ابن تيمية تقي الدين أحمد (ت.728) تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف . المدينة النبوية. المملكة العربية السعودية . 1995/1416 .

332) **المجموع في المحيط بالتكليف.** القاضي عبد الجبار. (ت.415هـ) . جمعه ابن متَّويه (ت469هـ). صححه الأب جين يوسف هو بن اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. 1965.

333) **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية.** يوسف بن إسماعيل النبهاني(1265ه-1350هـ/1849م-1923م). دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1. 1996.

334) **محاسبة النفس** . ابن أبي الدنيا (208ه-281هـ) حققه أبو حاتم عبد الله الشرقاوي .مؤسسة الكتب الثقافية بيروت. ط1 .1988.

335) **محاضرات في النصرانية** ، محمد أبو زهرة . (1898م-1974م) . دار الفكر العربي . القاهرة . ط 3. 1381هـ/1966م .

336) **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.** فخر الدين الرازي . (ت606هـ) تقديم وتعليق سميح دغيم .دار الفكر اللبناني. بيروت . ط.1 . 1992.

337) **محمد السرغيني، الأعمال الكاملة،** ج1، الدواوين الشعرية، منشورات وزارة الثقافة، الرباط . 2007.

338) **مختارات من الشعر الفارسي** ، ترجمة محمد غنيمي هلال . مراجعة أحمد رامي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1965.

339) **مختصر العلو للعلي العظيم** . الحافظ شمس الدين الذهبي،(673هـ-748هـ). اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي. بيروت . ط2. 1991.

340) **مختصر كتاب البلدان.** أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه (ت.340 هـ). مطبعة بريل. ليدن، ألمانيا. 1885.

341) **المختصر في أصول الدين.** القاضي عبد الجبار.(359-415 هـ) ضمن: رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة . ط2. 1988 .

342) **مدارج السالكين:** ابن قيم الجوزية (ت751هـ) تحقيق إياد عبد اللطيف بن ابراهيم القيسي. مكتبة الرشد ناشرون . الرياض. ط.1. 2005 .

343) **المدائح النبوية في الأدب العربي،** زكي مبارك . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة. مصر. د. ت .

344) **المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين.** محمد نجيب البهبيتي، دار الثقافة . الدار البيضاء. ط .1. 1978 .

345) **المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي،**(591هـ-656هـ) .عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر. د.ت .

346) **مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات** .أحمد ابن عبد الرحمن بن عثمان القاضي. دار العاصمة للنشر والتوزيع . الرياض. ط 1 . 1996.

347) **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين** أبو رشيد سعيد النيسابوري (ت.400هـ أوبعدها). تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. معهد الإنماء العربي. بيروت. ط1. 1979.

348) **المسالك والممالك**. بن خُرْداذْبَه أبو القاسم عند الله بن عبد الله . (205 أو211– 300 هـ؟). مدينة ليدن . مطبعة بريل 1889 .

349) **المستطرف الصيني** " **من تراث الصين** ". هادي العلوي . دار المدى للثقافة والنشر . سوريا. 1994 .

350) **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (164هـ–241هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون . إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة . بيروت . ط1 2001.

351) **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، عبد الرحمان بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ ، (696هـ). تحقيق هلموت ريترHellmut Ritter. دار صادر– دار بيروت، بيروت، 1959.

352) **مشكاة الأنوار المنسوب إلى أبي حامد الغزالي** (450هـ–505هـ) ، حققه أبو العلاء عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة .1964 .

353) **مشكل الحديث وبيانه** محمد بن الحسن بن فورك (ت.406هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط1، 1982.

354) **مشكل الحديث وبيانه**. ابن فورك أبو بكر محمد بن الحسن (ت.406هـ). تحقيق موسى محمد علي . عالم الكتب . بيروت. 1985 .

355) **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية** . أولف جيجن. (1912–1998).Olof Gigen ترجمة عزت قرني. القاهرة 1396 هـ. 1976 م.

