

# التجربة الصوفية

بحث في تحقيق الملائقة بين اعتقاد الشائبة ورؤية الواحدية  
في تجربة «العارف» الروحانية

تصدير

أ.د. عاطف العراقي

تأليف

د. مجدى محمد الزاهد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

# التجربة الصوفية

بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الشائبة ورؤية الواحدية  
في تجربة «العارف» الروحانية

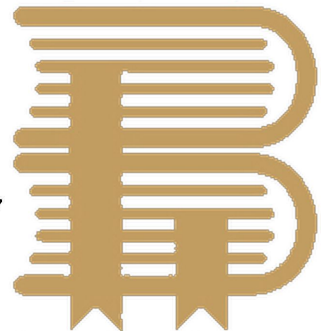
تصدير

أ.د. عاطف العراقي

تأليف

د. مجدي محمد السيد

شبكة كتب الشيعة



الناشر  
مكتبة الثقافة الدينية

shiabooks.net

رابط يدیل < mktba.net

جميع الحقوق محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى

٢٠٠٣ هـ - ٤٢٣ م

٢٠٠٢ / ٩٧٧٢	رقم الإيداع
977 - 341 - 075 - 7	I. S. B. N الترقيم الدولي



الناشر  
مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر  
ت ٥٩٢٢٦٠ - فاكس ٥٩٢٢٢٢

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيْرَ زَمَانِي آخِرَهُ  
وَأَجْعَلْ خَيْرَ عَمَلِي خَوَاتِمَهُ  
وَأَجْعَلْ خَيْرَ أَيَّامِي يَوْمَ لِقَاكَ  
وَأَلْهِمَّنِي غَمْرَةَ  
وَأَلْهِمَّنِي غَمْرَةَ  
وَأَلْهِمَّنِي غَمْرَةَ

من دعاء الرسول ﷺ



# فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات
	- الإهداء
	- تصدير الدكتور عاطف العراقي
٧	- مقدمة المؤلف
١٣	- فى المبحث الأول التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى
٦٣	- فى المبحث الثانى اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية والتجربة الصوفية
١١١	- فى المبحث الثالث الجمع المفروق فى وَحْدَةَ الوجود
١٣٣	- فى المبحث الرابع التجربة الصوفية واللغة
١٤٣	- الخاتمة
١٥١	- المصادر والهوامش والمراجع
١٨١	- قائمة المصادر والمراجع



# إهداء

إلى روح الفقيه العلامة المرحوم الأستاذ

الدكتور أبو العلا عفيفي

أهدى هذه المحاولة.. اعترافاً بفضله السابغ على ميدان

التصوف والثورة الروحية.. وشهدواً لخدمة الوجود الروحي في

الإنسان على التعميم.. وتقديراً لجهوده الصادقة وعشقه المتميز

لحكمة العارفين... فإلى رُوحه الخالدة.. أهدى هذا الكتاب..

مجدى إبراهيم

القاهرة في ٣٠ / ١٠ / ٢٠٠٠م





# تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية



# تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

إن صح تقديري؛ فسيكونُ هذا الكتاب عن التجربة الصوفية مشاراً للعديد من المناقشات الهامة على المستوى الثقافى العام؛ وعلى المستوى الأكاديمى الخاص؛ وذلك لأسباب عديدة، من بينها أن موضوع التجربة الصوفية وما يرتبطُ بها من دراسة مشكلة العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية يعدُّ موضوعاً بالغ الأهمية فى التراث الدينى عامة والتراث الدينى الإسلامى بصفة خاصة، بالإضافة إلى أن مشكلة الواحدية والثنائية تعدُّ مشكلةً عويصةً وبالغة الدلالة على العمق والصعوبة؛ وكم أثّرت حولها الآراء التى هى إذا أتفتت تارة، فإنها سرعان ما تختلف تارة أخرى..

الكتاب إذن من حيث موضوعه يعدُّ كما قلنا، بالغ الأهمية، ولايستطيع أن يعالج موضوعه الرئيسى - أى موضوع التجربة الصوفية - إلا كاتبٌ يتميز بكثرة الإطلاع والتأمل الهادئ الطويل، والبعد عن الأسلوب الخطابى الإنشائى الذى لا يسعى إلى وضع الأمور فى نصابها المحكم، بل يلجأ إلى التهويل والكلمات المتقاطعة!!..

لقد تصدى تلميذنا وصديقنا الدكتور مجدى إبراهيم لدراسة هذا

الموضوع، وهو جديرٌ بأن يُقدِّمَ على هذه الدراسة؛ لأنه صاحبُ أفكار الصوفية سنوات طوال، وعاش مع كتاباتهم مدةً زمنية ليست باليسيرة، يُضاف إلى ذلك أنه لا يكتبُ من منطلق التسرع، بل إنه، وحرصاً من جانبه على أمانة الكلمة وخطورة الكلمة المطبوعة بوجه خاص؛ قد لجأ إلى المناقشة والتحليل والمقارنة بين العديد من الآراء في مجال بحث التجربة الصوفية من جهة، ومشكلة الواحدية والثنائية من جهة أخرى؛ وأيضاً مشكلة الوحدة والكثرة حتى قدّم لنا هذا الكتاب الذي لا أشك في أن القراء سيستفيدون منه فائدة كبرى؛ لأنه يعدُّ بحثاً في أعماق أعماق المجال الصوفى..

\*\*\*

أقول؛ قد لجأ تلميذنا في بحثه هذا، إلى تحليله في المبحث الأول من كتابه لعديد من العناصر التي تتكوّن منها خيوط التجربة الصوفية، وعلاقة هذه التجربة الصوفية بفكرة المضمون الإسلامى، فتحدّث عن المنهج الذوقى والتجربة الصوفية، وأشار إشارة سريعة إلى طريق الكشف وأحوال التجربة، بمقدار ما أشار إلى أبي يزيد البسطامي وتجربته الإتحادية، وركز كاتبتنا تركيزاً مباشراً ومتعمداً على تجربة الحلاج، وعمماً إذا كانت تجربته نظرية حلولية هي أم حالة شعورية، وبين بعد ذلك تبرير الغزالي للمنازلات الروحية، وتناول قوة الوجد في حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج، ثم تكلم في الفتوة والتوحيد، وعالج التجربة الذوقية وفقه المضمون، ونظرة الصوفية الخاصة إلى الحقيقة، وموازين التجربة التي تقوم عند صوفية الإسلام على فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية.. ثم تحدّث عن الوعي الصوفى وخطأ المنهج العلمى في المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون؛ ورأى أن هناك صعوبة فيما يسمى بالفصل بين وَحْدَةِ الشهود وَوَحْدَةِ الوجود في عين التجربة؛ ولربما كان السببُ في ذلك، هو أن التجارب الروحية تنعدم فيها

الفاعلية العقلية. ثم بينَ باحثنا ضرورة الأخذ بمنطق الوجدان والكشف في وَحْدَةِ الوجود، وقيام فكرة وَحْدَةِ الوجود عند ابن عربي على التجربة الصوفية لا على النظر العقلي أو الإستدلال المنطقي؛ وحلّل مضمون التجربة في وَحْدَةِ الوجود.. كل هذه العناصر كانت ضرورية في المبحث الأول من كتابه.

أما المبحث الثاني، والذي كان عنوانه «اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية والتجربة الصوفية»؛ فهو يعدُّ أطول مباحث الكتاب؛ إذ يتضمنُ الأفكار الرئيسية في الموضوع كُلِّه، فيعرض باحثنا للواحدية وفكرة وحدة الوجود، ويقوم بتحديد المصطلحات كالثنائية (التعددية) والواحدية، وينتقل إلى فكرة إستحالة تحليل مدركات الأحوال الصوفية بالكيفية التي نحلُّ بها الإدراك الحسى؛ ويُفرِّق بين الصوفى الواحدى والصوفى الثنائى، ويوضحُ كيف السبيلُ لرفض الوعى الصوفى ذاته، التأويل الثنائى للتجربة الروحية؛ ويتناول الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربي، وتفسير الكثرة فى الوحدة.. ثم يقارن بين الواحدية من حيث كونها فكرة فلسفية من جهة، والواحدية من ناحية كونها تدل على التجربة الصوفية من جهة ثانية. ويتنقل إلى عنصر آخر يرى فيه أن التأويل الواحدى مرفوضٌ من التجربة الصوفية باعتباره «هُويَّة خالصة»؛ ويحدد معنى كلمة هُويَّة من خلال نماذج كان أختارها عند نيوكلسون، وستيس، والجرجانى، وابن سبعين، وعبد الكريم الجيلى؛ ويتناول صورة الواحدية المرفوضة (اللاكونية)، وتحليل عُنصرى الوهم والوجود، ونقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً. ثم يحاول أن يقدم نموذجاً كابن عطاء الله السكندرى، لمعالجة الصوفية لعنصر الوهم بطريقتهم. فإذا هو بحث فكرة الثنائية يقدم الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدية والثنائية، وينقد الفكرة الفلسفية لمفهوم الثنائية، ويبين وجهة النظر الذوقية، فيحاول تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى. ثم يتكلم فى

التأويل الثنائي واللغة؛ والنظرية الثنائية من حيث أنها لا تعبر عن مضمون التجربة الصوفية. وينتقل إلى تجربة وحدة الوجود لبحث عن الفكرة في الأنظار الفلسفية تماماً كما يبحث عنها أيضاً في شواهد ثورة المضمون عند الغزالي وابن عربي وابن عطاء الله السكندري على سبيل المثال. ويوضح كيف أن اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يلغى اشتراكهم في التجربة.. ثم يتكلم أخيراً عن وجه التقارب بين وحدة الغزالي ووحدة ابن عربي، وعن مفارقة وحدة الوجود.

وبهذا ينتهي من المبحث الثاني ليتقل إلى المبحث الثالث في كتابه وهو بعنوان: «الجمعُ المفروقُ في وحدة الوجود»؛ وتعدُّ فكرة هذا المبحث جديدة من حيث اعتماد الكاتب على اصطلاحات الصوفية المسلمين بالدرجة الأولى في تفسيره وحدة الوجود، والنظر إليها من داخل التراث الصوفي في الإسلام أولاً وقبل كل شيء، فينقد كاتبنا تخريج «ستيس» لتجربة الهوية في الاختلاف؛ ينقد المنهج وينقد العرض والتناول؛ ويتحدث عن فقه الاصطلاح لدى صوفية الإسلام، ويرى أن اصطلاح «الجمع» عند صوفية الإسلام يُفسر لنا مبدأ «الهوية الخالصة» (الواحدية) في حين يعطينا اصطلاح «التفرقة» الاختلاف الخالص (الثنائية)، ثم يبيِّن تمايز اصطلاح «الجمع المفروق» عن مبدأ «الهوية في الاختلاف»، وعند ذلك يصلح أن يكون الجمع المفروق هو وحدة الاصطلاح الذي يُفسر تجربة وحدة الوجود. ويرى باحثنا أن التجربة في وحدة الوجود سابقة على الفكرة، ثم يتناول حال الفناء ودواعي القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ورفع التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه، ثم وحدة الحقيقة ووحدة المنهج والتصور.

وفي المبحث الرابع والأخير بعنوان «التجربة الصوفية واللغة» يفرِّق باحثنا بين التجربة في ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها. ويعرض في

إيجاز شديد للتفرقة بين الوجود العيني والوجود اللفظي الدليلي ليجيء ختام البحث منصباً على التجربة الروحية وأذواق العارفين. وتنتهى دراسته بخاتمة يوضح فيها أهمية أن تكون التجربة الصوفية مستندة على مضمون العقيدة التى يتنسب إليها هذا المتصوف أو ذاك، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى - كما يلاحظ - غفلة عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام.

\* \* \*

فإذا جاء اليوم الدكتور مجدى إبراهيم، وكان حريصاً على دراسة هذا الموضوع الشائك، موضوع التجربة الصوفية، فإننا نقدر فيه شجاعته وكأنه كان يُردّد بينه وبين نفسه أهلاً بالمعارك...!!؛ إذ أن موضوع التجربة الصوفية بوجه خاص، يخوض فى أعماق التصوف.

إن كتابه ليس مجرد كتاب فى فكر أحد صوفية الإسلام... وما أكثرهم!!؛ وليس كتاباً عن موضوع مُحدد؛ أي موضوع جزئى كدراسته مثلاً لمقام من المقامات أو حال من الأحوال؛ ولكنه دراسة لموضوع كان وما زال مشاراً لإهتمام من جانب العديد من مفكرى العرب والمستشرقين والباحثين والمفكرين الغربيين أيضاً.. وهل ننسى إهتمامات الفيلسوف الأمريكى «وليم جيمس W. James» بهذا الموضوع فى بعض كتبه؟!.. وهل يمكن أن نتغافل عن دراسات «ستيس Satce» لهذا الموضوع؟!..

إن دراسة الدكتور مجدى إبراهيم، وهُوَ مَنْ هُوَ فى مجال البحث المتعمق لمشكلات الفلسفة العربية، والتصوف على وجه الخصوص.. نقول؛ إن دراسته هذه، قد أعادت إلى ذهنى مجموعة من الذكريات منذ أن كنت طالباً فى مرحلة الليسانس بقسم الفلسفة بأداب القاهرة، حين تم تكليفنا من



جانب أستاذنا خالد الذكر زكى نجيب محمود بإعداد بحث فى «الواحدية المحايدة»، وقد حدّد لنا مجموعة من أسماء المفكرين الغربيين، ونصحنا بأن نرجع إلى كتابات مفكرى العروبة والإسلام.

أقول هذا اليوم فى مناسبة الترحيب بكتابة تصدير للدكتور مجدى إبراهيم، تلميذى بالأمس، وصديقى اليوم؛ تصدير كتاب يبحث أساساً فى التجربة الصوفية؛ كما أقول هذا الكلام اليوم فى محاولة للردّ على مثل هذا النّفر من أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة وأنصاف المفكرين؛ والذين يزعمون أن صلة زكى نجيب محمود بالتراث إنما جاءت متأخرة فى حين أن الواقع يثبت غير ذلك...؛ وإلّا.. كيف نبرّر قيام الدكتور زكى نجيب محمود بتوجيه النصح لنا بأن نرجع فى مجال البحث فى «الواحدية المحايدة» إلى كتابات بعض مفكرى الإسلام، وكان هذا النصح من جانبه عام ١٩٥٧م، وكان زكى نجيب محمود، قد تخطّى الخمسين بعامين (\*).

كما أعاد هذا البحث الذى يُقدّمه اليوم الدكتور مجدى إبراهيم فى صورة كتاب مطبوع ومنشور، لكى تعمّ فائدته؛ أقول؛ أعاد هذا البحث إلى ذاكرتى، اهتمامى بدراسة التصوف عامة، والتصوف الفلسفى عند ابن سينا بصفة خاصة؛ حين تحدّث ابن سينا عن العارف وغير العارف؛ وإن كنتُ أعتقد أن ابن سينا لم يعشُ التجربة الصوفية، بل عايشها من الخارج؛ عايشها فوق قمة العقل النظرى البارد، وإن كان أكثرهم لا يعلمون...!!

أقول؛ وأكرر القول، بأننى سعيدٌ حينما أقدم اليوم لكتاب الدكتور مجدى إبراهيم عن التجربة الصوفية، لأسباب محدّدة ذكرتها؛ وأنا على يقين

---

(\*): ولد الدكتور زكى نجيب محمود فى أول فبراير عام ١٩٠٥م؛ وتوفى فى التاسع من

بأن الدكتور مجدى إبراهيم يسير بخطى واثقة على الدرب؛ وبحيث سيواصل دراساته العميقة فى مجال التصوف الإسلامى؛ إن هذا يعد أمراً منتظراً ومتوقفاً بعد أن قدّم لمكتبتنا العربية العديد من الكتب والدراسات والبحوث، ومن بينها كتاب عن «مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية»؛ وكتاب عن: «التصوف السنى.. حال الفناء بين الجنيد والغزالي»؛ يقع فى مئات الصفحات؛ وكتابه الذى صدر له الآن عن «التجربة الصوفية».

وإذا كنت أقدم اليوم لكتاب جديد له، فإننى لا أشكُ وقد تميّزت بحوثه بقلم راسخ وإحاطة شاملة، وإثارة للعديد من القضايا والمشكلات والقيام بالعديد من المقارنات، إهتماماً من جانبه بفكرة «التأثر والتأثير» وإنطلاقاً من قولنا كدارسين وباحثين بأن من لم يقرأ إلا أفلاطون لا يفهم أفلاطون... أقول؛ بأننى لا أشكُ فى أن هذا الكتاب سيجد - كما قلت - اهتماماً واسعاً من جانب المهتمين بدراسة قضايا ومشكلات التصوف.. وما أكثرها، وما أعمقها. وإذا كنتُ أختلف مع الاتجاه الصوفى عامة، وهذا رأى أو ذلك من الآراء التى يقول بها تلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم فى ثنايا كتابه بصفة خاصة؛ إلا أننى لا أقلل من أهمية الدراسات الصوفية فى التراث الدينى. وإذا كان الدكتور مجدى إبراهيم قد قام بهذا الجهد من جانبه بعد رحلة طويلة فى أعماق المصادر والمراجع الصوفية؛ فإنه يستحق من جانبنا كل تقدير وثناء، ونرجو له كل تقدم فى دراساته الفلسفية والصوفية فى مستقبل الأيام.

والله هو الموفق للسداد،

عاطف العراقى

القاهرة - مدينة نصر

فى ٩ سبتمبر ٢٠٠١م



## مقدمة المؤلف

بسم الله، وعلى هدى من الإيمان بالله..

وبعد.. فكان يمكن أن يكون عنوان البحث هو «التجربة الصوفية بين الثنائية والواحدية» بغير إضافة كلمة «اعتقاد» أمام الثنائية، وبغير وضع كلمة «رؤية» أمام الواحدية؛ ولكننا تفكرنا في عنوان الموضوع فوجدنا أن التحديد يقتضينا أن تكون الثنائية مسبقة بكلمة «اعتقاد» بمقدار ما نجىء الواحدية تتقدمها الرؤية الخاصة كما تفرضها التجربة الباطنة في جوف صاحبها.. إنما الثنائية عقيدة عامة لا تحتاج إلى فيلسوف أو متصوف ليوضحها فيميط اللثام عن خصائصها وأشراتها في التصوف الإسلامي أو في غيره من أنواع التصوف في الحضارات والديانات الأخرى.

النظرية الإسلامية تقول: إن الله غير العالم، وإن الخالق غير المخلوق، وإن وجود المخلوق ليس هو وجود الخالق، فوجود الخالق مبين عن وجود المخلوق؛ فإثبات الإثنينية أو الثنائية بين الحق والخلق، بديهية إيمانية لا تحتاج إلى متصوف لكي يفسرها، لأنها بمثابة العقيدة يعتقدها كل مؤمن بوجود إله مغاير عن المخلوقين؛ ولكن الذي لا شك فيه أن الشعور بالوحدة ورؤية الوجود رؤية واحدة وإنما هو اكتشاف متصوف، تقوم الرؤية الواحدة لديه على التذوق العالى والتجربة الفياضة بالإحساس العميق برّد الأمور كلها، صغيرها وكبيرها، حقيرها وجليلها؛ إلى الله، خالق هذا الكون كله بما فيه ومن فيه، فى وحدة متنسقة يُرجع الفضل فى اكتشافها الخاص إلى الصوفى، والصوفى وحده دون غيره.

ومن ها هنا؛ كان لزاماً علينا أن نقسم فكرة «التجربة الروحية» على اعتقاد الثنائية من جهة؛ ثم تطور هذه العقيدة في تجربة الصوفي الباطنة كيما تصير شمولاً لرؤية واحدة هي هي عين التجربة المعاشة، من جهة ثانية.

لكأنما هذه التجربة ذاتها تتلمس بداءة الطريق - فيما يعيشه الصوفي ويعانيه من ألوان المجاهدات والرياضات - ثنائية تُفرِّق بين الخالق والمخلوق، وتدين الدين كُله لعقيدة التنزيه.. ثم إذا هي تلبّست على الحقيقة في ضمير المتصوف صارت رؤيته للواحدية دليلاً لا شك فيه على مقدار الوعي في هاته التجربة، وعلى عمقها وخصوصها من التمييز والتفرقة في مراحل الوعي المتأخرة حيث يرى الصوفي الله وحده ولا شيء معه، وذلك هو الوصول الذي عناه عظماء الطريق.

\*\*\*

تبدو التجربة الصوفية في ضمير الصوفي ذات شقين؛ شق بدائي يرمى إلى اعتقاد الثنائية، والآخر متطور وعميق يعتقد صاحبه في الواحدية.. فما من متصوف عظيم إلا وهو يعتقد في الواحدية ليجيء اعتقاده فيها آخر الأمر رؤية مباشرة خالصة من العلائق والأوشاب؛ أوشاب الغفلات وعلائق المحجوبين؛ إذ تصفو الرؤية لديه حتى ليرى أن «ما في الوجود إلا الله»؛ لأنه كان رأى من قبل أن «ما من فاعل على الحقيقة إلا الله»<sup>(١)</sup>.

قد لمجد ضرورياً كثيرة تمثل التصوف الذي يعتقد أصحابه «الثنائية»، فلا تزيد التجربة الروحية في تفصيلاتها على اعتبار التصوف في الإسلام - إذا نحن قصرنا «التجربة الصوفية» على صوفية الإسلام فقط - إنما هو التصوف السنّي الذي يمثل خير تمثيل لفكرة الثنائية.. فتكاد تكون الشخصيات الصوفية التي ظهرت في التصوف السنّي تشكل تجربة روحية، حق القصد والإعتدال

فيها ظاهر غير مفقود، لكنها هي الثنائية بعينها؛ فلم يزل عندهم الفارق بين المخلوق والمخالق أساس الطريق وغايته، ولم تزل الثنائية واضحة في التجربة الصوفية على الأقل في بدايتها في تنشئة المريد ووضع خطواته الأولى على عتبات الحياة الروحية.

لكن هذا لا يمنع من أن تكون الثنائية هي نفسها سُلماً أميناً تصعد معه تجربة العارف صعوداً خالصاً في مراتب التحقيق إلى أن لا يشهد غيراً ولا سوى بحال من الأحوال.. وهناك تكون «الواحدية» في مضمون التجربة الصوفية متبطنة للثنائية.

تجيء التربية الروحية للمريد بداية تضع حداً فاصلاً يوجب الفرق بين الله والعالم، وأن العالم لا شيء بالقياس إلى الفكرة الإلهية وضخامتها.. تلك الفكرة التي ستتطور في نفس الصوفي وشعوره لتكون حياته وعذابه ومصدر غبطته في هذه الدنيا ومبعث خوفه ورجاه. وكلما كان العالم بالقياس إلى الله ليس بشيء، كاد الاعتقاد في الثنائية يتلاشى تدريجياً من شعور الصوفي شيئاً فشيئاً كيما لا يرى إلا الله وحده هو الموجود وأن العالم وهم؛ وهنا محل الواحدية محل الثنائية في التجربة الصوفية، فإن الشعور بالله تعالى ووجوده والتأثر بهذا الشعور تأثراً ينتهي إلى الطاعة في حده الأدنى، وإلى رؤية الله وحده ولا شيء غيره لمن يهبه الوصول ويذيقه حلاوة اللقاء، هو عينه الشعور الذي يصاحب طبيعة هذه التجربة وفعاليتها الحية في جوف كل متصوف عظيم.

ها هنا تبلغ «الواحدية» أعلاها إذا هي حلت مكان «الثنائية».. وها هنا تبلغ التجربة الصوفية مداها الذي لا يغفل عن ذكره باحث ولو كان درس أعظم شخصيات التصوف الفلسفي، فالتجربة الصوفية في الأصل هي شعور الصوفي العارم بالوحدة؛ فالعالم كله وحدة واحدة لا ثنائية فيها ولا تفرقة ولا

تميز، هي بالطبع تلك «الوحدة الإلهية». وإن هذا الشعور ليزداد ويتفاقم في نفس وإحساس المتصوّف كما تدلُّ عليه التجربة الصوفية عند صاحبها فلا يمكنه معها أن يتصور وجود عوالم أخرى؛ وأنه؛ ما دام التصوف قائماً في جوهره على تحقيق هذه التجربة الصوفية العميقة في جوف كل متصوف يراد له الوصول؛ فمن القواعد اللازمة أن نُقرّر في هذا الاستهلال أن التجربة الروحية هي الأساس والقاعدة التي يشترط قبولها من كل متصوف ظهر في الإسلام، وأن هذه التجربة تستقى روافدها من عين المضمون الذي يُشكّلها، وتتقوم به حقيقتها.

\* \* \*

اختلف المحللون في مجال التصوف على وجه العموم، في شأن التجربة الصوفية.. هل هي تهدف إلى «الواحدية» باعتبار أن الواحدية ضرب من ضروب الهوية الخالصة، أم هي تهدف إلى «الثنائية» باعتبار أن الثنائية تعبير عن الاختلاف الخالص؟!.. ولما كانت التجربة الصوفية تتوزع بين الواحدية من جهة، والثنائية من جهة أخرى، فقد كان لزاماً على الباحث أن ينظر في أطوار هذه التجربة كيف تنبثق في وعى الصوفى بداية، ثم تتشكل عبر مراحل تطوره الروحي كيما تدل في النهاية على أخص ما يمكن أن يختص به الوجدان الديني الذي ينتسب إليه وتتقوم - من ثم - به مقوماتها، ثم تهدف - من بعد - إلى الواحدية إذا أريد لها - حسبما يرى المحللون من ورائها - أن تكون هوية خالصة، أو تهدف إلى الثنائية من منطلق أن هذه الأخيرة تعبر عن النظرية الدينية الرسمية كما هي وجدت في الأديان الكتابية: اليهودية والمسيحية والإسلام.

والتجربة الصوفية تصور بطبيعة الحال عمق الوعى الصوفى في مراحل نشأته وبداياته وتطوره، وفي خصائصه وأشراطه، وفي انتمائه إلى الواحدية

بغير كثرة وبغير تفریق؛ وفي كل مرحلة يظهر فيها هذا الوعي بصاحبها لغة معينة نجيء كما لو كانت بمثابة الطور الذي ينكشف للمتصوف إذا هو عبر عن تجربته الروحية، وقد لا يستطيع..!!

أى نعم.. قد تتلبس به حالة من الحالات العظيمة يصفها وليس هو بواصف، ويعبر عنها وليس هو بمعبر؛ ويتحقق منها أثناء التجربة وإذا أجزاها لفظاً غار منه المضمون؛ ويحاول جاهداً أن يصور كل ما يعتمل في داخله من لواعب ومعاناة، ومن شعور متوفز ووجدان طليق، ولكنه آخر الأمر لا يقدم إلا «حالة» يقال إنها في الأصل تخضع لأشراط التجربة الروحية؛ إن لم تكن هذه الحالة التي يقدمها إن استطاع، هي بعينها أخص ما يميز التجربة الصوفية عن غيرها من تجارب لا يقال فيها إنها قائمة على الخبرة والتدريب والرياضة والمعاشة والسلوك.

وبحثنا هذا يتضمن تحليلاً للتجربة الروحية في التصوف الإسلامى بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية، وكشفاً لما يمكن أن تكون فيه «الحالة» تعبيراً عن كل قول يقوله الصوفى، وتفسر - من ثم - إشارات ومعارفه، ورموزه وشذوره، ونظرياته الكونية الكبرى..

