

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة والدراسات العليا

قام الطالب بتصحيح المطلوب
الأسكن

التوقيع

الاسم

الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار

الدكتور على نضيم الصليبي

الدكتور محمد احمد خناجر

١١٢١/١٢/٢٦

صلة الدين بالكور في التصوف الفلسفي

دراسة وتقد

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة

إعداد الطالب

سعيد حبيب سراج سعيد

٤٥٦٦

إشراف الدكتور

محمود عبد خفيا



الجزء الثاني

١٤١٤ هـ

الفصل الخامس

الافتحاش

- الافتحاش عند الصوفية الفلاسفة
- مصادر كلامهم في الافتحاش
- نقد وبيان بطلان فلسفة الافتحاش

• الاتحاد •

الاتحاد من اخطر دعاوى الصوفية ، وفي نفس الوقت من اشهرها واكثرها انتشارا ، وكما قلت سابقا ، انه من إحدى نتيجتي الفناء المذموم وهو الفناء غن الوجود سوى .

وحقيقة الاتحاد هو: صيرورة الشئيين المختلفين شيئا واحدا ، وله عدة درجات ، ادناها درجة الاشتراك البسيط في امور عرضية ، واعلاها درجة الاتحاد الصوفي ، وهو: شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوجود ذلك الواحد ، معدومة في انفسها^(١) . وذهب بعض المتصوفة الى ان المنقطع عن الدنيا المتوجه الى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى^(٢) والفرق بين الاتحاد والحلول ، ان في الحلول بقاء الاثنينيتين ، بمعنى ان يحل احدهما الشئيين في الآخر ، مع احتفاظ كل منهما بذاته ، اما الاتحاد ، ففناء الاثنينيتين ، بحيث تصبح الذاتان ذاتا واحدة ، فلا اثنينية بينهما ، فالاتحاد ان مبنى على الحلول .

وكما سبق ان ذكرت ان التصوف الفلسفي نوعان : التصوف بالانتشار ، والتصوف بالانكفاء ، او اما ان يتأله الانسان او يتأنس الاله^(٣) ، فالاول من خلال اتحاد الصوفي بالله ، بعد خروجه عن ذاته ويفنى في الله ، والثاني من خلال حلول اللاهوت في الناسوت بعد تلاشي ذاته وانعدامه .

(١) د ، جميل صليبا "المعجم الفلسفي" ج ١ ص ٣٤ - ٣٥ . وانظر "التعريفات"

للجرجاني ص ٣ - ٤ .

(٢) ابي البقاء "الكليات" ص ٣٧ . (٣) انظر ص ١١٤ من هذا البحث .

وانا كان الحلاج هو اول من وضع فلسفة الحـول في دائرة التصوف الفلسفي ،
بعد ان ظهرت النزعة الحلولية لدى الحلمانية ، فان النزعة الاتحادية ظهرت
لاول مرة لدى ابي يزيد البسطامي ، كشطحات او جذبات ، تخرج من اللا شعور .
(وهو شعور من نوع آخر ، او مرتبة وراء الشعور ، لها اساس به) وهذا واضح جدا
من اقواله المذكورة سابقا ^(١) .

ومن اقواله المشهورة تلك التي ذكرها الطوسي " انه قال : رفعني (الله) مرة فاقامني
بين يديه ، وقال لي : يا ابا يزيد ، ان خلقي يحبون ان يروك ، فقلت : زينني
بوجدانيتك ، والبسني انانيتك ، وارفعني الى احديتك ، حتى اذا رآني خلقك
قالوا : رأيناك ، فتكون انت ذاك ولا اكون انا هنا ^(٢) .

ومهما حاول الطوسي ان يأتي بتأويل مقبول لهذه الاقوال ، فيقول : انه يريد
بذلك الزيادة والانتقال من حالة الى نهاية احوال المتحققين ^(٣) ، فان كلام ابي
يزيد اوضح بكثير من تأويلات الطوسي ، فليست تلك التأويلات صحيحة في معرفة
أهداف ابي يزيد المنشودة ، فيجب ان نفهم تلك الاقوال بحسب مدلولها الواضح
الذي يشف عنه اللفظ .

والحقيقة ان دعوى لاتحاد انما تقع بعد حصول وجد عنيف ^(٤) من قبل الصوفي ،

(١) انظر ص ٦٦ - ٧١ من هذا البحث . (٢) "اللمع" ص ٤٦١ .

(٣) ن ك ص ٤٦٢ .

(٤) الوجد هو حالة يشعر فيها المرء بانقطاع اوصافه البشرية ، وباتحاد نفسه بالله ، =

والواجد عند هم نوعان : الواحد الساكن والواحد المتحرك ، واسمها افضل ؟ قالوا :
ان منهما ما يوجب السكون ، فالسكون فيها افضل من الحركة ، ومنها ما يوجب الحركة ،
فالحركة فيها اتم ^(١) . ومن اهم دواعي الوجد العنيف : المناجاة بالسر ، وهى مقابلة
الظاهر بالظاهر ، والباطن بالباطن والغيب بالغيب ، والسر بالسر ، واستخراج
مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه ، فيكتب لك بعد كونه منك ، فيثبت لك قدم بلا
قدم وذكر بلا ذكر ^(٢) .

والمراد بمقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، هو الشعور بالهوية فيما
بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه ، فيشعر بان المعبود هو الباطن ،
وان العبد هو الظاهر ، فباطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو
ظاهر العبد " (فناسوت الله يظهر سر سنا لا يموت الثاقب ، كما قال الحلاج) ومعنى :
استخراج مالك بما عليك مما سبق لك " ان تستخرج للعبد حقيقته الالهية القسوى
وجبذت وجودا سابقا ، وعليه وقد تبينها ان يسعى الى الظفر بها من جديد ،
وذلك لادائه ما يحب عليه من حقوق الرعاية وواجبات تحوّل الحق ، هنالك يصير ويستحيل
من الناسوت الى اللاهوت ، فيتحقق الاتحاد بين كليهما ، او بالاحرى يفتى الناسوت
ولا يبقى ثم غير اللاهوت ، فيثبت له قدم بلا قدم ، اى فيثبت اللاهوت ~~ببعض~~
بدون الناسوت ، ويثبت لـ ذكـر

والنفس التى يغشاها الوجد تنقطع عن الاتصال بالعالم الخارجى ، وتتحد

بموضوعها الذاتى اتحادا مباشرا (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفى " ج ٢ ص ٥٥٦)

(١) الطوسى " اللع " ص ٣٨٣ .

(٢) ن ك ص ٣٨٥ .

بلا ذكره اى يستحيل الى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود فى حاجة الى الذكر ،
 ان استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكره ، فصار ذكرا (مذكورا) بلا ذكر (ناكر)^(١) .
 فهذا وجد غايته الاتحاد بالله ، والاتحاد بالله هنا يقصد كاملا والا انتفى معنى
 الاتحاد ، اى ان يصير العبد والمعبود ، شيئا واحدا فعلا ، سواء فى الجوهر
 او الفعل ، اى فى الطبيعة والمشية ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى
 الآخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير ثمت غير واحد احد هو الكل
 فى الكل^(٢) .

وكان ابويزيد البسطامى يرمى الى المرتبة التى تعلو فوق الجميع حتى مقام
 الأنبياء والملائكة ، ثم وثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالالوهية نهائيا . فبعد ان كان
 الله له مرآة صار هو مرآة لله ، اى انه بعد ان كان ينشد الله ، فالله هو الذى صار
 ينشده ويجد مثله الاعلى فيه ، حيث قال " كنت لى مرآة فصرت انا المرآة"^(٣) وايضا
 " طلبت الله ثلاثين سنة فاذا انا ظننت انى اردته فاذا هو ارادنى "^(٤) وقد قيل له :
 بم نلت مانلت ؟ فقال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت
 الى نفسى فاذا انا هو"^(٥)

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " شطحات الصوفية " ص ١٣ (٢) ن ك ص ١٤٠

(٣) السهلى " النور من كلمات ابى طيفور " ضمن كتاب " شطحات الصوفية " د ، عبد الرحمن
 بدوى " ص ١٠١ .

(٤) ن ك ص ٩٠ (٥) ن ك ص ١٠٠ .

وكان يدعى بان الله خاطبه مباشرة ، معظما اياه : كل العالم عبيدى غيرك فانك ^(١) انا
ثم صرخ صرخته المشهورة: سبحانى ما اعظم شأنى ، ما اعظم سلطانى ^(٢) " انا لا انا
انا انا ، لانى انا هو انا ، انا هو هو " ^(٣) انا ربي الاعلى ^(٤) حسبى من نفسى حسبى ^(٥)

وقال ايضا " لاحق الا وانا هو " ^(٦) وجدته فى كل حال كأنه انا " ^(٧) وقال ايضا :

لما اشرفنى على التوحيد طلقت نفسى وصرت الى ربي وناديته بالاستغاثة اليه
فلما عرف صدق فى الدعاء مع اياسى من نفسى كان اول ماورد على من اجابة هذا
الدعاء ان انسانى نفسى بالكلية ، فانسانى الخلائق والمكونات ، . . . فقربنى قريبا
جعل اليه سبيلا اقرب من الروح الى الجسد ، ثم قال : يا ابا يزيد ، انهم كلهم
خلقى غيرك ، فقلت : فانا انت ، وانت انا " ^(٨) وانشد قائلا :

اشار سرى اليك حتى	فانيت عنى ودمت انت
محوت اسمى ورسم جسمى	سألت عنى فقلت انت
فأنت تسلو خيال عيىنى	فحيثما درت كنت انت ^(٩)

من الغريب حقا ان يتلفظ من ادعى بانه مسلم فى منتصف القرن الثالث بمثل هذه
الشطحات ، وينجو من المحاكمة والعقاب.

(١) السهلبجى " النور من كلمات ابي طيفير " ضمن كتاب شطحات الصوفية " د ، عبد الرحمن
بدوى " ص ١٣٢ .

- | | | |
|---------------|-------------------|---------------|
| (٢) ن ك ص ١٠١ | (٣) ن ك ص ١٤٣ | (٤) ن ك ص ١٣٣ |
| (٥) ن ك ص ١٠١ | (٦) ن ك ص ١٣٩ | (٧) ن ك ص ١٥٧ |
| (٨) ن ك ص ١٥٣ | (٩) ن ك ص ١٤٠-١٤١ | |

وانا كانت تلك الدعاوى تعتبر من شطحات ابي يزيد ، التي تصدر من اللاشعور ،
فان الذين جاؤا من بعده ، يدعون الاتحاد مع الله ، ويعبرونها بعبارات فلسفية ،
صدرت من تفكيرهم العميق ووجد انهم الملتهب ، بأسلوب شعري وفلسفي معا ، ومن
بين هؤلاء :

— فريد الدين العطار :

اسمه الكامل " محمد بن ابي بكر ابراهيم بن ابي يعقوب اسحاق العطار ،
كنيته ابو حامد او ابو طالب ، ولد على الأرجح سنة ١٣ هـ في قرية كدكن بنيسابور
ومات ودفن بنيسابور سنة ٦٢٧ هـ .^(١) كان ابوه صوفيا من مريدى الشيخ قطب الدين
حيدر ، ونشأ فريد الدين مريدا كذلك لهذا الشيخ ، كما تتلمذ على كثير من المشايخ
الصوفية ، ثم خلف ابيه فى صناعته فصار عطارا وكان يطب للناس ويعطيهم الادوية ،
وكان يحضره مئات من الناس للعلاج ، ولكنه ترك هذه الصناعة وانقطع للرياضة
والسياحة ، والتأليف والعبادة^(٢) . وكتب مؤلفات كثيرة ، قيل انها بلغت مائة واربعة
عشر كتابا ، اى بعدد سور القرآن الكريم^(٣) . وهى موزعة ما بين شعرية ونثرية ، واشهرها

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٤٦ - ٤٨ ، عيسى الحلبي ،
مصر ١٣٤٦ هـ / ١٩٤٥ م .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٥٢ .

(٣) د ، بديع محمد جمعة مقدمة " منطق الطير " لفريد الدين العطار ، ص ٩٤ دار
الأندلس ، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

واعظمها منظومة "منطق الطير"^(١) . قام بتأليفه في اخريات ايامه ، بعد ان رحل طويلا^(٢) ، وساح بفكره في مجالات الفلسفة الصوفية ، ولهذا الكتاب دور كبير في تعميق المبادئ الصوفية ، ودعمها بنظرات فلسفية عميقة . وقد اشاد بالعطار الصوفي الكبير جلال الدين الرومي انه رائده واستاذه ، حيث يقول " ان العطار طوّف مدن العشق السبع ، وبقينا في منعطف شارع واحد "^(٣) .

وكان العطار يرى ان الصلة بين الله والانسان والعالم كالصلة بين البحر والقطرة ، وما البحر الا الله وما القطرة الا العالم " وحضرة الحق بحر خضم عظمي " ،
(١) ذكر الدكتور عبد الوهاب عزام بعض مؤلفات العطار منها : خسرونامه ، اسرارنامه ، منطق الطير ، مصيبتنامه ، الديوان ، شرح القلب ، مختارنامه ، الهى نامه ، اشترنامه ، جوهر الذات ، تذكرة الاولياء ، بلبل نامه ، مظهر العجائب ، الصراط المستقيم ، لسان الغيب (التصوف وفريد الدين العطار " ص ٦٤ - ٦٥) يقول الدكتور بدیع محمد جمعة : لا شك ان منطق الطير يعتبر اعظم كتب العطار على الاطلاق ووسعها شهرة وديوعا في العالم ، ولا يشاركه في هذه الشهرة من كتبه غير تذكرة الاولياء ، وقد اهتم الباحثون في العصر الحديث بترجمته كما اهتم به اصحاب التراجم في جميع العصور ، فقد ترجم الى اللغة الاردية والتركية والفرنسية ، والسويدية والانجليزية - واخيرا الى اللغة الاندونيسية (انظر مقدمة " منطق الطير " ص ٥٨) .

(٢) سافر العطار الى مكة المكرمة ، وبغداد ، ومصر ، ودمشق ، والكوفة والرى ، وخراسان ، وعبر سيحون ويحيون ودخل الهند وتركستان ثم رجع الى نيسابور (د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٥٤) .

(٣) د ، محمد غنيمي هلال " مختارات من الشعر الفارسي " ص ٣٨٢ " الدار القومية للطباعة والنشر " القاهرة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م .

وقطرة صغيرة منه تساوى جنات النعيم ، ومن يملك البحر يملك القطرة ، وكل ما عدا البحر هوس وجنون ^(١) " فإله بحر لا يحد ، القطرة فيه اعظم من ثمانية عشر الف عالم ، وهى تحوى العالم من فوق العرش الى الثرى ، وكل قطرة فى البحر تحن الى ان تتجلى ، فى بحر الوحدة يتضاءل العالمان ، وليست الموجودات الاقطرة ^(٢) "

وفى موضع آخر كان يرى ان الصلة بين الله والعالم ، كالصلة بين الشمس والظل ، ففى المقالة الثالثة عشرة من كتابه " منطق الطير " حينما سئل طائر الهدد ان يوضح لهم الصلة التى تربط السيمرغ (الملك) بالطير ، قال الهدد : عند ما رفع السيمرغ النقاب فان وجهه بدا كالشمس المشرقة ، وسقط منه مئات الالوف من الظلال على التراب ، وقد نشر ظله على العالم فاصبحت تلك الطيور ، وصورة طير العالم جميعها ما هى الا ظل للسيمرغ ان كل شوب يكسو المروج ما هو الا ظل للسيمرغ ، ونحن نعرف السيمرغ فى هذا الظل ، لان السيمرغ لا ينفصل عن الظل ، ولا ينبغى للانسان ان يبقى اسير الظل ويتخبط فيه ، وانما يجب عليه ان ينظر فى ظل السيمرغ ، وسيرى الشمس ~~سقط~~ الظل ، واذا ما فتح باب للمعرفة فسترى كيف تتلاشى الظلال فى الشمس ، وتشاهد كذلك ان كل شئ هو الشمس ^(٣) "

يريد العطار بذلك ان يقول ان لله وجودا فى خلقه كما ان للسيمرغ وجودا فى

(١) د ، بديع محمد جمعة " منطق الطير " قسم الدراسة " ص ٨٣ .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٧٨ .

(٣) " منطق الطير " ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٢ - ٢١٤ .

ظله ، وهو يدل على صدق ذلك بوجود الاسكندر في رسوله الذى كان متخفيا
دائما وليس لاحد عين يستطيع ان يعرفه بها ^(١) " وكان العطار ينادى الله قائلا :
ولما كنا متلازمين دائما ، فانت كالشمس ونحن كالظل " ^(٢)

وهناك صلة اخرى بين الله والعالم ، وهى كالصلة بين الكنز والطلسم ، يقول العطار :
العرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم ، والله الموجود وحده ، وليس لهذه الاشياء
جميعها الا الاسم ، ولنمعن النظر ، فما هذا العالم اوزاك الا الله وحده ، ولا وجود
الا له وما اكثر من خبروا سطح ذلك البحر ، ولكن ما ادرك احد قط مابقاعه ،
الكنز فى القاع والبحر طلسم ، فلتحطم فى النهاية هذا الطلسم وقيد الجسد ، فعندما
يفنى الطلسم ستجد الكنز ، وعندما يفنى الجسد تظهر الروح ، ثم تصبح الروح بعد
ذلك طلسم ، حيث تصبح روحك جسما جديدا للغيب ^(٣)

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام معلقا على هذه الفقرة : ومن العبارات الشائعة فى كلام
العطار ، ان العالم طلسم والكنز الذى وراءه هو الله ، فقد شاع بين الناس ان كل
كنز عليه طلسم ، اذا حل هذا الطلسم فتح الكنز ، فهذا العالم فى رأيه نقوش ، اذا قرأت
وفهمت اهتدى الانسان الى الكنز المخفى وراءها ، اى عرف الحقيقة التى تدل عليها
هذه النقوش ، وليس هذا الكنز سوى الله ، كما يقول العطار :

انت معنى وماعداك هو اسم انت كنز والعالمون طلسم ^(٤)

(١) " منطق الطير " ترجمة د ، بديع محمد جمعة ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) ن ك ص ١٥٢ (٣) ن ك ص ١٤٣ - ١٤٧ .

(٤) " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٨١ - ٨٢ .

فهنا اتفق العطار مع الحلاج على ان آدم هو كنز الذات الالهية ، كان خفيا
فى هذا الكنز ، فلما ظهر بدت معه اسرار كثيرة من الحقيقة الالهية ، فالانسان صورة
الله (١) .

وبعد ، فاذا كانت الصلة بين الله والكون كالصلة بين الشمس والظل او بين
البحر والقطرة ، فسرعان ما يتلاشى الظل فى الشمس وتذوب القطرة فى البحر ، او كالصلة
بين الكنز والطلسم ، فلما اسرع ان يتحطم الطلسم فيظهر الكنز ، معنى ذلك ان العالم
عدم لا وجود له ، ولا وجود الا الله ، وهو تعالى صاحب الوجود وحده ، ومادام الوجود
لله وحده وماعداه عدم ، فلا يمكن ان يصدر عن عدم فعل ، فالفاعل اذن هو الله
وحده . وفى كتابه الآخر صرح العطار ، ان الروح اذا خالطت بالجسم ، صار الجزء
كلا (٢) . وذلك لان الروح ليست محدودة بالجسم والا كانت جسما ، ولكنها موصولة
به ، فصار المحدود اذن غير محدود ! وفى كتابه " بيسر نامه " صرح العطار - مثل
الحلاج - انا الله انا الله اعلم اذى ان النقش هو النقاش " (من خد ايم من
خد ايم اى برادر نقش رانقاش وان) (٣)

بهذا نستطيع ان نقول ان العطار هو الحلاج الآخر ، اذ كانا يتفقان فى النهاية

(١) انظر ص ٣٢٥ من هذا البحث .

(٢) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ٨٤ .

(٣) ن ك ص ٦٨ .



على نقطة واحدة ، وهدف واحد ، رغم الاختلاف بينهما في بداية الطريق ، فحينما صرح الحلاج كلمة " انا الحق " كان يريد بها ان الاله قد حل في نفسه ، والعطار حينما صرح بكلمة " انا الله " كان يريد بها ان نفسه قد اتحد بالله ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء والثاني يسمى التصوف بالانتشار .

هذا ، وقد بين العطار الطريقة التي تؤدي الى الاتحاد بالله ، في كتابه المشهور " منطق الطير " . ففي هذا الكتاب انطق العطار الطيور به لا من الانسان ، وجعلها تسعى جاهدة حتى تدرك الله وتتحد به " والكتاب منظومة في الف وستمائة بيت ، من الشعر الرمزي الصوفي ، يبدأ بمقدمة في توحيد الله ، ومدح الخلفاء الاربعة وانكار التعصب ، وبعد ذلك يتحدث بلسان الطيور عن رحلتها في طلب الطائر الاسطوري المسمى بالفارسية " سيمرغ " (معناه ثلاثون طائرا) واللفظ مركب من سى اى ثلاثون ومرغ اى طائر ، وهو هنا رمز لله تعالى ، وخلاصة القصة (١) :

ان الطير اجتمعت فتشاكت ما هي فيه من التفرق والفوضى ، وانها ليس لها رئيس يجمع كلمتها على حين لا تخلوامة من ملك ، فبدأ الهدد يتكلم : خبرت الدهر ، واعتزلت الناس ، وجهدت في طلب الحق ، وصحبت سليمان وطوفت الارض سهلها وحزنها ، وعرفت

(١) د ، عبد الوهاب عزام " التصوف وفريد الدين العطار " ص ١٠٦ - ١١٢ وانظر " الاعلام الخمسة للشعر الاسلامي " محمد حسن الاعظمي ، والصاوي على شعلائه " ص ٤٣٠ - ٤٣٢ ، تحقيق د ، مصطفى غالب ، مؤسسة عبد الدين للطباعة والنشر

ان لنا ملكا ، ولكنى عجزت عن المسير اليه وحدى ، فان تعاوننا استطعنا ان نبلغ مكانه ، ملكنا اسمه "سيمرغ" وراء جبل قاف ، واول العهد به انه كان طائرا فى ظلمات الليل فى سماء الصين ، فسقطت من جناحه ريشة ، فقامت قيامة الامم ، ولولا ان ظهرت هذه الريشة فى هذا العالم ماظهر طائر منك^(١) ، فلما سمعت الطير مقال الهدهد هاجبها الشوق الى السيمرغ ، وازمعت الرحيل اليه ، ثم ذكرت ما فى الطريق من احوال ، فاخذ كل طائر يتعلل باعذار ليتخلف عن السفر ، - رمز العلائق الدنيا - ولكن الهدهد يفند هذه التعللات ، وقال : كيف تعتذرن بما الفتن وتتركن هذا المطلب الخطير ، ان العزم والصبر يهونان كل صعب ويقربان كل بعيد ، فتلقى الطير على الهدهد سيلا من الاسئلة فقال الهدهد : ما هذا التوانى فى الطلب ، والركون الى الدعة ، والوجل من لقاء الشدائد ، واما صلة الطير بالسيمرغ فقد تجلى كالشمس من وراء الحجب فوقعت على الارض آلاف الظلال ، فانتن هذه الظلال ايتها الطير . هاجت الطير شوقا الى السيمرغ ، واجمعت على المسير اليه ، واختارت الهدهد اميرا لها ، فوضع التاج على رأسه وتقدم ، واجتمعت اليه اسراب الطير فاوفى بها على طريق موحشة^(٢) . (رمز الشيخ المرشد حامل رسالة الحق ، وانما اختارت الهدهد لانه كان رسول سليمان الذى جاء من سبأ نبأ يقين ، وله عليها سيطرة مطلقة ، وعلى الطير أن تفوض أمرها اليه تفويضنا كاملا) .

(١) اقرأ " منطق الطير " ترجمة د ، بديع محمد جمعه ص ١٨٠ - ٢١٠ .

(٢) " منطق الطير " ص ٢١١ - ٢٤٢ .

فقال الطير: ايها الهدهد انك عرفت كل شيء ، فارق المنبر ، لسألك عما
حاك في صدورنا ، فصعد الهدهد المنبر ، وتواترت الاسئلة الكثيرة ، اجاب عنها
جوابا مسهباً مفصلاً ضارباً الامثال^(١) . وكان السؤال التاسع عشر والعشرون كما يلي :
ما الهدية اللاتئة بتلك الحضرة التى نقصد اليها ؟ فقال الهدهد : لا تحمل
معك شيئاً ، فهناك كل شيء ، لا خير لك من العشق والطاعة^(٢) . فسأله طائر:
ما طول هذا الطريق ؟ قال الهدهد : ان لنا فى الطريق سبعة اودية ولم يعد
من سلوك الطريق احد فى الدنيا حتى الآن . لذا فلا احد يعرف طول هذا
الطريق . امامنا اودية سبعة : وادى الطلب ، وادى العشق ، وادى المعرفة ،
وادى الاستغناء ، وادى التوحيد ، وادى الحيرة ، وادى الفقر والغناء ، ويصف
الهدهد هذه الاودية وصفا هائلاً مسهباً^(٣) ، حتى الوادى السابع فيقول: فعين
هذا الوادى هى النسيان والبكم ، والصم . وذهاب العقل ، والوجدان ، وسنرى
مئات الظلال الخالدة تتلاشى امام شعاع واحد من شمسك الوضاعة ، واذا هاج
وماج البحر الكلى ، فهل تبقى نقوش على صفحة ذلك البحر ، وكلا العالمين مجرد
نقش على سطح هذا البحر ، وكل من اصيب بالغناء فى بحر الكل فقد فنى تماماً^(٤) .
فجزعت الطير وعرفت انها لا طاقة لها بهذا السفر .

(١) " منطق الطير " ص ٢٤٤ - ٣٥٢ . (٢) ن ك ص ٣٥٣ - ٣٥٧ .

(٣) ٣٥٨ - ٤٠٣ . (٤) ن ك ص ٤٠٤ .

ومات بعضها فى مكانه فرقا ، ثم سارت الاسراب ، فلقيت حالا يوصف
من الهول ، وهلك اكثرها فى الطريق ، فمنها غارق فى البحر ، ومنها ضال قسى
الفيافى ، ومنها هالك عطشا على الجبال ، ومنها محترق فى وهج الشمس ، وبعضها
سا قط اعياء ، وبعضها شغلته عجائب الطريق فوقف ، وبعضها ركن الى الدعة وآثر
العافية ، وبعضها اصابته مصائب اخرى ^(١) ، ولم يبلغ الغاية من هذه الآلاف المؤلفة
الا ثلاثون طائرا (سى ، مرغ) بلغت الغاية وقد اشفت على الهلاك ألما واعياء . فوجدن
ملا يدركه العقل ، ولا يناله الوصف ، رأين الاف الشمس والكواكب حائرة كذرات ، وبقين
فى حسرة وحزن . حتى خرج حاجب العزة ، فقال الحاجب : ايتها الحائرات ، من
أين جئتن ، ولماذا اقبلتن ، وما اسمكن ؟ وماذا سمعتن ؟ قال الطير " قد
اتينا الى هذا المكان ، حتى يكون " السيمرغ علينا ملكا ، وقد طال علينا الزمن منذ
سلكنا هذا الطريق ، ومن آلاف اعدادنا وصلنا الى الحفرة ثلاثين .

فاجاب صاحب العزة : ايها الوله ، يامن انتن كالمملوثات بدم القلب ، سواء ابقىتن ام
لم تبقين فى هذا العالم ، فهو الملك المطلق الابدى ، فقالت جميعا : هذا المليك
المعظم اذا استدلنا اخر الامر ، فهو الذى لم تصدر عنه قط مذلة ، ولو كانت منه ،
فليست هذه المذلة سوى العز ، هذه ارواحنا ونار الشوق مشتعلة ، ومتى تحزف الفراشة
عن النار ^(٢) . فخرج حاجب الرحمة ، وفتح لهن الباب ، وتقدم برفع مئآت من الحجب

(١) " منطق الطير " ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٢) قارن بما قاله الحلاج فى كتابه " الطواسين " الفراش يطير حول المصباح الى الصباح ، =

فانبعث النور في الأرجاء ، وبدأ عالم التجلي ، وجلست الطير على أرائك القرب ، ثم أعطى كل طائر ورقة ، فقرأ فيها ما قدم من عمل ، فغشى عليه خجلا ، ثم محيت الأعمال وانسيت فلم تذكر الطير شيئا^(١)

فبرزت أمامها شمس القربى ، فولت وجوهها جميعا شطر ذلك الضياء ، فرأت وجهه "سيمرغ" (الله) وكلما اقت نظرة سريعة هذه الطير الثلاثون (سى مرغ) رأت ذلك "السيمرغ" (الله) عن يقين ، فدارت منها جميعا الرؤس حيرة ، إذ رأت انفسها هي السيمرغ (الله) تماما . وحين توجهت نحو السيمرغ (الله) كان هو نفسه الثلاثين طائرا (سى مرغ) في ذلك المكان ، وكلما توجهت الى ذات انفسها ، كان السيمرغ (الله) ذاك الواحد الآخر ، وإذا نظرت الى الاثنين معا (ذات انفسها ثلاثين طائرا) والسيمرغ (الله) كان الاثنان سيمرغا تماما ، صار هذا ذاك ، وذاك هذا ، وما سمع احد قط في العالم بمثل هذا ، فبقيت جميعا اسرى الحيرة ، بدون تفكير ،

ويعود الى الاشكال ، فيخبرهم عن الحال بالطف المقال ، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول الى الكمال ، ضوء المصباح علم الحقيقة . وحرارته حقيقة الحقيقة ، والوصول اليه حق الحقيقة ، لم يرض بضوئه وحرارته ، فيلقى جملة فيه ، والاشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر ، حين لم يرض بالخبر ، فحينئذ ، يصير متلاشيا متضاغرا ، متطائرا ، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم . فلاى معنى يعود الى الاشكال ، وبأى حال بعد ما حازه صار من وصل الى النظر ، استغنى عن الخبر ، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر (ص ١٦ - ١٧) .

(١) "منطق الطير" ص ٤١٧-٤١٨ و "مختارات من الشعر الفارسي" ص ٤٠٤-٤٠٩ .

فقد عجزت عن التفكير ، سألت - بلا لسان - سؤالا من الحضرة ، تطلب كشف هذا السر ، وتنشد حل " الانا " و " الانت . فجاء الخطاب : ان صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس ، كل من قدم اليها يرى فيها ذات نفسه ، فجسمه وروحه فيها هما نفس جسمه وروحه ، فمحت أخيرا ذات انفسها فيه ابدا ، وفنى الظل فى الشمس ، وهذا كل ما فى الامر ^(١) " . وعند ما مضى أكثر من مائة الف قرن ، كانت قرونها بلا بداية ولا نهاية ، وبعد ما اسلمت الطير انفسها الى الفناء الكلى بكل سرور ، وما ان غابت عن رشدها حتى ثابت ثانية الى رشدها ، فقد وصلت الى البقاء بعد الفناء ! ^(٢)

وهكذا انهى العطار القصة باتحاد الطير بملكها ، بعد ان قطعت السفر الطويل ، والرحلات المرهقة ، ونجحت فى التغلب على كل العائقات ، وجاوزت الاودية السبعة ، وصلت ثلاثون طيرا (سى مرغ) الى الفناء امام حضرة ملكها سيمرغ ، وتبين لها ان سيمرغ هو هى انفسها سى مرغ ، (ثلاثون طيرا) فاصبح هو هى ، وهى هو ، وما ثم الا هو .

ومن بين الاتحاديين المعروفين ، صوفى كبير ، واديب مشهور ، عاش فى عصر العطار ، وهو ابن الفارض .

(١) د ، محمد غنيمي هلال " مختارات من الشعر الفارسى " ص ٤١٠ - ٤١٢ و " منطق

الطير " ص ٤٢٠ - ٤٢٢ .

(٢) " منطق الطير " ص ٤٢٣ .

- ابن الفارض:

اسمه الكامل عمر ابو حفص او ابو القاسم بن ابي الحسن علي بن المرشد بن علي
كنى بشرف الدين ، ولد بالقاهرة سنة ٥٧٦ هـ وتوفي بها سنة ٦٣٢ هـ ودفن بسفح
المقطم ^(١) . كان والده قادما من حماه (سورية) الى مصر ، فقطن بها وصار يثبـت
الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ثم اعتزل
الناس ، وانقطع الى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الازهر الشريف ، وظل كذلك
الى ان وافته المنية ^(٢) .

عاش ابن الفارض في عصر الايوبيين ، وكان الايوبيون يحبون العلم والادب والدین
ويشجعون اهلها وشا رك بعضهم فيها ، فضلا عن ذلك كانوا يحبون التصوف والصوفية ^(٣) .
وبعد ان تربى تحت يدي والده ، واخذ الحديث والفقه من عدة علماء ، حُبب اليه
الخلاء وسلوك طريقة الصوفية ، فصار زاهدا متجردا ، واستأذن ابيه في السياحة
بوادي المستضعفين ، وهنالك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم رحل الى مكة
المكرمة بإشارة من شيخه البقال ، وفي مكة المكرمة ، انقطع الى السياحة باوـد يتهمـا ،
مدة خمسة عشر عاما ^(٤) .

(١) ابن الملتن "طبقات الاولياء" ص ٤٦٤ - ٤٦٥ ، وابن خلکان "وفيات الاعيان"

ج ٣ ص ٤٥٤ - ٤٥٦ .

(٢) د ، محمد مصطفى حلمي "ابن الفارض والحب الالهي" ص ٣٢ ، دار المعارف مصر ١٩٧١ .

(٣) ن ك ص ٣٩ .

(٤) ن ك ٤٢ - ٤٨ .

وكان ابن الفارض شاعرا صوفيا فذا ، وشعره عذب انيق ، وفيه براعة الرمز وحسن
الاشارة ، وتدور اغراضه على الحب الالهى الذى يقوم على الاتحاد ، اى الاعتقاد بان
جميع مظاهر الوجود متساوية فى الشرف والقيمة ، لانها فى الحقيقة تمثل جوانب من
الالهية ، والله يتبدى لكل محب فى محبوبه ، فان مجنون ليلى قد احب الله فى صورة
ليلى ، كما ان ليلى قد احبت الله فى صورة قيس ، وبما ان قيسا لم يحب الا الله لما
احب ليلى ، وكما ان ليلى لم تحب الا الله لما احبت قيسا ، فان قيسا قد احب فى
الحقيقة نفسه^(١) * ولم يترك آثارا سوى ديوانه الذى لا يقاس من حيث الكم الى آثار
غيره كجلال الدين الرومى او العطار ، لكنه نال شهرة واسعة ، وذيعا عظيمة خاصة ،
" قصيدة التائية الكبرى " او نظم السلوك " التى تبلغ سبعمائة وواحد وستين بيتا .
وقد اهتم بشرح ديوانه عدد من العلماء^(٢) . كما ترجم الى عدة لغات اجنبية
فرنسية وانجليزية ومانية وايطالية ولا تينية^(٣) .

ولم يختلف ابن الفارض عن سابقه فى خطوط افكاره ووجدانه ، ووضعها فى قالب
التصوف الفلسفى ، ومن نفس الباب الذى دخل فيه العلاج ليصل الى الحلول ، دخل
فيه ايضا ابن الفارض ليصل منه الى الاتحاد . وهو باب الفناء .

(١) د ، عمرفوخ " تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون " ص ٥٢٠ دار العلم
للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣ م .

(٢) لمعرفة شروح ديوان ابن الفارض ، سواء المطبوعة والمخطوطة انظر " ابن الفارض
والحب الالهى " د ، محمد مصطفى حلى " ص ٩٠ - ١٠٢ .

(٣) د ، محمد مصطفى حلى " ابن الفارض والحب الالهى " ص ١٠٤ - ١٠٩ .

وكما سبق ان ذكرت ان الفناء ثلاثة انواع ، الفناء عن ارادة السوى ، والفناء
عن شهود السوى ، والفناء عن وجود السوى ، وهو فناء الملاحظة ^(١) . وكان ابن
الفارض يدخل فى الثلاثة كلها ، فعن النوع الاول يقول فى قصيدته القائية ^(٢)

وكنت بها صبا فلما تركت ما . . . اريد ارادتنى لها واحبت
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه . . . وليس كقول مر نفسى حبيبتى

وعن النوع الثانى يقول : ^(٣)

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى ال . . . خنقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
وكنت جلا مرآة ذاتى من صـدا . . . صفاتى ومنى احدثت باشعة
واشهدتنى ايامى ان لا سواى فى . . . شهودى موجود فيقضى بزحمة

وعن النوع الثالث يقول : ^(٤)

جلت فى تجليها الوجود لناظرى . . . ففى كل مرئى اراها برؤيتى
واشهدت غيبى ان بدت فوجدتنى . . . هنالك اياها بجلوة خلوتى

(١) انظر ص ٣٠٩-٣١٢ من هذا البحث .

(٢) ديوان ابن الفارض "ص ٣٥ ، البيتان من التائية الكبرى" رقم ٢٠٤ - ٢٠٥ .
المكتبة الثقافية بيروت بدون تاريخ .

(٣) ن ك ص ٥٤ ، الابيات رقم ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ . من التائية الكبرى .

(٤) ن ك ص ٣٥ - ٣٦ . الابيات رقم ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ . من التائية الكبرى .

وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن . . وجود شهودى ماحيا غير مثبت

وعانقت ماشاهدت فى محو شهودى . . بمشهد له للحو من بعد سكرتى

وعلق الدكتور محمد مصطفى حامى على هذه الابيات قائلا " ان الشاعر هنا

يذهب الى مايشتم منه رائحة وحدة الوجود ، فهو يقول : ان المحبوبة فى حال تجليها

وظهورها قد اظهرت لعينه الوجود . بحيث اصبح يراها فى كل موجود ، وانه حين

كشف عن باطنه الحجاب شهد ان ذاته هى عين ذات المحبوبة ، وان وجوده قد

انمى فى شهوده ، وانه فوق هذا تمسك فى صحوه الحاصل بعد سكره ، بما شاهده

فى باطنه ، وهو ان المحبوبة هى الوجود المطلق ، وهذا ينتهى بابن الفارض الى

ان يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبان الرب الذى هو المحبوبة

عين الوجود ، او ان وجود الرب هو عين وجود العالم ^(١) وهذا الفناء هو النيرانا ،

لدى البوذية ، او الفيدانتا ، لدى الهندوسية ، او الموكشا لدى الجينية كما سبق

ذكره .

وجد ير بالذكر ان الدكتور محمد مصطفى حامى كان يحاول دائما ان يأتى بالتأويل

او المبررات ، للدفاع عن ابن الفارض ، واعتبره من الصوفية المتسكين بالشرعية ، بل

اعتبره من أهل السنة على مذهب الامام الشافعى .

(١) ابن الفارض والحب الالهى " ص ١٩٠ وأنظر " أعلام الفلسفة العربية " كمال اليازجى

و، انطون غطاس كرم ، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ ، مكتبة لبنان بيروت ط الرابعة ١٩٩٠ م .

لكن قصيدته تثبت له غير ذلك ، بل كان ابن الفارض من الذين صرحوا بالاتحاد
بصراحة جريئة ، فمن اقواله :

فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا . . . هنا من صفات بيننا فاضمحت^(١)

وايضا^(٢) :

وقد آن لى تفصيل ما قلت مجملا . . . واجمال ما فصلت بسطا لبسطى
افاد اتخاذى حبها لاتحادنا . . . نوادر عن عاد المحبين شذت
فى البيتين الاخيرين صرح ابن الفارض انه قد حان وقته ببيان ما اعتقده بيانا مفصلا ،
وهو انه قد جعل الحب وسيلة الى الاتحاد بمحبوبه ، فنتج عن ذلك امور غير مألوفة
فى عادات المحبين ، ثم قال :

خرجت بها عنى اليها فلم اعد . . . الى ومثلى لا يقول برجعة^(٣)

وها انا ابدى فى اتحادى مبدئى . . . وانهى انتهائى فى تواضع رفعتى^(٤)

اراد ان يقول علنا ، انه حينما اتحد بمحبوبته (الله) ترك خصائص نفسه ، واتصف
بصفات محبوبته ، ثم لم يرد ان يرجع الى ما كان من قبل ، لان مثله لا يقول بالرجعة ابدا ،

(١) رقم ١٥٩ من التائية الكبرى ، انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٢ .

(٢) رقم ١٦٤ ، ١٦٥ ، من التائية الكبرى انظر ديوان ابن الفارض ص ٣٣ .

(٣) رقم ٢٠٦ من التائية الكبرى ديوان ابن الفارض ص ٣٥ .

(٤) رقم ٢٠٩ من التائية الكبرى ن ك ن ص .

ولو قيل له : حينما تعتقد انك تتحد مع الله ، هل انت في حال السكر والمحو ،

أم في حال الصحو ؟ لأجاب قائلاً :

- ففي الصحو بعد المحولم أك غيرها .: وذاتي بذاتي ان تحلت تجلّت
 فوصفي ان لم تدع باثنين وصفها .: وهيئتها ان واحد نحن هيئتي^(١)
 فقد رفعت تاء المخاطب بيننا .: وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي^(٢)

هنا يأبى ابن الفارض ان يفرق ما اعتقده في حالتي الصحو والمحو ، ويأبى ان يكون له ذات ولحبوبته ذات ، فقال " وذاتي بذاتي " ولم يقل " وذاتي بذاته ، او وذاته بذاتي " ان كل ما وصف الله به نفسه فهو موصوف به ، وقد رفعت الاثنية ، ورفعت تاء الخطاب ، فلا اثنية بينه وبين محبوبته ! لقد كان يقول : انت انت ، والآن يقول : " انا انا " فما انت الا انا " ذاتا ووجودا . ثم يقول :

- فبي دارت الافلاك فاعجب لقطبها ال .: محيط بها والقطب مركز نقطة^(٣)
 ثم يقول :^(٤)

ولا تحسبن الا مرعنى خارجا .: فما ساد الا داخل في عبودتي

(١) البيت رقم ٢١٤ ، ٢١٥ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض " ص ٣٦ .
 (٢) رقم ٢١٨ من " التائية الكبرى " ن ك ن ص .
 (٣) رقم ٥٠٠ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٥٢ .
 (٤) هذه الابيات رقم ٦٣٧ - ٦٤٢ من " التائية الكبرى " ن ك ص ٦١ .

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن .: شهود ولم تعهد عهد بذمة
فلا حتى الا عن حياتى حياته .: وطوع مرادى كل نفس مريدة
ولا قائل الا بلفظى محدث .: ولا ناظر الا بناظر مقلتى
ولا منصت الا بسمعى سامع .: ولا باطش الا بأزلى وشدتى
ولا ناطق غيرى ولا ناظر ولا .: سميع سوائى من جميع الخليفة

ثم يقول: (١)

ولا فلك الا ومن نور باطنى .: به ملك يهدى الهدى بمشيئتى
ولا قطر الا حل من فيض ظاهرى .: به قطرة عنها السحاب سحت

ويقول: (٢)

فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى .: واسرار من يأتى مدلاً بخبرة

فى الابيات المذكورة ادعى ابن الفارض ان ملكوت كل شئ بيده ، فالوجود ومافيه
من الحياة والكلام والسمع والبصر والبطش والفلك والهداية والمطر ، وعلم الغيب كلها
من فيض وجوده ، وان ارادة البشر كلها لا تنفك الا بارادته . وهل توقف عن الادعاءات
المضحكة ، ويكتفى بذلك فقط ؟ لا ! فأخذ يدعى بامور مضحكة ومبكية ، ان يقول: (٣)

(١) البيتان رقم ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، من "التائية الكبرى" ، "ديوان ابن الفارض" ص ٥٠ .

(٢) رقم ٦٦٦ ، من "التائية الكبرى" ن ك ص ٦٢ .

(٣) الابيات رقم ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، من "التائية
الكبرى" ن ك ص ٣٢ .

أُمت أُمّى فى الحقيقة فالسورى .: ورائى وكانت حيث وجهت وجهتى
 يراها أُمّى فى صلاتى ناظرى .: ويشهدنى قلبى امام ائمتى
 ولاغرو ان صلى الامام السّى ان .: ثوت فى فؤادى وهى قبله قبلتى
 وكل الجهات الست نحوى توجهت .: بما تم من نسك وحج وعمرة
 لها صلواتى بالمقام اقيمها .: واشهد فيها انها لى صلت
 كلانا مصل واحد ساجد السّى .: حقيقته بالجمع فى كل سجدة
 وماكان لى صلى سوى ولم تكن .: صلاتى لغيرى فى ادا كل ركعة

اراد ان يقول : اذا صليت وراء امام ما فانا فى الحقيقة امامه ، ان الامام يصلى لله ،
 وما دام الله موجودا فى فالامام والناس كلهم يتوجهون الى ، ثم ان الله يوجد حيث
 اوجه انا وجهى ، وهكذا اكون انا فى الظاهر متوجها الى الله ، اما فى الحقيقة فانى
 متوجه الى ، ولاعجب اذا توجه الامام بصلاته نحوى ، فانه موجود فى قلبى ، كل شئ
 فى العالم يتجه الى فى عبادته وحجه وعمرته وزيارته ، وأتظا هروانا فى مقام ابراهيم
 اننى اقيم الصلاة واتوجه اليها ولكن الحقيقة انها (الكعبة والمقام والحجر) هى التى
 تصلى لى ، فليس هنالك فى الحقيقة مصل ومصلى له ، بل ان كل واحد منا يصلى لنفسه ،
 والحقيقة انه لم يصل احد لى سوى ، ولا انا صليت لاحد غيرى . ثم يقول : (١)

وفى شهادت الساجدين لمظهرى .: فحققت انى كنت آدم سجدتى

(١) رقم ٤٧٥ من " التائية الكبرى " ، " ديوان ابن الفارض " ص ٥١ .

يقول القاشاني^(١) وهو يشرح هذا البيت: اى عاينت فى نفسى الملائكة السا جديـن
لمظهرى ، فعلمت حقيقة انى كنت فى سجدتى آدم تلك السجدة ، وان الملائكة
يسجدون لى ، والملائكة صفة من صفاتى ، فالساجد صفة منى تسجد لذاتى .^(٢)
وعن موقفه من التوحيد الحق يقول: ^(٣)

ولو اننى وحدت ألحدت وانسلخ من آى جمعى مشركا بى صنعتى

اى ولو انى اعتقدت ان الله واحد متميز عن كل شىء اكون قد اثبتت للعالم وجودا مستقلا ،
بجانب وجود الله المستقل ، فكأنى جعلت خلق الله شريكا لله فى الوجود ، لذلك
اكذب بملء فمه انه لن يتراجع من عقيدته الاتحادية ، فقال: ^(٤)

متى حلت عن قولى انا هى او اقل وحاشا لمثلئ انتهى فى حلت

وهنا انكر ابن الفارض على عقيدة الحلول ، لان فى الحلول بقاء الاثينية ، ثم يدعى
العروج الى الله والوصول الى مقام "أوأدنى" فقال:

ومن انا اياها الى حيث لا الى عرجت وعطرت الوجود برجعتي^(٥)

-
- (١) عبد الرزاق بن احمد الكاشاني او القاشاني جمال الدين (ت ٥٧٣٠هـ / ١٣٢٠م) صوفي له كتب كثيرة فى التصوف منها "شرح تائية ابن الفارض، شرح فصوص الحكم لابن عربى (الزركلى " الاعلام " ج ٣ ص ٣٥٠) .
- (٢) عبد الرحمن الوكيل " هذه هى الصوفية " ص ٣٣ ، دار الكتب العلمية بيروت ط الرابعة ١٩٨٤م .
- (٣) رقم ٧٤٩ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٦٧ .
- (٤) رقم ٢٧٧ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٣٩ .
- (٥) رقم ٣٢٦ من " التائية الكبرى " ديوان ابن الفارض ص ٤٢ .

اراد ان يقول "عرجت من مقام: انا اياها - وهو ابتداء الاتحاد - ومن قولهم
انا الحق (الحلاج) ولا اله الا انا فاعبدنى (ابي يزيد البسطامي) الى ان وصلت
الى مقام لانهاية فيه ، وعطر الوجود برجوعه ، لاتصافه بصفات الرحمن واتحاده بذات
الملك الديان ^(١) .

ثم يقول:

وعن انا اياى لباطن حكمة وظاهر احكام اقيمت لدعوتى ^(٢)

بهذا البيت ادعى انه نال كل مراتب التوحيد ، حتى بلغ المرتبة الاخيرة منه .
فالاولى ، فناء عين التفرقة ومقاء اثرها ، وصاحب هذه المرتبة يقول : انا الحق او انا
الله ، ولكن هذه قضية ذات محمول وموضوع ، والحمل يستلزم الاثينية . الثانية ،
فناء التفرقة عينا واثرا ، وصاحب هذه المرتبة يقول : انا انا ، ولكن مازال هناك قضية
فيها محمول وموضوع . الثالثة الاخيرة : وهذه لاتسعف فيها العبارة ، ولا تسمى اليها
اشارة ، وانما يستطيع فيها ان يقول انا فحسب ، غير مدرك بادراك ما ، ولا شعور
بشعور ما ، ان هنالك مايمكن ان يحمل عليه ، او يوضع له ، ان ماثم غير ولا سوى "غير
انه يزعم انه رضى وتنزل الى مرتبة التعيين فى الخلق ، ليرز مكنون قدرته ، وامكانيات

(١) برهان الدين البقاعي "تحذير العباد من اهل العناد ، ببدعة الاتحاد" ضمن
كتاب "مصرع التصوف" ص ٢٤٩ ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة ط الاولى ١٣٧٢هـ /

وجود المطلق (١) .

واستدل ابن الفارض على صحة عقيدته الاتحادية بقول رسول الله صلى الله عليه عليه وسلم "من عاد لى وليا فقد اذنته بالحرب" وما تقرب الى عبدى بشئ احب الىى مما افترضت عليه ، وما يزال عبدى يتقرب الىى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها" (٢)

فيقول فى تائيته الكبرى : (٣)

وجاء حديث فى اتحادى ثابت	∴	روايته فى النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب	∴	اليه بنفل او اداء فريضة
وموضع تنبيه الاشارة ظاهر	∴	يكنت له سمعا كنور الظهيرة

قال شارحه : ان الحب ميل باطنى اثره رفع امتياز المحب والمحبوب ، ورفع ما بينهما والمحبة عين الحضرة الالهية ، والمحبوب ظهور كماله الذاتى والاسمائى ، ولن يصح لقبول هذا الظهور المحبوب منصة الا الحقيقة الانسانية صورة ومعنى ، لكامل جمعيتها

(١) عبد الرحمن الوكيل "مصرع التصوف" هامش "ص ٢٥٠ .

(٢) الحديث رواه البخارى عن ابى هريرة ، انظر صحيح البخارى ، الجزء ٨ ص ١٣١ ، المجلد الثالث باب التواضع دار الجيل بيروت بدون تاريخ .

(٣) الابيات رقم : ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، "ديوان ابن الفارض" ص ٦٦ .

وتتيممها دائرة الازلية والابدية^(١) .

وهكذا ، لقد عرضت فيما مضى اقوال اهل الاتحاد ، من الصوفية الفلاسفة
وذكرت منهم ثلاثة رجال من أقطابهم ، ونأتى الآن الى معرفة مصادر اقوالهم
وآرائهم ، ثم بيان بطلانها .

(١) برهان الدين البقاعي " تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد " تحقيق
عبد الرحمن الوكيل ضمن كتاب " مصرع التصوف " . ص ٢٣٤ .

مصادر فلسفة الاتحاد

قبل ان أبدا بنقد فلسفة الاتحاد عند الصوفية المتفلسفة ، اريد ان اؤكد هنا بان الاتحاد بالله ، هو غاية الصوفية ، الفلاسفة كلهم ، رغم اختلافهم في الطريقة والكيفية والتعبير عن ذلك ، فهم يتفقون في هدف واحد وغاية واحدة وهي الاتحاد ، فالنظريات التي وضعوها ، من الزهد والمحبة والمعرفة والتوحيد والفناء ، والاصطلاحات التي ابتدعوها ، من الاحوال والمقامات ، والسكر والمحو ، والاصطلام والاتصال وغير ذلك كلها لأجل هدف الاتحاد والوحدة مع الله تعالى .

ومما يد هسنى ان فكرة الاتحاد توجد في كل الديانات القديمة ، وفي كل الحضارة الوثنية ، سواء في الشرق او الغرب ، واذا كانت هذه النظرية لاعلاقة لها بالاسلام لا من قريب ولا من بعيد ، لان الاسلام دين التوحيد الخالص ، ويرفض الشرك بانواعه ، ويقرر ان لا وسائط بين الله والانسان ، فالصلة بين الله والكون صلة انفصال تام ، لا صلة اتصال ولا اتحاد ، كما سبق بيان ذلك ^(١) . فنستطيع ان نقول وبكل تأكيد ، ان فلسفة الاتحاد مع الله ، فكرة غريبة ودخيلة ، وفلسفة اجنبية وثنية ، استوردتها الصوفية الفلاسفة بصفة خاصة ، ودشنوها في المجتمع الاسلامي ، لفرض معين وهدف

منشود .

(١) انظر ص ١٥٦ من هذا البحث .

فمن أين اذن استقوا فلسفتهم الاتحادية ؟

من المعروف لدى الجميع ، الذين قرؤا كتب تاريخ الفلسفة ، ان التصوف الفلسفى -
اى التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع ، قد ظهر ووصل الى درجة عالية من التطور
فى نصف القرن الذى وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل - اى بين
سنة ١٩٨ - ٢٧٤ هـ - وهو العهد الذى نشطت فيه حركة النقل والترجمة ، نشا ط
رهيبا من فلسفة اليونان وعلومها وفلسفة الهند والفرس بانواعها ^(١) . حتى تكاد
العلوم الاسلامية كلها مؤسسة على فلسفة الاجانب وحكمتهم بل وخرافاتهم .