356) **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، أندريه كرسون A. Gresson. ترجمه عبد الحليم محمود، وأبي بكر زكري، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، تاريخ المقدمة، 1946.

357) **مشكلة الإنسان**، زكريا إبراهيم. مكتبة مصر، القاهرة . د ت .

358) **مصباح الأنس** محمد بن حمزة الفناري (تـ 834هـ). شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوي، (ت.673هـ)، تصحيح وتقديم محمد خوارجوي . انتشارات مولى، تهران. 1386.

359) **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي برهان الدين البقاعي** (809هـ-885هـ) تحقيق عبد الرحمان الوكيل. دار الكتب العلمية. بيروت . 1400هـ. 1980م

360) **المصطلح الفلسفي عند العرب**. عبد الأمير الأعسم. دراسة وتحقيق. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1989 .

361) **المظاهر الإلهية صدر المتألهين** محمد بن إبراهيم الشيرازي (973 هـ-1050هـ)، تحقيق جلال الدين الأشتباني ، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، حوزة قم ، إيران. 1419هـ.

362) **المعتقدات الإغريقية**. خزعل الماجدي، دار الشروق، الأردن، ط1، 2004.

363) **المعتمد في أصول الفقه**. أبو الحسين البصري (ت436هـ) تحقيق محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق. 1964.

364) **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، سعاد الحكيم. دندرة للطباعة والنشر. بيروت. ط1.1198.

365) **المعجم الفلسفي**. جميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب. لبنان. 1994.

366) **معجم اللاهوت الكتابي**، إشراف كزافيي ليون دوفور. Xavier Léon- Dufour مع آخرين. ترجمة جماعية، دار المشرق. بيروت، 1986 .

367) **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**. جمال الدين سعيد. دار الجنوب للنشر. تونس. سلسلة مفاتيح. 2002.

368) **معجم ديانات وأساطير العالم**، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، د.ت .

369) **معجم مصطلحات الصوفية** . عبد المنعم الحفني . دار المسيرة . بيروت. ط 1. 1400هـ-1980م.

370) **معيار العلم** . أبو حامد الغزالي (ت.505هـ)، تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف. مصر. 1961.

371) **مفاتيح العلوم** . محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي(ت387هـ). تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1984.

372) **مفهوم السببية عند الغزالي**. أبو يعقوب المرزوقي. دار بوسلامة للطباعة والنشر. تونس. ط1. 1978.

373) **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) صححه هلموت ريترHellmut Ritter. دار فرانز شتانير. فيسبادن .ط 3. 1400هـ . 1980.

374) **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**. محمد بن الحسن بن فورك (ت.406هـ). تحقيق أحمد عبد الرحيم. السايح . مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة . ط 1. 2005.

375) **مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى**، جمعها لويس شيخو وآخرون. دار العرب للبستاني، القاهرة، ط 3، 1985.

376) **المقدمات من كتاب نص النصوص، في شرح " فصوص الحكم**، لمحي الدين ابن العربي" ، سيد حيدر آملي. مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005.

377) **مقدمة للشعر العربي**. علي أحمد سعيد (أدونيس). دار العودة. بيروت .ط 3. 1979.

378) **مقدمة للنفري**، يوسف سامي اليوسف، دار الينابيع، دمشق. 1997.

379) **المقدمة**. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد (732هـ-808هـ). تحقيق عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر. ط3 . 1979 .

380) **ملحمة گلگامش** ، ترجمة، طه باقر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية، بغداد، 1980.

381) **الملل والنحل** ، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (479 هـ-548هـ) ، تحقيق أمير على مهنا. وعلى حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت. ط. 8،2001.

382) **من أجل أنطولوجيا إسلامية، مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي**، محمد مزوز. منشورات الملتقى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2 .2004 .

383) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ترجمة وتأليف عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت، ط.2. 1980.

384) **من رسائل الكندي**. أبو يوسف بن إسحاق.(185–256). تقديم محمد بن جماعة. دار محمد علي للنشر. صفاقص–تونس. ط1. 2006.