\*\*\*

إلى هنا؛ فأجد لزاماً على أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى أستاذى الفيلسوف الكبير الدكتور عاطف العراقى على رعايته لكاتب هذه السطور رعاية كانت منذ اللقاء الأول به فى كلية الآداب - جامعة القاهرة؛ ولم يكن - يومذاك - يعلم عن حياة الفكر والثقافة إلا أطيافاً من هنا وشذرات من هناك؛ ما كانت لتؤهلّه للبحث والدراسة لولا أن وجد فى أستاذه إرادة حديدية وصلابة فى سياسة النفس واقتدارها على مجاوزة العراقيل؛ كان اتخذها التلميذ نموذجاً لحياته يحتذى...



وأى نموذج لأية حياة؟!..

هذا الأستاذ.. البسيط العنيف!!

التواضع غاية التواضع، والمترفع غاية الترفع!!

هذا الأستاذ.. الذى أخلص للفكر إخلاص الصادقين، وتحمل تبعه الرسالة فى شجاعة العارفين، لا يعرف للئى ولا للهوادة طريقاً إذا اتصل الأمر بكرامة القلم وخيانة الواجب وزرابة الأمانة.

هذا الأستاذ.. الكامل المعطاء؛ بما يقدمه لتلاميذه من أطيب الخدمات؛ يرسل الأشعة الكريمة على نفوس الأقربين من طلابه ومريديه.. لكأنما هى الترياق ينزع الشفاء نزعاً من أوجاع المكائد وآفات الدسائس والأهواء؛ ولا عليه بعد ذلك إن كان نصيبه من الجزاء على العطاء مثل هذا الخذلان الذى يلقاه الشرفاء فى عالم منكود!!

هذا الأستاذ.. الذى رأيناه أمامنا يتألم من غدر الأصدقاء؛ لكنه يدفع الألم بقوة من معدن الروح وسلطان الضمير، هى هى القوة التى كانت عزاءه الوحيد يعتصم بها ويستجير بروافدها يوم أن حمل القلم وزاد عن ذمار الرسالة.

أى تكريم للإنسان أشرف من هذا التكريم؟! أفئن كان أهلاً للشكر فلا ريب كان أهلاً للحب وأهلاً للعطاء الوارف الفياض؛ لأنه - قبل هذا وذاك - أهلٌ لهاته العظمة الإنسانية تمتاز بها عظمة العظماء فى معادن الرجال..

مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٣٠ / ١٠ / ٢٠٠٠م

**فى المبحث الأول**

**التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى**



## التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى

(١) المنهج الذوقى والتجربة الصوفية. (٢) طريق الكشف وأحوال التجربة. (٣) أبو يزيد البسطامى وتجربته الاتحادية. (٤) تجربة الحلاج: نظرية حلولية هى أم حالة شعورية. (٥) تبرير الغزالي للمنازلات الروحية. (٦) قوة الوجد فى حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج. (٧) الفتوة والتوحيد. (٨) التجربة الذوقية وفقد المضمون - الحقيقة فى نظر الصوفية - موازين التجربة فى فقه المضمون: (الكتاب الكريم). (٩) خطأ المنهج العلمى فى المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون. (١٠) الوعى الصوفى وصعوبة الفصل بين وحدة الشهودة ووحدة الوجود فى عين التجربة - انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية - منطق الوجدان والكشف فى وحدة الوجود - الحكمة الذوقية والتحقق بالإرادة. (١١) قيام فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى على التجربة الصوفية لا على النظر العقلى والاستدلال المنطقى - مضمون التجربة فى وحدة الوجود.

أماننا فى التصوف الإسلامى أشهر خمس تجارب تمثّلت فى أشهر الشخصيات التى ظهرت على أسمى طراز فى مجال الحياة الروحية العالمية، وكانت مشار اهتمام الباحثين العرب والمستشرقين. وفى كل تجربة من هذه التجارب الخمس تفرد خاص، وتنوع خاص، وتوجه خاص، ورؤية خاصة؛ والمجمل من ذلك كله هو أنه يستحيل دراسة شخصية واحدة من هذه الشخصيات العظيمة بغير النظر إلى مضمون التجربة الروحية فى أعماق أعماق هذه الشخصية.

- فامانا - أولاً - تجربة البسطامى (ت ٢٦١هـ) الاتحادية.

- وثانياً: تجربة الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الحلولية.

- وثالثاً: تجربة السهروردى المقتول سنة (٥٨٧هـ) الإشرافية.

- ورابعاً: تجربة ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) فى وحدة الوجود.

- وخامساً: تجربة ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) فى الواحدية المطلقة.

فإذا نحن أضفنا إلى هذه التجارب، تجربة الغزالى (ت ٥٠٥هـ) فى التصوف السنى التى سطرها بصدق صادق لا شك فيه، فى «المنقذ من الضلال»؛ كانت التجربة الصوفية بحق هى عنوان الطريق، وهى هى مفتاح الحياة الروحية حين يراد لنا معرفة هذه «الحياة» على دقيق المعرفة وسلامة المطالب، ثم التعويل فى دراستنا - كل التعويل - على هذه الحياة الحية الفاعلة لا على الأقوال التى قيلت عنها، والتفسيرات التى تناولتها بين الرفض والقبول.

ويبقى فى التصوف - من بعدُ - ذلك التفردُ الخاص لكل تجربة حيوية

نابضة بالحياة مع عدم تغيير المنهج أو تبديل المضمون؛ إذ إن تعدد وجوه الحسن، يقضى بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن، كما قال الشيخ زروق في قواعد التصوف<sup>(٢)</sup>: «فمن ثمَّ، كان لكل فريق طريق. فللعامى تصوف حوته كتب المحاسبي، ومن هنا نحوه. وللفقيه تصوف، رامة ابن الحاج في مداخله. وللمحدث تصوف، حام حوله ابن عربي، في سراجة. وللعابد تصوف، دار عليه الغزالي في منهاجه. وللمتريض تصوف، نبه عليه القشيري في رسالته. وللناسك تصوف، حواه «القوت» و«الإحياء». وللحكيم تصوف، أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطق تصوف، هنا إليه ابن سبعين في تأليفه. وللطائعي تصوف، جاء به البوني في أسراره. وللأصولي تصوف، قام الشاذلي بتحقيقه. فليعتبر كلُّ بأصله من محلّه».

وهذا يعني أن التصوف مبعوث في طوايا التوجهات الإنسانية، لكن يبقى التفرد الخاص الذي لا يخل بمضمون التجربة، فلا المنهج ولا المضمون يمكن لأحدهما أو لكلاهما أن يختلف في أعماق التجربة الصوفية، فكل من يظن أن المنهج قد يتغير من صوفي إلى آخر فهو ظن ليس فيه يقين. وكل من يقطع أن المضمون يختلف من متصوف إلى غيره فهو قطع مشكوك فيه. وشاهدنا على ذلك؛ لفتة منهجية كان أقرها الغزالي في تمييز كتابه «الإحياء» بخمسة أمور، فقال في الأمر الخامس: إنه أراد أن يُحقّق أموراً غامضة أعتاصت على الأفهام، لم يُتعرض لها في الكتب أصلاً، ثم قال - وهذا هو المهم في تلك اللفتة المنهجية - : «إذ الكل - وهو يعني جميع الصوفية - وإن تواردوا على منهج واحد، فلا مستنكر أن ينفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه. ويغفل عنه رفقاً، أو لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهو عن إيرادها في الكتب، أو لا يسهو، ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف»<sup>(٣)</sup>.

ففي هذه العبارات الغزالية قاعدة منهجية إذ سلطنا عليها أضواء

التحليل؛ ألفيناها ذات عمق يتضمن بعدين، **أولاهما**: أن جميع الصوفية بغير استثناء كانوا - بل ولا يزال منهم الكثير - متواردين على منهج واحد لا يختلف ولا يتغير ولا يقبل من بعد لوازِم التبدُّيل. وأن هذا المنهج يكشف لنا عن وحدة المضمون. **وثانيهما**: أن جميعهم بعد ذلك متفردون ومتشلفون؛ ذلك التفرد الذي يدل على عمق التجربة وحيويتها عند صاحبها، وهذا الاختلاف الذي يجيء فيه طراز القول مختلفاً كل المخالفة بين صوفى وآخر لا لشيء إلا لضرورة التنبيه لأمر يخصه وحده دون غيره، في حين قد يغفل عنه رفقاؤه: وهذا هو مقياس التَّفرد في التجربة الروحية الخاصة تتكى بغير شك على تفرد «المضمون» وامتيازُه بخصائص التفرد والامتياز.

فلئن كنا بعد هذا قد أشرنا إلى تجارب أعظم الشخصيات التي ظهرت في التصوف الإسلامي، فليس مرادنا في هذا البحث أن نتوسع توسع إحاطة وشمول في ذكر الأقوال التي قيلت عن هذه الشخصيات، وإنما تكفينا الإشارة العابرة التي بمقتضاها نكشف عن حيوية التجربة الروحية عند صاحبها، لتمييزها عن غيرها من التجارب، وعمماً إذا كانت ترمى إلى الثنائية أو تهدف إلى الواحدية. ولا يعيننا - في هذا البحث - أن نلتزم الترتيب الذي ذكرناه، فلربما تحدثنا عن ابن عربي قبل الحلاج؛ لأن غرضنا هو المقارنة والتحليل للكشف عن الفكرة حيثما كانت، فالمعيار لدينا هو الفكرة لا الترتيب الزمني.

وتجدر الإشارة إلى أننا اخترنا أشهر التجارب في التصوف الإسلامي ليدور حولها الحديث عن التجربة الصوفية، ولا يعنى مثل هذا الإختيار أن التجارب التي لم ترد في البحث ورود التفصيل كتجربة ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وغيره من أكابر الصوفية، لا تعطى تصوراً لهذه التجربة، أو أنها لا تفيدنا إذ لم نذكرها، فهذا مما لا يخطر لنا على بال؛ إنما كان اختيارنا لمثل هذه التجارب المذكورة شيئاً نسبياً يوضح المقصود من جعل التجربة الصوفية

محوراً تدور على رحاه كافة الآراء الصوفية: سنية وفلسفية بغير استثناء. هذا، ولا يمكن لنا حصر جميع التجارب التي ظهرت في التصوف الإسلامى فى هذا النطاق الضيق من البحث، ولتكفى الإشارة العابرة لنحيط فيها القول إحاطة بمضمون التجربة وفاعليتها فى ضمير المتصوف الذى شاء اختيارنا عليه أن يكون موضع تحليل ذوقى لتجربته، كما نفعّل مع الحلاج، لتمييز تجربته الروحية والتذوقية بالبطولة النادرة والوجد العالى؛ ولتطابق خصائص تلك التجربة على سائر الموضوعات والعناصر التى تكلمنا فيها هنا. فالاختيار - من ثم - تمثيل وليس حصراً أو استقصاءً.

-٢-

من المحقق أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأن عنصر الكشف فى هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل، والتجربة الروحية فى أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها فى العقل مدخل، فمن الكشف الذى هو طريق العارفين، تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها، ذلك الطريق الذى قال فيه ابن عربى: «الكشف هو الطريق الذى عليه أسلك، والركن الذى إليه استند فى علومى كلها»<sup>(٤)</sup>.

وقد لا يختلف الصوفية جميعاً فى اعتبار الكشف لباب المعرفة، فكل مذهب أساسه الوصول يقدم الذوق على سائر الإشكالات العقلية التى تظهر أمام المعالجة المنطقية للأفكار الميتافيزيقية، فالإشراقية مثلاً مذهب أساسه وهدفه «الوصول»، فإذا ما ظهرت أمام خصومه بعض الإشكالات العقلية والاعتراضات المنطقية؛ جاءت ردود زعيمه الأكبر «السهروردي»: «بأن مذهب لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعى الحدس الصوفى والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع أن يستبطن النصوص الإشراقية ولا أن يفهم المدلول الروحى للرمز فيها»<sup>(٥)</sup>.



ولم يكن هذا بمستغرب على مذهب أقامه صاحبه على الذوق والكشف، فإن السهروردي ليشير إلى أن حكمة الإشراق عنده مؤسسة على طريق الكشف، وأن جميع ما حصل له من معارف ضمنها كتابه حكمة الإشراق لم يكن بالفكر والنظر العقلي بل كان بالذوق<sup>(٦)</sup>، فإن الفكر لم يكن هو محصل حكمة الإشراق، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه - كما قال - حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يُشككُني فيه مشكك<sup>(٧)</sup>.

وربما كان هذا الطريق، طريق الكشف، هو سبب الإنكار على علوم الصوفية ومعارفهم اللدنية، ومنه ما قاله ابن عربي نفسه: «إنما كان الناس ينكرون على أهل الله تعالى علومهم لأنها جاءت أصحابها من طريق غريبة غير مألوفة وهي «طريق الكشف». وأكثر علوم الناس إنما جاءت من طريق الفكر، فلذلك كانوا ينكرون على كل ما جاءهم من غير هذا الطريق، وما كل أحد يقدر على جلاء مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يصير يفهم كلام أهل الله ويدخل دائرتهم، ولكن لله في ذلك حكم وأسرار»<sup>(٨)</sup>.

وكلام ابن عربي هذا، صريح وقاطع في اعتبار الكشف أهم الثمرات العلوية في الطريق الصوفي، وهذا ما يجعلنا نختلف أشد الاختلاف مع المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمي، حين أراد أن يثبت التمايز بين منهج ابن الفارض في وحدة الشهود، ومنهج ابن عربي في وحدة الوجود Pantheism، فذكر عبارة ليست في محلها على الإطلاق وذلك حين قال: «ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»<sup>(٩)</sup>.

فهذا بغير جدال عسف في الاستدلال ينبثق عنه تعسف في التخریج، فإذا نحن اعتبرنا «الحال» محوراً تدور عليه التجربة الصوفية، وإنه لحال

موصوف من قبيل الصوفية أنفسهم بأنه المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللامتناهي لتحقيق أسمى آيات الواحدية؛ وإذ نحن اعتبرنا «الحال» بأنه موصوف من قبيل الصوفية بالمنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الإشراق، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى، وإنه لحال كأحوال العقل الواعى.. وإلا لكان خضوعه للعقل وقوانينه ضربة لازب.. لكأنما هو حال من أحوال الوجود الباطن المتحفز للإعلان عن نفسه فى كل ضروب النشاط الروحى (١٠).

أقول؛ إذا نحن اعتبرنا «الحال» لب لباب التجربة الصوفية، أمكننا القول: إن تقرير القاعدة الأساسية فى التجربة يعتمد الصبر على مشقة المجاهدة والرياضة. وأن ثمراتها العلوية هى المعارف الكشفية تتوارد فى حال قيل فى شأنها هى «حال الفناء».

- ٣ -

ولربما كانت تجربة البسطامى الاتحادية إنما هى تجربة يمكن تأويلها وتفسيرها بما يتغشى الصوفى من رؤية الحق فى حال الفناء، وفى هذه الحال لا يشهد الفانى صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها، وهو نوع من اللذة التى توفى على رؤية الأشياء، بل على رؤية الألم؛ وإذا أردنا مثلاً على تلك الحال، كان ما جرى لصويجات يوسف عليه السلام أقرب الأمثلة إليها؛ ففناء أوصافهن، وما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف، فيه من الغيبة عن ألم ما دخل عليهن؛ تقطيع أيديهن (١١).

وقياساً على ذلك، نجد حال البسطامى قريبة الشبه بهذه الغيبة، ففى تفسير حقيقة قوله: «سبحانى!.. سبحانى!» ضربٌ من جذبة الغيبة، بل هو كل الجذبة فى الغيبة عن النفس، وعن الصفة، وعن الحال.. نعم.. حتى عن

الحال..!! - كما قال -: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه مُحَيِّت رسومه وفُنِّيَتْ هُوِيَّتَهْ بهوية غيره وغُيِّبَتْ آثاره بآثار غيره» (١٢)، فلم يشهد في هذه الحال سوى الحق: الله في نومه، والله في يقظته، والله في موافقته وتوفيقه، والله في مطالعته ومناجاته.. كُلُّ العارف كُلهُ لله، فهذه هي التجربة وتلك هي الحال.. ومما رواه السَّهْلَجِي عن قول البسطامي: «سبحاني!.. سبحاني!» أنه أعظم من أن يفهمه مُفْهَمٌ أو يعلمه عالم إلا بعد فنائه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق؛ فهي إشارة منه إليه.. وإنها لإشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال، والقرار على حال ليس وراءها حال (١٣).

من أجل هذا، لم يكن أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) مُخْطئاً حين عَدَرَ البسطامي في حال فنائه مع محبوبه، ثم أول شطِيحاته بما يتفق وطبيعة هذه التجربة الروحية الخاصة والفريدة؛ وإن كان وصفه بأنه: لا يزال - مع عظيم إشاراتِه - في طور البداية والتوسط، ولم يسمع منه نطقاً يدل على المعنى الذي ينبئ على الغاية والكمال والنهاية (١٤)؛ لكن وصف الجنيد للبسطامي بهذه العبارات يشي بالفوارق الروحية في تجارب العارفين، فالأول صاحب رسوخ وتمكين، والثاني رب غلبة وشطح وتلوين في حال الفناء (١٥).

ولم يكن هذا الوصف كذلك من جانب الجنيد بمانع له عن تقديم العذر لأبي يزيد؛ إذ كان شطح البسطامي تعبيراً عن حال الفناء الصوفي الذي هو مزلة قدم الرجال، لا يفسر إلا في ضوء التجربة الروحية يخوض غمارها صاحبها أو الذين يشاركونه التجربة ويتذوقون معه الحال: قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول: سبحاني.. سبحاني!! ما أعظم شأنى!!.. فقال: «إن الرجل مستهلك في شهود الجلال، فنطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا بالحق فتمتته» (١٦)، فنطق به، ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير

عنه ضمناً من الحق به.. ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلي!! فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه» (١٧).

-٤-

فالفناء على هذا، حال الصوفي في تجربته الروحية، موصولاً بالله، مَمَّحَى الرسوم، فانى هويته بهوية غيره، مغيباً آثاره بآثار غيره كما قال البسطامى. لكن تجربة البسطامى الاتحادية ليست كتجربة الحلاج الحلولية فى حال الفناء، وإن كان الحلاج قد أشار إلى حلول «الهوية الإلهية» فى «الأنية الإنسانية» وهو مع هذا الحلول الذى يصفه لا يزال شاعراً بالحجاب بينه وبين الله، يمنعه من الشهود التام والفناء بالكلية، وليس هذا الحجاب سوى تعينه عن إدراك الحق؛ أى «الذات» أو «الأنا» التى دعى الله أن يرفع حجابها عنه لتتجلى له الذات الإلهية. وهو يثبت الواحدية الخالصة وحلول الهوية الدائم ثم لا تزال «الأنا» الحلاجية تنازعه فيدعو الله أن يرفعها، وفى نزاع «الأنا» الحلاجية إثبات الثنائية بين الطبيعة الإلهية أو اللاهوت، وبين الطبيعة البشرية أو الناسوت، وذلك حين يقرر قوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر» (١٨).

ومن عباراته الأخاذة فى إثبات الواحدية وإرادة «الحلول» قوله (١٩):

حَاشَايَ حَاشَايَ مِنْ إِثْبَاتِ إِثْنَيْنِ  
أَنْتَ الْمُنزَّهَ عَنْ نَقْصٍ وَعَرَّشَيْنِ  
هُوِيَّةُ لَكَ فِي نَاوَسُوْتِيَّتِي أَبَدًا  
كُلُّهُ عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسٌ بُوْجْهِينِ  
بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي  
فَارْفَعْ بِأَيْتِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ

ومعنى البيت الأخير: أى أنه يوجد بينى وبينك يا إلهى «إنى» إنه أنا؛ يعذبنى فأتوسل إليك أن تزيل «بانىك»، أى بأت «إنى» أى إنه أنا، تزيله من «البين» أى من بيننا نحن الاثنى (٢٠).

وفى غمرة التجربة يحصل «الحلول» ولا حلول على الحقيقة إذ كان مجرد شعور؛ وفى غمرة التجربة لا يزال الحجاب الإنى موجوداً، والتعین مشهوداً حتى ولو ارتفعت الحجب وزالت التعينات.. نقل «ماسنيون» عن صدر الدين الشيرازى قوله: «لا يزال العالم فى حجاب أنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود. ولم يبق له حكم، وإن أمكن أن يرتفع تعينه وأنيته عن نظر الشهود، يكون حكمه باقياً» (٢١).

ووضوح المعنى فى تلك العبارات مما ينفى الحلول الخالص عن الحلج، فإن الفرق أوضح من أن يحتاج إلى بيان، بين غلبة الوجد وهيمان السكر، وبين توكيد الحلول الخالص يفهمه الباحثون من وراء عبارات الحلج على أنه نظرية متكاملة فى الإلهيات، كما يذهب إلى ذلك «نيوكلسون» (٢٢)، فقد عبر هو نفسه عن سكرة أنوار التوحيد حين قال: «من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد؛ لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم» (٢٣).

ومعنى ذلك، هو أن كل ما نطق به الحلج من عبارات توهم بالحلول الخالص؛ إنما كانت - فيما يتراءى لنا - من فعل هذه الغيبة السكرانة بجلال أنوار التوحيد؛ تستند فى الأساس إلى ثمرة الوجد الفياض والعاطفة الدينية العارمة بقوة الشعور بالمعية الإلهية، والتي يعز وجودها ويندر إلا فى كبار الروحانيين؛ وأن هذه العاطفة القوية وذلك الوجد الفياض لم لجد لهما أثراً ذا بال ونحن لا نفقه آثارهما بمعزل عن مضمون التجربة الصوفية المعاشة، وأن

هذا المضمون الثائر ليشكّله - فيما نرى - ذلك الاعتقاد الدينى المستمد من أصل العقيدة يتسبب إليها المتصوف بغير تحايل - كثير أو قليل - فى نسبته إلى أصول ومصادر خارجة عن إطار المضمون.

\*\*\*

ولم يكن «نيوكلسون» قريباً من الصواب، حين ذكر: أن عبارة «أنا الحق» التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت عبارة لخص فيها نظرية كاملة فى الإلهيات منصبة بصبغة صوفية. ولم تكن هذه النظرية الأولى من نوعها فحسب، بل كانت فى صميمها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه<sup>(٢٤)</sup>، فهذه النظرية استند فيها الحلاج إلى الأثر اليهودى المشهور، أعنى قولهم «خلق الله آدم على صورته» (بإعادة الضمير فى صورته إلى الله لا إلى آدم). فكان قول الحلاج: «أنا الحق» معناه أنا صورة الحق الخالق، وبهذا يكون مذهبه مذهب حلول لا اتحاد<sup>(٢٥)</sup>، ثم إن الحلاج فى واقع مذهبه ينتمى انتماءً مباشراً للمذهب الخلاص المسيحى، الذى يؤكد أنه لا سعادة إلا فى خلاص الروح من حجابيه وهو الجسد، ولا وصول إلى الله، أو لا حلول لله فى الإنسان، إلا بتحطيم الحجب المانعة وهى الشرائع والعبادات والرسوم الشكلية. لهذا سعى الحلاج برأسه وقدميه لتحطيم هذه الحجب، وإنه أكد الحلول الخالص حين طلب محو صفاته التى يشعر إنها لم تزل عائقاً له دون الوصول إلى الله، ولغرض حلول الصفات الإلهية فيها؛ وأن الحلاج حينما نطق بعبارته «أنا الحق» نطق بها وهو على وعى بما نطق، لأنه أراد توكيد ثنائية الطبيعة الإلهية، فى اللاهوت والناسوت، وهما المصطلحان، اللذان اقتبسهما الحلاج عن الفلسفة المسيحية<sup>(٢٦)</sup>.

ولا يعزب عنا مثل هذه الميول الدفينة التى كانت لنيوكلسون - ومن تابعه من الباحثين العرب فى رأيه هذا ولم يستطيعوا الرد عليه، ولا ندرى.. لماذا؟! - حين أراد أن يجعل من الحلاج نصرانياً خالصاً، وأن يجعل من

عباراته ومجاربه الصوفية إمتداداً لا يخرج عن النظرية المسيحية فى اللاهوت والناسوت، ولم يضع نيوكلسون - لا هو ولا أتباعه - فاعلية التجربة الصوفية موضع الاعتبار؛ فعلى هذه التجربة وحدها تقاس عبارات الحلاج إذا نحن أردنا أن تكون أقواله مجردة عن المصادر الخارجية قريبة كل القرابة من مصدر «المضمون» تشكله التجربة الروحية فى حال الفناء.

فلئن كنا قد اصطالحنا - فيما تقدم - على أن التجربة الصوفية إنما هى المنزلة الروحية التى يبلغها العبد فى اتصاله بالله، ويطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم «حال الفناء» اصطلاحاً دقيقاً للتعبير عن هذه التجربة، فإن أقوال الحلاج وعباراته لا تفسر حق التفسير إلا فى ضوء هذه الحال وتلك المنزلة. فكل ما كان يستشعره الحلاج من حلول لم يكن حقيقياً بمقدار ما كان مجازياً يتم فى حال الفناء فى الله. وقد نقل عنه أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقاته قوله (٢٧): «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به».. فليس انفصال البشرية عن الله، ولا اتصالها به يعنى شيئاً عند الحلاج إلا أن يكون الإنسان - الذى خلقه الله على صورته - هو موضع التجلى الإلهى، فهو من هذه الجهة: جهة التجلى، متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلى الله للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه، ليس يعنى اتصالاً بالبشرية حقيقياً، بل هو شعور مجازى ولا يزيد. والحلاج يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب (٢٨)؛ فليس قوله بالحلول إذن حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم فى ظلال التجربة الصوفية، وفى غشية السكرة التى تعترى العبد فى حال الفناء؛ ومن هنا صدرت أقواله المشعرة بالحلول كقوله (٢٩):

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ  
سِرّاً سَنَا لَاهُوتَهُ الشَّاقِبُ

ثُمَّ بَدَأَ لِخَلْقِهِ ظَاهِرًا  
 فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ  
 حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ  
 كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ

ولعل النظرية الحلاجية في تجلّي الله للإنسان لم تكن حلولاً خالصاً بمقدار ما كانت رؤية شعورية تحدث في حال الفناء، في التجربة الصوفية، أو في لحظات استهلاك الناسوت في اللاهوت حين يصفو الأول ويرقى فيظهر سنا اللاهوت من حيث إنه المظهر الذي يتجلّى فيه الحق. والحب هو الذي يظهر هذا التجلّي، فجوهر الذات الإلهية هو الحب؛ وبالحب وحده امتزجت طبيعة اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء: فإن «الحق» أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحب تجلّى لنفسه في نفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلّى الحق فيه وبه، وبهذا المعنى قال: وقد دلّ دليل الحب.. أن القرب تليس.. وما آدم إلّاك.. ومن في البين إبليس (٣٠).