وان ابرز شخصية يونانية فى الافكار الاسلامية هى ارسطوطاليس ، لكن العرب
استمدوا فلسفة ارسطو من شرح الافلاطونية الحديثة ، وكان المذهب الذى غلب عليهم
هو مذهب افلوطين وفورفوريوس وابرقلس ^(٢) . فانتقلت الفلسفة اليونانية الى العالم
الاسلامى ، وقد حدث فى خلال هذا النقل بعض الاخطاء العلمية والفنية ، وحرفت
بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب باخرى ، ونسبت مذاهب لغير اصحابها ، خاصة
التراث الارسطوطاليسى . فقد نسبوا اليه كتباً ليست له بل لافلوطين ، منها كتاب مشهور

باسم " اثولوجيا ارسطو " وهو فى الحقيقة مقتطفات من تاسوعات افلوطين ، ويقـ

(١) اقرأ مثلاً : تاريخ الفلسفة فى الاسلام " دى پور . ص ٣٥ - ٥٠ و " تاريخ الفلسفة
الاسلامية " د ، ماجد فخري " ص ٢٧ - ٤١ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية فى
العالم الاسلامى " دافيد سانتلانا " ص ١٤٤ - ١٦٩ ، وغيرها .

(٢) نيكلسون " فى التصوف الاسلامى " ص ١٤ ، ود ، محمد البهى " الجانب الالهى
فى التفكير الاسلامى " ص ١٠١ - ١٠٤ .

المسلمون يفهمون فلسفة ارسطو فهما مشوبا بالافلاطونية الجديدة ، ولم يخلص ارسطو من هذا اللبس الا متأخرا ، لدى اكبر شراحه في العصر الوسيط ، وهو ابن رشد ^(١) .

ومن المعروف لدينا ايضا ان الافلاطونية الحديثة ماهي الا فلسفة انتخاب وتوفيق بين الفلسفة اليونانية والغنوصية ، او بين المعقول الفلسفي واللامعقول السحري ، وسبق ان ذكرت ان الفلسفة الافلوطينية قامت على مذهب الغنوصية الباطنية ^(٢) . ولم يكن العرب يعرفون افلوطين ، بل عرفوه باسم " الشيخ اليوناني " ^(٣)

فكان كتاب اثولوجيا اذن ملخصا لمذهب الافلاطونية الحديثة ، وقد اثر على الفلاسفة المسلمين تأثيرا عظيما وحاسما ، وانتشر فيما بينهم انتشارا واسعا ، خاصة في مصر والشام ، اللتين كانتا مركزين هامين للتصوف عدة قرون ^(٤) .

وكان محور البحث في هذا الكتاب ، هو النفس ومعرفة الانسان ماهيتها ، ثم معرفة آثارها . وما جاء في مقدمة الكتاب " ان الاول (الله) هي العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها ، وان القوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط

(١) د ، على سامي النشار ، " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١١٠ .

(٢) انظر ص ٩٢ من هذا البحث

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي مقدمة " افلوطين عند العرب " ص ١٠ د ، على سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ١ ص ١٨٠ .

(٤) د ، ماجد فخري " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٤٣ .

الطبيعة على الاشياء الكامنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان
الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع^(١) فالنفس تقع في وسط مراتب الوجود ،
فوقها الله والعقل ، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيض من الله على العقل ،
وبتوسط العقل تفيض على المادة فتحل في الجسم ، ثم تعرج الى مكانها فكل الاشياء
تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شيء ، والنفس هي عقل ايضا ، لكن
مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق الى العالم الاعلى ،
عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متساميا عن التخييلات والشهوات ،
والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه ، فالنفس انما هي عقل تصور
بصورة الشوق ، غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت شوقا جزئيا^(٢) . . .
وان النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم
الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ثم حينئذ ترجع الى عالمها الذي خرجت
منه من غير ان تهلك او تبديد . . . لانها حية بحياة باقية لا تبديد ولا تفنى^(٣) .

وهذا النص قد اثر فعلا تأثيرا عظيما على جميع الفلاسفة ، خاصة الصوفية ، ففى
اعتقادهم بأزلية النفس وابديتها ، وانها جزء من الاله كما سبق ان ذكرته مستدلين
على ذلك بآية الميثاق^(٤) .

(١) مقدمة اثولوجيا ارسطوطاليس ضمن كتاب " افلوطين عند العرب " د. عبد الرحمن

بدوى ص ٦ .

(٢) ن ك ص ١٩٠ (٣) ن ك ص ٢٠ - ٢١ (٤) انظر ص ١٦٣ من هذا البحث .

فالتصوف الفلسفى فى الحقيقة ، ماهو الا دين افلوطين الفلسفى ^(١) . . . ويجب

ان لا يغيب عن البال مطلقا انه لا يمكن ان توجد قاعدة للتصوف لم يفترض قبلها وجود

علاقات كهذه بين النفس البشرية والله ، وهذا ما تفترضه الافلاطونية المحدثة ، وان

التصوف الإسلامى يعود فى تاريخه الى حين ترجمة اثولوجيا ارسطو الى العربية ^(٢) .

ثم يقول ارسطو - كما ظن العرب - والحقيقة ان القائل افلوطين فى كتاب اثولوجيا "

انى ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأنني جوهر مجرد بلا بدن ،

فاكون داخل في ذاتي راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء ، فاكون العلم والعالم

والمعلوم جميعا ، فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما بقى له متعجبا بهتا ،

فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعالة ، فلم

ايقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كأنني موضوع

فيها متعلق بها ، فاكون فوق العالم العقلى كله ، فارى كأنني واقف في ذلك الموقف

الشريف الالهى ، فارى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الالسن على صفته ولا تعييه

الاسماع ، فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء ، فابقى

متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الالهى وصرت في موضع الفكرة بعد

ان قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى

(١) دى لاسى اوليرى " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ترجمة اسماعيل البيطار

ص ١٦٤ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ .

(٢) دى لاسى اوليرى " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٦٧ .

ثم الى العالم الالهى ، حتى صرت فى موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء ،
ومن العجب انى كيف رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة
منه " (١)

هذه الفقرة من الكتاب المنسوب الى ارسطو خطأ ، مهمة جدا وخطيرة ولها
تأثير واضح على الصوفية عامة الى يومنا هذا ، خاصة هؤلاء الذين يؤمنون
بالاتحاد ، وكان افلوطين يصرح ان الغرض الاول من تعليمه هو ان يهدى الناس ،
اولئك القلائل القادرين على هدايته (٢) . وذلك لان الاتحاد لا يكون الا بعد
اتصال النفس بالواحد ، وهذا الاتصال لا يتم بالعقل من حيث ان المعين هو الذى
يمكن ان يكون موضوع ادراك ، والواحد غير معين ، ان الاتصال بالواحد ضرب من
التماس ، لا يستطيع الابانة عنه ، الا الذين يذوقونه وهم قليل ، وكان افلوطين نفسه
لم يبلغ اليه سوى اربع مرات (٣) ، وهذا الاتصال عبارة عن فقدان الشعور او بعبارة
أخرى هى الجذب .

وهذا هو غاية التأله حيث اصبح الواصل حرا متجردا عن ذاته وعن كل شئ
وانتقل الى النور الالهى عريانا مجردا (٤)

(١) اتولوجيا ارسطو " افلوطين عند العرب " د ، عبد الرحمن بدوى " ص ٢٢ .

(٢) د افيد سانتلانا " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ١٠١ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩٠ .

(٤) حنا الفاخورى ، و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣٠١ .

وذلك لان النفس اذا انعكست على نفسها وتخلصت تماما مما هو غريب عنها —
ترقت وبلغت درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، والمقصود بالغريب عند افلوطين
هو الادراك الحسى ، والتفكير الاستدلالى ، وكل اعمال الفكر العادية . فالنفس
الراغبة فى الاتصال بالواحد عليها ان تسكن فى سلبية تامة ، ثم تعكف على ذاتها
وتنسحب الى داخل اعماق كيائها ، ثم تصعد الى عالم العقل ، ولكن حين تصل
الى هناك لاتجد الواحد ، وحين تفقد النفس ذاتها ، وهى فى حال سكون وغيبة
تامة ، تستطيع ان ترى الله منبع الحياة ، ومصدر الوجود اصل الخير الكلى ، وفى
تلك اللحظة تستمتع بنعيم من السعادة يفوق كل وصف ، والنفس التى تحتفظ بهذا ،
تستطيع ان تصل الى الاتحاد مع الواحد العلى ^(١) . وفى هذا يقول افلوطين
فى الميمر الرابع من كتابه اتولوجيا " ان من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ،
ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز عن نفسه ، قدر ايضا فى فكرته على الرجوع
الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلى ، فيرى حسنه وبهاءه ، فانه يقوى على
ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشئ الذى هو فوق العقل ،
وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء " ^(٢)

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوى ببيان فلسفة افلوطين فى النفس وطريقة

اتحادها مع الله ، فيقول : " ان النفس الانسانية من ناحية الادراك تتبع طريقا ذا

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ١٥-١٦ ٤ باختصار .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ٥٦ .

درجات ثلاث ، يبدأ بالاحساس ويتوسط في النظر ، وينتهي الى الوجد ، فالاحساس
درجة دنيا من درجات الادراك ، فيجب على الانسان في سلوكه نحو الله ان يتخلص
من المحسوس لان المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدل ، لابد اذن من التخلص
من درجة الاحساس والارتفاع منها الى درجة اعلى وهى درجة النظر ، وهى الدرجة
التي فيها يرتب الانسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من اجل
البرهان ، وهى درجة متوسطة بين العالم الاعلى الواحد وبين المحسوسات ، ويسمى
هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك ، والديالكتيك يقوم على اساس التفرقة
بين الموضوع والذات ، وهو حالة ثنائية ، بمعنى التقابل بين الموضوع والذات ، فالنفس
لا زالت متعلقة بالكثرة والتغير ، فعلى ان نتخلص ايضا من هذه الدرجة الوسطى ،
وان نرتفع الى درجة اعلى ، فيها يرتفع التعارض بين الموضوع والذات ، اى يجب على
النفس ان ترجع من حالة الكثرة والتبدل الى حالة الوحدة المطلقة ، وهذه الحالة
هى حالة الوجد ، فيكون الانسان في هذه الحالة خارجا عن طوره ، وهى حالة اشبه
بحالة الجنون فى العشق ، او حالة النشوة فى السكر ، يسقط فيها كل شئ — من
الموجودات ، ولا يكون شئ من الاغيار موجودا ، فتكون النفس فى حالة الفناء والطمس
والمحو ، واصبح الانسان لاتعينا صرفا ، واصبح فناء مطلقا ، اذ انه هو اللاتمليك
الصرف ، والاشياء الخارجية قد سقطت عنه ، لكن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون نفس
حالة تتراوح بين الخوف والرجاء ، بين القلق والطمأنينة ، ولا يدري هل سيصل الى

درجة الطمأنينة أو لا يصل ، فإذا ارتفع من هذه المرتبة مرتبة الصعق إلى مرتبة
الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، يصبح كأنه هو الله ، أو بعبارة
أدق يتحد مع الله ، وتكون الذات هي الموضوع ، والموضوع هو الذات ، وتكون بين
الاثنين هوية مطلقة (١) .

فغاية النفس عند افلوطين هي الاتحاد مع الله ، وجعلها قاعدة عامة للأخلاق ،
أن عرف الخير الاسمى *Summum Bonum* بأنه اتحاد النفس الفردية
مع الله ، وكل ما يساعد على ذلك فهو خير ، وكل ما من شأنه أن يعيق ذلك فهو شر . (٢)
ومما يجدر بالذكر هنا أن الأفلاطونية الحديثة كانت في أول أمرها تميل إلى
البحث مشوباً بالالهام ، ثم غرقت في الإلهامات ، ثم تطورت تطورا مطردا ، ففرقت
في المفاهيم وخوارق العادات ، والاعتناء بالسحر ، والتصرف بالاسماء والطلاسم ،
والتنجيم والدعوات والحزائم ونحو ذلك (٣) .

وهذا بالضبط ، ما حصل في التصوف في أكثر العالم الإسلامي ، فقد أصبح
علم التصوف مرادفا لخوارق العادات وعلم الحروف والأوقاف والأوراد والأحزاب وما
إلى ذلك ، وأصبح الصوفي لا يختلف عن كاهن أو منجم أو صاحب الاسم الأعظم

(١) "موسوعة الفلسفة" ج ١ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ باختصار وتصرف .

(٢) دى لاسى أوليري "الفكر العربي ومركزه في التاريخ" ص ١٧١ .

(٣) د ، زكي نجيب محمود ، أحمد أمين "قصة الفلسفة اليونانية" ص ٢٧١ .

والا وفاق . كما نشاهد ذلك فى اكثر العالم الاسلامى اليوم .

هنا ، وقد اثر كتاب اتولوجيا كذلك ، تأثيرا واضحا على الفلاسفة الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابى ، خاصة فى تصوفه ، ان التصوف يعتبر اهم اجزاء فلسفته ، وقمة بناء مذهبه ^(١) . فالاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرا عن الاتصال او الجذب الذى قالت به مدرسة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة الى نور الحقيقة واليقين . يقول الفارابى : " ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد ، وحينئذ تلحق ، فلا تسلم عما تباشره ، فان المتفويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وانت فى بدئك تكون كأنك لست فى بدئك ، وكأنك فى صقع الملكوت ، فترى محالا عين رأت ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهدا ، الى ان تأتية فردا ^(٢) " .

واذا كان للفارابى فضل السبق ، فان لابن سينا فضل البيان والايضاح ، فقد اقر ابن سينا بكل صراحة جريئة ان فى امكانية النفس الانسانية الاتحاد مع الله ، ان يقول فى كتابه : " النجاة " ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفاضل فى الكل ، مبتدئا

(١) د . ابراهيم مذكور " فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه " ج ١ ص ٣٥ .

(٢) ن لك ص ٤٣ .

من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة (العقول) ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالابدان (النفوس) ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ، ومنقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه ، وصائرا من جوهره ^(١) . كما يقول ايضا : " ويجب ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول ، اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقي الكلى ويتحد به ويصير هو هو ^(٢) " .

بهذا عرفنا مدى تأثير مذهب الافلاطونية الحديثة خاصة افلوطين ، بكتاباته اتولوجيا (الربوبية) على الفلاسفة الاسلاميين صوفيتهم ومشائيتهم في فلسفة الاتحاد الخرافية اتحاد الانسان مع الله اى اصبح الانسان الهيا .

وهذا هو المصدر الغربي الذي استقى منه الصوفية المتفاسفة في بناء فلسفتهم الاتحادية ، وهناك مصدر آخر من الشرق ، وهو المصدر الهندي .

اتفق الكتاب والباحثون على ان التصوف بصفة عامة ، والتصوف الفلسفي بصفة

(١) ابن سينا " النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية " ص ٢٩٣ مكتبة

البابى الحلبي ، مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

(٢) ن ك ص ٢٤٦ .

خاصة ، تأثر في كثير من قضاياها بأديان هندية ، تأثراً واضحاً^(١) ، لدرجة ان فون هامر اكد بان الصوفية ينسبون الى الحكماء الهنود العراة المعروفين باسم جيمنوسوفيست الذين كانوا ينتقلون من مكان الى مكان في سياحة دائمة ، يتأملون في الاتحاد مع الله ، كما سبق ببيان^(٢) ، ولا يمكن دراسة التصوف الاسلامي الاعلى ضوء التصوف الهندي^(٣) .

وقد كان البيروني اول من تنبه الى تأثير الفلسفة الهندية في التصوف ، حيث اثبت ان فلاسفة اليونان والنصارى والصوفية اخذوا من الهند في الحلول والاتحاد^(٤) " كما ان البيروني هو اول من تنبه الى ان الاديان الهندية القديمة " البراهمة والسمنية بصفة خاصة - كانت مزدهرة في خراسان وفارس والعراق والموصل الى حدود الشام^(٥) .

و الهنود - بمختلف اديانهم - يعتقدون ان الانسان في احد امرين ، اما فعل واما جزاء ، وما هو فيه فاما مكافأة على عمل قدمه ، واما عمل ينتظر المكافأة عليه ، كما يعتقدون ان النفس العاقلة في اجسام مختلفة مزيج لها ، وانه حال من احوال الشقاء ،

(١) انظر " نيكلسون في التصوف الاسلامي " ص ٢٣-٢٤ و ص ٧٥ و ، د ، عبد الرحمن بدوي " تاريخ التصوف الاسلامي " ص ٣٥ - ٤٠ و ، د ، علي سامي النشار " نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام " ج ٣ ص ٤٦ - ٥٨ و ، د ، ابراهيم مدكور " في الفلسفة الاسلامية " ج ٢ ص ١٣٥ و ، د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية في الاسلام " ص ١٠-١٧ قارن د ، محمد مصطفى حلمي " الحياة الروحية في الاسلام " ص ٤٠ - ٤٩ و ، د ، ابو الوفا التفتازاني " مدخل الى التصوف الاسلامي " ص ٣٠-٣٢ .

(٢) انظر ص ٦ من هذا البحث .

(٣) حنا الفاخوري و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣١ .

(٤) تحقيق ماللهند " ص ١٦ . (٥) ن ك ص ١٩ .

من اجل ذلك يحاولون التخلص منه ، انهم يسعون الى التخلص من التناسخ ، بطريق الكمال الروحي وشوق النفس الى الاتحاد بالاله ^(١) . فالخلاص النهائي الكامل انما ينال بتحقيق الاتحاد الكامل مع المطلق ، غير ان المتنسك لكي يصل الى هذه المرتبة ، امامه كثير من العقبات يجب عليه ان يتخطاها ، وعدد من الطرق المتباينة ، لا بد منه ان يجتازها ^(٢) . وهذه الطرق الضرورية منصوص عليها في ذلك القسم المسمى " باليوجا " **YOGA** " من اقسام الفلسفة الهندية .

تنسب التعاليم والتأليف في اليوجا الى الحكيم باتنجلى (القرن الثاني قبل الميلاد) . واليوجا هو : جهد للوصول الى الكمال ، من خلال السيطرة والتحكم للطبيعة الانسانية يهدف الى تحرير النفس من شهوات الجسد ، وتحقيق الاتصال بالاله ^(٣) . وبعبارة ادق اليوجا هو الطريقة الى " الاتحاد التام " واليوجا سابقة على البوذية ، ذلك ان بوذا نفسه لجأ لوسائلها بغية الخلاص من سلسلة التناسخات ، فهي اذن تعود الى الهند القديمة جدا ، ويعد الأويانيشار ، احد مصادرها ^(٤) .

ان جميع اشكال الحياة ، من حياة الالهية الى حياة احقر الخلائق ، ذات وحدة جوهرية ، والانسان في هذا المذهب يذوب في الكل ولا حقيقة له الا من حيث انه

(١) د ، عمر فروخ " التصوف في الاسلام " ص ٣٨ .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ١٤٢ .

(٣) د ، سرفيالي راد اكرشنا " الفكر الفلسفي الهندي " ص ٥٤٣ .

(٤) د ، علي زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٤٠ .

يشارك مع ذلك الكل . قال بعضهم لابنه : كل ماهو كائن له كيانه فى الجوهر اللطيف ، وهذا الجوهر هو الحقيقة ، وهو هو ، وانت يا بنى ، لست الا هذا ^(١) " لكن دون الاتحاد مع المبدأ الاول ، حجب المادة الكثيفة ، فالاتحاد لا يتم الا بعد العمل وتمزيق الحجب ، ويكون ذلك مراحل .

هناك لائحة طويلة من ضمن الشروط المطلوبة ، التى يجب الالتزام بها ، كالعفة والصدق والامبالاة ، وغير ذلك ^(٢) . وعند ما تتوفر هذه الشروط لدى المريد ، فيبدأ بتعلم حبس النفس والتحكم به وتثبيت الانتباه ^(٣) . ثم يتعلم كيف ينقطع عن العالم الخارجى ، بواسطة تمرين اماطة الحواس ، ويعد لها يأتي دور ممارسة التأمل ^(٤) .

يقول د ، على زيمور " هذه المراحل المتنوعة لاتفهم على حقيقتها الا من خلال الجسد اللطيف الذى يستبطن فى كل منا الجسد الكثيف المحسوس ، فحبس النفس (برانامايا) لتمكين روح الحياة (البرانا) من الوصول الى المركز (السدولا ب) الكائن فى اسفل الجسم اللطيف ، حيث ترقد قدرة ليست عند الانسان العادى ، هذه القدرة (كواندالينى) الملتفة المحققة الوجود ، الموقظة بفضل النفس ، تنشط ، ثم تصعد يهدها الفكر خلال طقوس التأمل تدريجيا من مركز الى مركزه حتى تصل

(١) حنا الفاخورى ، و ، د ، خليل الجر " تاريخ الفلسفة العربية " ج ١ ص ٣٢ .

(٢) د ، سرفيالى رادا كرشنا " الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤٤ - ٥٤٥ .

(٣) ن ك ص ٥٤٥ . (٤) ن ك ص ٥٦٠ .

الى قمة الجسد اللطيف حيث تتحد بالنفس الكونية ، وبعد ذلك يحدث الانطلاق ^(١) .

وهذا ما اثبته البيروني ايضا ، نقلا عن اقوال باتنجل : حيث حصل بعد تلك

المراتب اتحاد العاقل والعقل والمعقول ، وهو الموكشا ^(٢) . اى التحرر او الانعتاق .

وتوجد فى اليوغا استعاطل رمز الطائر المهاجر (همشا) . ان النفس بعد ما اصبحت

اسيرة الجسد ، حالها كحال الطائر المهاجر الذى وقع فى شباك القناص ، ومهممة

اليوغا ، هى ان تكون السكين الذى يقطع حبال الوجود ليتمكن الطير من الهرب النهائى ،

بل الخروج من عالم الاحداث ، والانتقال من العرض الى الجوهر اى العودة بالاتحاد

مع المطلق (برهمان) ^(٣) .

وفى النهاية عند ما يصل اليوغى الى هدفه الاسمى ، فانه يتجاوز تماما كل خطط

الوجود حتى تلك التى تتواجد فيها الالهة ، ففى اليوغاتاتغا " البعض يتلمس سبيله

فى ممارسة الطقوس كما تعلمها الفيدا ، وهم يقعون جهلا فى احابيل الطقوسية ،

فلا العالم بالطقوس ، ولا الالهة نفسها تستطيع معرفة الحقيقة ^(٤) .

وتكون المشكلة الاساسية فى الفلسفة الهندية ، بالتالى فى البحث فى الوسائل

(اليوغا مثلا) من جهة ، وفى امكانيات ووجوه بلوغ برهمان والاتصال به على هـذـه

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) " تحقيق ماللهند " ص ٥٢ .

(٣) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٦١ .

(٤) ن ك ص ٣٦٤ .

الارض ، وفي هذه الحياة ، من جهة اخرى ، تلك هى فكرة الاتحاد ، وتحقيق الخلود والحقيقة الاسمى ^(١) .

ومن الجدير بالذكر ان البرهمى يتواضع وفي نفس الوقت يشعر بفخر واعتزاز ان فيه قبسا من الاله ، فى سعيه للاتحاد مع براهما ، فهو يعتقد انه يحمل فى كيانته ما هو شبيه بالكيان الاسمى : الله فيه وهو من الله ، وهذا مانجده فعلا عند ابي يزيد البسطامى وفريد الدين العطار . والصوفى البرهمى هو الانسان الكامل ، وهو الذى سعى الى اكتشاف المطلق والاتحاد فيه ، وهو الذى يبحث فى العودة الى الذات العليا ، وما جاء فى النصوص البراهمانية : عندما تتلاشى الشهوات المقيمة فى القلب يصبح الانسان خالدا ، ويتحد وهو فى هذا العالم بالنفس الجامعة الشاملة (برهمان) كما يغدو جسده شبيها ، بذلك الجلد القديم الذى تتخلى عنه الحية عند بيت نمل ، علينا ان نعود الى وطننا الاصلى ، الى النفس الشاملة الجامعة (برهمان) كذلك الذى عصبت عيناه واخذ من وطنه الى مكان بعيد ، هناك عليه وحده ، بعد ان سمح بالعودة ، البحث بلا ملل ولا تعب عن بيته الاول ^(٢) .

وللوصول الى هذه المرتبة طرق عديدة منها الكارمايوغا اى العمل المنزه ، وهو عبارة عن القيام بالواجب لانه واجب ، دون النظر الى الثواب ، والامتناع عن المحرمات

(١) " الفلسفات الهندية " ص ٢٠٩ .

(٢) د ، على زعمور " الفلسفات الهندية " ص ١٥٤ - ١٥٦ بتصرف واختصار .

دون النظر الى العقاب ، " ومنها ، يوغا باتنجالى : وهو ادراك الذات الالهية من
داخل نفسه ، ومنها ، يوغا البسهاكتى : BHAKTI وهو الحب والعشق
الى الله (١) .

يبدأ اليوغى - فى هذه الطريقة - للصعود الى مرتبة الاتحاد ، باختيار مظهر
من مظاهر الاله ، يكون قد عثر فيه على مثله الاعلى ، ثم بعد ذلك ركز حبه فى هذا
المظهر وانغمس فيه بكليته ، وبهذا يسمو شيئاً فشيئاً حتى يظفر برؤيته وسماعه
والتحدث اليه ، وان ذاك يكون حسبه ان يخصص جانبا ضئيلا من قواه الداركة ، ليشعر
بحضور الهه على صورة حية بارزة ، وعند هذه المرتبة تتغلب تلك الانكشافات
على كل ماعداها وتحتل فراغ نفسه ، فتحجب عنها العالم الظاهرى .

ولكن الغيبوبة ان ذاك لا تكون تامة ، وانما يكون اليوغى فى حالة انجذاب ، ومن
ايات ذلك انه يستمتع فى تلك الحالة ، بشعوره باتحاد نفسه مع الاله ، ولكى يصل
الى الدرجة العليا او الغيبوبة التامة ، يجب عليه ان يقطع تيار الفكر والتخلى الكامل
عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحدة المطلقة او يصل الى
الاتحاد التام ببراهمان (٢) ، وبهذا نطق كرشنا (وهو الاله المتجسد) كلمته
المشهورة " منى تنبثق جميع الاشياء " (٣) " جميع افراح الانسان واتراحه ورغباته وعواطفه ،

(١) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٦٩ - ١٧٢ .

(٢) د ، محمد غلاب " التصوف المقارن " ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٣) د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ١٧٢ .

آلامه ونجاته وما الى ذلك تأتي من كرشنا ، وهو الاله المتأنس او المتجسد وهذا يشبه فعلا ما صرح به ابن الفارض في قصيدته ، " التائية الكبرى " او نظم السلوك .

وهناك مصدر شرقي آخر للاتحاد الصوفي ، وهو المصدر الصيني ذكره بعض الباحثين المعاصرين . والصينيون يعتقدون ان " تاو " هي الحقيقة القصوى ، وهي اقدم واسمى من السموات ، كل شيء بدأ منها وهو موجود فيها ثم اليها يرجع ، انها سبقت الله المتجلى على العالم ، وبما انها المصدر الاقصى للوجود ، تشملته وتسيرته ، وتوفق بين مظاهره ، فيجب ان نتخذها مثالا لحياتنا الفردية ، وهي الهدف الذى يتجه اليه كل شيء ، ولا جل البلوغ او الوصول الى " التاو " لابد ان يكون المريد مجردا من الشهوات ، ويستغنى عن التكلف فى اتيان الفضائل ، فيستطيع بعد ذلك الاتصال بالتاو " (١) .

يقول الصينيون : انها تحرر الفرد من القوانين الطبيعية وتجعله يشعر انه قد اتحد بالموجودات ، فاذا اتصل بها واتحد بها اصبحت له صفاتها ووجوده ادراكها ، واصبح متحررا من قوانين المادة ومن حواجز المكان والزمان ، ويعرف كل ما فى العالم من غير ان يخرج عن داره (٢) .

(١) د ، عمر فروخ " التصوف فى الاسلام " ص ٥٤ .

(٢) ن ك ص ٤٧ .

أما استعمال الصوفية بالرموز ، كاستعمال العطار بالطير ، وابن الفارض بالانثى والخمر فى بيان فلسفتهم ، فهذا أيضا تأثير الاديان الوثنية القديمة .

فقد عبد المصريون " ايزيس " بوصفها الالهة الام ، والمبدأ الانثوى الفعال ، وانتشرت عبادتها من بعد فى الممالك اليونانية والرومانية ، وكانت زهرة اللوتس المقدسة رمزا لهذا الجوهر الانثوى الذى تجسم فى شخصية ايزيس ، انها رمز لكل ما كان وما هو كائن وما سوف يكون ، فهى نجمة البحر المتألقة وحارسة المحيط (١) .

وفى اساطير ما بين النهرين ، اشربت الارض دالة انثوية واخذت مكانها فى مجمع الالهة الاشورى بوصفها ملكة الالهة الرفيعة القدر ، والمبدأ الانثوى الفعال فى الميلاد والنمو ، وحفظ النوع الانسانى ، والمبدأ المنفعل فى الوقت ذاته لذكورة السماء (٢) .

والحق ان بواكير رمز المرأة فى شعر الحب الصوفى انما تكمن فى الروايات والاشعار عن شخصية " قيس " مجنون " ليلى " باعتبار ان شعره يمثل تيار الغزل العذرى العفيف اصدق تمثيل ، كما ان شخصيته التى ظهرت متسمة بطابع جنونى ، تعد ارهاصا مبكرا ، لما شاع عند الصوفية من احوال الوجد والفناء والذهول والجنون (٣) .

أما رموز الطير الذى استعمله العطار فيرجع الى الاساطير والمعتقدات القديمة ،

(١) د ، عاطف جودت نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) ن ك ص ١٢٧ . (٣) ن ك ص ١٣٢ .

وعى تقديس ، نظف به فى الطوطم الحيوانى ، وذلك لان الطير شديدة الشبه بالانسان .
وآلت هذه العقيدة القائمة على التناظر الى ضرب من التناسخية ، فروح الانسان تنتقل
فى حياته وبعد موته الى جسم حيوان ، كما ان روح الحيوان تمر فى اجسام انسانية ،
ومن الطير المقدس فى ثراث الثقافة القديمة ، الاسد فى افريقيا ، والنمر فى الهند والصقر
والدب فى امريكا الشمالية ، والثور فى اليونان ومصر ، والقنغر فى استراليا . ومن ابرز
الطيور فى الاديان القديمة الازقة والحمامة ، ولقد رمز فى الثقافة المصرية القديمة الى
الروح التى لا تغنى بما عرف بالبا BA " ، وكانوا يصورونها على هيئة طائر ، وكذلك
نقوش ما بين النهرين ، فانها على صورة رمزية اخذت اشكال العمالقة من الطير ، ثم
نجده كذلك عند الاشوريين (١) .

وجميع الطيور التى تحدث عنها العطار فى كتابه " منطق الطير " او مقامات الطيور
طيور حقيقية ، لها وجود فى العالم ، اما اله الطير الذى رمز له باسم " سيمرغ " فطائر
وهى لا وجود لها فى الكون مطلقا ، وكان اسمه الاصلى كما ورد فى كتاب " الافستا "
سينا ميرغا " و " سين مورغ او مورو " فى البهلوية (٢) .

يقول المستشرق انطونيو : " ان هذا الاسم " سيمرغ " من اصل فارسى خالص ،
وقد ذكر فى الافستا ، وفى البهلوية مرتبطا بشجرة الحياة التى تنمو فى ماء بحر " فاركاش "

(١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٢) د ، بديع محمد جمعة " مقدمة منطق الطير " ص ٥٢ .

وان عس هذا الطائر على شجرة طيبة وهى تعطى بذورا كثيرة ، واغصانها تنثر بذورا تحيل
الارض خصبة اذا ما وقعت عليها ^(١) .

معنى هذا ان طائر السيمرغ طائر ذو مكانة خاصة عند الايرانيين قبل الاسلام ،
وانه يعيش حيث الخير والبركة ، وقد اعاد العطار اليه الحياة بعد ان نسيه الايرانيون
مدة طويلة من الزمن ، ولكنه حرف فى نطقه ، حتى يتمكن من اتمام الجناس بين لفظتى
سيمرغ "وسى مرغ" وحتى يتمكن من الوصول الى فلسفته "الاتحاد مع الله . ولم يكن
العطار منفردا فى ذلك ، بل سبقه ابن سينا والغزالي . اذ ان لكل واحد منهما
رسالة تسمى "برسالة الطير" غير ان رسالة الطير لابن سينا تختلف عن منطق الطير ،
فى عدة امور . منها ، ان ابن سينا له وجود فى الرسالة ويطير مع الطير ، اما العطار
فلا وجود له فى منطق الطير ، الا بآرائه ، ومنها ان فى رسالة الطير صيادون قد
امسكوا بالطير فى شباكهم ، ولا اثر لذلك فى منطق الطير ، ان الشباك هى نفوس الطير
وشهواتها ، ومنها ان وديان منطق الطير سبعة ، وجمال رسالة الطير ثمانية ^(٢) .

واذا قارنا برسالة الطير للغزالي نجد فيها مواضع الاتفاق ، اجتماع الطير للبحث
عن ملك ان العنقاء او السيمرغ ملكهم ، التصميم على الوصول اليه برغم اخطار

(١) د ، بديع محمد جمعة "مقدمة منطق الطير" ص ٥٢ .

(٢) اقرأ "رسالة الطير" لابن سينا تحقيق د ، حسن عاصى ، ضمن كتاب "التفسير

القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا" ص ٣٣٨ - ٣٤٣ .

الطريق واهواله ، هلاك الكثرة فى السفر ، ووصول القلة الى الحضرة ، انفراج اسارير
الطيور بعد ان حظيت بالمشول امام الحضرة لكن العطار امتاز عن الغزالي
بذكر اسماء الطيور ، وتحديد مرشدها " الهدد " وتوسع فى ذكر المخاطر ، كما
ان هدف رسالة الطير هو الخدمة امام الحضرة ، أما هدف منطق الطير هو الاتحاد مع
الله (١) .

— نقد فلسفة الاتحاد وبيان بطلانها :—

عرفنا مما سبق ان الاتحاد ، اتحاد الائنسان مع الله ، ايا كان نوعه ، غريب
ودخيل ، على المجتمع الاسلامى ، ولم يكن العرب فى ايام جاهليتهم يقولون او يعتقدون
بذلك اصلا . كما ان الاتحاد مستحيل ومرفوض شرعا وعقلا وفطرة ، وذلك لما فيه
من انقلاب الحقائق ، حيث يصبح الواجب ممكنا والممكن واجبا ، والقديم محدثا ،
والمحدث قديما .

(١) اقرأ " رسالة الطير " للغزالي فى كتاب " القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي " تحقيق محمد مصطفى ابو العلا ج ٢ ص ٥٠-٥٤ مكتبة الجندى القاهرة ط الثانية
١٣٩٠م / ١٩٧٠هـ .

— كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في ابطال الاتحاد :-

كما ذكرت فيما سبق ان شيخ الاسلام رحمه الله قد اطلق كلمات الحلول والاتحاد
ووحدة الوجود على معنى واحد ، فالحلاج وابن الفارض وابن عربي وابن سبعمين
والتلمسانى كل اولئك كانوا من الاتحادية عند شيخ الاسلام . وذلك يرجع الى
امرين ، اولهما ان الاتحاد على وزن الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد احدهما
بالاخر ، وثانيهما ان الكثرة صارت وحدة . وهذا اما ان يكون على مذهب ابن عربي .
حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ان وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، كما
سنرى فيما بعد ، واما ان يكون على قول من لا يفرق ، فصارت الكثرة بعد الكشف
وحدة ، او ان الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية^(١)

يقول شيخ الاسلام رحمه الله " ان الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع ، وذلك
لان الخالق والمخلوق ان كانا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبل الاتحاد فذلك
تعدد وليس باتحاد ، وان كانا استحالا الى شئ ثالث كما يتحد الماء واللبن والنار
والحديد ونحو ذلك مما يشبه النصارى بقولهم في الاتحاد لزم من ذلك ان يكون
الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، فانه لا بد ان يستحيل .
وهذا ممتنع على الله ينزه الله عن ذلك ، لان الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجودا

والرب تعالى واجب الوجود بذاته ، وصفاته اللازمة له يمتنع العدم على شئ من ذلك

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٧ .

ولان صفات الرب اللازمة له صفات كمال ، فعدم شئ منها نقص تعالى الله عنه ، ولان اتحاد المخلوق بالخالق يقتضى ان العبد متصف بالصفات القديمة اللازمة للذات الرب ، وذلك ممتنع على العبد المحدث المخلوق ، فان العبد يلزمه الحدوث والافتقار والذل ، وصفات الرب تعالى اللازمة القدم والغنى والعزة . وهو سبحانه قديم غنى عزيز بنفسه يستحيل عليه نقيض ذلك ، فاتحاد احدهما بالآخر يقتضى ان يكون الرب متصفا بنقيض صفاته من الحدوث والفقر والذل ، والعبد متصفا بنقيض صفاته من القدم والغنى الذاتى والعز الذاتى ، وكل ذلك ممتنع ولهذا اتفق ائمة المسلمين على ان الخالق بائن عن مخلوقاته ، ليست فى مخلوقاته شئ من ذاته ، ولا فى ذاته شئ من مخلوقاته ، بل الرب رب والعبد عبد ^(١) . قال الله تعالى : " ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا ، لقد احصاهم وعدهم عدا ، وكلهم آتية يوم القيامة فردا " ^(٢)

أما اعتماد ابن الفارض - وغيرهم من الاتحاديين والوحدويين - بحديث ولا يزال عبدى يتقرب الىّ بالنوافل فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : " هذا الحديث حجة عليهم (لالههم) وذلك لانه تعالى قال من عادى لى وليا فقد بادرنى بالمحاربة " فاثبت نفسه وولييه ومعادى وليه ، وهؤلاء ثلاثة ، ثم قال " وما تقرب الى عبدى الخ " فاثبت عبدا يتقرب

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٤ - ١١٥ . (٢) مريم ٩٣ - ٩٥ .

اليه تعالى بالفرائض ، ثم بالنوافل ، وانه لا يزال يتقرب بالنوافل حتى يحبه فاذا احبه كان العبد يسمع به ويبصر به ويبطش به ويمشى به ، وهؤلاء هو عندهم قبل ان يتقرب بالنوافل وبعبده ، هو عين العبد وعين غيره من المخلوقات ، فهو بطنه وفخذه لا يخصون ذلك بالاعضاء الاربعة المذكورة في الحديث ، فالحديث مخصوص بحال تعبد ، وهم يقولون بالاطلاق والتعميم ، فاين هذا من هذا ^(١) ؟ فلا يكون الله هو نفس الحدقة والشحمة والعصب والقدم ، وانما يبقى هو المقصود بهذه الاعضاء والقوى وهو بمنزلتها في ذلك ، فان العبد بحسب اعضائه وقواه يكون ادراكه وحركته ، فاذا كان ادراكه وحركته بالحق ليس بمعنى خلق الادراك والحركة ، فان هذا قدر مشترك فيمن يحبه وفيمن لا يحبه ، وانما للمحبوب الحق من الحق من هذه الاعانة بقدر ماله من المعية والربوبية والالهية ، فان كل واحدة من هذه الامور عامة وخاصة ^(٢) ، والحديث حق كما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم ، فان ولي الله لكامل محبته لله وطاعته لله يبقى ادراكه لله وبالله ، وعمله لله وبالله ، فما يسمعه مما يحبه الحق احبه وما يسمعه مما يبغضه الحق ابغضه ، وكذلك ما يبصره فولى الله من الموافقة لله ما يتحد به المحبوب والمكروه ، والمأمور والمنهى ونحو ذلك ، فيبقى محبوب الحق محبوبه ، ومكروه الحق مكروهه ، وولى الحق وليه وعدو الحق عدوه ^(٣)

(١) "مجموعة الرسائل والمسائل" ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ و "مجموع الفتاوى" ج ٢

ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٢) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣٩١ (٣) ن ك ص ٣٧٣ .

ثم يقول ولولا أن أصحاب هذا القول كثروا وظهروا وانتشروا وهم عند كثير من الناس سادات الانام ، ومشايخ الاسلام ، واهل التوحيد والتحقيق وافضل اهل الطريق ، حتى يفضلوهم على الانبياء والمرسلين ، واكابر مشايخ الدين ، لم يكن بنا حاجة الى بيان فساد هذه الاقوال ، وايضاح هذا الضلال^(١) " ثم بين شيخ الاسلام ، ان الله سبحانه وتعالى ليس هو خلقه ولا جزءا من خلقه ، ولا صفة لخلقه ، بل هو سبحانه وتعالى ، مميز بنفسه المقدسة ، بائن بذاته المعظمة عن مخلوقاته ، وبذلك جاءت الكتب الاربعة الالهية من التوراة والانجيل والزبور والقرآن ، وعليه فطر الله تعالى عباده ، وعلى ذلك دلت العقول ، وكثيرا ما كنت اظن ان ظهور مثل هؤلاء اكبر اسباب ظهور التتار وانداس شريعة الاسلام ، وان هؤلاء مقدمة الدجال للاعور الكذاب الذي يزعم انه هو الله^(٢) .

ويستمر شيخ الاسلام في ابطال فكرة الاتحاد قائلا : " ان الذاتين المتميزتين لا تتحد عين احدهما بعين الاخرى ولا عين صفتها بعين صفتها ، الا اذا استحالتا بعد الاتحاد الى ذات ثالثة ، كاتحاد الماء واللبن ، فانهما بعد الاتحاد شيء ثالث ، وليس ماء محضا ولا لبنا محضا ، واما اتحادهما وبقاؤهما بعد الاتحاد على ماكانا عليه فمحال ، ومن هنا يعلم ان الله لا يمكن ان يتحد بخلق ، فان استحالته

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٨ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٧ .

(٢) ن ك ص ١٨٦ .

مقال (١)

وتعليقا على اقوال ابن الفارض "كلانا مصل واحد ساجد الى الخ يقول شيخ الاسلام : هذه الاقوال باطنها اعظم كفرا والحادا من ظاهرها ، فانه اعظم كفرا وكذبا وجهلا من كلام اليهود والنصارى وعباد الاصنام" (٢) .

وانا كان ابن الفارض يدعى في تصوف الاتحادى ، انه يحب الله ، فمحبة محبة شرك والحاد ، يقول شيخ الاسلام " فلما صار كثير من الصوفية المتأخرين يدعون المحبة ، ولم يزنوها بميزان العلم والكتاب والسنة ، دخل فيها نوع من الشرك ، واتباع الالهواء ، والله تعالى قد جعل محبة موجبة لاتباع رسوله ، فقال : قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحبكم الله " (٣) فكل من ادعى انه يحب الله ولم يتبع الرسول فقد كذب ، ليست محبة لله وحده ، بل ان كان يحبه فهو محبة شرك ، فانما يتبع هواه كدعوى اليهود والنصارى محبة الله ، فمن قال انه من المحبين لله ، وهو لا يقصد اتباع الرسول والعمل بما امر به ، وترك ما نهى عنه فمحبة فيها شوب من محبة المشركين واليهود والنصارى " (٤)

هذا وقد صنف الشيخ برهان الدين البقاعى (٥) كتابا فى الرد على ابن الفارض

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣٨٧ . (٢) ن ك ص ٣٦٦ .

(٣) آل عمران " ٣١ . (٤) ن ك ج ٨ ص ٣٦٠ - ٣٦١ باختصاره .

(٥) ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط ابو الحسن برهان الدين (٨٠٩ - ٨٨٥ هـ) =

سماه "تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد" وذكر رحمه الله فيه موقف العلماء الصالحين حيث كفره اربعون عالماً^(١) ، لدرجة ان نسبتهم له الى الكفر متواترة تواتراً معنوياً^(٢) ، ولا يسع احدا ان يقول : انا واقف ، اوساكت لاثبتت ولا انفى ، لان ذلك يقتضى الكفر ، لان الكافر من انكر ما علم من الدين بالضرورة ، ومن شك فى كفر مثل هذا كفر^(٣) .

عرفنا اذن ان الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالله مرفوض ، ومستحيل ، عقلاً وشرعاً ، لذلك ، اتفق العلماء والمفكرون ، سلفهم وخلفهم ، اهل السنة والمتكلمون

١٤٠٦ - ١٩٨٠ م) مؤرخ اديب من البقاع فى سورية ، رحل الى بيت المقدس والقاهرة وتوفى به مشق له كتب كثيرة (الزركلى "الاعلام" ج ١ ص ٥٦) .

- (١) منهم : سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعى ، وابن الصلاح الشافعى ، وقطب الدين القسطلانى الشافعى ، والامام نجم الدين احمد بن حنبل الحنبلى ، وابو على عمر بن خليل السكونى المالكى ، والشيخ جمال الدين بن الحاجب المالكى ، والقاضى ابن دقيق العيد الشافعى ، وتقى الدين عبد الرحمن بن بنت الاعز الشافعى ، والقاضى بدر الدين بن جماعة الشافعى ، والشرف عيسى الزواوى المالكى ، والسعد الحارثى الحنبلى ، والامام ابو حيان الشافعى ، وابو امامة ابن النقاش الشافعى ، والحافظ شمس الدين الموصلى الشافعى ، وشيخ الاسلام تقى الدين السبكى الشافعى ، والشيخ الزين الكتانى الشافعى ، وشيخ الاسلام ابن تيمية الحنبلى ، والكمال جعفر الادفوى الشافعى ، والبرهمان ابراهيم السفاقسى المالكى ، والشهاب احمد بن ابى حجلة الحنفى ، والحافظ شمس الدين الذهبى الشافعى ، والحافظ عماد الدين ابن كثير الشافعى ، والعلامة محمد العيزرى الشافعى ، والشيخ سراج الدين عمر البلقينى الشافعى ، وعلاء الدين محمد البخارى الحنفى . (مصرع التصوف " ص ٢١٤ - ٢١٥)
- (٢) " مصرع التصوف " ص ٢١٧ . (٣) " مصرع التصوف " ص ٢٥٣ .

على نقضه وبيان بطلانه ، وذلك لان الاتحاد من اخطر دعوى الصوفية ، واكثرها

انتشارا فى العالم الاسلامى ، رغم غربته فى دائرة الافكار الاسلامية .

هذا ، واذا كانت فلسفة الحلول الذى وضعها الحلاج لاتزال تقربا لاثنيينية ،

(اللاهوت والناسوت) حيث حلت ذات الله فى ذات الصوفى ، مع احتفاظ كل منهما

بحقيقتها ، فالاتحاديون الذين جاؤا من بعده ، يقولون بامتزاج ذاتهم بذات الله ،

فاصبحتا ذاتا واحدة ، ومع ذلك ان الفلسفتين (الحلول والاتحاد) لافرق بينهما

فى اثبات ذاتين او موجودين مختلفين ، الله والكون ، الخالق والمخلوق ، قبل

حصول الحلول والاتحاد ، الامر الذى لا يعجب الشيخ الاكبر والكبرى الاحمر

ابن عربى ، الصوفى الفيلسوف الكبير ، والغنوصى الباطنى الخطير ، فوضع فلسفته

الصوفية ، ليثبت بها ان الوجود لا يشتمل الا على حقيقة واحدة ، وهى ذات الله ،

وهذه الفلسفة تعرف باسم " وحدة الوجود " وتعتبر قمة التصوف الفلسفى ، وآخر قضاياه ،

بعد ان اجتاز مراحل عديدة ، وتطور تطورا مطردا .

فلننتقل الآن الى البحث عن تلك النظرية ، والقاء الضوء عليها ، ثم نقد هــا

وبيان بطلانها ، مستعينا بالله ومتسكا بكتابه وسنة رسوله .

الفصل السادس

وَحْدَةُ الْوُجُودِ

- وحدة الوجود عند ابن عربي
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين
- مصادر فلسفة وحدة الوجود
- نقد وبيان بطلان وحدة الوجود

« وحدة الوجود »

هذه قمة التصوف الفلسفي وآخره ، في المجتمع الاسلامي ، والحقيقة ان وحدة الوجود فلسفة قديمة ، وفكرة عتيقة ، وضعها اصحاب الديانات الوثنية شرقا وغربا ، كما سنعرف فيما بعد ، ثم وفدت الى العالم الاسلامي ، ورحب بها رجال الصوفية المتفلسفة ، ثم طوروها وغطوها بغطاء ديني ، وزينوها بالآيات القرآنية وبعض الاحاديث النبوية ، لاجل قبولها لدى المسلمين .

ووحدة الوجود " *Pantheisme* " هي المذهب في الوجود الذي يقول : ان كل شيء هو الله ، او ان الله هو كل شيء ، اي ان الله هو العالم ، والعالم هو الله ^(١) .

وللمذهب صورتان " الاولى " الله وحده هو الحقيقي وماالعالم الا مجموع من التجليات او الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة ، ولا جوهر متميز . والثانية العالم هو وحده الحقيقي ، وماالله الا مجموع كل ما هو موجود ^(٢) . فالاولى تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية ، والثانية تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية او الطبيعية ^(٣) .

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة الفلسفة " ج ٢ ص ٦٢٤ .

(٢) ن ك ص ٦٢٥ .

(٣) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٥٦٩ - ٥٧٠ .

وطبعا ان الصورة الاولى هى التى يعتنقها الصوفية الفلاسفة ، اذ يقتصرون رؤيتهم على الصلة بين الله والكون وتفسيرها على اساس الوحدة الالهية ، وما الكون الا مظا هرها اوصفاتها واسمائها .

واتفق الباحثون على ان فلسفة وحدة الوجود ، لا تظهر فى صورتها الكاملة فى العالم الاسلامى الا بمجئ " ابن عربى " (١)

- ابن عربى :-

اسمه الكامل : ابو بكر محمد بن على بن محمد بن احمد الحاتى الطائى المرسى الاندلسى ثم الدمشقى ، ويلقب بمجى الدين ، والشيخ الاكبر ، والكبرى الاحمر ، ذو

المحاسن التى تبهر ، وسلطان العارفين ، وخاتم الاولياء ، والوارثين ، العارف المحقق الكامل المدقق ، برزخ البرازخ ، الحكيم الالهى ، ابن افلاطون (٢) ، ويعرف بابن

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٥ ، و ، د ، محمد مصطفى حلمى " الحياة الروحية فى الاسلام " ص ١٨١ ، و ، د ، ابو الوفا التفتازانى " مدخل الى التصوف الاسلامى " ص ١٩٨ ، و نيكلسون " فى التصوف الاسلامى وتاريخه " ص ٨٥ ، و ، د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٥٠١ ، و ، د ، عرفان عبد الحميد " نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها " ص ٢٣٥ .

(٢) ابن الملقن " طبقات الاولياء " ص ٤٦٩ ، والشعرانى " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ١٦٦ ، والنبهانى " جامع كرامات الاولياء " تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، ج ١ ص ١٩٨ دار الفكر بيروت ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م . و " اسين بلاثيوس " ابن عربى حياته ومذهبه ، ترجمة د ، عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م ، والشعرانى " اليواقيت =

عربي بالتنكير عند اهل المشرق ، تميزه عن القاضي ابي بكر ابن العربي (١) .

ولد بمدينة مرسية ، ليلة الاثنين ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ (٢٨ يوليو ١١٦٥ م) في عهد خلافة المستنجد بالله بن المقتدى (٢) العباسي في المشرق . وكان يحكم شرق الاندلس (مرسية وبلنسية ، السلطان محمد بن سعد بن مرديش ، وكان ابن عربي من اسرة نبيلة غنية ، ومرموقة ومشهورة ، حيث كان ابيه وزيرا لسلطان اشبيلية ، وكان من ائمة العلم والفقه في وقته . ولا بن عربي خالان - يحيى بن يغان ، وابو مسلم الخولاني - سلكا طريق الزهد ، كما ان احد اعمامه - عبد الله - صوفي كبير ، وصل الى مقام شمم الانفاس الرحمانية (٣) . ولما بلغ الثامنة من عمره (سنة ٦٨ هـ) انتقل الى اشبيلية مع اهله ، ف قضى فيها أطول حياته في المغرب (ثلاثين عاما) الى ان رحل عنها الى المشرق سنة ٥٩٧ هـ ، ولم يعد الى وطنه . وفي اشبيلية تلقى ابن عربي من مشايخ كثيرة جميع علوم الدين ، فحفظ القرآن مع الاتقان في علم القراءات ، ودرس الحديث والفقه ثم مال الى الادب وقرض الشعر ، وكتب الانشاء لبعض الامراء بالمغرب ، وبعد ذلك كله ، سلك

والجواهر " مصطفى الباي الحلبي مصر ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م ، و ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ص ٢٣١ ، وطه عبد الباقي سرور " محي الدين ابن عربي " الخانجي القاهرة بدون تاريخ ، و ، د ، عبد الحفيظ فرغلي " الشيخ الاكبر ابن عربي " الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .

(١) سبقت ترجمته في ص ٢٠٠ من هذا البحث .

(٢) يوسف بن محمد بن المستظهر ابو المظفر (٥١٠ - ٥٦٦ هـ / ١١١٦ / ١١٢٠ م)

الخليفة العباسي الثاني والثلاثون ، كان من احسن الخلفاء سيرة مع رعيته ، لولا ما

قيل انه احرق مكتبة ابن المرخم ، مات مخنوقا في الحمام (الزركلي " الاعلام " ج ٨ ص ٢٤٧)

(٣) انظر " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٢٢٠ .

طريق التصوف، فتزهد وتعبد ، واقبل على الخلوات وانقطع للتنسك ، وهو فى سنن
الحادية والعشرين سنة (٥٨٠ هـ). وفى هذه الفترة تنقل ابن عربى بين مدن بلاد
المغرب والاندلس ، من اجل طلب العلم ولقاء العلماء والانتفاع بهم ، فقد رحل
الى مورور ، وقرطبة ، وغرناطة ، ومرشانة ، وجزيرة طريف والمرية ^(١) . واقام فى هذه المدينة
سنتين (٥٩٥ - ٥٩٧ هـ) حيث توجد فيها مدرسة غنوصية باطنية خطيرة ^(٢) . ثم
رحل الى سبته فى المغرب ، وفاس ، وبجاية ، وتونس ومراكش ، وسلا وتلمسان ، ثم اتجه

(١) كانت مدينة المرية مركزا لمدرسة التصوف ذات اثر بالغ فى الحياة الدينية والسياسية
فى الاندلس ، فى عهد الموحدين ، اشتهرت فيها جماعة ابى العباس ابن العريف ،
صاحب كتاب " محاسن المجالس " الصوفى الكبير ، الذى قام باحداث الفتنة ضد
دولة المرابطين ، وكانت المدرسة امتداد المدرسة ابن مسرة الفيلسوف الباطنى ،
التي تنحون نحو وحدة الوجود ، وقد اتهمه الفقهاء بالزندقة والالحاد ، واستمرت
المدرسة برئاسة احد تلاميذ ابن العريف ابى عبد الله الغزال صديق ابن عربى .
وفى هذه المدينة كتب ابن عربى اول كتبه الصوفية وهو " مواقع النجوم " ويعتبر هذا
الكتاب مدخل الى الحياة الصوفية ينتفع به المريدون دون حاجة الى مرشد روحى
(انخل جنثالث بلنثيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ترجمة ، د ، حسين مؤنس " ص ٣٧٣ ،
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م) .