385) **المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام**.لويس ماسينيون. (L.Massignon) . ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمان بدوي. ط3 .1978 .

386) **المنخول من تعليقات الأصول أبو حامد الغزالي**. (ت505هـ). تحقيق محمد حسن هيتو، بدون تحديد دار النشر. تاريخ المقدمة .1970 .

387) **منطق الطير** ، فريد الين العطار النيسابوري (ت.627هـ)، دراسة وترجمة . بديع محمد جمعة ، دار الأندلس، بيروت.2002.

388) **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، ابن سينا (تـ428هـ)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي. قم المقدسة ، إيران، ط.2 .1405 هـ.

389) **منهج الإمام الجنيد في السلوك وخصائص الممارسة الصوفية في المغرب** ، ربيعة سحنون وطارق العلمي، الرابطة المحمدية للعلماء ، مركز الإمام الجنيد ، وجدة المغرب. 2012 .

390) **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**. أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني.(763هـ–840هـ). تحقيق محمد جواد مشكور. دار الفكر. بيروت . لبنان. ط .1. 1979.

391) **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**. ابن عربي. (ت.638هـ)، مكتب الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط 1، 1999.

392) **المواقف في علم الكلام** عضد الدين عبد الرحمن الإيجي. (680هـ–756هـ) .عالم الكتب. د.ت.

393) **المواقف والمخاطبات.** النفري محمد بن عبد الجبار بن الحسن. (ت.354 هـ). تحقيق آرثر آربري Arberry Arthur، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1985.

394) **المواقف(كتاب) في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف،** عبد القادر الحسني الجزائري. (ت1300هـ-1882م). حققه عبد الباقي مفتاح ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر. ط 1. 2005 .

395) **موسوعة الفلسفة والفلاسفة** .عبد المنعم الحنفي . مكتبة مدبولي . ط1 . 1999.

396) **موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان،** الشيخ محمد الكسنزان الحسيني. دار المحبة ..دمشق ركن الدين – دار آية. بيروت. ط 1، 2005.

397) **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون.** محمد علي الفاروقي التهانوي. (ت. بعد 1158هـ/1745م). تحقيق. علي دحروج. إشراف رفيق العجم. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت . ط1. 1996.

398) **موسوعة لالاند الفلسفية.**(1867-1963) André Lalande. تعريب خليل أحمد خليل. إشراف أحمد عويدات. منشورات عويدات- بيروت- باريس .ط1. 1996.

399) **موسوعة مصطلحات** ابن سينا. (370 هـ-427 هـ)، جيرار جهامي. مكتبة لبنان ناشرون. ط1. 2004.

400) **الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء،** المرزباني أبوعبدالله بن محمد (ت.384هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، نهضة. مصر.د.ت.

401) **مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها،** عثمان يحيى، ترجمة محمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

402) **ميزان العمل** أبو حامد الغزالي.(ت.505هـ). تحقيق وتقديم سليمان دنيا. دار. المعارف. مصر..ط2 2003 .

403) **النبوات** . ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد (ت.728هـ). دار الكتب العلمية . بيروت. 1982.

404) **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد،** على مبروك، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.

405) **النجاة (كتاب)** ، ابن سينا (370 هـ– 427 هـ)، تحقيق ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط1 ، 1985 .

406) **نزهة الأرواح في روضة الأفراح،** شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (من علماء ق.7هـ). تحقيق محمد علي أبو ريان . دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. ط1، 1993.

407) **نسب قريش** . أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري.(ت.236هـ) نشرة ليفي بروفنسال. (1894–1956). Evariste Levi-Provençal . دار المعارف. القاهرة .1951.

408) **نشأة الدين. النظريات التطورية المؤلهة** . علي سامي النشار، مكتبة الخانجي. مصر، تاريخ المقدمة 1948.

409) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.** علي سامي النشار. دار المعارف. مصر. ط 8 .1981.