-٥-

إذا لم تكن عبارات الحلاج وأهمها عبارته «أنا الحق»، التي لاقى في جرائرها حتفه الأخير في بطولة فذة منقطعة النظر، ناشئة عن فيض العاطفة الدينية وغزارة الوجدان؛ وإذا لم تكن هذه العبارة وغيرها من أقوال الحلاج، صادرة عن صرخة جذب وكلمة شطح غلبت الفاني حال غيبته في أنوار التوحيد حتى أسكرته هذه الأنوار، فنطق بكل ما هو مكتوم تماماً كما يكون كلام العاشق في حال سكره كما وصف هو نفسه فيما تقدم.. إذا لم تكن



عبارات الحلاج خاضعة لحال الفناء لبطل عذر الغزالي الذي قدمه للبسطامى والحلاج فى «مشكاة الأنوار»<sup>(٣١)</sup>، وهو أدرى الناس بطبيعة التجربة الصوفية وفناء الفانى فيها، وهو أقرب الناس إلى فنون التحليل الذوقى، الذى يصف به هاته المنزلة الروحية يبلغها العارفون؛ لأنه الرجل الذى خاض عباب التجربة خوض الجسور لا خوض الجبان المخدول، فدون فى المشكاة اتفاق العارفين - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق. وفى عباب هذه الرؤية تنتفى عنهم الكثرة بالكلية، ليكون استغراقهم بالفردانية المحضة استهواء لعقولهم؛ إذ لا يبقى فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً!.. وفى هذا المقام الجليل صاروا كالمبهوتين فيه، وسكروا سكرأ وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق»، وهو يعنى الحلاج، وقال الآخر: «سبحانى، ما أعظم شأنى» والإشارة فيه إلى أبى يزيد البسطامى.. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه - كما قال الحلاج -<sup>(٣٢)</sup>:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا  
نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنًا

ثم قال الغزالي: «وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء»، بل «فناء الفناء»، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فئاته، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، ولسان الحقيقة «توحيداً»؛ ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها»<sup>(٣٣)</sup>.

لسان المجاز شيء، ولسان الحقيقة شيء آخر:

لسان المجاز يُقرُّ الاتحاد ويجيز الحلول.

ولسان الحقيقة يتبطن «التوحيد» ويستوفي معاني «الوحدة».

ولكنها وحدة شهود يدركها العارف في حال الفناء، في هاته التجربة الصوفية وفي «ضمونها المُثقل بالخبرات الروحية، فإن العارفين الذين لا يرون في الوجود إلا الواحد الحق، لا يشعرون في حال وجدهم أو فنائهم إلا بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلا الله، ولا يكون في تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم؛ ولأجل هذا، يصبح بعضهم بقوله: «أنا الحق» كما فعل الحلاج، ويصبح الآخر بقوله: «سبحاني، ما أعظم شاني!». ولكن هذه «وحدة شهود» لا «وحدة وجود». والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عندما يُردُّ الصوفي إلى سلطان العقل ويعرف «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا». ولسان المجاز يجعل من هذا الشعور حلولاً، في حين يجعل لسان الحقيقة من نفس هذا الشعور توحيداً، أي توحيداً بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله وحده (٣٤).

-٦-

لقد كانت هذه النشوة الروحية الغامرة عند الحلاج «تُنشئ لهيباً بين تلك السرائر»؛ هي مواجيد حق تفعل أفاعيلها في عين التجربة لا بمعزل عنها، ولم تكن قوتها الروحية حالئذ سوى ذلك الاستهلاك الذي يحدث في حال الفناء: استهلاك الناسوت في اللاهوت، وفناء الأول في الثاني، وأنه ليشير إلى هذا بقوله: «أيها الناس، إنه يحدث الخلق تَلَطُّفاً فيتجلى لهم، (والخطاب هاهنا موجه إلى الله)، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة،

ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكنى ليس يستتر  
عنى لحظة فاستريح؛ حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمى  
فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا خبر» (٣٥).

فهذا الوجد العالى الذى لا وصف له ولا حد، يعين الباحث من ورائته  
على فقه «المضمون» إذا توخاه، ففى هذه الحالة الوجدانية الإستهلاكية، حالة  
الفناء، يكون الوجد أقوى ما يكون وأغزر، وإنه ليزداد قوة وغزارة إذا أثمرت  
صرخاته نظريات كبرى لها خطورتها فى مجال الدين والأخلاق، وكلما  
نظرنا إليها بعيداً عن تناول التجربة الصوفية؛ ألفيناها شطحات لا يضبطها  
عقال الشرع والعقل.. فأنى للعقل أن يضبط صرخة كونية عظمى جاوزت  
مدركاته وحدوده؟!.. وأنى للشرع أن يحفظ هذه الوثبة الروحية المقدسة فى  
لقاء الواحد؟!.. وفيم الشك فى وثبات العاطفة وجذوات الوجدان، إلا أن  
يكون شك الفقير المعدم من حلاوة التذوق والتجريب؟!.. إنما التجربة،  
والتجربة وحدها تجعلها قوة أعلى من الشطح وأقرب إلى غزارة العاطفة  
وفيض الوجدان. إن التجلى الذى أشار إليه الحلاج ليشى بتلطف الخالق على  
المخلوقين، وبقدر ما يتجلى يستتر ويخفى على الأوهام، ولا دوام للتجلى كما  
لا دوام للتستر والخفاء، ولم تكن صرخته الكبرى «أنا الحق» إلا ضرباً من  
ضروب هذا التجلى؛ مظهراً من مظاهر ظهور اللاهوت فى الناسوت من  
حيث أنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق؛ والذى عبر عنه بعباراته الوجدانية  
السابقة: «لكنى ليس يستتر عنى لحظة فاستريح، حتى استهلكت ناسوتيتى فى  
لاهوتيته؛ وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا  
خبر».. وتنطلق عباراته الغريبة من نفس ذلك الجنس، فكان يصيح فى  
الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب: «يا أهل الإسلام! أغيثونى! فليس  
(أى الله) يتركنى ونفسى فأنس بها، وليس يأخذنى من نفسى فاستريح منها،  
وهذا دلال لا أطيعه» (٣٦).

وربما كان هذا الدلال الإلهي الذي استشعرته نسمة الحلاج وموجدته، يفسر لنا هاته التجربة الصوفية بين رؤية الواحدية، والردة مرة أخرى إلى الثنائية؛ فهو لا يفنى فناءً كاملاً تماماً بحيث يبقى في المعية الإلهية على الدوام، وهو لم يزل شاعراً بالإنينية الظاهرة خلال حجاب النفس وشهود «الأنا»، فالأمر كله حيرة في تيه، وتيه في حيرة، فلا إلى الواحدية الخالصة ينتسب ولا إلى الثنائية البادية يترك وينساق، لكنما يفنى في الأولى في حال، ثم يبقى في الثانية في حال أخرى، ومن هنا كان الدلال الذي لا يطاق؛ ولم يزل يجتهد في التقرب والإقبال على الله لتكون الواحدية مآثرته الدائمة ووجهته الباقية التي لا وجهة له بعدها. وفي غشية الفناء وغلبة الحال، يتأكد هذا الشعور المتوفر وذلك الوجدان الطليق من عقابيل السطوات الروحية، وإنه ليبر عن هذا حين يقول: «إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه، وإذا أحب عبداً حثَّ عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مُقبلاً عليه» (٣٧).

إنه لشعور حر طليق...!، وإنها لتجربة إنسانية، كم التوفيق الإلهي فيها أعظم من كم الجهد الذاتي والاعتماد على النفس، فليس الأمر إذن كما أدعاه «نيوكلسون» من أن عبارته «أنا الحق» معناها «أنا الحق الخالق» يقيم بها نظرية متكاملة في الإلهيات منصبة بصبغة صوفية، فهذا إدعاء غير موفور النصيب من الصحة والصواب. وما كان يمكن أن يكون رفضنا لمثل هذا الإدعاء مقبولاً بغير النظر إلى تجربة الحلاج الصوفية يجيء فرط الوجد وقوة العاطفة من أهم خصائصها الشعورية الفاعلة.

ومما نقله ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في معرض قول الحلاج: «بيني وبينك أنى يزاحمني...»، عن السهروردي إنه قال: «بهذه البقية التي طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار في دمه» (٣٨)، وقد تابع السهروردي في قوله هذا نصير

الدين الطوسي؛ ومرد قول السهروردي هو أن الحلاج بصرخته تلك قد أعطى حق «تصرف الأغيار بدمه» (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) وأن هذه الصرخة لتشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة:

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي  
فَارْفَعْ بِإِثْنِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ

لقد تجاوز الوجد الأعلى - على حد تعبير وتعليق ماسينيون - تجاوز الليل، لا ليل الحواس ولا النفس، بل ليل الروح، وصار إدراكه بسيطاً، وكمال كلمة الحضرة «كُنْ» ليس مجرد «صرخة».. كاملة المفهوم «توقظ النائم»، إنما هي إدراك لكلمة عقلية توضح سر الوحدة. ودم الشاهد (على الوحدة) المراق بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى «شاهد القدم»؛ تلك «الروح» التي تعلن هنالك اعترافها المتواضع بالحق الخالق، وتعلن بلوغها النهائي إلى الرحمة (الأبوية) اللانهائية، والأخوة المقدره من قبل، وقد استعادت حالها؛ حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك، فى عبادة للخالق معبودة معاً..» (٣٩).

إن هذه الكلمات العظيمة التى سجلها قلم الفقيه العلامة «ماسينيون» لتطلعنا بدورها على عظمة الشخصية الحلاجية بصفة خاصة، وإنها أيضاً لتجعل من الوجد الروحى غاية ما يبلغه طموح الواجدين إدراكاً لسر الوحدة، على المعنى الذى يقرره الوزير لسان الدين بن الخطيب فى كتابه «روضة التعريف» (٤٠) حين قال: «أول ما يكشف به العارف، أن تبدو له أفعال الحق واحدة الظهور من غير ستر، ثم يشعر بالمعية التى لا تفارق الموجودات فى حياة ولا فى موت، ولا فى دنيا ولا فى آخرة، فإن قامت، فبها قامت، وإن قعدت فبها قعدت، ثم يغيب عن رؤية الأغيار، وعن نفسه، ويذهب مع الذاهبين».

وفى هذا الذهاب إدراك - لا ككل إدراك ولا كأي إدراك - لسر الوحدة فى الشعور بالمعية التى يتبعها الغيبة.. أى نعم: هو إدراك يدق ويخفى على الدلالة اللسانية: حالة علوية صادقة ليس فى دلالة اللفظ ما يدل عليها؛ وسرها مخبوء فى خفائها ودقتها، وهى مع ذلك تدرك بإدراك لا كأي إدراك.. إنه إدراك العارفين ومن ذاق مذاقهم وجرب مشاربهم على الحب، وعلى السعة، وعلى التسليم لسلطان الحال.

إن «ماسينيون» ليلبغ مرفأه الأمين حين يضع الحلاج موضعه الذى يليق برجل طفرت لديه وثبات العاطفة وبلغ الوجد به مبلغه كما يجىء دليلاً على معدن الإمتياز والتفرد بين عظماء الرجال فى جميع الأمم حين يقول: «... إذا كان صحيحاً أن الولي (الذى تحوله الأبدية إلى نفسه آخر الأمر) لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته، فلا بد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المؤلّه بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس؛ وهو إدماج كان أبطأ من إدماج «جان دارك» فى وعى الأمة الفرنسية، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما» (٤١).

هذه كلمات عالم بحائنه يريد أن يرقب مراحل الإدماج الحيوى لهذه الشخصية العظيمة داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية؛ وإنه لينفذ إلى صميم هذا الشعور حين ينفذ إلى صميم الوعى العميق الذى توافرت مواهبه وعطاياه لدى الحلاج. ثم يتغلغل فى «مضمونه» ويفتش فى خباياه ليستخرج لنا سمات البطولة التى تعلو على قطيع الجماعات، ويهون فى سبيل التفرد الذى يمتاز به ملاقاته المنون على التعذيب والتنكيل وتقطيع الأطراف وحرق الأشلاء.

وليكنفى من النص المذكور - بغض النظر عن مقارناته وفوارقه - أن نشير إلى عبارات مثل: «هذا الرجل المولَّه بعشق الواحد».. «هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس».. يكفينا من النص تلك العبارات، لنذكر إلى أى مدى كانت عظمة هذه الشخصية المولَّه بعشق الواحد، والتى لم تكن «الوحدانية» لديها مجرد كلمة يطلقها لسان، وإنما كانت حياة فياضة بالعشق ولو لاقى صاحبه فى سبيله أطايب المنون، ومأساة رجل كالحلاج أو السهروردي هى أن كلاهما استطاع أن ينطق بشهادة التوحيد، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه «الشاهد»!) فإن رسالة الوحدانية المطلقة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه الكفر، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود(٤٢).

-٧-

إنما الفتوة تقضى مثل هذا الإخلاص الذى يدرك فيه صاحبه أسرار التوحيد، ولأجل هذا قال: «لو رجعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) لسقطت من بساط الفتوة»(٤٣).. والفتوة.. ما الفتوة؟!.. إن لم تكن فرعاً من فروع الأخلاق: أخلاق كبار العارفين، وهو ألا تشهد لك فضلاً، ولا لك حقاً، ولهذا الفرع أوراق، الأولى: ترك الخصومة والتغافل عن الزلة والأذية. والثانية: تقرب من يقصى وإكرام من يؤذى، من غير كظم ولا مصابرة، والثالثة: ألا يوقف فى الشهود على الرسوم(٤٤).

ومن عرش الفتوة الذى تربع عليه واستطال، صدرت آخر ما فاه به من كلمات - كما رواه بعض الشهود: «إلهى!.. إذا كنت تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لم تتودد إلى من يؤذى فيك؟!»، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية

الإسلامية فقال: «حسب الواحد أفراد الواحد له» (٤٥). ومن تلك الفتوة الفتية الصابرة، نشأت التناظرات التي أقامها مع إبليس وفرعون في مقام الفتوة. إذ قال إبليس: إن سجدت سقط عنى اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة. وقلت أنا إن رجعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) سقطت من بساط الفتوة.. فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون: إبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم، وما رجع عن دعواه.. فإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى، ما رجعت عن دعواى (٤٦).

واستمرت التهم والمكائد تلاحقه، فتارة يتهم من جانب المعتزلة بالشعوذة، ومن جانب الإمامية والظاهرية بالكفر والمروق عن الدين، وتارة أخرى يتهم بالتآمر على الدولة، وأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة، وهم خصوم الخلافة، ويكيد له «حامد»، ذلك الوزير العجوز الذى كان لعبة فى يد مستشاره السرى «السلمغانى» فسول له - مع المكيدة والتآمر - كيفية التحرز من أن يكون فى موضع التهمة بقتل الحلاج، فزعم وأخلص الزعم فى نفسه، أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام فى ناطر عاص، صدرت ضده الفتوى للمرة الثانية منذ طفلة سنين، وصدق عليها القاضى المالكى أبو عمرو (٤٧)، تاركاً المسئولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود؛ المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه، لأنه مبتدع خارج عن سنة الدين.

وشاء لهذا الوزير الملعون إيمانه السننى المحدود بقدر ما يتيسر لشرطى عريبد، أن يجعل عينه ترامق الحلاج منذ عهد طويل، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة، ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن، وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهباً لتنفيذ إعدام (وهو قرار شُدِّد فيه تحت تأثير شيعى): فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد، واتخذت الشرطة



الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة يشعلها اتباعه وتلاميذه، والمتفون حوله ممن كانوا اعتقدوا ولايته وكراماته.

وفى الرابع والعشرين لسنة (٣٠٩هـ=٩٢٢م) من شهر مارس، بباب خراسان، وبحضرة مجلس الشرطة، وأمام جمع غفير، جرى بالحلاج وضرب ألف سوط.. وما رجع عن دعواه!، وقطعت يده ورجلاه، وما رجع عن دعواه!، وصلب وهو لا يزال حياً، وما رجع عن دعواه!، وظل مصلوباً ثلاثة أيام، فكانت الفرصة لا تزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه، بينما كان الثائرون يحرقون بعض الدكاكين، ولم يأت أمر الخليفة المعتاد بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء.. فأجّل الإعلام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم، وفى ٢٦ مارس لسنة ٣٠٩هـ اجتمع الشهود الموافقين على الحكم أمام المقصلة، وصاحوا بأمر الوزير: «نعم اقتله! ففى قتله صلاح المسلمين، ودمه فى رقابنا!!» (٤٨).

كل هذا يحدث والرجل مصلوب وهو لا يزال حياً.. وما رجع عن دعواه..!! ثم نفذ حكم الإعدام بالإجهاز عليه، وسقطت رأسه وصب على جذعه الزيت وأحرقت أشلاؤه بالنار، وألقى برماده من أعلى المثذنة فى نهر دجلة..

\*\*\*

ماذا نقول بعد كل ما قد قيل؟!..

ذلك المشهد البطولى المذهل، وتلك الروعة الفدائية الآخاذة بمجامع القلوب؛ هما قمة ما يقدمه البطل، الفذ، الفرد، من مضامين التضحية الصاعدة دوماً فى طراز رفيع من الفضائل هو، طراز الروح والضمير، والدعوى - كما هو واضح - هى تلك العبارة الغريبة التى يلفها طرب الوجد الإلهى والشوق

المتنعم بوحدة «الحضرة» في مجال من الاستشعار والتذوق لا يدانيه مجال، ولا يقاربه وجد سوى ذلك الوجد «المتفرد» الذي يعرفه أربابه ويستولى على قلوب عارفيه. وفي هذه الدعوى تكمن البطولة الكاملة: بطولة الأفاذ التي صورها الشاعر الكبير فريد الدين العطار (ت ٥٨٦هـ) حين بين بأية حماسة رحمية وجدانية قامر هذا العاشق برأسه كيما يظفر بجوهر الجمال الإلهي عن طريق نصر مؤزر؛ وهذا المجاهد البطل الذي انتهى بأن قتله الله في معركة فردية، في مبارزة فردية، هي جهاد مقدس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المتتورة، حتى لا يبدو شاحب الوجه، وتدور المبارزة بين إحساس الحلاج بالغيرة العاشقة لله، لما أن استشعر أول نسمة للاتحاد المشخص، وبين غير الحق على الحق، وقد ورد في الأحاديث «لا شخصَ أُغَيَّرَ من الحق». وينهزم العاشق الولهان أمام هذه الغيرة المقدسة، وتطيب له الهزيمة مع الغيرة، ومع الشوق، ومع التنعم بحرمة الجمال الإلهي.. والصرخة العليا «أنا الحق» التي قد فاضت منه مع دمه المراق الذي يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب وتمزق حجاب الأفكار، وتحى الموتى و«تحلج الكون».. هذه البطولة النادرة التي تقدم نموذج الولي كما مجدته ملحمة العطار الخلاجية الكبرى، هي بطولة تستشرف الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية، وقد بلغت أوجها في تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة، لقد كان ابن أبي الخير يقول: «إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال» (٤٩).

وفي تلك البطولة الفذة؛ كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها - عبر الأمة الإسلامية - كيما يلقتها هذا الشوق الغريب إلى الله، الشوق الصابر الرصين، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تبريره لولايته، وهو الذي سيكون طابعه المميز من ذلك الحين.. ذلك الطابع الذي خلف سره من ورائه

عالياً للصحاب والرفقاء يتأملونه ويدركون سر التضحية في العشق ويلقنونه - من بعد - للمريدين. والشبلى (ت ٣٣٤هـ) أحد هؤلاء الذين فطنوا إلى سر التضحية في سبيل العشق عند الحلاج، فراح يلقنه درساً عظيماً - من بعد - على طريقته الخاصة للمريدين قائلاً لهم: «إن استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم يجب إخفاؤها، وليس زاد خلود يوزع على الجميع»<sup>(٥٠)</sup>.

## -٨-

هذا اليقين العلوى الذى يهون معه الضرب والصلب وتقطيع الأطراف.. من أين جاء؟!، وهذه الدعوى الضخمة.. ما السر فى التصميم عليها إلى هذا الحد؟!، هذا العروج الصادق من أوهام المجاز إلى حقائق الوحدة، وهذا الترقى الدائم من حضيض الكثرة إلى بفاع الحقيقة.. كيف تسنى للعارفين أن يسيروا فيه ويسلكوا طريقه؟!، وهذا الاستبصار المؤلّه بعشق الواحد.. كيف أفناهم عن سواه؛ حتى استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله؟!.

إنها «التجربة الذوقية» بلا ريب: روض رياض العارفين ومعاناة نفوسهم؛ تتكشف لهم فيها «الحقيقة» وتستبين، فيكون الهدف الصائب الذى يهدفون إليه ويكرسون حياتهم له، هو الوصول إلى الحقيقة أو الاتصال بها، عن طريق «حالة روحية خاصة» يدركونها إدراكاً ذوقياً مباشراً. وفى هذا المطلب تمثل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما فى ذلك أرواحهم<sup>(٥١)</sup>.

سمع الحلاج يوماً صوت أبواق رأس السنة فى نهاوند، قال: «أى شىء هذا؟!» فقال ابن فاتك: يوم النيروز. فتأوه وقال: متى نُورز؟! وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشر سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة

أيام، وأضاف إلى هذا متحكماً: «أيها الشيخ! هل أمحمت (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال: بلى! أمحمتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أمحمت به خجل، غير أنى تعجلت الفرح» (٥٢).

هذه هي التجربة، وتلك ثمارها: مشاهدة الحقيقة، والإتحاف بالكشف واليقين، ولا عبرة بعد ذلك بما يلاقيه أصحابها من ألوان العذاب وضروب العنت والإضطهاد؛ فإن تاريخ الإضطهاد الدينى ليشهد بعبقرية أولئك الذين حملوا الشعلة المقدسة، وواجهوا فى سبيل الحقيقة ضروباً من العنت والإضطهاد من معاصريهم، بل لاقوا حتفهم شقاً أو صلباً أو إحراقاً، والحلاج والسهورردى، وأقطاب التصوف - بما فيهم أقطاب التصوف السنى - قد ضربوا أروع الأمثلة على هذا الإخلاص لكلمة التوحيد، لكأنما كان إخلاصهم نفسه هو الذى جعل منهم مضطهدين منفيين؛ بسيف الشرع؛ على الصلب والحرق والتنكيل والتعذيب (٥٣). وليس أدل على صدق نزعتهم من استمسакهم بمبادئهم وتشبسهم برسالاتهم رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب والسخرية، وأمام عواصف الإنذار والتهديد. فإذا لم يكن الطريق الذى يتشبسون به حقيقاً بالتضحية موجباً لتقديم الفداء بالأنفس والأرواح خليقاً بالإستهانة لما يواجهون فيه من مكائد الفتن ومضلات الدسائس وألوان العذاب والإضطهاد، ما كانت بهم قوة على مثل هذا الإخلاص الفريد حتى الرمق الأخير، ولخارت قواهم عند أول لفظة نابية يطلقها سفيه!.

\*\*\*

لما بحث «هنرى كوربان» فكرة «التوحيد» عند السهورردى قال: «وعلىنا، من أجل فهم أمثال هذه «الأحوال»؛ إن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك «التجربة الذوقية» التى تضاد البحث النظرى. إن تَفَتَّحَ النزعات

الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعانى «الكتاب» الذى هو بمثابة أساس الملة» (٥٤).

ومذة الفقرة تبين لنا ضرورة التركيز الشديد والمباشر على «فقه المضمون» فى عين التجربة، وإناً لنعنى بفقه المضمون، استبطان معانى الكتاب الكريم وهضم باطن الشريعة لا ظاهرها؛ هضماً يسرى فى أعماق الشخصية من باطن، على سنة العمل الدائب والمجاهدة المتواصلة، ثم العزوف عن الظواهر الشكلية بقدر المستطاع الذى تجيزه التقاليد الصوفية من تعميق الدخائل وطلاقة الروح وتهذيب الضمير.

ولم تكن المجاهدات الشاقّة والرياضات العنيفة التى أخذ الصوفية أنفسهم بها إلا ضرباً لا شك فيه من توكيد النقطة الأساسية تركز عليها تجاربهم الروحية، لكأنما كان الأساس فى تكوين التجربة هو المجاهدة والرياضة ثم الترقى فى المقامات والأحوال، ولا تفهم الأحوال الروحية والمنازلات الربّانية فى عين التجربة بغير هذا الاعتبار، وما دام الأمر كُله معلّقاً على سلطان هذه الأحوال، فإن مستند الدعوى التى يدعونها هو منطق الوجدان لا العقل؛ فمن زعم: أنه تلاشت رسومها، وفنى عن وجوده، وأدرك عند ذلك حقيقة ذاته، وفنى من لم يكن، وبقي من لم يزل، ترك وتوقف فيه، لأنها لا تعلم - أى هذه الأحوال - حقيقتها بالبرهان، ومدعيها من أهل الإستقامة، ولا يصح الحكم على ما لا يعرف، إنما مستند هذه الدعوى الوجدان، وهى من باب خرق العوائد، لكن ينبغى ألا يصدق فيها كل مدع، وأسرار الله لا ينكر فيها الغامض والأغمض» (٥٥).

ومن طريف ما يروى فى عمق تحليل الأحوال الوجدانية واتصال العلوم التى تنشئها بمعدن الذوق، واعتبار العاطفة والوجدان هما أساس التصوف، ومن هذا الاعتبار يكون سبيل المعرفة لهذا المجال الذى لا يخضع - بلغة

علماء النفس المحدثين - للقياس الكمي، إنما هو المعاناة الشخصية وخوض عباب التجريب، لا منطق العقل واستدلالة، أقول؛ من طريف ما يقال في ذلك، أن تلميذاً لابن عربي جاء يوماً ليقول له: «إن الناس ينكرون علينا علومنا: ويطالبوننا بالدليل عليها»، فقال له ابن عربي ناصحاً: «إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية، فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق! فقل له: هذا مثل ذلك» (٥٦).

\*\*\*

لا تعاش التجربة ولا يذاق الحال إلا بمدد من قوة الروح وحلاوة التجريب، وكلما كانت هنالك معاناة خاصة في تذوق هذه الأحوال، صار التعاطف معها ضرباً من الوقوف على بعض أسرارها التي يكشفها الشعور الصادق الصدوق في خلجات النفس وخفايا الضمير: «ذُقْ مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى. إن علومنا ذوقية محضة، وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج. قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين..» (٥٧).. ومدار الأمر كله، على العمل والعبادة، وعلى الزهادة وسلوك الطريق المعروف في مآثر الصوفية، ومن هنا، نجىء حكمتهم تتقابل تقابل الأضداد مع حكمة الفلاسفة القائمة على العقل النظرى والإستدلال المنطقى (٥٨)؛ وحكمة الصوفية كامنة في الاتصال المباشر بالحقيقة التي يعرفونها، ويزعمون أنهم يشاهدون «هذه الحقيقة» ويتصلون بها في جميع الأحيان أو في الأحيان التي تتجلى فيها على قلوبهم تلطفاً وامتناناً. فهم وحدهم الذين يذكرون صراحة أنهم شاهدوها وجهاً لوجه واتصلوا بها، وفي دعواهم هذه نعمة عليا من اليقين وحرارة العلاقة مع الله في صدق الإيمان، ولولا وجود هذا الإيمان الصادق، ما كان بمستطاعهم أن يدركوا شيئاً منها مثل هذا الإدراك؛ يجيء فيه «اليقين» على الجزم الذي لا يبالون فيه بحياتهم إن أصابها المكروه.