(٢) يقول الدكتور محملا غلاب " كان ابن عربى يتردد على احدى المدارس التي تعلم
سرا مذهب الامبيذ وقلية المحدثه المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية
والاورفيوسية والفطرية الهندية ، وهى المدرسة الوحيدة التي تدرس لتلاميذها
المبادئ الخفية ، والتعاليم الرمزية ، وكان اشهر استاذتها ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ)
وابن العريف (ت ٥٣٥ هـ) وتلميذه ابو عبد الله الغزال وهذا صديق ابن عربى
الوفى (المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٣٤١ الدار المصرية للتأليف والترجمة
بدون تاريخ " والمعرفة عند ابن عربى " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين بن
عربى " فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ص ١٨٥ ، دار الكاتب العربى القاهرة
١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م) .

الى المشرق فوصل الى مصر ، والخليل وبيت المقدس ، والمدينة المنورة ، ومنها الى مكة المكرمة حيث وصل الى مكة سنة ٥٩٨ هـ ، واقام فيها حتى سنة ٦٠١ هـ ، وفي هذه الفترة كتب كتابه المشهور " الفتوحات المكية " ثم ذهب الى بغداد والموصل ، ورحل الى مصر سنة ٦٠٢ هـ ثم عاد الى مكة المكرمة مرة اخرى ، واقام فيها حتى سنة ٦٠٧ هـ ، ثم خرج منها متوجها الى بلاد الاناضول ، فوصل الى قونية ، فاخذ يتجول بين مدنها ، ملطية ، ارزن ويران وغيرها ، وظل متنقلا بين القرى والمدن ، حتى سنة ٦٢٠ هـ ، الى ان استقر في دمشق حتى توفي ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ ، ودفن فيها ، بسفح جبل قاسيون (١) .

وقد صنف ابن عربي كتب كثيرة ، حتى وصل الى مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢ هـ ، او خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي ، صاحب كتاب " نفحات الأنيس " (٢) او اربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر (٣) . لدرجة ان بروكلمان (٤) وصف ابن

(١) انظر الكتب المذكورة في الرقم ٢ ص ٤٥١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي " ضمن كتاب " تراث الانسانية " ج ١ ص ١٥٨ ، دار الرشاد الحديثة القاهرة بدون تاريخ .

(٣) انظر ج ١ ص ٨

(٤) كارل بروكلمان Carl Brockelmann (١٨٦٨ - ١٩٥٦ م) مستشرق الماني كبير متمكن باللغات الشرقية ، سريانية ، وسنسكريتية والعربية ، وكذا جميع اللغات الغربية ، له مؤلفات كثيرة ، اهمها " تاريخ الادب العربي " (د ، عبد الرحمن بدوي " موسوعة المستشرقين " ص ٥٧) .

عربي بانه من اخصب المؤلفين عقلا واوسعهم خيالا (١).

(١) من مؤلفات ابن عربي المطبوعة: الفتوحات المكية ، أجزاء ، تفسير القرآن الكريم جزئين (غير تفسيره الضخم الذي لا يزال مخطوطا في مكتبة الازهر وهو ٩٥ مجلد) فصوص الحكم ، الوصايا ، مشكاة الانوار ، الدرة الفاخرة ، اصطلاحات الصوفية ، التنزيلات الموصلية ، تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية ، توجهات الحروف ، رد المتشابه الى المحكم ، العجلة ، الحكم الحاتمية ، عقيدة في التوحيد ، تهذيب الاخلاق ، الانوار ، الخلوة المطلقة ، شجرة الكون ، كتاب الالف ، كتاب الباء ، كتاب اليا ، العبادلة ، الرسالة الوجودية ، النور الاسنى ، مواقع النجوم ، ذخائر الاعلاق ، وشرحه ترجمان الاشواق ، الامر المحكم ، كتاب الكنه ، نفائس العرفان ، تحفة السفرة ، عنقا مغرب ، روح القدس ، رسالتي فخر الدين الرازي ، كتاب الجلالة ، ايام الشأن ، انشاء الدوائر ، عقله المستوفز ، التدبيرات الالهية ، الفناء ، الاعلام باشارات اهل الالهام ، القسم الالهى ، الازل ، الاسرار ، الشاهد ، الجلال والجمال ، القرية ، كتاب الميم والواو والنون ، رسالة لا يعول عليه ، رسالة في سؤال ابن سودكين ، التراجم ، تذكرة الخواص ، الانتصار ، كتاب المسائل ، الاسفار ، حلية الابدال ، الوصية ، منزل القطب ، كتاب الكتب ، التجليات ، نقش الفصوص ، ديوان ، تذكرة الخواص ، شق الجيوب ، المبادئ والغايات ، محاضرة الايمرار ، رسائل المسائل ، وهناك كتب ورسائل كثيرة لاتزال مخطوطة في مكتبات الدول الاسلامية والاوربية ، منها : الاتحاد الكونى ، رسالة الاسرار ، اشارات القرآن ، الانسان الكلى ، بلغة الفواص ، تاج الرسائل ، تحرير البيان ، تنقيح الفهوم ، دعوة اسماء الله الحسنى ، سر المحبة ، شرح خلع النعلين ، شجون المشجون ، صفة جلوس المرتاض ، الرسالة الفوئية ، رسالة فى الارواح ، رسالة فى معرفة الاقطاب ، القواعد الكلية فى معرفة تجلى الاسماء الالهية ، كتاب الحق ، كيميا السعادة ، مرآة المعانى ، مرآة العارفين ، مشاهد الاسرار القدسية ، معرفة الكنز العظيم ، ففاتيح الغيب ، مقام القرية ، نسخة الحق ، كتاب اليقين ، المقصد الاثم ، كتاب الهوى مراتب التقوى (د ، سعاد الحكيم ، المعجم الصوفى " ص ١٢٨٧ - ١٢٩١ ، د ندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) .

وان اهم مؤلفاته كتابان : الاول " الفتوحات المكية " الذى يعتبر اكبر موسوعة الصوفية الى اليوم ، حيث جمع فيه كل ما ذكر فى مؤلفاته الاخرى ، يتكون من اربعة اجزاء ضخمة ، وقد اقسم ابن عربى بالله ان الكتاب من املاء الهى قائلا : وهذا الكتاب من ذلك القمط (العلم الالهى) عندنا ، فوالله ما كتبت منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء ربانى ، او نغث روحانى فى روع كيانى ، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ، ولا انبياء مكلفين فالتنزيل لا ينتهى بل هو دائم دينا واخرة ^(١) " والكتاب يحتوى على ستة فصول ، وخمسائة وستين بابا ، (وابن عربى ولد سنة ٦٠٥ هـ) فى اسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والاقطاب وشبه هذا الفن ، بدأ فى تأليفه بمكة المكرمة سنة ٥٩٨ هـ ، وانتهى منه سنة ٦٠٦ هـ ^(٢) .

والثانى " فصوص الحكم " وهو اعرق كتب ابن عربى غورا وابعدها اثرا ، كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى . امتاز الكتاب بالدقة العلمية والنضج الفكرى الكامل ، ما لا يوجد فى كتبه الاخرى . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ، ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا ، ومان صوفى اتى بعده الا تأثر بمصطلحه ^(٣) . وغاية ابن عربى فيه هو البحث فى الحقيقة الالهية متجلية فى اكمل مظاهرها فى صور الانبياء عليهم السلام ،

(١) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٥٦ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية " لمحقى الدين ابن عربى " تراث الانسانية ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) لقد قامت د ، سعاد الحكيم بجمع مصطلحات صوفية وضعها ابن عربى فى كتابها

" ابن عربى ومولد لغة جديدة " ص ٩٧ - ١٩٧ ميلندرة بيروت ط الاولى ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م .

فان كل فص من فصوصه يدور حول حقيقة نبي من الانبياء يسميها كلمة فلان او فلان ،
وهي تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الألوهية في الفص الادنى والنفثية في الفص
الشيئى ، والسبوحية في الفص النوحى ، والقدرسية في الفص الاديسى . . . الخ (١)

وانذا كان الكتاب الاول من املاء الهى - كما يدعيه - فان الكتاب الثانى ليس من
انشاء . ان يقول فى مقدمته " اما بعد ، فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق
وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به
الى الناس ينتفعون به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله . . . فحققت الامنية واخلصت
النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان . . . فما القى الا ما يلقى الله ، ولا انزل فى هذا
المسطور الا ما ينزل به على ، ولست بنبي رسول ولكنى وارث ، ولا خرتى حارث (٢) .

ولقد عرض ابن عربى فى الكتابين مذهب الصوفى الفلسفى ، حيث مزج بين التصوف
والفلسفة ، او بين حدة التفكير وقوة الوجدان ، او بعبارة اخرى ، بين قضايا العقل
واحوال الذوق ، فخرج بمذهب كامل فى فهم طبيعة الوجود ، اتجه نحو وحدة الوجود
حيث لم يكن التصوف عنده مجرد عبادة وزهد ، كما لم يكن تصوفا شاطحا فانيا ، لكن

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٧ و ص ٢٣ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٤٧ - ٤٨ .

اصبح فلسفة كاملة ، مقررا بان شمة وجودا واحدا فقط هو الله وماالكثرة فى العالم
الا وهم ، وهذه هى القضية الكبرى لدى ابن عربى .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " القضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه هى ان الحقيقة
الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتهما واسمائهما ، لاتعدد فيهما
الا بالاعتبارات ، والنسب والاضافات ، وهى قديمة ازلية ابدية لاتتغير ، وان تغيرت الصور
الوجودية ، التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لاساحل له ، وليس
الموجود المدرك المحسوس الا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فاذا نظرت اليها
من حيث ذاتها قلت هى " الحق " واذا نظرت اليها من حيث صفاتها واسمائها ، اى من
حيث ظهورها فى اعيان الممكنات ، قلت هى الخلق ، او العالم ، فهى الحق والخلق ،
والواحد والكثير ، والقديم والحديث ، والاول والآخر ، والظاهر والباطن ^(١) " فالحقيقة
الوجودية من حيث ذاتها واحدة قديمة ازلية منزهة غير معلومة ، ولكنها من حيث ظهورها
على مسرح الوجود الخارجى ، متعددة حادثة زمانية ، مشبهة ، معلومة ^(٢) . ولولا ظهور
الحق فى اعيان الخلق ماكانت صفاته واسماؤه ، ولماعرفناه ، لاننا انما نعرفه عن طريق
هذه الاسماء والصفات المتجلية فى الكون ، ولكن ثنائية الحق والخلق من احكام العقل
والنظر والحس ، لا الذوق والكشف ، فهى ثنائية موهومة زائفة ، لان العقل لا يقوى على

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربى " تراث الانسانية "

ادراك الوحدة الشاملة ، فالوجود الحقيقي هو وجود الله وحده ، ووجود الخلق بالنسبة اليه ، كوجود الظل لصاحب الظل ، وصورة المرأة بالنسبة لصاحب الصورة ، فالخلق شبح زائل وظل للوجود الحقيقي (١) .

وقد ادرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب ، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب او جزء من كتاب ، خشية اعتراض المعترضين وانكار المنكرين ، فاذاعه مشتتا بين ثنايا التفاصيل في مسائل الفقه والحديث والتفسير وغيرها . يقول ابن عربي : واما التصريح لعقيدة الخلاصة فما افردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئنا بها مبددة في ابواب هذا الكتاب (الفتوحات المكية) مستوفاة مبينة ، ولكنها متفرقة ، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف امرها ويميزها من غيرها ، فانه العلم الحق والقول الصدق (٢) " وكان ابن عربي يعتمد في مصنفاته على اسلوب الرمز الغامض والاشارات المنفلقة لدرجة ان غموض الاسلوب ، واستفلاق المعاني ، صاروا مضرب المثل ، واصبحا من الحقائق التي يعترف بها الباحثون عن تصوف ابن عربي (٣) . فكان تصوفه يكشف عن طابع متميز من المذهب المستور المستسر ، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس ، بل هو من شأن الخاصة ، ليس فقط الافكار مجردة ضاربة ، بل وايضا الاصطلاح الذي يستخدمه في التعبير

(١) د ، ابو العلا عفيفي " الفتوحات المكية " لمحي الدين ابن عربي " تراث الانسانية " ج ١ ص ١٦٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفي " ابن عربي في دراستي " ضمن الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي " ص ٧ .

عنها مستر مستر (١) .

والحقيقة ان ابن عربي ماكان يصرح بعبارة "وحدة الوجود" اطلاقا ، ولم يدخلها ضمن مصطلحاته الصوفية الفلسفية . ويرى الدكتور ابراهيم مذكور ان اول من استعمل هذه العبارة ، شيخ الاسلام ابن تيمية ، ولحقها بابن عربي ، بعد ان قام ببحث تصوفه اللاحادى وافكاره المنحرفة ، وتبين ان مذهب ابن عربي لم يكن سوى مذهب وحدة الوجود (٢) .

• (Pan - Theism (The Unity of Existence)

وانا كان الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية- يصرح انا الحق ، وانا كان ابو يزيد البسطامي - انطلاقا من فلسفته الاتحادية - يقول : سبحانى ما اعظم شأنى ، وفريد الدين العطار يدعى بان النقش هو النقاش ، وابن الفارض ينشد قائلا :

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا . وفى رفعها عن فرقة الفرق رفقتى ، وما الى ذلك ، فان ابن عربي فى قمة هؤلاء فقرّر فى صراحة : سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها " وانشد قائلا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه . وما سمعت اذنى خلاف كلامه (٣)

(١) اسين بلاثيوس "ابن عربي حياته ومذهبه" ص ٢٦٢ .

(٢) د ، ابراهيم مذكور "وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا" ضمن الكتاب التذكارى محي الدين ابن عربي" ص ٣٦٩ ، و د ، سعاد الحكيم "المعجم الصوفى" ص ١١٤٥ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٥٩ .

كما يقول ايضا :

ان الوجود وجود الحق ليس له . . . فيه شريك كما قد جاء في الاثر (١)

ويقول ايضا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا . . . وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

جمع وفرق فان العين واحدة . . . وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذور (٢)

وايضاً :

وما ثم الا الله لا شئ غيره . . . وما ثم ان كانت العين واحدة (٣)

تبين لنا ان من هذا النص - وغيره كثير جدا ، وقد جمع الاخ عبد الله على الملا ،
نصوصا بلغت اكثر من مائتين بين نظم ونثر (٤) - ان ابن عربى كان صريحا وبكل جرأة
بفلسفته التى كان يؤمن بها ، وهى فلسفة " وحدة الوجود " . فكان يعتقد ان الوجود
الا الله ، فهو الوجود الحق والوجود المطلق ، بل هو الوجود كله ، ولا موجود سواه .
فقد انكر ابن عربى وجود العالم الخارجى الظاهر ، بكل موجوداته وظواهره ، وقرر

(١) ديوان ابن عربى : ص ٨٠ طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م . والناشر محمد

ركابى الرشيدى ، سور جامع الازهر ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٧٩ . (٣) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣٠٣ .

(٤) انظر : رد الفصوص المسمى : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا على القارى ، دراسة

وتحقيق عبد الله على الملا . ج ١ (قسم الدراسة) ص ٣٠٨ - ٣٣٥ ، رسالة
الماجستير ، فرع العقيدة ، كلية الدعوة واصول الدين ، جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩هـ .

فقط ، بوجود واحد ، وهو الحق تعالى ، والفرق بين الحق والخلق راجع الى اننا لا ننظر اليهما من وجه واحد ، وانما ننظر اليهما باعتبارهما حقا من وجه ، وخلقاً من وجه آخر ، ولو نظرنا اليها بمعنى واحدة ومن وجه واحد ، او على انهما وجهان لحقيقة واحدة ، لاستطعنا ان ندرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة ، فتسقط الاثنينية في الوجود العيني .

لذا فان اقصى درجات المعرفة بالحق ، قوام تمامها عنده انما يحصل في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق ، اى عندما يكون الصوفي العارف الحق هو المتحقق ، فيدرك احدهما متى ماتم له ادراك الاخر ، فيصبح العارف والمعروف شيئا واحدا ، طالما ان الموجد والموجود واحدا ، ولا ظهور لاحدهما على الاخر ، طالما انهما شئ واحد ، فذات الله يسرى في ذاته وفي كل ذات ^(١) . واول مراتب العلم ، هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه في كل اعتبار ، ففي الالهية الهيا ، وفي الكونية كونيا ، والكل مظهره ^(٢) .

وانا اردنا ان نعرف فلسفة ابن عربي الوجدانية بشئ من التفصيل ، رغبة فـ

(١) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للعلوم

الانسانية جامعة الكويت . المجلد السادس ١٩٨٦ م .

(٢) لسان الدين بن الخطيب " روضة التعريف بالحب الشريف " تحقيق عبد القادر

عطا ص ٥٨٤ دار الفكر العربي مصر ١٩٦٨ م .

زيادة الفهم والعلم بها ، فلا بد لنا ان نلم بأهم قضاياها الميتافيزيقية .

- الله والكون :-

ان الصلة بين الله والكون عند ابن عربي صلة دياكتيكية غنوصية ، تستقطب العينية والمغايرة ، والهوية والسوية ، في الحقيقة الوجودية^(١) . اما العينية والهوية فلان الله عين الاشياء وهوية الكون في محايثاته (متساوية) ، لكن هذه العينية ينظر اليها باعتبار نسبة وازافة ، بمعنى انه لا وجود للكون الا من حيث وجود الله ، فلا وجود للكون مستقلا بذاته ، وليس وجوده غير الوجود الالهى . واما السوية والمغايرة ، فباعتبار مفارقة الله وبينوته على الكون واطلاقه في لاتعين خاص ، والكون في وضع تغاير ولا تغاير بالنسبة لله^(٢) ، فالكون من حيث كليته هو الله ، أما من حيث صورته المتكثرة فهو الخلق .

يقول ابن عربي في كتابه : فصوص الحكم بعد ان استدل بحديث "كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، الخ " ان هوية الله هي عين الجوارح التى هي عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة فلا قرب اقرب من ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى ، فهو حق مشهود في خلق متوهم .

(١) د ، عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٤ .

(٢) ن ك ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

فالخلق معقول والحق محسوس مشهود^(١) وانه (الله) عين الاشياء ، والاشياء محدودة ، وان اختلفت حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحد شئ الا وهو حد الحق ، فهو السارى فى سبب المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الامر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود ، فهو على كل شئ حفيظ بذاته ، فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته ، ان يكون الشئ غير صورته ، ولا يصح الا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود ، فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له . ثم انشد قائل :

فهو الكون كله	∴	وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه	∴	ولذا قلت يفتدى
فوجودى غذاؤه	∴	وبه نحن نحتذى ^(٢)

ثم يقول : فقل فى الكون ماشئت : ان شئت قلت هو الخلق ، وان شئت قلت هو الحق ، وان شئت قلت هو الحق والخلق ، وان شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، وان شئت قلت بالحيرة فى ذلك^(٣) .

فلا تنظر العين الا اليه	∴	ولا يقع الحكم الا عليه
فنحن له وبه فى يديه	∴	وفى كل حال فانا لديه ^(٤)

وفى بيان مراد قول ابن عربى " فهو حق مشهود فى خلق متوهم ، يقول الدكتور ابو العلا

(١) " فصوص الحكم " ص ١٠٨ .
 (٢) " فصوص الحكم " ص ١١١ .
 (٣) ن ك ص ١١٢ .
 (٤) ن ك ص ١١٣ .

عفيفي: العبارة تحتل احدا المعنيين: الاول - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق المرئى فى الصور، وان الصور لا وجود لها فى ذاتها، فكل من اثبت لها وجودا مستقلا عن وجود الحق فقد وهم. الثانى - ان اى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصوفى فى شهوده، اما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها، ولا فرق بين المعنيين، بدليل ان ابن عربى يجهلها معا فى قوله بعمد ذلك مباشرة " فالخلق معقول والحق محسوس مشهود (١) .

والى تلك الصلة الدنيا ليكتيكية (الجدلية) اشار ابن عربى بوضوح اكثر، بما وصفه بالامر الالهى، من حيث ما يبدو خالقا ومخلوقا. اذ يقول " فالامر الخالق المخلوق " والامر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد، وهو العيون الكثيرة.. والجامع الطبيعة لا، بل العين الطبيعية، فمالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة (٢) .

اراد ابن عربى بالطبيعة، القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه، من غير ان يعترىها فى ذاتها نقص او تغير. فالطبيعة اذن هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم " الموجد " فكل مظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة، بل هو عينها لا تزيد شيئا بما يظهر عنا ولا تنقص شيئا بما لا يظهر، فما الطبيعة الا الذات الالهية

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٢٤ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٧٨ .

السارية في الوجود بأسره ، وعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة^(١) . وليست الطبيعة وماظهر منها الا العين الاحدية التي هي الحق ، وان الهوية ظهرت بصورة الهاذية ، كما ظهرت الهاذية بصورة الهوية ، فهو هذا ، وهذا هو ، طردا وعكسا^(٢) . وفي موضع آخر يرى ابن عربي ان نسبة الحق لما ظهر من صور العالم كنسبة الروح المدبر للصورة^(٣) ، اي ان العالم او الطبيعة في مجموعها صورة واحدة روحها وحقيقتها الله . وقد جعل ابن عربي هذا الكلام مقدمة سليمة تؤدي الى النتيجة الصحيحة ، وهي ان الحق محدود بكل حد ، لا من حيث الاطلاق ولكن من حيث تجليه في صور العالم المختلفة .

نفهم مما سبق ان فلسفة الوحدة عند ابن عربي تنحل الى تركيب الموجود على نحو ثنائي من حيث التجلي ، بيد ان هذه الثنائية المحيلة الى المظهر ، ترتفع بواسطة الجوهر الواحد فلا تعين الموجود من جهة الاطلاق واللاتقيد ، وتعينه من حيث التقيد والتلبس بالصور ، وجهان لحقيقة واحدة^(٤) .

وهكذا آلت كثرة المظاهر والتعينات الى وحدة الظاهر فيها ، وهو ما به تعينت الاشياء بوصفها عدما ، لا يعنى سلبا خالصا لكونها موجودة ، وانما تنحل عدमितها الى

(١) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) القاشاني " شرح فصوص الحكم " ص ٨٢ . (٣) " فصوص الحكم " ص ٦٨ .

(٤) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٢ .

انها امكان عارض، ليس من لوازم ماهيتها الوجود ، لانها مستندة فى التعيين والظهور الى الواجب الذى تتحد فيه الماهية والوجود . فالكثرة والوحدة هنا فى وضع تضاييف ينكشف معه للصوفى ، بواسطة الوحدة فى الكثرة المنبثقة فى الطبيعة ، والكثرة مجموعة فى وحدة الجوهر^(١) .

لذا يقول ابن عربى " قال سهل التستري " ان للربوبية سرا - وهو انت . يخاطب بكل عين^(٢) ، لوظهر لبطلت الربوبية^(٣) . المراد بأنك عالم الخلق ، ان انت ضمير المخاطب وهو اشارة الى الظاهر ، وكلمة ظهر هنا بمعنى زال ، لا بمعنى وضح او برز ، فالربوبية ان صفة تزول عن الحق اذا زال اثرها وهو المربوبون ، فهى قائمة ما قامت الموجودات ، فان زال المعلول زالت علته^(٤) .

فكان ابن عربى يرى ان الخلق لا يمكن ان يوجد الا بوجود الحق ، والحق لا يمكن ان يتجلى او يعرف الا اذا هو اوجد العالم ، فالوجود مزدوج من الحق والخلق ، وهذا الازدواج يشكل وحدة والخلق ليس اقل قيمة من الحق ، لانه السبيل الوحيد لمعرفة الحق .

-
- (١) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعري عند الصوفية " ص ٢٨٣ .
(٢) وهو انت يخاطب كل عين ، من كلام ابن عربى ، لا من كلام التستري ، اى ان ذلك السر الذى هو انت مراد به كل انسان وكل موجود (د ، ابو العلا عفيفى " هامش فصوص الحكم " ص ٩٠) .
(٣) " فصوص الحكم " ص ٩٠ - ٩١ .
(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٧٨ .

ولا ينكر ابن عربي المحسوس في كثرته ، وإنما انكر ان يتعدد الوجود ، لانه حقيقة واحدة ليس خارجها شيء ، وجوهر واحد وان تعددت صفاته .

وأخيراً صرح ابن عربي ان صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلاً^(١) ، وذلك لان الصورة لا تقوم بذاتها ، وان كل صورة في الوجود تفتقر الى الحق ، فلا يمكن ان يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالماً ، كما لا يمكن ان تزول الحياة عن الانسان ويبقى انساناً ، الا على سبيل المجاز . " فعد الالهية له بالحقيقة لا بالمجاز " اي ان العالم له صفة الالهية ، من جهة ان الحق فيه على الدوام لا يزيل صورته ، وتطلق صفة الالهية على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز ، لان الحق موجود بالفعل في صورة العالم يدبرها كما تدبر الروح جسم الانسان وهو حي^(٢) .

فما نفى ابن عربي للعالم وجوداً ، ان كيف لا يكون للعالم وجود ، وهو بمثابة المرأة لذات الحق المتظاهر ، فوجوده قائم بوجود الحق ، فالعالم هو الحق المتظاهر ، ولا فلو كان معدوماً لكان معدوماً ومجهولاً ومنفياً ، وليس الامر كذلك ، فهو موجود ، ولكنه وجود متكرر لوجود واحد ، هو الحق من وجه ، وهو العالم من وجه آخر^(٣) .

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفي " التعليقات " ص ٣٤ - ٣٥ .

(٣) د ، طلعت مراد بدر " ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه " المجلة العربية للعلوم الانسانية ، ص ٢٠ .

- الله والانسان :-

اهتم ابن عربى اهتماما كبيرا ، فى بيان الصلة بين الله والانسان خاصة ، رغم
ايمانه بوحدة الوجود ، اذ تمتاز الصلة بين الله والانسان عن الصلة بين الله وماسواه
من الكون ، وذلك لان الله يتجلى - عنده - فى الانسان فى اعلى صورته واكملها .

يقول ابن عربى " لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنى . . . ان يرى
اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه فى كون جامع يحصر الامر كله . . . ويظهر به سره . .
وقد كان سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لروح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . .
فاقتضى الامر جلالة مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . . .
وسمى آدم انسانا وخليقة . . . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين . . . فيه
ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم ، فهو الانسان الحادث الازلى والنشأ الدائم الابدى . .
قيام العالم بوجوده . . . فظهر جميع ما فى الصور الالهية من الاسماء فى هذه النشأة
الانسانية ، فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود . . . وما هو (آدم) الا عين
جمعه بين الصورتين ، صورة العالم وصورة الحق . . . فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق
العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى . . . ولولا سريان الحق فى
الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود . . . فهو الحق الخلق^(١) واجاب ابن عربى
عن سؤال الحكيم الترمذى^(٢) الاربعة : ماصفة آدم عليه السلام قائلا " ان شئت صفة

(١) "فصوص الحكم" ص ٤٨ - ٥٦ .

(٢) محمد بن على بن الحسن بن بشره ابو عبد الله (ت ٣٢٠ هـ) المعروف بلقب "الحكيم" =

الحضرة الالهية ، وان شئت مجموع الاسماء الالهية ، وان شئت قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته . . . انه قد اعطا مصفة الكمال فخلقه كاملا جامعا . . . فانه مجموع العالم من حيث حقائقه . . . فالعالم كله تفصيل آدم ، وآدم هو الكتاب الجامع^(١) .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى توضيح كلام ابن عربى فى فصوص الحكم " لما شاء الحق ظهور الخلق عامة وظهور الانسان بوجه خاص ، وكانت هذه المشيئة من حيث

الترمذى ، اول من وضع نظرية ختم الولاية ، وصنف كتباً كثيرة بلغت الى مائة وخمسين فى ذلك اشهرها " ختم الولاية " وعلم الاولياء " وسيرة الاولياء ، وكل من تكلم فى موضوع الولاية تأثر به واقتفى خطاه ، وقد وضع مائة وسبعة وخمسين سؤالاً ، فى كتابه ختم الولاية " اولها " صف لنا منازل الاولياء اذا استفرغوا بجهود الصدق ، كم عدد منازلهم . وآخرها ، مامعنى المغفرة التى لنبيينا وقد بشر النبيين بالمغفرة (انظر " كتاب ختم الولاية " تحقيق د ، عثمان يحيى ، ص ١٤٢ - ٣٢٦ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥ م) . وقد طالب الحكيم الترمذى من يدعى المعرفة ان يجيب عن تلك الاسئلة ، فكرس ابن عربى جهده للإجابة عنها ، فكتب الاجوبة مرتين ، الاولى فى كتاب مستقل سماه " الجواب المستقيم فيما سئله عنه الترمذى الحكيم " وهذا الكتاب لا يزال مخطوطاً ، وقد ضمه الدكتور عثمان يحيى فى هامش كتاب ختم الولاية . والثانية ، فى كتاب " الفتوحات المكية " الجزء الثانى ص ٣٩ - ١٣٩ . وقد ذكر ابن عربى فيه مائة وخمسة وخمسين سؤالاً ، ولم يذكر السؤاليين رقم ١٥٢ ، و ١٥٣ ، (عن ترجمته انظر " ابى عبد الرحمن السلمى " طبقات الصوفية " ص ٢١٧ . و ابى نعيم الاصفهاني " حلية الاولياء " ج ١٠ ص ٢٣٣ ، والقشيري " الرسالة " ج ١ ص ١٣٨ ، والشعراني " الطبقات الكبرى " ج ١ ص ٨٧ ، والمناوى " الكواكب الدرية " ج ٢ ص ٤٥) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٦٧ ، قارن ص ٣٠٧ و ص ٤٦٨ و ص ٦٠٢ - ٦٠٣ .

اسماؤه لا من ذاته ، اظهر الوجود فيه عرف واظهر الانسان فكان اعرف مخلوق بربه .
فغاية الخلق اذن هي ان يرى الله نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته واسماؤه ، او بعبارة
اخرى يرى نفسه في مرآة العالم . شاء الحق اذن ان يرى عينه ، ذاته المتصفة بالاسماء ،
وشاء ان تظهر عينه في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها ،
فخلق الانسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من اعلاه السـي
اسفله ، اذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة ، لا ينعكس عليها كمال الهى فيرى
او يعرف . فالانسان من الله بمنزلة انسان العين من العين ، وهو من الوجود قلب
الوجود النابض . ففى الانسان ناحيتان ، حادثة وهى مايتصل منه بالصورة البدنية
العنصرية ، وازلية ابدية ، وهى مايتصل منه بالجانب الالهى ، فهو حق وخلق ، قديم
وحادث ، فنحن صفاته لاننا مظهره ، وعلما به علمنا بنا منا ، لاننا نراه فى المرآة ،
ويستحيل علينا ان نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه ^(١) .

نفهم من هذا ان الانسان عبد ورب ، عبد لانه تم فيه المظهر الالهى ، ورب من
حيث انه هوية الحق واحدى تعيناته ، وقد ارتبط الانسان بالاسماء الالهية ، التى
لا تدخل تحت حصر ، لان كل اسم من هذه الاسماء يتصل بحقيقة من حقائق الكون ،
ولان لكل اسم مع كل جزء من اجزاء العالم وجهها خاصا . فلما كان الانسان مختصـر
العالم ومجموع حقائقها كلها ، فلا عجب ان تؤثر فيه الاسماء جميعها . لهذا كله اعطى

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦ - ١٧ باختصار شديد .

الانسان الخلافة وعلم الاسماء كلها^(١) . وهو الوحيد الذى يتميز بانه يحب الله وان الله يحبه ، وهذا الحب لا يكون الا لمناسبة ، وهى مناسبة الخلق على صورته . يقول ابن عربى :

منزلة الالف لا يدخله . . . غير موجود على صورته

فمنزلة الالف هى النسبة الجامعة بين الحق والخلق ، وهو الصورة التى خلق عليها الانسان ، ولذلك لم يدع احد من خلق الله الالهية للانسان^(٢) " وفى كتاب آخر يقول . . . انت السالك وفيك واليك تسالك ، فانت غاية مطلبك ، وفناؤك وذهابك فى مذهبك ، فبعد السحق والمحق والتحقق بالحق والتميز فى مقصد الصدق لاتعائى سواك^(٣) " وللانسان نسبتان كاملتان ، نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ، ويقال فيه رب من حيث انه خليفة والصورة واحسن تقويم ، فكأنه برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق^(٤) .

من النصوص السابقة نستنتج ان حقيقة الانسان مرآة رأى فيها الله نفسه وظهر بتلك الرؤية ، وامكانية تلك الرؤية نتجت عن حقائق اتاحت للانسان ، فهو وحده اختصر فى

(١) د ، محمود قاسم " فكرة الانسان فى مذهب ابن عربى " ضمن كتاب ، دراسات فلسفية مهداة الى د ، ابراهيم مدكور ص ١٤٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

(٢) ابن عربى " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٦٠٢ .

(٣) ابن عربى " كتاب التجليات " ص ٤٠ . ضمن رسائل ابن عربى ج ٢ .

(٤) ابن عربى : " انشاء الدوائر " ص ٢٢ ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦ هـ .

كونه الحقائق الالهية ، فكان مرآة انست الرتبة الكمالية لكمال حقيقتها الجامعة لجميع الحقائق الالهية والكونية ، والانسانية مرتبة الخلافة عن الله ، وكل من استخلفه الله حاز المرتبة والاسم ، فالخليفة يظهر بصفات من استخلفه ^(١) .

والحاصل ان الوجود عند ابن عربي مؤلف من جزئين ، ذات ومظهر ، فالذات المجردة هي ذات الله ، والمظهر الذي هو صورة تلك الذات هو العالم . اما الانسان فهو صورة الذات ومظهرها معا ، لذا فان الانسان عندما ينزل الى اعماق نفسه ويتأمل صورته ، تنكشف له وحدة الحق والخلق ، وهذه هي السعادة العظمى او الجنة عند ابن عربي ، اى ان تأمل الانسان نفسه ، تأمله الهه سواء بسواء ^(٢) . وفي هذا انشدد ابن عربي قائلا :

فانت عبد وانت رب	∴	لمن له فيه انت عبد
وانت رب وانت عبد	∴	لمن له فى الخطاب عهد ^(٣)

فالانسان عبد ورب معا !

وبقدر مايكون تحقق الانسان بوحدته الذاتية مع الحق ، تكون جنته النعيم . يقول

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٥٤ .

(٢) د ، عمر فروخ " التصوف فى الاسلام " ص ١٢٨ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٩٢ .

لسان الدين بن الخطيب^(١) "ومحصل السعادة عند اصحاب وحدة الوجود ، ان ينكشف الغطاء وتظهر للعارف انية الحق (وانه عين انية كل شئ) ويعقل انية ذاته وما هي عليه ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، فبلغ اقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذى ليس من باب ما يخبر عنه ، ومن قصر عن ذلك بقى فى عالم العذاب والحجب والاوهام^(٢) " .

ثم يرى ابن عربى ان كلا من الله والانسان مفتقر ، وذلك لان معرفة الله متوقفة على الانسان ، ووجود الانسان متوقف على الله ، وهذا الافتقار حقيقة لا كناية ، فيقول منشدا :

فالكل مفتقر ما لكل مستغن . . . هذا هو الحق قد قلناه لانكى
فالكل بالكل مربوط فليس له . . . عنه انفصال خذوا ماقلته عنى^(٣)

ويستمر ابن عربى فى بيان الصلة بين الله والانسان ، مقرا ان الحمد والعبادة متبادلان بينهما ، اى ان كلا من الله والانسان فى خدمة الاخر وطاعته ، ان الله افاض الوجود على الانسان ، والانسان يظهر للعيان كمالات الله . يقول ابن عربى فى ذلك :

(١) محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الفرناطى (٧١٣ - ٧٧٦ هـ / ١٣١٣ - ١٣٧٤ م)

ابو عبد الله ، وزير مؤرخ ادب نبيل ، كان يلقب بذى الوزارتين ، القلم والسيف ، وبذى العمرين ، لاشتغاله بالتصنيف فى ليله وبتدبير المملكة فى نهاره ، اتهم بالزندقة مات مخنوقا فى السجن ، له مؤلفات كثيرة ، بلغت ستين كتابا (الزركلى

" الاعلام " ج ٦ ص ٢٣٥) .

(٢) روضة التعريف بالحب الشريف " ص ٦١١ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ٥٦ .

فيحمدني واحمده .: ويعبدني واعبده
 فيعرفني وانكره .: واعرفه فاشهده
 لذاك الحق اوجدني .: فاعله فاوجده
 بهذا جاء الحديث لنا .: وحقق في مقصده (١)

اراد ابن عربي ان يقول " ان الله يعرفني في جميع احوالي ومقاماتي لانه ذاتي ،
 وانكر وجوده في اعيان الموجودات الحادثة على انها هي هو ، ولكني اعرفه معرفة
 ذوقية كشفية واعلم انه عين كل شيء ، فاشهده في كل شيء جمعا وتفصيلا ، فاوجد الله
 الانسان لاجل ان يعرف وتعرف كمالاته الصفاتية والاسمائية (٢) " لهذا فاذا قال
 المصلي " اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذه بيني وبين عبي ، فاوقم
 الاشتراك في هذه الاية (٣) ، اى مشتركة بيني وبين عبي ، فالعبادة مشاركة واتصال
 بينهما لانها ليست فعلا من جانب واحد ، بل هي حال يتحقق فيها العبد بوحدته
 الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبودا والمعبود عابدا (٤) . حيث تتمثل
 العبادة في عبادة اسم الهى لاسم الهى ، فالباطن يعبد الظاهر ، انه يتوق الى
 ظاهره فيظهره (٥) . وفي هذا يقول ابن عربي :

-
- (١) " فصوص الحكم " ص ٨٣ .
 (٢) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٥ - ٦٧ .
 (٣) ابن عربي " فصوص الحكم " ص ٢٢٣ ، قارن " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٥٦٦ .
 (٤) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤٢ .
 (٥) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفي " ص ٧٧٥ .

فلولاه ولولانا	∴	لما كان الذى كانا
وانا عينه فاعلم	∴	اذا ما قلت انسانا
فكن حقا وكن خلقا	∴	تكن بالله رحمانا
فصار الامر مقسوما	∴	باياه وايانا ^(١)

فوجود الانسان ضرورى لله ، لانه السبب فى ظهور كمالاته ، كما ان وجود الله ضرورى للانسان . وهنا يبالغ ابن عربى فى تصوير الصلة بين الله والانسان ، ولم يكتف بهذا ، بل صرح ابن عربى اننا جعلناه بألوهيتنا الها ، فلا يعرف حتى نعرف ، اى لا يعرف انه اله حتى يعرف المألوه ، فهو الدليل عليه ، ثم بعد هذا اصبح الله عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . أما الذات المجردة ليست الها ، لان الألوهية تقتضى المألوهية ، ولا وجود بدونها ، فلا تعرف الألوهية الا اذا عرفت المألوهية^(٢) . وفى الرسالة الوجودية ، يقول ابن عربى : ان الذى يظن انه سوى الله ليس هو سوى الله ، ولكنك لا تعرف وانت تراه ، ولا تعلم انك تراه ، ومتى يكشف لك هذا السر علمت انك لست ماسوى الله ، وانك لم تزل ولا تزال بلا حين ولا اوان ، وان جميع صفاته صفاتك ، وترى ظاهرك ظاهره وباطنك باطنه ، واولك اوله ، وآخرك آخره ، بلا شك ولا ريب ، وترى صفاتك صفاته وذاتك ذاته^(٣) ، وقد اجاز ابن عربى " للواصل ان يقول انا الحق وان يقول

(١) " فصوص الحكم " ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٦٠ ، قارن د ، محمود قاسم " فكرة الانسان فى مذهب محى الدين بن عربى ، ضمن كتاب " دراسات فلسفية مهداة الى د ، ابراهيم مذكور ص ١٤٥ .

(٣) ابن عربى " الرسالة الوجودية فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد =

سبحاني ، ان ما وصل واصل اليه الا ورأى صفاته صفات الله وذاته ذات الله ، بلا كون صفاته ولا ذاته داخلا في الله او خارجا منه قطه ولا انه فان من الله او باقي بالله^(١) . واكثر من هذا فقد اجاز ابن عربي اطلاق اسم " الله " على الواصل . " فما قال احد من خلق الله انا الله الا اثنين ، الواحد الله المرقوم بالقرطاس ، اذا نطق يقول انا الله والعبد الكامل الذي الحق لسانه وسمعه وبصره يقول انا الله . . . وما عدا هذين فلا يقول انا الله وانما يقول الاسم الخاص^(٢) .

فالا نسان الذي يدرك بالكشف ان نفسه جامعة للحضرة الالهية بكل صفاتها واسماءها ويتحقق بالذوق فيها ، جازله ان يقول " انا الله " . وهذا معنى كلمة لا اله الا الله عند ابن عربي ان معنى لا اله الا الله اي لا اله غيره ، ولا وجود لغيره ، فلا غير سـواه ولا اله الاياه^(٣) .

هذا ، وبعد ان عرفنا فلسفة ابن عربي الوحدوية في الصلة بين الله والانسان ، ينبغي علينا ان نعرف رأيه في الصلة بين الله وبين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

عرف ربه " ص ٥ ، مكتبة القاهرة بدون تاريخ .

(١) ابن عربي " الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه " ص ٥ ،

(٢) نقلا عن د ، ابو العلا عفيفي " نظريات الاسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الاداب ص ٦٠ ، المجلد الثاني الجزء الاول مايو ١٩٣٤ م .

(٣) " الرسالة الوجودية " ص ٧ .

— الحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل :-

يقول ابن عربى " كان محمد صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام ، وكان آدم نسخة منه على التمام ، وكنا نحن نسخة منهما عليهما السلام ، وكان العالم اسفله واعلاه نسخة منا وانتهت الاقلام ، اما النبيون المرسلون وغير المرسلين والعارفون والوارثون منا فنسخ منهما على الكمال ^(١) " .

بهذا النص جعل ابن عربى سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رمزا للصورة الالهية ، او الخليفة ، او الانسان الكامل ^(٢) ، الذى هو قطب يدور فى فلكه دائما كل طالب الكمال ، فلا يزال يدور ويدور حتى يتحقق له الوحدة الذاتية ، وفى هذا التحقق يطلق عليه اسم من تحقق به اى اسم " الانسان الكامل " ^(٣) والنموذج المعنوى للانسان الكامل هو الحقيقة المحمدية .

ويرى ابن عربى ان الحقيقة المحمدية هى الذات الالهية نفسها فى تنزلها الاول ، وعنهما صدرت باقى التفزلات . فيقول " اصل النبأ واول النشئ نشئ سيدنا محمد صلى الله

(١) " عنقاء مغرب فى ختم الاوليا " وشمس المغرب " ص ٣٨ ، مكتبة محمد على صبيح واواده ، مصر ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م .

(٢) لا بد ان اذكر هنا ان ابن عربى يستعمل مايربوع على الاربعين مصطلحا مترادفا على معنى واحد يصح ان يسمى بالانسان الكامل ، منها : الخليفة ، آدم الحقيقى ، القطب ، الحقيقة المحمدية ، حقيقة الحقائق ، العرش المجيد ، البرزخ ، فلك الحياة ، الروح ، الاعظم ، القلم الاعلى ، النسخة العظمى ، الانسان الازلى ، نور محمد ، الخ (د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٥٨) .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٦١ .

عليه وسلم ، على اكمل وجه وابدع نظام ، بحر اللؤلؤ والمرجان المودع في العالم الاكبر
والانسان برزت الحقيقة المحمدية من الانوار الصمدية ، في الحضرة الاحدية ،
وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه من سماء الاوصاف . . . فوجد الحقيقة المحمدية على
صورة حكمه ، فسلخها من ليل غيبه فكانت نهارا وفجرها عيونا وانهارا ، ثم سلخ العالم
منها^(١) .

نفهم من هذا ان الحق تحقق وجوده الكامل في الوجود المحض ، ثم رجع الى
نفسه بواسطة هذا الوجود ، فاصبح الوجودان عينا واحدة ، وهذا معنى كونه صلى الله
عليه وسلم نسخة من الحق بالاعلام . واذا كان النبيون والعارفون والوارثون نسخا منه
صلى الله عليه وسلم على الكمال ، اصبح وجودهم كذلك وجود الحق تعالى ، ثم اذا كان
العالم اسفله واعلاه نسخة منهم اصبح وجود العالم ايضا وجود الحق تعالى . وباختصار
" اصبح الحق والخلق عينا واحدة ، في صورة الانسان الكامل " وفي الفتوحات المكية
صرح ابن عربي بان الانسان الكامل حقيقة واحدة ، او عين واحدة ، وانه المثل الذي لا مثل
له مستدلا بقوله تعالى " ليس كمثله شيء " باعتبار الكاف غير زائدة ، فالمراد به نفى مثل
المثل ، اي ان الله اثبت لنفسه مثلا ، ونفى ان يماثل هذا المثل . ثم بعد ان نصبه الله
مثلا له تجارت اليه الاسماء الالهية بحكم المطابقة ، بل كانت الاسماء الالهية
على هذا الانسان الكامل اشد مطابقة منها على المسمى الله^(٢) " اي ان الانسان الكامل

(١) " عنقا " مغرب في ختم الاولياء وشمس المغرب " ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٢٦٦ .

الذى هو مثل الله الحق من الله باسمائه تعالى ، وهو من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كمالات الحق ، كان الانسان الكامل هو عين الحق ، الذى يرى بها نفسه فى مرآة الوجود ، فهو عينه لانه اكمل مجلى من مجاليه ، وهو الحق والقلم والروح والعقل والعرش^(١) " فكانت روحه صورة مصفرة من روح الله ، وعقله صورة مصفرة من العقل الكلى ، وجسمه صورة مصفرة من عالم الطبيعة^(٢) .

والحاصل ان الحقيقة المحمدية هى مظهر من مظاهر الله او صورة من صورته ، وهى منه بمنزلة ما هو بالفعل ما هو بالقوة ، او هى الحق متجليا - لافى زمان معين ولا فى مكان - بنفسه فى نفسه فى صور العالم ، او هى العلم الالهى الجامع للحقائق الالهية جميعها ، والذى هو عين الذات لا غيرها اى انها العلم والعالم والمعلوم ، او العقل والعاقل والمعقول ، وهى فى نفسها كمال محض ، والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك وليس فى الامكان ابداع ما كان^(٣) . وهذا غاية فلسفة ابن عربى الصوفية ونهايتها فالحقيقة واحدة ، يسىغ ان يطلق عليها اسم اى شئ ، ان هى كل شئ وكل شئ هى ، والكل فى واحد ، والواحد فى الكل ، او هو الكل ، والكل هو !

ثم بين ابن عربى ان تجلى الحق فى الانسان ليس على درجة واحدة ، فان نوع

(١) ابن عربى "عقلة المستوفز" ص ٥١ ، طبع مع انشاء الدوائر ، مطبعة بريل ليدن ١٣٣٦ هـ .

(٢) نيكلسون "فى التصوف الاسلامى وتاريخه" ص ٨٧ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى "نظريات الاسلاميين فى الكلمة" مجلة كلية الآداب ص ٥١ .

الانسان متفاضل بافراده ، يقول ابن عربى : الانسان انقسم قسمين ، قسم لم يقبل الكمال ، فهو من جملة العالم ، غير انه مجموع العالم جمعية المختصر من الكبير . وقسم قبل الكمال ، فظهرت فيه لاستعداده الحضرة الالهية بكمالها وجميع اسمائها ، فاقام هذا القسم خليفة^(١) " والنفوس غير متساوية ، فانها بحسب تركيب البدن وقبوله للنفسخ الالهى ، من الروح الاقدس ، فقد تنقص نفس عن نفس وقد تزيد ، وقل ان تتساوى بل هو محال ، لكن تقرب^(٢) " معنى هذا ان الانسان الكامل هو اعلى درجات المظاهر لاله فاستحق ان يسمى بال خليفة ، وبالصورة ، وبالكون الجامع ، والمرآة التى تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته ، لدرجة انه لو زال هذا الانسان الكامل لعاد ظاهر الحقيقة الى باطنها^(٣) . اى لذهب الظاهر وهو العالم - الذى هو صفات الله - وبقي الباطن وهو الذات ، وذلك لان الارادة الالهية من اظهار خلق يعرفه حق المعرفة ويظهر كمالاته ، لا تتحقق الا بوجود الانسان الكامل ، ولولاه لما تحققت هذه الارادة ، اى لما عرف الحق^(٤) .

فبوجود الانسان الكامل ، تحققت الغاية من الخلق ، وهى ان يعرف الحق وتذكر كمالاته ، ولا يعرف الحق نفسه بنفسه ، ولا يدرك كمالاته فى ذاته ، بل يعرف نفسه ويدرك

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٠٧ .

(٢) ابن عربى : الخلوة المطلقة " تحقيق : عبد الرحمن حسن محمود ص ٨ ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٧ م .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ج ١ المجلد الثانى ص ٦٥ .

(٤) ن م ص ٦٤ .

كمالاته فى صورة هذا الانسان الكامل الجامع لحقائق الكون ، وجميع معانى الكمال ، فى نفسه ، وليس فى الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال الالهى برمه وبوحدته سوى الانسان الكامل ، وذلك - كما يقول الدكتور ابو العلا عفيفى - ان الانسان الكامل يعرف الحق عن طريقين ، عن طريق معرفته بنفسه ، ان الحق متجل فيه تمام التجلى ، وعن طريق معرفته بالعالم ، ان الحق متجل فى العالم ، وظاهر بصور لا تحصى^(١) " وهو الوحيد الذى يعرف الحق جملة وتفصيلا ، فحاز مرتبة الجمع والاحاطة^(٢) " وما حاز هذه المرتبة الا بكونه على صورة العالم وعلى صورة الحق^(٣) .

والحاصل انه : لا يعرف الله سوى الانسان الكامل الذى يعرف نفسه ، لا ، بل الله هو الذى يعرف نفسه بنفسه فى الانسان الكامل ! اى " ان العارف والمعارف واحد ، والواصل والموصول واحد ، والرائى والمرئى واحد ، فالعارف صفته والمعارف ذاته ، والواصل صفته والموصول ذاته ، والصفة والموصوف واحد فمن فهم هذا علم ان العارف هو ، والمعارف هو ، والرائى هو ، والمرئى هو ، والواصل هو ، والموصول هو ، فما وصل اليه غيره ، وما انفصل عنه غيره^(٤) " .

(١) د ، ابو العلا عفيفى " نظريات الاسلاميين فى الكلمة " مجلة كلية الاداب ، ج ١ المجلد

الثانى ص ٦٥ ، قارن " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٢) ابن عربى : تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية " تحقيق : عبد الرحمن حسن

محمود ، ص ٩٩ ، عالم الفكر ، القاهرة ١٩٨٨ م .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٨ .

(٤) ابن عربى " الرسالة الوجودية " ص ٩ .

من النصوص السابقة نفهم ان ابن عربي بفلسفته الصوفية ، اراد ان يعطى
للانسان الكامل معنيين فى الكمال " الاول : كمال الشمول للصفات الالهية والكونية
كافة . والثانى : كمال المعرفة بالله ، بمعنى كمال تحققه فى الوحدة الذاتية بالله .

فالكمال الاول له معنى وجودى (انطولوجى / *Antologi*) بينما الكمال
الثانى له معنى عرفانى (ابستمولوجى *Epistimologi*) من حيث المعنى الاول
يكون الانسان الكامل هو: البرزخ بين الحق والخلق ^(١) " والجامع لحقائق العالم وصورة
الحق سبحانه ^(٢) " انشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وانشأ صورته الباطنة
على صورته تعالى ^(٣) " وهو " الحق المخلوق به ، اى المخلوق بسببه العالم ^(٤) " وباختصار
هو " حق وخلق معا ^(٥) . ومن حيث المعنى الثانى ، يكون الانسان الكامل هو المتحقق
بوحده الذاتية بالله ، والعارف بان نفسه ليس سوى الله ، بل هو هو ^(٦) " ولا يبقى نفس
الحضرة الالهية اسم الا وهو حامل له ^(٧) .

-
- (١) ابن عربي " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩١ .
(٢) ن ك ج ٣ ص ٤٤٧ .
(٣) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ .
(٤) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ .
(٥) ابن عربي : " فتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٩٦ ، وانشأ الدوائر ص ٢٢ ، وعقلة المتوفى ص ٤٢ ،
وغيرها فى مواضع كثيرة .
(٦) ابن عربي " كتاب اليا " وهو كتاب الهوى ص ١٧ ، طبع مع كتاب اليا ، مكتبة القاهرة ،
ط الاولى ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م .
(٧) ابن عربي : " حلية الابدال " ص ٩ ، ضمن رسائل ابن عربي ج ٢ .

فالإنسان الكامل إذن هو الجامع للعوالم كلها من حيث حقيقة الروحانية الزلية وهو أيضا الحاوي لكل المعارف والعلوم ، والجميع يستمد منه : الوجود والعرفان !

ولوسئلنا " هل الإنسان الكامل كامل بالفعل ، أو على الأقل بالاهلية والاستعداد ، أم كامل بالاكتمال ؟ وبعبارة أخرى ، هل هو كامل لأنه صورة الله الكامل ، أم كامل بتحقيقه في الوحدة مع الله ؟

لا شك أن ابن عربي قصد الاثنين معاً ، وذلك لأنه لو قصد المعنى الأول فحسب لكان كل إنسان إنساناً كاملاً ، والحقيقة عنده أن كل إنسان إنسان كامل لكن بالقوة ، أما الكامل بالفعل فهو ما تحقق فيه المعنيان معاً^(١) . ولا يتوفر هذا إلا لبعض أفراد الإنسان فقط ، وهذا يذكرنا بنظرية الحكيم الإلهي المتوغل في البحث والتأله عند السهروردي المقتول^(٢) .