410) **نفحات الأنس من حضرات القدس،** عبد الرحمان الجامي). (817هـ – 898هـ)، تحقيق محمد أديب الجادر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ ط1 ، 2003.

411) **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص.** عبد الرحمن بن أحمد جامي. (817هـ – 898هـ) قدم له وشرحه وعلق عليه. ويليام شتيك ، مؤسسة بروهشي حكمة وفلسفة إيران ، تهران. ط2. 1981.

412) **نهاية الإقدام في علم الكلام.** الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت.548هـ). نشرة ألفرد جيوم. (1888–1965). Guillaume Alfred. مكتبة الثقافة الدينية. مصر. د.ت.

413) **النور من كلمات** أبي طيفور المنسوب إلى السهلجي(في حدود ق.10هـ).ضمن كتاب: شطحات الصوفية، الجزء الأول، أبو يزيد البسطامي، عبد الرحمان بدوي. وكالة المطبوعات، الكويت. ط2، 1982.

414) **هكذا تكلم زرادشت.** فردريك نيتشه،(1844–1900) Friedrich Nietzsche . ترجمة فليكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، تاريخ المقدمة، 1938.

415) **الهو (كتاب)** ، ضمن رسائل ابن عربي. (ت. 638 هـ) دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس ، أزمنة للنشر والتوزيع ، عمّان ، الأردن ، ط1 ، 2004 .

416) **هياكل النور**،السهروردي الإشراقي. شهاب الدين يحيى بن حبش، ت.(586هـ) . حققه محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، تاريخ المقدمة : 1956.

417) **هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي.** ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة، القاهرة ، 1986.

418) **هيرقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي،** علي سامي النشار، ومحمد علي أبو ريان، وعبده ألراجحي، دار المعارف .مصر، ط1، 1969.

419) **هيرقليطس، جذور المادية الديالكتيكية.** ثيوكاريس كيسيديس. ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي، ط1، 1987.

420) **الوافي بالوفيات.** صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي. (ت764هـ) تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط1 . 2000.

421) **وحدانية الألوهية بين المعتزلة والأشعرية** . خالد عبد الحكيم السيوطي. مكتبة وهبة. القاهرة. ط.1 2003.

422) **وفيات الأعيان وأنباء الزمان.** ابن خلكان شمس الدين. (608هـ –681هـ). تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. د.ت .

423) **يوسف وزليخا،** نور الدين عبد الرحمان الجامي،(817ه898هـ). ترجمة وتعليق، عبد العزيز بقوش، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، 2002 .

424) **<u>المراجع الأجنبية :</u>**

425) **Corps spirituelle et Terre Céleste de l'Iran Mazdéen a l'Iran shî'ite.**

426) Corbin (Henri) Buchet . Chastel, Paris, 2005

427) **Jabir Ibn Hayyan. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam** . Paul Kraus. Les belles lettres. Paris .1986 .

428) **Critique et Vérité** . Roland Barthes. Coll. Tel quel. Ed. Seuil . Paris. 1966

429) **Dictionnaire des symboles**, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant . éd. Robert Laffont /Jupiter. Paris. 1982 .

430) **Histoire de la philosophie islamique**, Corbin (Henri), coll. Folio/Essais. 1999

431) **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi** , Henri Corbin. Aubier Paris , 2ème édition , 1993