ففى تلك الثقة العصماء لا يتزعزع اليقين مطلقاً، وإنَّ حجاب الغفلة لينسدل بينهم وبين «الحقيقة» التى يعلمون من أمرها علم اليقين ما يتذوقون فيه معرفتها على الحب والشوق ورفائق العرفان. فلا تبرد حرارة عواطفهم ولا يفتر إيمانهم بها؛ وكأنهم يعايشونها حياة خالصة ويرقبونها فى دخائلهم مراقبة الأنفاس. والذوق الذى هو أهم خصالهم المعرفية ليس فيه عصمة أمام منطق العقل، ولكنهم يعلمون أن أذواقهم ومواجيدهم هى بحب «الحقيقة» كلفّة، وبالفاء فيها والبقاء معها على موعد ولقاء. كلُّ التصوف كُله لدى رجاله غاية لا اختلاف فيما بينهم على وجهتها، ولا تعارض على مطلبها. وتجاربهم الروحية تشهد بما لا يدع محلاً للشك باتفاقهم على نشدان هذه الغاية: الفناء فى الله، والاتصال به، والظماً إلى لقائه.

وما كان يمكن لدعواهم هذه، أن تُردَّ إلا إذا بُتَّ بطلانها بالمنهج الذى يدعون إقامتها على أساسه، لا بالمنهج الذى ينقضه ويسير فى تلمس سبيل الحقيقة خلافه، سير النقيض. فمتى أدعى مدّع بطلان دعوى الصوفية فى اتصالهم بالحقيقة وفق منهجهم، وعلى الطريقة التى أرادوها حين أرادوا الوصول إليها، فدعواه لا شك كاذبة، ومتى أدعى مدّع بطلان نفس تلك الدعوى على منهج لا يعتمدونه فدعواه لا شك باطلة، فإن الذى يطالب إنسان بإمارة اللثام عن حقيقة تكشفت له بمنطق الوجدان والرؤية القلبية، يلزمه أن يكون لديه نفس ذلك المنطق وعين تلك الرؤية، وأن يعيش التجربة ويتذوق حلاوة الحال كيما يحكم على أصحاب الأحوال حكمه الصائب، ليقيم - إن شاء - أهل التجارب وعشاق الأرواح، وقد لا يستطيع...!!

ولا شرط للتحقيق الباطنى لتفتح النزعات الصوفية فى الإسلام - كما صورهُ هنرى كوربان فيما تقدم - غير شرط «الاستبطان التجريبي» الذى من شأنه أن يتغلغل فى أخوار السريرة الداخلية للتجربة المعاشة لهذا النوع الملهم

المتصل بالعالم الروحاني، ومن الضرورات الداعية التي نجعلنا نضع الموازين القسط لإستبطن التجربة في «فقه المضمون» بحيث لجعلها قائمة عليه لا على مصدر سواه، قول السهروردي في «كلمة التصوف»: «أقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر. واقراً القرآن كأنه نزل في شأنك»؛ وهو معنى كبير لا يمكن تغافله ولا حذفه بجمرة قلم، حين نضع التجربة الصوفية في موضعها الصحيح، لأنه معنى كان رده الصوفية أجمعين وتمثلوه حتى الرمق الأخير، فهو الدلالة الشاقبة على حركة المضمون في وعى التجربة الروحية وفاعليتها العميقة في الضمير المعرفي لكافة الأولياء الذين ظهروا في الإسلام.

ويغنيانا التمثيل عن الحصر، ولو شئنا الحصر لما أعجزتنا الشواهد الكافية لتوكيد الفكرة في التصوف بين سني وفلسفي بغير استثناء. فقال ابن عربي في طريقته لتمثل القرآن وفهمه على المعنى الذي يقدمه على غيره ويؤخر غيره - إن وجد - عنه: «ونسلُّكُ طريقة في فهم الكلمة الواردة.. وذلك بأن نفرِّغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الله على بساط الأدب والمراقبة والتسهيؤ لقبول ما يرد علينا منه حتى يكون الحق يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق...» (٥٩).

وبهذه الطريقة في فهم القرآن تكون الحلاوة هبة وعطية يذيقها الله أهل التقوى؛ لأن كلامه ربيع قلوب الأبرار، ويشقل فهمه على من تعطل قلبه (٦٠)، وتلك الدرجة - بلا ريب - هي درجة المقربين، التي أخبر عنها جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه حين قال: «والله لقد تجلَّى الله عز وجل لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون»، وقال أيضاً وقد سأله عن حالة لحقته في الصلاة حتى خر مغشياً عليه فلما سُرِّي عنه قيل له في ذلك فقال: ما زلت أردُّ الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يشب جسمي لمعاينة قدرته...» (٦١).



ومما رواه أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) وتابعه الغزالي، عن درجة المقربين هذه، تعظم فيها الحلاوة ولذة المناجاة: أن بعض الحكماء قال كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تلوته كأني أسمع من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه، ثم رفعت إلى مقام فوّه كنت أتلوّه كأني أسمع من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ، ثم جاء الله بمنزلة أخرى، فأنا الآن أسمع من المتكلم به فعندها وجدت لذة ونعيماً لا أصبر عنه» (٦٢).

تلك كانت المادة الأولى التي تشكّلت منها التجربة في وعى الصوفى وخبرته الروحية، ولنذكر - قبل مغادرة هذه النقطة في هذا الصدد - أن الحلاج كان قرأ القرآن وهو طفل حتى الثانية عشرة إلى أن حفظه، وصار من الحفاظ، لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الروح إلى الله؛ فكان ينذر نفسه بالبقاء في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، ويخلو بقلبه وربّه، وهذه الخلوة هي رجاء عذب يتذوّقه المرء بالذوق الباطن، وهي وحدة في صمت، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية في قلب الزاهد العابد (٦٣)؛ قال: «لو ألقى بما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت» (٦٤).. وكيف لا تذوب الجبال، وقلب المؤمن - على صغره - متسع لصفات الجلال؟!..

وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر: منذ الوقت الذي اتصف فيه بالاستغراق في المعنى، والاستهلاك في الدعوى؛ إن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه («لائح من الأزل» كما يقول الهروي الأنصاري) تلك التي فاه بها شاهد القدم (=الروح). وقد قال فيما بعد: «قَوْلُ بِسْمِ اللَّهِ مِنْكَ؛ بمنزلة: كُنْ مِنْهُ» (٦٥)؛ ولن تجدي الطريقة ولن ينفع السلوك في نظر الحلاج ما لم يكن الفناء في التوحيد همة الصوفى في كل حال. روى الهجویری (ت ٤٦٥هـ) أن الحلاج أتى إلى الكوفة ونزل بيت

محمد بن حسين العلوى، فصادف أن وصل إبراهيم الخواص (ت ٢٩١هـ) إلى الكوفة أيضاً، فلما سمع بالحلاج ذهب ليراه، فقال له الحلاج: «يا إبراهيم، ماذا أفدت من الصوفية خلال هذه السنين الأربعين، التي اتصلت فيها بهم؟، فأجاب إبراهيم قائلاً: لقد جعلت مبدأ التوكل على الله مبدأً؛ فقال الحلاج: «ضيعت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد» (٦٦).

والمعنى - كما يوضحه الهجویری - هو أن التوكل عبارة تدل على حسن سلوكك في الله. وكمالك الروحاني في أن تعتمد عليه؛ فإذا أمضى الإنسان حياته في مداواة حالته الروحانية، أحتاج إلى عمر آخر ليداوى طبيعته الإنسانية، وقضى عمره دون أن يجد طريقاً يوصله إلى الله. وتخريج «الهجویری» هذا، يُفسّر لنا روحانية الحلاج العالية واستغراقه في أبواب التوحيد، ويطلعنا على استعجاله للنتيجة مع إتخافه بالكشف واليقين، على ما قال وهو مصلوب: «أتخفتُ بالكشف واليقين، وأنا عما أتخفتُ به خجلٌ، غير أني تعجّلتُ الفرح». وإنه ليجعل من حقيقة المحبة قاعدة من قواعد طريقه إلى الله حين يقول: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه» (٦٧)، ومن كلامه: لما سئل عن المرید من هو فقال: «هو الرامى بأول قصده إلى الله، ولا يعرج حتى يصل» (٦٨)، وكان يقول: «من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال» (٦٩). وفي ذلك الحجاب عن رؤية الأعمال، كل الفناء في التوحيد الذي توخّاه فلم يدع له منظراً إلا ويفنيه عن كل ناظر، كما قال (٧٠):

إذا سَكَنَ الحَقَّ السَّرِيرَةَ ضُوعِفَتْ  
ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ، لِأَهْلِ البَصَائِرِ  
فحالٌ يبيدُ السَّرَّ عن كُنْهِ وَجْدِهِ

وَيُحَضِّرُهُ لِلوَجْدِ، فِي حَالِ حَائِرٍ  
وَحَالُ بِهِ زَمَّتْ ذُرَى السَّرِّ فَأُنْشَتَتْ  
إِلَى مَنْظَرٍ أَفْنَاهُ عَن كُلِّ نَاطِرٍ

-٩-

لا جَرَمَ كانت قلوب الأولياء قلوباً فرغها الله من هموم الدنيا، وشغلها بهممه، فلم تعد ترى في الوجود إلا سواه، ولم تطالع غيره: هو كفيها، وهو وليها، وهو كالها، وهو راعيها وحافظها من مغبة الدنيا وسعر الغافلين؛ خفض هواهم بموافقة كتابه؛ ورفعهم بقربه إلى جنابه، وأعزهم بعز التوحيد والإيمان؛ فلا غرو - من بعد - أن تهيم أئندتهم بجمال الله وأن تعشق هذا الهيام على أنه الغاية؛ والمطلب، والمبتغى؛ والحياة.

وعليه؛ فإذا شئنا دراسة الشخصيات الكبيرة في التصوف الإسلامي، لا ينبغي دراستها ونحن في غفلة عن حقيقة هذه «التجربة الذوقية»، لا لشيء إلا لنذهب ونفتش عن المصادر الخارجية بحيث تتقدم هذه المصادر وتتأخر التجربة، بل الأجدر بنا والأسلم ونحن بسبيل وضع هؤلاء السادة الأكابر في موضعهم الذي يليق بمكانتهم السامية، أن تولي تجاربهم الذوقية العناية الكافية، وأن نحلل هذه التجارب بمقدار المستطاع المُيسَّر لنا؛ ثم نبحث عن شواهد «المضمون» في عين التجربة. فليس المصدر المسيحي كما في حالة «الحلاج»؛ وليس المصدر الهندي كما في حالة «البسطامي»، وليس المصدر اليوناني كما في حالة ابن عربي، والسهروردى، وابن سبعين.. وغيرهم من أقطاب التصوف الفلسفي، بكاف ولا نافع، ولا هو بالعناية أولى وأصوب؛ إذا نحن جاوزنا التجربة الروحية وشواهد المضمون تتكى عليه وتنطلق منه، وتتعزز خصائصها وسماتها من نقطة البدء حتى اكتمال الغاية.

إنه لشيء مؤسف حقاً، أن نجد كثيراً من الباحثين - العرب والمستشرقين - لا يعتنون العناية اللائقة بحقائق التجربة الصوفية، وتخريج هذه التجربة تخريجاً يلزم بأطرافها، وينفذ إلى حقائقها وفق مصدرها الرئيسي الذي تنتسب إليه وتخضع له خضوع الفرع لأصله ونمائه منه، واستمداد حيوته من روافده وجذوره.

وإن تعجب فلا أشد من عجبك أن ترى العارفين عندنا إذا هم كَلَّفُوا ببحث شخصية من الشخصيات العظيمة في التصوف تراهم يعلنون من مكانتها على حساب الغض من أقدار الشخصيات الأخرى، ثم إنك لتشتم رائحة الهجوم على رواد الصوفية في نعمة من المقارنة - يفرضها عليهم البحث العلمي - تعلى من شأن هذه الشخصية وتهبط من شأن الشخصيات المقابلة؛ حباً في المخالفة ورغبة في إظهار ما لم يكن ظاهراً من قبل. وفي هذا وحده كفاية الدلالة على البخس والجور في حق التجارب الصوفية وحق «المضمون» الذي تستند إليه؛ الأمر الذي يجعلنا نرفض كثيراً من هذه التخريجات والتفسيرات التي لا تقدر تجارب الصوفية الإسلامية في أصل مصدرها؛ ولا تعطى الملامح الخاصة بشواهد المضمون الذي لا يتوخونه ولا يعلنون من قدره، حين يفرض عليهم البحث العلمي أن يقارنوا بينها وبين أخواتها من تجارب ظهرت في الحياة الروحية في الثقافات والحضارات المختلفة، وأن يتعاملوا مع المتصوف كما يتعاملوا مع الفيلسوف؛ وأن ينقدوا ويرفضوا ويشجبوا ويقبلوا، ويفعلوا في التصوف ما يفعلونه مع الفلسفة، بغير اعتبار لحال العارف وتجربته الروحية، وبغير أن تتقدم أهلية الأدوات الذوقية حين يكون التعرض «فروضاً» على مجال التصوف فرضاً لا شك فيه، وإنه لتعرض جائر إذا لم يكن من أدواته مثل هذه «الأداة» الصائبة التي ترفع من شأن التجربة الروحية وتفهم مقدار «الحالة» الواردة، وتقيسها بمقياس العاطفة

الشاعرة والوجدان الحساس. ولا شرط - عندنا - لرفع الجور والظلم والعسف عن مجال التعرض للكتابة في التصوف غير شرط التعاطف والصفاء، والتشابه في المشارب والأذواق. وكلما أمكن التقارب في المشارب والتقى وجدان المتأخرين بآثار المتقدمين على شعور واحد، وعاطفة واحدة؛ وبواعث حيوية واحدة، أمكن تخليص فلسفة التخريج عند الصوفية من الأوشاب والأخلاق، فيذهب - من ثم - الزبد ويبقى ما ينفع الناس.

ومن الأمثلة الدالة على قلة العناية بالشخصيات الكبيرة في التصوف؛ على حساب شدة الإكتراث بالشخصية المبحوثة، قول المغفور له، المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي عن ابن الفارض: «لم يكن ابن الفارض حلولياً، بل هو قد رفض الحلول ونزّه عقيدته عنه، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم» (٧١).

فلكأنه يعني الحلّاج بهذه العبارات، فينزه ابن الفارض بحق، ويتيح الفرصة للطاعنين على الصوفية ممن عرفوا بالحلول إذا لم يكن هاهنا تحديد. وفي معرض المقارنة بين ابن الفارض، وابن عربي من حيث تمايز المنهج عند كلاهما قال: إن المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفساني، عدّه الفناء عن البشرية، وهو من هذه الناحية منهج شخصي ذاتي لا يعتمد على العقل، وأما المنهج الذي استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية؛ فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور» (٧٢).

ولعلك تلاحظ معي كلمة «اصطنعه» هذه؛ رتد النظر إلى ما ورائها من دلالات، لتتساءل مثلما تسألت: كيف يجوز لك أن تجد صوفياً بعينه - مهما طالت قامته وعلا قدره - يصطنع اصطناعاً منهجياً يختلف به عن غيره من

الصوفية؛ وهو في الأصل منسوبٌ إليهم؛ يكرع من ذلك الرحيق بنفس المورد الذي يتوارد عليه الصوفية جميعاً إذا نحن حصرنا الأمر كله في زاوية التجربة الروحية وحدها؛ وهى - كما نعلم - زاوية تميز بها منهج التصوف عن سائد المناهج الفلسفية والكلامية والفقهية في الإسلام؟! .. وما معنى أن يكون المنهج منهجاً شخصياً ذاتياً مصطنعاً إصطناعاً وهو في نفس الوقت لا يعتمد على عقل يصطنعه ويعززُه ويقوّيه؟! .. ألا تدل كلمة «اصطناع المنهج» عند من يصطنعوه - على أقل تقدير من ناحية الدلالة اللغوية - على حظ العقل حظاً يتكاتف فيه الذوق والشعور مع العقل والتفكير؟! ..

الواقع أننا نجد عند أستاذنا المغفور له؛ تحاملاً شديداً يقيم الحواجز والحدود بعنف عسير بين ابن الفارض وابن عربي تمايزاً للمنهج؛ في حين لا نرى حواجز ولا حدوداً؛ وأنفاس التجربة الروحية وهاجة أمامنا تفرض بغير موارد وحدة المنهج ووحدة التذوق والمشرب.

وقد تنبه الدكتور أحمد الجزار إلى هذه النقطة فقال في مقدمة كتابه عن ابن عربي: «إنه قد وقع في ظن بعض الباحثين المعاصرين، أن وحدة الوجود عند ابن عربي تقوم على النظر العقلى، وأن حظها من هذا النظر يفوق حظها من الذوق الصوفى» (٧٣)، وهو يعنى بالذين وقع في روعهم الظن الدكتور حلمى، ولعله لا يرضى بأن يكون حظ العقل في وحدة الوجود عند ابن عربي أكبر من حظ الذوق الصوفى. وقد تقدم القول في مطلع هذا البحث مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي؛ من خلال تفرقة الدكتور مصطفى حلمى بينهما حالما ذكر هذه العبارة (٧٤): «ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»؛ فهو يريد أن يثبت في إلحاح

شديد لا ندرى كيف تسنى له: أن الأغلِب على مذهب ابن عربي ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفي الذوقى الخالص، كما هو عند ابن الفارض والنابلسى، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى، وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظرى أو النظر العقلى فحسب؛ بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر؛ وتتلقى عنده الفلسفة بالتصوف<sup>(٧٥)</sup>؛ والدليل الذى يستند إليه فى ذلك هو أن ابن عربي فى كلامه عن وحدة الوجود فى «الفتوحات» يستخدم أسلوباً منظماً مرتباً، فهذا التقسيم لمراتب الوجود، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد!!<sup>(٧٦)</sup>.

-١٠-

فأمثال هذه الأحكام المقررة، لا تشفى - فيما نرى - غلَّة الباحث فى أغوار التجربة الصوفية إذ هو عول على فاعليتها فى ضمير المتصوف كما تظهر فى مثل هذا الشوق الروحى والاستغراق الغامر العميق؛ لأنها لا تضع هذه التجربة موضع الاعتبار الذى تتقدم به على سائر الاعتبارات الأخرى؛ ويهملها أن تجعل من وحدة الشهود عند ابن الفارض محل تباين واختلاف عن وحدة الوجود عن ابن عربي، وكفى!!

فلو كان أستاذنا - رحمه الله - وضع أمامه فاعلية التجربة الصوفية، لما كان صرح بتلك الآراء التى تنقضها التجربة نفسها؛ فليس فى عين التجربة فوارق بين وحدة شهود ووحدة وجود. هذه تصنيفات «دارس»، وليست هى بتصنيفات «عارف». ونحن لا نستطيع التفرقة بين شهود الوحدة ووجود الوحدة إذا رحنا نتمتع بتجربة العارف الروحية، وفى محاولة تعميقها ما يهين

قلوبنا لاستقبال الأمر الذى من شأنه أن يزيل الفوارق والنسب والإضافات. وما من أحد استطاع أن يخرق حجب الآراء والنظريات يتناولها الباحثون والدارسون فيما يُخرِّجونه ويُفسِّرونه؛ ويتجاوزها إلى عباب التجربة الصوفية نفسها إلا ويشهد مخلصاً بتلاشى التمايز فى وعى الصوفى بين شهود الوحدة ووجود الوحدة. وهل كان ابن عربى نفسه يقول بوحدة الوجود وهو فى منأى عن التجربة المعاشة وحقائق الاختبار، أو هو بمعزل عن فقه المضمون تستند إليه التجربة، وتنهض على أركانه ولا تقوم لها قائمة بغير تمثل معاملة وشواهد وأحكامه؟!..!! وهل كان الكشف، الذى لم تكن - على الظن - ثقة ابن عربى فيه ثقة قوية؛ إلا فرعاً وعلامة على التحقيق المباشر بأساليب الممارسة فى بطن التجربة لا فى سواها؟!..!! ومن ذا الذى يقطع هكذا بكلمة يجرها قلمه ليدعم رأياً يراه هواه، قطعاً جازماً لينسب هذا إلى شهود الوحدة، وذاك إلى وجود الوحدة، إذا لم يكن قد عاش الحال واستلهم التجربة وحقائق الإختبار؟!.

ومن المؤكد الذى لا شك فيه عندنا؛ أن إضفاء النظر العقلى البحت إلى وحدة الوجود عند ابن عربى يحيلها على الفور إلى وحدة مادية ما لم يكن النظر العقلى مرحلة متأخرة عن التجربة الروحية يأتى بمنزلة التعميد الشارح للكشف والشهود، وللعلوم التى فاضت عنهما.. فلا ابن عربى ولا ابن سبعين ولا غيرهما من أقطاب العارفين، يقررون نظراً عقلياً فى عين التجربة، بل العكس هو الصحيح وهو أن التجربة الصوفية حالة تنعدم فيها الفاعلية العقلية؛ وأن انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية الخاصة، ليرفع عنها التمايز الذى يجيزه منطق العقل، ويحيل - من ثم - الوعى الصوفى إلى «واحدية» خالصة، نحن ندعى تصنيفها بين شهود ووجود، إدعاء



لا قبيل لنا بالوقوف على كنه مآناه.

بيد أن أخطر ما فى تلك الأحكام هو اعتبار الثقة فى الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف عند ابن عربى ليست ثقة قوية، وأن حظ العقل والتفكير المنطقى فى وحدة الوجود أعلى وأوفر من حظ الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من أحوال الكشف فى مكونات التجربة الشعورية.. هذه الآراء وما شابهها لها خطورتها التى لا تقرها التجربة ولا تؤيدها حكمة الوعى التَّبصُّرى فى مشاهدة الحقيقة عند ابن عربى، وأكاد أقول، بل عند صوفية الإسلام أجمعين.

فإن المعرفة التى كان الصوفية المسلمون أطلقوا عليها اسم «الذوق»، لم تكن قط عملاً من أعمال العقل الواعى ولا كانت مظهراً من مظاهره ولا أثراً من آثاره، لأن مضمون هذه المعرفة «الدُّنى»، لا مدخل فيها لتحصيل العقل واكتساب النظر والإستدلال.

ولا شرط لتحقيقها فى وجدان الصوفية غير شرط القانون الذى يحكمهم ويمثلون أوامره ومفرداته، وهو قانون «المجاهدة والرياضة والجلاد»؛ فإذا هذه المعرفة إرادة، وإذا هذه الإرادة إمتثال والتزام. وما دامت هنالك إرادة تقتضى أن يسير مريدها وفق هذا القانون، وتتحد مع العاطفة التى تدفع النفس دفعاً قوياً لتجاوز عالم الحس والعقل، فلم تعد المعرفة الذوقية الناشئة عنها سوى مظهراً من مظاهر الإرادة والوجدان والاتصال الروحى، لا تخضع فيه لمقولات العقل ولغته ومنطقه؛ بل لها لغتها الخاصة، ومنطقها بلا ريب هو منطق الوجدان: «والصوفية لا يتردون فى القول، وهم على ثقة بما يقولون، بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة، كما تبدى «الحقيقة» لقلوبهم وأذواقهم، وأنه لا مناص لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة

من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة» (٧٧).

وابن عربي نفسه كان أكثر أقطاب الصوفية اعتماداً على هذه الحكمة، وعلى ما يشرق فيها من الطاف الكشف ومنز الشهود. نقل أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي عن ابن عربي في تلك الحكمة (٧٨) قوله: «فمن أراد العثور على هذه الحكمة.. فليزل عن حكم عقله إلى شهوته؛ ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا «الكشف».. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته» (٧٩).

والمراد بالتحقق بالحيوانية هو التحقق بالإرادة، لأن الإرادة بمعنى مطلق النزوع هي أهم صفات الحيوان، وابن عربي لا يعتبر العلم الذوقي وليد القوة الخاصة (قوة النطق) في الإنسان، ولكنه على العكس من ذلك يعتبر قوة الإرادة - التي يرمز لها بالحيوانية - مصدر ذلك العلم وأداته (٨٠)، ويقابل الدكتور عفيفي بين العلامتين الهامتين اللتين ذكرهما ابن عربي وهما «الكشف» و«الخرس»؛ وبين علامتين من العلامات الأربع التي عدّها «وليم جيمس» مميزات للتجربة الصوفية. ذلك أن «جيمس» كان ذكر في كتابه: «صنوف من التجربة الدينية» (٨١) أربع علامات جاءت بمثابة الخصائص التي تتميز بها أحوال التجربة الصوفية، ونريد نحن أن نوضح هذه العلامات الأربع قبل أن نعرض لمقابلات الدكتور عفيفي. فإن «وليم جيمس» يحدد عدة سمات تشكل خصائص الخبرات الصوفية في أحوالها العجيبة تلك.

فهو يعتبرها أولاً؛ أحوال ذهنية إدراكية Noetic، من حيث أنها تكشف عن حقيقة موضوعية، وتبدو لأصحابها كما لو كانت حالات معرفية. والواقع أنها ليست من جنس المعرفة البرهانية، ولكنها بمنزلة الإلهامات

وهو يعتبرها ثانياً: أحوال تفوق الوصف، ولا ينطق بها «Ineffability»؛ ولا يتكيف التعبير عنها؛ لأنها أحوال وجدانية «States of Felling»، وهذه الحالة هي حالة «الخرس» التي كان ابن عربي قد ذكرها؛ ومن الصعوبة بمكان، نقل هذه الأحوال الوجدانية في صورة دقيقة للغير.

وهو يعتبرها ثالثاً؛ أحوال انتقالية عابرة، تعرض للصوفى فيما يشبه الخطف، وأنها سريعة الزوال «Transiency»؛ بمعنى أنها قليلة الإستمرار لمدة طويلة، بل نادرة الاستمرار؛ إذا هي عرضت لصاحبها فجائية طارئة، غير أن أثرها لم يزل ثابتاً في وعيه على نحو من الأنحاء.

وهو يعتبرها رابعاً؛ أحوال استسلام خالص وتعطيل تام واستكانة صرفة، أو هي حالة القابلية المطلقة «Absolute Passivity»، تركد فيها الحواس، وتنعدم الفاعلية العقلية، إذ لا دخلٌ للإرادة الذاتية فيها، وكل ما يرد عليها فهو مفعول بها، فلكنما يخضع الوعى الصوفى في هذه الحالة خضوعاً تاماً لقوة خارقة تسيطر عليه، ويزداد فيه النشاط الروحي الداخلى في حين تنعدم الفاعلية العقلية. وهذه هي حالة الكشف التي ذكرها ابن عربي. فالكشف حالة قابلية محضة لا أثر للفعل فيها<sup>(٨٢)</sup>.

وبتلك العلامات الأربع التي عدها «وليم جيمس» مميزات التجربة الصوفية، لمجد من بينها علامتين هامتين قال بهما ابن عربي: الأولى حالة القابلية المطلقة أو المحضة، والثانية حالة الخرس. والحالة الأولى هي التي يسميها ابن عربي الكشف؛ إذ التحقق بعين التجربة يشير إلى الكشف.. «فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم؛ ويرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم

يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته. ويقول واصفاً لهاتين العلامتين: وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ الخرس فلم يتحقق بحيوانيته. ولما أقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحقّقاً كلياً؛ فكنت أرى و(يُكشَفُ عني) وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع؛ فكنت لا أفرق بينى وبين الخرس الذين لا يتكلمون.

ثم قال ابن عربى: فإذا تحقّق بما ذكرناه.. يشهد أموراً هى أصول لما يظهر فى صور الطبيعة فيعلم (ذوقاً) من أين ظهر هذا الحكم فى صورة الطبيعة علماً ذوقياً. فإن كُوشِفَ على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً...» (٨٣).