فالإنسان الكامل إذن لا بد أن يكون ، صوفياً عارفاً ، ولا تنس أنه ليس للتصوف والمعرفة معنى عند ابن عربي سوى التحقق في الوحدة الكلية مع الله^(٣) . ومن لم يحز

(١) د ، أبو العلا عفيفي " نظريات الإسلاميين في الكلمة " مجلة كلية الآداب ، ص ٦٢ .

(٢) انظر ص ١٧٥ من هذا البحث .

(٣) انظر حد التصوف عند ابن عربي ص ١٧ وكذلك تفسيره لكلام الجنيد حول المعرفة

بالله ص ٦٣ من هذا البحث .

هذه الرتبة ، فهو حيوان ، تشبه صورته الظاهرة صورة الانسان ^(١) . واستدل ابن عربي بالحديث القدسي " فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع الخ فقله كنت يدل على انه كان الامر هذا وهو لا يشعر ، فكانت الكرامة التى اعطاه هذا التقرب ، الكشف والعلم بان الله سمعه وبصره ^(٢) . ومن هذا الاساس اندفع ابن عربي الى طبع الانسان الكامل بطابع المطلق ، " فان الله قد جعله محل العلم به العرفانى لا النظرى . . . وهو الجامع فلا بد ان يظهر الحق تعالى له فى صور شتى اى فى صورة كل شئ . . . والحق يفار على قلبه ان يكون فيه غير ربه فاطلعه انه صورة كل شئ وعين كل شئ ، ثم يقول منشدا :

فمن كان بيت الحق فالحق بيته . . . فعمين وجود الحق عين الكوائن ^(٣)
وصار الانسان الكامل " كعبة لجميع الاسرار الالهية يحج اليه من كل حضرة وموقف ، ويرد عليه فى كل يوم الجمعة ستمائة الف سر ملكوتى ^(٤) .

فالانسان الكامل ماهية كلية تنطوى فى وعيها على كل ماهو الهى قديم ، وكل ماهو مخلوق حادث معا ، وهو كامل من كلتا الناحيتين اللاهوتية والناسوتية ، حتى تحقق عنده ان الله والانسان والعالم كلها شئ واحد تماما ، انها ليست الا ثلاثة مظاهر لمعنى

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٦٨ . (٢) ن ك ج ٣ ص ١٨ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٧ .

(٤) ابن عربي " مواقع النجوم ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ١٥٧ ، مكتبة محمد على

صبيح واولاده ، مصر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م .

واحد (١) .

بهذا كان الله عند ابن عربي قد استحال الى تصور اجوف غير مشخص، — لازم للانسان الكامل، ولم يعد الا مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية، لارب الخلق ذو الجلال والاكرام (٢) .

فاختفى عند ذلك " الله والانسان والكون جميعا !

وعند ابن عربي فهم خاص لحديث موضوع من عرف نفسه فقد عرف ربه " يتمشى مع مذهبه وحدة الوجود، ان ليس معناه ان معرفة الانسان نفسه وسيلة لمعرفة ربه، من حيث انه يدرك قدرة الله وعظمته، عن ادراكه نفسه، وما اودع الله فيها من اسرار الخلق وعجائبه، كما يفهم الصوفية المعتدلة، ولكن معناه عند ابن عربي " ان الانسان يعرف ربه بمعرفة نفسه، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل عن نفسه . يقول ابن عربي : ان الكمال على الحقيقة انما هو فيمن شاهد ربه ونفسه . . . ومن شاهد ربه عريا عن مشاهدة نفسه . . . فهو عار عن الفائدة، صاحب نقص، فان الحق ان ذاك يكون هو الذى يشاهد نفسه بنفسه . . . ومن شاهد نفسه ولم يشاهد ربه فهو مشرك (٣) .

(١) هانز هينرش شيدر " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان

الكامل فى الاسلام " د، عبد الرحمن بدوى ص ٦٧ .

(٢) ن م ص ٨٠ .

(٣) مواقع النجوم " ومطالع اهلة الاسرار والعلوم " ص ٢٧ - ٢٨ .

وذلك لان نفسه هي المظهر الخارجى لربه ، او هي المرأة التى يتجلى فيها
ربه فيراه ويدركه ، " فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وانت مرآته فى رؤيته . . . فمننا من
جهل فى علمه فقال " المعجز عن درك الادراك ادراك ، ومننا من علم فلم يقل مثل
هذا ، وهو اعلى القول ، بل اعطاه العلم السكوت ما اعطاه العجز ^(١) .

وعند ما قيل لابن عربى : كيف يعرف الانسان الله ويصل اليه ؟ اجاب قائلاً :
من عرف نفسه علم ان وجوده ليس بوجوده ولا غير وجوده ، بل وجوده وجود الله ، بلا
صيرورة وجوده وجود الله ، بلا دخول وجوده فى الله ، ولا خروج وجوده عنه ، ولا يكون
وجوده معه وفيه . . . فعرفان العارف بنفسه هو عرفان الله تعالى نفسه ، لان نفسه
ليس الا هو . . . فمن وصل الى المقام لم يكن وجوده فى الظاهر والباطن وجوده ،
بل وجوده وجود الله ، وكلامه كلام الله ، وفعله فعل الله ، ودعواه معرفة الله هو دعواه
معرفة الله نفسه بنفسه . . . وان بعض العارفين قال " الصوفى غير مخلوق ، وذلك بعد
الكشف التام ^(٢) " ثم يقول : جميع ما قلناه هو معنى قوله تعالى " لاتدركه الابصار وهو
يدرك الابصار ^(٣) " اى ليس احد فى الوجود ولا بصر مع احد يدركه ، فلو جاز ان يكون
غيره ، لجاز ان يدركه غيره ، وقد نبه الله تعالى بقوله لاتدركه الابصار ، على ان ليس
غيره سواه ، يعنى لا يدركه غيره ، بل يدركه هو ، فلا غير الا هو . . . ومن قال انها
لاتدركه لانها محدثة والمحدث لا يدرك القديم الباقي ، فهو بعد لم يعرف نفسه ،

(٢) " الرسالة الوجودية " ص ١٠ - ١١ .

(١) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .

(٣) " الانعام " ١٠٣ .

ان لا شئ ولا الابصار الا هو ، فهو يدرك وجوده بلا وجود الادراك وبلا كيفية لا غير (١) .

هذا ، واذا كان الذين سبقوه يدعون بالسبق والحظوة من الله ، فاصبحوا اولياء الله ، واصلين اليه ، واقفين عنده ، بل متحدين به ، او حل الله فيهم ، وهم في حالة الفناء والجذبة فان ابن عربي يدعى بانه قد حقق الوحدة بالله وبالكون كله ، فاصبح عارفا بالله حق المعرفة ، وهو " الانسان الكامل " بمعنى الكلمة ، فهو نسخة من الحق على التمام والكمال ، كلا ، بل ذاته ذات الله ، ووجوده وجود الله حقيقة . وهو في ذلك مالك كل وعيه وشعوره ، اى بلا فناء ولا جذبة ولا شطح ، ولا مجاز ولا كناية ، فيقول : علمت انى من الكل ، وانى لست بانسان حيوان قط . . . علمت ان العالم كله لولا اننا ما وجد ، وانه بوجودى صح المقصود (٢) ثم انشد قائلا :

عرفت الرب بالرب	∴	بلا نقص ولا عيب
فذا تى ذاته حق	∴	بلا شك ولا ريب (٣)

كما يقول ايضا : (٤)

رأيت الحق فى الاعيان حقا	∴	وفى الاسما فلم اراه سوائى
--------------------------	---	---------------------------

(١) " الرسالة الوجودية " ص ١٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٢٦٦ .

(٣) " الرسالة الوجودية " ص ١٣ .

(٤) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٥٤٩ .

ثم يقول (١) :

وانا عينه فاعلم . . . اذا ما قلت انسانا (٢)

وهكذا، عرفنا مما سبق ان ابن عربي بفلسفته الصوفية "وحدة الوجود" — بذل جهده في عملية الخليط العجيب، بغية التخلص من الفروق القائمة بين الله وماسواه من الموجودات، فما رأيه في الصلة بين ذات الله وصفاتها ؟

— الله وصفاته : —

ان رأى ابن عربي في هذا الموضوع، يختلف تماما عن آراء المذاهب بل آراء المسلمين كلها . وقبل ان اذكر رأيه الخاص في الصلة بين الله تعالى وصفاته اريد ان الفت النظر اولا الى ان ابن عربي ابتعد كثيرا عن اطلاق لفظ الصفة على الله ، فأخذ يعبر عنها بلفظ "النسبة" والاسم "ورجح" الاسم ، على النسبة ، وذلك لان القرآن ورد بالاسماء . يقول ابن عربي : ما من اسم الا وله معنى ليس للآخر ، وذلك المعنى منسوب

(١) "فصوص الحكم" ص ١٤٣ .

(٢) وفي موضع آخر ادعى ابن عربي بانه خاتم الأولياء ، حيث يقول "كنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسائة ، ارى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن ، فضة وذهب ، وقد كملت بالبناء وما بقى فيها شيء ، وانا انظر اليها والى حسناتها ، فالتفت الى الوجه الذى بين الركن اليماني والشامي هو الى الركن الشامي اقرب ، فوجدت موضع لبنتين لبننة فضة ولبننة ذهب ، ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الاعلى ينقص لبننة ذهب ، =

الى ذات الحق ، وهو المسمى : صفة عند اهل الكلام من النظار ، وهو المسمى : نسبة

عند المحققين . . . فاجعل ذلك كله نسباً ، او اسماً او صفات ، والاولى ان تكون اسماً ، ولا بد ان تكون اسماً ، لان الشرع الالهى ما ورد فى حق الحق بالصفات ، ولا بالنسب ، وانما ورد بالاسماء ، فقال تعالى : ولله الاسماء الحسنى واصبحت الصفات عنده "اسماً" صفات ،

واراد باسم صفة "الوصف" اذ الصفات ذات الحق منزهة عن معرفتنا لها تنزيه الذات ، بينما

الوصف هو ، " اسم صفة " وهو بالنسبة اليها كالاسم بالنسبة للمسمى (١) .

على كل حال ان ابن عربى - ايماناً بفلسفته الصوفية "وحدة الوجود" كان ينتقل

فى بحثه من علاقة بين الذات والصفات ، الى العلاقة نفسها وماهيتها ، وهنا يبرز

مفهوم النسبة عنده ، وانها امر عقلى لا وجوداً عينياً له ، وبالتالي "الصفة ليست موجودة"

لانها نسبة (٢) .

فكان ابن عربى يختلف عن المعتزلة الذين يجعلون الصفات عين الذات ، ويختلف

ايضاً عن الاشاعرة الذين يقولون ان الصفة ليست هى الذات ولا هى غيرها ، وذهب

وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة ، فرأيت نفسى قد انطبقت فى موضع تلك اللبنتين ،

فكنت انا عين تينك اللبنتين وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شئ ينقص ، وانا واقف

انظر ، واعلم انى واقف واعلم انى عين تينك اللبنتين ، لا اشك فى ذلك ، وانهما

عين ذاتى ، واستيقظ فشكرت الله . . . وعسى ان اكون ممن ختم الله الولاية بى "

(الفتوحات المكية " ج ١ ص ٣١٨-٣١٩) وانشد طائلاً :

اذا لم اكن موسى وعيسى ومثلهم . . . فلست ابالى اننى جامع الامر

فانى ختم الاولياء محمد . . . ختام اختصاص فى البداوة والحضر

(ديوان ابن عربى " ص ٣٣٤) .

(١) "الفتوحات المكية" ج ٤ ص ٢٩٤ (٢) د ، سعاد الحكيم "المعجم الصوفى" ص ٣ ١٢١ .

ابن عربى يغير المستوى الوجودى للصفات، فبدلاً من ان يقول بوجودها العينى فى الذات او خارجها، يقول بوجودها العقلى، ثم يرى انها عين الذات وهى غيرها.

يقول ابن عربى: ان الصفات عين الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلي الذات،

وهى غير الذات اذا نظر اليها من الوجه الذى يلي انقسام الوجود الى الاقسام المتعددة...

فمن حيث ذاته لاتفاير بين مانسميه له علماً وارادة وقدرة، فذاته كافية للكل فى الكل،

وهى النسبة الى المعلومات علم والى المقدورات قدرة، وهى الموصوفة بالاحدية^(١).

وهذا اقرب الى رأى المعتزلة خاصة رأى ابى الهذيل العلاف^(٢).

وينبغى علينا هنا ان نفهم جيداً، الصلة بين الذات الالهية وصفاتها، عند

ابن عربى فى اطار فلسفة "وحدة الوجود" وسنعرف مدى خطورة رأيه وغيبته فى الفكر

الاسلامى، بل فى الفكر الفلسفى كله، ان لم يسبقه احد فى ذلك. يرى ابن عربى ان الذات

الالهية لها وجهان: الاول من حيث هى ذات مجردة عن النسب والاضافات الى الموجودات

الخارجية، والثانى من حيث هى متصفة بصفات.

(١) شجون المشجون نقلاً عن د. سعاد الحكيم "المعجم الصوفى" ص ١٢١٤.

(٢) محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدى (١٣٥ - ٢٣٤هـ / ٧٥٣ - ٨٥٠م) ابو

الهذيل العلاف من ائمة المعتزلة ولد فى البصرة، واشتهر بعلم الكلام، كان قوى

الحجة، ذكياً وسريع الخاطر (الزركلى "الاعلام" ج ٢ ص ١٣١).

يقول ابو الهذيل العلاف: ان البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرته

وقدرته ذاته حتى بحياة وحياته ذاته، وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين

اعتقدوا ان ذاته واحدة لاكثرية فيها بوجه... فاثبت ذاتا هى بعينه صفة، واثبت

صفة هى بعينها ذات (الشهرستانى "الملل والنحل" ج ١ ص ٦٤).

ففى الوجه الاول ان الله منزّه عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الخارجى ، بل منزّه عن المعرفة ، فلا يمكن تصور ذاته ولا التعبير عن حقيقتها ، فوجودها وجود مطلق . وفى الوجه الثانى ، وجودها وجود مقيد ، او وجود نسبى ، لانه وجود الحق متعينا فى صور اعيان الممكنات ، او متعينا فى هذه النسب والاضافات المعبر عنها بالصفات ، فكانت الموجودات كلها صفات للحق^(١) .

يقول ابن عربى " اعلم ان مسمى الله احدى بالذات كل بالاسماء . . . اما الاحدية الالهية فما لواحد فيها قدم . . لانها لاتقبل التبعض فاحديته مجموع كله بالقوة^(٢) " . ولهذا منع اهل الله التجلى فى الاحدية^(٣) " اى اننا اذا نظرنا اليه تعالى من حيث ذاته حكمنا بوحده ، واذا نظرنا اليه تعالى من ناحية ظهوره فى الموجودات حكمنا بكثرته ، وهذا هو معنى " كل " اى الواحد الذى يحتوى الكثرة^(٤) .

كما يقول ايضا وبصورة اوضح " ان الله هو الحق المبين اى الظاهر ، فهو الواحد الكثير^(٥) " وايضا " ماخرج عنه عز وجل شئ " . . . بل الكل منه انبعث واليه ينتهى فمحيطه اسمائه ، ونقطته ذاته ، فلهذا هو الواحد العدد ، والواحد الكثير^(٦) " ان لله

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٢٩ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ٩٠ . (٣) ن ك ص ٩١ .

(٤) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨٥ .

(٥) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣٨٠ . (٦) ن ك ج ٣ ص ٤٥١ .

تسعة وتسعين اسما مئة الا واحد ، فان الله وتر يحب الوتر . . . فما تسمى الا " بالواحد
الكثير لا بالواحد الاحد (١) .

فذاث الله تعالى عند ابن عربي ، واحد من حيث ذاته الغنية عن العالمين ،
كثير من حيث أسمائه وصفاته . وهنا وضع ابن عربي اصطلاحان غريبان ، هما " حضرة
الاحدية ، وحضرة الواحدية " يقول ابن خلدون في شرح معنى الحضرتين : ان انية
الحق عند ابن عربي هي الوحدة ، ونشأت عن تلك الوحدة ، الاحدية والواحدية ، وهما
اعتباران للوحدة ، لانها ان اخذت من حيث سقوط الكثرة وانقفاء الاعتبارات فهي الاحدية ،
وان اخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية . ونسبة
الواحدية الى الاحدية نسبة الظاهر الى الباطن والشهادة الى الغيب ، فهي مظهر
للاحدية بمنزلة المظهر للمتجلى . ثم ان تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات ،
وعين قبولها للاعتبارين - اعتبار الباطن وتوحيده عن الكثرة واعتبار الظاهر وتكثره - فهي
بين البطون والظهور ، كالتحدث في نفسه مع نفسه . واول مراتب الظهور ظهوره لنفسه ،
واول متعلق الظهور الكمال الاسمائي للحديث مع نفسه ، واول التجليات تجلى الذات ،
الاقديس على نفسه ، ويضمن هذا التجلى الكمال ، وهو افاضته اليجاد والظهور ، من
حيث الواحدية التي هي المظهر لا من حيث الاحدية التي هي سلب الكثرة (٢) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٥٥ .

(٢) " شفاء السائل لتهديب المسائل " ص ٥١ باختصار .

" ان الوجود كله صادر عن صفة الوجدانية التي هي مظهر الأحدية ، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لاغير ، ويسمى هذا الصدد بالتجلى ، واول مراتب التجليات تجلى الذات على نفسه ، وهو يتضمن الكمال بافاضة الایجاد والظهور ، وهذا الكمال فى الایجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق وهو عالم المعانى والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم ، وحقائق الانبياء والرسل اجمعين والكملى من اهل الملة المحمدية ، ويصدر عن هذه الحقائق حقائق اخرى فى الحضرة الهبائية ، وهى مرتبة المثال ، ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الافلاك ، ثم عالم العناصر ، ثم عالم التركيب ، هذا فى عالم الرتق ، فاذا تجلت فهى فى عالم الفتق ^(١) .

وباختصار " الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء الاعتبارات والتعينات عنها . والواحد ، اسم الذات باعتبار ثبوت جميع الاعتبارات والتعينات . ولذلك تظهر الاسماء الالهية فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة اعيان الموجودات ذاتها ، فكل ما هو موجود فى عالم الظواهر انما هو مجلى او مظهر للواحد الحق ، اى هو صورة جزئية للكل المطلق ، ولذا لا يقال فى اى موجود انه الحق اطلاقا ، وانما يقال ان الحق تجلى فيه فى صورة من صوره التى لاتحصى . اما الاحدية فلا يقع فيها التجلى ابدا ، اى ان الحق لا يظهر باحدىته فى اى شئ ^(٢) . وهنا يجب علينا ان ننتبه الى اصطلاحات

(١) " المقدمة " ص ٤٧١ .

(٢) د . ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٨٨ .

استعملها ابن عربي ، حتى لانزلق الى الفهم الخاطئ ، بان ابن عربي يتناقض فى كلامه بالنسبة للاحدية والواحدية ، كأنه اقر بالموجودين ، او بالاثينية فى الوجود . والامر ليس كذلك ، ان ابن عربي اتى باصطلاحين آخرين فى التعبير عن الصلة بين الذات وصفاتها ، وهما " الاحدية " (مع ال التعريف) وأحدية ، (نكرة) . فللحق الاحدية ، ولكل ماسواه احدية ، وعلى ذلك تكون الأحدية ، هى احدية الاحد ، او احدية الواحد او الاحدية الذاتية ، وكل ماسوى الله فله احدية الكثرة ، واحدية الجمع ، او احدية الاسماء ، وذلك لان كل كثرة لابد لها لى يستقيم وجودها ، من احدية تحفظ لها هذا الوجود ، وتميزه عن غيره من الموجودات ، فلكل كثرة احدية هى احدية الكثرة (١) .

فابن عربي يرى ان هناك احديتين ، احدية الذات الالهية ، فسامها " الاحدية " لانفرادها ، ثم نظر الى الكثرة المشهودة فى الكون ، وانها لاتقوم الا باحديتها ، فسامها " احدية " وذلك لاشتراكها مع احدية الاحد التى انفرد بها بصفة التمييز . والحاصل ان الذات لها احدية الاحد ، او الاحدية ، (معرفة) والكون له احدية الكثرة ، او احدية التمييز . يقول ابن عربي : احدية الله من حيث الاسماء الالهية التى تطلبنا احدية الكثرة ، واحدية الله من حيث الفنى عنا وعن الاسماء احدية العين (٢) " ويقول ايضا بوضوح اكثر " اعلم ان الله من حيث نفسه له احدية الاحد ،

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١١٦٥ .

(٢) " فصوص الحكم " ص ١٠٥ .

ومن حيث اسماؤه له احدى الكثرة^(١) "وينفرد الحق بالاحدية: احدية الذات، لا احدية الكثرة التى هى احدية الصفات"^(٢).

وهكذا اتضح لنا ان ابن عربى حاول باقصى جهده ان يثبت وحدة الذات الالهية وصفاتها، وليست تلك الصفات سوى الكون باسره. يقول ابن عربى "فما وصفناه بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف. الا الوجود الخاص الذاتى فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه الينا... فاذا اشهدناه شهدنا نفوسنا، واذا شهدنا شهد نفسه"^(٣). واستشهد بقوله تعالى "يا ايها الناس اتقوا ربكم: اى اجعلوا مظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا مابطن منكم وهو ربكم وقاية لكم"^(٤) ثم يقول منشدا:

انما الكون خيال . . . وهو حق فى الحقيقة^(٥)

اى ان الكون - من جهة - خيال اذ لا وجود لذاته، وهو - من جهة اخرى - حقيقة، لانه صور متعددة من حقيقة واحدة، او مجلى من احدية الكثرة. فالصفات الالهية هى المؤثرة فى الكون، بل الكون مظهر ومجلى لها. لذا يطلق عليه "الصفات الالهية". فالعالم باسره صفاته العليا.

هذا وبعد ان اتضح لنا ان الكون باسره، صفات الحق العليا، يجب ان ننبه

(١) "الفتوحات المكية" ج ٣ ص ٤٦٥ . . . (٢) ن ك ج ٤ ص ٢٢٤ .

(٣) "فصوص الحكم" ص ٥٣ . . . (٤) ن ك ص ٥٦ . . . (٥) ن ك ص ١٥٩ .

الى ان الخلق هو صفة الخالق ، وليس صفة الخلق هو صفة الخالق ، وهذا ما يسميه
باحدية الوصف ^(١) " فبصر كل مبصر من الممكنات هو في الحقيقة بصر الحق - يقول ابن
عربي : " ولما كانت هوية الحق احدية الوصف لم يكن فيها كثرة ، وهى بصره فى كل
مبصر ، فهو وان تعددت ذوات المبصرين فالبصر واحد فى الجميع اذ كان البصر هوية
الحق ^(٢) " ويقول ايضا : " فصفات الحق صفات العبد ، فلا تعكس فتتكس ^(٣) " .

ومن اغرب آراء ابن عربي فى هذا الموضوع ايضا قضية " التنزيه والتشبيه " فان
لابن عربي رأيا خاصا فى فهم معنى الكلمتين ، يختلف عن المذاهب والفرق الاسلامية
كلها .

- التنزيه والتشبيه :-

يرى ابن عربي انه يجب ان ننظر الى الحق من وجهين ، وان نصفه بصفتين معا
الاولى تسمى " تغزيها " ، والثانية ، تسمى " تشبيها " فالذين اكتفوا بالتنزيه - كالمعتزلة
والفلاسفة - مخطئون ، والذين شبهوا الله بخلقه ايضا مخطئون . أما خطأ المنزهين
فلأنهم ابعدوا الحق ان يصفوه باى وصف ، فاثبتوا ذاتا مجردة ومعرفة عن الاوصاف

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ١٢١٦ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٣٨ .

(٣) ابن عربي " عنقا " مغرب ، فى ختم الاولياء وشمس المغرب " ص ٣١ .

والنعوت، وهذا يلزم منه التقييد والتحديد في نظر ابن عربي . وذلك لان المنزه اراد تبعيد الله تعالى عن تقييده وتحديد ، في صور المحدثات وصفاتها المقيدة ، لكنه وقع فيما فر منه ، لان التنزيه تمييز لذات الحق ، ان تختلط في سائر الذات او ان تشابهها ، وهذا في حق ذاته تقييد وتحديد ، لذا فالقول بالتنزيه الصرف خطأ وجهل اذا لم يقترن بالتشبيه ^(١) . واما خطأ المشبهة فلا نهم شبهوا الحق بالخلق وهذا يستلزم التجسيم ، وفيه تقييد وتحديد للحق ، وتثنية الوجود ، لان من لوازم التشبيه وجود مشبه ومشبه به ، بينما الوجود عند ابن عربي واحد ، فالصحيح عنده هو الجمع بينهما ^(٢) .

يقول ابن عربي " ان التنزيه عند اهل الحقائق في الجنب الالهى عين التوحيد والتقييد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب . . . وكذلك من شبهه ومانزهه فقد قيده وحدده وماعرفه ، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال فقد عرفه مجملا ^(٣) ، ثم انشد فيقول :

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا . . . وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالامرين كنت مسددا . . . وكنت اماما في المعارف سيدا ^(٤)

(١) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القارى " دراسة وتحقيق ، ج ١ ص ٣٧١ .

(٢) ن م ص ٣٧٢ . (٣) " فصوص الحكم " ص ٦٨ - ٦٩ .

(٤) ن ك ص ٧٠ .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفي " ان ابن عربي يستعمل كلمتي التنزيه والتشبيه بمعنى الاطلاق والتقيد . فالله منزّه بمعنى انه اذا نظر اليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف ، وكل حد وتقيد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء ، فلا يصدق عليه وصف الا الاطلاق وفي الاطلاق تنزيهه . ولكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك اذا نظرنا اليه من حيث تعينات ذاته ففى صور الوجود ، فهو يسمع ويبصر مثلا ، لا بمعنى ان سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى انه متجل فى صورة كل من يسمع وما يسمع ، وكل من يبصر وما يبصر ، او انه جوهر كل ما يسمع ويبصر . وهذا اساس قوله بان الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وانها قديمة وحديثة ، وخالقة ومخلوقة الى غير ذلك (١) .

فالتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايفان متكاملان ، لا يقوم احدهما بدون الاخر . لذا يقول ابن عربي " ان للحق فى كل خلق ظهورا فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل مفهوم ، الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته (٢) " فظهور الحق تقيد ، وهذا هو التشبيه ، وبطونه اطلاق وهو التنزيه (٣) .

والحاصل ان الله - عند ابن عربي - منزّه اى سار فى كل موجود غير متعين ففى

(١) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٢ - ٣٣ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٦٨ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفي " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٣ .

موجود دون آخر ، وان الله مشبه ، اى متجل فى كل صورة فى هذا الوجود ، وهو جوهر كل موجود ^(١) . بهذا يقول ابن عربى " من عرفه (الحق) بالتعريف الالهى جمع بين التنزيه والتشبيه ، فنزهه فى موطن التنزيه ، وشبهه فى موطن التشبيه ^(٢) " .

— الفيض والتجلي —

عرفنا مما سبق عدة نظريات فلسفية صوفية ، وضعها ابن عربى لأول مرة ، بمفاهيم جديدة وغريبة فى نفس الوقت ، وكل ذلك لفرض واحد وهدف واحد ، وهو اثبات فلسفة وحدة الوجود ، فكان ابن عربى لا يؤمن بالاثينية اطلاقا . وقد حاول بكل طاقاته وبذل كل جهوده لاجل تفسير فعل الخلق ، ووجود المخلوقات الى جانب الحق ، دون ان يخرج عن الوحدة الوجودية ، ان ليس هناك خالق مختار ولا مخلوق من عدم ، فالخلق فى مذهب ابن عربى ظهور وتجل الهى فيما لا يحصى عدده من صور المخلوقات ، فالحق يخلق المخلوقات اى يتجلى فى صورتها .

وهذا التجلى على نوعين : تجلى الغيب ويسمى بالفيض الاقدس ، وتجلي الشهادة

ويسمى بالفيض المقدس ، فما هو الفيض الاقدس او تجلى الغيب ؟

(١) د ، محمد سليمان داود ، ابن تيمية وفلسفة التصوف ص ٩٧ ، كلية التربية طنطا

ط الاولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٣م .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١٣٢ .

الفيض الاقدس " هو تجلى الذات الاحدية لنفسها فى صور جميع الممكنات القسـ
يتصور وجودها فيها بالقوة ، فهو اول درجة من درجات التعينات فى طبيعة الوجود ،
المطلق ، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها فى عالم الـاعيان الحسية ، بل هى مجرد
قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة او الصور المعقولة للمكنات هى التى يطلق
عليه ابن عربى اسم " الـاعيان الثابتة " (١) .

اما الفيض المقدس فهو : ظهور الـاعيان الثابتة من العالم المعقول الى العالم
المحسوس ، او ظهور ما بالقوة فى صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على
نحو ما هى عليه فى ثبوتها الازلى ، وليس فى الوجود شئ يكون فى ظهوره على خلاف
ما كان عليه فى ثبوته (٢) . وهذا يسمى ايضا بتجلى الشهادة . واذا كان الفيض الاقدس
هو تجلى الحق لذاته فى الصور المعقولة للكائنات ، فالفيض المقدس هو تجلى الحق فى
صور اعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين فى طبيعة الوجود المطلق (٣) .

وهذا الفيض المقدس ، فيض دائم لا ينقطع ابدا ، يتجدد مع الانفاس ، وهو لا يبقى
زمانين ، بل يتجدد فى كل لحظة وزمان ، كما انه تختلف صورته من شخص الى آخر ، ولا

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٨٩ ، و ، د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات
فصوص الحكم " ص ٨ - ٩ .

(٢) ن ك ص ٨٩٠ . (٣) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩ .

يمكن ان تتشابه صور التجليات او الفيوضات ابدا^(١) .

وهكذا ، بعد ان كان تكثر الواحد معقولا في تعيين الفيض الاقدس ، اصبح مشهودا في هذا الفيض ، لكنها كثرة نسب واعتبارات ، لانها اسماءه تعالى وصفاته ، وهى اعتبارات معقولة لذاته تعالى . فالتجليان اذن هما الفيضان او الحضرتان المتقابلتان وهما ايضا المرموز اليهما بالاسمين الالهيين ، الاول والاخر ، او الباطن والظاهر ، عالم الغيب والشهادة^(٢) .

وعن هذا كله يقول ابن عربى بكل صراحة ووضوح فى عدة مواضع فى كتبه :
يقول فى كتابه " فصوص الحكم " ان لله تجليين تجلى غيب وتجلي شهادة ، فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب ، . . . فاذا حصل له ، اعنى القلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة ، فرآه ، فظهر بصورة ما تجلى له^(٣) .

ويقول ايضا " ومن شأن الحكم الالهى انه ماسوى محلا ، الا ويقبل روحا الهيما ، عبر عنه بالنفخ فيه ، وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض

(١) عبد الله الملايد الفصوص " للملا القارى ، دراسة وتحقيق ، ج ١ قسم الدراسة ص ٣٤٤ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ١٤٥ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٢٠ - ١٢١ .

التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، ومابقى الا قابل ، والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس^(١) " كما يقول ايضا " سبحان من عين الاعيان بالفيض الاقدس ، وكون الاكوان بالفيض المقدس " ^(٢) ويقول " والحق تعالى وهاب على الدوام ، فياض على الاستمرار ، والمحل قابل على الدوام " ^(٣) . ويقول " وهو سبحانه لا يتجلى لشخص فى صورة واحدة مرتين ، ولا لشخصين فى صورة واحدة " ^(٤) " واستدل بقوله تعالى " بل هم فى لبس من خلق جديد " ^(٥) " على ان المراد بالخلق الجديد ، التجلى الدائم والمتجدد ، حيث قال " فعين كل شخص يتجدد فى كل نفس لا بد من ذلك " ^(٦) .

— الاعيان الثابتة : —

اتفق الباحثون على ان ابن عربى اول فيلسوف اسلامى طرح عبارة " عين ثابتة " كاصطلاح تصوف فلسفى ^(٧) . هذه العبارة مركبة من كلمتين ، ويقصد ابن عربى بالعين " الحقيقة والذات او الماهية ، ويقصد بالثبوت " الوجود العقلى او الذهنى ، كوجود ماهية الانسان او ماهية المثلث فى الذهن ، فى مقابل " الوجود " الذى يقصد به

(١) " فصوص الحكم " ص ٤٩ .

(٢) مرآة العارفين " نقلا عن د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٩١ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ١ ص ٥٧ . (٤) ن ك ج ٣ ص ١٧٨ .

(٥) ق : ١٥ . (٦) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ٣٢٠ .

(٧) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب =

التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان ، كوجود افراد الانسان وافراد المثلث في العالم الخارجى ^(١) . معنى هذا ان ابن عربى عندما يتكلم عن الاعيان الثابتة ، انما يقرر بوجود عالم معقول ، توجد فيه حقائق الاشياء او اعيانها المعقولة التى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه اشخاص الموجودات ^(٢) .

وهذه الاعيان الثابتة فى وجودها العقلى المسلوب عنه صفة الوجود الخارجى كثيرا مايصفها ابن عربى بالمعدومات او بالامور العدمية . وكان ابن عربى يرى ان المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر ، لها من حيث ثبوتها فى العلم الالهى ، وجود سابق على وجودها المحسوس ، وانها من هذا الوجه صور او احوال فى العقل الالهى وفى الذات الالهية ، اذ العقل الالهى والذات الالهية حقيقة واحدة ، ولهذا يسميها احيانا " ماهيات " و احيانا اخرى " هويات " اما انها ماهيات فلانها صور معقولة لحقائق الموجودات ، واما انها هويات ، فلانها تعينات فى الذات الالهية الواحدة ، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعدومة فى الوجود الخارجى اسم " الاعيان الثابتة " ^(٣) وهذا يعنى ان وجودها ليس مستقلا عن وجود الذات الالهية ، وبهذا تكون هذه الاعيان حقائق ثابتة فى العلم الالهى منذ

المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢٠٩ ، ود ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ ، ود ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ١٦٩ .

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣١ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة " الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢٠٩ .

(٣) ن ك ص ٢١٤ .

الازل اى حقائق معقولة وهى فى ذات الوقت اصل لجميع الموجودات الخارجية التى وجدت وفق الاسماء الالهية التى تتجلى بها الذات فى الوجود وتتعين فى صور أعيان الممكنات^(١) .

وفى الحقيقة ان ابن عربى فى بناء فلسفته الوحدوية الصوفية يجمع فى صعيد واحد بعض جوانب فلسفية متعددة المصادر ، بالاضافة الى وجدانه الممتلىء بالخيال المرهف ، فدائما نجد فى آرائه اشياء او قضايا جديدة وغريبة ، واحيانا متناقضة . يقول ابن عربى " اذا ثبت عين الشئ او انتفى ، فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معا وذلك بالنسبة والاضافة ، . . . وقد صح وصفه بالعدم والوجود معا فى زمان واحد ، وهذا هو الوجود الاضافى والعدم مع ثبوت العين . . . فان قيل كيف يصح ان يكون الشئ معدوما فى عينه يتصف بالوجود فى عالم ما بنسبة ما ، فيكون موجودا فى عينه ، معدوما بنسبة ما ، فنقول : نعم لكل شئ فى الوجود اربع مراتب . . . المرتبة الاولى : وجود الشئ فى عينه . . . والمرتبة الثانية : وجوده فى العلم والمرتبة الثالثة : وجوده فى الالفاظ ، والمرتبة الرابعة وجوده فى المرقوم^(٢) " ويقول ايضا " مامن صورة موجودة الا والعين الثابتة عينها ، والوجود كالثوب عليها^(٣) " .

نفهم من هذا ان الوجود والعدم نسبتان واضافتان تطلقان على العين ، وليستا

(١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ١٧١ .

(٢) ابن عربى " انشاء الدوائر " ص ٧ - ٨ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٧ .

صفتين ترجعان الى الوجود ، فالثبوت امر وجودى عقلى لا عينى .

ثم ان الاعيان الثابتة تشكل مرتبة بين الحق فى غيبه المطلق ، والعالم المحسوس ، فهى من ناحية اول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونها ، او انها الفيض الاقدس ، والتجلى الغيبى ، الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور الاعيان الثابتة . وهى من ناحية ثانية " المثل " الثابت فى علم الله المعدوم فى العالم الخارجى والذى له الاثر فى كل موجود بل هو اصل الموجودات ^(١) ، يقول ابن عربى " ومعلوم انه يخلق الاشياء ويخرجها من العدم الى الوجود ، فهو يخرجها من وجود لم ندركه الى وجود ندركه . . . ان عدما من العدم الاضافى ، فان الاشياء فى حال عدما مشهودة له يميزها باعيانها ، مفصل بعضها عن بعض . . . لان الاشياء لا وجود لها فى اعيانها ، بل لها الثبوت والذى استفادته من الحق الوجود العينى ، فتفصلت للناظرين ولا نفسها ، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا ثبوتيا . ثم لما ظهرت فى اعيانها ، . . . فان الامكان ما فارقتها حكمه . . . فلمّا كان الامكان لا يفارقها طرفة عين ولا يصح خروجها منه . . . فمالها خروج من خزائن امكانها ، وانما الحق سبحانه فتح ابواب هذه الخزائن حتى نظرنا اليها ونظرت اليها ونحن فيها وخارجون عنها ^(٢) " .

نفهم من هذا ان الاعيان الثابتة رغم ظهورها فى الوجود الخارجى لم تفارق

(١) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٧٣٢ .

(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١٩٣ .

امكانها ، فهي رغم كونها ازلية ، من حيث ثبوتها في علم الله ماشمت رائحة الوجود
" ان للممكنات اعيانا ثبوتية لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الازل ^(١) " لان
الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ماشمت رائحة من الوجود ، على حالها مع
تعداد الصور في الموجودات ^(٢) " ثم ان العالم الحسى الذى يمثل تنزلا ثانيا
من تنزلات الحق في طريق ظهوره ، لا يلفى - فى رأى ابن عربى - بوجوده عالم
الاعيان الثابتة ، وذلك لان عالم الثبوت هو العلم الالهى وهو عالم بسيط مفرد
يحوى كل موجود ، ظهر فى عالمنا المحسوس . فالعبد له وجود فى هذا العالم
الحسى ، وله ثبوت فى عالم الاعيان الثابتة ، فى آن واحد ، وان كان لا يحس ثبوت
عينه ، والحق يتجلى على الدوام ومع الانفاس ، فى صور الاعيان الثابتة (الفيض الاقدس
او التجلى الفيي) وفى صور الاعيان الموجودة (الفيض المقدس او التجلى
^(٣)
الشهودى .

هذا ، وان فلسفة وحدة الوجود ، التى بناها ابن عربى لم تتوقف خطورتها على
الدين الاسلامى فحسب ، بل على الاديان كلها ، وذلك بما يتولد عنها من قضية
خطيرة جدا ، وهى قضية " وحدة الاديان " انطلاقا من النظر الى كل معبود كمجلى
للحق سبحانه وتعالى .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٢٩ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٧٦ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٣٤ - ٨٣٥ .

— وحدة الأديان —

إذا كان الحلاج يقول " الأديان كلها لله . . . ان اليهودية والنصرانية
والاسلام وغير ذلك من الأديان هي القاب مختلفة ، والمقصود منها لا يختلف ، وكان
ينشد قائلا :

تفكرت في الأديان جدا محققا . . . فالقيتها أصلا له شعب جما^(١)

وبعد قرنين ونصف تقريبا يقول ابن الفارض:

وان نار بالتنزيل محراب مسجد . . . فما بار بالانجيل هيكل بيعة

واسفار توراة الكليم لقومه . . . يناجي بها الاخبار في كل ليلة

وان خر للاحجار في البدع عاكف . . . فلا وجه للانكار بالعصية^(٢)

وان عبد النار المجوس ومائتطف . . . كما جاء في الاخبار في الف حجة^(٣)

ثم جاء ابن عربي ليكمل الاشواط ، ويقرر بكل صراحة بان الأديان واحدة ، مستدلا

على ذلك بآيات من القرآن الكريم . يقول ابن عربي : الدين دينان ، دين عند

الله وعند من عرفه الحق ومن عرف من عرفه الحق ، ودين عند الخلق وقد اعتبره

الله ، . . . وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد ، فهو دين معلوم معروف

وهو قوله تعالى " ان الدين عند الله الاسلام " ^(٤) وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن

(١) انظر ص ٥٧ من هذا البحث .

(٢) الايات رقم : ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ، ص ٦٧ .

(٣) البيت رقم ٧٤٠ من التائية الكبرى ، ديوان ابن الفارض ص ٦٧ .

(٤) آل عمران ١٩ .

انقيادك ، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت انت اليه

فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضح للاحكام^(١) .

نفهم من هذا ان الاديان كلها متساوية ، لانها تشترك في معنى الانقياد ،
وانها من عمل العبد ، لان الانقياد من العبد ، ولا ينسب الى الله الا بحكم انه
اصله وهو مظهره .

ولهذا " فياك ان تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل
يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان
الله تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد ، فانه يقول " فأينما تولوا فثم
وجه الله^(٢) " ووجه الشيء حقيقته . . . ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في
الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد
ان الله في قبلته حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه
الله ، فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ، ولكن لا تقل هو ههنا فقط ، بل قل
عندما ادركت والزم الارب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الارب في عدم
حصر الوجه في تلك الابنية الخاصة ، بل هي من جملة ابنيات ماتولى متول اليها .
فقد بان لك عن الله انه في ابنية كل وجهة ، وما ثم الا الاعتقادات ، فالكل مصيب ،

(١) " فصوص الحكم " ٩٤ .

(٢) البقرة : ١١٥ .

وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه ^(١) " هذه الآية التي نزلت خاصة في التوجه الى الكعبة، والتوجه الى اى مكان اجتهدا انه وجهتها، عندما نكون بعيدين عنها جعلها ابن عربى عامة تتعلق بجميع المعتقدات، وان في كل عقيدة، يظهر الحق، وفي جوهر كل معبود هو الحق.

وفسير قوله تعالى " وقضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه " ^(٢) فيقول " علماء الرسوم يحملون لفظ قضى على الامر، ونحن نحملها على الحكم كشفا وهو الصحيح. فانهم اعترفوا انهم ما يعبدون هذه الاشياء الا لتقربهم الى الله زلفى، فانزلهم منزلة الثواب الظاهرة بصورة من استتابهم، واثم صورة الا اللوهمية، فنسبوا اليهم، ولهذا يقضى الحق حوائجهم اذا توسلوا بها اليه غيره منه على المقام ان يهتضم، وان اخطأوا في النسبة فما اخطأوا في المقام ^(٣) " وفي قوله تعالى " والهكم اله واحد " ^(٤) يقول ابن عربى " ان الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين، والذين عبدوا غير الله قربة الى الله، فما عبدوا الا الله، فلما قالوا " مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى، فاكدوا ذكر العلة، فقال الله لنا " ان الهكم والاله الذى يطلب المشرك القربة اليه بعبادة هذا الذى اشرك به واحد، كأنكم ماختلفتم فى احديته، فقال والهكم، فجمعنا واياهم اله واحد ^(٥) "

(١) ابن عربى " فصوص الحكم " ص ١١٣ . (٢) " الاسراء " ٢٣ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١١٧ . (٤) " البقرة " ١٦٣ .

(٥) " الفتوحات المكية " ج ٤ ص ١٠٦ .

فالمعبود فى الكل هو الواحد الحق ، لكنه يعبد على درجات متفاوتة فى
مجاله المختلفة ، لذلك رأى ابن عربى : ان العارف الكمل من رأى كل معبود مجلى
للحق يعبد فيه ، لذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان او
انسان او كوكب او ملك وهى على الحقيقة مجلى للحق (١) .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى " هذه نتيجة لازمة عن كل ماتقدم ، اذا كان
كل ما فى الوجود مجلى للحق وصورة من صورته ، وكان لكل موجود وجهان ، وجه من
الحق ووجه من الخلق ، لزم ان كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا " لا
معبود بحق الا الله " فى ميدان الدين ، محل " لا موجود بحق الا الله " فى
ميدان الميتافيزيقا . فان العارف فى نظره هو الذى نظر الى الوحدة فى الكثرة ،
ووضع الالهية فى موضعها ، اى فى الواحد المعبود فى صور جميع الالهة المعبودين ،
والجاهل هو الذى وضع الالهية فى صورة معبوده الخاص ، حجرا كان او شجرا او
حيوانا او انسانا (٢) .

ثم اعترف ابن عربى بانه يؤمن بجميع الاديان ويعتقد بكل الاعتقادات ، فيقول :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة . . . فمرعى لفرلان ودير لرهبان

(١) " فصوص الحكم " ص ١٩٥ .

(٢) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٢٨٩ .

وبيت لاوثان وكعبة طائف .: والواح توارق ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت .: ركائبه فالدين دينى وايمانى (١)
ثم يقول :

عقد الخلائق فى الاله عقائدا .: وانا شهدت جميع ما اعتقدوه (٢)
وبهذا اقر ابن عربى بانه غير مؤمن باى دين ، ولا معتقد بعقيدة معينة ، فاصبح لا
ايمان له ولا عقيدة له ، لان الايمان بجميع الاديان والمعتقدات يساوى الالحاد بها
كليية .

وهكذا فصل ابن عربى فلسفة وحدة الوجود ، وهذبها فاخرجها على صورة مذهب
صوفى متكامل ، فاصبح فيلسوف وحدة الوجود الكبير ، وسيكون له اثر فيمن يجيئ
بعده ، واول من القاه " ابن سبعين "

(١) ابن عربى : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق " تحقيق محمد عبد الرحمن
الكردي ص ٤٩ - ٥١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٢) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ١٣٢ .

- ابن سبعمين :-

اسمه الكامل عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر، ولد على الأرجح سنة ٦١٤هـ/ ١٢١٧م. الشهير بابن سبعمين المرسى الاندلسي، ويلقب بقطب الدين. ولد في وادي رقوطة من اعمال مرسية، من اسرة نبيلة وغنية، فنشأ مترفاً في ظل عز ونعمة، درس اللغة والاداب والفقه على مذهب الامام مالك، والعلوم العقلية، والفلسفة، ثم ابتعد فيما بعد عن اللهو والترف والرياسة الدنيوية، وزهد وتصوف، ثم رحل من مرسية الى شمال افريقيا، ومعه تلاميذه، في مدينة سبتة المغربية، ثم الى العدو ومنها الى بجاية، ثم الى قابس في تونس، فالقاهرة واخيراً وصل الى مكة المكرمة، وقد صار في مكة راحة وطمانينة، حتى توفي فيها سنة ٦٦٩هـ/ ١٢٧٢م. قيل انه مات منتحراً، وقيل مسموماً^(١). وقد كتب مصنفات كثيرة بلغت الى واحد واربعين^(٢). اشهرها "بد العارف" بأسلوب رمزي شديد الخفاء والتعقيد،

- (١) د، ابو الوفا التفتازاني "ابن سبعمين وفلسفته الصوفية" ص ٢٥ - ٦٦. دار الكتاب اللبناني "بيروت ط الاولى ١٩٧٣م. ومدخل الى التصوف الاسلامي" ص ٢٠٥ - ٢٠٨، والشعراني "الطبقات الكبرى" ج ١ ص ١٧٧.
- (٢) ذكرها الدكتور ابو الوفا التفتازاني منها "بد العارف"، رسالة الفتح المشترك، جواب صاحب صقلية، رسالة الاحاطة، كتاب الالواح، الرسالة القوسية، كتاب القسط، رسالة استمع لما يوحى، نكرة عرفة، نتيجة الحكم، الرسالة الاصبعية، الرسالة الحكيمة، كتاب البهت، الكتاب الكبير، في الجوهر، كتاب الكد، رسالة التوجه، ديوان شعر، رسالة العهد، الرسالة النورية، الرسالة الفقيرية، الرسالة الرضوانية، وصايا ابن سبعمين، كتاب السفر، حزب الفتح والنور، حزب الفرج، دعوة حرف القاف، كتاب الدرج، الدرة المضية، لسان الفلك، رسالة في اسرار =

وخلف طريقة صوفية تعرف بالسبعينية الى اليوم^(١).

وعند ما كان في سبتة (المغرب) كتب اجوبة على المسائل التي كان الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) ملك النورماند يمين في صقلية قد وجهها الى علماء المسلمين تبكيثالهم ، وسماها " جواب صاحب صقلية او الكلام على المسائل الصقلية " ونال ابن سبعين - وكان عمره وقتئذ دون عشرين سنة - شهرة فائقة ، وصيتا واسعا ، بسبب هذه الرسالة . وذلك لان فردريك الثاني قد وجه تلك الاسئلة الى المشرق ومصر والشام والعراق والدروب واليمن ، لكن رجعت اجوبة حكماء المسلمين بما لم يرضه ، فسأل عن افريقية (تونس) ومن بها ، فقل انها عرية من هذا الشأن اى من الفلسفة ، وسأل عن المغرب والاندلس فقل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين ، فكتب فردريك للخليفة الرشيد من اولاد عبد المؤمن ، ففى أمرها ، فكتب الخليفة الرشيد بدوره الى عامله بسبتة ابن خلاص ، ليوجه اسئلة الامبراطور الى ابن سبعين ليحيب عليها . وكان الامبراطور ، قد وجه جفنا ورسولا

الكواكب ، شرح كتاب ادريس عليه السلام ، لمحة الحروف ، اسرار الحكمة ، الادوار ، رسالة ترتيب السلوك وغيرها " (ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٩٨ - ١٤٧) .
وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق بعض رسائله بلغت ٢١ رسالة . (رسائل ابن سبعين ، جمع وتقديم وتحقيق د ، عبد الرحمن بدوى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .)

(١) لمعرفة الطرق الصوفية ، عددها وانتشارها وميزاتها اقرأ ، ماكتبه ماسينيون فى دائرة المعارف الاسلامية " ج ١٥ ، ص ١٧٢-١٨٧ ، قارن د ، توفيق الطويل التصوف فى مصر ، ابان العصر العثمانى ، ص ٧١ - ١٠٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ م .

من عنده يحمل الى ابن سبعين مالا ، فاستدعى ابن خلاص ابن سبعين واوقفه —
على الاسئلة بامر الخليفة ، فضحك ابن سبعين ، والزم نفسه الجواب ، ولم يقبل
العال . وقال : انما اجيب عنها احتسابا لله وانتصارا لليلة الاسلامية ، ثم قرأ قوله
تعالى " قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى " ^(١) وجاوبه . فلما بلغ الجواب
للامبراطور ، رضى عنه وارسل اليه هدايا عظيمة ، فرد ها ابن سبعين عليه كالا ولى .
وكان غرضه من ذلك ان يعرف الامبراطور النصرانى قصور نفسه وان يظهر الاسلام
على النصرانية ^(٢) .

— الوحدة المطلقة: —

اذا كان ابن عربى مع فلسفته ، وحدة الوجود لا يزال يفرق بين الوجود والثبوت ،
وبين الموجودات الخارجية ، والاعيان الثابتة ، بمعنى ان الاشياء كانت ثابتة
فى العدم منذ الازل ، ثم فاض عليها الحق بوجوده ، فوجودها وجوده ولكن ذواتها
ليست ذواته ، كما انه كان يقر بوجود الحضرتين لله ، الحضرة الاحدية والحضرة

(١) " الشورى " ٤٢ .

(٢) وتلك الاسئلة هى ١ - الحكيم ارسطو يفصح فى جميع اقاويله بقدّم العالم ، ولا
شك انه رأى ، الا انه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن فمن
اى قبيل هو كلامه فيه ؟ ٢ - العلم الالهى ، ماهو المقصود منه ، وما مقدماته
الضرورية ان كان له مقدمات ؟ ٣ - المقولات اى شئ هى ، وكيف يتصرف بها =

الواحدية ، وكذلك يقر باحديتين ، احدى الذات ، واحدى الكثرة ، فان ابن سبعين قضى نهائيا على كل ذلك ، فما ثم غير ولا سوى على الاطلاق لا نسبة ولا اضافة ولا اعتبارات ، فما هو رأيه ؟

الله فقط ! هذه هي العبارة التي يصدر بها ابن سبعين كل لوح من كتابه " الالواح " وهي القضية الكبرى في مذهبه ، يقول ابن سبعين " الله فقط ... هو عين كل ظاهر فحق له ان يتسمى بالظاهر ، وهو معنى كل معنى ، فحق له ان يتسمى بالباطن ، وله القبلية المرتبية الوجودية بالفعل ، فحق ان يتسمى بالاول ، واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة اليجاد وبحكم ان عدم النهاية هو له حقيقة فحق ان يتسمى بالآخر ^(١) ليس الا الايس فقط وهو هو ^(٢) " قل رب مالك ، وعبد هالك ، ووهم حالك وحق سا لك ، وانتم ذلك ، اختلط في الاحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجوم مع الورد ، واتفق فيه السفر والقرد ، وبالجمل ، السبب هو يوم الاحد ، والموحد هو عين الاحد ، ويوم الغرض هو يوم العرض ، والذاهب في اجناس العلوم حتى يتم عدد ها ؟ وعدد ها عشرة ، وكم عدد ها ، وهل يمكن ان تكون اقل ، وهل يمكن ان تكون اكثر ، وما البرهان على ذلك ؟

٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ واين خالف الحكيم ارسطو الاسكندر الافروديسي (د ، ابو الوفا التفتازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ١٠٨ - ١١١ ، وه د ، عبد الرحمن بدوي " مقدمة رسائل ابن سبعين " ص ٢ - ٣ ، وانخل بالنشيا ، تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٨٨ - ٣٨٩) .

(١) " رسالة الالواح " ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق د ، عبد الرحمن بدوي ص ١٩٠ .

(٢) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١١ .