432) **Pour une science des religions**. Michel Meslin . Ed. Seuil. Paris. 1973

الفهـــرس

المقدمة 3
الباب الأول : اللّه والعالم والإنسان في الفكر الإنساني 12
الفصل الأول : علاقات الإنسان الأفقية والعمودية 13
مقدمة : الإنسان بطبعه كائن متدين 14
أ – ملكوت الأرض أو حكمة اللذة 20
1 – الاستجابة السيدورية 24
2 – في مديح التراب والالتصاق بالأرض 30
3 – النور والديجور 35
ب – أرض الملكوت أو لذة الحكمة 38
1 – في مديح النفس والتوق إلى الأعلى 39
2 – الجسد قميص يُخلَع 45
3 – خلع الكل طريق إلى الكلية 57
4 – الأرض السماوية ومدن عالم المثال 65
(أرض السمسمة ــ جابلقا وجابرصا ــ الأعراف ــ جبل قاف ــ عشر السيمرغ)
الفصل الثاني : دوائر الوجود الثلاث في النسقين النقلي والعقلي 87
مقدمة : المتكلم محارب في مواجهة الوجود الحسي 88
أ – التوحيد النقلي وأصول الاعتقاد 94
1 – أقسام التوحيد 101
2 – توحيد الربوبية 103
3 – توحيد الألوهية 114
4 – توحيد الأسماء والصفات 119
ب – التوحيد العقلي وأصول الانتقاد 130
1 – جدل العلاقة بين أقسام التوحيد 130
(الله ــ العالم ــ الإنسان)
2 – المحدثات وتوصيف العلاقة بين دوائر الوجود الثلاث 138

(الجسم ــ الجوهر ــ الفرد والعرض)
3 – الجواهر الفردة بين السكون والحركة 147
(تعليل القدرة والعدل الإلاهيين)
4 – أدلة إثبات الجوهر الفرد خطابية 159
- (الجبل ــ الخردلة ــ الفيل)
- (الطفرة والرحى أو البقلة والنملة)
ج - أشكال الحركة والخلق المستمر 164
1 – حركة الاعتماد 166
2 – الكمون 170
3 – المداخلة 175
4 – الخلق المستمر 177
د – حدود الفاعلية الإنسانية في النسق الكلامي 183
الباب الثاني : الزهد والتصوف : سؤال النشأة وقلق التأثير 186
الفصل الأول : سؤال النشأة وبداية التصوف 187
أ – الزهد والتصوف من حيث الاشتقاق والاستعمال 188
1 – لفظة الزهد 188
2 – لفظة التصوف 191
ب – العوامل الداخلية 201
1 – القرآن والحديث 201
2 – رهاب العقاب 208
3 - الصرع السياسي وإيديولوجيا بني أمية 217
- سربال الخلافة الإلهي 219
- التذرع بالجبر 234
- الدعوة إلى الإرجاء 239
- مناهضة الزهد العضوي 242
- مهادنة الزهد العلمي 246

الفصل الثاني : سؤال التأثير واشكال الحوار 254
أ- الدرس الاستشراقي بين الإجحاف والإنصاف 255
1 – مقولة التأثير أسطورة إيديولوجية 259
2 – مقولة التأثير حقيقة موضوعية 265
ب – الألوهية الصينية 268
1 – العرب والصين 268
2 – فلسفة التاو 276
ج – العقائد الهندية 285
1 – العرب والهند 285
2 – الفناء والاتحاد :(أوم) – الحلول (آفاتار) 294
3 – الطريق إلى النيرفانا 304
4 – الفناء عن السوى والاتحاد في البسطامية 307
د – الديانة الزراديشتية 307
1 – العرب وفارس 307
2 – الزرادشتية القويمة 310
3 – الزرادشتية المنحرفة 313
الباب الثالث: التصوف الإسلامي : وحدة الشهود ووحدة الوجود 316
الفصل الأول : وحدة الشهود الذوقية 317
أ – الحب الإلاهي والعبادة الرمزية 318
ب – الاتحاد الصفاتي والفناء عن السوى 335
ج – الحلول الرؤيوي واستيعاب الألوهة 340
د – الفناء الإنِّي وإسقاط الياءات 370
الفصل الثاني : وحدة الوجود الفلسفية 392
أ – وحدة الوجود التشكيكية 393
1 – الوجود بين المشائية والإشراقية 394
2 – الوجود النوري : ما به الاختلاف عين ما به الاتحاد 398

ب – وحدة الوجود الشخصية 403
1 – الوجود المتجلي 406
2 – مراتب التجلي 412
– التجلي الذاتي 412
– التجلي الصفاتي 415
– التجلي الفعلي 417
3 – مجازات التجلي: الوجه والمرآة 427
خاتمة 438
قائمة المصادر والمراجع 460
الفهـــرس 498