وفى كلام ابن عربى هذا؛ وصفٌ دقيقٌ للمعراج الروحى والترقى الباطنى؛ إذ ليست الحكمة الإدريسية الإلياسية التى ذكرها فى فصوص الحكم، إلّا رمزاً للعقل الإنسانى فى حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله. فهذه الحكمة رمزاً لإدريس. أما إلياس، فهو رمز للعقل نفسه فى حالة اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته. ومن أجل ذلك، قال من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقّق فى نفسه بالحالتين جميعاً: أى يجب أن يتحقّق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجياً فى سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقّق بالنشأتين على الوجه الأكمل (٨٤).

ولم يكن مقصد ابن عربى من وراء قوله بالتحقّق بالحيوانية المطلقة، أن الحيوان لخضوعه فى حياته للإرادة دون العقل، يشارك الإنسان فى قدرته على الإدراك الذوقى والعلم بحقائق الأشياء علماً مباشراً. ولكنه يريد أن يؤكد إنعدام الفاعلية العقلية فى التجربة الصوفية، ذلك الانعدام الذى نشاهده أكثر

ما نشاهده في الحيوان، لذلك اتخذ الحيوان مثالاً، وتكلم عن التحقق بالحيوانية (٨٥).

ولما كان العقل هو أكثف أنواع الحجب التي تحول بين السالك وبين الحقائق الكشفية؛ صار هو أسّ البلية ومدار الرفض في الطريق الصوفي، ورمزاً للحال التي يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك في الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلاً صرفاً. وحين يتحقق السالك بحيوانيته المطلقة يمكنه الإرتقاء إلى مقام الكشف الخالص، فإنه ينكشف له أمور لا مجال لانكشافها في حالات اشتغال العقل بمطالب البدن. وقد فطن «برتراند رسل» إلى فكرة هذا الإنعدام الكامل للفاعلية العقلية، فيما ذكره عن تميز فلسفة التصوف بعدة شروط، كان أهمها وأولها هو الاعتقاد المطلق في الكشف «Intuition» أو إلهام البصيرة «Insight»، كمنهج ذوقي في المعرفة، في مقابل منهج المعرفة التحليلية الاستدلالية (٨٦)؛ ولم يكن ابن عربي بمنأى عن هذه الفكرة، إذ أوجب على murid في بدء حياته الصوفية، أن ينزل تدريجياً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه، ولا يعمل عقله في التفكير في شيء من الأشياء؛ بل يدعه غُفلاً من كل شيء عاطلاً من كل عمل كيما يتحقق بحيوانيته. وهذه هي حالة القابلية المحضة التي أشار إليها فيما تقدم «وليم جيمس»، غير أنها قابلية لا تعنى عند ابن عربي ركوداً وتعطياً في ضروب النشاط الروحي لدى الصوفي، وإنما تعنى انعدام الفاعلية العقلية وكفى؛ وحالتلذذ؛ يصاب المتحقق بحيوانيته بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد؛ ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر وما يمكن أن يكشف له في غمرة هذه الحالة.

وفي جذبة تلك الحالة تعمل الإرادة ولا يعمل العقل، فيجيب النشاط الروحي في التجربة الصوفية أقوى وأعنف ما يكون، إذ الصوفي في معاناته لتجربته يصير في حالة تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء من أجزائها. وهذه

هى فكرة الوعى الباطن الذى هو أعم من العقل فى إدراكه؛ لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياماً مجملاً محتاجاً إلى التفصيل والتفسير<sup>(٨٧)</sup>؛ ومن هنا جاء ذلك الاستغراق الروحى وذلك الشمول الغامر الذى أطلق عليه الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد.

وفى الوقت نفسه، وفى مثل هذه الحالة، يحصل للمتحقق بحيوانيته نوع من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب، أو يرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. ثم ينبغى له أن يتنقل مرة أخرى إلى مقام العقل المجرد بالإنقطاع عن الشهوات الجسمانية والذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه فى هذه الحالة عين اليقين، ويكون مُحققاً وذائقاً لما يعاينه ويشاهده. وهنا يشاهد السالك أموراً هى أصول لما يظهر فى الصورة الطبيعية: يشاهد فى حال تجرّده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية؛ وظهورها فى جميع صور الموجودات العلوية والسفلية، شريفها وخسيسها، عظيمها وحقيرها، فإن كوشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هى عين النفس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له فى الحقيقة؛ فقد وقف على سر عظيم وهو معنى قول ابن عربى: «فقد أوتى خيراً كثيراً» - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التى هى وجود بحت صرف، وهى النفس الرحمانى، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التى لا تتناهى وهى باقية على حالها فى عالمها، فهى أصل الكلِّ ومشوّه؛ وإلى هذا الأصل مصيره ومرجعه. عند ذلك يعرف السالك ذوقاً معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾<sup>(٨٨)</sup>؛ أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو

كذلك، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق؛ ولذلك قال: «بالمجموع وقع القتل والرمى» (٨٩).

-١١-

وإنما تعمّدنا ذكر تعليقات الدكتور عفيفى بحرفها ولفظها على هذا الجزء من الفص، لنرى وقوف ابن عربى الصارم على الجانب الكشفى من وحدة الوجود واضحاً لا شك فيه، ما لم يكن هو أساس الفكرة ومضمونها فى وعى التجربة الصوفية ذاتها. ولكن يسهل التشابه - مع ذلك - بين نفس الفكرة عن ابن عربى، ونفسها عند أفلاطون، إذا كانت المقارنة بينهما تطالبتنا باستخراج التصوف الفلسفى عند ابن عربى، على الوجه الذى يحتمه البحث العلمى فى التشابه بين الأفكار مع الغفلة أحياناً عن المضمون. ومن هاهنا جاز للدكتور عفيفى أن يقول: يريد بهذه الأمور التى يشاهدها السالك شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية فى العالم المعقول، وهى التى يعاين صورها المحسوسة فى العالم المحسوس وصورها البرزخية - فى الكشف الحيوانى - فى عالم البرزخ أو المثال. ولكن العالم المعقول فى مذهب ابن عربى ليس هو العالم المثالى الأفلاطونى؛ وإنما هو عالم الذات الإلهية فى مقام أحدثتها (٩٠).

فالتشابه - على هذا - بين الفكرة الفلسفية والمذهب الصوفى موجودٌ إذا نحن رحنا نتلمس بالمقارنة معالمة وأثاره، بيد أنه لا يعنى القول بقيام فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى على دعائم النظر العقلى والإستدلال المنطقى تماماً كما تقوم فى حقل الفلسفة، لكنما المضمون وحده يجعل من التجربة فى ذاتها محل اعتبار لقيام الفكرة على أساسها ومستندها، مع حكمة التنبيه الدائم لشواهد المضمون. ويلزمنا من ثمّ التساؤل: إذا لم يكن هاهنا كشف فكيف أدرك وحدة الوجود باعتبار إسقاطها للتكثّر والتعدد فى الوجود العيني؟!..

وكيف أفرق في جوف التجربة ذاتها بين الحالة التي تعمل فيها النفس بجمعيته فأطلق عليها وحدة شهود تحدث في حال الفناء في التوحيد، وبين حضرة الجمع التي تستوعب عند ابن عربي كل شيء، ويطلق عليها وحدة الوجود؟!!!

فلا معنى عندنا لهذه الفوارق النسبية، ولا نعقل كيف يمضي هذا التفاوت بين الدرجات والطبقات لو أردنا تقديم التجربة الروحية لدى العارف على سائر الاعتبارات التحليلية ينشدها الباحثون من دراساتهم وبحوثهم فيما يرتأونه من آراء. فإذا كان ابن الفارض مثلاً رجلاً انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد، فاضمحلّت ذاته وفنيت في ذات الحق، فغاب عن كلِّ ما سواه، ولم يشهد في الوجود إلا الله، وهو الفناء في التوحيد. وكانت وحدة الشهود عنده عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدّد بين المشاهد والمُشاهد، لا نفى التكثر والتعدّد في حقيقة الوجود، ولم يكن هذا الفناء في وحدة الشهود إلا «حالة» حدثت في غيبة الفناء في التوحيد.

وإذا كانت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي ألغت كل تكثر أو تعدّد سواء في الشهود الشخصي أم في الوجود الحقيقي، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة، بل تكون هي هي هذه العين الواحدة، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة (٩١).

إذا كان الأمر بهذه المشابهة؛ فنحن نسأل: كيف نستطيع الفصل بين «الحالة» الشهودية السارية في الوحدة، والنظرية الوجودية القائمة في الوحدة، وكيف تُدرّك وحدة الوجود إذا لم يكن هنالك كشف تستند عليه؟!.. كيف يتسنى لنا الفصل بين «الحالة» و«النظرية» في تجربة العارف الشعورية؛ وأين



هو المبرر العقلي الذي يعتمد الصوفية في مجاربهم الذوقية لما يرتأون إسقاط التكثر والتعدد في الوجود العيني، ما دنا أسقطنا بالضرورة عن النظرية حالتها الكشفية؟!..! هذه الأسئلة يصعب الإجابة عليها لو أهملنا كلية الوعي الصوفي ومضمون التجربة الصوفية. ولما كان الكشف هو أخص خصائص التجربة الصوفية على التعميم - بما في ذلك ابن عربي - وعليه يحال العلم بالمعارف الإلهية. وكل ما غمض منها عن المدارك العقلية والتفسيرات الظاهرية فليس هو بغامض على الحلول الكشفية والمدارك الذوقية؛ فلا جرم - من بعدُ - حين نقول إن وحدة الوجود فيها من الذوق الرفيع، ومن العقل الموسوعي الثقافة والتكوين، ومن الكشف الذي هو طريق العارفين، ما من شأنه أن يجعلها وحدة روحية قبل أن يتبادر إلى الأذهان بأنها وحدة مادية؛ لأن هذه الوحدة الروحية يشكلها مضمون التجربة الصوفية، وهو «مضمون» - كما تقدم ذكره - يستمد قوته من مصادر العقيدة التي ينتسب إليها؛ بينما مذهب وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت يعنى النظرية التي تقول: إن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله. فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله.. فالله هو الكون، والكون هو الله ليس إلا (٩٢).

وقد يكون في هذا المذهب من حيث هو مذهب عقلي ضرب واضح من ضروب المادية في وحدة الوجود كما شرحها «أسبينوذا»؛ أو كما اتهمه خصومه بها، وذلك حين اتخذت نظريته في وحدة الوجود صورة وصلت بها إلى حد «الإلحاد Alheism»، ومفادها؛ إنه لا يوجد شيء إلى جانب المجموع الكلي للأشياء المتناهية: الشموس، والنجوم، والأشجار، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولما كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، وكانت «وحدة الوجود» هي النظرية التي تقول: إن الله والعالم متحدان في هوية واحدة، فهي إذن نظرية الإلحاد (٩٣).

ذلك هو تحليل العقل لوحدة الوجود، ما دام عنصر الكشف فيها مفقوداً، وما دامت التجربة الصوفية ليس لها محل اعتبار فيما يخرجه العقل من تحليلات وتعليلات. ونظراً لأهمية هذه الجزئية، وظن البعض بغلبة العنصر العقلي عليها بتأويلاته المتباينة لمعاني وحدة الوجود، فنحن نقف عندها وقفات قد تطول معنا بعض الشيء، فلا نترك وقفة واحدة منها حتى نوفيها حقوق البحث على المنهج الذي توخيناها بداية وهو عرض الفكرة في إطار التجربة التي يشكلها المضمون الداخلي، ثم تحليلها تحليلاً يكشف - عند المقارنة - تمييزها عن غيرها من أفكار سوابق ولو كانت متشابهة؛ لنزيد فيها وحدة الوجود وضوحاً من حيث الفرق بينها وبين الواحدية والثنائية أو الإثنية، وفق رؤية بعض الباحثين الغربيين، وتبعاً لناحية المضمون الذي يعزز مفهوم الوحدة عند صوفية الإسلام.



فى المبحث الثانى

اعتقادُ الثنائيةِ وشهودُ الواحديةِ

بين الفكرةِ الفلسفيةِ والتجربةِ الصوفيةِ



# اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية

## والتجربة الصوفية

- (١) الواحدية وفكرة وحدة الوجود - تحديد المصطلحات - التعددية (الثنائية) والواحدية - خطأ المذهب الحسى لتفسير التجارب الصوفية - استحالة تحليل مدركات أحوال التصوف بالكيفية التى نحلل بها الإدراك الحسى. (٢) الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى - رفض الوعى الصوفى للتأويل الثنائى - الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربى - تفسير الكثرة فى الوحدة - الدكتور إقبال وتحليل الحياة الشعورية. (٣) الواحدية: نقد الفكرة الفلسفية - الواحدية فى التجربة الصوفية. (٤) رفض التأويل الواحدى للتجربة الصوفية - تجربة الهوية الخالصة - تحديد معنى كلمة هوية - نيوكلسون - ستيس - الجرجانى - ابن سبعين - عبد الكريم الجيلى. (٥) صورة الواحدية المرفوضة (اللاكونية) - تحليل عنصرى الوهم والوجود - ضعف التحليل - نقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً - معالجة الصوفية (ابن عطاء الله السكندرى مثلاً) لعنصر الوهم بطريقتهم. (٦) الثنائية: نقد الفكرة الفلسفية - الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدية والثنائية - وجهة النظر الذوقية - الثنائية توطين للواحدية - تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى للتجربة. (٧) التأويل الثنائى واللغة - النظرية الثنائية ليست مضمون التجربة الصوفية - شواهد المضمون (الغزالى - ابن عربى). (٨) تجربة وحدة الوجود - فكرة وحدة الوجود فى الأنظار الفلسفية. (٩) وحدة الوجود فى شواهد ثورة المضمون (الغزالى - ابن عربى - ابن عطاء الله السكندرى) - اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يلغى اشتراكهم فى التجربة - وحدة الغزالى كوحدة ابن عربى.. ولا خلاف!! (١٠) مفارقة وحدة الوجود.

قلنا فيما تقدم؛ إن مذهب وحدة الوجود، هو النظرية التي تقول: إن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة هُويَّة بسيطة. ومعنى الهوية - كما عرفها الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق<sup>(٩٤)</sup>؛ وقد حدد «ستيس Stace» معاني «الثنائية» و«الواحدية» و«وحدة الوجود» من حيث المصطلحات على النحو التالي (٩٥):

فالثنائية هي وجهة النظر التي ترى أن العلاقة بين الله والعالم - بما في ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، في حالة الاتحاد - هي علاقة آخريّة خالصة، أو علاقة اختلاف خالص، فليس ثمة هوية. أما الواحدية، فهي وجهة النظر التي ترى هذه العلاقة هُويَّة خالصة، وليس ثمة اختلاف. في حين أن وحدة الوجود هي وجهة النظر التي ترى أن هذه العلاقة هي: «الهوية في الاختلاف». وشاءت المقارنة لعلماء المقابلة بين الأديان أن يعللوا ظهور وحدة الوجود Pantheism ويشتوا أنها تأتي بعد جميع أطوار اعتقادات الأمم البدائية في فجر ضميرها الديني بالآلهة والأرباب، لتكون توفيقاً بين النقائض والضرورات، وإثباتاً لوجود الله من طريق الثبوت الذي لا شك فيه، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والإيمان<sup>(٩٦)</sup>.

فكأنما كانت هذه الفكرة هي أرقى ما بلغته الإنسانية في أطوارها المتوالية من طبقات العبادة؛ واستعدت بعدها للإيمان بإله واحد لجميع الأكوان والمخلوقات بغير استثناء أمة من الناس؛ بعد أن كانت تؤمن بتعدد الأرباب. وإذا نحن غرضنا النظر عن نشأة الفكرة في إعتقادات الأمم البدائية؛ وطبقنا

تفرقة «ستيس Satce» هذه، على وحدة الوجود عند ابن عربي، واعتبرنا الإثنينية (٩٧) ظاهرة عند هذا الأخير، وجدنا أن وحدة الوجود هي عينها علاقة الهوية في الاختلاف. وبغير هذا الاعتبار نجىء «الواحدية» تعبيراً عن مذهب «الوحدة المطلقة»؛ ومذهب الوحدة المطلقة لا يقول به ابن عربي ولا تلاميذه من بعده!!.

وَفَرَّقَ «وليم جيمس» بين التعددية والواحدية، ورأى أن التعددية تناصر التوزع، والواحدية تؤيد الشكل الجمعي للوجود. والمرجو من القارئ أن يلاحظ أن التعددية لا تحتاج إلى أن تفترض من البداية كونها مناصرة لشكل معين من الانفصال بين كثرة في الأشياء تدعيها. إن للتعددية فحسب مغزى سلبياً يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الإطلاق (٩٨).

وفيما يقول «وليم جيمس»: ومزايا الواحدية هي «بدورها» ارتباطها الطبيعي بنوع متين من الإيمان الديني، والقيمة الإنفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة محدودة (٩٩)؛ فالتصور «كثير» ليس هو التصور «واحد»؛ وعلى ذلك فالكثرة في الواحد التي يزودنا بها إدراكنا الحسي مستحيلة التفسير تفسيراً عقلياً (١٠٠).

فلئن كان هذا صحيحاً على أقل تقدير من منظور الإدراك الحسي، فالرأى عندنا أن الإدراك الحسي لتصور الكثرة في الواحد مستحيل من جهة العقل، لكنه ليس على نفس هذه الاستحالة من جهة الذوق، فإن المدارك الذوقية كما سبقت الإشارة ليست هي كالمدراك العقلية، وكل ما يخضع تحت نطاق الحواس يمكن الإدراك من الناحية العقلية، وفيما عدا ذلك، فهو مرفوض من نفس هذه الناحية اللهم إلا إذا كان شيئاً تفرضه الحواس وتمليه الضرورة الإدراكية لبديهة العقل لها.



ولما كان خروج شيء لا محالة - من شيء آخر، وإن يكن إلى ما لا نهاية، في مناسبة ما، يكفي - إذا ثبت - أن يطوح بالنظرية الواحدة<sup>(١٠١)</sup>؛ فإن وليم جيمس يذهب في صدد المقارنة بين «الواحدية» و«التعددية» إلى القول بأنه لا بد أن الواحدية تعنى أن كل الانفصالات الظاهرية من هذا القبيل يصل بينها ثمة اتحاد مطلق أعمق تعتقد فيه، ولا بد أن يكون ذلك الاتحاد - على نحو ما - أشد واقعية من الانفصالات التي تظهر على أسطح الأشياء. ثم إنه ليقول: وقد ظلت الواحدية - من وجهة نظر الواقع الخارجي - محصورة بوجه عام في نطاق من الغموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائي<sup>(١٠٢)</sup>.

على أن قولاً كهذا، قد لا يفهم حق الفهم من جانب قائله إلا في ظل المذهب الحسي، الذي يعتقد صاحبه في الطبيعة الحسية ولا يعتقد فيما وراءها. فإن الطبيعة كلها معطاة في تيار الإدراك الحسي، ومن ثم فالواحدية شيء يمثل لا شيء بالنسبة لأنصار هذا المذهب، والتعددية ضد الواحدية. وإنه لما يلزمنا هنا قبل متابعة رأي «وليم جيمس» أن نوضح خطأ المذهب الحسي في تعرضه لدراسة التصوف. فمما لا شك فيه أن الخطأ المنهجي واضح في بحوث الفلاسفة التجريبيين الذين درسوا الظواهر النفسية للتصوف دراسة علمية، لكنهم لم ينصفوا الصوفية، ولم يقدرُوا على تحليل أحوالهم بالكيفية التي يعتادها كل مجرب لهذا الشعور حين يخضعه لفاعلية التجربة الروحية.

ومن أمثلة هذا الخطأ لديهم أنهم كانوا يحصرون أنفسهم في دائرة التجربة الحسية وحدها؛ مع عدم التدقيق في فهم مصطلحات الصوفية، وتلاشى الرغبة في فقه العبارة التي عبروا بها عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف قط بأوصاف التعميم ولا ينطبق عليها ما ينطبق على شئون التجارب الحسية<sup>(١٠٣)</sup>. ولم يكن «وليم جيمس» نفسه مخطئاً حين كتب

يقول: إن تكوينه الشخصى حال بينه تماماً، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة (١٠٤).

وعبارة «التكوين الشخصى» المزعوم هذا، إنما هى عبارة ردها كثيراً معظم الذين يدينون بالمذهب الحسى ومع ذلك نراهم يتعرضون بطريقة أو بأخرى للدراسة التصوف، إما رفضاً، وإما نقضاً وتفنيداً.. وفى هذا يقول قائلهم فى لهجة الرفض الساخر: «... لست أكذب مخادعاً للقارئ إذا قلت فى صراحة تامة بأن حدود إدراكى لم تتسع قط - ولا أريد لها أن تتسع - لترى فى أقوال الصوفية هؤلاء نفعاً أقل نفع لنا، اللهم إذا أخذناها مأخذ التعبير الشعرى الذى ينفذ فيه صاحبه ما تعتمل به نفسه بطريقة الشعراء، وعندئذ لا يدل القول إلا على صاحبه، وأما سائر الناس فلا تقع عليهم تبعة القبول» (١٠٥). وهو نفس المعنى الذى كان سبق لوليم جيمس أن ذكره حين ترددت عباراته برفض أذواق الصوفية ومواجيدهم إذا نحن لم نجد فى أنفسنا أهلية الشعور بما يشعرون، وإذا لم تكن بنا حاجة لإدراك ما هم عليه من أذواق خاصة (١٠٦).

لم يخطئ «وليم جيمس» ولا غيره من أنصار المذهب الحسى حين لم يجدوا فى استعدادهم الشخصى قبولاً للحالات الصوفية.. ومتى خلت أحكام الباحثين التجريبيين من التجربة الصوفية والاستعداد الخاص للتذوق فلا حاجة بنا إلى توكيد الحكم بالخطأ المنهجى يرومه علماء النفس فى اصطناع منهج المماثلة فى دراسة حالات التصوف بغية الوقوف على سيكولوجيا التصوف الدينى. فإن هذا هو الخطأ بعينه لا لشيء إلا لتعذر نمائتهم للصوفى فى حالاته الوجدانية الخاصة، ويستحيل تحليل مدركات هذه الأحوال كما نحلل الإدراك الحسى، اللهم إلا إذا جعلنا الحالة الصوفية إحدى مستويات التجارب الإنسانية. وهذا موطن الخطأ، فلا يزال الفارق بين هذه



المخاطرة البادية<sup>(١٠٩)</sup>. ولعل المقصود بمظاهر المخاطر البادية هو قلة الثقة في عالم الإدراك الواحدى - ذلك العالم المحكم الإغلاق - بالأسس العقلية التى تقبلها التعددية وترفضها الواحدية.

-٢-

يبد أن الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى الذى يرى العالم - على ما فيه من كثرة وتعدد فى المخلوقات - مفروقاً عن الله، هو أن كلاهما يصف الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف بلغة الهوية من الناحية العملية، لكن الفارق الحقيقى يكمن فى أن المتصوف الواحدى يؤمن بأنه مندرج فى هذه الوحدة، على حين يعتقد المتصوف الثنائى - لأسباب ثقافية ولاهوتية ودينية - أنه لا يزال خارجها. وفى الحق - كما يرى ستيس - أن الثنائية تأويل خاطئٌ للتجربة، لأنها تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها، فلا القول بالوحدة المطلقة والتجاوز لكل كثرة مقبول، ولا القول بالثنائية وحدها مقبول، فلا يبقى إلا أن يكون هناك مركب منهما، هو «الهوية فى الاختلاف»، أو وحدة الوجود<sup>(١١٠)</sup>.. والاعتقاد فى «الوحدة الوجودية»، ورفض التضاد والقسمة أياً كانت صورهما، وإنكار حقيقة الزمان، والاعتقاد بأن الشر محض شىء ظاهرى، ووهم مترتب على القسمة والتضاد، اللذين يحكم بهما العقل التحليلى، هى من جملة الخصائص الفلسفية للتصوف كما حددها رسل<sup>(١١١)</sup>.

ويشير «ستيس» إلى التطور التام والكامل للوعى الصوفى الذى من شأنه أن يرفض التأويل الثنائى، فالواقع أن التأويل الثنائى للتجربة يعارض روح الأقوال الصوفية جميعاً أينما وجدت، فالوعى الصوفى عندما يوضع على المستوى المنطقى للعقل يتضمن ثلاثة أشياء هى: (١) أنه ليس ثمة

تميزات في الواحد. (٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع، مثلاً بين أوراق الحشائش والأحجار. (٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات (١١٢).

ومشكلة عدم التمايز في الوعى الصوفى، إنما هي مشكلة اختلف فيها المفكرون في القديم والحديث: هل هي تعطى دلالة الواحدية الخالصة أم تعطى دلالة الثنائية والتعدد؟. وربما كانت الحلول الموضوعية لها، لا تيسر لنا بغير النظر إلى قوة الشعور في التجربة الصوفية. ومن أوجه النقد التي وجهها ابن تيمية لابن عربى شىء يحدد عدم التمايز في الواحد، وذلك حين يقول ابن تيمية: «ولا يُعقل مع الوحدة تعدد.. وإذا قيل مظاهر ومجالى، قيل إن كان لها وجودٌ غير وجود الظاهر والمتجلى، فقد ثبت التعدد وبطلت الوحدة، وإن كان وجودُ هذا هو وجود هذا، لم يبق بين الظاهر والمظهر والمتجلى فيه فرق» (١١٣).

ولا نذهب بعيداً حين نقول إن نظرية الخلق عند ابن عربى لا تدع للإثنية في مذهبه وجود، وهو القائل في معظم مؤلفاته المعبرة بأن: «الوحدة لا تقبل الكثرة، والكثرة وجوه تجليات الواحد الذى لا يحكم عليه العدد، ولا يفتقر في قبول تجلياته إلى الغير» (١١٤)، فما ثم إلا الواحد. ومما يفسر لك تخلل الوحدة في الكثرة، وفساد الكثرة لو عدم منها ذلك التخلل وهذا السريان: «أن الإثنين إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة؛ ما تجد سوى الواحد. فالواحد ظهر في مرتبتين معقولتين، فسمى إثنين هكذا (١١) ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا (١١١).. فإذا عدم الواحد من الخمسة عدت الخمسة، وإذا ظهر الواحد ظهرت الخمسة وهكذا في كل شىء» (١١٥).

وفي هذا تسقط الإثنية تماماً، فما ثم إلا الواحد، ومعناه أن روح الله سارية في الموجودات جميعها، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها، وكلما

كان الشعور معزولاً عن هذه الروح السارية في أصلاب الوجود، كان مصروفاً عن إدراك الوحدة، وبمقدار ما يمتلئ من قوة الإدراك لهذا التخلل والسرمان في الموجودات، أمكنه إدراك الوحدة على الحقيقة. وفي أول فص من فصوص الحكم يقول ابن عربي موضحاً نظرية الخلق لديه. والتي بمقتضاها تفهم الثنائية غير أنها ثنائية اعتبارية: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت - أن يرى عينه، في كون جامع يحصره الأمر كُلُّه، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة. فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له.. فمن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الذي لم يزل ولا يزال» (١١٦).