من الزمان هو الحاضر ، والا ول فى العيان هو الاخر ، والباطن فى الجنان هو
الظاهر ، والمؤمن هو الكافر ، والفقر هو الغنى ، وهذه وحدات حكمية لا وهمية ،
والمؤمن الكافر ، هو الذى يقول : سبحان من جعل من كل فرد زوجين اثنين ، وجعل
من زوجين فردين ، ولم يكن قط فى الوجود ثانى اثنين ، بل يقول سبحان الفرد
الزوج الحضيض الاوج ^(١) " وقوله : وانتم ذلك " اى لا فرق فى الحقيقة بين الرب
والعبد ، والحق والوهم ، ان الحقيقة الوجودية جامعة لذلك كله ، فانتم مجموع
الرب والعبد والحق والوهم ^(٢) .

فكل ما عقل أو أحس ، فهو وجود ومرتبة ، والعقل مرتبة والحس مرتبة والمراتب
زائلة ، والوجود ثابت ، والثابت حق ، والزائل وهم وباطل ^(٣) " فالمراتب الوجودية
المختلفة عنده عوارض للوجود ، فليس ثمة الا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل
هو الوجود كله لا اثنينية فيه ، بوجه من الوجوه ^(٤) ، فثبت - كما يقول - ان الحق
هو الوجود ، والوهم هى المراتب الزائلة والباطلة وكل شىء هالك وهى المراتب
الوهمية الا وجهه وهو المجد والوجود ، وهو الامر الذى لا تخرج عنه حقيقة من
الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا وصف له ولا نعت ولا حد ولا رسم ، سوى انه وجود ،

(١) " كتاب الاحاطة " رسائل ابن سبعين ص ١٤٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢٢٤ .

(٣) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين " ص ١٩٣ .

(٤) د ، نظلة جبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٢٠٠ .

ولم يوصف بالوجود الا بالنظر الى الموجود^(١) .

ويفرق ابن سبعين تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية ، فالهوية هي الكل والماهية هي الجزء ، او الهوية هي الربوبية والماهية هي العبودية ، ولا هوية بدون ماهية ، كما انه لا ماهية بدون هوية ، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء ، والفرع بالاصل ، ولا تفرقة بينهما على التحقيق ، بل هناك وحدة مطلقة^(٢) .

يقول ابن سبعين "الموجود اما واجب الوجود وهو الكل والهوية ، واما ممكن الوجود وهو الجزء والماهية ، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل ، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء ، فما من حقيقة منسوبة الى الهوية بالاصالة الا واسمها كل ، وما من حقيقة منسوبة الى الماهية بالاصالة الا واسمها جزء ، ولا وجود لكل الا في جزء ، ولا لجزء الا في كل ، فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالاصل وهو الوجود ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، والخاصة العلماء غلب عليهم الاصل وهو وحدة الوجود^(٣) .

فالله عند ابن سبعين هو أول الانيات ، وآخر الهويات وظاهر الكائنات وباطن

الأبديات^(٤) " يقول ابن خلدون في صدد بيان فلسفة ابن سبعين " ان الباري جل

(١) "رسالة الالواح" رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ١٩٩ .

(٣) "رسالة الالواح" رسائل ابن سبعين " ص ١٩٤ .

(٤) "الرسالة الفقيرية" رسائل ابن سبعين " ص ١١ .

وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ، ولا شيء خلاف ذلك ، وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة والانية الجامعة التي هي عين كل انية ، والهوية التي هي عين كل هوية انما وقع بالاوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم ، هذه كلها اذا حققت انما هي اوهام راجعة الى اخبار الضمير ، وليس في الخارج شيء منه ، فاذا اسقطت الاوهام صار مجموع العالم باسره وما فيه واحدا ، وذلك الواحد هو الحق . والعبد مؤلف من طرفي حق وباطل ، فاذا سقط الباطل وهو اللازم بالاوهام ، لم يبق الا الحق ^(١) . . . ان الوجود - عنده - له قوى في تفاصيله ، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها ، والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب ، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولها وزيادة القوة المعدنية . ثم القوة الحيوانية ، تتضمن القوة المعدنية ، وزيادة قوتها في نفسها وكذا القوة الانسانية مع الحيوانية ، ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الالهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه ، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ، ولا من جهة المادة فالكل واحد ، وهو نفس الذات الالهية ، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة ^(٢) .

(١) شفاء السائل لتهديب المسائل " ص ٥٢ .

(٢) " المقدمة " ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

وهذه الوحدة المطلقة اكدها ابن سبعين بكل قوته ضد كل محاولة لاثبات تمييز وفرق بين الحق وماسواه باى اعتبار كان ، فالذوات كلها هى ذات ذلك الوجود المطلق ، فلا اثنيية مطلقا ، وفى ذلك يقول " وما ظهر لى فى الوجود ان الذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لان جهة مايلزم عنه . . . والوجود فى كل موجود هو الحق فيه ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم ، وهو غير الجليل ، وما يخالف الحق ، المبحوث عنه بالحق فى الخلد ^(١) " . ويقول ايضا " الله فقط ، الله فى كل شئ ب كله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شئ فيه مالىس بشئ وما هو شئ معا ، فعين ماترى ذات لاترى ، وذات لاترى عين ماترى ، فجاء من ذلك انه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر وانبسط ، . . . الابد قضايا ، والقضايا ازل ، والازل على مشار اليه ، والمشار على ذات ، والذات وحدة ، الله فقط لاشك فى ذلك ^(٢) .

وهكذا ينتهى ابن سبعين فى مذهبه الى النظر الى الموجودات بعين الوحدة ، فكل ما فى الوجود من مراتب مختلفة هو وهم فى الحقيقة .

ومن اغرب كلامه " لاتقنع حتى تجد الذوات المجردة من تصورك ، والممكن من وهمك ، والمحال من خبرك ، والواجب عينك ، والرب المؤلف حرفا من حروف دينك

(١) " رسالة الالواح " رسائل ابن سبعين ص ١٩٧ . (٢) ن ك ص ١٩٦ .

الذى فرضته ، لا الذى فرض عليك ، فقد كان ونسخ بالمضمار^(١) .

والحاصل ان الله عنده هو الوجود المطلق الحاوى للوجود المقيد ، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد الا من حيث الوهم ، لان ماهيتهما واحدة ، والوحدة بينهما مطلقة^(٢) . لذا فكل ذكر يخطر بالبال يسمى به الله " جميع ما توجه الضمير اليه اذكره به ولا تبال ، واى شئ يخطر ببالك سمه به ، ومن اسم الموجود ، كيف يخص باسماء منحصرة ، هيهات الله لاسم له الا الاسم المطلق او المفروض ، فان قلت : نسميه بما سمى به نفسه اوتبيه ، يقال لك : من سمى نفسه الله قال لك : انا كل شئ وجميع من تنادى انا هو^(٣) .

واخيرا نجد ابن سبعين قد بالغ فى اعتداده بنفسه واحتقاره بغيره سواء من كان ذلك الغير علما اهل السنة او المتكلمين او الفلاسفة او الصوفية . فكان يدعى انه هو المحقق الوارث ، الواسطة بين الله والعالم ، الحاوى لكل كمالات افراد الانسان ، وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، والمحقق هو المدير للعالم بالذات ، فمن كفر به فقد جحد نعمته ، انا هو الوجود ، فى كل مكان انا ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون اليه بالضرورة ، الكل اصحابنا ، والوقت والجهاد سبعينية لا غير^(٤) .

(١) " رسالة الاحاطة " رسائل ابن سبعين ، ص ١٣٣ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازانى " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٢١٥ .

(٣) " رسالة النصيحة او النورية " رسائل ابن سبعين " ص ١٨٤ .

(٤) " شرح رسالة العهد " رسائل ابن سبعين " ص ١٢١ - ١٢٣ . بتصرف .

ثم يقول " اعوذ بالمقصود المعلوم من توقف أرسطو ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة
ابن نصر (الفارابي) وتمويه ابن سينا ، واضطراب الفزالي وضعفه ، وتردد ابن
الصائغ (ابن باجه) وتنويع ابن رشد ، وثلويحات السهروردي ، وتشويش ابن خطيب
الري (فخر الدين الرازي) ورموز جعفر (الصادق) ومن شطحات رجال الرسالة
(القشيرية) وتصريف ابن مسرة ، ومن تعذيب الاسماء والصفات على مذهب ابن
قسي ، ومن الاجناس الجامعة على مذهب ابن بركان ، ومن مواقف النفري ، فجميع
ذلك كله لا خلاص فيه متم ولا اخلاص مكمل ^(١) ، بل اكثر من ذلك ان يقول " لقد حجر
ابن آمنة (يقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم) واسعا بقوله لاني بعدى " ان كان
يرى ان النبوة شيء كسبي ^(٢) .

وهكذا وصل سير التصوف الفلسفي الى قمته ونهايته ، فبدأ من غنوصية ذي النون
المصري ، وفناء أبي يزيد البسطامي ، ثم جاء العلاج بعدة نظريات فلسفية صوفية ،
من الجمع ، والحلول ، والتجلي ، والحقيقة المحمدية ، واللاهوت والناسوت ، وبعده
النفري بوقفته ثم العطار وابن الفارض بنظريتهما الاتحادية ، وفي النهاية اكتملت
المسيرة ، عندما جاء ابن عربي بفلسفته الصوفية المتكاملة ، التي تحتوى على كل
النظريات ، لأجل بناء فلسفة وحدة الوجود ، ثم جاء ابن سبعين بفلسفة الوحدة

(١) " الرسالة الفقيرية " ن ك ص ١٤ - ١٥ .

(٢) د ، ابو الوفا التفتازاني " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " ص ٣٤ .

المطلقة ليكمل الأشواط ويتم البناء كله . وحان لنا الآن ان نعرف مصادر فلسفة ابن عربي وابن سبعين الصوفية أولا ، ثم نحاول نقدها وابطالها ، مستعينا بالله .

مصادر فلسفة وحدة الوجود :-

قد يظن البعض ان الفلسفة - خاصة اليونانية - قد انهارت شوكتها ودرست معالمها بعد ان كتب الامام ابو حامد الغزالي كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة" وهذا مجرد وهم . وذلك لان التعاليم الفلسفية لم تختف على الاطلاق ، وظلت مستمرة بكل اشكالها وقضاياها ، في دائرة الفكر الاسلامي ، ولكن بثوب جديد ، وهو التصوف ، لان التصوف مشاع لدى الجميع خاصة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، بل اصبح الاسلام في معظم انحاء العالم الاسلامي ديناً صوفياً ، حتى ظن العوام ان التصوف لب تعاليم اهل السنة والجماعة ، وحقيقة المفاهيم الاسلامية الاصيلية ، ويعتبرون الصوفية من اولياء الله الواصلين والاقطاب المحققين الوارثين ، فيستشفعون بهم ويتوسلون بجاههم ، الى الله لقضاء حاجاتهم ، واجابة ادعيتهم ويلقبونهم باسمى الالقاب واعلاها ، ومن بين هؤلاء الصوفية الذين نالوا بالقب فخرية عديدة ، ابن عربي ، كما عرفناها في بداية هذا الفصل .

يقول دى لاسى اوليرى " ظلت الفلسفة مستمرة فى مادتها فى التصوف ،
والتغيير الاساسى يكمن فى المعنى الجديد الذى اعطى للحكمة ، التى لم تعد
تمثل الحقائق العلمية والتأملات الحاصلة عن طريق العقل ، بل اصبحت تعفى
المعرفة فوق العقل ، وهذا ربما يمثل التأثير الهندى فى العناصر ذات الاصل
الهلىنى^(١) " فالصوفية اذن هم الوارثون لتعاليم الفلاسفة ، وهذا ماسيتبين لنا
فى السطور التالية ؛

والواقع - كما يقول الدكتور ابراهيم مذكور - ان فلسفة وحدة الوجود ليست
وليدة التاريخ المتوسط او الحديث ، وانما تصعد الى الفكر القديم شرقيا كان
او غربيا ، فعرفت لها صور فى البراهمية والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى
الفلسفة الايونية ، ووضح ماتكون لدى الرواقيين والافلوطينيين ، الذين شاؤا ان
يردوا الكون الى اصل الهى ، واساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية لا تسلم الا بما
هو الهى وروحى ، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول ان توفق بين
الواحد والمتعدد ، وان تربط اللانهائى بالنهائى ، والمطلق بالنسبى ، فاضحت
بابا من ابواب الفلسفة الالهية^(٢) .

(١) " الفكر العربى ومركزه فى التاريخ " ص ١٤٥ .

(٢) " وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين

ابن عربى " ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

فكانت وحدة الوجود ان فلسفة منتشرة وسيطرة فى العالم القديم ، سواء

فى الغرب - اليونان ومصر ، وآسيا الوسطى ، او فى الشرق - الهند والصين ، حتى

جاءت الاديان السماوية لتقرر ثنائية الوجود .

- المصدر الغربى :

جاء فى الديانة المصرية القديمة: ان جميع الالهة والعناصر الطبيعية خرجت من

فم "رع" وان "رع" هو الذى سمي الالهة والعناصر ، وكان اول من نطق باسمائها

جميعا . وكان "رع" ولا شئ معه ، فقد كان يكفى لايجاد الاله او العنصر ان ينطق

باسمه فيما بينه وبين نفسه او ان يفكر فيه ، لان نطق الاسم باللسان ليس الا تعبيرا

عن المسمى الموجود ، او الفكرة التى يحتويها القلب ، التى هى جوهر الاشياء

جميعا ، وبدونها لا يفوز موجود بالكينونة . وهذه الفكرة لا تحقق للكائن وجوده فحسب ،

بل هى وحدها التى تضمن له دوام هذا الوجود . ولهذا السبب اهتم بان يخلق

العالم ، لكى يظل اسمه حيا منبثا فى جميع عناصر الطبيعة ، مذكورا على السنة

افراد المخلوقات ، حتى يضمن لنفسه وجودا كاملا من جميع الوجوه ، لان تعقله

هو لذاته لا يكفى فى تحقيق الوجود الاكمل ، وانما يتطلب تغفل فكرته فى كل قلب ،

وجريان اسمه على كل لسان . ونتج من هذا التغفل ، ان الاله ضرورى للانسان

بحيث لا يمكن استمرار وجوده الا به ، وان الانسان ضرورى للاله بحيث لا يمكن

استمرار وجوده الكامل الا بتعقل الانسان اياه ، وتفكيره فيه ونطقه باسمه (١) .

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٥١ - ٥٣ .

اليس هذا هو مصدر حديث ابن عربي القدسي "كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق فنبى عرفوني" ومصدر قوله عن الحضرتين للاله "حضرة الاحدية
وحضرة الواحدية ؟

ويقول ابن عربي نفس الكلام بان وجود الاله ضرورى للانسان ، كما ان وجود
الانسان ضرورى للاله ، فيحمدنى واحمده ، ويعبدنى واعبده ، وايضا ، فالكل مفتقر
مالكل مستغن الخ ، كما ذكرنا من قبل .

فاذا انتقلنا من مصر القديمة الى ارض اليونان ، نجد فيها بعض الفلاسفة
السابقين على سقراط يقولون بوحدة الوجود ، فكان الايونيون يقولون بان هناك
وحدة بين الطبيعة والروح الانسانية والله ، وخاصة " انكسمندريس" ^(١) الذى كان
يقول : " ان الوجود نشأ من الانفصال او الابتعاد ، من حيث ان نوعا من النزاع
قد نشأ فى الوحدة الاولى التى هى اللامحدود او الابيرون ^(٢) . فقد جمع
انكسمندريس اللامحدود هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله ^(٣) . وكان

(١) تلميذ طاليس وخليفته فى ملطية (٦١٠ - ٥٤٧ ق م) قيل انه وضع خريطة ارضية ،
وصنع كرة فلكية (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٤ واحمد امين ، وه د ،
زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ١٨) .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ٩٢ ، وموسوعة الفلسفة " ج ٢ ص ٦٢٥ .

(٣) ن ك ص ٨٧ .

يرى " ان اللامتناهى او اللامحدود هو العلة الاولى فى وجود الاشياء جميعا ، وهو جوهر مختلف عن كل العناصر . وكان اللامحدود هذا ازلى ، تصدر عنه جميع الاشياء ، وترجع اليه ، ويقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الاضداد . وقد فسر بعض اتباع هذا الكلام ، بان انكسمندريس كان يرى ان هذه العوالم آلهة ، او ان الالهة هي هذه العوالم ^(١) . "

نستطيع ان نفهم مما سبق ان نزعة وحدة الوجود ظهرت فى اليونان ، وفى ملطية بالذات ، فى وقت مبكر جدا ، ان يعتبر هذه المدرسة (الايونية) ^(٢) مهد الفلسفة اليونانية ، وكان اول رجالها " طاليس " ^(٣) استاذ انكسمندريس .

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ج ١ ص ٤٧ - ٤٨ ، دار المعرفة الجامعية اسكندرية مصر ، ١٩٩٠ م .

(٢) ايونيا او يونيا (IONIA) اقليم وجزر فى الجانب الغربى من آسيا الصغرى على بحر " ايجة " يسكنها النازحون من " بيلونيسيا " وسميت يونيا باسم قبيلة من القبائل الاغريقية القديمة ، وفى هذا الاقليم قامت اثنتا عشر مدينة ، من اشهرها افسوس " وساموس ، ومليوس او مليطوس ، او ملطية عند العرب ، ومن هذه المدينة ظهر الفلاسفة الاوائل " طاليس وانكسمندريس وانكسيمينيس (احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " هامش ص ١٤) .

(٣) احد الحكماء السبعة (٦٢٤ - ٥٦٤ ق م) جال انحاء الشرق ، وتبحر فى العلوم عمل كمهندس حربى فى خدمة قارون - اخر ملوك ليديا فى آسيا الصغرى - وانبا بكسوف الشمس الكلى فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ، وجاء الى مصر ، ليتعلم علم المساحة (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٢) .

ثم جاء هرقليطس^(١) ، ليؤسس مدرسة مستقلة^(٢) ، وان كان قد تابع فلاسفة
ايونية في اختيار مبدأ اول وعنصر واحد واصل ثابت للوجود ، تصدر عنه الموجودات ،
التي تعتبر ظواهر ومظاهر له ، واليه تعود ، وهذا المبدأ هو النار^(٣) . فكان
ينطلق في بناء فلسفته عن اللوغوس The Logos (الكلمة)^(٤) التي اعتبرها
قانون الاشياء جميعها ، واللوغوس عنده حقيقة ازلية ، ولكن الناس يعجزون عن
فهمها ، ذلك لانهم يأخذون بالظاهر . وكان يدعى انه عرف الكلمة عن طريق
الالهام ، واعتبر نفسه المبشر بتلك الحقيقة الموضوعية واللمهم لها^(٥) .

وقامت فلسفته على قاعدة التغير الدائم في الاشياء ، واشتهر بقوله " انك لا تنزل
النهر الواحد مرتين لان مياهها جديدة تجري من حولك ابدا " فالوجود في سيلان
دائم ، فان الاشياء في تغير متصل^(٦) " فكما يوجد الواحد عن الاشياء جميعا ، كذلك

(١) ولد في افسوس ، من اسرة عريقة في الحسب (٥٤٠ - ٤٧٥ ق م) ثم فهد كل جاه
ومال الى الفكر الا انه ظل ارستقراطيا بكل معنى الكلمة ، يعتد بنفسه ، يحتقر
العامة ومعتقداتها الدينية وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية (يوسف
كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٧) .

(٢) لكن يوسف كرم يرى ان هرقليطس من احد رجال المدرسة الايونية ، مخالفا في
ذلك رأى أحمد أمين و ، د ، زكي نجيب محمود ، و ، د ، محمد على ابوريان ،
و ، د ، عبد الرحمن بدوي .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣٩ .

(٤) كان هرقليطس اول من قال بالكلمة " (The Logos) وسوف يأخذها منه
وتوسع في ذلك الفيلسوف اليهودي ، فيلون " ثم يأخذها من فيلون النصارى .

(٥) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٦ .

(٦) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي " من طاليس الى افلاطون " ص ٦٦ .

الاشياء تصدر عن الواحد ، فالله هو النهار والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام
والحرب ، والجوع والشبع ، والنار ماهية الاشياء جميعا^(١) ، ولا يقصد هنا بالنار
اللهيب ، ولكن نار الهية لطيفة للغاية اثيرية ، نسمة حارة ، حية عاقلة ازلية ابدية ،
هى حياة العالم وقانونه ، يعترىها الوهن فتصير نارا محسوسة ، ويتكاثف بعض النار
فيصير بحرا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير ارضا ، وترتفع من الارض والبحر ابخرة رطبة
تتراكم سحباً ، فتلتهب وتنفدح منها البروق ، وتعود نارا ، او تنطفئ هذه السحب
فتكون العاصفة وتعود النار الى البحر ، ويرجع الدور . فالتغير يجرى ابداً فى
طريقين متعارضين - الى اسفل وإلى اعلى - مع بقاء كمية المادة الاولى او النار
واحدة . وهذا العالم لم يصنعه احد من الالهة او البشر ولكنه ابداً وهوكائن وسيكون
نارا حية ، وهذه النار هى الله " اما النفس الانسانية فهى بخار حار ، قبس من النار
الالهية ، والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (اللوغوس) والفناء فى
النار العالمية^(٢) .

والحاصل ان فلسفة هيرقليطس هى فلسفة وحدة الوجود ، ويمتاز بشعوره القوى
بالتغير ، وتعنى فلسفته ان شيئاً واحداً بعينه هو الموجود ، وان ماعداه مظاهر
وظواهر له ، كما تعنى بالتغير . ان كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا فى آن واحد^(٣) .

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون ص ٦٨-٦٩ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٨ - ١٩ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ١٩ .

او بعبارة اخرى هو النقطة التي تتلاقى عندها الاضداد (١) .

وباختصار ان فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ* : ١ - الوحدة المطلقة

للوجود (Macrocosm) ٢ - التغير الازلي (Flux (panta rei)

٣ - الكلمة او القانون العام (Logos) ٤ - الصراع الدائم بين الموجودات

(Polemos) ٥ - الادوار اللامتناهية (٢) .

وجدير بالذكر ان هرقليطس تعتمد في كتابة فلسفته بالغموض وذلك لتنغلق

على عامة الناس الذين لم يقصد اليهم فيما كتب ، انما سطر ماسطر ليخاطب العقول

المتأززة وحدها ، وحتى هؤلاء لم يكن يعنيه في كثير او قليل كيف تقع رسالته التي

افهامهم ، وما عليه ان لا يفهموا (٣) . فكان يميل الى العزلة ويضمر الاحتقار للعامة ،

لذا لقب بالفيلسوف الغامض (٤) .

ثم بعد ذلك ظهرت المدرسة الايلية (٥) ، التي تضم اكسانوفان (٦) ، وبارمنيدس

(١) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٧ .

(٢) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٣ .

(٣) احمد امينود ، زكي نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٤٢ .

(٤) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٦٥ .

و ، د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣٨ .

(٥) نسبة الى ايليا ELEA مدينة بناها الايونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في ايطاليا الجنوبية حوالي سنة ٤٠٠ ق م . (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧) .

(٦) Xenophanes (٥٧٠ - ٤٨٠ ق م) ولد في قولوفون من اعمال يونيا ، =

وزينون الايلي ، وميلسوس ، وهذه المدرسة تعتبر منشأ فلسفة مابعد-
الطبيعة (الميتافيزيقية) وفي الحقيقة ان بارميندس هو المؤسس الحقيقي لتلك
المدرسة ، ولكن كان قد سبقه اكسانوفان الذي اعلن اصل المذهب ، ثم وضعه
بارميندس في صورته الكاملة . بدأ الفكر اليوناني بتفسير الوجود ، من حيث الوجود
سواء كان وجودا ماديا او منطقيا او عقليا ، وقد فسرت المشكلة من قبل من خلال
الطبيعة ، اما اكسانوفان فانه تناول المشكلة الوجودية من خلال المشكلة الدينية ،
وبهذا يعد اوله من بشر بالميتافيزيقا اى عمل على تتويج اله للوجود (١) .

وهذه المدرسة اشتهرت بمذهب "وحدة الوجود" فكانوا يرون ان العالم
موجود واحد ، وطبيعة واحدة ، يقولون هذا لكالطبيعيين الذين يفرضون موجودا
واحدا ، (ماء او هوا او نارا) ويستخرجون منه كثرة الاشياء بالحركة والتغير العرضي
(اجتماع وانفصال او تكاثف وتخلخل) بل يقولون ان العالم ساكن (٢) "وهذا الواحد
الساكن هو الله (٣) .

فكان اكسانوفان يقول بوحدة الوجود ، ان جمع بين الطبيعة والله ، وتحدث

قضى الشطر الاعظم من حياته ضاربا في مناكب الارض ، يطوف المدن ونشد فيها الشعر
والغناء ، ولا يزال كذلك حتى نيف على التسعين ، ثم اخيرا استقر في ايليا (احمد
امين ود ، زكي نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٠-٣١ . ويوسف كرم
" تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧) .

(١) د ، نظلة الجبوري " فلسفة وحدة الوجود " ص ٦٩ ،

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٧ .

(٣) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى أفلاطون " ص ٧٤ .

عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله . وقال افلاطون عن اكسانوفان انه قال ان الكل واحد . وكذلك ارسطوطاليس قال ان اكسانوفان كان اول من قال باثبات الوجود ووحدته ، حيث قال " ان الاله يظل دائما كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فالوجود ايضا على هذا الاساس يظل شيئا واحدا ^(١) " . وكان يقول " ان الحقيقة تكمن في السماء ، وعندما ينظر اليها الانسان ويتأملها فهناك الاله واحد يحيط بكل الوجود ، قديم غير محدث ، ثابت غير متغير ، لا يتصف بصفات البشر ، منزّه عن كل صفة ارفع من كل الموجودات السماوية والارضية ، لا شيء خارجه ودخله كل شيء ، الاله لا بداية له ولا يمكن ان تكون له نهاية ، مشتمل على كل الكائنات وجميع الآلهة ^(٢) " وهذا يدل على ان الوجود كل متماسك يحوى فى نفسه كل ماهو الهى ، فاذا وصفنا الوجود بالكل فهو واحد ثابت صفاته لا تتغير ، ولكن فيما يتصل بالحوادث الجزئية والظواهر الطبيعية ، يمكن لها التغير . فكان اكسانوفان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ثابتا ، وبين الاجزاء المختلفة ^(٣) .

والحاصل ان اكسانوفان كان يرى ان الاله يمتزج بالعالم ، ويدعو الى ان العالم هو الله ، من حيث ان الله يحيط بكل الوجود ، لا شيء خارجه ودخله كل شيء ، يمتد الى كل حدود الوجود دائما ، وهو مشتمل على كل الكائنات ، وعلى جميع

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٨ .

(٢) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧٠ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١١٩ .

الالهة ، والعالم كل متماسك يحوى كل ماهو الهى ^(١) .

نفهم مما سبق ان اكسا نوفان قد جسد مذهب وحدة الوجود ، وهو احد دعاة ، وكان يصور الوجود تصورا روحيا باعتبار ان صفات الله هى صفات العالم .

أما بارمنيدس ^(٢) ، فهو المؤسس الحقيقى للمدرسة الايلية كما سبق ان ذكرت وآمن كذلك بوحدة الوجود ، وقد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر الى الوجود بحسبانه شيئا مجردا ، وليس هو الطبيعة نفسها . كما اضاف الى الوجود الصفات الاصلية التى تجعل من هذا الوجود كالا لوهية سواء بسواء ، ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والالهة ^(٣) . وينفى بارمنيدس الكثرة والتغير ، ويقول بالثبات والوحدة وان وراء التغيرات الظاهرة قانونا ثابتا ، ووحدة ووجودا ثابتا ، فالحركة والكثرة ، ليست الا عرضين ظاهرين وليس ثمت قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الكاملة والثبات الدائم ^(٤) .

فالمنطلق الذى بنى مذهبه على اساسه فى الميتافيزيقا هو انه الفى بصورة نهائية

- (١) د ، نظلة الجبورى " فلسفة وحدة الوجود " ص ٧١ .
- (٢) ولد فى ايليا (٥٤٠ ق م) التقى بسقراط الشاب فى اثينا وعمره خمسة وستين عاما ، وهو اول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى بلاد اليونان (د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٤) .
- (٣) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٣١ .
- (٤) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٥ .

جميع المحاولات السابقة التي تفسر حقيقة الاشياء على اساس الافتراض القديم ،
لمادة اولية ، بل ركز ذهنه في استقصاء المعنى الحقيقي للوجود معلنا " ان
الوجود موجود ويستحيل ان لا يكون موجودا ، اما اللاوجود فلا وجود له في الواقع
او في التصور ، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره ^(١) " فالوجود يتصف اولا
بالوحدة ، لانه لا شيء غير الموجود ، ويتصف ثانيا بالثبات لان كل تغير فهو من
الوجود الى الوجود ، لا تغير مطلقا ، لان التغير من الوجود الى العدم لا يمكن
ان يفهم ، فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن ان ينتج العدم ، والتغير غير ممكن ^(٢) .
فليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، لانه لا يخلق من العدم او اللاوجود ، ولا يمكن
ان ينتهي الى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود ،
بل هو موجود الآن وفي كل وقت ، وهو ايضا غير منقسم ، لانه هو هو في كل مكان ، ولا
يمكن ان يوجد ما يقسمه ، متشابه الاجزاء ، شبيه بشكل كرى مستدير له ابعاد متساوية
من مركزه الى جميع جوانب سطحه ^(٣) " والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما
وجد الفكر ، لان شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود ^(٤) .

والحاصل ان الوجود عند بارمنيدس ، قديم ثابت كلي " متصل ازلي ، منفرد

-
- (١) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ ،
ويوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨ - ٢٩ .
(٢) د ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٣١ .
(٣) د ، محمد علي ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس الى افلاطون " ص ٧٦ .
(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٩ .

بنفسه ، ومستمر فيه ، واحد فقط ومتجانس ، كامل متناهى اى معين ، وهو جوهر الكون ،
 واصل الكائنات جميعا ، بل هو وحده حقيقة وكل ماعداه وهم خادع ، نتيجة الحواس (١) ،
 وعليه لا يمكن الخلق من العدم على الاطلاق !

فكان بارمنيدس ان فيلسوف الوجود المحض ، واول فيلسوف جرد مبدأ
 الذاتية ، ومبدأ عدم التناقض ، واعلنهما صراحة ، وجعلهما اساس العقل الوحيد
 الذى لا يتزعزع (٢) .

أما زينون (٣) - تلميذ بارمنيدس - فلم يأت بشئ جديد ، ولكن بذل جهده ليدافع
 عن مذهب استاذة ضد خصومه . فقال ان المذاهب المضادة لمذهب وحدة الوجود
 تفضى الى تناقض ، وانها غير صحيحة ، فمذهبه فقط هو الصحيح (٤) . واتى بحجج
 مشهورة ضد الحركة والتغير والتعدد (٥) . فكان اول واضح لعلم

(١) احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٣٣ .

(٢) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٠ .

(٣) تلميذ بارمنيدس (٤٩٠ - ٤٢٠ ق م) ولد فى ايليا ، ائتمر بطاغية مدينته فانكشف
 امره ، فانيق عذابا اليما احتمله بثبات عظيم حتى الموت (يوسف كرم " تاريخ
 الفلسفة اليونانية " ص ٣٠) .

(٤) د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٢٦ .

(٥) وهذه حجج زينون المشهورة ، وهى اربعة : (١) حجة القسمة الثانية ، وهى مأخوذة
 من فرض المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية . ان الجسم المتحرك لن يبلغ الى
 غايته الا ان يقطع اولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية .
 ولما كان اجتياز اللانهاية مستعنا ، كانت الحركة مستعنة ، ٢ - تمثيل للاولى =

الجدل ^(١) ، وكذلك ميلسوس ^(٢) ، لم يأت بأي شيء جديد ، سوى جعل الوجود

لا متناهياً ، وكان بارمنيدس قد ذهب الى انه متناه ^(٣) ، بالاضافة الى قوله بالحياة

العاقلة للوجود ^(٤) .

اذا فرضنا اخيل (ذا القدمين الخفيفتين) يسابق سلحفاة وهى ابطأ الحيوان ، وان هذه السلحفاة متقدمة عليه ، مسافة قصيرة ، وانهما يبدأان الحركة فى وقت واحد ، فكان اخيل لن يدرك السلحفاة الا ان يقطع المسافة الاولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى ما لانهاية . ٣ - حجة السهم ، وهى قائمة على الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة ، وترجع الى انه لما كان الشيء فى مكان مساو له ، كان السهم فى مروه يشغل فى كل آن من آتات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزء ، اى انه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن . ٤ - حجة الملعب ، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آتات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقطة غير منقسمة ، لنفرض ثلاثة مجاميع ، كل منها مؤلف من اربع وحدات او نقط ، والثلاثة متوازية فى ملعب ، احدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار . والثالث فى الوسط ، ولنفرض الاول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما الى الجهة المقابلة ، بينما الثالث ساكن فى مكانه ، فان الواحد منهما يقطع طول الاخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه لقطع طول الساكن ، فتقطع الحركة نفس المسافة من حيث ان طول المجاميع واحد ، فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه ، هذا خلف واذن فالحركة وهم . (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣١-٣٢ . و د ، عبد الرحمن بدوى " ربيع الفكر اليونانى " ص ١٢٧-١٣٢ . و د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٧٩-٨٢ ، واحمد امين ، و د ، زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٦-٢٧) .

(١) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٢ .

(٢) ايونى من ساموس ولد سنة ٤٤٠ ق م ، كان يجمع بين العلم والعمل ، اذ كان يفكر فى الوجود ويشغل بالسياسة والاقتصاد ، (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٣) .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٣٤ .

(٤) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس الى افلاطون " ص ٨٢ .

وهكذا عرفنا ما سبق ان معظم الفلاسفة الطبيعيين ، يؤمنون بوحدة الوجود
ثم تطورت الافكار ، تطورا مطردا ، وجاء بعد هم سقراط وافلاطون وارسطوطاليس ،
هؤلاء ثلاثة فلاسفة كبار ، كانوا يؤمنون ويقررون في فلسفتهم فكرة الثنائية في الوجود ،
الاله والانسان ، الروح والجسد ، عالم المثل وعالم المحسوس ، المادة والصورة ،
وما الى ذلك . حتى وصلت الى قمته بيد ارسطوطاليس . وبعد موته بدأت الفلسفة
اليونانية في افولها وانفكاكها ، ثم انحطاطها كما سبق ان اشرت الى ذلك ^(١) .
فظهرت مدرسة فلسفية كبيرة لها آثارها الخطيرة لمرة اخرى تؤمن بوحدة الوجود ،
الا وهى مدرسة الرواقية ^(٢) .

يقول الدكتور عثمان أمين " الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة ،
التي انشأها زينون الكتيومي ^(٣) ، بمدينة اثينا اوائل القرن الثالث قبل الميلاد ،
ويطلق على انصار تلك المدرسة اسم اصحاب الرواق ، او اهل المظال ، نسبة الى

(١) انظر ص ٨٩ - ٩٠ من هذا البحث .

(٢) اشتهرت عند المسلمين باهل المظال (الشهرستاني " الملل والنحل " ج ٢ ص ٤٤١)

(٣) ولد في كتيوم من اعمال قبرص (٣٣٦-٢٦٤ ق م) كان ابوه تاجرا يختلف الى
اثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين فقرأها ابنه ورغب في الاتصال باصحابها ،
فقدم الى اثينا سنة ٣١٢ ق م ، واستمع الى ثاوفراسطس ، واقراطيس تلميذ
ديوجانس الكلبي ، واستلبون الميخاري ، ثم انشأ مدرسة في رواق ، ستوى " كان
محل اجتماع الشعراء ، فدعى واصحابه بالرواقيين ، وكثر مستمعوه معجبين بسمو
اخلاقه (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٣) .

الرواق المنقوش "ستوو ابويكيلى" فترجع نشأة المدرسة اذن الى اوائل العصر
الموسوم بالعصر الاسكندرى (١) .

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وافلاطون وارسطو ، لانهم اقاموا
فلسفتهم على اساس البحث النظرى قبل كل شئ ، اما الرواقيون فلم ياهبوا بالآراء
النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم الا بعد ان ماتكون سبيلا الى الجانب
العملى من الحياة (٢) . فالفلسفة الرواقية اذن فى حقيقتها اخلاق ودين . وليست
من عمل فيلسوف واحد ، بل هى تمثيل افكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر رشتى (٣)
والفلسفة عندهم هى محبة الحكمة ومزاولتها " والحكمة " علم الاشياء الالهية
والانسانية " اذن الحكمة تشبه حقلا ارضه الخصبة العلم ، وسياجه الجدل وثماره
الاخلاق (٤) " وهذه الفلسفة لها اثارها الكبيرة على النصارى ، وبعض المسلمين ،
فى آرائهم الطبيعية والاخلاقية والصوفية .

ان الرواقيين كانوا يرون " ان فى الطبيعيات مبدأين ، المبدأ الفاعل ، والمبدأ

(١) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٢٢ - ٢٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٧١ م .

(٢) احمد امين و ، د ، زكى نجيب محمود " قصة الفلسفة اليونانية " ص ٢٣٢ ، و ،
د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٨٩ .

(٣) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى ارسطو والمدارس المتأخرة " ج ٢
ص ٢٧٧ ، و ، د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ٤٥ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٤ ، و ، د ، عثمان امين " الفلسفة
الرواقية " ص ١٤٩ .

المنفعل ، فالمنفعل هو المادة ، اذا اخذت على انها ماهية خالية من كل صفة ،
والفاعل هو المبدأ الالهى ، وهو العقل الذى يوجد فى المادة ، ويحدث الأشياء
جميعا باعطائها صورها ^(١) . والمبدأ آن (الفاعل والمنفعل) لا ينفصلان فــــ
الوجود ، مخالفين فى ذلك لفلسفة ارسطو التى تؤكد بان الفاعل والمنفعل هما
موجودان متمايزان ومنفصلان .

كما كانوا يرون ان الطبيعة كلها شىء واحد ، وهى كائن حى نفسه الله وجسمه
العالم ^(٢) ، والذى ابدع الاشياء جميعا هو الله خالق العالم ، وهذا الاله
بارى العالم هو فى الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته ، وان العالم هو جوهر
الله ^(٣) " فالله والطبيعة اذن اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة ^(٤) " .

يقول " مرقس اوريليوس ^(٥) " الكون كله ليس الا كائنا واحدا حيا ، ليس له الاجسم
والانفس ^(٦) " واذا كان الكون باسره عبارة عن واحد حى ، فذلك لانه قد ســــرى

(١) د ، عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٥١ وانظر " د افيد سانتلانا " المذاهب

اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٢ .

(٢) ن ك ص ١٦٠ ، و " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٣ .

(٣) ن ك ص ١٦٦ ، و د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٥٣٩ .

(٤) ن ك ص ١٦٧ .

(٥) Marcus Aurelius امبراطور وفيلسوف رومانى (١٦١ - ١٨٠ م) يعتبر

آخر الفلاسفة الرواقيين الكبار (المنجد فى الاعلام " ص ٦٥٣) .

(٦) د ، عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٢ .

فى جميع اجزائه نفس يمسك عليه وحدته ، وهذه النفس هو الاله ، " فالعالم اذن كائن حى واحد ، وهو بالاجمال الله ذاته .^(١) "

وكان الرواقيون يعتقدون ان الله مبعوث خلال العالم كله ، محرك كل جزء من اجزائه مخالفين لارسطو الذى رأى ان الله مبدأ مفارق للمادة ، خارج عن الطبيعة كلها ، خال من الحركة ، لاشأن له بالعالم الا من جهة ان العالم يشترك اليه . فالله عند الرواقيين علة الاشياء له مادة قد اتصل بها اتصالا وثيقا ، وهذه المادة هى العالم . معنى ذلك انه نفس نارى لاصورة له ، ويتخذ صور الاشياء كما يشاء ، والله كامن فى الانسان كمونه فى كل شئ^(٢) . "

ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هناك الا اله واحد ، وما الالهة العديدة التى يقول بها الدين ، الاسماء مختلفة تطلق على الله بسحب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته ، وهذا الاله خالق العالم هو فى الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية . فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة^(٣) " ويرون ان هذا الاله ينبغى ان لا يتصور على صورة معينة فهو لا شكل له ، ويمكن ان يتخذ جميع الاشكال^(٤) .

والحاصل ان الرواقية مذهب فلسفى يؤمن بوحدة الوجود ، له تأثير على اغلب

المذاهب الواحدية التى ظهرت فى العالمين الغربى والشرقى ، وكان الرواقيون

(١) ن. عثمان امين " الفلسفة الرواقية " ص ١٧٣ . (٢) ن ك ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣) ن ك ص ١٨٠ . (٤) ن ك ص ١٨١ .

يرون ان الله والطبيعة شيء واحد ، هوتجلى العقل الكلى " اللوغوس " والكون هو تطور العقل الجرثومى الذى هو كالبذرة الاصلية للاشياء ، وان اللوغوس هو نار او نفس . واذن فهو مادى ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات ، والجوهر روح ومادة متحدتان اتحادا كاملا ، فهو مادة روحية او روح مادية ، وان الفكر والامتداد صفتان مختلفتان او مظهران متباينان لجوهر واحد . فمذهبهم ليس من المذاهب الثنائية ، ولو ان اللوغوس يقال عنه انه يصور الهوى ، وان الله يسمى نفس العالم ، انما هو المذهب الواحدى . فنفس الله وجسمه لا يفترقان ، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول فى النار الالهية ، فمن النار التى هى لوغوس نشأ كل شيء ، واليه يعود كل شيء ، لينشأ نشأة جديدة ، وان النفس الانسانية ككل ماعد اهاجزء من اللوغوس الالهى ، وقبض من النار الالهية ^(١) .

وفى هذا يقول دافيد سانتالانا " ان مذهب الرواقين ليس فى الحقيقة رجوعا الى قول الدهرية ، ان لافرق بين من يقول " ان الله والمادة شيء واحد ، ومن يقول " ان ليس هناك الا مادة ^(٢) " وهكذا عرفنا مما سبق ان الرواقية مذهب الوحدة المطلقة ، والضرورة العاتية ، لا يقر اصحابها الله كوجود مستقل ، رغم انهم كانوا اصحاب فضيلة وابداء وشجاعة . لذلك ساد مذهب الرواقية فى روما اوائل الميلادية ،

(١) د ، عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٩٤ - ١٩٥ . وانظر يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٢٨ .

(٢) " المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الاسلامى " ص ٨٤ .

وله اثر كبير على مذهب الافلاطونية الحديثة ، وخاصة افلوطين " فى موضوع وحدة الوجود الديناميكية ، وهى القول بان القوى الالهية الحية تتغلغل فى الطبيعة باسرها (١) .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : " ان الافلاطونية الحديثة تشبه فى مضمونها واتجاهها الرواقية ، ان ان الافلاطونية الحديثة لم توجه عنايتها مطلقا الى الطبيعة ، ولم تحاول بحثها ، وكل ما هنالك من مباحث طبيعية ضئيلة ومتشابهة تماما مع الطبيعة عند الرواقيين ، فالصدور عند افلوطين هو بعينه العقل عند الرواقيين ، وان كلا منهما يقول بوحدة الوجود ، وكل ما هنالك من فارق هو ان وحدة الوجود عند الرواقيين باطنة محايثة ، بينما عند الافلاطونيين المحدثين صورية عالية ، بمعنى ان لله علوا بعض الشئ على الكون ، وعلى الانسان ان يتحد به عن طريق الوجود والجدب (٢) . " ان الفكرة الاساسية لدى افلوطين تدور حول مسيرة النفس والخلص الروحى ، او هروب النفس من سجنها الجسمانى نحو العالم العلوى ، نحو الوجود اللانهائى ، وهبوطها مرة اخرى الى العالم الارضى . فكانت فلسفة افلوطين تقوم على منهجين عقليين عرفا ، بالجدل النازل ، والجدل الصاعد (٣) . وهما مترابطان احدهما بالآخر ، الاول طريق ميتافيزيقى من الواحد الى الكثرة ، والثانى

(١) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) " ربيع الفكر اليونانى " ص ٦٦ .

(٣) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٧ .

طريق صوفي وهو صعود النفس من الكثرة الى الوحدة الاصلية . فكان افلوطين
فيلسوفاً صوفياً ، او صوفياً فيلسوفاً ! وفلسفته فلسفة صوفية ، وتصوفه تصوف فلسفي !
يبدأ افلوطين في بناء فلسفته بشرح " الوجود الاول " او " الطبيعة العليا " او
" الواحد " ان الوجود الاول (الله) واحد من كل وجه ، واحد في الواقع ، وفي
التصور الذهني ، والكثرة لا توجد فيه باى اعتبار . وكما ان التركيب لا يتطرق اليه باى
وجه من الوجوه ، فهو بسيط كل البساطة ، كما هو واحد في الذات وحدة مطلقة^(١)

فواحد افلوطين واحد في ذاته ، اى ان ذاته غير منقسمة الى اجزاء ، وهو واحد
اى لا يتعدد اى ليس اثنين او ثلاثة ، وهذه هى الوحدة الرياضية . وهو واحد ايضا ،
لانه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات . وهو واحد ايضا لانه لا اثنين فيه من حيث
وجود فعل خلق او عدم وجوده^(٢) " ولانه واحد من كل وجه ، لا يقال عنه هو " عقل "
او هو " معقول " ان وصفه بانه عقل يقتضى ان يتصور الانسان هناك معقول معه ،
ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول . لان كون ذاته معقولا له لا يرفع التكثر عنها قى
التصور الذهني . ان العقل امر اضافي يستلزم - ذهنا - معقولا معه ، كما ان وصفه
بانه معقول يقتضى التكثر فيه ايضا للسبب نفسه . ان كون الشئ معقولا يقتضى ان
يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، اى ولو كان الشئ الذى هو عقل
بعينه موضوع المعقولية لنفسه . ولهذا يقول " هو فوق الوجود وفوق الفكر " فليس

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى " ارسطو والمدارس المتأخرة " ص ٣٢٤ .

معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل" (١) بهذا نجد افلوطين يريد ان يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة او في الكمال ، ان فكرة الوحدة في الله هي الاساس في فلسفته ، فكان يسلب عن الله كل الافكار او كل الصفات التي من شأنها ان توهم التعدد او التركيب ، فينكر ان تكون له صفة من الصفات ، فالله هو الذي لا صفة له ، ولا نعت ، ولا يمكن ان يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته البسيط (٢) .

كما لا يصفه بانه جوهر ولا بانه عرض ، لان الجوهرية والعرضية من الامور النسبية ، التي يستلزم من تصور احدهما تصور الآخر (٣) . وكان افلوطين ينفي عن الوجود اصلين : المادة والقوة المشكلة لها كما رأى ارسطو ، بل تبع الرواقيين في وحدة الاصل . فقال ان الاول اصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأى الرواقية ان اصل الوجود كله حتى الله المادة وان كانت رقيقة ، فالموجودات كلها وحدة - عند افلوطين - فاذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له ، وصار الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم ، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء ، فترد الكل الى الوحدة . وما يقال عن الوجود الجزئي يقال عن العالم في جملة ، فان كل موجود انما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده ، كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته (٤) .

(١) د ، محمد البهي " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٨ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ١٩٨ .

(٣) د ، محمد البهي " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١٠٩ .

(٤) يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٢٨٨ .

فهنا ظهرت مشكلة وهى كيف نفسر وجود الكثرة المحسوسة ، مع ان الواحد (الله)
غير موصوف باية صفة ، حتى صفة القدرة او الارادة او الاليجاد ، فما سبب وجود
الكثرة ؟

حاول افلوطين بكل قوة فكره وعطفه ، ان جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا
ادنى ، وجعلها سلسلة متصلة الحلقات ، فى قممتها العليا " الاول " او الواحد "
وفى نهايتها " المادة " وبين الاول والمادة بقية الموجودات وهى متفاوتة فى القرب
والبعد من احدهما وهذا هو ما اشتهر بنظرية الفيض ^(١) Emanation . والفيض
هو عبارة عن وصف تتابع الاحداث الناتجة عن الواحد ^(٢) " ان الواحد جواد فياض .
واول نتاج له ، هو العقل الكلى ، صورة شبيهة بالواحد ، وهو يحوى فى ذاته جميع
مثل الموجودات ، وهو موجود عاقل يدرك ترابط المعقولات وتضامنها . يفيض هذا
العقل بدوره ، فيحدث صورة اخرى مشابهة له ، هى النفس الكلية ، وبالمثل تفيض
هى الاخرى فيصدر عنها نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للاجسام . ثم المادة فى
نهاية موكب الموجودات ، وهى قادرة على استقبال كل الصور لانها لا تحوز اى صورة
فى حالة نقية ، انها الحرمان تماما كالظلمة ، فهى حرمان عن النور ^(٣) " يقول افلوطين :

(١) الفيض يطلق على فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض ، وذلك الفاعل لا يكون
الادائم الوجود ، لان دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده ، وهو المبدأ
الفياض الذى يفيض عنه كل شئ فيضا ضروريا معقولا (د ، جميل صليبا " المعجم
الفلسفى " ج ٢ ص ١٧٢) .

(٢) د ، مرفت عزت بالى " افلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته " ص ٣٢٨ .

(٣) ن ك ص ٨١ .

إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد ، فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟
فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو باق في ثباته
الازلي ، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتتشبه الموجودات به ،
وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المسمومات ، وهى
تصدر عنها آثار تجاورها ، وهكذا فان الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره^(١)

فاول ما فاض من الواحد العقل ، وهو صاحب المرتبة الثانية في الوجود بعده ،
ووحدة الاول من كل وجه تتكرر في العقل الآن بالاعتبار ، لان مقتضى كونه عقلا
يستلزم معقولا ، اى يستلزم موضوعا للعقل ، فهنا ان اثنينية في التصور حدثت
بعد وحدة مطلقة كانت للواحد او الاول . وقد صدر العقل عن الاول لافى وقت وزمن
كما هو شأن الموجودات المجردة^(٢) . ولكن تلك الثنائية يجب ان ينظر اليها فى
داخل العقل ، على اساس انها تقوم بالوحدة كالابن يكون شبيها بالاب ، وهذا
الشبه سيكون فى الطابع الاصلى للاب ، وهذا الطابع هو الوحدة ، فالاول يطبع
ابنه (الثانى) بطابع الواحد ، على الرغم من وجود الثنائية فى الثانى . لان الوحدة
فى الثانى فى مرتبة ادنى من الوحدة فى الاول . فيجب ان اتنبه الى ان هذا
العقل (الثانى) هو فى الوقت نفسه وجود ، بمعنى ان العقل والوجود شئ واحد ،
فى الوجود الصادر عن الاول ، لان الثانى يتقوم بالاول . فوجود الثانى لكون

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى ارسطو والمدارس المتأخرة " ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٣ .

الاول (الكون بمعنى الكينونة) فهو اذن وجود^(١) !

وهذا الصدور - صدور العقل من الاول - ليس معناه خروج شيء من الاول ،
ومنحه للثاني ، لان هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير للاول . فالفيض الافلوطيني
فيض روحي ، بمعنى مجرد حصول تأثير في الخارج ، لا بمعنى انتقال جزء منه ،
فلا يقلل عن كمال الاول ووحدته ولا يسببه نقصا او ضعفا ، ويظل الاول كما هو
في كماله ووحدته ، فاقصى ما يقال عن هذه العملية حالة تأثر خارجي^(٢) " كما
ان هذا الصدور بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لان اعتبار ارادة له
يخرجه عن وحدته المطلقة^(٣) " ولما ينظر العقل (الثاني) صوب الواحد (الاول)
فاض منه (اى من الثاني) ، النفس الكلية ، وهى آخر الموجودات في عالم المجردات
عند افلوطين ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس
او العالم الالهى . وكانت النفس الكلية تنظر الى العقل كموجد لها ، وتلقى شعاعها
على العالم المحسوس ، وعلى ما فيه من حقائق موجودة ، وهى بحكم مركزها كحلقة
وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة ، غير مجزأة باعتبار
انها كشيء مجرد غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار انها تدخل في هذا
العالم المحسوس ، وتوجد في كل مكان فيه ، وان كان وجودها في اية ناحية منه ككل

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٢ .

(٢) ن ك ص ٢٠٠ . (٣) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ،

لا انقسام فى وحدته ، ان وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشيء صاحب حركة وكقوة مدبرة له . من هنا فان النفس الكلية فى الواقع ، هى الشيء الذى بالذات "وحدة الوجود" عند افلوطين^(١) ! فهى كأداة تربط بين العالمين ، فليست من جملة العالم الالهى ، ولا من العالم المحسوس ، بل فيها نصيب من العالمين .

يقول الدكتور محمد البهى " ان افلوطين جعل النفس الكلية تمثل التجرد " الذى هو من خصائص العالم الالهى ، فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل "عدم التجرد" الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها بالتجزئة والانفصال مرة اخرى . ومعنى عدم انقسامها انها لاتخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الاول ، ومعنى تجزئتها انها تخضع للتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى . وتجزئتها فى هذا العالم ليس على سبيل التشخيص ، بل ككل ، فهى لانها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة واجزاء منشورة كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الاجزاء فيه ، ولكن اتصالها باقسامه واجزائه ليس على معنى انها مقطعة قطعاً تتصل كل قطعة منها بقسم او جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم او جزء فيه صورة كاملة منها^(٢) .

والمادة هى اصل هذا العالم المحسوس ، وهو ماتحت النفس ، ووجوده كشعاع لها

(١) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٤ - ١١٥ .

(٢) ن ك ص ١١٥ .

فقط ، وهى أصل النقص والشر ، وهى الحد النهائى الذى ينتهى اليه الاضعاف المستمر او التدرج النزولى للقوة العاقلة^(١) .