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربي يقول بإثنية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق؛ أو الوجود الظاهر والله. وليس في الحقيقة أثر للإثنية في مذهبه وكل ما يشعر بالإثنية يجب تفسيره على أنه إثنية اعتبارية. هذا ما يقوله الدكتور عفيفي في تعليقاته على هذا الفصل (١١٧). وفي كلام الدكتور عفيفي جزء من الغموض يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نقول بإعتبارية الشيء إلا إذا كنا أقررنا بادي ذي بدء بوجوده، فهذه الإثنية الإعتبارية موجودة، ولكن وجودها يسقط من قوة الشعور في بواطن التجربة، ليحل محلها وحدة الحقيقة. ونحن نرى من كلام ابن عربي السالف إنه: ماثم إلا الواحد، وأن الوحدة لا تقبل الكثرة، وأن روح الله يسرى في الموجودات جميعها، ويتخللها كما يتخلل العدد الواحد جميع الأعداد؛ فما موقف النظرية الثنائية من هذا كله؛ وكيف يمكن التوفيق بين مذهب الوحدة الذي يلغى الإثنية

ويأخذ بالواحدية، وبين اعتقاد النظرية الثنائية الذي هو اعتقاد الأديان الكتابية؟!.

هذه معضلة تخلقها محاولات «العقل» التفسيرية(\*) : العقل المنطقي الإستدلالي الذي هو في عزلة عن قوة الشعور في جوف التجربة، لا شك يحتم استحالة تفسير ضروب الكثرة المتعددة في الوحدة. ولكنها معضلة ليس لها وجود لو استبطنا قوة الشعور الكامنة في التجربة الصوفية، بمعزل عن العقل المنطقي الإستدلالي. وهي قوة لا تنفصل عن فكرة الوعى الصوفى، الذى يرتفع عند صاحبه فوق إدراك الثنائية إلى مقام الوحدة الإلهية، أو كما يسميها الغزالي - كما سيتبين لنا فيما بعد - بوحدة الوجود الإلهية. ولا نجد مفرأ في هذا المقام من الاستثناس بآراء المفكر المحدث الدكتور محمد إقبال. فإن التعمق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما كان المغفور له الدكتور إقبال، أطلق عليه اسم الناحية «العالمة» في النفس؛ في مقابل الناحية «العاملة» فيها.

والناحية العالمة في النفس هي مركز كشف الوحدة على الحقيقة، ولا

---

(\*) للأستاذ عباس العقاد رأىٌ وجيه في هذه المسألة نوجزه هنا حيث يقول: «وصفة القول أن البحث خليق أن يجدينا ويسعفنا في الحيز الذى ندرسه ونحسن أن نتأمله ونتقصاه؛ أما إذ نعيه ونوغل بالأمل خلف رتاجه، فهناك فلتسعفنا العقيدة والإلهام؛ ولنتق أن العقول لم تُجَمَل لنا أداة للضلالة والفوضى والاختباط؛ فإذا هي اختلط عليها الأمر ورائت عليها الفوضى ولم تأوُّبنا إلى ظل من طمانينة العقيدة الملهمة فليس الذنب ذنب العقيدة ولكنه بلا ريب ذنب العقول. (من مقال بعنوان ماكس نوردو - منشور بجريدة البلاغ في ٢٩ يناير سنة ١٩٢٣، وهو ضمن مقالات كتاب «مطالعات في الكتب والحياة» - طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧ ص ٣١).





فاعلية الوعي التصوفى فى الحياة الشعورية. أما إذا ظلت خارج هذه الوحدة متميزة عنها؛ فهى ذات لم تصل بعد، إلى إدراك الواحد، وتكون فى الحالة هذه تعبيراً عن التأويل الثنائى.

والتأويل الثنائى للتجربة - هو تصوف ضعيف سعوق أو متخلف - فيما يشير «ستيس» (١٢٠)؛ والثنائية، بما هى كذلك، هى التصوف المتخلف، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: إذا كانت الثنائية بهذه المثابة توصيفاً للتصوف المتخلف، فهل سلمت «الواحدية» من أوجه النقد والمؤاخذه والإعتراض؟!.

- ٣ -

وعلينا قبل أن نستكمل وجهة النظر التى اتخذها «ستيس» تفسيراً لموقفه من الواحدية، والثنائية؛ ورفضه لكل منهما على أساس عقلى وذوقى معاً، وإرتضاؤه لمذهب وحدة الوجود وقبوله وتبريره لفكرته الأساسية.. علينا نحن أن ننظر فى قيمة الواحدية المطلقة، كما قدرها «وليم جيمس» الذى سبق أن وصف نفسه - فيما تقدم - بأن تكوينه الشخصى كان حال بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الروحية؛ ومن المؤكد مع ذلك أن إسهاماته فى فهم وتقديم رؤية خاصة عن التصوف ليست بمستنكرة ولا هى مما تخرج عن نطاق التعاطف مع الصوفية، الأمر الذى يمكن الجزم معه بأن الرؤية التأويلية للتجربة الذوقية الروحية هى من نصيب الفيلسوف والمتصوف على حد سواء، إذا توافرت البصيرة النافذة وسلمَّ التعاطف المزاجى من الإعتراض على غير كفاءة (١٢١).

يذهب «وليم جيمس» إلى أن الواحدية تأخذ «الوحدانية» على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهرية. فالعالم كُله يجب أن يكون وحدة متينة،

يحدد الكل كل عضو فيه على ما هو عليه. وأقل بادرة من بوادر الإستقلال يقضى عليها فوراً. ثم إنه ليتعرض لفكرة الواحدية عند «اسبينوزا» فى كثير مما كتب عنها؛ ويرى أن الواحدية عنده تميل إلى الإعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله؛ بنفس الضرورة التى ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياه تساوى قائمتين. إن الكل هو ما ينتج الأجزاء، وليست الأجزاء هى التى تنتج الكل. على أن الواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مُفككاً. وهى على ذلك يجب إما أن تأخذ الكل على علاته، أو لا تصل إلى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرّة. والمقابل الوحيد الذى يسلم به الكتاب الواحديون هو الإقرار بعدم معقولية العالم (١٢٢).

ولربما أشارت العبارة الأخيرة من كلام «وليم جيمس» إلى الصورة «اللاكونية Acosmism» من الواحدية؛ وهى صورة ترى أن عالم الأشياء المتناهية - كعامل منفصل عن الله - لا وجود له على الإطلاق، أى أنه عالم وهْمى لا معقول، فالله هو وَحْدَه الواقع الحقيقى، والله وَحْدَهُ لا تمايز فيها، فلا توجد فيه - من أجل ذلك - كثرة من الأشياء المتناهية، وهذا المصطلح نفسه «اللاكونية» هو المصطلح الذى أطلقه «هيجل» على مذهب «اسبينوزا» ليعارض به من قالوا أن مذهبه مذهب إلحادى، المذهب الذى نسبه إليه مستر «ستيوارث هامبشير»؛ فرأى هيجل (\*) أن الأدنى إلى الصواب أن يوصف

---

(\*) وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد؛ أن لهيجل نظرية فى الواحدية Monism تحدد مكانة الإنسان من العالم، وعلاقة العالم بالله وبمقتضى هذه النظرية يكون العالم كلُّه واحداً، ومعنى ذلك أن ليس فى العالم ثنائية كتلك التى ذهب إليها «ديكارت» والتى تجعل المادة فى جهة والفكر فى جهة أخرى. أو الثنائية التى ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل المادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة، وهو المحرك الأوّل لها. أو هذه الثنائية التى نقول بها فى الإنسان من أنه مركبٌ من بدن أو جسم ونفس، وأن البدن =

باللاكونية<sup>(١٢٣)</sup>. وقد تبدو فكرة التصور للألوهية موحدة بين «اسبينوزا» و«هيجل»، فلا خلاف بينهما حول تصور إله وحدة الوجود، فالأول كان تصور الله في صور الطبيعة بجوانبها الخلاقة (Naturas Naturans) وصفاتها اللامتناهية. وكذلك بدا الله على هذا النحو عند «هيجل» أيضاً إذ كان الله عنده مساوياً لتطور الفكرة<sup>(١٢٤)</sup>

=يفنى، ولكن النفس خالدة، فالأديان تقوم على هذه المبادئ: وجود الله خارج العالم، وأن الله هو الذى خلقه، ووجود النفس مستقلة عن الجسم، وأنها تحيا بعد فناء البدن. ويذهب هيجل إلى أن العالم كلُّه واحد، ليس فيه هذه الثنائية التى قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة؛ وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة واحدة، أو أصل واحد، يترتب بعضها فوق بعض، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقية، والإنسان كائن من هذه الكائنات غير أنه أرقى من غيره طبقاً لسنة التطور. وليس الإنسان مركباً من جسم، ونفس مستقلة عن هذا الجسم، فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهى تفنى بفنائه، أو نفسه هى مجموعة وظائفه.

هذا فيما يختص بالإنسان، أما فيما يختص بالله والعالم، فهو لا ينكر وجود الله، ولكنه يجعل الله والعالم شيئاً واحداً، وأنه مجموع المادة والطاقة، وهى سر الحياة فى هذا الكون، ولا شك أن هيجل هنا ينظر إلى المسألة نظرة طبيعية، وقد سبقه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون، وإنما على سبيل التصور الذهنى الذى لا يستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية؛ نعى أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية. و«اسبينوزا» الذى هو من تلامذة «ديكارت» كان قال بوحدة الوجود، وجمع بين تلك الثنائية التى نادى بها ديكارت؛ ثنائية الفكر والمادة؛ فجاء «اسبينوزا» وأنكر هذه الثنائية وجعل الله فى قمة الوجود، وأنه أصل الوجود؛ ومن صفاته الفكر والإمتداد. ولكن ليس الإمتداد الذى هو صفة الله امتداداً محسوساً كهذا الإمتداد الذى نشاهد فى الأجسام المحسوسة؛ بل هو امتداد رياضى... (راجع للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة - سنة ١٩٤٧م ص ٧١ - ٧٢).

ولما كانت المثالية المطلقة هي صورة الواحدية الغالية في الدوائر الفلسفية؛ فقد وصف «جيمس» طريقته في التفكير بأنها ترى العالم يوجد فحسب كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية. وكان من ضمن الاعتراضات التي وجهها إلى الواحدية سؤال طرحه على هذا النحو: إنه إذا لم يوجد شيء إلا على نحو ما يعرف الذهن المطلق، فكيف يمكن لأى شيء أن يوجد على خلاف ما يعرف الذهن؟!.. إن ذلك الذهن يعرف كل شيء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شيء آخر. والأذهان المتناهية تعرف الأشياء دون أن تعرف أشياء أخرى، وهذا الجهل هو مصدر معظم ويلاتها. وعلى ذلك فنحن لسنا ببساطة موضوعات لذات تعرف كل شيء؛ لكننا نحن ذوات على حسابنا؛ نعرف المعرفة، فتجىء معرفتنا مختلفة عنها.

لكن غرض المثالية المطلقة إذ ترى العالم كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية، يجيء التمثيل الذي يوحى بهذا الغرض هنا تمثيلاً من الميادين المحدودة لوعينا.. تتطلع كل لحظة إلى كلِّ يتألف دفعة واحدة من أجزاء تجرى بينها علاقات متنوعة. وفي هذا الكل يكون وجود الإرتباطات والإنصالات التي نظن من حيث كونها شواهد على هذه الأجزاء، فهي على ذلك مؤسسة تأسيساً عقلياً واحدياً. وقد يسلم «جيمس» بسمو هذه الواحدية العقلية ونظرتها الغامضة لإرتباط خفى بين الظواهر دون ما استثناء (١٢٥)؛ ولعلَّه بهذه الفكرة التي يعرضها؛ يتجه تصوره لمفهوم الألوهية إنجهاً يختلف عن تصور «هيجل» أو «اسبينوزا»؛ إذ تتجه فكرته إلى القول باعتماد وجود الله على إيماننا وجهودنا، أى على تجربتنا الدينية، فقد بدا الله في نظره - كما يقول جان فال - عوناً وصديقاً يكافح إلى جانبنا، ونحن نكافح من أجله (١٢٦).

ولكنه مع ذلك، يوجه بعض المآخذ إلى الواحدين، وينقد فكرة الواحدية

نقداً يخرجها عن إطار الإيمان بها؛ لأنها من حيث كونها فكرة فلسفية، تدخل في الفلسفة ألبتة خاصة بها، رغم ما يبدو فيها من قدرة على تحقيق الإستقرار الدينى، والسلام، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها، ولكننا من جهة أخرى نجد تلك اللاحدية شأنها شأن أى تصور يؤخذ به دون ما شرط، تدخل ألبتة في الفلسفة على النحو التالى:

فأولاً: هى لا تفسر وعينا المتناهى. وثانياً: ينبج عن ذلك خلق مشكلة الشر، بالمقارنة بين التعددية واللاحدية تبرز مشكلة الشر فى التعددية مشكلة عملية وهى كيفية التخلص منه. أما فى اللاحدية، فاللغز نظرى، من شأنه أن يطرح تساؤلاً كهذا: كيف يكون هنالك نقص إذا كان الكمال هو المصدر؟! .. ثم إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً؛ فلمَ لم يعرف على غير ذلك فى آلاف الإضافات المتناهية الحقةرة أيضاً؟! .. وثالثاً: تناقض اللاحدية طابع الحقةرة الواقعية كما تدرك فى التجربة. فلكن كان التغير فى عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً، فاللاحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم. ورابعاً: هذه اللاحدية قدرية، بمعنى أن الإمكانيات المتميزة مجرد وهم أيضاً.

وبالطبع يميل «وليم جيمس» إلى تفضيل التعددية على اللاحدية، لأن الأخيرة تخرج من نطاقها كل هذا التصور للإمكانيات التى ألفناها فى حسنا المشترك. وتضطر اللاحدية إلى القول بأن المستقبل والماضى مرتبطان، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقى فى أى مكان. والتعليل الذى يستند عليه فى هذا كله إنما هو تعليل عقلى؛ ذلك أن افتراض أن للعالم تكويناً منضافاً فحسب، دون أن يكون هنالك ارتباط بين الأشياء إنما هو افتراض يتنافر مع العقل. بينما الأمر فى التعددية جدٌ مختلف، فهى من جهة أخرى، إذ تأخذ التجربة

الإدراكية في قيمتها الظاهرية، تتحرر من كل هذه المصاعب، لأنها تحتاج على استخدام أفكارنا في خلاء تشكله تجريداتنا التصورية (١٢٧).

فهذه وجهة نظر تنظر إلى «الواحدية» على أنها فكرة فلسفية وليست هي بالتجربة الروحية؛ وما كانت تكون الواحدية تجربة روحية وهي على هذا النقد، يوجهه إليها الناقدون الذين يتذرعون بأسباب البقاء على هذه البسيطة ولا يرتفعون بالتصور - أي تصور - فوق الواقع الذي تلمسه الأيدي وتراه الأبصار. فكل ما تمليه أو تحدهُ الفكرة الفلسفية للواحدية فهو عرضة للنقد والمؤاخذة بمقدار ما هو عرضة لرفض المذاهب التي تبنت تلك الفكرة، ويكفي أنها فكرة تجعل تصورنا المجرد يتشكل في خلاء ليس له بواقع الحياة صلة.

غير أن الواحدية في أخص خصائصها، لو أننا نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرة فلسفية وأخذناها بالاعتبار الديني الذي من شأنه أن يتقدم مضمونه في التصوف، فتتقدم معه مقومات النظرة إليها؛ هذه النظرة التي يجب أن تختلف وفقاً لتلك المقومات والخصائص ينظر إليها كل مؤمن بها.. أقول؛ إذا نحن نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرة فلسفية، ألفينا الواحدية لا تقبل التفسير ولا يستساغ معها التأويل والتحليل من جانب العقل؛ إلا في ضوء التجربة الروحية، فهي من هذه الزاوية فكرة متداخلة مع وحدة الوجود؛ فلا ينبغي أن يقبل الفصل بين «الواحدية» من جهة، و«وحدة الوجود» من جهة أخرى؛ وحتى على المستوى الفلسفي لا الديني، أي من حيث كونها فكرة فلسفية: «يتعذر أحياناً إجراء فصل تام بين وحدة الوجود، ومذهب الواحدية» (١٢٨).

هذا.. وقد نجد رفضاً آخر للنظرية الواحدية، باعتبارها «هوية خالصة» كان قدمه «ولتر ستيس»، حين رأى أن النظرية «الواحدية» إما أن تتخذ صورة «الإلحاد» في قولها إن ما هو موجود إنما هو مجموعة الأشياء في العالم فحسب، وأن الله ليس سوى اسم آخر لهذه الأشياء، ولا شيء يوجد إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية. وهذه الصورة من النظرية «الواحدية» مرفوضة، لأنها تكشف عن وحدة وجود مادية لا معنى لها.

ثم إن الواحدية - وهذه هي الصورة الثانية لها - تتخذ صورة «اللاكونية» في قولها إن الأشياء المتناهية، لو أنها انفصلت عن الله فلا وجود لها على الإطلاق، لأنها سراب، ولأنها وهم. وتلك الصورة أيضاً مرفوضة. فالواحدية في صورتها مرفوضة من قبل «ستيس».

على إننا ينبغي أن نذكر هنا معنى كلمة «هوية» باعتبارها دليلاً على «الواحدية»، قبل البدء في تبرير «ستيس» لهذا الرفض. ولقد حدد «نيوكلسون» كلمة «هوية» في معرض دراسته لفكرة الشخصية في التصوف، فقال إنها مصدر صناعي من «هو» ضمير المفرد الغائب. ولكنها تشير إلى الفردية «Individuality» أكثر من إشارتها إلى «Personality»، ثم أضاف إلى هذا، أن بعض الصوفية استعمل كلمة «الهوية» بمعنى عالم الغيب المطلق، أو العالم المعقول الذي يحتوى جميع المعقولات كما تحتوى البذرة الشجرة (١٢٩)؛ وهو نفس ما كان ذكره الجرجاني، حين قال: الهوية هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات، هي التي إذا ما أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء (١٣٠).

وجاء في نصوص ابن سبعين عن «الهوية» قوله: «ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها «الهوية»، وكان جوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد، بل بما هو واحد لكذا، لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد، والإطلاق واحد» (١٣١).

وعَدَّ عبد الكريم الجبلي (ت ٨٠٥هـ) مجلى الهوية إحدى مجالى الذات، فقال: «أعلم أن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهات، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على جميع تلك العبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهي فى الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هى عين ما هو عليه الوجود المطلق، وهذا للوجود المطلق هو الذات الساذج؛ الذى لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة..» (١٣٢).

ويقسم «الجبلى» مجالى الذات الصرف الساذج، إذا نزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاثة مجالى ملحقات بالصرافة والسذاجة.

المجلى الأولى: الأحدية، وهو ليس لشيء من الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا غيرها فيها ظهور، فهي ذات صرف ولكن قد نسبت الأحدية إليها، ولهذا أنزل حكمها عن السذاجة. والمجلى الثانى: الهوية، وهو ليس لشيء من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية فالتحقت بالسذاجة لكن دون الحقوق الأحدية لتعقل الغيبوية فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية.. والمجلى الثالث: الإنية، وهى كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور البتة، فالتحقت أيضاً بالسذاجة لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطن (١٣٣).



ويكشف لنا هذا النص، اختلاف معنى الهوية إذا هي أخذت دلالة على النظرية الواحدية، اختلافاً يجيء معه المدلول الديني أعمق وأقرب إلى «الحالة» الروحية، من المدلول الفلسفي باعتبارها فكرة، يجوز عليها الرفض كما يجوز القبول. كما يكشف النص أيضاً، اختلاف معنى الهوية عند الجليلي، عن معناها عند ابن سبعين. فإن الواحد - كما سبقت الإشارة - عند ابن سبعين؛ يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها «الهوية» بما في ذلك الأضداد، لأن الإطلاق واحد؛ والوحدة مطلقة لديه تعطى ضرورة الإطلاق بمقتضى جوهر الواحد.

أما الجليلي، فأمر «الهوية» عنده مختلف، فهي إحدى مراتب الذات في ملحقاتها؛ وأنه ليتخذ من الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ (١٣٤)؛ مضموناً تجريبياً روحياً تأتي فيه الدلالة واضحة على ترتيب المجالى الثلاثة. فالمجلى الأول في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ﴾؛ فقوله: «أنا» إشارة إلى الأحدية، التي هي إثبات محض لا تقييد فيها، وكذلك الأحدية ذات محض مطلق لا تقييد فيها لشيء دون غيره. وهو في قوله: «إنه» يشير إلى «الهوية» الملحقة بالأحدية، ولهذا برزت مركبة مع «إني». وقوله «أنا» إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية الإنية؛ ولهذا كانت المبدأ والمعول عليها في الأخبار بأنه «الله»، فاستند الخبر وهو الله إلى «أنا» تنزيلاً للإنية منزلة الهوية والأحدية. والجميع عبارة على الذات الساذج الصرف. ثم قال الجليلي: «وليس بعد هذه الثلاثة مجلى إلا مجلى «الواحدية» المُعبر عن مرتبتها بالألوهية التي استحقها الاسم «الله»» (١٣٥).

أما المضمون التجريبي الروحي الذي ينبغي أن يكون التعويل كل

التعويل عليه؛ في علاقة الهوية بالواحدية عند الجيلي؛ فهو فكرة «الإنسان الكامل» على ما قال، فإذا فهمت ما قلناه، فاعلم أن الذاتين عبارة عن كانت اللطيفة الإلهية فيهم. ولتأمل كلمة اللطيفة الإلهية هذه، لتجد المعنى من وراء ذلك هو أن الحق إذا تجلى على عبده؛ وأفناه عن نفسه، قامت فيه لطيفة إلهية، فتلك اللطيفة قد تكون «ذاتية» وقد تكون «صفاتية»؛ فإذا كانت «ذاتية» كان ذلك الهيكل الإنساني هو «الفرد الكامل» والغوث الجامع، عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود، وبه يحفظ الله العالم، وهو المعبر عنه بالمهدى والخاتم وهو الخليفة... (١٣٦).

ولنا أن نسأل الآن: هل يجوز أن ترفض الواحدية، وهي بهذا المفهوم الذى يتمثله شواهد المضمون الصوفى؟! .. إن الفكرة الفلسفية بلا شك أبعد ما تكون عن هذا المضمون وأقرب إلى الرفض إذ هي خلت منه، وأدنى أن تكون مدعاة لأن يقام عليها صنوف التشريح العقلى بين الرفض والقبول.. ولقد جاءت «الواحدية» باعتبارها «هوية خالصة» مرفوضة - من وجهة نظر «ستيس» - لأنها تتخذ صورة «اللاكونية» حين جعلت الأشياء المتناهية بعد انفصالها عن الله، لا وجود لها، فهي السراب وهي الوهم. فنحن - من ثم - نسأل، هل كان «ستيس» وضع فى اعتباره مثل هذا المفهوم الذى يتكى على شواهد «المضمون» فى فاعلية التجربة الروحية؟!، وبأية وسيلة من الوسائل الذوقية أو العقلية، جوزت له الرفض، وأساغت لديه أسباب التفتيد؟! .. هذا ما سنجده بوضوح من خلال تحليله لعنصر «الوهم» فى ذلك الجانب من الواحدية.

لقد كان «ستيس» اعتمد في رفضه لصورة الواحدة الثانية «اللاكونية» على مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فذكر أن هذا المبدأ، يجعلنا نرفض، ونحن مطمئنون، صورة الواحدة الأخيرة. فأفرض أن شخصاً قال: إن إيماني بوجود العالم المتناهي يرجع إلى أنه «وهم»، وافرض كذلك، أننا سألناه السؤال الديكارتي: كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية، وأن تكون فى نفس الوقت، فكرتى عن العالم إنه سراب، إذ أنا لم أكن موجوداً؟! .

فإذا لم أكن موجوداً، لم تكن هذه الفكرة من الأساس، ولعلّ الإجابة تتضح بعد السؤال الديكارتي بقولنا، بوجود واحد متناه، هو النفس الإنسانية التى أقرت بوجود «الوهم» أو الخيال؛ وما دام «الأنا» موجوداً، فلا بد أن يكون هناك على الأقل، موجود متناه واحد هو نفسى. أو بعبارة أخرى، العالم وهم. ولكن وهم من؟! .. وهمى أنا؟! عندئذ لابد أن أكون موجوداً حتى يكون عندى هذا الوهم. فالأوهام تظل موجودة كأوهام.. هب أنك أنكرت حقيقة هذه القطعة من الورق، وقلت إنها وهم، فليس فى استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هاهنا، إنما هو وهم لا شك موجود على الحقيقة (١٣٧).

إن «ستيس» ليرفض تلك الصورة من «الواحدة» بالمبدأ الديكارتي المشهور، ولكن هذا المبدأ الديكارتي إذا نحن اعتمدناه تفسيراً للواحدة فى عين التجربة، كما اعتمده «ستيس»؛ لا يخلو كذلك من أوجه النقد فى تفسير عنصريّ الوهم والوجود. فيمكننا أن نقول إن قياس الوهم على صفة الوجود النفسى بمعزل عن التجربة الذوقية، لا يخلو من ضعف. فإذا عولنا على

التجربة الصوفية، نعلم أن ذات المتصوف ترى العالم كُلهُ وهماً إذا هي كانت مندرجة في الوحدة. أما إذا لم تكن داخل أعماق الوحدة، وكانت خارجة عنها، محجوبة بحجاب النفس، فهي تشعر كما يشعر الآخرون بالتعدد والاختلاف والثنائية، لأنها في هذه الحالة تكون خارج إطار التجربة؛ فلا يكون الوهم من أجل هذا، مقررراً إلا في حالة واحدة، هي حالة: «الفناء في الواحدية».

وينبغي أن يجيء السؤال هكذا: متى يشعر الصوفي بوهم العالم؟! والجواب هو: في عين التجربة؛ وفي لُجَّة «الفناء»، حين تندرج ذاته في الوحدة. أما إذا كانت خارجها فليس الوهم - إن كان - إلا قضية عقلية يسوقها المتصوف، ليكون من حق الناس جميعاً رفضها ومناقشتها وتفنيدها، لأنها في تلك الحالة أصبحت خارج مضمون الشعور.

ولتقف قليلاً عند هذه النقطة، لنرى ابن تيمية - قبل ديكارت - قد تنبَّه في معرض نقده لقول ابن سبعين: «رَبُّ مالِك، وَعَبْدُ هَالِك، وَأَنْتُمْ كَذَلِكَ، اللَّهُ فَقَط، وَالكَثْرَةُ وَهَمٌ»؛ إلى تناقض القول باعتبار الكثرة وهماً، فقال في ذلك: فإن قوله «وهم» يقتضى متوهماً، فإن كان المتوهم هو الوهم، فيكون الله هو «الوهم». وإن كان المتوهم هو غير الوهم، فقد تعدد الوجود» (١٣٨).

ولا خلاف بين ابن تيمية، وبين الصيغة الديكارتية التي اعتمد عليها «ستيس» إلا أن تكون الأخيرة تجعل الأوهام تظل موجودة كأوهام؛ في حين كانت فكرة ابن تيمية تدور حول اعتبار الكثرة، التي هي أجزاء متفرقة يتكون منها وجود العالم؛ ذات وجود حقيقى؛ إنما الموهوم بطلان القول في أصله وهو الوجود فقط؛ ولأجل هذا قال: «إن كان المتوهم هو الله، فقد وصف الله بالوهم الباطل، وهذا مع أنه كفر، فإنه يناقض قوله «الوجود واحد». وإن كان

المتوهم غيره فقد أثبت غير الله وهذا يناقض أصله. ثم متى أثبت غيراً لزممت الكثرة، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً» (١٣٩).

والمراد هو، إن الكثرة الوهمية أو المتوهمة، لها وجود من ذات الشيء الموجود، ولو كان في نفسه مُتَوَهِّمًا. وهي عين الفكرة التي يقول بها «ديكارت»، ويعتمدها «ستيس».

ولكن هذا كله صحيح، لو نظرنا إليه خارج محتوى الشعور، وبدلنا - من ثم - منهجاً بمنهج، أعنى، لو أننا تعاملنا مع الفكرة بوصفها قضية، لا بوصفها «حالة». والفرق - من بعد - عظيم. ذلك هو الفرق الذي يجعلنا مرة أخرى نسأل: متى يشعر الصوفى بوهم العالم؟!.. والجواب هو: إذا أفرزت «الحالة» الشعورية الوجدانية، فكرة، بحسبها العقل قضية، فيغفل التعامل معها إن لم يجهله؛ فلا يتعمق مضمونها، ولا يُحلل محتواها؛ ولا يفتش مخلصاً عن مصدرها في جوف التجربة، بل ولا يستطيع. وإنما يتعامل معها كما لو كانت من إفراز العقل ونسج المنطق والتفكير. هذا خطأ، لا ينبغي أن نَقَعَ فيه شاعرين أو غير شاعرين!!.

وإذا شئنا المقارنة بين «ستيس» في هذه الفكرة عينها، وبين بعض الصوفية المتأخرين، وجدناهم يعالجون عنصر الوهم في الوجود بطريقتهم الخاصة، الطريقة التي تستمد مفاتيحها من عمق الوعي في أغوار الحياة الباطنة؛ فتلمس أبعادها من دخائل القوة الشعورية بعظمة الوجود الإلهي، ولا زيادة بعد ذلك لمستزيد...!!

خُذْ مثلاً على هذا قاله ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧هـ): «الحقيقة تقتضى أن الزاهد في الدنيا مُثَبِّتٌ لها، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها مزهوداً فيها. وإذا شهدت لها بالوجود فقد عظمتها. وهو معنى قول الشيخ أبي

الحسن الشاذلى (ت ٦٥٦هـ) رضى الله عنه: «والله لقد عظمتها إذا زهدت فيها!!.. ومثل هذا الزاهد فيما زهد فيه، فناء الفانى عمّا فنى عنه، فإثبات أنك فانى عن الشيء، إثبات لذلك الشيء، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك» (١٤٠).

فلكأنما الدنيا فى الأصل لا وجود لها بالقياس إلى وجود الحق تعالى. ولكن فى أى حالة؟!.. فى حالة الإنشغال به عمّن سواه. فى التحقق بالتجربة، وفى خوض عباب الفناء، ترى الوجود الحق هو الله تعالى؛ الوجود المطلق. أما العالم بكل ما فيه من كائنات الدنيا، فلا يثبت له رتبة الوجود المطلق؛ لأن الوجود المطلق مشبوت لله، وإنما للعوالم والكائنات الوجود من حيث ما أثبت لها وهم الحجاب. فوجود الدنيا - من ثم - هو من الحجاب الوهمى.. وما حجبك عن الله إلا توهم وجود الحجاب. وهو - أى الحجاب الدنيوى، حين تكون محجوباً بالدنيا عن الله - ليس أمراً وجودياً بينك وبين الله، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودى، للزم أن يكون أقرب إليك منه، ولا شىء أقرب إليك من الله على التحقيق. فرجعت - إذن - حقيقة الحجاب إلى توهم وجود الحجاب. فما حجبك عن الله وجود موجود معه؛ إذ لا موجود معه على الإطلاق. وإنما حجبك عنه «توهم» موجود معه: فكان كل ما هو من جنس الحجاب إنما هو من جنس الوهم الذى يفرض وجود موجود غير الله كائناً ما كان، وما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه.

ويوضح ابن عطاء الله، ذلك الوجود الوهمى بمثال جاء فيه: «لو أن رجلاً بات فى مكان وأراد الخروج؛ فسمع صوت الرياح من كوة هناك، فظنّه زئير أسد، فمنعه ذلك عن الخروج، فلما أصبح لم يجد هناك أسد، وإنما هو الريح أنضفت من تلك الكوة. فما حجبه وجود أسد، وإنما حجبه توهم الأسد» (١٤١).

وعليه؛ فليس أقربُ إلى العقل من معالجة الوهم، بأوهام أكثر منها وأحجب. وليس أدنى إلى الذوق من رفع الوهم عن الوجود؛ مع كشف الرؤية ووضوح الغاية وخوض التجربة وإزالة الحجاب.

-٦-

نعودُ إلى «ستيس» لنراه هكذا يمضى فيرفض «الواحدية» كتفسير للتجربة الصوفية؛ كما رفض من قبل «الثنائية»، فلا هذه ولا تلك مما يؤخذ في اعتباره موضع القبول. والواقع أن رفض «ستيس» للثنائية؛ إنما هو رفض لفكرة فلسفية بدائية، وربما كانت الثنائية بهذه المثابة إحدى الصور البدائية للعالم، كما بدا للإنسان؛ فرؤية النهار والليل، وتجربة اليقظة والنوم، والشعور الدائم بالخير والشر، هي كلها محاور كبرى اتخذت أفكاراً كانت أوحَتْ بغير شك إلى الإنسان بفكرة وجود حقيقتين متعارضتين. والرأى الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism، يأتي أحياناً كثيرة بعد اعتقاد الوجدانية، وهي الوجدانية الناقصة التي تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوجدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى، في الأطوار العامة التي مرَّت بها اعتقادات الأمم البدائية. وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوجدانية بأن الإنسان يترقى في هذا الطور، فيحاول تفسير الشر في الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير؛ ولا يكون هذا من قبيل النكسة في عقيدته؛ لأنه لا يزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيع التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها.. (١٤٢).

واستمرت فكرة الثنائية باقية في مظاهر مختلفة في أغلب الفلسفات. ولم يكن أفلاطون في تفرقة بين العالم العقلي والعالم الحسي، أو بين المثل الثابتة وتيار الصيرورة، أو بين النفس والجسم، أو بين المحدود واللامحدود،

بمعزل عن تلك الفكرة لو تعقبنا لها جذوراً. وهى عند أرسطو أجلى وأوضح، نصادفها فى التفرقة بين الصورة والمادة، وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ ثم تمتد الفكرة، فتصل إلى «ديكارت» فى تفرقة بين الفكر والإمتداد؛ وهى عند «كانط» توجد فى الاختلاف بين عالم النومنا وعالم الظواهر. وما كان «برجسون» فى تفرقة بين الحياة والمادة الجامدة، أو بين الذاكرة والإمتداد، أو بين الديمومة والمكان، أو بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغفل؛ إلا معيراً خبير تعبير عن فكرة الثنائية فى صورتها الفلسفية العقلية، كما ظهرت فى جميع الفلسفات. ثم تشعبت فشملت فلسفة «وايتهد» و«رسل» و«سانتيانا» فى التفرقة بين الماهيات والموجودات مع التباين فيما بينهم ومع الاختلاف (١٤٣).

ولئن كان «ستيس» ممن يرفضون الثنائية، حين يصفها بالدلالة على التصوف المتخلف، فلا هى تقدم تفسيراً لمضمون التجربة الصوفية، ولا هى من حيث كونها فكرة فلسفية تعطينا تصوراً مقبولاً عن حقيقة العالم؛ فإن مفكراً آخر مثل «جان فال» يمضى مع فكرة الثنائية متعقباً ظهورها فى جميع الفلسفات على النحو الذى أسلفنا. فيروق له أن يحل المشكلة بردها إلى شعور بخصب الواقع، وذلك بعد أن يعرض فكرة اللامتناهى والمتناهى من الوجهة الفلسفية الخالصة: فكل ما نستطيع أن ندركه بعد ملاحظة كل هذه الصور من الثنائيات هو ما يكمن فى ذلك التعارض بين طرفى الثنائيات من جانب آلى - أو من جانب دينامى بمعنى أصح - يعتمد عليه العقل الإنسانى فى رؤيته للعالم، وما فيه من صراع بين النور والظلمة (١٤٤).

بيد أن المذهب القائل بالكثرة، هو فى ذاته يدل على الحرب والصراع، مع دلالاته على التعارض مع النظريات الواحدية. لكن قيمة هذا المذهب فيما يرى «جان فال»، لم تأت من تقريره وجود كثرة فى الحقائق والوقائع؛ وإنما جاءت قيمته لتفيد مقدار ما فيه من شعور بخصب الواقع، ومن عدم رده



المُشَخَّص إلى تصورات، ومن تفتحها للمستقبل. فهل يمكن التوفيق بين مذهب  
الواحدية بوصفه قد أكد اللامتناهي، وبين مذهب الكثرة باعتباره قد أكد  
وجود جملة متناهيات؟! .. ذلك هو السؤال الذي يطمح المفكر إلى الإجابة  
عليه. وهو طموح معقول؛ إذ كان طموحاً خارج التجربة الروحية وخارج  
دائرة الشعور.

فالمهم هنا ليس قيمة مثل هذه النظريات من حيث رسوخها، أو ما  
تَضَمَّتْ من قواعد محددة، وإنما ما يهم هو دلالتها المفصحة عما تتطلع إليه  
النفس الإنسانية. ولعلَّ مكن الحيرة الناشئة بين «الواحدية» و«الثنائية»،  
مرهونٌ بما في قوى النفس الإنسانية من شعور وتعبيرات. فالمذهب الثنائي مثلاً  
يعبر عن عنصر التوتر والتعارض في قوى النفس، فإذا نحن تأملنا هاتين  
النظريتين على هدى هذا الكلام، فلن نشعر بأية حيرة مما بينهما من نزاع، بل  
سنرى أنفسنا قد ازددنا إدراكاً ووعياً بمعنى التنوع (١٤٥).

وأياً ما كانت وجهة الحلول الفلسفية التي قدمها «جان فال» في معرض  
النزاع بين النظريتين، حين نفهم إننا نقبل من «الواحدية» كمنظرة طرفاً، ونأخذ  
من الثنائية طرفاً؛ فينشأ عن الطرفين إدراك تتطلع إليه النفوس، فيريحها من  
الحيرة الظاهرة ويزيدها إدراكاً بمعنى التنوع وخصوبة الاختلاف؛ أقول؛ أياً ما  
كانت وجهة هذه الحلول إزالة للتعارض بين النظريتين من الناحية الفلسفية،  
فهى غير مقبولة من الناحية الذوقية، ولا سيما لو تجرد الإدراك من هذه الناحية  
بعينها عن المدارك العقلية واعتمد فقط على التجربة الصوفية.

والرأى - عندنا - بعد عرض هذه الآراء وتمثل موطن القوة فيها  
وموطن الضعف - هو أن الثنائية في جوهرها نجىء كما لو كانت تحمل في  
داخلها عمق الرؤية الواحدية؛ تفسرها؛ وتخدمها؛ وتضع خدماً مديناً إليها  
لتصعد الواحدية على أكتافها صعود الأمانة والاعتماد، ثم تشهد لها في ذاتها  
بوحدة الحقيقة.

فالثنائية فى جانب من جوانبها توحى بالنقص، وفى الجانب الآخر توحى بالكمال، وفى هذا الجانب الكامل تظهر وحدة الحقيقة لتكون إفصاحاً عن الواحدية. فالنقص الذى هو فى طرف يشهد بالكمال الذى فى الطرف الآخر؛ بل تقديم الكامل على الناقص هو عين العدل فى أحادية الواحد؛ إذ لولا الليل لما عرف النهار، ولولا المرض لما تنعم الأصحاء بالصحة، ولولا النوم لما ذقت الخلائق تجارب اليقظة والانتباه، ولولا الظلمة لما صحَّ وجود النور، ولولا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة، وما لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل، ولولا خلق البهائم لما ظهر شرف الإنسان، فإن الكمال والنقص يظهر بالإضافة، فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعاً تماماً كما يكون فى قطع اليد إذا هى تأكلت إبقاءً على الروح، ضرب من العدل، لأنه فداء كامل بناقص، فكذلك الأمر فى التفاوت الذى بين الخلق فى القسمة فى الدنيا والآخرة، فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه؛ يشهد بكمال الواحد وعدله، فإذا عرفت هذا عرفت أن كل فقر وضر فى الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة فى الآخرة، وكل نقص فى الآخرة بالإضافة إلى شخص، فهو نعيم بالإضافة إلى غيره.. فلولا وجود النقص ما كان للكمال وجود (١٤٦).

وكذلك تكون تجارب النظرية الثنائية، لو أنها أسست على فقه المضمون الذوقى، لتكون شاهدة بين جوانبها وأطرافها على وحدة الحقيقة، وعلى أحادية الواحد الحق؛ وبناءً على ما تقدم؛ يتلاشى التعارض البادئ من هذه الجهة بين الثنائية والواحدية، فليس فى الأمر تعارض، بل هو تكامل لو صح القياس.

وبغير هذا «التخريج» يجيء «الرفض» للنظرية الثنائية في مضمون التجربة أولى وأحرى من «القبول»؛ لأن الشعور بالوحدة علامة بارزة من علامات التجربة الصوفية، تضىء بما لا يدع مجالاً للشك ضرباً من الرؤية الموحدة، هو بالفعل أخص خصائص التجارب الصوفية كلها، بل هو الخاصة الجوهرية المحورية للتجربة الصوفية. والوعى الصوفى فى جملة إنمأ هو وعى لا يحتمل التفرقة والانقسام، ولا يسبغ التعارض الذى يوحى بالتمايز بين الذات.

الوعى الصوفى فى توجهاته كُلى، واحداً، خالصاً فى النظر، وفى المعاشة، وفى الفاعلية، وفى الحياة. ومن هنا تتميز التجربة الصوفية ومحورها هذا «الوعى»؛ عن ظاهر الرؤية الدينية التى تبناها رجال الدين واللاهوت نظرية ثنائية خالصة فى الاختلاف. ولكن هذه الرؤية شىء، والتجربة الصوفية شىء آخر. ولقد رأينا - فيما سلفت الإشارة إليه - أن «ستيس» كان حلل «مضمون التجربة الصوفية».. ذلك المضمون الذى يميل ميلاً جارفاً نحو «الوحدة»؛ فمن حقه، وهو بصدد مثل هذا التحليل، أن يرفض الثنائية، وأن يعتبرها دليل ضعف التصوف لا قوته، ومن حقه - فيما نرى - أن يرى أن ملكات الوعى الصوفى أقوى وأعنف فى تجاوز تلك النظرة التى تنظر بها ديانات التأليه فى الغرب والشرق، وهى نظرة مقصورة على التفرقة الفارقة بين «الحق» و«الخلق» تُقرُّ الثنائية فى تعسف شديد، وتفرض التمايز والاختلاف كما تفرض الشعائر والطقوس والعبادات. ولولا وجود هذه الديانات، لكان الموقف الواحدى على الإطلاق هو دليل التجربة الباطنية التى تظهر مواقف الصوفية أجمعين، ولم يمنعهم من تبنى هذا الموقف صراحة سوى تهديدات رجال الدين وضغوط السلطات اللاهوتية (١٤٧).

قد يقال: إن كل تجربة صوفية من شأنها أن توحى بثنائية التعارض  
البادئ - ولو على أقل تقدير - في اللغة التي يتم بها التعبير عن هذه التجربة؛  
بمقدار ما توحى بتعارض الإنفعالات كما تبدى في اصطلاحات كان الصوفية  
اتخذوها عنواناً دالاً على أحوالهم الخاصة، وخلقاتهم المتفرّدة، وخواطر  
قلوبهم ومشاعرهم الذوقية (١٤٨).

فهلا كانت أحوال: القبض والبسط؛ والهيبة والأنس؛ والرجاء والخوف؛  
والجمع والفرق؛ والفقد والوجد؛ والغيبة والحضور؛ والصحو والسكر؛  
والذوق والشرب؛ والمحو والإثبات؛ والتلوين والتمكين؛ والقرب والبعد؛  
والشريعة والحقيقة، وغير هذا كله مما هو مدونٌ في كتب القوم من  
اصطلاحات، تعبيراً عن ثنائية التجربة الصوفية لا عن وحدتها؟! (١٤٩)؛ قد  
يقال: إن مضمون التجربة الصوفية يحتوى على بناء يُشكّله التعارض كما  
توجيه «الثنائية»، وإن ذلك البناء ليشعرنا بتشخيص الوجود كله وفق هذه  
النظرية كما تبدى في ثنائية الحقيقة الوجودية.. قد يقال مثل هذا القول تعريزاً  
للأخذ بالثنائية، وتأسيساً لتشريع التأويل الثنائي كتفسير للتجربة الصوفية؛  
ولكن قولاً كهذا القول، لا يصيب كبد الحقيقة في شيء، ولا يفقه أحادية  
التجربة ولا يعرف مضمون الوعى الصوفى الذى: «يتحول فيه مركز الشعور  
من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، ثم يتحول تبعاً لذلك مركز الإهتمام من  
«الذات» إلى موضوع جديد تجدد النفس فى الوصول إليه واللحاق به» (١٥٠).

ذلك شعور لا يقبل التمايز بين الذوات؛ ولا يسيف التأويل الثنائى  
للتجربة الصوفية. والفرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين وعى التجربة فى  
ذاتها، وبين محاولات اللغة للتعبير عن هذا الوعى فى جوف التجربة، فكل  
هذه المصطلحات السابقة إنما هى ألفاظ لغوية؛ أفرد بها الصوفية عمّن سواهم  
لمحاولة التعبير عن تجاربهم الشعورية الخاصة، أصطلحت إصطلاحاً لتقريب

الفهم على المتخاطبين بها. لكن: هل هذه الألفاظ والعبارات هي هي عين التجربة في ذاتها؟!، أو بعبارة أخرى: هل كانت هذه المصطلحات التقريبية عند الصوفية هي هي نفس المعانى التي أودعها الله قلوبهم واستخلص لحقائقها أسرارهم؟!..

يُحدِّثنا «القشيري» الذي عنى بتدوين هذه الألفاظ والمصطلحات التي استعملها الصوفية فيما بينهم؛ فإذا هي ألفاظ واصطلاحات قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على مَنْ باينهم في طريقتهم، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيراً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها (١٥١).

أفتن كانت هذه الألفاظ والمصطلحات مصطنعة اصطناعاً للتعبير عن التجربة؛ فهل هي عبرت فعلاً عن حقيقة التجربة في ذاتها؟!.. فمما لا شك فيه أن التجربة الروحية في كل ما تحمله من أحوال وخلجات وخواطر ومشاعر؛ ومعاناة عنيفة في داخلها؛ إنما هي شيء يختلف عن الألفاظ التي يراد من ورائها استخلاص ما هو كامن في البؤرة الشعورية للتجربة الحية.

فاللغة كائنة ما كانت لغة عاجزة عن تصوير الحقائق الداخلية؛ وأعلاها وأرفعها: إدراك الديمومة البحتة.. أو ظهور «التوحيد» بالديمومية على قال الخراز: «أولُّ باد من الحق قد أخفاهم في أنفسهم وأمات أنفسهم في أنفسهم، واصطنعهم لنفسه، وهذا أولُّ دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومية».. فهل يمكن إدراك هذه الديمومية البحتة بكلمات يسهل التعبير بها؟!.. بالطبع، لا،.. «وما يعلنه الصوفى أو النبى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى، يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، (تحمّلها هذه الألفاظ والعبارات المصطلحة)، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها في جوف التجربة ذاتها، لا يمكن الإطلاع عليها أى نقلها لغيره. ويستحيل

علينا أن نُعبّر في كلمات عن هذا الإدراك الباطني للديمومة البحتة؛ لأن اللغة تكيّفت بالزمان المُتَجَرِّد، زمان النفس الفاعلة في كل يوم، على حد تعبير الدكتور محمد إقبال رحمه الله (١٥٢)، وهذا ما سنتناوله في آخر عنصر من هذا البحث لنوضح فيه عجز اللغة عن تصوير دخائل الوجدان عند الصوفي.

لكننا هنا لا نجد بأساً من أن نشير إلى أن العبارات والألفاظ اللغوية - بما فيها تلك الاصطلاحات التي اتخذها الصوفية لأنفسهم - وإن كانت جاءت لتدل على النظرية الثنائية - فهي ليست بدالة على مضمون التجربة الصوفية، فكل ما يشعر بالتأويل الثنائي لمضمون هاته التجربة، إنما هو عوارض في الطريق، لكن ليس هو الغاية من وراء مسيرة الوعي الكلي والفاعلية الروحية.

فإن الوعي الصوفي لا يتجزأ، ولا يمنع - من عدم تجزئه - أن تمرُّ به عوارض وحالات هي بمنزلة المستوى الأول «البدائي» كما يظهر في الثنائية، ولكن ليست الثنائية في جميع الأحوال هي كُليّة الوعي النافذ إلى أحادية التجربة. هذا الوعي الذي لحكمه حالة خاصة يصحبها شعور غامر يهجم على القلب ويستولي عليه، هو عينه الوعي الذي لا يقبل التأويل الثنائي تفسيراً لتجربة العارف في نشدانه الحقيقة.

ولربما ظهرت «الحقيقة» للسالك في بداية الطريق على شيء من التناقض، فيشاهدها أزلية وحادثه، واحدة ومُتَكَثِّرة، هي لا تزال في هذا العالم المحسوس ومتجاوزة له في نفس الوقت، مطلقة ومقيدة؛ وحالتلن، يشهد للداخل في الطريق ثنائية الحقيقة. ولما كان لا يزال في أول مرحلة من مراحل معرجه الروحي، بدت له «الحقيقة» على شيء من التناقض، فإذا هو ينظر بعين إلى الوجود الخارجي للمحيط به، المتعلق به نوعاً ما من التعلق؛ وينظر بالعين الأخرى إلى العالم الروحي الذي هو على وشك الدخول فيه.

وما دام الشهود لديه مخلوطاً لتوزع نفسه بين العالمين: المادى والروحي، شاهد الأزلى المحدث، والمطلق المقيد، ورأى التأويل الثنائي عنواناً على «الحقيّة». فإذا صفى له الشهود وأرتقى الصوفى فى سلّم المعراج، ارتفع لديه التناقض وتلاشت الكثرة فى الوحدة، وزال عنه التوزع النفسى بين عالم الحس وعالم الروح، فإذا هو يلمح «الحقيّة» كما تلمح العين رواسى الجبال بعد انقشاع الضباب عنها. وهذا هو تخريج أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى لأقوال أفلوطين الإسكندرى حين نقل عنه قوله: «مَنْ شَاهَدَ هَذَا الْمَشْهَدَ أَدْرَكَ مَعْنَى مَا أَقُولُ، وَعَرَفَ أَنَّ لِلنَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ حَيَاةَ أُخْرَى» (١٥٣).

\* \* \*

إن الفرق لبعيد بين أن تكون الثنائية هى مضمون التجربة الصوفية، وبين أن نمجىء الثنائية سلماً أميناً يصعد عليه السالكون إلى حقيقة الوحدة، كما هى عليه. وقد تقدم القولُ بأننا واجدون فى الثنائية تعبيراً لا شك فى دلالة على الواحدية التى تمثل حقيقة التجربة الصوفية؛ وتصور مضمون الوعى الصوفى فى أخلص ما يحمله من حيوية وتثوير. ولم يكن مقصودنا من وراء ذلك بمنأى عن القول بأن الثنائية لو أنها اقتصرت على تأويل التجربة الروحية، أو كانت التجربة فى ذاتها تشكيلاً للثنائية فقط، ولم تصعد فيها إلى الوحدة «الواحدية» التى تصور مضمون الوعى الصوفى، كانت بلا شك بغير ذات معنى، أو كانت - بتعبير «ستيس» - وصفاً دقيقاً للتصوف المتخلف، لأنها تفيد الضعف فى ذات التجربة نفسها؛ بمقدار ما يستفاد الضعف من التجربة ذاتها إذا هى اقتصرت على الثنائية.

وشواهد المضمون عندنا، تبين على الحقيقة، فيما يشرق من كلام الغزالي، إن العالم بأسره أخرجه خالقه من العدم الذى هو نفى محض، إلى الوجود الذى هو إثبات صحيح لا شك فيه؛ ثم قدره منازل وجعله الميقات، فظهرت فيه الثنائية لتشهد بالواحدية؛ فمن حى وميت؛ ومتحرك وساكن؛

وعالم وجاهل، وشقى وسعيد، وقريب وبعيد، وصغير وكبير، وجليل وحقير، وغنى وفقير، ومأمور وأمير، ومؤمن وكافر، وجاحد وشاكر، وذكر وأنثى، وأرض وسماء، ودنيا وأخرى؛ ... وغير ذلك مما لا يحصى عده من ثنائيات الوجود، ومواطن الكثرة فيه، إنما هذا الوجود كله للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها، فالكل قائم به موجود بقدرته، وبقا بعلمه ومنتته إلى أجله؛ ومصرف بمشيئته على بالغ حكمته (١٥٤)؛ وبنفس الطريقة فى استنباط الوحدة، بعد استبطان حقيقة الوجود الإلهى، جرى قلم ابن عربى فى كشف الثنائية لعناصر الوجود توكيداً للواحدية الخالصة. فلكنما الثنائية لا معنى لها إن لم تكن سلماً للواحدية، تشهد لها وتؤيد مطالبها العالية. فما فى الوجود: طاعة ولا عصيان، ولا ربحٌ ولا خسران، ولا عبدٌ ولا حرٌ، ولا بردٌ ولا حرٌ، ولا حياةٌ ولا موت، ولا حصولٌ ولا فوت، ولا نهارٌ ولا ليل، ولا اعتدالٌ ولا ميل، ولا برٌ ولا بحر، ولا شفعٌ ولا وتر، ولا جوهرٌ ولا عرض، ولا صحةٌ ولا مرض، ولا فرحٌ ولا ترح، ولا روحٌ ولا شبح، ولا ظلامٌ ولا ضياء، ولا أرضٌ ولا سماء، ولا تركيبٌ ولا تحليل، ولا كثيرٌ ولا قليل، ولا غداةٌ ولا أصيل، ولا بياضٌ ولا سواد، ولا رقادٌ ولا سهاد، ولا ظاهرٌ ولا باطن؛ ولا متحركٌ ولا ساكن، ولا يابسٌ ولا رطب، ولا قشرٌ ولا لب... ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات إلا وهو مراد للحق تعالى؛ وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده، فكيف يوجد المختار ما لا يريد (١٥٥).

من ذلك ترى، أن التجربة الصوفية إذا لم تصعد إلى الواحدية، فهى الضعف بعينه، وهى القصور عن أن تلبى مطالب الوعى الصوفى كما ينبغى أن تكون فيه مطالبه واضحة بغير خلط فى مقوماتها الأساسية، أعنى الشعور الكامل الشامل بوحدة الوجود الإلهية التى هى أخص خصائص التجربة الصوفية.