وهى تصور الطرف الا ل نى والاخير فى سلسلة الموجودات ، بينما الاول يصور الطرف الاعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من الاول بواسطة العقل ، ثم عن طريق النفس الى هذا العالم يتضاءل شيئا فشيئا حتى يتحول فى المادة ، التى هى الطرف الاخير فى سلسلة الموجودات الى ظلام . والحقيقة التى فى الاول تتحول عن طريق التدرج الى عدم فيها ، وخيريتها تتحول ايضا الى شرفيها ، فالمادة هى ظلام وعدم وشر^(٢) . وهى امكانية مطلقة ولا تحد د صرف ، ولا تعين خالص ، اى فى درجة خالية من كل معقولة تماما .^(٣)

وهكذا نستطيع ان نجزم بان نظرية الفيض الافلوطينية تمثل تصورا نحو وحدة الوجود ، التى تعتبر الله اصل الوجود ، وقد فاض عنه العقل الكلى ثم فاض عن العقل الكلى النفس الكلية ، ثم المادة . فمعالم فلسفته تقرر صدور الكل عن الواحد وتعلقه به فى وجوده ، واتصاله كمبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلا ومعقولا ، وفى عودة النفس مرة اخرى لاتصالها بالله مما يعكس ان كل ما فى الوجود والله شئ واحد هو هو !

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢) د ، محمد البهى " الجانب الالهى من التفكير الاسلامى " ص ١١٧ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٥ .

فالوجود كله - ابتداءً من الاول حتى المادة - يكون وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد او نظام وشرح . وفى هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصورة المرتبة الادنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل الى شئ يوهب الصورة ، ولا يهب الصورة ، ففكرة الخلق هنا تتم على اساس فكرة الكمال وصدور الاشياء عن هذا الكمال^(١) .

ومما ينبغى ان الفت النظر هنا ان وحدة الوجود عند افلوطين ، بمعنى ان الكثرة فى الواحد لان الواحد فى الكثرة ، فوحدة ذات حد واحد ، بينما وحدة ابن عربى ذات حدين ، اى ان الكثرة فى الواحد والواحد فى الكثرة وهما هى مجموعة النصوص من اقوال افلوطين : كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطرارا ، الا انه اما ان يكون منه سواً بلا توسط ، واما ان يكون منه بتوسط اشياء اخر ، هى بينه وبين الاول ، فيكون اذن للاشياء نظام وشرح . وذلك ان منها ما هو ثان بعد الاول ، ومنها ثالث . اما الثانى فيضاف الى الاول ، واما الثالث فيضاف الى الثانى . وينبغى ان يكون قبل الاشياء كلها شئ مبسوط ، وان يكون مكتفيا غنيا بنفسه ، وان يكون حاضرا للاشياء بنوع ما ، وان يكون واحداً ، وان لا يكون شيئا ما ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشئ اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً^(٢) .

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٢٠٠

(٢) ن ك ص ١٩٨ .

ويقول ايضا في المير العاشر من كتاب اثولوجيا " المنحول الى أرسطو
خطأ " ان الله علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة
علة للاكوان كلها الجزئية ، غير انه وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان الله
تعالى علة لجميعها كلها ^(١) " ويقول ايضا " الواحد المخفى هو علة الاشياء كلها ،
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها
فيه . وليس هو في شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه ،
وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها وذلك انه لما لم تكن له هوية انبجست
منه الهوية . . . انه لما لم يكن شيء من الاشياء ، كانت الاشياء كلها انبجست منه . .
ان الهوية الاولى اعنى به هوية العقل ، هى التى انبجست منه اولا بغير توسط ،
ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط
هوية العقل والعالم العقلى ^(٢) "

ويقول ايضا " المبدع الاول لا يشبه شيئا من الاشياء لان الاشياء كلها منه ،
. . . . ان المبدع الاول واحد وحده ، اعنى انه آنيصة فقط ، ليس لها صفة
تليق بها ، لان الصفات كلها منبثة منها ، فمن اجل ذلك صارت الاشياء كلها فيها
وليست هى في شيء من الاشياء الا بنوع علة . فاما العقل فان الاشياء فيه ، وهو فى
الاشياء ^(٣) " ان الواحد الحق هو مبدع الاشياء ، وليس هو ببعيد منها ولا بمفارق

(١) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ٥٠ . (٢) ن ك ص ١٣٤ .

(٣) د ، عبد الرحمن بدوى " افلوطين عند العرب " ص ١٨٥ .

لها ، بل هو مع الاشياء كلها ، الا انه معها كأنه ليس معها ، وانما تستبين معيته
مع الاشياء التي تقوى على قبوله ^(١) " وقال ايضا " المبدع الاول الحق ليس شيئا
من الاشياء وهو جميع الاشياء ، وليس الاشياء كلها ، لان الاشياء منه ^(٢) "

بهذا عرفنا بما فيه من الكفاية احد مصادر ابن عربي في بناء فلسفته وحدة
الوجود ، وطبعاً لقد بذل كل جهده وزكائه ليجعل فلسفته اكثر عمقا واشد رقة
وافضل شكلاً ، واستطاع ان يعبر عنها بعبارات جذابة وبأساليب عالية .

- المصدر الشرقي :

أما المصدر الآخر - وهو المصدر الشرقي - فهو الديانة البrahمية الهندية .
ان البrahمية لا تقوم العالم المشاهد ، وتجعله عدماً ، وتسلب منه كل اوصاف
الوجود وخصائصه ، انما الوجود كله للواحد فقط ، وله وحده خصائص الوجود
واوصافه . وذلك الواحد يسمونه " براهما " وهو الهيم الاعظم ، وهو الكامل وحده
والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الازلي وحده ، ليس للعالم المحسوس شائبة
شركة في هذه الخصائص . فاما ما وجود واحد وعدم ، كامل كل الكمال وناقص كل
النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل
هذا يصور في نظرهم المفارقة ، بين براهما وبين هذا العالم . ومع ذلك يعتقدون
ان براهما حال في هذا العالم ، او الوجود حال في العدم ، او الخير حال في
الشر ، او الكمال حال في النقص ، او الدائم في الالائم " وهذه العقيدة لا شك هي

(١) د ، عبد الرحمن بدوي " افلوطين عند العرب " ص ١٨٦ .

(٢) ن ك ص ١٩٦ .

"وحدة الوجود" ^(١) فبراهما عندهم هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وان جميع الاشياء ليست سوى اعراض ومظاهر لتلك الحقيقة" ^(٢) لذلك فان اعلى ما يطمع فيه البرهمي هو الانطلاق والاندماج في براهما ، بريضة هامة ، وتعذيب النفس ، والتكشف الشديد وما الى ذلك .

هذه هي الديانة البرهمية التي ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد وتعتبر ديانة جديدة ^(٣) . واذا رجعنا الى الوراثة الى ما قبل التاريخ ، نجد ان اصلها كانت ديانة تصرح بوحدة الوجود صراحة اكثر من البراهمية الجديدة ، حيث تذكر الفيدا " ان الاله " براجاباتي " هو خالق وفي نفس الوقت خلق ، لانه كان فسي اول الامر واحدا ، فاشتاق الى التكرار وتمناه ، فلم يكن من بقية الالهة الا ان اجابوه الى سؤاله ، فضحوه وقطعوه اربا ونثروا اجزاء في جميع البقاع ، فتكون العالم كله من هذه الاجزاء ، ولكن افراد هذا العالم المتباعد لا تزال تشتاق الى قربها ، ولهذا تتجاذب فيما بينها دائما لتحقيق هذا التوحد المنشود منها جميعا . وانجح الوسائل لتحقيق هذه الغاية ، هي الضحايا التي يقوم بها بنو البشر ، من لحوم وخمور والبان واعشاب ، بطريق النار المقدسة ، ولكن الوصول الى الغاية لا يتحقق ، لان ما يجتمع من هذا الاله بواسطة الجاذبية الطبيعية من جهة ،

-
- (١) د ، محمد البهي " الجانب الالهي من التفكير الاسلامي " ص ٢٢٧ - ٢٢٩ .
(٢) د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٥٦٩ .
(٣) محمد ابو زهرة " الديانات القديمة " ص ٢١ دار الفكر العربي مصر ، بدون تاريخ .

وبالضحايا المقدمة من الانسان من جهة اخرى لا يلبث ان يعود الى التفكك بعملية خلق جديد ، يتولاها هذا الاله بنفسه من نفسه ، رغبة منه في تكثير وحداته ، وفي هذا تقول الفيدا " ان برجاباتى " هو الكل ، هو الذى كان ، وهو الذى سيكون . . . (١) "

هذه اسطورة خلق العالم ، الذى لم ينشأ من عدم ، وانما اجزاءه هي ابعاض الاله . فكان الاله " برجاباتى " اذن خالقا ومخلوقا ، ربا وعبدا ، الها وكونا ، تماما كما تفلسف به ابن عربى وابن سبعين .

وان نتائج تلك الاسطورة البدائية ، التى اسس عليها الهنود الاولون فكرة بدء الخلق ، ان عم فى الهند عقيدة " وحدة الوجود " السا ذجة ، ثم تطورت شيئا فشيئا الى ان اصبحت وحدة الوجود الفلسفية . وهذا ما سجله البيرونى فى كتابه " ماللهند " حيث قال : انهم يذهبون فى الوجود الى انه شئ واحد على مثل ماتقدم ، فان " باسديو " يقول فى الكتاب المعروف بـ " بكتا " اما عند التحقيق فجميع الاشياء الهة ، لان بشن جعل نفسه ارضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليفذبيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبا لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى " بيدا " (٢)

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٩٤-٩٥ ، وانظر " د ، سرفبالي رادا كرشنا "

الفكر الفلسفى الهندى " ص ٥٤ .

(٢) ص ٣١ - ٣٢ .

ثم ظهرت في القرن الخامس الميلادي مدرسة تؤمن بوحدة الوجود ، وتلغى كل طقوس دينية ، لأنها لا تصلح لأن تكون وسيلة للنجاة وكذلك الزهد والتقشف والاعتزال ليس لها اية قيمة في تحقيق الخلاص ، وإنما الوسيلة الموصلة حقا إلى الخلاص هي معرفة براهمان هو في كل شيء ، وأن كل شيء هو براهمان . وهذه المدرسة بلغت في قمتها بفضل الفيلسوف " شانكارا " الذي كان يرى أن العالم صدر عن الله بطريق الانبثاق ، وهو يعود إليه بطريق الجذب ، وأن العالم الظاهر ليس هو حقيقة الاله ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الالهية ، لهذا يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجي ليس شيئا مذكورا ، وإنما في داخله الحقيقة الالهية ، ولهذا يصح أن يقال " أنت الإنسان والاله ، أنت الخالق والمخلوق ، والعابد والمعبود ، أنت الشخص واللامشخص ^(١) " وهذا المذهب يعرف باسم " كيفا لادافيتا " Kavaladavaita أي اللاثنائية " أو اللاازدواجية " ، الوحدة المطلقة في الوجود حتى في الاضداد والاعداد المتنافرة ، إذ لم تكن سوى ظواهر لحقيقة واحدة ، براهما وحده هو الحق وماسواه عبث ظاهر ، بلا جدوى وهم (MAYA) مايا ^(٢)

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ١٧٢ .

(٢) د ، علي زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، هناك عدة قصص مضحكة جرت بين شنكارا وتلميذه ، كان شنكارا يوصيه بأن يرى جميع الأشياء على أنها ليست سوى انعكاسات ظواهرية للذات الاسمي ، وأن هذه الذات الواحدة الوحيدة ، لا تبد ومتعددة إلا بفعل الوهم الخاص بجهل الإنسان .
لكن التلميذ شاء امتحان شيخه كي يرى أن كان يتصرف وفق تلك العقيدة ، =

يقول الدكتور على زيعور " ان مبدأ خلق الكون او انبثاقه من الله ثم العودة اليه مرة ثانية ، كل ذلك يوضح معنى عقيدة وحدة الوجود ، التي وجدت في الهند منذ عهد بعيد ، ولم يتخل عنها المصلحون في الفيداوية ولا الفيدانتية . فقد كان الحكماء الهنود يتبنون وحدة الوجود بشكل اساسي في فلسفتهم أو تأملاتهم . ان نفى الازدواجية لمن اشد ما يميز الحكمة الهندية ، والقول بتجاوز ذلك في سبيل وحدة بين سائر المخلوقات والله معا يعدونها المثل الاعلى في الاحكام على الانسان والطبيعة " (١)

فدبر قضية بحيث ان فيلا هائجا مر باتجاه شيخه فما هذا الا ان فر من الطريق ذعرا وتسلق بخفة فائقة نخلة انجته من الفيل ، فسأله التلميذ " كيف تلجأ الى نخلة موجودة فعلا ، وكيف تلجأ للهرب الواقعي ، وانت تدري ان للفيل صفة وهمية صرفة ، وظاهرية فقط ؟ فاجاب الشيخ " حقا انه على صعيد الحقيقة الاسمي ، يكون الفيل غير واقعي ، بيد انك وانا لسنا اكثر واقعية من هذا الفيل ، ان جهلك فقط الذي يخفي الحقيقة بهذا المشهد ذي الصفة الظاهرية هو الذي جعلك ظاهريا ، تراني اتسلق هذه الشجرة اللاواقعية . . وفي قصة اخرى " كان الشيخ يعلم تلميذه " ان كل ما هو موجود هو الله الذي لا ينتهي وان الواقعي لا حد له ولاضافات ، وصادف آنذاك ان مر فيل هائج ، لكن التلميذ لم يتجنبه رغم تحذير المروض ، قائلا في نفسه " لماذا اتجنبه ؟ فانا الله والفيل الله ، وكيف يخاف الله من الله ؟ وبالطبع فان التلميذ وقع ان طرحه الفيل جانبا ، فاخبر شيخه عن سبب عدم ابتعاده عن الفيل ، فقال الشيخ " صحيح انك الله ، وان الفيل هو كذلك ، انما لماذا لم تسمع صوت المروض ، الذي حذرك عنه ، وهو ايضا الله (د ، على زيعور " الفلسفات الهندية " ص ٣٣٢) .

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٦ .

من المعروف فى الديانة الهندية ان نفوس الكائنات الحية وجميع الاشياء
هى ماثلة للنفس الجامعة الشاملة *Universelle* التى هى موجودة فى
كل كائن ، فالانسان مثلا يكون موجودا فى كل كائن ، فى النبات والحيوان كما
فى الاله . جاء فى بعض اناشيد اوبانيشاد حول برهما " نفس المخلوقات نفس
واحدة ، وهى ماثلة فى كل مخلوق ، انها فى الوقت عينه وحدة وتعدد ، انها
مسكن لجميع الكائنات قاطبة ، وهى تسكن فى جميع الكائنات . انا فى جميع الكائنات
وجميع الكائنات فى ذاتى ، بهذا فانا والنفس الجامعة شئ واحد ^(١) " وكما جاء
فى كتاب " كيتا " الناسك الحق هو الذى يرى وجوده فى وجود الآخرين ، ووجودهم
فى وجوده وهو الذى لا يفرق بينه وبينهم ، بل يدرك الله فى الجميع ويدرك الجميع
فى الله ^(٢) " والعارف الذى يعبد الله ، يرى الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة ،
واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله " ^(٣)

وهكذا عرفنا بوضوح أصل فلسفة وحدة الوجود الشرقى ، وهو الديانة الهندية
القديمة ، ديانة وثنية بدائية .

وهناك فى الشرق " مصدر وحدة الوجود الآخر ، وهى الديانة الكونفوشية ، ديانة
الصين . فى الحقيقة ان العقيدة الصينية تمتاز عن عقائد الشعوب الاخرى بالمغالات
فى تقديس الاجداد الى حد لم يعرف له نظير عند الامم الغابرة ، بالاضافة الى

(١) " الفلسفات الهندية " ص ١٥٣ .

(٢) د ، احمد شلبى " اديان الهند الكبرى " ص ٨٨ . (٣) ن ك ص ٨٩ .

تقد يسهم ، الارض وعبادتها ، حتى كانوا يطلقون عليها اسم " القوة المحسنة " لما تفيض عليهم من نعمة كثيرة ، لكن هذه العقيدة عقيدة العوام . وهناك عقيدة الخاصة ، التي لم تكن مجرد عبادات وطقوس دينية فحسب ، وانما كانت متمزجة بتفكيرات حول الكون والاله ، والوجود ، وهذه مقصورة على الخاصة ، ومحرمه على العامة تحريما قاسيا ، وقد ظلت فكرة المضمون به على غير اهله قائمة في الصين حتى اليوم . واذا كانت العامة يبالغون في تقديس الارض ويعبدونها ، فان الخاصة يبالغون في تقديس السماء ويعبدونها ، فكانوا يرون ان السماء هي الكائن الحي المتحرك حسب نظام دقيق عجيب ، وانها هي الكون كله ، وان الارض وجميع ما عليها ليست الا رمزا تمثليا من رموز السماء ، والارض هي الرمز النسوي للسماء ، ولكن ليس معنى هذا ان الكائنات تناسلت من زواج السماء مع الارض ، بل بمعنى ان الارض ليست الا مظهر للسماء ، بحيث يستحيل تصور فصلها عنها كما تستحيل تثنيتهما في الحقيقة ، لان كل واحدة منها هي الاخرى ، كوحدة مطلقة ، وهي اصل جميع الكائنات في نفس الوقت . بل يصرحون بان كل كائن من الكائنات الموجودة حية كانت او جامدة ، انما هي نتيجة لاحدى حركات الوحدة المطلقة ، وان جميع الحوادث الكونية ليست ناشئة الا عن تغير المظاهر الطبيعية ، وان هذه الوحدة هي المنشأ والمرد لجميع الموجودات . غير ان هذا التأثير لا يتجه من الوحدة الى الكثرة الناشئة عنها مباشرة ، وانما بوساطة قوى هي كذلك ناشئة عن تلك الوحدة ، وعلى هذا النحو تحدث الموجودات . فليس للعالم منشأ اجنبي عنه ، وانما المنشأ

هو عين المنشأ^(١) " وكانوا يرون ان الانسان عالم مستقل ، وهو مظهر قوى من مظاهر الوحدة الكونية او الكون الواحد ، لانه هو المشتل على الروح من جميع الكائنات . فيقول كتاب " شو كينج " ان السماء والارض هما ابوا الكائنات جميعا ، والانسان من بين جميع الكائنات هو وحده الموهوب روحا ، والانسان هو جزء الاله لذلك هو خير بفطرته^(٢) .

وهكذا عرفنا ان وحدة الوجود ليست فلسفة جديدة - ولو كانت جديدة وغريبة في الفكر الاسلامي ابتكرها ابن عربي - لكنها عقيدة او فلسفة قديمة ، وجدت في الديانات الوثنية والفلسفة الطبيعية والروحانية ، شرقا وغربا ، من مصر واليونان ، ثم الهند والصين ، اى انها فلسفة اديانة بدائية خرافية ، او ميثولوجية اسطورية . لذلك رفضتها الاديان السماوية ، حتى بعد انحرافها ، كما رفضتها الفلسفة بعد تطورها . لنأخذ مثالا " افلاطون " الذى كان يرفض رفضا قويا فلسفة الوحدة . فقد بين في كتابه " السوفسطائى " خطأ القول بالوحدة فى الوجود ، لتعارضه مع الحكم وذلك لان كل حمل يقتضى وجود شيئين ، بل اذا قلنا ان الوجود واحد ، فان هذا القول نفسه غير ممكن اذا حسبنا الوجود وحدة ، لاننا قلنا هنا بصفتين ، هما اولا الوجود ، وثانيا الوحدة . واذا قلنا بهذا لم يمكن لعلم ، مع ان العلم يقوم كله على اضافة الصفات الى الموضوعات ، وفى هذه الحالة الصفة غير

(١) د ، محمد غلاب " الفلسفة الشرقية " ص ٢١٧ - ٢٢١ باختصار .

(٢) ن ك ص ٢٢٢ .

الموضوع، اذن لابد من القول بالكثرة، وان الماهيات او الصور ليست وحدة بى معنى من المعانى، وانما كل صورة مستقلة عن الاخرى تمام الاستقلال، لانها ماهية او صورة لشيء معين متميز من بقية الاشياء، وكذ لك استاذ سقراط، حيث رأى ان الوجود ينقسم الى ماهيات مختلفة، وهى اجناس وأنواع^(١).

ثم ظهرت مرة ثانية بعد انحطاط الفلسفة اليونانية وانفكاكها (بعد موت ارسطو) مع الرواقيين او اهل المظال (The Stoic) والمدرسة الافلاطونية الحديثة (Neo Platonism) خاصة افلوطين، الذى رأى اشتغال الواحد على الكثير، وليس العكس.

أما ابن عربى، فقد جاهد واجتهد فى ان يبنى فلسفة الوحدة من جديد، بناء متكاملًا قويًا، وقد لفق بكل ذكائه بادلًا متنوعة، من القرآن الكريم، والا حادىث النبوية، واقوال الصوفية الذين سبقوه، وآراء الفلاسفة المسلمين واقوال المتكلمين.

(١) د، عبد الرحمن بدوى " افلاطون " ص ١٥٣ - ١٥٥، " وموسوعة الفلسفة " ج ١،

— استدلال ابن عربى من الكتاب والسنة: —

كان ابن عربى يستند دائما فى بناء فلسفته الصوفية بآيات من القرآن الكريم
او الاحاديث الشريفة ، ولا يخلو اى موضوع من موضوعات فلسفته ، او قضية —
قضاياها الا وقد استند الى نص من الكتاب والسنة ، حتى لا يوجد من بين
الفلاسفة والصوفية ، من وهب موهبته فى التحايل على فهم النصوص ، وقلب
معانيها وتوجيهها لخدمة قضية فلسفته الكبرى ، وهى وحدة الوجود . فكان ابن
عربى يستدل ويستغل ، ويدلس ويؤول ، ويتحايل ويتلاعب ، بالنصوص لقرآنية لصالح
فلسفته ، ولو كلفه ذلك شططا وخروجا على ابسط قواعد اللغة العربية ، وظهر
العقائد الدينية . فعلى سبيل المثال - فسر ابن عربى قوله تعالى " سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق " ^(١) يقول ابن عربى
" سنريهم آياتنا فى الآفاق " وهو ماخرج عنك ، وفى انفسهم " وهو عينك ، حتى يتبين
لهم " اى للناظر " انه الحق " من حيث انك صورته وهو روحك ، فانت له كالصورة
الجسمية لك ، وهولك كالروح المدبر بصورة جسدك ^(٢) " فالحق هنا عند ابن عربى
الله اى حتى يظهر للناظرين ان ما فى الآفاق وما فى انفسهم انما هو مظاهر وصور
للحق اى الله " ^(٣) فالذى رأوه هو الله .

ومثال آخر قوله فى تفسير قوله تعالى " ارجع الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى

(١) " فصلت " ٥٣ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٦٩ .

(٣) د ، ابو الملا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربى فلسفته التصوفية " .

مجلة كلية الاداب ج ١ ص ٤٢ ، ١٩٣٣ م ٠ و " تعليقات فصوص الحكم " ص ٣٤ .

عبادى وادخلنى جنتى^(١) " فما امرها ان ترجع الى ربها الذى دعاها فعرفتته
من الكل " راضية مرضية " فادخلنى فى عبادى " من حيث مالهم هذا المقام ، وادخلنى
جنتى " التى بها سترى وليست جنتى سواك . فانت تستترنى بذاتك ، فلا اعرف
الا بك كما انك لا تكون الا بى ، . . . فاذا دخلت جنته دخلت نفسك ، فتعرف
نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها ، . . .
فرضى الله عن عبده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى ، فتقابلت الحضرتان
تقابل الامثال ، والامثال اضداد ، لان المثلى لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، وما ثم
متميز فما ثم مثل ، فما فى الوجود مثل ، فما فى الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة
واحدة ، والشئ لا يضاد نفسه^(٢) .

اراد ابن عربى بجنتى معنى " سترى " اى ناسوتى ، فانها مشتقة فى نظره من
جن بمعنى ستر ، اى ان الله يخاطب النفس الانسانية التى هى صورة من صور
الذات الالهية ، ان تظهر فى صورة الانسان لتظهر كمالاته^(٣) . فجنة الحق فى
كل متعين من الموجودات ، هى الصورة التى تختفى فيها ذاته وتستتر . وقد امر
الله كل نفس مطمئنة - وهى النفس التى تعلم نسبتها اليه ونسبته اليها على وجه
الحقيقة - ان تدخل جنته ، اى ان تعود الى صورتها ، فتأمل ما فيها من الحق الذى

(١) " الفجر " ٢٨-٣٠ . (٢) " فصوص الحكم " ص ٩٢ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن العربى فلسفته الصوفية " .

مجلة كلية الاداب ، ج ١ ص ٤٣

تخفيه وتستتره ، فتحقق انها الصورة التي تجلت فيها صفات الحق واسماؤه ^(١) . ثم ان الحضرتين - العبودية والربوبية - قد تقابلتا تقابل الامثال من حيث انهما اشتركتا في الوجود ، وان اختلفتا بالتعيين والاعتبار ، وكذلك اشتركتا في ان كلا منهما راضية مرضية . ولما كان الوجود منحصرة في هاتين الحضرتين ، فما فى الوجود مثل ، فالوجود كله حقيقة واحدة ، والحقيقة واحدة لاتضاد فيها ، فلم يبق الا الواحد الحق الذى لا كثرة فيه ، وكل كائن سواء لا وجود له ^(٢) .

مثال آخر فى تفسيره قوله تعالى " ومارميت ان رमित ولكن الله رمى " ^(٣) فيقول " ومارميت " نفى " ان رमित " فاثبت عين مانفى ، ولكن الله رمى ، نفى عين ما اثبتته . فصار اثبات الرمى وسطا بين طرفى نفى ، فالنفى الاول عين النفى الآخر ، فمن المحال ان يثبت عليه الوسط ، بين النفيين ، لانه محصور فيحكم عليه الحصر ، فثبت الرمى فى الشهود الحسى لمحمد بشبوت محمد ، فى كلمة الحق ، فكما هو رام لارام ، كذلك هو فى الكلمة الالهية محمد لا محمد ، ان لو كان محمدا كما تشهد صورته لكان راميا كما يشهد رمية . فلما نفى الرمى عنه الخبر الالهى ، انتفى عينه ، ان لافرق بين عينه ورميه ^(٤) .

اي ما انت ان انت لكن الله انت ، فهذا معنى الظاهر والمظاهر ، وانه عينه مع اختلاف

(١) د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص الحكم " ص ٩٠ .

(٢) ن ك ص ٩٣ . (٣) " الانفال " ١٢٠ .

(٤) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٥٢٥ .

صور المظاهر . فنقول في زيد انه واحد مع اختلاف اعضاءه ، فرجله ماهى يده وهى زيد فى قولنا زيد ، وكذلك اعضاءه كلها وباطنه وظاهره وغيبه وشهائده مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد ^(١) .

فالموجودات كلها مظاهر ذات الله وهى عينه تعالى عن قوله ، علوا كبيرا .
ومن الاحاديث النبوية الصحيحة التى استدل بها ابن عربى كثيرا وتكرارا واستغلتها .
استغفلا لا يخدم فلسفته وحدة الوجود مثل سابقه (ابن الفارض مثلا فى فلسفته الاتحادية) حديث التقرب . . . ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احببه ،
فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ،
ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع وبى يبصر ، وبى يبطش وبى يسعى " حيث
يقول ابن عربى " هذه لطيفة لانها ادرجت الرب فى العبد ، بل من الطف ما
يكون ظهور رب فى صورة خلق عن اعلام الهى ، لا تعرف له كيفية ولا تنفك عنه بينية
فليس كمثل شئ وهو السميع البصير ^(٢) " ويقول فى موضع آخر " ومن باب الحقيقة كونه
عين الوجود ، وهو الموصوف بان له صفات من كون الموجودات ذات صفات ، ثم اخبر
انه من حيث عينه عين صفات العبد واعضائه ، فقال كنت سمعه ، فنسب السمع الى
عين الموجود السامع ، واضافه اليه ، وما ثم وجود الا هو ، فهو السامع والسمع وهكذا ،
سائر القوى والادراكات ليست الا عينه فافهم ^(٣) .

(١) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٤٤٤ . (٢) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٥٠٥ .

(٣) ن ك ج ٢ ص ٥٦٣ ،

وهناك احاديث كثيرة جدا نجدها في كل صفحة من صفحات كتب ابن عربي
سواءً صحيحة او ضعيفة ، او موضوعة ومنكرة .

— تأثر ابن عربي بالمتكلمين :-

كما ان ابن عربي استغل الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، لخدمة فلسفته
وحدة الوجود ، كذلك اخذ ابن عربي بعض قضايا علم الكلام ، الا انه لا يتبع مذهبها
خاصا من مذاهب المتكلمين ، بل اخذ برأى المعتزلة في مسألة واخذ برأى
الاشاعرة في مسألة اخرى ، واحيانا اخذ بطرف منهما محاولا التوفيق بينهما ، ثم
مزجهما الى حد كبير بالتصوف ، وادخل عليهما عناصر خيالية غريبة ، تعطيها
لونا خاصا (١) .

فعلى سبيل المثال " اخذه من رأى المعتزلة في ان المعدومات الممكنة ثابتة
وسماها - لأول مرة - الاعيان الثابتة . فان المعتزلة (٢) يرون ان المعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذات واعيان وحقائق ، وان تأثير الفاعل ليس في جعلها

(١) د ، ابو العلا عفيفي " من ابن استقى محمى الدين بن عربي فلسفته التصوفية "

ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) منهم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابوهاشم وابو الحسين الخياط
وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش ، والقاضى عبد الجبار بن احمد .

ذواتا بل في جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة
 باشخاصها ، واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه (١)
 وقد غالى الخياط (٢) في ذلك حيث قال " الشئ ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر (٣)
 في العدم ، والعرض (٤) عرض في العدم وكذلك اطلق جميع الاجناس والاصناف .
 حتى قال " السواد سواد في العدم ، فلم يبق الا صفة الوجود او الصفات التي
 تلزم الوجود والحدوث ، واطلق على المعدوم لفظ الثبوت (٥) "

فالمعدومات الممكنة - عند المعتزلة - قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق

(١) فخر الدين الرازي ، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء ،
 والمتكلمين ، تحقيق " طه عبد الرؤف سعد ، ص ٥٩ ، مكتبة الكليات الأزهرية ،
 القاهرة بدون تاريخ .

(٢) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ابو الحسين ابن الخياط (ت ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م)
 شيخ المعتزلة ببيفداد ، تنسب اليه فرقة تدعى " الخياطية " له كتاب " الانتصار"
 في الرد على ابن الرواندهي (الزركلي " الاعلام " ج ٣ ص ٣٤٧) .

(٣) الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، ويقابله العرض وهو الموجود في موضوع اي
 في محل مقوم لما حصل فيه ، فان كان الجوهر حال في جوهر آخر كان صورة ،
 اما جسمية واما نوعية ، وان كان محلا لجوهر آخر كان هيولى ، وان كان مركبا
 منهما كان جسما ، وان لم يكن كذلك ، اي لا حالا ومحلا ولا مركبا منهما كان
 نفسا او عقلا (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ١ ص ٤٢٤ ، والجرجاني
 التعريفات " ص ٧٠) .

(٤) العرض ضد الجوهر ، وهو الذي يفقر الى غيره ليقوم به ، فالجسم جوهر يقوم بذاته
 واللون عرض ، لانه لا قيام له الا بالجسم ، وهو ضد الماهية ، اي لا يدخل في
 تقويم طبيعة الشئ او تقويم ذاته ، كالقيام والقعود للانسان فهما لا يدخلان
 في تقويم ماهيته (د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ٢ ص ٦٨ ، والجرجاني
 " التعريفات " ص ١٢٩) .

(٥) الشهرستاني " الملل والنحل " ج ١ ص ٨٩ .

ثم اختلفوا فمنهم ^(١) من قال " الذوات فى العدم معرفة عن جميع الصفات ، ومنهم من قال انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا ، والجوهر جوهرًا والعرض عرضا ^(٢) " والخلاصة كما يلى :

- ١ - ان المعدوم شئ ، اى المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد ، شئ له وجود فى عالم آخر غير العالم الخارجى .
- ٢ - ان المعدوم ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وانما يمنح الوجود لهذه الذات .
- ٣ - ان المعدومات قديمة وازلية لم تزل ولا تزال ، وانها لانهاية لها .
- ٤ - ان صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى ، اما صفاتها التى تتبع وجودها فهذه تحيزها وقبولها الاعراض ^(٣) .

فمعنى الخلق عند المعتزلة ، هو منح الوجود للمعدومات ، وذلك لانهم يــــرون بوجود سابق على هذا الوجود ، وهو وجود الماهيات ، التى يسمونها عدميات وهى التى لم تزل ولا تزال ^(٤) .

ثم جاء ابن عربى و اخذ هذه النظرية لخدمة فلسفة وحدة الوجود ، فيرى ان ماهيات الموجودات ، او الاعيان الثابتة ، موجودة منذ الازل فى العقل الالهى ،

(١) وهو ابواسحاق بن عياض .

(٢) عبد الرحمن الايجى " المواقف فى علم الكلام " ص ٥٦ ، عالم الكتب بيروت بدون تاريخ .

(٣) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى

مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محمى الدين ابن عربى " ص ٢١٢ .

(٤) ن م ص ٢١٣ .

وانها هي الحق لا غيره وان ظهورها في العالم الخارجى ظهور الذات الالهية
الواحدة فيه ^(١) . كما سبق ذكر ذلك .

والحقيقة ان المعتزلة اخذوا تلك النظرية من افلاطون صاحب نظرية " المثل "
والمثل هي ثبوت صور مجردة في العقل الالهى للموجودات المختلفة ، وهي باقية
ابدية ^(٢) .

كما ان ابن عربى أخذ من الاشاعرة قولهم فى الجوهر والاعراض حيث ان
الاشاعرة يقولون ان العالم كله واحد بالجواهر كثير بالاعراض ، وانه مؤلف من جواهر
بسيطة او اجزاء لا تتجزأ ^(٣) . وان الجواهر لا وجود لها بالاعراض ، كما ان الاعراض
لا قوام لها بدون الجواهر ، وهى فى حالة تبدل وتغير مستمرين ، بحيث اذا عدت
عدم بعد منها الجواهر ، وليس للجواهر والاعراض وجود الا فى لحظات متجددة ^(٤) .
فاصل جميع ظواهر الكون فى نظرهم هو هذه الجواهر الفردة ^(٥) .

ويجب ان نتذكر ان نظرية الاشاعرة هذه انما هي نظرية لهم فى العالم ، او فى

(١) د ، ابو العلا عفيفى " الاعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى

مذهب المعتزلة " ضمن الكتاب التذكارى محى الدين ابن عربى " ص ٢١٤ .

(٢) د ، عبد الرحمن بدوى " افلاطون " ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٣) الايجى " المواقف " ص ١٨٢ .

(٤) ن ك ص ١٠١ وفخر الدين الرازى " محصل افكار المتقدمين والمتأخرين " ص ١١٤ .

(٥) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية " ص ٣٩ .

الاجسام ، وانها لم تدفع بهم الى انكار خالق للعالم مخالف له في ذاته وصفاته .
فاخذ ابن عربي هذه النظرية بتفاصيلها ، الا انه يخالفهم في ناحية جوهرية ، وذلك
انه يسمى الجوهر العام الذى تتألف من سائر الجواهر والذى هو اصل جميع المظاهر
الكونية بالذات الالهية ، ويطلق على المظاهر الكونية التى هى الممكنات الوجودية
اسم الاعراض ، ويسمى التغير الدائم المستمر الذى ينتاب الجوهر لاختلاف الاعراض ،
عليه باسم الخلق الجديد ، واخذ من الاشاعة صورة لمذهبهم وملأها بفلسفته
الوحدانية^(١) .

وهذا دليل على ان ابن عربي آمن بوحدة الوجود ايمانا راسخا ، وحاول
ان يأتى بالدلالة التى استند اليها ، مع ذكائه المفرط وخياله المرفف ، فى التحايل
والتدليس .

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من ايمان استقى محى الدين بن عربي فلسفته التصوفية "

- ابن عربى والصوفية الذين سبقوه :-

ذكر ابن عربى فى كتبه كثير من اسماء الصوفية الذين سبقوه ، واورد اقوالهم واستمد من آرائهم لا لغرض اتباعهم ، ولكن للاستناد اليهم فى بناء فلسفته الوجدانية . فقد استدل بكلام ذى النون المصرى والجنيد ، وسهل التستري وابى سعيد الخراز وابى يزيد البسطامى وغيرهم ، ولكن الذين لهم أثر واضح فى فلسفة ابن عربى هم :

١ - ابن مسرة ، واسمه محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٢٦٩ - ٣١٩ هـ) كان يعتبر اول مفكر أندلسى كان ابوه من المتصلين بحركة الباطنية ، وقد توفى اثنا عشر اداء لفريضة الحج ، وابن مسرة فى السابعة عشر من عمره . فاعتزل فى جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفا على دراسة فلسفة اميان قليس الباطنى ، التى ينحون نحو وحدة الوجود ، ثم اضطر الهرب الى خارج الاندلس ، وزار مكة والمدينة ، ثم عاد الى موطنه ، وتوفى فيه ^(١) . وكان متهما من قبل الفقهاء باللاحاد والزندقة بسبب آرائه المنحرفة ، واهم كتبه اثنان "كتاب التبصرة" وكتاب الحروف ^(٢) " وكان محور مذهبه آراء اميان قليس ، وليس اميان قليس الحقيقى ، بل اميان قليس الزائف ، عرفه المسلمون عن طريق اساطير ، تزعم انه عاش فى عصر داود عليه السلام وانه احاط بعلم سليمان واليونان ^(٣) .

(١) انخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ص ٣٢٦ ، وهنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٠ .

(٢) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام " ص ١٥٤ .

(٣) انخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسى " ص ٣٢٩ ، و ، د ، على سامى النشار " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " ج ١ ص ١٤١ .

والحقيقة ان ابن مسرة قد اخذتعاليم الفلسفة من الافكار الغنوصية ، الممزوجة
بالافلاطونية الحديثة . وتلك الافكار هي : أفضلية الفلسفة وباطنيتها ، وصف الكائن
الاول بالبساطة المطلقة ، وبانه لا يحده وصف ، وانه سكون في حركة ، نظرية الفيض
مقولات النفس ، الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم ، وجودها فيما قبل وخلصها ،
وعودتها عن طريق التطهير ، الذي لا يتحقق بدون مرشد روعي (١) .

وقد صاغ ابن مسرة هذه الافكار في اطار مذهب فيوضات مرتتبة النزول ، وتنحصر
مراتبها في خمسة جواهر : العنصر الاول او المادة الاولى المعقولة ، ثم العقل ،
النفس ، الطبيعة ، والمادة الثانية . ونلاحظ ان المراتب الثانية والثالثة والرابعة
والخامسة موجودة عند افلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن افلوطين في حقيقة
الجوهر الاول ، فهو " الواحد " واستبدل بالعنصر الاول او المادة الاولى الازلية (٢) .

ان فكرة وجود المادة في عالم المعقولات واردة عند افلوطين ، وهي مادة مغايرة
لمادة عالماوسابقة لها ، وهي بذلك موضوع . بيد ان هناك فرقا ، وهو ان ابن مسرة
يضع هذه المادة المدركة على ان لها حقيقة واقعة ، وتجعل منها الفيض الالهـي
الاول (٣) ، وهذه الفكرة جديدة ، لم تظهر عند مفكر اسلامي قبل ابن مسرة ، ثم

(١) د ، محمد على ابوريان " تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام " ٤١٥ .

(٢) ن ك ص ٤١٥ - ٤١٦ ، وهنري كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٢ .

(٣) هنري كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٣ ، وانخيل بالنشيا " تاريخ الفكر

الاندلسي " ص ٣٣٠ .

أخذها ابن عربي ، فهو يعزى إليه الفضل الأكبر في تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيماً دقيقاً بين خمسة أنواع للمادة على رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة الأزلية ، وينتج عنها عند ابن عربي الترتيب الهابط للمعاني الخمسة التي يفسر بها كلمة المادة ، وهي ١ - حقيقة الحقائق ، وهي مادة مشتركة بين المخلوق واللامخلوق . ٢ - نفس الرحمن ، وهي مادة روحية تشترك فيها كل الكائنات المخلوقة روحية كانت أم جسدية . ٣ - مادة تشترك فيها الأجسام جميعاً ، تلك التي تقع في الأفلاك السماوية وفي فلك مادون القمر ، ٤ - مادة طبيعية ، تشترك فيها الأجسام الواقعة في فلك مادون القمر ، ٥ - مادة اصطناعية تشترك فيها الصور العرضية جميعاً^(١) . فبعد موت ابن مسرة تحمل تلاميذه بالاحتفاظ على مذهبه ، متبعين نظاماً باطنياً مشدداً ، فالفوات تنظيماً سرّياً تراتبياً يقوم على رأسه " إمام " وابزر من عرف من هؤلاء الأئمة في مطلع القرن الخامس الهجري إسماعيل ابن عبد الله الرعيني ثم ظهر بعده أبو العباس بن العريف ، ومن تلاميذ ابن العريف هذا ابن بروجان (الذي يقترن اسمه بابن عربي) وابن قسي الذي قاد المريدين في قيامهم على دولة المرابطين^(٢) . أما ابن بروجان فكان اسمه ، عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي الأشبيلي (ت ٥٣٦ هـ) لقب بابن الحكم ، عالم في اللغة والنحو ، ثم اشتهر بالزهد والتصوف^(٣) . نفى إلى مراکش فمات فيه . والجديد

(١) هنري كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ص ٣٣٤ ، وأنخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٣٢ .

(٢) أنخيل بالنشيا " تاريخ الفكر الاندلسي " ص ٣٣٢ .

(٣) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة ومصباح السيادة " ج ٢ ص ٩٨ ، دار الكتب

العلمية بيروت ط الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

لدى ابن برجان هو تسميته المادة الاولى المعقولة (كما سماها ابن سرّة) بالحق المخلوق به ، وهذا ما ذكره ابن عربى فى كتابه الفتوحات المكية مرارا وتكرارا ، حيث قال " . . . والانسان الكامل يسبح الله بجميع تسبيحات العالم لانه نسخة منه ، ان كشف له عن ذلك . ويتضمن هذا المنزل من العلوم على تمييز الاشياء ، ويتضمن علم الحق المخلوق به الذى يشير اليه عبد السلام ابو الحكم ابن برجان فى كلامه كثيرا اخذه من قوله : وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق ^(١) " والواقع ان ابن برجان اراد بالحق المخلوق به ، الله المتجلى لنا فى اسمائه وصفاته وافعاله ، فى كل ما تظهر فيه آثارها من مظاهر الكون فى هذا العالم ، وماستظهر فيه آثارها من مظاهر العالم الاخرى . وان هذه الاسماء والصفات والافعال ، انما هى القوانين الالهية التى يظهر اثرها فى كل شئ وفى كل زمان ومكان ، والتى بها تنكشف حقائق الاشياء كما قدرها الله ازلا ^(٢) " ويعتبر ابن برجان اول مسلم استعمل هذا الاسم ، أما ابن عربى - بعدما اخذ ذلك الاسم من ابن برجان - استعمله كاصطلاح صوفى فلسفى ، مرادفا للحقيقة المحمدية ، او الانسان الكامل ، او حقيقة الحقائق او العماء او العقل الاول او نفس الرحمن ، او الروح الاعظم ^(٣) . (وهو ما سماه الفلاسفة بالكلمة The Logos) وجعله دعاء من دعائم فلسفته وحدة الوجود ، حيث يريد به الحق المتجلى لنفسه فى نفسه فى صور اعيان الممكنات ، قبل ظهورها

(١) ج ٣ ص ٧٧ .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى معنى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية " .

ص ١٠ .

(٣) د ، سعاد الحكيم " المعجم الصوفى " ص ٨٢٥ .

في الوجود الخارجى ^(١) ، اى انه العالم المعقول كما هو فى ذات الله العاقلة له ، والعقل والمعقول والعقل شئ واحد ^(٢) ، يقول ابن عربى " واول صورة ظهر فى الفلك الحمايى صور الروحانيات المهيئات ، الذى منها القلم الالهى الكاتب العلام فى الرسالات ، وهو العقل الاول الفياض فى الحكيمات والانبياءات ، وهو الحقيقة المحمدية ، والحق المخلوق به عند اهل الاشارات وهو الروح القدس عند اهل الكشف ^(٣) " ويقول ايضا " الممكنات هو العما ، والظاهر فيه هو الحق ، والعما هو الحق المخلوق به . . . " ^(٤) كما يقول ايضا " كل ماسوى الانسان خلق الا الانسان فانه خلق وحق ، فالانسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به اى المخلوق بسببه العالم فالغاية هى الامر المخلوق بسببه ماتقدم من اسباب ظهوره وهو الانسان الكامل ^(٥) " .

واما ابن قسى فهو احمد بن الحسين (ت ٥٤٧ هـ) لقب بابى القاسم ، شيخ طائفة المريدين ، قاد تلاميذه فى ثورة جويئة ضد المرابطين فى الاندلس ، فقبض عليه وقتل ، الف كتابا سماه " خلع النعلين " وكان ابن عربى " يجتمع بابنه فى تونس سنة ٩٠٥ هـ فقرأ معه الكتاب ، ثم وضع عليه شرحا مفصلا ^(٦) " وقد ذكره كثيرا فى كتبه ،

(١) انظر ص ٤٨٠ من هذا البحث .

(٢) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفية " ص ١٠ .

(٣) " الفتوحات المكية " ج ٣ ص ٤٤٤ . وانظر ص ٣٥٥ و ، ص ٩٢ .

(٤) " الفتوحات المكية " ج ٢ ص ٣١٢ . (٥) ن ك ج ٢ ص ٣٩٦ .

(٦) هنرى كوربان " تاريخ الفلسفة الاسلامية " ص ٣٣٥ ، و ، د ، محمد على ابوريان

" تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام " ص ٤١٧ ، ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربى =

ونقل كلامه لتأييد فلسفته ، حيث جاء في فصوص الحكم " قال ابن قسي في خلعه :
ان كل اسم الهى يتسمى بجميع الاسماء الالهية ونعته بها ^(١) " كما نقل ايضا
قوله " ان كل اسم الهى على انفراد ، مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها ^(٢) " .

يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى صدر شرح كلام ابن قسي الذى نقله ابن
عربى " ان الله هو العلى بذاته من ناحية انه الموجود المطلق المتصف بكل نعت
الظاهر بصورة كل منوعات ، واما غير مسمى الله ، فاما ان يكون مجلى له او صورة فيه .
فاذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو ، وان كان
صورة فيه - والمراد بالصورة هنا اسماء الله - كان للصورة نفس الكمال الذاتى الذى
لمسمى الله لانها عينه ، ان المسمى عين الذات فى رآيه . وهذا رأى قال به المعتزلة
من قبل ان صور الموجودات هى هو ، بمعنى انها مجالى او مظاهر لوجوده ،
لا بمعنى ان اى مجلى منها هو الذات كما قال النصارى فى المسيح ، وفى الوقت
نفسه ، لا هى غيره لانه لا يوجد غيره ^(٣) " فالاسماء الالهية واحدة لاكثره فيها . وهكذا
عرفنا مجموعة مصادر ابن عربى المهمة ، ويعتبر هؤلاء الثلاثة الصوفية ، مصادر مباشرة .
واخيرا نجد مصدرا صوفيا آخر ولكنه غير مباشر ، وهو الحلاج . وفى الواقع
لم يكن الحلاج يوما من الايام من القائلين بوحدة الوجود ، بل كان يؤمن بالحلول ،
كما سبق بيان ذلك ، ولكن ابن عربى اهتم كثيرا باقواله ، وعنى به عناية خاصة

عليه مخطوطا فى مكتبة ايا صوفيا استانبول (د ، ابو العلا عفيفى " تعليقات فصوص

الحكم " ص ٥٦ و ، ص ٢٥٦) .

(٢) ن ك ص ١٨٠ .

(١) ص ٧٩ .

(٣) " تعليقات فصوص الحكم " ص ٥٥ وانظر ص ٢٥٤ .

من بين الصوفية ، لدرجة انه الف كتابا يفسر فيه رموز الحلاج واصطلاحات—هـ ،
سماه " السراج الوهاج " فى شرح كلام الحلاج " (١) ولا شك ان ابن عربى استقى
منه واستفاد من اقواله كثيرا .

فاول مانجد من اثار الحلاج فى كلام ابن عربى " اصطلاحين نصرانيين " وهما
" اللاهوت والناسوت . ويجب ان لانسى ان الحلاج كان ينظر الى اللاهوت
والناسوت (الله والكون) شيئين مختلفين ومنفصلين ، ذاتا وطبيعة ، ويؤمن
الحلاج - انطلاقا من فلسفته الحلولية - ان اللاهوت يمكنه ان يحل فى الناسوت
بعد اجتياز الرياضة الشاقة وازالة العائقات المتنوعة بينهما ، كما سبق ذكره (٢) .
بينما ابن عربى يرى ان اللاهوت والناسوت امران اعتباريان لحقيقة واحدة . يقول
ابن عربى " اعلم ان من خصائص الارواح انها لا تطأ شيئا الا حييت ذلك الشيء
وسرت الحياة فيه فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى لاهوتا .
والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح ، فسمى الناسوت روحا بما قام به (٣) "

فاخذ ابن عربى من الحلاج نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت ، ولكنه اعتبرهما مجرد
وجهين لحقيقة واحدة . فاذا نظرنا الى صورتها الخارجية سميناهما ناسوتا ، واذا

نظرنا الى باطنها وحقيقتها سميناهما لاهوتا ، وصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى
صفتان متحققتان ، لافى الانسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات مرادفتان

(١) د ، ابو العلا عفيفى " من اين استقى محى الدين بن عربى فلسفته التصوفية " ص ٢٨ .

(٢) انظر ص ٣٤٠ من هذا البحث . (٣) " فصوص الحكم " ص ١٣٨ .

لصفتي الباطن والظاهر او لكلمتي الجوهر والعرض^(١) " وتكون الحياة الحاد ثثة
والحياة القديمة ، وجهين لجوهر واحد هو الحياة فى مفهومها الشامل^(٢) .

ومن القضايا التى اخذها ابن عربى من الحلاج ايضا " قضية ايمان فرعون .
فقد تكلم ابن عربى عن ذلك فى الفصل الخامس والعشرين (فص موسوية) كلاما
طويلا^(٣) . خلاصته ان فرعون مات مؤمنا ، وكان (موسى) قرّة عين لفرعون بالايمان
الذى اعطاه الله عند الغرق ، فقبضه طاهرا مطهرا ، ليس فيه شئ من الخبث ، لانه
قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الاثام . والاسلام يجب ما قبله ، وجعله اية
على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله . فلو كان فرعون ممن
يئس ما بادر الى الايمان . . . الخ^(٤) " يقول الدكتور ابو العلا عفيفى فى بيان
فلسفة ابن عربى خاصة فى معنى الارادة الالهية : للحق وجهان فى الحكم على
احوال واعمال المكلفين . الوجه الاول الحكم عليها من ناحية الارادة الالهية .
والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الامر الالهى . والاول هو الحكم الارادى والثانى
هو الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بان يفعل كيت وكيت او ينهاه عن فعل كيت
وكيت ، ويريد فى الوقت نفسه ان هذه الاوامر والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصيها
البعض الآخر ، فان اتى فعل العبد مطابقا لما امر به او نهى عنه سمي ذلك طاعة

(١) د ، ابو العلا عفيفى " مقدمة فصوص الحكم " ص ٣٦ .

(٢) د ، عاطف جودة نصر " الرمز الشعرى عند الصوفية " ص ٤٦٢ .

(٣) " فصوص الحكم " ص ١٩٧ - ٢١٣ . (٤) " فصوص الحكم " ص ٢٠١ .

وان خالف ما امر به او نهى عنه سمي معصية ، وعلى ذلك كله كفر فرعون ومعاص العباد جميعا في اتفاق تام مع ما اراده الله ، فلا توصف اعمال العباد في ذاتها بانها طاعة او معصية ، خيرا وشر ، بل هي افعال تقضيها طبيعة الوجود^(١) .

كما اخذ ابن عربي كذلك عن الحلاج ، فلسفة النور المحمدي او حقيقة الحقائق او الانسان الكامل ، ونظرية وحدة الاديان ، وقد سبق ذكر هذه النظريات كلها في الصفحات السابقة ، فلا حاجة الى اعادتها .

نكتفي بهذا القدر في بيان مصادر ابن عربي التي استقى منها لبناء فلسفته وحدة الوجود ، سواء كانت المصادر مباشرة او غير مباشرة ، والآن نأتى الى بيان بطلان كلامه وكلام ابن سبئين ، ونقد هما نقدا علميا وموضوعيا .

(١) "تعليقات فصوص الحكم" ص ١٠٣ .

— نقد وبيان بطلان فلسفة وحدة الوجود : —

اعتقد ان مجرد ذكر آراء ابن عربي وابن سبعين يكفي للعاقل ان يعرف بطلان فلسفة " وحدة الوجود " وتهافتها ، وذلك لان وحدة الوجود ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة ، ولا هي عقيدة صحيحة من الاديان السماوية ، بل هي خرافات وأوهام يرفضها العقل والشرع والفطرة معا . لذلك اتفقت المذاهب والفرق الاسلامية ، سلفا وخلفا ، حتى الفلاسفة ، على بطلانها وتهافتها ، وذلك لان وحدة الوجود تقوم على أساس نفى ثبوت الحقائق المشاهدة المحسوسة . وقد اتفق العقلاء ان الحقائق ثابتة الوجود ، ونفيها يدل على فساد العقل والمخيلة . وادل دليل على ثبوتها هو نفيها ، اذ في نفيها ثبوتها ، اذ النفي حقيقة من الحقائق ، فاثباته يعني اثبات حقيقة من الحقائق ^(١) " ومعروف لدى قارىء كتب الفلسفة او علم الكلام ان منكرى ثبوت الحقائق هم السوفسطائيون ^(٢) .

-
- (١) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القارى ، ج ١ قسم الدراسة ص ٤٧٧ .
- (٢) كان اسم " سوفسطوس " يدل فى الاصل على المعلم فى اى فرع كان من العلوم والصناعات وبنوع خاص على معلم البيان ، ثم لحقه التحقير فى عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، ومتجرين بالعلم ، لذلك وضعهم المسلمون تحت اسم مبطلى الحقائق ، وعرفوا شكهم فى العقلية والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط فى مقياس المعرفة الانسانية ، حتى اطلقت السفسطة عند الفلاسفة على الحكمة الموهمة ، وعند المنطقيين على القياس المركب من الوهميات . وقيل ان السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل ، ويقصد به خداع الآخرين ، والسوفسطائى هو المنسوب الى السفسطة ، فيقال فيلسوف سوفسطائى ، او نظرية سوفسطائية ، بمعنى نظرية ضعيفة الاساس ، متهافئة المبادئ . وكبار السوفسطائيين هم " بروتاغوراس " صاحب مذهب " العندية " القائل ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس . و " غورغياس " صاحب مذهب " العنادية " القائل باللاوجود اصلا ، وان الحقائق سراب =

وخاصة العنادية " وهي مذهب " غورغياس ^(١) " الذي وضع كتابا " في اللاوجود " وتتلخص اقواله في قضايا ثلاث " الأولى " لا يوجد شيء. والثانية: ان اكان هناك شيء فالانسان قاصر عن ادراكه. والثالثة: اذا فرضنا ان انسانا ادركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره من الناس ^(٢) . وبطلان كلامه واضح جدا. يقول الرازي " انا لا نشتغل بالجواب عنها (الشبهة) لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وان اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات، اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه ^(٣) .

ليس لها ثبوت. و " بيرون " صاحب مذهب " اللاأدريّة " القائل بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه. (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٥ - ٤٩ ، ود ، عبد الرحمن بدوي " ربيع الفكر اليوناني " ص ١٦٥ - ١٨٠ ، و " موسوعة الفلسفة " ج ١ ص ٥٨٦ - ٥٩٣ ، و ، د ، جميل صليبا " المعجم الفلسفي " ج ١ ص ٥٦٨ - ٦٦٠) يقول نصير الدين الطوسي " ان السوفسطائية ، قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث طوائف ، " اللاأدريّة " وهم الذين قالوا : نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا . و " العنادية " وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية او نظرية الا ولهـا معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الانهـان . و " العندية " وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء حق (تلخيص المحصل تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، ص ٤٠ المطبوع مع كتاب " محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين " لفخر الدين الرازي) .

(١) ولد في ليونتيوم من اعمال صقلية ، ومات في تساليا (٤٨٠ - ٣٧٥ ق م) اخذ العلم من انابازوقليس ، عني باللغة والبيان ، فكان افصح أهل زمانه وابلغهم (يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية " ص ٤٨) .

(٢) ن ك ن ص .

(٣) محصل افكار المتقدمين والمتأخرين " ص ٤٠ .

فان ابوا الا الاصرار اوجعوا ضربا واصلوا نارا^(١) " فاذا اثبت العقل الحقائق على ما هي عليه في الخارج ، ومنعت من ابطالها ، كان ذلك وحده كاف في اثبات التمييز والتباين بين تلك الحقائق المتعددة ، منها التفريق بين الخالق والمخلوق ، والسرب والعبد ، حقيقة بمعنى ان يكون لكل حقيقة ذات وماهية مستقلة بها ، وفي هذا ابطال لمذهب وحدة الوجود ، ان قوام هذا المذهب ابطال وجود الماهيات والحقائق المتعددة حقيقة ، فاذا ثبتت الحقائق والماهيات المتعددة في هذا الكون بطل هذا المذهب من اساسه^(٢) . فاصحاب وحدة الوجود ليسوا الا اصحاب الوهم والخيال ، الذين قرروا بإقالة عقولهم ، بل هم اصحاب هوس وجنون ، بالاضافة الى ذلك ان وحدة الوجود ، فكرة تناقض ما علم من الدين بالضرورة ، ان يلزم من القول بوحدة الوجود ، استواء الخالق والمخلوق ، والرب والعبد ، والله والكون ، بما فيه من قبائح وقاذورات وانجاس وارجاس ، فكلمها عين الله تعالى عن ذلك ، وهذا يتناقض مع النصوص التي دلت على التفريق بين الله والكون ، وتميزه تعالى عنه حقيقة في ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته . فله تعالى ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللكون ماهيته وحقيقته الخاصة به ، والله متصف بكل صفات الكمال ، والمخلوق متصف بصفات النقص ، فكيف يجراً أحد ادعى بانه مسلم ان يقول ان الخالق هو المخلوق ، والرب هو العبد ، والله هو الكون .

هناك آيات كثيرة جداً تنص على ذلك ، منها قوله تعالى " افمن يخلق كمن لا يخلق ،

(١) الايجي " المواقف في علم الكلام " ص ٢١ .

(٢) عبد الله على الملا " رد الفصوص " للملا على القارى " ج ١ قسم الدراسة ، ص ٤٧٨ .

افلا تذكرون^(١) "وقوله تعالى ايضا " ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له^(٢) " وايضا " والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون^(٣) " وايضا " ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون^(٤) " وايضا " ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين^(٥) " وايضا " إنه بيدؤ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط^(٦) " وايضا " ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد^(٧) " وايضا " هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه^(٨) " وايضا " يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم^(٩) " وايضا " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون^(١٠) " وغير هذه الآيات التى تنص قطعاً على ان الكون مخلوق والله هو الخالق وحده ، فلا اتصال بينهما من ناحية الوجود ، كثير جداً ، وهذا مما علم من الدين بالضرورة .

ثم يترتب عن فلسفة وحدة الوجود ، وحدة الاديان ، والغاء الثواب والعقاب والغاء التكليف ، وعقيدة الجبرية وغيرها من القضايا التى جاء الاسلام بل الاديان السماوية كلها لابطالها ، فالانبياء والمرسلون انما جاؤا لدعوة الناس الى دين الحق دين التوحيد ، والايمان بالبعث والحساب والجزاء ، بالثواب والعقاب ، الجنة او النار ، وبالتالى اقرار المسئولية الفردية ، قال تعالى " من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها^(١١) " وايضا " من كفر فعليه كفره ، ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون^(١٢) "

- | | | | |
|------------------|--------------------|------------------|-----------------|
| (١) النحل ١٧ . | (٢) الحج ٧٣ . | (٣) النحل ٢٠ . | (٤) الطور ٣٥ . |
| (٥) الاعراف ٥٤ . | (٦) يونس ٤ . | (٧) ابراهيم ١٩ . | (٨) لقمان ١١ . |
| (٩) البقرة ٢١ . | (١٠) الذاريات ٥٦ . | (١١) فصلت ٤٦ . | (١٢) الروم ٤٤ . |

وايضا " وان ليس للانسان الا ماسعى ، وان سعيه سوف يرى " ^(١) وايضا " واقموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين " ^(٢) وايضا " وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم " ^(٣) وايضا " وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ، هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم " ^(٤) وايضا " وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله " ^(٥) وامثال هذه الآيات كثيرة .

والحاصل ان وحدة الوجود مفوضة عقلا وشرعا وفطرة ، بل هي كفر صريح بسواح ، ما بعده كفر ! من اجل ذلك ، نجد العلماء والباحثين ، متفقين على رفضها وبيان بطلانها ، وفي مقدمتهم " شيخ الاسلام ابن تيمية " .

(١) النجم ٣٩ - ٤٠ . (٢) البقرة ٤٣ . (٣) المائدة ٩ .
(٤) التوبة ٦٨ . (٥) الانعام ١٥٣ .

— كلام شيخ الاسلام فى ابطال وحدة الوجود :-

اهتم شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله اهتماما كبيرا فى الرد على اصحاب وحدة الوجود ، و اذا تصفحنا مجموع فتاويه ومجموعة رسائله نجد فيها كلاما شاملا وافيا ، وفى نفس الوقت ، دقيقا وعميقا ، وبكل انصاف ، حيث وضع الكتاب والسنة امامه كمقياس وميزان يتمسك به دائما ، فى كل قضية ، خاصة قضية العقيدة والتصوف بالذات ، وهذا ماسيتضح لنا من خلال السطور الآتية .

وكان شيخ الاسلام يسمى اصحاب وحدة الوجود بالاتحادية ، وذلك بناء على ان الكثرة صارت وحدة وهم اما على مذهب ابن عربى الذى يجعل الوجود غير الثبوت ، ويقول ان وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصبح الاتحاد بين الوجود والثبوت ، واما على قول من لا يفرق ، فيقول ان الكثرة الخيالية صارت وحدة ، بعد الكشف او الكثرة العينية صارت وحدة اطلاقية^(١) . ورأى شيخ الاسلام ان مقالة ابن عربى - وهى مع كونها كفرا - فهو اقربهم الى الاسلام لما يوجد من كلامه من الكلام الجيد كثيرا ، ولانه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره ، بل هو كثير الاضطراب فيه ، وانما هو قائم مع خياله الواسع الذى يتخيل فيه الحق تارة والباطل اخرى ، والله اعلم بما مات عليه^(٢) .

ولما كان اصلهم الذى بنوا عليه ان وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٨٢ ، و ج ٤ ص ٧ ، و " مجموع الفتاوى "

ج ٢ ص ١٤١ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٨ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٣ .

والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسق والعصيان عين وجود الرب ، لانه متميز عنه منفصل عن ذاته ، وان كان مخلوقا له ، مربوبا مصنوعا له ، قائما به ، وهم يشهدون ان في الكائنات تفرقا وكثرة ظاهرة بالحس والعقل فاحتاجوا الى جمع يزيل الكثرة ، ووحدة ترفع التفرق مع ثبوتها ، فاضطربوا على ثلاث مقالات . ومقالة ابن عربى مبنية على اصلين ، الاصل الاول " ان المعدوم شئ ثابت فى العدم ، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة ، لكن هؤلاء وان ابتدعوا هذه المقالة التى هى باطلة فى نفسها ، فهم يعترفون بان الله خلق وجودها ، ولا يقولون ان عين وجودها عين وجود الحق . واما صاحب فصوص الحكم واتباعه ، فيقولون عين وجودها عين وجود الحق ، فهى متميزة بذواتها الثابتة فى العدم متحدة بوجود الحق العالم بها ، وهؤلاء القائلون بان المعدوم شئ ثابت فى العدم يقولون ان الماهيات والاعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وان وجود كل شئ قدر زائد على ماهيته . وقد يقولون الوجود صفة للموجود ، والذين يقولون بان عين المعلوم ثابتة فى القدم ، او بان مادته قديمة ، يقولون بان اعيان جميع هذه الاشياء ثابتة فى القدم ، وان مواد جميع العالم قديمة دون صورته (١) . وانما نشأ الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا ان

الله تعالى يعلم ما لم يكن قبل كونه او "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (يس ٨٢) فرأوا ان المعدوم الذى يخلقه يتميز فى علمه وارادته وقدرته ، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الامر كذلك ، وانما هو متميز فى علم الله وكتابه (٢) ، وثبوت شئ

(١) "مجموعة الرسائل والمسائل" ج ٤ ص ٨ - ٩ ، و "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ١٤٣ -

١٤٥ باختصار .

(٢) "مجموعة الرسائل والمسائل" ج ٤ ص ٩ و "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ١٤٥ .

فى العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه فى الخارج ، وهذا هو تقدير الله السابق
لخلقه كما فى صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم
قال " ان الله كتب مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف
سنة" ^(١) فان الشئ لا يكون قبل كونه ، واما كون الاشياء معلومة لله قبل كونها فهذا
حق لا ريب فيه ، وكذلك كونها مكتوبة عنده او عند ملائكته ، كما دل على ذلك الكتاب
والسنة وجاءت به الاثار ، وهذا العلم والكتاب هو القدر الذى ينكره غالبية القدرية ^(٢) .

فيمهنى للعاقل ان يفرق بين ثبوت الشئ ووجوده فى نفسه ، وبين ثبوته ووجوده
فى العلم ، فان ذاك هو الوجود العينى الخارجى الحقيقى ، واما هذا فيقال له
الوجود الذهنى والعلمى ، وما من شئ الا له هذان الثبوتان ، والعلم يعبر عنه
باللفظ ، ويكتب اللفظ بالخط ، فيصير لكل شئ اربعة مراتب ، وجود فى الاعيان ،
ووجود فى الانهان ، ووجود فى اللسان ، ووجود فى البنان ، وجود عينى ، وعلمى
ولفظى ، ورسى ^(٣) . فاما اثبات وجود الشئ فى الخارج قبل وجوده فهذا امر
معلوم الفساد بالعقل والسمع ، وهو مخالف للكتاب والسنة والاجماع ^(٤) .

بهذا البيان الشافى الكافى من شيخ الاسلام رحمه الله ، انقضى احد الاصلين الذى

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ١٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٤٦ .

(٢) ن ك ج ٤ ص ١٥ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٢٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٨ .

(٤) ن ك ج ٤ ص ٢١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٥٩ .

بنى ابن عربى فلسفته عليهما ، وبقي اصل آخر ، وهو " وجود الاعيان نفس وجود الحق وعينه " فهنا بين لنا شيخ الاسلام ان فى كلام ابن عربى هذا ، انكار وجود الحق وانكار خلقه لمخلوقاته ، فهو منكر للرب الذى خلق فلا يقر برب ولا خلق ، ومنكر للرب العالمين ، فلا رب ولا عالمون مربوبون ، ان ليس الا اعيان ثابتة ووجود قائم بهما ، فلا الاعيان مربوبة ولا الوجود مربوب ، ولا الاعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق ، وهذا يفرق بين المظاهر والظاهر والمجلى والمتجلى ، لان المظاهر عنده هى الاعيان الثابتة فى العدم ، واما الظاهر فهو وجود الخلق (١) .

واذا كان الاصل الاول قد ابتدع فى الاسلام من نحو اربعمئة سنة ، وابن عربى وافق اصحابه ، فان الاصل الثانى هذا ، هو الذى ابتدعه وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء ، وهو قول بقية الاتحادية (وحدة الوجود) لكن ابن عربى اقربهم الى الاسلام واحسن كلاما فى مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين المظاهر والمظاهر ، فيقر الامر والنهى والشرائع على ما هى عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الاخلاق والعبادات ، ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم ، فينتفعون بذلك وان كانوا لا يفقهون حقائقه (٢) .

ويستمر شيخ الاسلام فى دحض فلسفة وحدة الوجود وتفنيدها ، متمسكا بأسلوبه

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٢٢ و ج ١ ص ١٨٣ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٦٠

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٤٧٠ - ٤٧١ .

العلمى والادلة الواضحة ، مع البراهين القوية ، حتى لا يستطيع احد ان ينكرها
الا متعصب أعمى او جاهل مكابر . يقول رحمه الله " اصل ضلال هؤلاء انهم لم يعرفوا
مباينة الله سبحانه للمخلوقات وعلوه عليها ، وعلموا انه موجود ، فظنوا ان وجوده لا
يخرج عن وجودها ، بمنزلة من رأى شعاع الشمس فظن انه الشمس نفسها . فان
الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجمع
سلف الامة ، وكما علم العلو والمباينة بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح" (١)
قولهم بان الوجود واحد بمعنى ان الموجودات اشتركت فى معنى الوجود ، فهذا
صحيح ، لكن الموجودات المشتركة فى معنى الواحد لا يكون وجود هذا (منها) عين
وجود هذا ، بل هذا اشتراك فى الاسم العام الكلى ، كالاتى فى الاسماء التى
يسمىها النحاة اسم الجنس ، فالاشتراك فى هذه الاسماء هو مستلزم لتباين الاعيان ،
وكون احد المشتركين ليس هو الاخر ، وهذا مما به يعلم ان وجود الحق مباين
للمخلوقات ، اعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود . فاذا كان وجود الفلك
مباينا مخالفا لوجود الذرة والبعوضة فوجود الحق تعالى اعظم مباينة لوجود كل
مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر" (٢) فان لم يكن فى الوجود
غير بوجه من الوجوه لزم ان يكون كلام الخلق واكلهم وشربهم ونكاحهم وزناهم وكفرهم
وشركهم وكل ما يفعلونه من القبائح هو نفس وجود الله ، ومعلوم ان جعل هذا صفة
الله كان اعظم الناس كفرا وضلالا ، فمن قال انه عين وجود الله كان اكفر واضل ، فان

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٨٢ - ٨٣ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٢) ن ك ج ١ ص ١٢٢ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٠ .

الصفات والاعراض لا تكون عين الوجود القائم بنفسه ، وقد علم بالكتاب والسنة والاجماع وبالعلوم العقلية الضرورية اثبات غير الله تعالى ، وان كل ماسواه من المخلوقات فانه غير الله تعالى ليس هو الله ولا صفة من صفات الله ، ولهذا انكر الله على من عبد غيره ولو لم يكن هناك غير لما صح الانكار^(١). قال تعالى " قل افغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون (الزمر ٢٤) وقال تعالى : قل اغير الله اتخذ وليا (الانعام ١٤) وقال تعالى : افغير الله ابتغى حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا (الانعام ١١٤) .

أما تمثيل ابن عربي الكون بالمرآة فقد قال شيخ الاسلام ان هذا تمثيل فاسد ، وذلك ان الناظر في المرآة مثال نفسه فيرى نفسه ، وكذا المرآة لا يرى نفسه بلا واسطة فقولهم بوحده قالو وجود باطل ، ويتقدير صحته ليس هذا مطابقا له ، فلو قدر ان الانسان يرى نفسه في المرآة ، فالمرآة خارجة عن نفسه فرأى نفسه او مثال نفسه في غيره ، والكون عنده ليس فيه غير ولا سوى ، فليس هناك مظهر مغاير للظاهر ، ولا مرآة مغايرة للرأى . وقال ان الكون مظاهر الحق ، فان قال: المظاهر غير الظاهر لزم التعدد وبطلت الوحدة، وان قال المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في شيء ولا ظهر شيء لشيء^(٢) . وفكر شيخ الاسلام بعض الحكاية المضحكة ، ان قال بعض شيوخ وحدة الوجود " من قال ان في الكون سوى الله فقد كذب ، فقال له آخر فمن الذي يكذب ؟ فافحمه ، وهذا لانه اذا لم يكن موجود سوى الواجب بنفسه كان

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٢٤-١٢٥ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٥٢-٣٥٣

(٢) ن ك ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ ، و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣١٨-٣١٩ .

هو الذى يكذب ويظلم ويأكل ويشرب^(١) " وهذه المقالات وامثالها من أعظم الباطل ،
والوجوب انكارها ، فان انكار هذا المنكر اولى من انكار دين اليهود والنصارى ،
واقوال هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى ، وان ضرر هذه على المسلمين اعظم من
ضرر السموم التى يأكلونها. فان هؤلاء يسقون الناس شراب الكفر والاحاد فى آنية
انبياء الله واولياءه ، ويلبسون ثياب المجاهدين فى سبيل الله وهم من المحاربين
لله ورسوله ، ويظهرون كلام الكفار والمنافقين ، فى قوالب الفاظ أولياء الله المحققين^(٢) .
فهؤلاء اكفر من اليهود والنصارى من وجهين " الاول من جهة ان اولئك قالوا : ان
الرب يتحد بعبد الذى قربه واصطفاه بعد ان لم يكونا متحدين ، وهؤلاء يقولون
ما زال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره . والثانى من جهة ان اولئك
خصوصا ذلك بمن عظموه كالسيح ، وهؤلاء جعلوا ذلك ساريا فى الكلاب والخنازير
والقذر والاساخ . واذ كان الله تعالى قال " لقد كفر الذين قالوا ان الله هو
المسيح ابن مريم (المائدة ١٧) فكيف بمن قال ان الله هو الكفار والمنافقون والمجانين
والانجاس والانتان وكل شئ ، واذ كان الله قد رد قول اليهود والنصارى لما قالوا
" نحن ابناء الله واحباؤه (المائدة ١٨) وقال لهم : قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل
انتم بشر من خلق (المائدة ١٨) فكيف بمن يزعم ان اليهود والنصارى هم اعيان
وجود الرب الخالق ، ليسوا غيره ولا سواه ، ولا يتصور ان يعذب الا نفسه^(٣) . ثم بين

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٩٠ . (٢) ن ك ج ١ ص ١٣٠ .

(٣) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٢٩-٣٠ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٧٢-١٧٣ .

شيخ الاسلام بالتفصيل ان اصحاب وحدة الوجود ، اكفر من اليهود والنصارى ، من عدة وجوه . منها : ان هذه الحقائق الكونية التى كانت معدومة فى نفسها مشهودة اعيانها فى علمه فى تجليه المطلق الذى كان فيه متحدا بوحدته الذاتية ، هل خلقها وجعلها موجودة بعد عدمها ام لم تزل معدومة ؟ فان كانت لم تزل معدومة فيجب ان لا يكون شئ من الكونيات موجودا ، وهذا مكابرة للحس والعقل والشرع ، ولا يقوله عاقل . وان كانت صادرة موجودة بعد عدمها امتنع ان تكون هى اياه ، لان الله لم يكن معدوما فيوجد ، ووجب حينئذ ان يكون ماصرا به المعدوم موجودا ليس هو الله ، بل هو خلقه . " ومنها " ان قولك " ظهر الحق " وتجلي ، وهذه مظاهر الحق ومجاليه وهذا مظهر الهى ، ومجلى الهى ، ونحو ذلك اتعنى به ان عين ذاته حصلت هناك ، او تعنى به انه صار ظاهرا متجليا لها بحيث تعلمه ، او تعنى به انه ظهر لخلقها بها وتجلي بها . فان عنيت الاول فقد صرحت بان عين المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هى ذات الله . وهذا الكفر اعظم من كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح ابن مريم ، وان الله هو ثالث ثلاثة ، وان الله يلد ويولد ، وان له بنين وبنات . وان عنيت انه صار ظاهرا متجليا لها ، فهذا حقيقة امر صار معلوما لها ، ولا ريب ان الله يصير معروفا لعبده ، لكن كلامك فى هذا باطل من وجهين " من جهة انك جعلته معلوما للمعدومات التى لا وجود لها لكونه قد علمها ، واعتقدت انها اذا كانت معلومة يجوز ان تصير عالمة ، وهذا عين الباطل ، من جهة انه اذا علم ان الشئ سيكون لم يجز ان يكون هذا قبل وجوده عالما قادرا فاعلا . ومن جهة ان هذا ليس

حكم جميع الكائنات المعلومة ، بل بعضها هو الذى يصح منه العلم ، ومنها " انك قد صرحت بانه تجلى لها وظهر لها ، لانه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، والله قد اخبر فى كتابه انه يجعل فى هذه المصنوعات آيات . ثم ان لفظ التجلى والظهور غير مأثور ، وفيه ايهام واجمال ، فان الظهور والتجلى يفهم منه الظهور والتجلى للعين لاسيما لفظ المتجلى ، وان استعماله فى التجلى للعين هو الغالب . واذا كان عندهم ان المرئى بالعين هو الله فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين ، بل قد ثبت فى صحيح مسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال " واعلموا ان احدا منكم لن يرى ربه حتى يموت ، ولا سيما اذا قيل " ظهر فيها وتجلى ، فان اللفظ يصير مشتركا بين ان تكون ذاته فيها او تكون قد صارت بمنزلة المرأة التى يظهر فيها مثال المرئى ، وكلاهما باطل ، فان ذات الله ليست فى المخلوقات ولا فى نفس ذاته ترى المخلوقات ، كما يرى المرئى فى المرأة ، ولكن ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له ، وانها آيات له على نفسه وصفاته سبحانه وبحمده ، كما نطق بذلك كتاب الله ^(١) . وايضا هذان (الظهور والتجلى) عبارة عن الرب فان عنيت بالظهور الوجود ، فيكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، فكيف يتصور تكرر وجوده ، وكيف يتصور ان يكون قد وجد فى نفسه بعد ان لم يكن موجودا فى نفسه ؟ وان عنيت الموضح والتجلى فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى ، ان العالم بعد لم يخلق ، فكيف يتصور ان يكون متجليا لنفسه بعد ان لم يكن متجليا ؟ فان قلت انه كان متجليا

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٣٢ - ٣٥ باختصار و " مجموع الفتاوى " ج ٢

لنفسه بوجوده فهذا كفر وتنقض (١).

فتدبر ما في مذهبه من الكفر الذي " تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هداً (مريم ٩٠) وما فيه من جحد خلق الله وامره ، وجحد ربوبيته والوهيته ، وهو معلوم الفساد بأدنى عقل وايمان ، وايسر ما يسمع من كتاب وقرآن .

وكان ابن عربي " اثبت عينا ثابتة قبل وجوده ، وكل ما كان موجوداً من الاعدان والصفات والجواهر والاعراض فعينه ثابتة قبل وجوده ، والرب لا يقدر الا على تجليه في تلك الاعدان الثابتة في العدم الغنية عنه ، فقد رت محدوداً بها مقصورة عليها ، مع غناها عنه ، وثبوت حقائقها بدونه ، فلا يقدر الا على ما وجد ، لان ما وجد فعينه ثابتة في العدم ، ولا يقدر على اكثر من ظهوره في تلك الاعدان ، وهذا التجلي فيه من الكفر مالا يرضاه غيره من الضالين (٢) . وزعم ابن عربي ان التجلي الذاتي بصورة استعداد المتجلي والمتجلي له مارأى سوى صورته في مرآة الحق ، وانه لا يمكن ان يرى الحق مع علمه بانه مارأى صورته الا فيه ، وضرب المثل بالمرآة فجعل الحق هو المرآة والصورة في المرآة هي صورته (٣) . فتدبر هذا لتعلم ما يعتقده من ذات الحق واسماؤه وان ذات

الحق عنده هو نفس وجود المخلوقات ، واسماؤه هي النسب الشئ بين الوجود والاعدان

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٣٧-٣٨ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٨٣ .

(٢) ن ك ج ٤ ص ٥٩ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٢ .

(٣) ن ك ج ٤ ص ٦١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٤ .

واحكامها هي الاعيان . فكلامه اشتمل على الجحود لله ولاسماء وصفاته وخلقه
وامره ، وآياته ، فانه لم يثبت له اسما ولاية ، ان ليس الا وجودا واحدا ، وهذا غاية
الإلحاد والكفر^(١) .

وعن قول ابن عربي ان آدم للحق بمنزلة انسان العين من العين الخ يقول
شيخ الاسلام هذه الكلمات المذكورة المنكورة ، كل كلمة منها هي الكفر الذي لانزاع فيه
بين اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، فضلا عن كونه كفرا في شريعة
الاسلام ، فان ذلك القول يقتضى ان آدم جزء من الحق تعالى ، وبعضهم ، وانه
افضل اجزاءه وابعاضه ، وهذا هو حقيقة مذهب هؤلاء القوم^(٢) " وردا على قول ابن
عربي " ان الحق المنزه هو الخلق المشبه ، يقول شيخ الاسلام ان صاحب فصوص الحكم
وامثاله مثل القنوى والتلمسانى وابن سبعين واتباعهم ، مذهبهم الذى هم عليه ،
ان الوجود واحد ، ويسمون اهل وحدة الوجود ، ويدعون التحقيق والعرفان ، وهم
يجعلون وجود الخالق عين وجود المخلوقات . فكما يتصف به المخلوقات من حسن وقبح
ومدح وذم ، انما المتصف به عندهم عين الخالق ، وليس للخالق عندهم وجود مباين
لوجود المخلوقات منفصل عنها اصلا ، بل عندهم ما ثم غير اصلا للخالق ولا سواء . حتى
ان عباد الاصنام لم يعبدوا غير الله عندهم ، لانه ما عندهم له غير ، ولهذا جعلوا
قوله تعالى " وقضى ربك ان لاتعبدوا الاياه " بمعنى قدر ربك ان لاتعبدوا الاياه ،

(١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ٤ ص ٦١-٦٢ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢١٥ .

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٢٢ .

ان ليس عندهم غير له تتصور عبادته ، فكل عابد صنم انما عبد الله . ولهذا جعل صاحب هذا الكتاب ، عباد العجل مصيبين ، وذكر ان موسى انكر على هارون انكاره عليهم عبادة العجل . ولهذا يجعلون فرعون من كبار العارفين المحققين ، وانـه كان مصيبا في دعواه الربوبية ، ويكفيك معرفة بكفرهم ان من اخف اقوالهم ان فرعون مات مؤمنا برياً من الذنوب ، وقد علم بالاضطرار من دين اهل الملل ، المسلمين واليهود والنصارى ان فرعون من اكفر الخلق بالله ، بل لم يقصر الله في القرآن قصة كافر باسمه الخاص ، اعظم من قصة فرعون ، ولا ذكر عن احد من الكفار من كفره وطفغيانه وعلمه اعظم مما ذكر عن فرعون ، فعلم ان مقاله اعظم من كفر اليهود والنصارى ^(١) .

وقد اتفق سلف الامة وائمتها على ان الخالق تعالى بائن من مخلوقاته ، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته . والسلف والائمة كفروا بالجهمية لما قالوا انه في كل مكان ، وكان مما انكروه عليهم ، انه كيف يكون في البطون والحشوش والاخلية ؟ فكيف بمن يجعل نفس وجود البطون والحشوش والاخلية والنجاسات والاقذار ؟ واتفق سلف الامة وائمتها ان الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله . وقال من قال من الائمة من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، واين المشبهة المجسمة من هؤلاء ! فان هؤلاء غاية كفرهم ان يجعلوه مثل المخلوقات ، لكن يقولون هو قديم ، وهى

(١) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ١٢٢ - ١٢٥ .

محدثه ، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات ، ونفس الاجسام المصنوعات . ويقولون ان النصارى ، انما كفروا لتخصيصهم حيث قالوا ان الله هو المسيح . ولما قرؤا هذا الكتاب على افضل متأخريهم قال له قائل : هذا الكتاب يخالف القرآن ، فقال : القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامنا هذا ، اى ان الرب هو العبد !^(١) فهو اكفر من اليهود والنصارى ، ومن لم يكفرهم فهو اكفر من اليهود والنصارى ، بل اكفر من عباد الاصنام ، لانهم كانوا مقرين بان الله خالق السموات والارض وخالق الاصنام . وهو اعظم كفرا من جهة انه جعل عابد الاصنام عابدا لله لا عابدا لغيره ، وان الاصنام من الله ، بمنزلة اعضاء الانسان من الانسان . وعباد الاصنام اعترفوا بانها غيره ، وانها مخلوقة !^(٢) . فهؤلاء (اصحاب وحدة الوجود) ائمة كفر يجب قتلهم ، ولا تقبل توبة احد منهم ، فانه من اعظم الزنادقة الذين يظهرون الاسلام ويبطفون اعظم الكفر^(٣) . واعظم من كل شرك في العالم ، ومن شرك المجوس والحرثانيين ، فان اولئك وان جعلوا معه قد يما ، اما الظلمة او النفس والهيولى ، فهم يقولون انه احدث العالم ، وانه ركبته من النفس والهيولى القديمين ، وركبه من اجزاء النور والظلمة . وكفر هؤلاء اعظم فانهم لم يجعلوا له تأثيرا في الفلك ولا تصرفا بوجه من الوجوه . فهؤلاء تنقصوه وسلبوه الربوبية ، والا لهية اعظم من اولئك^(٤) . فابن عربى وابن سبعين والتلساني وامثالهم ، لا يجعلون للخالق وجودا مباينا لوجود المخلوق ، وهو جامع كل شرف في العالم ، وهم يأخذون من

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ . (٢) ن ك ج ٢ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٣) ن ك ج ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ . (٤) جامع الرسل " ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

كلام الفلاسفة شيئا ، ومن الكلام الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئا ، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئا ، فيطوفون على ابواب المذاهب ، ويفوزون باخس المطالب^(١) .

ويستمر شيخ الاسلام في كشف حقيقة مذهب وحدة الوجود ، قائلا " ابن عربي وابن سبعين والقنوي هم ملاحدة ، يقولون " ان الله هو الوجود المطلق ، لا بشرط الاطلاق وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجبا وممكنا وواحدا وكثيرا . وهذا معنى قول ابن سبعين الاحاطة ، ومعلوم ان المطلق لا بشرط كالانسان المطلق لا بشرط - يصدق على هذا الانسان وهذا الانسان ، وعلى الذهني والخارجي ، فالوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقا بلا ريب ، وهذا ظاهر الفساد^(٢) " ومعلوم ان الوجود مشهود ، وانه اما ممكن واما واجب ، فالذين يقولون ان الوجود كله واجب قديمة ومحدثة ، وليس في الوجود موجودان احدهما قديم والاخر محدث ، واحدهما واجب والاخر ممكن بل عين وجود المحدث الممكن هو عين وجود الواجب القديم ، فهم في غاية السفسطة^(٣) . وحقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثم موجود الا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه ، وهو القول الذي اظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون اولئك في الاسم ، فاولئك يسمون هذا الموجود باسماء الله ، وهم لا يسمونه باسماء الله ، واولئك يحسبون ان الاله

(١) " جامع الرسائل " ج ١ ص ١٦٢ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١ ص ٢٩٠ .

(٣) ن ك ج ٨ ص ١٨٠ - ١٨١ .

الذى اخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، واولئك لا يقولون هذا ، واولئك لهم توجه الى الوجود المطلق ، واولئك ليس لهم توجه اليه (١) .

ويمكن ان يقال لصاحب وحدة الوجود ، انت الكامل فى نفسك ، الذى لا ترى عابدا ولا معبودا نعاملك بموجب مذهبك فتضرب وتوقع ، وتهان وتضع ، واذنا تظلم ممن فعل به ذلك واشتكى وصاح منه وبكى ، قيل له : ما ثم غير ، ولا عابد ولا معبود ، فلم يفعل بك هذا غيرك ، بل الضارب هو المضروب والشاتم هو المشتوم ، والعابد هو المعبود . فان قال : تظلم من نفسه واشتكى من نفسه ، قيل له ايضا : فقل عبد نفسه ، فاذا اثبت ظالما ومظلوما وهما واحد ، قيل له : فاثبت عابدا ومعبودا وهما واحد . ثم يقال له : هذا الذى يضحك ويضرب ، هو نفس الذى يبكى ويصيح ؟ وهذا الذى شبع وروى ، هو نفس هذا الذى جاع وعطش ؟ فان اعترف بانه غيره اثبت المغايرة ، واذنا اثبت المغايرة بين هذا وهذا ، فبين العابد والمعبود أولى وأحرى ، وان قال : بل هو هو ، وعمل معاملة السوفسطائية ، فان هذا القول من أقبح السفسطة ، فيقال : فاذا كان هو هو فنحن نضربك ونقتلك ، والشئ قتل نفسه واهلك نفسه (٢) . ففى كلامه جمع بين النقيضين ، وهو فى الاعتقاد غاية الفساد ، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا يمكن الجمع بينهما . وهؤلاء (اصحاب مذهب وحدة الوجود) يزعمون انه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح

(١) "درء تعارض العقل والنقل" ج ٣ ص ١٦٣ .

(٢) "مجموع الفتاوى" ج ٢ ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

العقل ، وانهم يقولون بالجمع بين النقيضين والضدين ، وان من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول ، ولا ريب ان هذا من افسد ما ذهب اليه اهل السفسطة ، ولا ريب انهم اصحاب خيال وأوهام ، والخيال الباطل يتصور فيه مالا حقيقة له ^(١) .

وعن استدلال ابن عربي ومغالطته في تفسير قوله تعالى " ومارميت اذ رميت الخ " يقول شيخ الاسلام " لم يرد (الله) به ان فعل العبد هو فعل الله تعالى كما تظنه طائفة من الغالطين ، فان ذلك لو كان صحيحا لكان ينبغي ان يقال لكل احد حتى يقال للماشي ، مامشيت اذ مشيت ولكن الله مشى ، ويقال مثل ذلك للراكب ، وللاكل والشارب والصائم والمصلى ونحو ذلك ، وطرده ذلك يستلزم ان يقال للكافر ما كفرت اذ كفرت ولكن الله كفر ، ويقال للكاذب ما كذبت اذ كذبت ولكن الله كذب ، ومن قال مثل هذا فهو ملحد خارج عن العقل والدين . ولكن معنى الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر رماهم ولم يكن في قدرته ان يوصل الرمي الى جميعهم ، فانه اذا رماهم بالتراب وقال شأهت الوجوه ، ولم يكن في قدرته ان يوصل ذلك اليهم كلهم ، فالله اوصل ذلك الرمي اليهم بقدرته ، يقول وما اوصلت ، ان حذفت ولكن الله اوصل . فالرمي الذي اثبت له ليس هو الرمي الذي نفاه عنه وهو الايصال والتبليغ واثبت له الحذف والالقاء وكذلك اذا رمى سهما فواصلها بقدرته ^(٢) . والا فلا

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ١٠٩ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

يجوز ان يكون المثبت عين المنفى ، فان هذا تناقض . والله تعالى - مع انه هو خالق
افعال العباد - فانه لا يصف نفسه بصفة من قامت به تلك الافعال ، فلا يسمى نفسه
مصليا ولا صائما ولا آكلا ولا شاربا فقله " ما ثم غير " هذا كفر صريح ، ان لو لم يكن ثم
غير لم يقل " افغير الله اتخذ وليا (الانعام ١٤) ولم يقل " افغير الله تأمروني اعبد
ايها الجاهلون " (الزمر ٦٤) فانهم كانوا يأمرونه بعبادة الاوثان ، ولم يقل " افغير
الله ابتغى حكما وهو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا (الانعام ١١٤) ^(١) . بل الله تعالى
هو الفنى بنفسه عن كل ماسواه من كل وجه ، وكل ماسواه مفتقر اليه من كل وجه . وليس
شئ افقر الى شئ من المخلوق الى الخالق ، ولا شئ اغنى عن شئ من الخالق عـن
المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق اليه وغناه عنهم شئ من انواع الفقر والفنى ^(٢) .

ثم يقول - وهذا دليل على ان شيخ الاسلام فى غاية الانصاف - هذه المعانى
كلها قول صاحب الفصوص والله تعالى اعلم بما مات الرجل عليه ، والله يغفر لجميع
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات ، ربنا اغفر لنا ولاخواننا
الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم (الحشر
١٠) ونعلم ان المشركين عباد الاوثان والكفار اهل الكتاب يعترفون بوجود الصانع
الخالق البارئ المصور الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ، ربهم

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٢) " درء تعارض العقل والنقل " ج ١٠ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

رب آبائهم الاولين ، رب المشرق والمغرب ، ولا يقول احد منهم انه عين المخلوقات
ولا نفس المصنوعات ، كما يقول هؤلاء ، حتى انهم (اصحاب وحدة الوجود) يقولون :
لو زالت السموات والارض زالت حقيقة الله (١) .

أما قول ابن عربي في تفسير قوله تعالى " سنريهم آياتنا في الافاق الخ "
بان المراد بالآيات هو ظهور ذات الله تعالى في الكون ، فهذا مغالطة واضحة
جدا . ان المراد به - والله اعلم - ان دلائل الله وحججه ، ستظهر لهؤلاء المشركين
في اقطار السموات والارض حتى في انفسهم ، ليعلموا ان هذا القرآن حق ، وانـه
منزل من الله تعالى . ولو فرض ان المراد كما قال ابن عربي لقال تعالى " سنريهم
ذاتنا ، لان الآية في اللغة معناها دليل وعلامة ، وهذا معروف لدى الجميع (٢) .

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٤٦٩ .

(٢) أما الحديث القدسي الذي استدل به اكر الصوفية وخاصة ابن عربي فهو كنت
كنزا مخفيا لا اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي ، فعرفوني " وفي
لفظ آخر ، في عرفوني " قال شيخ الاسلام ابن تيمية ، انه ليس من كلام النبي
صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف . قال السخاوي : وتبعه
الزركشي وشيخنا اي ابن حجر وقال السيوطي ، لا اصل له (عبد الله الملا : رد
الفصوص " للملا على القاري ، ج ٢ ص ٢٥ هامش) . وكذلك الحديث القدسي
خلق الله آدم على صورته ، هذا الحديث ورد بالفاظ كثيرة ومختلفة معلا وغير
معلا ، فقد رواه البخاري ومسلم واحمد والدارقطني وابن خزيمة عن ابي هريرة ،
مرفوعا بلفظ " خلق الله آدم على صورته ، طوله ستون ذراعا ، وللعلماء في هذا
الحديث كلام طويل ، وذلك متجه على عود الضمير في قوله " على صورته " على من
يعود ، لكن الاولى ان يعود الى آدم ، وقال العراقي " وهذا هو الاصل في عود =

والحاصل ان بعض ما يظهر به كفر صا حب فصوص الحكم ما يلي :

- ١ - قوله : إن الله لم يخلق شيئا ولا ابتدعه ولا برأه ولا صورته ، لأنه ما ثم إلا وجوده والأشياء الثابتة في العدم غنية عنه .
- ٢ - إن الله ليس رب العالمين ، ولا مالك الملك ، ان ليس إلا وجوده ، وهو لا يكون رب نفسه وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه ، ان قالوا : انه هو ملك الملك ، بناء على أن وجوده مفتقر إلى الأشياء ، والأشياء مفتقرة إلى وجوده ، فالأشياء مالكة لوجوده فهو ملك الملك .
- ٣ - إن الله لم يرزق أحدا شيئا ، ولا أعطى أحدا شيئا ، ولم يصل منه إلى أحد لا خير ولا شر ، ولا نفع ولا ضرر ، لأن هذه الاشياء جميعها عين نفسه ومحض وجوده .
- ٤ - إن الله هو الذي يركع ويسجد ، ويخضع ويعبد ، ويصوم ويجمع ، وتصيبه الأمراض والأسقام ، وقد صرحوا بأنه موصوف بكل نقص وعيب ، فإنه ما ثم من يتصف بالنقائص والعيوب غيره .
- ٥ - إن الذين عبدوا اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، والذين عبدوا ودا وسواعا ويغوث ويعوق ، ونسرا والذين عبدوا الشعري والنجم والشمر والقمر ، والمسيح وعزيرا والملائكة ، والذين عبدوا الأصنام كلهم ما عبدوا إلا الله ، ولا يتصور أن يعبدوا غير الله ، بل الذين عبدوا أهواءهم فقد عبدوا الله ^(١) .

الضمائر ، أنه يعود إلى أقرب مذكور وهو آدم (عبد الله الملا " رد الفصوص " للملا

على القارى ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩٢ هامش).

(١) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

وهكذا لقد لخص لنا شيخ الاسلام ابن تيمية بعض ما اشتمل عليه كتاب فصوص الحكم ، من كفر واضح ، وخروج عن الدين الاسلامي . أما قول ابن سبعين " رب مالك وعبد هالك ، وانتم كذلك ، الله فقط والكثرة وهم " فقد رد عليه شيخ الاسلام قائلا : هذا الكلام تناقض ، فان قوله وهم يقتضى متوهما فان كان المتوهم هو الوهم فيكون الله هو الوهم ، وان كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود . وكذلك ان كان المتوهم هو الله ، فقد وصف الله بالوهم الباطل ، وهذا مع انه كفر فهو يناقض قوله الوجود واحد . وان كان المتوهم غيره ، فقد اثبت غير الله ، وهذا يناقض اصله ، ثم متى اثبت غيرا لزم الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهما ، بل تكون حقا ^(١) .

وقد جعل ابن سبعين الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة وكالصورة مع المادة ، فيجعلون الوجود الواجب جزءا من الممكن ، كما ان المطلق جزء من المعين ، فكل منهما مفتقر الى الآخر ، ومشروطا به ^(٢) . فقول ابن سبعين يشبه قول ابن عربي من حيث ان قوله يشبه قول اهل المادة والصورة ثم يجعل ابن سبعين وجود الحق هو الثابت بد^١ الذى هو كالمادة ، والخلق هو المتنقل الذى هو كالصورة ، فهما مرتبطان لا يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر ، وفي هذا من الباطل والكفر ما لا يخفى على عاقل ^(٣) .

وهكذا لا شك ان نظرية وحدة الوجود - سواء لابن عربي او ابن سبعين - موضحة

-
- (١) " مجموعة الرسائل والمسائل " ج ١ ص ٩١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .
(٢) " رد تعارض العقل والنقل " ج ٦ ص ١٦٣ .
(٣) " بغية المراتد " تحقيق د ، موسى الدويش ، ص ٤١٧ - ٤٢١ .

جدا في قضاءه الكامل على اى دين منزل ، فضلا عن الاسلام ، وقضائه الكامل على
معالم الالوهية بمعناها الدقيق . وهذه النظرية تؤدى الى الالحاد على اساس
توكيدها لوحدة الاله مع اجزاء الكون الى حد يجعل القيام بالذات ، او الاستقلال
عن هذه الاجزاء امرا مستحيلا ، ولا شك ان فى هذا تقديسا للطبيعة وجحودا
للالوهية ، وان كان هذا الجحود مستورا يبدو فى صورة التأليه (١) .

او بعبارة اخرى ، لافرق بين وحدة الوجود الطبيعية او المادية ، ووحدة الوجود
الروحانية ، فكلاهما واقع فى شباك الالحاد والكفر !

ولقد اصاب هينرش شيدر الحق ، عند ما يقول " ان ابن عربى قد جعل فكرة
الالوهية ، موضوعا لعملية منطقية شكلية رخيصة ، فالالهية والانسانية ليستا الا المظهرين
المتماثلين لمذهب فى الواحدية ، قبلى واحد ، والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية ،
مطلقة واحدة بعينها ، والفكرتان المتقابلتان قد صيرتا شيئا واحدا (٢)
فاصبح الله مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لارب الخلق ذا الجلال
والاكرام واللغة الدينية لم تعد من جانبها الا مجرد ادوات للتعبير فى يد
ذاتية تصاعد الى الالمحدود ، بل الى ماهو قحل جاف ، ذاتية لا ترى بعد غير
نورها هى ، ولا تسمع غير صوتها هى ، فاختفى عندها " الله والكون والانسان " .

(١) د ، عبد القادر محمود " الفلسفة الصوفية فى الاسلام " ص ٥١٥ .

(٢) نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل فى الاسلام "

د ، عبد الرحمن بدوى ، ص ٧٠ .

جميعاً (١)

هذا المستشرق الالماني فهم فلسفة ابن عربي فهما جيداً ، واستطاع ان يعبر عنها
بعبارة دقيقة ومختصرة : ومن الغريب جداً ان بعض العلماء المسلمين ظلوا يبحثون
عن المخرج والتأويل للدفاع عن كلام ابن عربي (٢) ، باعتبار انه ولي من اولياء الله
بل خاتمهم كما يدعيه .

— كلام ابن تيمية في ابطال ادعائه بخاتم الاولياء :-

اتفق سلف الامة وائمةا وسائر اولياء الله على ان الانبياء افضل من الاولياء
الذين ليسوا بأنبياء ، وقد رتب الله عباده السعداء المنعم عليهم اربع مراتب فقال
تعالى " ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا " (النساء ٦٩) وافضل الامة
امة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى " كنتم خير امة اخرجت للناس (آل عمران ١١٠)
وافضل امة محمد القرن الاول ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ،

(١) " نظرية الانسان الكامل عند المسلمين " ضمن كتاب " الانسان الكامل في الاسلام "

د ، عبد الرحمن بدوي ص ٨٠ .

(٢) منهم د ، عبد الحليم محمود ، وعبد القادر عطا ، و د ، حسن الشرقاوي ، والشيخ
محمود الغراب .

خير القرون القرن الذى بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار افضل من سائر الصحابة قال تعالى " والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه
(التوبة ١٠٠) وافضل السابقين الاولين " الخلفاء الاربعة " وافضلهم ابو بكر وعمر ،
وهذا هو المعروف عن الصحابة والتابعين لهم باحسان وائمة الامة وجماهيرها .
وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة على ان افضل هذه الامة بعد نبيها واحد
من الخلفاء ولا يكون من بعد الصحابة افضل من الصحابة ، وافضل اولياء الله تعالى
اعظمهم معرفة بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعا له . وقد ظن طائفة
غالطة ان خاتم الاولياء افضل الاولياء قياسا على خاتم الانبياء ، ولم يتكلم احد من
المشايخ المتقدمين بخاتم الاولياء الا محمد بن على الحكيم الترمذى ، ثم صار طائفة
من المتأخرين يزعم كل واحد منهم انه خاتم الاولياء . ومنهم من يدعى ان خاتم
الاولياء افضل من خاتم الانبياء من جهة العلم بالله ، وان الانبياء يستفيدون العلم
بالله من جهته كما يزعم ذلك ابن عربى ، فخالف الشرع والعقل مع مخالفة جميع
أنبياء الله واوليائه . كما يقال من قال : " فخر عليهم السقف من تحتهم " لاعقل
ولا قرآن ، ذلك ان الانبياء افضل فى الزمان من اولياء هذه الامة ، والانبياء افضل
من الاولياء فكيف الانبياء كلهم والاولياء انما يستفيدون معرفة الله ممن يأتى بعدهم
ويدعى انه خاتم الاولياء ، وليس آخر الاولياء افضلهم ، كما ان آخر الانبياء افضلهم ،
فان فضل محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالنصوص الدالة على ذلك .

ومن ادعى ان من الاولياء من له طريق الى الله لا يحتاج فيه الى محمد فهذا
كافر ملحد . واذا قال انا محتاج الى محمد في علم الظاهر دون الباطن او فـسـى
الشريعة دون الحقيقة ، فهو شر من اليهود والنصارى الذين قالوا ان محمدا رسول
الى الاميين دون اهل الكتاب ، فان اولئك آمنوا ببعض وكفروا ببعض فاذا ادعى
المدعى ان محمدا انما علم هذه الامور الظاهرة دون حقائق الايمان ، وانه لا يأخذ
هذه الحقائق عن الكتاب والسنة ، فقد ادعى ان بعض الذى آمن به مما جاء به
الرسول دون البعض الاخر ، وهذا شر ممن يقول : أو من ببعض واكفر ببعض ولا يدعى
ان هذا البعض الذى آمن به أدنى القسمين ^(١) . وقد صرح ابن عربى : ان هذا
العلم الذى هو تحقيقهم وتوحيدهم (وحدة الوجود) وحقيقته التعطيل ليس الا لخاتم
الرسول وخاتم الاولياء ، وما يراه احد من الانبياء والرسول الا من مشكاة الرسول الخاتم ،
ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة خاتم الاولياء ، حتى ان الرسل لا يرونه متى
رأوه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالتـه ،
ينقطعان والولاية لا تنقطع ابدا . فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من
مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف بمن دونهم من الاولياء ، وان كان خاتم الاولياء تابعا فـسـى
الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ، ولا يناقض ما ذهبنا
اليه ، فانه من وجه يكون اعلى ومن وجه يكون انزل ^(٢) " وهذا تصريح بان ولايتهم

(١) " مجموع الفتاوى " ج ١١ ص ٢٢١ - ٢٢٦ و " الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء
الشیطان " تحقيق محمود عبد الوهاب فايد ص ٩٩ - ١٠٥ ، دار الفكر بدون تاريخ .
و " درء تعارض العقل والنقل " ج ٥ ص ٢٢ - ٢٣ .
(٢) " فصوص الحكم " ص ٦٢ .

القائمة لهم دون ولاية خاتم الالولاء ضد ما يتظاهرون به . ثم صرح بان خاتم الالولاء اعلى من خاتم الانبياء من وجه وصرح فيما بعد بانه موضع لبنتين . فقد زعم انه يأخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، وهذا مقام مسيلة الكذاب . كما زعم ايضا انه يأخذ من فوق الملك ، والرسول يأخذ من الملك ، فهو اعلى منه فى اعلى القسمين ، وهو علم التحقيق والمعرفة . واذا كان متقدما على الرسول فى اعلى القسمين ، وهو العلم ومشارك له فى العلم بالاحكام ، فمعلوم ان مسيلة الكذاب لم يدع مثل هذا ، ولا المختار بن أبى عبيد الكذاب^(١) . فالنبي - فى زعم ابن عربى - لبنة من فضة ، اما هو فلبنتان من ذهب وفضة ، وزعم ان لبنة النبي هى العلم الظاهر ، ولبنتاه : الذهب علم الباطن ، والفضة علم الظاهر ، وانه يتلقى ذلك بلا واسطة . والحاصل فهو لم يتبع النبي صلى الله عليه وسلم فى شىء فانه اخذ بزعمه عن الله ما هو متابعه فيه فى الظاهر ، كما يوافق المجتهد والمجتهد والرسول الرسول ، فليس عنده من اتباع الرسول والتلقى عنه شىء اصلا ، لافى الحقائق الخبرية ولا فى الحقائق الشرعية^(٢) .

ففى كلامه من انواع الالحاد والكفر ، وتنقيص الانبياء والرسل ما لا تقوله اليهود ولا النصارى^(٣) .

بهذا عرفنا ان ابن عربى ألحد فى الاصول الثلاثة " الايمان بالله " والايمان

برسوله ، والايمان بيوم الاخرة . اما الايمان بالله فقد جعل وجود المخلوق هو وجود

(١) " بغية المرتاد " ص ٥٠٩ - ٥١١ و " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) " مجموع الفتاوى " ج ٤ ص ١٧٢ .

(٣) " مجموع الفتاوى " ج ٢ ص ٢٢٠ .

الخالق ، وهذا غاية التعطيل . وأما الإيمان باليوم الآخر ، فقد ادعى ابن عربى أن أصحاب النار يتنعمون فى النار كما يتنعم أهل الجنة فى الجنة ، وأنه يسمى عذابا من عذوبة طعمه . وأما الإيمان بالرسول ، فقد ادعى أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء وأن خاتم الأنبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ، وهذا مناقض للعقل والدين ^(١) .

وقد قال الغزالى إن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر ، لأن ضرر هذا فى الدين أعظم ^(٢) . وفى الحقيقة أن العبد لا يكون وليا لله إلا إذا كان مؤمنا تقيا ، متبعا لا مبتدعا . قال الله : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون (يونس ٦٢) وإن ولى الله لا يخالف فى شئ مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا طريق إلى الله تعالى لأحد من خلقه إلا باتباع رسوله باطنا وظاهرا ، ومن خالف فى شئ من ذلك فليس بولى لله إطلاقا ، بل ولى الشيطان .

فأولياء الله هم الذين فعلوا الأمور ، وتركوا المحظور ، وصبروا على المقذور ، فأحبهم وأحبوه ، ورضى عنهم ورضوا عنه ، وأهداهم إلى أولياء الشيطان وإن كانوا تحت قدرته فهو يفيضهم ويفضض عليهم ويلعنهم ويعاديهم ^(٣) .

(١) "كتاب الصفدية" ج ١ ص ٢٤٧ و"مجموع الفتاوى" ج ١١ ص ٢٣٥-٢٣٦ و"الفرقان

بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١١٦ - ١١٧ .

(٢) "مجموع الفتاوى" ج ٤ ص ١٧٣ .

(٣) ن ك ج ١١ ص ٢٧١ و"الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ص ١٥٤ .

قال تعالى "إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون (الاعراف ٢٧) وقال أيضا "إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون (الاعراف ٣٠) وقال أيضا "وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم (الأنعام ١٢١) ، وقال أيضا "فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا (النساء ٧٦) وكانوا - ابن عربى وابن سبعين والتلمسانى - من أعظم الناس ادعاء لولاية الله ، وهم من أعظم الناس ولاية للشيطان (١)

هذا ، وبنهاية الكلام عن خاتم الأولياء - الذى لا حقيقة له - وصلنا إلى نهاية هذا البحث المتواضع ، عسى الله أن ينفعنا به ، ويهدينا إلى صراطه المستقيم ، إنه سميع قريب مجيب ، وصلى الله على عبده ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

-
- (١) "مجموع الفتاوى" ج ١١ ص ٢٣٦ ، هذا وقد جمع الأخ عبد الله الملا ، موقف العلماء من ابن عربى وذكر أن رأى العلماء يحصر فى ثمانية آراء :-
- ١ - رأى الساكت فيه ، الذى لم يذكره ، لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله ، وممن ذهب إلى هذا رأى الإمام النووى ، حيث تلا قوله تعالى عندما استفتى فيه "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم (البقرة ١٣٤) .
 - ٢ - رأى المتوقف فى شأنه الذى لم يحكم عليه بشئ . وممن مال إلى هذا رأى : أبو الحسن على بن الحسن الزبيرى ، وابن كثير ، وعبد الله اليافعى ، وسبط ابن الجوزى .
 - ٣ - رأى القاضى بولايته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه ، وممن رأى بهذا رأى أبو زكريا الأنصارى وجلال الدين السيوطى .

- ٤ - رأى من يقضى بولايته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة ، ومن ذهب إلى هذا ، الإمام ابن حجر الهيتمي ، والشعراني .
- ٥ - رأى من يقول بولايته فيأخذ من كلامه ما هو حسن ويكل أمر مشكلة إلى الله تعالى ، ومن ذهب إلى هذا محمد بن شاكر الكتبي ، وابن كمال باشا .
- ٦ - رأى من يقضى بولايته ويأمر بقراءة كتبه ، لما فيها من الخير والنفع ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارىء من سوء الفهم لأول وهله ، ومن ذهب إلى هذا مجدد الدين الفيروزبادي صاحب القاموس المحيط .
- ٧ - رأى من يقضى بولايته ويدرك مراميهِ في وحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وما إلى ذلك فيوافقها عليها ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم صدر الدين القونوي ، وعبد الغني النابلسي وبهاء الدين العاملي .
- ٨ - رأى من يقضى بكفره وزندقته ، وكفر آرائه وأقواله ، ومن ذهب إلى هذا الرأي شيخ الإسلام عز الدين عبد السلام ، وأبو عمرو عثمان بن الحاجب ، وابن الصلاح ، وعبد الرحمن عضد الدين الإيجي ، وقطب الدين محمد بن أحمد القسطلاني المالكي ، وإبراهيم الجعبري ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، وبدر الدين بن جماعة ، وأبو حيان الفرناطي وتقي الدين السبكي ، وابن هشام الأنصاري وابن خلدون ، وعلاء الدين البخاري ، وزين الدين العراقي ، وابنه أبو زرعه ، وابن رسلان الشافعي ، وشمس الدين الذهبي ، وابن حجر العسقلاني .
- ("رد الفصوص" ج ١ ، قسم الدراسة ، ص ٥٧٥ - ٥٨٨) . وكذلك برهـان الدين البقاعي ، وصالح المقبلي ، والشيخ مصطفى صبري .

خاتمة :

أهمّ نتائج البحث

وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث:-

- ١ - إن كلمة التصوف مع شيوعها كلمة غامضة ومجهولة ، ولا يزال العلماء الباحثون قد يعمهم وحد يثهم - يختلفون فيما بينهم جد الاختلاف ، عن اصل اشتقاقها . والراجع ، انها مشتقة من الصوف ، حيث انهم لبسوا الصوف كشعار للتقشف
أخذين ذلك عن رهبان النصارى ونسأكهم .
- ٢ - ان الصوفية انفسهم - قد يعمهم وحد يثهم - اختلفوا في تحديد معنى التصوف ، ولا أحد منهم يستطيع ان يأتي بتعريف جامع مانع للتصوف ، ويأتى بفكرة كاملة عن حقيقته ، وهذا ان دل على شئ فانما يدل على ان التصوف مجرد أوهام افراد ، وخيال اشخاص مغطاة بشعائر دينية .
- ٣ - ان التصوف غير الزهد ، وغير التقوى ، وغير الصلاح ، وهذا واضح من التعريفات المختلفة ، ومن اعتراف الصوفية انفسهم ، ان الزهد لا يحصل الا بالتقوى ، والتقوى لا تكون الا بمتابعة الامر والنهي مع اخلاص النية لله تعالى .
- ٤ - ان التصوف امر طارىء محدث غريب د خيل على المجتمع الاسلامى ، ظهر فى القرن الثانى الهجرى واول مظهر فى مدينة الكوفة ، مدينة التقت فيها الأديان الوثنية والثقافات الاجنبية ، كما انها مركز الغلاة الشيعة ، وكانوا يتظاهرون بالترهد والتقشف ، ويمارسون السحر والشعوذة ، والكيمياء والسيمياء والتنجيم وغيرها من العلوم المعروفة عند العجم .
- ٥ - ان اول من لقب بالصوفى ، ثلاثا شفا شخص ، وهم جابر بن حيان ، وابو هاشم الكوفى ، وعبدك ، وهؤلاء متهمون فى عقيدتهم ، إما من الزنادقة او من الغلاة او الدهريين .
- ٦ - وبمجرد مجئ القرن الثالث الهجرى ، تطور التصوف تطورا هائلا ، على ايدى

رجالهم ، وعلى رأسهم ، ذو النون المصري ، وأبو يزيد البسطامي ، والحلاج
ويدوا يضعون الاسس التي بنوا عليها التصوف ، كـ فلسفة باطنية غنوصية ،
خطيرة على الاسلام والمسلمين .

٧ - ان اول من تكلم في المعرفة والمقام والاحوال ، واللاتاد والابدال ، هو ذو
النون المصري ، وكان هذا الرجل متأثرا بالغلو ، ان لم يكن من الغلاة ،
واستقى في فلسفته الصوفية ، من مصادر غنوصية هليونية .

٨ - ان ابا يزيد البسطامي أول من وضع فلسفة الغناء ، وكان يهدف الى وضع فلسفة
الاتحاد بالله ، عن طريق انعدام الفئات ، بل انعدام الوجود كله ، آخذا من
فلسفة التأمل Meditation والمراقبة Absorption
ثم النرفانا البوذية او الفيدانتا الهندوسية ، وكان معروفا بشطحاته الخطيرة ،
منها قوله " سبحانى ما اعظم شأنى " .

٩ - أما الحلاج فكان اول من وضع فلسفة الجمع Resimblement يهدف الى
الحلول او بعبارة أدق فلسفة الاله المتأنس ، وكان يستقى في ذلك من مصادر
هرمسية ، Hermestie Megistie وهى امتداد من الديانة
الوثنية المنتشرة في اليونان ومصر والفرس وقتل بسبب قوله " انا الحق "

١٠ - ان معرفة الله تعالى لدى الصوفية الفلاسفة ليست معرفة يقينية قلبية مدعمة
بأدلة عقلية ، ولكن المعرفة عندهم هى اتجاه الى منافسة الله ومزاحمته ثم
التجاوز من العبودية الى الربوبية ، او بعبارة أدق اتجاه الى استبدال ذات
العارف بالذات الالهية ، اما بالحلول او الاتحاد او الوحدة ، وهذا اتجاه
غريب ودخيل على الفكر الاسلامى .

١١ - ان مصادر كلامهم في المعرفة ، ليست القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة ،
ولكن اخذوا من غنوصية Gnostic وثنية ، لا صلة لها بالاسلام ، لامن قريب ولا

من بعيد ولا يستندون في كلامهم بالنص ولا بالادلة العقلية ، بل بالكشف
المباشر والملاحظة المباشرة وماهى الاخرافة واسطورة ميثولوجية .

١٢ - اثبت البحث ان التوحيد عند هؤلاء الصوفية الفلاسفة ، هو تجربة الوصول الى
الله تعالى وعيش معه ثم الاتحاد والوحدة به ، تنطلق من الفناء بل فناء
الفناء ، وهذا ما اتفق عليه الصوفية كلهم .

١٣ - ان مصادر اقوالهم في التوحيد هى فلسفة افلاطونية ، من نظرية المثل والكهف
والجدل الصاعد ، واستغلوا آية الميثاق لاثبات اسبقية الروح وازليتها .

١٤ - ان الفناء هو الاساس الذى بنى عليه الصوفية كلهم او هو المحور الرئيسى الذى
يدور حوله التصوف عمليا ونظريا فلا تصوف بدون فناء والصوفى هو الفانى .

١٥ - ان الوقفة امام الله والموافقة معه ، هى اعلى درجات الفناء ، وهى انعدام
التمايز بين الواقع وبين الله ، فاصبح الواقع والله واحدا .

١٦ - ان الفناء الصوفى يؤدى حتما إما الى : الحلول اى حلول الاله فى الانسان
او اللاهوت فى الناسوت ، واما الى الاتحاد ، اى اتحاد الانسان بالاله . ويعبارة

اخرى اما أن يتأنس الاله أو يتأله الانسان ، فالاول يسمى التصوف بالانكفاء ،

mystique par introversion . والثانى يسمى التصوف بالانتشار .

mystique par extraversion .

١٧ - ان الحلول والاتحاد فكرتان مرفوضتان عقلا وشرعا ، ولا صلة لهما بالاسلام ،

لا من قريب ولا من بعيد ، حتى العرب فى جاهليتهم لم يعرفواهما اطلاقا .

١٨ - ان مصادر كلامهم فى الحلول هى الغلاة الشيعة ، الذين يعتقدون بحلول

الاله او الجزء منه فى الائمة ، او القائمين مقامهم ، وهؤلاء متأثرون بالنصرانية .

١٩ - اما مصا در كلامهم فى الاتحاد ، فهى الديانات الهندية او الفلسفة

Neoplatonism الافلاطونية المحدثه

٢٠ - ان وحدة الوجود pantheism هى قمة التصوف الفلسفى ونهايته ،

واول من وضعها فى العالم الاسلامى كفلسفة متكاملة ، هو ابن عربى ، الذى

عبر عنها بقوله " سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها " ، واراد به ان الحقيقة

الوجودية واحدة فى جوهرها ، متكررة بصفات وأسمائها ، لاتعدد فيها

الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، فالحق هو الخلق ، والرب هو العبد .

٢١ - ان فكرة وحدة الوجود ليست فكرة حديثة ، بل كانت منتشرة فيما قبل التاريخ ،

فى مصر ، واليونان ، والهند والصين ، كديانات بدائية .

٢٢ - ثم اخذها الفلاسفة الطبيعيون اليونانيون وجعلوها فلسفة متكاملة ، وبعد ما

جاء سقراط وافلاطون وارسطوطالس ووصلت الفلسفة اليونانية ، قمتها - رفضوها

رفضاً وجهوها عليها نقداً ، حيث قرروا باثينية الوجود ، الروح والجسد ،

المادة والصورة ، العلة والمعلول .

٢٣ - ان اصحاب وحدة الوجود ، اشد كفراً من اليهود والنصارى ، ومن مشركى العرب ،

لانهم يعتقدون بان الرب هو الخالق وما سواه هو المخلوق ، بخلاف هؤلاء .

٢٤ - ان اهل السنة والجماعة وفى مقدمتهم شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ، ابن قيم

الجوزية قد قاموا بدور عظيم ، فى مواجهة انحرافات الصوفية الفلاسفة وضلالاتهم ،

متمسكين فى ذلك بهدى القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحجج

عقلية ، ثم براهين واقعية .

٢٥ - وقد بذل شيخ الاسلام ابن تيمية كل جهوده ، فى الرد على هؤلاء بكل انصاف واعتدال ، دون تصصب ولا تطرف ، ووضع امامه منهج الصراط المستقيم ، حتى يستطيع ان يحكم عليهم بأحكام دقيقة ، وبالمنهج القويم .

فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين احسن الجزاء .

هذا بعض النتائج التى توصلت اليها من هذا البحث المتواضع ، ولا ادعى اننى قد احطت بالموضوع كله من جميع جوانبه .

وأسأل الله تعالى التوفيق الى الحق والهداية الى الصراط المستقيم ، انه سميع مجيب ، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، والحمد لله رب العالمين .

المصنفون والناشر

- القرآن الكريم -

(أ)

- ١ - ابحاث في التصوف ، د ، عبد الحليم محمود ، المطبوع مع المنقذ من الضلال ،
للغزالي ، دار الكتاب اللبناني بيروت ط الأولى ١٩٧٩ م.
- ٢ - ابراهيم بن أدهم ، د ، عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة القاهرة
ط الثالثة ١٩٧٥ م.
- ٣ - ابن تيمية وفلاسفة التصوف ، د ، محمد سليمان د اود . كلية التربية طنطا ط
الاولى ١٤٠٢ / ١٩٨٣ م.
- ٤ - ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، د . ابو الوفا التفتازاني . دار الكتاب اللبناني
بيروت ط الاولى ١٩٧٣ م.
- ٥ - ابن سينا الشاعره ، د . محمد بديع شريف ، ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان
الالفي لذكرى ابن سينا ، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية ١٩٥٢ م.
- ٦ - ابن عربي حياته ومذهبه ، اسين بلاثيوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي دار
القلم بيروت ١٩٧٩ م.
- ٧ - ابن عربي في دراساتي ، د . ابو العلا عفيفي ضمن الكتاب التذكارى محسى
الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، دار الكاتب العربى
القاهرة ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م.

- ٨ - ابن عربى الفيلسوف المفترى عليه ، د . طلعت مراد بدر ، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت المجلد السادس ١٩٨٦ م.
- ٩ - ابن عربى ومولد لغة جديدة ، د . سعاد الحكيم ، ندرة بيروت ط الاولى ١٤١١هـ / ١٩٩١ م.
- ١٠ - ابن الفارض والحب الالهى ، د . محمد مصطفى حلى ، دار المعارف مصر ١٩٧١ م.
- ١١ - أبو حامد الغزالي والتصوف ، د . عبد الرحمن د مشقية ، دار طيبة الرياض ط الاولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦ م.
- ١٢ - أتولوجيا ارسطوطاليس ، ترجمة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، سنة ٢٢٦هـ ، عن السريانية واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف الكندى وقد حققه د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه " أفلوطين عند العرب " وكالة المطبوعات الكويت ط الثالثة ١٩٧٧ م.
- ١٣ - احياء علوم الدين ، أبى حامد الغزالي ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .
- ١٤ - أخبار الحلاج ، ماسينيون وياول كراوس ، مطبعة القلم باريس ١٩٣٦ م.
- ١٥ - أخبار العلماء باخبار الحكماء ، على بن يوسف القفطى ، مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخ .
- ١٦ - اخوان الصفاء ، د . عمر الدسوقي ، عيسى البابى الحلبي القاهرة بدون تاريخ .
- ١٧ - اخوان الصفاء ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨١ م.
- ١٨ - اخوان الصفاء ، د . جبور عبد النور ، دار المعارف مصر ، ط الرابعة ١٩٨٣ م.

١٩ - أديان العالم ، حبيب سعيد ، دار التأليف والنشر للكنيسة الاسقفية

القاهرة ١٩٧٧ م.

٢٠ - أديان الهند الكبرى ، د . أحمد شلبي ، مكتبة النهضة المصرية ط الرابعة

١٩٧٦ م.

٢١ - الاستقامة ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمدر شاد سالم ، طبع جامعة الامام

محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

٢٢ - الاسرار الى المقام الأسرى ، ابن عربى ، تحقيق د . سعاد الحكيم ، دندرة

للطباعة والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

٢٣ - الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للاسلام ، د . على عبد الواحد وافي ،

دار نهضة مصر بدون تاريخ .

٢٤ - الاسلام والتصوف ، ماسينيون ومصطفى عبد الرازق ، دار الشعب القاهرة ،

١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

٢٥ - الاشراقية ، مدرسة افلاطونية اسلامية ، د . محمد على أبوريان ، ضمن

الكتاب التذكاري ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى

المئوية الثامنة لوفاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م.

- ٢٦ - اصطلاحات الصوفية ، ابن عربي تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر
القاهرة ١٩٨٢ م .
- ٢٧ - اصطلاحات الصوفية ، عبد الرازق الكاشاني ، تحقيق د . عبد الخالق محمود ،
دار المعارف مصر ط الثانية ١٤٦٤ هـ / ١٩٨٤ م .
- ٢٨ - أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، د . محمد علي
أبوريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ م .
- ٢٩ - الاعلام الخمسة للشعر الاسلامي ، محمد حسن الاعظمي ، والصاوي علي
شعلان ، تحقيق د . مصطفى غالب مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت
١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- ٣٠ - اعلام الفلسفة العربية ، كمال اليازجي ، وانطون غطاس كرم ، مكتبة لبنان ،
بيروت ط الرابعة ١٩٩٠ م .
- ٣١ - الاعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ،
خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين بيروت ط التاسعة ١٩٩٠ م .
- ٣٢ - اغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد
الفي ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .
- ٣٣ - أفلاطون ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ١٩٧٩ م .
- ٣٤ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات
الكويت ط الثانية ١٩٧٧ م .
- ٣٥ - أفلوطين عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي .

- ٣٦ - أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته ، د . مرفت عزت بالى ، مكتبة الانجلو ،
القاهرة ط الأولى ١٩٩٠ م .
- ٣٧ - الله وطرق اعلانه عن ذاته ، عوض سمعان ، مكتبة كنيسة الاخوة القاهرية
١٩٧٢ م .
- ٣٨ - الانسان فى فكر اخوان الصفاء ، عبد اللطيف محمد العبد ، الانجلو مصر
١٩٧٦ م .
- ٣٩ - الانسان الكامل فى الاسلام وأصالة النشورية ، ل ماسينيون ، ضمن كتاب
الانسان الكامل فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ،
- ٤٠ - الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ، عبد الكريم الجبلى ، مكتبة مصطفى
البابى الحلبي مصر ط الرابعة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨١ م .
- ٤١ - الانسانية والوجودية ، د . عبد الرحمن بدوى ، دار القلم بيروت ١٤٠٣ هـ / ١٩٧٣ م .
- ٤٢ - انشاء الدوائر ، ابن عربى ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٣٦ هـ .
- ٤٣ - ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ، ابن عجيبة الحسينى ، دار الفكر بيروت بدون
تاريخ .
- ٤٤ - ايمانى ، القص الياس مقار ، دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الثانية ١٩٧٢ م .

- ب -

٤٥ - بد العارف ، ابن سبعين ، تحقيق د . جورج كتورة ، دار الاندلس بيروت

ط الأولى ١٩٧٨ م .

٤٦ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية اهل الاحاد من

القائلين بالحلول والاتحاد ، ابن تيمية ، تحقيق د . موسى سليمان الدويش

مكتبة العلوم والحكم ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

٤٧ - بنية العقل العربي ، د . محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت ط الأولى ١٩٨٦ م .

٤٨ - البيان والتبيين ، الجاحظ ، تحقيق المحامي فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية

للكتاب بيروت ١٩٦٨ م .

- ت -

٤٩ - تاريخ الاصلاح في القرن السادس عشر ، ميرل د ويبيناه ، ترجمة ابراهيم

الخوراني مكتبة المشعل بيروت ط الثالثة ١٩٨٢ م .

٥٠ - تاريخ التصوف الاسلامي ، د . عبدالرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط الأولى

١٩٧٥ م .

٥١ - تاريخ التصوف في الاسلام ، الدكتور قاسم غني ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة

النهضة المصرية ١٩٧٠ م .

- ٥٢ - تاريخ الفكر الاندلسي ، انخل جنثالث بالنثيا ، ترجمة د . حسين مؤنس
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م.
- ٥٣ - تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، د . عمر فروخ ، دار العلم
للملايين بيروت ط الرابعة ١٩٨٣ م.
- ٥٤ - تاريخ الفكر الفلسفي ، د . محمد علي ابوريان ، دار المعرفة الجامعية
اسكندرية مصر ١٩٩٠ م.
- ٥٥ - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، د . محمد علي أبوريان . دار النهضة
العربية بيروت بدون تاريخ .
- ٥٦ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، د . ماجد فخري ، الدار المتحدة بيروت ١٩٨٤ م.
- ٥٧ - تاريخ الفلسفة الاسلامية ، هنري كوربان ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسى ،
منشورات عويدات ، بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م.
- ٥٨ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دى بور ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو
ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ط الخامسة بدون تاريخ .
- ٥٩ - تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، محمد الطفي جمعة ، دار الباز
مكة المكرمة بدون تاريخ .
- ٦٠ - تاريخ الفلسفة في القارة الأفريقية ، د . يحيى هويدى ، مكتبة النهضة
المصرية القاهرة ١٩٦٦ م.
- ٦١ - تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفاخوري ، و ، د . خليل الجر ، دار الجيل
بيروت ط الثانية ١٩٨٢ م.
- ٦٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .
- ٦٣ - التبصير في الدين ، ابي المظفر الاسفراينى ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ،
مكتب نشر الثقافة الاسلامية مصر ط الاولى ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م.

- ٦٤ - تحذير العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد ، برهان الدين البقاعي
تحقيق عبد الرحمن الوكيل ، ضمن كتاب ، مصرع التصوف ، مطبعة السنة
المحمدية ط الاولى ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م .
- ٦٥ - تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة ، ابي الريحان محمد
البيروني ، عالم الكتب ، بيروت ط الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- ٦٦ - تراث الاوائل في الشرق والغرب ، كارل هينرش بكر ، ضمن كتاب " التراث اليوناني
في الحضارة الاسلامية " د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط الرابعة
١٩٨٠م .
- ٦٧ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ابن سينا ، مطبعة هندية مصر ، ط الأولى
١٩٠٨م / ١٣٢٦هـ .
- ٦٨ - التصوف الاسلامي هل نفى للعقل ام عجز عن التحقيق ، د . علي حرب ، مقالة
في مجلة الفكر العربي ، عدد ١٥ حزيران ١٩٨٠م . لبنان .
- ٦٩ - التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، د . زكي مبارك دار الجيل بيروت
بدون تاريخ .
- ٧٠ - التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، د . محمد كمال جعفر ، دار المعارف مصر .
- ٧١ - التصوف في الاسلام ، د . عمر فروخ ، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- ٧٢ - التصوف في مدرسة بغداد ، د . محمد جلال شرف ، دار الطباعة الجامعية ،
الاسكندرية ١٩٧٢م .
- ٧٣ - التصوف في مصر ابان العصر العثماني ، د . توفيق الطويل الهيئة المصرية
العامية للكتاب ١٩٨٨م .

- ٧٤ - التصوف المقارن ، د . محمد غلاب ، مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ .
- ٧٥ - التصوف المنشأ والمصادر ، احسان الهى ظهير ، ادارة ترجمان السنّة
لاهور ط الأولى ١٤٠٦ هـ .
- ٧٦ - التصوف وفريد الدين العطار ، د . عبد الوهاب عزام ، دار احياء الكتب
العربية مصر ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .
- ٧٧ - التصوف وابن تيمية ، د . مصطفى حلمي ، دار الدعوة الاسكندرية بدون تاريخ .
- ٧٨ - التعرف لمذهب اهل التصوف ، ابوبكر محمد الكلابانى ، تحقيق محمود أمين
النوى ، مكتبة الكليات الاهرية القاهرة ، ط الثانية ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- ٧٩ - التعريفات ، الشريف على الجرجاني ، مصطفى البابي حلبى مصر ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .
- ٨٠ - تفسير فتح القدير ، الشوكانى ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .
- ٨١ - تفسير القرآن الكريم ، ابن عربى ، تحقيق ، د . مصطفى غالب ، دار الاندلس
بيروت ١٩٦٨ م .
- ٨٢ - التفسير القرآنى واللفظة الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، د . حسن عاصم
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط الأولى ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ٨٣ - التفسير القيم ، ابن قيم الجوزية ، جمع محمد أويس الندوى تحقيق محمد حامد
اللقى ، دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٨ هـ .

٨٤ - تكوين العقل العربي ، د . محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية

ط الثالثة بيروت ١٩٨٨ م .

٨٥ - تلبيس ابليس ، ابن الجوزي ، دار الكتب العلمية ، بيروت بدون تاريخ .

٨٦ - تلخيص المحصل ، نصير الدين الطوسي ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، مكتبة

الكلية الأزهرية ، القاهرة بدون تاريخ .

٨٧ - تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية ، ابن عربي ، تحقيق عبد الرحمن

حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ١٩٨٨ م .

٨٨ - التنبيه والرد على اهل الهوى والبدع ، ابى الحسين المظني ، تحقيق محمد

زاهد الكوثري ، مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٨ م .

٨٩ - تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالي ، تحقيق د . سليمان دينا ، دار المعارف

مصر ، ط السادسة ١٩٨٠ م .

٩٠ - التوسل والوسيلة ، ابن تيمية ، المكتب الاسلامي ، بيروت ط الثانية ١٣٩٨ هـ .

- ج -

٩١ - جابر بن حيان ، د . زكي نجيب محمود ، المركز العربي للثقافة والعلوم ،

بيروت بدون تاريخ .

٩٢ - جامع الرسائل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، دار المدني

جدة ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م .

٩٣ - جامع كرامات الأولياء ، يوسف اسماعيل النبهاني ، تحقيق ابراهيم عطوة

عوض ، دار الفكر العربي بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .

٩٤ - الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، د . محمد البهي ، مكتبة وهبة

القاهرة ١٩٨٢م .

٩٥ - جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .

٩٦ - الجواب المستقيم عما سأله الترمذی الحكيم ، ابن عربي ، ضمن كتاب ختم

الولاية للحكيم الترمذی ، تحقيق د . عثمان يحيى ، المطبعة الكاثوليكية

بيروت ١٩٦٥م .

- ح -

٩٧ - حركة التصوف الاسلامي ، د . محمد ياسر شرف ، الهيئة المصرية العامة

للكتاب القاهرة ١٩٨٦م .

٩٨ - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم ميتز ، ترجمة د . محمد

عبد الهادي ابوريدة ، دار الكتاب العربي ط الخامسة بيروت بدون تاريخ .

٩٩ - حقيقة التوحيد ، د . يوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط الأولى

١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

- ١٠٠ - حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، د . حسن حنفي ، ضمن الكتاب التذكاري ،
شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته .
- ١٠١ - الحلاج أو وضوء الدم " ميشال فريد غريب دار مكتبة الحياة بيروت ط
الأولى بدون تاريخ .
- ١٠٢ - الحلاج شهيد التصوف الاسلامي ، طه عبد الباقي سرور ، دار نهضة مصر
القاهرة ، ط الثانية ١٩٦١ م .
- ١٠٣ - الحلاج موضوعا للآداب والفنون العربية والشرقية قديما وحديثا ، د . كامل
مصطفى الشيبى ، مطبعة المعارف بغداد ط الأولى ١٩٧٦ م .
- ١٠٤ - حلية الابدال ، ابن عربي ، ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الثاني ط
الاولى جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد ، الدكن الهند
١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .
- ١٠٥ - حلية الاولياء وطبقات الأصفياء ، ابي نعيم الاصفهاني ، دار الكتب
العلمية بيروت ط الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م .
- ١٠٦ - حى ابن يقظان ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل ، وقصة حى ابن يقظان ،
د . عبد الحليم محمود ، الدار المصرية ط الثانية بدون تاريخ .
- ١٠٧ - الحياة الروحية فى الاسلام ، د . محمد مصطفى حلمي ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب القاهرة ، ط الثانية ١٩٨٤ م .

- خ -

- ١٠٨ - ختم الولاية ، الحكيم الترمذى ، تحقيق د . عثمان يحيى .
- ١٠٩ - الخلوة المطلقة ، ابن عربي ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود عالم الفكر
القاهرة ١٩٨٧ م .

- د -

١١٠ - دائرة المعارف الاسلامية ، اصدر بالالمانية والانجليزية والفرنسية يصدرها
باللغة العربية احمد الشنتاوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ،
يراجعها من قبل وزارة المعارف ، د . محمد مهدي علام ، دار المعرفه
بيروت ، بدون تاريخ .

١١١ - درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، طبع
على نفقة جامعة الامام محمد سعود الاسلامية ط الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .
١١٢ - دراسات فى حضارة العرب ، هاملتون جيب ، ترجمة د . احسان عباس
و د . محمد يوسف نجم ، و د . محمود زايد ، دار العلم للملايين
بيروت ط الثالثة ١٩٧٩م .

١١٣ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . ابو الوفا التفتازانى ، مكتبة القاهرة ،
ط الأولى ١٩٥٧م .

١١٤ - دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، د . محمود قاسم ، دار المعارف مصر ط
الخامسة ١٩٧٣م .

١١٥ - دراسات فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، د . حسام الدين الألوسى ، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر بيروت ط الأولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

١١٦ - درر الفواص على فتاوى سيدى على الخواص ، عبد الوهاب الشعرانى ، هامش
الابريز مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٧ - الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة، ابى حامد الفزالى ، تحقيق محمد

مصطفى ابو العلا ، مكتبة الجندى ، مصر ، بدون تاريخ .

١١٨ - الديانات القديمة ، محمد ابو زهرة ، دار الفكر العربى مصر بدون تاريخ .

١١٩ - ديوان ابن عربى ، طبعة بولاق مصر ١٢٧١هـ / ١٨٥٥م ، الناشر محمد

ركابى الرشيدى ، سور جامع الازهر القاهرة بدون تاريخ .

١٢٠ - ديوان ابن الفارض ، المكتبة الثقافية ببيروت بدون تاريخ .

- ن -

١٢١ - ن خائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق ، ابن عربى ، تحقيق محمد عبد الرحمن

الكردى ، مطبعة السعادة القاهرة بدون تاريخ .

- ر -

١٢٢ - رأيت الله ، د . مصطفى محمود ، دار المعارف مصر ، ط السادسة ١٩٨٥م .

١٢٣ - رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ، د . احمد بن ناصر آل حمد ، معهد

البحوث العلمية ، واحياء التراث الاسلامية ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ط

الاولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م .

١٢٤ - ربيع الفكر اليوناني ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط الخامسة

١٩٧٩ م

١٢٥ - الرد على المنطقيين ، ابن تيمية ، تقديم السيد سليمان الندوي دار المعرفة

بيروت ، بدون تاريخ .

١٢٦ - رد الفصوص ، المسمى مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، الملا علي القاري ، دراسة

وتحقيق ، عبد الله علي الملا ، رسالة الماجستير ، فرع العقيدة كلية الدعوة

واصول الدين جامعة أم القرى سنة ١٤٠٩ هـ .

١٢٧ - رسائل إخوان الصفاء ، تحقيق بطرس البستاني ، دار صادر بيروت بدون تاريخ .

١٢٨ - رسائل الرسل في العهد الجديد واثراها في انحراف المسيحية ، سعيد

عقيل سراج ، رسالة ماجستير كلية الدعوة واصول الدين قسم العقيدة ، جامعة

أم القرى مكة المكرمة ، ١٤٠٦ هـ / ١٤٠٧ هـ .

١٢٩ - رسالة الاحاطة ، ضمن رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ،

المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣٠ - رسالة الالواح ، ضمن رسائل ابن سبعين .

١٣١ - الرسالة التدمرية ، ابن تيمية ، تحقيق زهير الشاويش ، المكتب الاسلامي

بيروت ط الثانية ١٣٩١ هـ .

١٣٢ - رسالة سر الصلاة ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير

القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا .

١٣٣ - رسالة الطير ، ابن سينا ، تحقيق د . حسن عاصي ، ضمن كتاب التفسير

القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا .

- ١٣٤ - رسالة الطائر ، ابو حامد الغزالي ، ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل
الامام الغزالي الجزء الثاني ، تحقيق محمد مصطفى ابوالعلا ، مكتبة
الجندى ، القاهرة ط الثانية ١٩٧٠ م .
- ١٣٥ - رسالة العهد ، ضمن رسائل ابن سبعين .
- ١٣٦ - الرسالة الفقيرية ، ضمن رسائل ابن سبعين .
- ١٣٧ - رسالة الفناء ، ابو القاسم الجنيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادي ،
تحقيق د . على حسن عبد القادر ، برعى وجد اى القاهرة ١٩٨٨ م .
- ١٣٨ - رسالة تقي التوحيد ، ضمن مجموعة رسائل الجنيد البغدادي .
- ١٣٩ - الرسالة القشيرية ابى القاسم القشيري ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ،
ومحمود الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٤٠ - رسالة الميثاق ، ضمن رسائل الجنيد البغدادي .
- ١٤١ - رسالة النصيحة ، ضمن رسائل ابن سبعين .
- ١٤٢ - الرسالة الوجودية ، ابن عربي ، مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٤٣ - الرمز الشعري عند الصوفية ، د . عاطف جودة نصر ، دار الاندلس بيروت ،
ط الثالثة ١٩٨٣ م .
- ١٤٤ - الروح ، ابن قيم الجوزية ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ط
الثالثة ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .
- ١٤٥ - روضة التعريف بالحب الشريف ، لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق
عبد القادر عطا ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٨٦ م .

- ز -

١٤٦ - الزندقة والشعوبية ، د . حسين عطاوان ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ .

- س -

١٤٧ - سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابع الفكر الاسلامي ، المجموعة الثالثة ، محمد عطية الابراشي ، وابو الفتوح محمد التوانيسي ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤٨ - سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران ، ل ماسينيون ، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ، ط الثالثة ١٩٧٨ م .

١٤٩ - سنن ابن ماجة ، للامام ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

١٥٠ - سنن الترمذي ، للامام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، تحقيق كمال الحوت دار الفكر بيروت ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

١٥١ - السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي ، د . هنري كوربان ، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي .

١٥٢ - السهروردي وماخذه على المشائين العرب ، د . ماجد فخري ، ضمن التذكاري ، شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي .

١٥٣ - سير أعلام النبلاء ، شمس الدين المذهبي ، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي ومأمون صاغرجي ، مؤسسة الرسالة بيروت ط السابعة ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .

— ش —

١٥٤ - شرح العقيدة الاصفهانية ، ابن تيمية ، تحقيق حسنين مخلوف ، دار الكتب
الحديثة ، مصر ، بدون تاريخ .

١٥٥ - شرح العقيدة الطحاوية ، ابن ابي العز ، تحقيق بشير محمد عيون ، مكتبة
دار البيان دمشق ، ط الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

١٥٦ - الشعر الصوفي ، عدنان حسين العوادي ، دار الشؤون الثقافية العامة
بغداد ١٩٨٦ م .

١٥٧ - شفاء السائل لتهذيب المسائل ، ابن خلدون ، تحقيق ، الأب أغناطيوس
عبد خليفه اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٨ - الشهادة أول ركن من أركان الاسلام ، د . عبد الرزاق نوفل ، دار شعيب
القاهرة ، بدون تاريخ .

— ص —

١٥٩ - صحيح البخاري ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٠ - صحيح مسلم بشرح النووي ، دار احياء التراث العربي بيروت ط الثانية ،

١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

١٦١ - صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٣ هـ /

٠م١٩٨٢

١٦٢ - الصلة بين التصوف والتشيع ، د . كامل مصطفى الشبيبي ، دار الاندلس

بيروت ط الثالثة ١٩٨٣ م .

١٦٣ - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق

على سامي النشار ، دار الكتب العلمية بيروت ، بدون تاريخ .

- ط -

١٦٤ - طبقات الأولياء ، ابن الملقن ، تحقيق نورالدين شريعة ، دار المعرفة

بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

١٦٥ - طبقات الأطباء والحكماء ، ابن داود سليمان ابن جلجل الاندلسي ، تحقيق

فؤاد سيد ، مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

١٦٦ - طبقات الصوفية ، ابن عبد الرحمن السلمي ، تحقيق نورالدين شريعة ، مكتبة

الخانجي ، القاهرة ط الثالثة ١٤٠٦ هـ .

١٦٧ - الطبقات الكبرى ، عبد الوهاب الشعراني ، دار الفكر العربي القاهرة ، بدون

تاريخ .

١٦٨ - الطواسين ، الحلاج ، تحقيق ماسينيون طبع في باريس سنة ١٩١٣ م ، ثم

اعيد بالافست بمكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .

- ١٦٩ - العقيدة والشريعة في الاسلام ، جولدتسيهر ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، دار الكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٧٠ - علم القلوب ، ابو طالب المكي ، تحقيق عبد القادر احمد عطا ، مكتبة القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٧١ - علم اللاهوت الكتابي ، جرهارد سرفوس ، ترجمة د . عزت زكي ، دار الثقافة المسيحية القاهرة ط الاولى ١٩٨٢ م .
- ١٧٢ - عقله المستوفزه ابن عربى ، مطبعة بريل ، ليدن ١٣٣٦ هـ .
- ١٧٣ - عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب ، ابن عربى ، مكتبة محمد على صبيح واولاده ، مصر ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- ١٧٤ - عوارف المعارف ، عمر ابو حفص السهروردى ، دار الكتاب العربى بيروت ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ١٧٥ - العواصم من القواصم ضمن كتاب آراء ابن بكر ابن العربى ، د . عمار طالبي ،
- ١٧٦ - عيون الانباء فى طبقات الاطباء ابن ابى أصيبعة ، تحقيق د . نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٥ م .

- غ -

- ١٧٧- الغزالي الفيلسوف ، د . ابراهيم مذكور ، ضمن كتاب ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .
- ١٧٨- الغزالي والتصوف الاسلامي ، احمد الشرباصي ، دار الهلال مصر ، بدون تاريخ .
- ١٧٩- الغزالي ومصادره اليونانية ، د . عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده .
- ١٨٠- غلاة الشيعة وتأثرهم بالاديان المغايرة للاسلام ، د . فتحي محمد الزغبى ، مطابع طنطا ط الاولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م .
- ١٨١- الفنية لطالبي طريق الحق ، الشيخ عبد القادر الجيلاني ، دار العلم للجميع بيروت ، بدون تاريخ .

- ف -

- ١٨٢- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ، تحقيق محمد حامد الفقى ، أنصار السنة المحمدية ، لاهور .

- ١٨٣ - الفتوحات الالهية فى شرح المباحث الأصلية ، أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسينى ، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ، عالم الفكر القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٨٤ - الفتوحات المكية ، ابن عربى ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٨٥ - الفتوحات المكية لابن عربى ، د . ابو العلا عفيفى ، ضمن كتاب ——— الاسانية .
- ١٨٦ - الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ، ابن تيمية ، عباس احمد الباز ، مكة المكرمة ، بدون تاريخ .
- ١٨٧ - الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ١٨٨ - فرق الشيعة ، حسن ابن موسى النوبختى ، تحقيق د . عبد المنعم الحففى ، دار الرشاد القاهرة ، ط الاولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ١٨٩ - الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ابن حزم ، مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١٩٠ - فصوص الحكم ابن عربى بشرح الشيخ عبد الرزاق القاشانى ، مكتبة مصطفى البابى الحلبي مصر ط الثالثة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- ١٩١ - فصوص الحكم ، ابن عربى ، تحقيق د . ابو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ط الثانية ١٤٠٠هـ / ١٩٨١م .
- ١٩٢ - الفكر الاسلامى والفلسفات المعارضة ، د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٨م .

- ١٩٣ - فكرة الانسان في مذهب ابن عربي ، د . محمود قاسم ، ضمن كتاب دراسات
فلسفية مهداة الى د . ابراهيم مذكوره .
- ١١٩٤ - الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي ، يوسف زيدان ، دار النهضة العربية
بيروت ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- ١٩٥ - الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، دى لاسى اوليرى ، ترجمة اسماعيل
البيطار ، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢ م .
- ١٩٦ - الفكر الفلسفى الهندى ، د . سرفيالى لدا كرىشنا ، ترجمة ندرة اليازجى ،
دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٧ م .
- ١٩٧ - الفلسفة الاخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الاسلام ، د . ناجى عباس التكريتى ،
دار الاندلس ، بيروت ط الاولى ١٩٧٩ م .
- ١٩٨ - الفلسفة الرواقية ، د . عثمان امين مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧١ م .
- ١٩٩ - الفلسفة الشرقية ، د . محمد غلاب ، مكتبة الانجلو المصرية ط الثانية بدون
تاريخ .
- ٢٠٠ - الفلسفات الهندية ، د . على زيعور ، دار الاندلس بيروت ط الأولى ١٩٨٠ م .
- ٢٠١ - فلسفة الفكر الدنى بين الاسلام والمسيحية ، لويس غرويه وج قنواتى ترجمة
د ، صبحى الصالح ود ، فريد جبر ، دار العلم للملايين بيروت ط الأولى
١٩٦٧ م .
- ٢٠٢ - فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترها الاسلامية ، د . نظلة أحمد نائيل
الجبورى ، مكتبة ابن تيمية البحرين ط الأولى ١٤٠٩ هـ .
- ٢٠٣ - الفهرست ، ابن النديم ، دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ م .
- ٢٠٤ - الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، د . عبد القادر محمود ، دار الفكر العربى مصر
بدون تاريخ .

٢٠٥ - الفوائد ، ابن القيم ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، دار الكتاب العربى

بيروت ط الرابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

٢٠٦ - فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، نيكلسون ، ترجمة د . ابو العلا عفيفى الحنة

التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٠٧ - فى العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة ، د . محمود أحمد خفاجى

مطبعة الأمانة القاهرة ط الاولى ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٢٠٨ - فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، د . ابراهيم مذكور ، دار المعارف

القاهرة ط الثالثة ، بدون تاريخ .

٢٠٩ - الفيلسوف الفزالى ، د . عبد الامير الأعمى ، دار الاندلس بيروت ط الثانية ،

١٩٨١م .

— ق —

٢١٠ - القديس أناسيوس الرسولى ، الاب مقى المسكين ، د ير القديس انبا مقار القاهرة ،

ط الأولى ١٩٨١م .

٢١١ - القرامطة ، ابن الجوزى ، تحقيق محمد الصباغ المكتب الاسلامى بيروت بدون

تاريخ .

٢١٢ - قصة الحضارة ، ول ديورانت ، ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة

والنشر القاهرة ١٩٦٤م .

- ٢١٣ - قصة الفلسفة اليونانية ، د زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية ط الثانية ، بدون تاريخ .
- ٢١٤ - قوت القلوب في معاملة المحبوب ، ابو طالب العكي ، مكتبة المتنبي ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢١٥ - قواعد التصوف ، ابو العباس احمد محمد زروق ، تحقيق محمد زهري النجار مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط الثانية ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .
- ٢١٦ - قوانين حكمة الاشراق ، ابو المواهب الشاذلي ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٧م .

— ك —

- ٢١٧ - كتاب التجليات ، ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الثاني .
- ٢١٨ - كتاب الصفدية ، ابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ط الثانية ١٤٠٦هـ .
- ٢١٩ - كتاب فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة عن الاتصال ، ابن رشد تحقيق د . البير نصري نادر ، دار المشرق بيروت ط الخامسة ١٩٨٦م .
- ٢٢٠ - كتاب الفناء في المشاهدة ضمن رسائل ابن عربي ، الجزء الاول .

- ٢٢١ - كتاب المعراج ، القشيري ، تحقيق د . على حسن عبدالقادر ، دار الكتب
الحديثة القاهرة ط الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م .
- ٢٢٢ - الكتاب المقدس اى كتب العهد القديم والعهد الجديد ، دار الكتاب
المقدس القاهرة ١٩٨٣م .
- ٢٢٣ - كتاب اليا ، وهو كتاب " الهو " ابن عربى ، طبع مع كتاب ، ثلباء ، مكتبة
القاهرة ط الاولى ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م .
- ٢٢٤ - كشف اصطلاحات الفنون ، محمد على الفاروقى التهانوى ، تحقيق د . لطفى
عبدالبديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .
- ٢٢٥ - كشف اسرار الباطنية ، عمر بن مالك الحمادى اليماني ، تحقيق محمد عثمان
الخشت ، مكتبة الساعى الرياض ، بدون تاريخ .
- ٢٢٦ - كشف المحجوب ، ابوالحسن على بن عثمان الجلابى الهجویری الغزنوی ،
ترجمة محمود أحمد ماضى أبوالعزائم تقديم د . ابراهيم الدسوقي شتا ،
دار التراث العربى القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٢٧ - الكلمات ، ابى البقاء الكفوى ، تحقيق د . عدنان درويش ومحمد المصرى
مؤسسة الرسالة ، بيروت ط الاولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- ٢٢٨ - الكواشف الجليلة ، عن معانى الواسطية ، عبدالعزيزالمحمد السلطان ،
مطابع المجد الرياض ، ط الحادية عشر ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- ٢٢٩ - الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، عبدالرؤف المناوى ، تحقيق
محمود حسن ربيع مطبعة التيجانية القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٣٠ - اللمع، ابن نصر السراج الطوسي، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطبع

عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٢٣١ - العنوية، د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية القاهرة،

بدون تاريخ.

٢٣٢ - مؤلفات الغزالي، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ط

الثانية ١٩٧٧م.

٢٣٣ - مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد ٥ ١٩٦٢م.

٢٣٤ - مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد

العاصي النجدي الحنبلي وابنه محمد، طبع ر.امر خادم الحرمين الشريفين

الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، ١٤٠٤هـ.

٢٣٥ - مجموعة الرسائل والمسائل، شيخ الاسلام ابن تيمية، دار الكتب العلمية،

بيروت ط الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٣٦ - محاضرات في النصرانية، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي مصر ١٣٨١هـ/

١٩٦٦م.

- ٢٣٧ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، نخر
الدين الرازي ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد مكتبة الكليات الاهرية القاهرة ،
بدون تاريخ .
- ٢٣٨ - محي الدين ابن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، الخانجي القاهرة ، بدون
تاريخ .
- ٢٣٩ - محي الدين ابن عربي سلطان العارفين ، د . عبد الحفيظ فرغلي ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٦ م .
- ٢٤٠ - مختارات من الشعر الفارسي ، د . محمد غنيمي هلال ، الدار القومية
للطباعة والنشر القاهرة ١٣٤٨ هـ / ١٩٦٥ م .
- ٢٤١ - مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة ، ابن قيم الجوزية ، اختصره
محمد بن الموصلي ، تصحيح زكريا على يوسف ، مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون
تاريخ .
- ٢٤٢ - مدخل الى التصوف الاسلامي ، د . ابو الوفا التفتازاني ، دار الثقافة للنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٨٣ م .
- ٢٤٣ - مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد و اياك نستعين ، ابن قيم الجوزية ،
تحقيق ، محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي بيروت ط
الاولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .
- ٢٤٤ - مذاهب التفسير الاسلامي ، جولد تسيهر ، ترجمة د . عبد الحليم النجار دار
اقرأ ، بيروت ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

٢٤٥ - المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي ، دافيد سانتلانا ، تحقيق

د . محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ط الاولى ١٩٨١ م .

٢٤٦ - مرآة الزمان ، سبط ابن الجوزي ، ضمن كتاب شطحات الصوفية ، د . عبد الرحمن

بدوي .

٢٤٧ - مشكاة الانوار ، ابي حامد الغزالي ، تحقيق د . ابو العلا عفيفي ، الهيئة

العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

٢٤٨ - المصطلحات الاربعة في القرآن ، ابو الاعلى المودودي ، د ار القلم ،

بيروت ط السادسة ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٢٤٩ - المعتزلة ، زهدي حسن جار الله ، شركة مساهمة مصيبة القاهرة ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

٢٥٠ - معجم الفاظ الصوفية ، د . حسن الشرقاوي ، مؤسسة مختار القاهرة ط

الاولى ١٩٨٧ م .

٢٥١ - المعجم الصوفي ، د . سعاد الحكيم ، د ندرة ، بيروت ط الاولى ١٤٠١ هـ

١٩٨١ م .

٢٥٢ - المعجم الفلسفي ، د . جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٢ م .

٢٥٣ - المعوفة عند ابن عربي ، د . محمد غلاب ضمن الكتاب التذكارى محي الدين

ابن عربي .

- ٢٥٤ - المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د . محمد غلاب ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٢٥٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طاشركبرى زادة ، دار الكتب العلمية
بيروت ط الاولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- ٢٥٦ - مقالات الاسلاميين ، ابى الحسن الاشعري ، تحقيق محمد محى الدين
عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ط الثانية ١٣٨٩هـ .
- ٢٥٧ - المقدمة ، ابن خلدون ، دار الباز ، مكة المكرمة ، ط الرابعة ١٣٩٨هـ .
- ٢٥٨ - الطل والنحل ، عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق امير على مهنا ، وعلى
حسن قاعود ، دار المعرفة بيروت ط الثانية ١٤١٣هـ / ١٩١٢م .
- ٢٥٩ - من اين استقى محى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية ، د . ابوالعلا
عفيفى مجلة كلية الآداب ، المجلد الاول الجزء الاول مايو ١٩٣٣م .
- ٢٦٠ - من الاسكندرية الى بغداد ، ماكس مايرهوف ، ضمن كتاب التراث اليونانى ،
فى الحضارة الاسلامية ، د . عبد الرحمن بدوى .
- ٢٦١ - المناظر الالهية ، عبد الكريم الحيلى ، تحقيق د . نجاح محمود الفنىمى ،
دار المنار ، القاهرة ، ط الاولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- ٢٦٢ - من تاريخ الاحاد نبى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ط الثانية ١٩٨٠م .

٢٦٣ - من التراث الصوفي ج (١) سهل التستري ، د . محمد كمال جعفر ،

دار المعارف مصر ط الاولى ١٩٧٤ م .

٢٦٤ - المنجد فى الاعلام ، دار المشرق بيروت ط الثانية ١٩٧٦ م .

٢٦٥ - المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الاسلام ، ل . ماسينيون

ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوى .

٢٦٦ - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، د . على سامى النشار ، دار النهضة

العربية بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٢٦٧ - منطق الطير ، فريد الدين العطار ، تحقيق د . بديع محمد جمعة دار

الاندلس ، بيروت ط الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

٢٦٨ - منهاج المسلم ، ابوبكر الجزائري ، دار الفكر بيروت ط الثامنة ١٣٩٦ هـ /

١٩٧٦ م .

٢٦٩ - مواقع النجوم ومطالع اهله الاسرار والعلوم ، ابن عربى ، مكتبة محمد على صبيح

واولاده مصر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م .

٢٧٠ - المواقف فى علم الكلام ، عبد الرحمن بن احمد الايجى ، عالم الكتب بيروت ،

بدون تاريخ .

٢٧١ - المواقف والمخاطبات ، عبد الجبار النفرى ، تحقيق ارثر اربرى ، تقديم

د . عبد القادر محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ م .

٢٧٢ - الموسوعة العربية الميسرة ، باشراف محمد شفيق غربال ، دار الشعب مصر

١٩٦٥ م .

٢٧٣ - موسوعة الفلسفة ، د . عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر بيروت ط الاولى ١٩٨٤م .

٢٧٤ - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد المنعم الحفني ، دار ابن زيدون بيروت ط

الاولى ، بدون تاريخ .

٢٧٥ - موسوعة المستشرقين ، د . عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين - بيروت

ط الاولى ١٩٨٤م .

٢٧٦ - الموطأ ، للإمام مالك بن أنس ، دار الفكر بيروت ط الاولى ١٤٠٩هـ /

١٩٨٩م .

٢٧٧ - موقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، د . احمد محمد البناني ط

الاولى ١٤٠٦هـ / مكة المكرمة .

- ن -

٢٧٨ - الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ، د . ابو العلاء عفيفي ، ضمن

الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لذكرى وفاة ابن سينا .

٢٧٩ - النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، ابن سينا ، مكتبة مصطفى

البابى الحلبي مصر ط الثانية ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .

٢٨٠ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، د . علي سامي النشار ، دار المعارف

مصر ، ط السابعة ١٩٧٨ م .

٢٨١ - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، د . عرفان عبد الحميد ، المكتب الاسلامي

بيروت ١٩٧٤ م .

٢٨٢ - نظريات الاسلاميين في الكلمة ، د . ابو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب ،

المجلد الثاني الجزء الاول مايو ١٩٣٤ م .

٣٨٣ - نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ، هانز هيغرش شيد ر ضمن كتاب

الانسان الكامل في الاسلام ، د . عبد الرحمن بدوي .

٢٨٤ - نقض المنطق - ابن تيمية ، تحقيق محمد بن عبد الرازق حموة وسليمان

ابن عبد الرحمن المنيع مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ .

٣٨٥ - النور من كلمات ابي طيفور ، السهلجي ، ضمن كتاب شطحات الصوفية

د . عبد الرحمن بدوي .

- ه -

٢٨٦ - هذه هي الصوفية ، عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط

الرابعة ١٩٨٤ م .

٢٨٧ - هياكل النور ، شهاب الدين السهروردي ، تحقيق د . محمد علي ابو

ريسان المكتبة التجارية الكبرى مصر ط الاولى ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

- و -

٢٨٨- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، ابن خلكان ، تحقيق د . احسان

عباس ، دار الفكر بيروت ، بدون تاريخ .

٢٨٩- وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، د . ابراهيم مذكور ، ضمن الكتاب

التذكاري محي الدين ابن عربي .

- ي -

٢٩٠- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر ، عبد الوهاب الشعراني - مكتبة

مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م .