وكما لا يمكن قبول الثنائية الخالصة، كذلك لا يمكن قبول الواحدة الخالصة، فالواحدة التي تنطوي على «هوية خالصة» لا يمكن أن تكون - فيما يرى «ستيس» - هي الحقيقة، تنشدها التجارب الصوفية، بمقدار ما نجىء الثنائية التي تنطوي على اختلاف خالص اعتنقه رجال التصوف الضعيف لأسباب منطقية ولا هويته ممثلة في الضغوط التاريخية والثقافية القومية، تعبيراً عن ثنائية الحقيقة لا وحدتها، وإن كان ميل التجربة الصوفية في ذاتها نحو «وحدة الوجود» جاء مكبوحاً طاعة لأوامر السلطة التي فرضت الثنائية فرضاً عنيفاً بغير ما ترى فيها من ضعف وكساد في المستوى العملي: فكان الخيار الوحيد أمامهم هو: «الاختيار بين القول بأن الإنسان والله متحدان في هوية واحدة، أو أنهما ببساطة مختلفان، ولما كانت الأولى قد بدت لهم منافية للعقل، فقد اعتنقوا الثانية وأصرروا أن تفعل رعبتهم نفس الشيء من الاعتناق» (١٥٦).

وفي هذا كله مجافاة لطبيعة التجربة الصوفية من حيث كونها «هويةً في اختلاف» أي «وحدة وجود» على أصح وأسمى ما يمكن أن تفسر به وحدة الوجود، دليلاً على «مضمون التجربة الروحية»، وإرتكازاً على فاعلية الوعي التصوُّفي الذي لا يعتقد التمايز في الوحدة مع وجود التعدد والاختلاف في الموجودات. وبهذه البساطة التي قدمها «ستيس» لتفسير وحدة الوجود، يمكن وضع الحلول المناسبة لتفسير «الكثرة» في «الوحدة»، فالوحدة «هويةً»؛ والكثرة اختلاف وجودي. والمركب بينهما: هو «الهوية في الاختلاف» أي الوحدة الوجودية دليل التجربة الباطنية في جميع أبواب التصوف بغير استثناء. فماذا لو استعرنا من «ستيس» فكرته هذه، وطبقناها على صوفية

الإسلام، الذين لم يجدوا منه العناية اللائقة بهم، بالكيفية التي كانت عليها صوفية الشرق الهندي، وصوفية العرب المسيحي!!

فما من صوفي عظيم ظهر في الإسلام إلا ودلت تجربته الروحية في حال الفناء على الهوية الخالصة بقيام اللطيفة الإلهية فيه، ثم لا يزال يشعر بالاختلاف. وفيما سبقت الإشارة إليه من عرض تجربة أبي يزيد البسطامي الاتحادية، وتجربة الحلّاج الحلولية؛ رأينا من الأقوال المنسوبة إليهما، ما يأذن بالاتحاد مع الهوية الخالصة، وهو شعور عند البسطامي، كما كان الحلول عند الحلّاج شعوراً مجرد شعور، هو إلى المجاز أقرب منه إلى الحقيقة. وفي كلتا الحالتين؛ الاتحاد والحلول، إختلاف وإثنية وتفرقة فارقة بين العبد والرب. وفيهما أيضاً طراز رفيع من الهوية الخالصة في حال الفناء.

وليس معنى ذلك، أن البسطامي والحلاج كانا من أصحاب وحدة الوجود، كما هو الحال عند ابن عربي وتلاميذه؛ نحن لم نقصد هذا المعنى الشائع والمعروف، وإنما نقصد أن أقوالهما كانت تُشعرُ بالهوية ثم بالإختلاف، لكأنما التجربة في أعماق أغوارها توحى بالهوية في جانب، ثم توحى بالاختلاف في جانب آخر، ولا يقال أن في هذا ضرباً من الثنائية؛ لأن الثنائية إختلاف خالص. فإذا نحن سلطنا على أقوال البسطامي والحلاج أشعة التحليل في ضوء التجربة، كانت العبارة الصحيحة للتصوف هي «وحدة الوجود المضمونية»، أي التي تقوم على فقه المضمون في الإسلام، والتي لا تنفصل فيها الحالة الشهودية للوحدة عن النظرية الوجودية للوحدة.

أى نعم.. إننا نختلف مع «ستيس» إختلافاً يترد إلى فنون التخريج الذوقي للتجارب الصوفية التي ظهرت في الإسلام؛ فهو لم يتعمق في تحليل تلك التجارب تعمقه في تحليل غيرها من تجارب روحية ظهرت في الثقافات والحضارات المختلفة، ولكنه - مع ذلك - يظل رأيه في طبيعة التجربة

الصوفية بوصفها «هوية فى اختلاف» تنطبق على وحدة الوجود، له أولويته بالرعاية عندنا وبالإهتمام. فلئن كان رأياً صحيحاً على أسمى ما يمكن أن تُفسَّر به وحدة الوجود فى نظره دلالة على التجربة الصوفية ومضمونها؛ فإن اختلافنا أيضاً له وجاهته التخريبية إذا نحن فهمنا من ورائه - على الحقيقة - اصطلاحات المتصوفة المسلمين، فجعلنا - من ثم - اصطلاح «الجمع المفروق» لا «الهوية فى الاختلاف» - كما سيأتى تفصيله - دليلاً قوياً مُبهِراً على تجربة وحدة الوجود.

ذلك ما تكشفه لنا التجربة الصوفية بعد فرط تمحيص لا مزيد عليه فى مقدورنا!.. ولربما كان الاتحاد مع الهوية عند البسطامى، أو كان حلول الهوية فى الإنية (اللاهوت فى الناسوت) لدى الحلاج، ربما كانا هذا وذاك؛ بالإضافة إلى كونهما شعوراً؛ ضرباً من الظن أو الوهم، يلحق بمقام العارف بقدر استعداده. لكنه ظن لا ككل الظنون ووهم لا ككل الأوهام؛ خذ إليك هذا المثال: قال الجنيد: «أدركتُ سبعين عارفاً كلهم يعبدون الله على ظن ووهم حتى أخى أبى يزيد لو أدرك صبياً من صبياننا لأسلم على يديه». وإذ يأتى كلام أهل الحقائق مُلغزاً على الدوام، احتيج إلى عارف بعلوم الحقائق لفك الإلغاز، ومن أجل ذلك جاء الإمام أبو العباس المرسى (ت ٦٨٦هـ) فقال معنى قوله: يعبدون الله على ظن ووهم لا يريد بذلك ظناً فى المعرفة ووهماً فيها؛ وكيف تجتمع المعرفة والظن والوهم!.. وإنما المراد أنهم وصلوا إلى مقامات توهموا أن ليس وراءها للموقنين مقام، فقال الجنيد: لو أدرك صبياً من صبياننا لأسلم على يديه، أى لبيّن له أن فوق ذلك المقام مقام وفوق ذلك مقام إلى ما لا آخر له، ومعنى لأسلم على يديه، أى لأنقاد له فالإسلام هو الانقياد (١٥٧).

هذا مثال أردنا به أن نوضح إمكان قيام الحالة إذا هى كانت حلولاً أو

إتحاداً، على التوهم المظنون الذى يقف عنده الاستعداد، فلا يتجاوزه إلى مقام فى المعرفة أعلى مما يعطيه الاستعداد. وما دامت الحالة تتلون فى آفاق الشهود، فلا شىء يثبت «الحالة» إلا النظرية والاعتقاد. وكذلك كانت وحدة الوجود: نظرية لا انفصال فيها عن «الحالة»!!.

تعتمد وحدة الوجود على مبدأ «الهوية فى الاختلاف»؛ ولكنها تتميز كمذهب عن «الواحدية»، فهى ترى هوية الله والعالم، وهذا هو الجانب الواحدى من ذلك المبدأ، ينتج من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهى. ذلك أن اللامتناهى الحقيقى هو ما لا يوجد شىء خارجه، ولا يوجد شىء غيره، وهذا التصور نفسه «اللامتناهى»، هو الذى ذكره «اسبينوذا» فى تعريفه للجوهر، مما ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله. فالعالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله، ولا يمكن أن يقع خارجه. وهذا هو مصدر وحدة الوجود فى الأوبنشاد والكتابات المقدسة الهندوسية، وعند «اسبينوذا» أيضاً (١٥٨).

ومن المحقق عندنا أن هوية العالم والله، هوية خالصة هنا فيها توضيح بمفهوم الألوهية كما عرفته ديانات التأليه، فإن الجانب الذى يعطينا النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود، لا يعبر مطلقاً عن مضمون التجربة الصوفية إذا هو ضحى بمفهوم الألوهية، ولا ينزع مثل هذا النزوع الذى يستقى مضمونه من عقيدة كتابية؛ ولعل هذا هو مصدر غرابة الفكرة فى التأملات البشرية وفى الأنظار الفلسفية؛ فهى فكرة لا تستجيش الشعور بنفس الإستعجاشة التى تستجيشها الفكرة لو أنها أخذت من عقيدة كتابية: تامة، وشاملة، وكاملة.

وفكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ترتد في المقام الأول إلى روح المضمون الذي تمثلته وعرفت من خلاله مصدرها؛ خذ إليك هذا المثال الذي يوضح مقصودنا: كان الغزالي عرف المراقبة بأنها رؤية جناب الحق سبحانه وتعالى بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم. وهي أقرب الطرق إلى الله تعالى من حيث التقرب إليه<sup>(١٥٩)</sup>؛ وشرح ابن عربي معنى الصلاة فقال في «نفائس العرفان»: «والصلاة من العبد شرط الحضور، والمراقبة تفيد صورة روحانية نورانية لرقية البشرية عن عالم الفرق إلى عالم حضرة الجمع، فإذا حضرت ذلك الحضور وتلاشت في ذلك النور، خلع عليه خلعة؛ ربانية؛ رحمانية؛ فردانية؛ ذاتية؛ وهي صلاة الله على عبده المخصوص<sup>(١٦٠)</sup>؛ وتأكّدت هذه اللطائف عند أقطاب الصوفية المتأخرين، إذ أرادوا إفراد الله تعالى بالوجود الحق كما هو مثبت في الشهود، وفي الوجود، وما على العبد إلا الإرتقاء صعوداً بعين البصيرة في معارج الإدراك. ولما كانت العوالم ثابتة بإثباته، محوّة لأحدية ذاته، كما قال ابن عطاء الله في حكمه<sup>(١٦١)</sup>، صار أشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة؛ وجود الظلال والظل، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا أثبت ظلية الآثار لم تنسخ أحدية المؤثر، إذ الشيء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله، كذلك أيضاً من شهد ظلية الآثار لم تعقه عن الله. فإن ظلال الأشجار في الأنهار لا يعوق السفن عن التسيار<sup>(١٦٢)</sup>.

ولعل المراد - كما يتبدى لنا - هو أن في المشاهدة بعين البصيرة، طوابع الحكمة المشرقة بنور الوحدة، فالذي يشهد طوابع نور الأحدية الذاتية تنمحي في ظلال الرؤية المشهودة؛ تلك العوالم الثابتة بإثباته، لأنه مستغرق بالكليّة في هذا النور، وما دامت العوالم ثابتة والكائنات موجودة، وما دام وجودها لا هو

إلى الوجود كله ولا هو إلى العدم جميعه، فلا يلام المستغرق في نور الأحدية إلا كما تلام خصوصية العطية الإلهية والخلة الرحمانية الفردانية الذاتية لوم النقص وكثافة الحجاب، فيلام الغارق بمقتضاها في بحار التوحيد من حيث يشهد المؤثر غير مشبوت ظلية الآثار.. وفي هذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ) - طيب الله ثراه - : «آه.. كان لي صاحب كثيراً ما يأتيني بالتوحيد، فقلت له: إن أردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع في باطنك مشهوداً» (١٦٣).

والدلالة الذوقية من وراء المعنى واضحة لا لبس فيها؛ وهي لا تخرج عما كان قرره الغزالي في معنى المراقبة من رؤية جناب الحق بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم. والمراد هو قصد القلوب في التوجه الكامل إلى الله تعالى. ولأجل ذلك قيل: القصد إلى الله عز وجل بالقلوب أبلغ من حركات الأعضاء بالصلاة والسلام والأذكار والأوراد. وإذا سألتنا الغزالي: كيف هذا؟!، جاء تعليله لتلك الدرجة الرفيعة - درجة المقربين - تعليلاً يرتد في أول مقام إلى قوة الهمة المجموعة في مشاهدة المراقبة، وهي حال تسرى في القلب حتى ليستطيع صاحبها - إذا تتبعها - أن يرى مشهود الحال رؤية بصيرية نافذة إلى الأعماق أصيلة في تكوين الإنسان، وذلك لأن صاحب الهمة العالية لا يزال عاملاً بقلبه وإن لم تساعده على الأعمال جوارحه فهو يكون دائماً في التقرب، وأبدأ في التجب.

فهل تصدق - من بعد - لو قيل لك إن في هذا المعنى البسيط فكرة «وحدة الوجود» كما تؤكد الشواهد في ثورة المضمون؟!.. وهل تصدق لو قيل لك إن الغزالي استخدم المصطلح استخداماً يتمشى مع الفكرة في مضمونها الثائر؟!.. وهل تصدق لو قيل لك إن الصوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يخرجون عن «مضمون» هذا المعنى ولو اختلفوا في التخريج:

تخريج الفكرة من وقائع التجربة الخاصة بالحياة الروحية لكل متصوف يعيشها على التفرد والتخصيص!!؟.

إن الغزالي ليقول: ويجب أن نضع خطوطاً كثيفة تحت كل حرف مما قاله، لتؤكد لدينا الفكرة التي نقصد إليها، وهي أن طابع المضمون هاهنا فى التجربة الصوفية طابع خاص، يُشكّل إذا شاء سائر الأفكار التى تنبثق عنه، ولو كانت لهذه الأفكار أصول فلسفية. وإنه لطبع تلك الأفكار - لو وجدت - بطابعه الخاص وأنفاسه الذاتية، فلا يعزلها عنه، بل يهضمها فيه. يقول الغزالي: «أعلم أن الذاكر إذا بلغ مرتبة المراقبة، ثبّت له «وَحْدَةُ الوجودِ الإلهية»، وتحقق بدوام العبودية، فإذا داوم على المراقبة ترقى إلى مرتبة المشاهدة بأن ينكشف له بعين البصيرة أن أنوار وجود وَحْدَةِ الذَّاتِ الإلهية محيطة بجميع الأشياء، وأنه تعالى مُتَجَلِّ بِصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ فى مصنوعاته. وبحسب استعداد المشاهدين يصير الإبتهاج بأنوار الربوبية والاستكشاف بأسرار الأحديّة» (١٦٤).

هذه وَحْدَةُ وجود روحية تنطبع بطابع المضمون الذى يوجّهها ويستقى شواهد من العقيدة التى يعتقدونها ويدين لها بالولاء. وفى هذه الوحدة، نجىء استجاشة الشعور وفق ما ترتأيه شواهد المضمون.

ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أن الغزالي قد تحدث بغير شك عن الوحدة، واستخدم اصطلاح «وحدة الوجود» صراحة، ولكن مفهوم الوَحْدَةِ عند الغزالي ليس هو مفهوم الوحدة الوجودية - كما فلسفته مدرسة ابن عربى - لكأنما كان الغزالي يحس بمقدماته وبذوره فى مدرسة الحلاج. ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية بعده، (١٦٥)؛ ولا ندرى نحن ما المقصود بهذه الجملة الأخيرة من جانب قائلها، إلا أن يكون المقصود، مسابرة إبتجاه المؤلف العام فى التحامل على الحلاج تحاملاً لا يضع إدراك

الخصائص الدوقية والشعورية للحالة التي كان عليها الحلاج فوق اعتبارات التصنيف والتقسيم. ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أيضاً أن الغزالي كان تحدث في وحدة أخرى صحيحة ليست مغلقة وليست منفصلة عن المنهج الإسلامي، وأن الوحدة عند الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهي الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذي يعم كل ما خلق وصنع وأبدع. وليست هي وحدة الوجود كما فهمتها تلك المدارس المنفصلة (١٦٦).

يجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا ما شاء لهم الفهم، إذا جاز أن يكون المعيار هو البحث عن المنهج الذي يميز مدرسة عن مدرسة، ومتصوفاً عن متصوف، أما إذا كان المعيار لدينا هو التجربة الصوفية، فيجوز لنا ما لم يكن جائزاً عندهم، ومن حقنا أن نختلف معهم، وأن نساند الاختلاف بالتردع بفقهاء المضمون الجوانبي. فإن التجربة الصوفية لا تجعل من وحدة الوجود، سواء كانت عند الغزالي أو عند ابن عربي، مادة للفوارق والتمييزات. ومتى وضعنا أن هاهنا تجربة؛ لزم أن تكون الوحدة مستمدة من فقه المضمون الذي تتكئ عليه ويفغذى فيها المصدر ونقطة الإنطلاق، بمقدار ما يلزم اتصالها - بغير انفصال - بمقومات المنهج الإسلامي.

لا تأذن التجربة الصوفية بما لم يكن مأذوناً به لو كان المنهج الإسلامي عقلياً صرفاً؛ أما والمنهج الإسلامي يجيز الترقى في المعارج الروحية ويسمح بطلاقة الروح والضمير؛ فليس ما يمنع في تعميقه من اتصال الوحدة بصميم نزعتها الباطنة وبحيوية مضمونه الجوانبي، عزوفاً عن سماجة الأشكال الخارجية والقشور السطحية، وسبراً للأغوار ونفاذاً إلى الجوهر واللباب.

والغزالي الذي كانت «وحدته» صحيحة وليست مغلقة قال في المشكاة: «.. ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم



فأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله تعالى؛ وأن ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٦٧)، لا لأنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات، بل هو هالكٌ أزلاً وأبدأ لا يتصور إلا كذلك؛ فإن كلَّ شَيْءٍ سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق روى موجوداً لا فى ذاته لكن فى الوجه الذى يلى موجدته، فىكون الموجود الله تعالى فقط» (١٦٨).

تلك كانت وحدة وجود تمليها تجارب العارفين الذين عرجوا بأرواحهم إلى سماء الحقيقة واتفقوا - بعد العروج - على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق، إذ ليس فى الوجود معه غيره حتى يروا غيراً أصلاً. ولئن كان لكل شَيْءٍ وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، لزم أن يكون عدماً باعتبار وجه نفسه، وموجوداً باعتبار وجه الله تعالى. والتبجعة هى: أن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذن، كل شَيْءٍ هالكٌ إلا وجهه أزلاً وأبدأ (١٦٩).

لا جرمَ كانت هذه الوحدة هى التى عينناها حين قلنا إنها وحدة إذا ما أخذت من عقيدة كتابية تامة، وشاملة، وكاملة، كانت جياشة للشعور. فياضه بالعاطفة الدينية، فعالة بالوجدان أفاعيلَ تدرك بالذوق، ومدارك الأذواق أعز وأمضى من مدارك العقول والأوهام.

-١٠-

وإذا كانت وحدة الوجود تنطوي على مفارقة حين تعطينا فقط النصف الواحدى وهو «هوية الله والعالم»، وإذا كانت هوية الله والعالم هى الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود تمييزاً لها عن الثنائية، ثم كانت الثنائية تأويلاً ناقصاً غير مقنع للوعى الصوفى.. إذا كان الأمر بهذه المثابة، فلا يزال هناك النصف الآخر من مفارقة وحدة الوجود وهو الاختلاف بين الله والعالم. والاختلاف

بين الله والعالم هو وجهة النظر التي تبتتها «الثنائية». فكأن وحدة الوجود - على هذا - إنما هي وحدة تجمع بين «الواحدية» في نصف منها، وبين «الثنائية» في النصف الآخر.

صحيح أن الاختلاف بين الله والذوات المتناهية هو ما يُسَلَّم به كل إنسان بالفعل بوصفه مسألة طبيعة لا تحتاج إلى متصوف ولا إلى فيلسوف ليوضحها، ولكن مسألة الهوية بالطبع هي اكتشاف خاص للمتصوف ينفرد به دوناً عن غيره ويمتاز. ومن ثم، فإننا نراه يهتم بالحديث فقط عن هذا الجانب الذي يكشفه حين يضعه - هكذا يقول «ستيس» - ولو على أقل تقدير في مقدمة رسالته. لقد كان كل من المتصوفة المسيحيين والمسلمين، يتحدثون بكثرة عن تجربتهم الباطنية، بوصفها تجربة هوية مع الله. وذلك ما جلب عليهم الإتهام بالواحدية أو وحدة الوجود (١٧٠).

ولكن من جهة أخرى، فحتى المتصوفة الذين يتحدثون عن فناء الذات الفردية في الله - وهي جزء من هوية الله والعالم - يقولون إن الله قد ترك لهذه الذات «مسافة ضئيلة أو ضيقة» هي المسافة التي تظل فيها «الأنا» محتفظة بذاتها الفردية عندما «تضيق» في الوحدة الإلهية. وكلمة «تضيق» تشير إلى هوية الله والروح؛ في حين إن «المسافة الضئيلة» هي عنصر الاختلاف، تعود منها الذات إلى ذاتها، وذلك حين تعرف أنها مخلوقة على حد قول المتصوف الألماني «مايستر إيكهارت» أو المتصوف الألماني «هنرى سوزو» الذي كان يقول: «إن الروح في اندماجها على هذا النحو بالله تتلاشى، لكنها لا تتلاشى كلية». فمن الواضح أن المتصوف الألماني «هنرى سوزو» كان قدّم تقريراً مباشراً في هذه العبارة عن تجربته الذاتية. فقد شعر بتلاشى روحه في اللامتناهي واندماجها معه، لكن ليس «إندماجاً كلياً». فالمسافة الضئيلة ما زالت هناك (١٧١).

ولقد عبر كثير من المتصوفة أمثال «تنسون» و «آرثر كويستلر» عن هذه الفكرة نفسها، مما يصح معه الجزم بأنه مهما قيل عن هوية الله والعالم بما في ذلك فناء الذات الفردية، فإن ذلك ينبغي استكمالته بتوكيد الاختلاف بينهما؛ ومن ثم، فإن مفارقة وحدة الوجود تعنى «الهوية فى الاختلاف». بيد أن التركيز على جانب الهوية فحسب قد يعطينا مذهب الواحدية؛ أما تأكيد الاختلاف فقط فهو مما يعطى مذهب الثنائية، لكن الجمع بينهما يعطينا مذهب «وحدة الوجود».

\*\*\*

تلك كانت - ولا ريب - إشارات هامة وضرورية، لعلها جاءت أنفذ ما وصلت إليه قريحة العلامة «ولتر ستيس» فى تحليله للتجربة الصوفية بين «هوية» و«إختلاف». ولربما دلّت - بما لا يدع محلاً للشك - على أن الهوية والإختلاف معاً يُمثّلان عمق التجربة الصوفية؛ لأنهما يُمثّلان مفارقة وحدة الوجود. لكن السؤال الآن هو: هل هذا ينطبق بحذافيره على صوفية الإسلام؟! .. وهل كل ما قام «ستيس» بتحليله صواب لا يقبل الخطأ والمؤاخذه والإعتراض؟! .. ذلك ما سنعرفه بوضوح فى المبحث الثالث. فعلى بركة الله.

فِي الْمَبْحَثِ الثَّالِثِ

الْجَمْعُ الْمَقْرُوقِ فِي وَحْدَةِ الْوَجُودِ



## الجمعُ المَفْرُوقُ في وَحْدَةِ الوجود

(١) نقد تخريج «ستيس» لتجربة «الهوية في الاختلاف» -  
نقد المنهج ونقد العرض والتناول. (٢) فقه الاصطلاح لدى  
صوفية الإسلام - اصطلاح «الجمع» عند الصوفية يُفسَّرُ لنا  
مبدأ «الهويَّة الخالصة» (الواحدية) - اصطلاح «التفرقة»  
يعطينا الاختلاف الخالص (الثنائية). (٣) تمايز اصطلاح  
«الجمع المفروق عن مبدأ «الهوية في الاختلاف» - تفسير  
الجمع المفروق لتجربة وحدة الوجود. (٤) وحدة الوجود؛  
وأسبقية «التجربة» على «الفكرة». (٥) حال الفناء ودواعي  
القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي - رفع  
التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه - وحدة  
الحقيقة ووحدة المنهج والتَّصوُّر.

الواقع أن المرءَ ليأخذه العجب دهشاً حين يحسب أن «ستيس» كان بدءاً فيما توصل إليه من تجربة «الهوية في الاختلاف» تخريجاً لوحدة الوجود. ولم يستلقت نظره كل هاته الإصطلاحات التي شكلها مضمون التصوف الإسلامي، واستخدمها بعد التذوق صوفية الإسلام، فجاءت علامة بارزة على عمق الوعى بتذوق المضمون الدينى الذى ينتسب إليه أولئك الأعلام.

ولو أنه كان درس اصطلاحات الصوفية المسلمين، لوجد من بينها مادة غزيرة خصبة؛ تغنيه - لو شاء - عن فصل كامل كتبه فى كتابه «التصوف والفلسفة»، حلل فيه التأويل الثنائى للتجربة الروحية، والتأويل الواحدى لها، ثم حلل بنفس الكيفية تجربة «الهوية فى الاختلاف». لكنه نأى بجانبه عن صوفية الإسلام؛ فجاءوا بالقياس إلى غيرهم قلة قليلة نادرة؛ ضعيفة المصادر والأصول.

وما أبعد الفرق بين أن يجيء تركيز الكاتب على تجارب صوفية بعينهم فى الشرق والغرب، فإذا هو ينفذ إلى أغوارها ليستخرج من اصطلاحاتهم المادة التى تخمرت فيها، ومن لطائفهم وإشاراتهم الأريج الذى توهجت منه، ومن عباراتهم وأدواتهم الفنية، العصاراة التى إذا ما أنت تذوقتها كشفت لك - على الفور - عن عمق فى تناول المضمون: فقهه، وثورته، وحيويته، وفاعليته، وشواهده، وعلائم القوة فيه على وجه الإجمال.. ما أبعد الفرق بين هذا، وبين أن يتناول الكاتب مثل هذه التجارب الصوفية كلها فيستوى لديه كل تجربة صوفية ظهرت فى الحياة الروحية العالمية؛ فإذا هو تكفيه من التجارب جميعها لفظة العنوان: هى تجربة صوفية.. والسلام!!.

إن «ستيس» ليحكم أحياناً على تجربة صوفية ظهرت في الهند مثلاً بنفس الحكم الذي يحكم فيه على تجربة وجدت في الإسلام أو في المسيحية، وتستوى لديه في الأغلب الأعم جميع التجارب الصوفية وكأنها منطلقة من مضمون واحد. وهذا ما لا نقبله على الإطلاق، كما لا نقبل أن تكون هناك خصائص مشتركة للتجارب الصوفية جميعاً اللهم إلا إذا استمدت من الروح الإنساني العام، وقامت على وسائل المجهود الإنساني من رياضة، وعمل، ومجاهدة؛ وسلوك. ولا تزال الخاصة الإنسانية - من بعدُ - متميزة بها في أرفع وأعلى مستوى يصل إليه إنسان. أما الغفلة عن المضمون الذي يُشكّل جوهر التجربة - فمع كونها غفلة نرفضها ونستنكرها بكل ما أوتينا من قوة الرفض وحيل الاستنكار - فهي غفلة عن الخيوط الدقيقة التي نسجت منها لحمة التجربة وسداها.

وأياً ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة «الهوية في الاختلاف» حين وصفها فيما تقدم بأنها مفارقة من شأنها أن تعطينا مذهب «الواحدية» إذا ما ركّزنا على جانب الهوية؛ وإنها أيضاً لتعطينا مذهب «الثنائية» إذا نحن أكدنا جانب الاختلاف، ثم يسفر عن الجمع بين الهوية للواحدية، وبين الاختلاف للثنائية، مذهب وحدة الوجود، ذلك الذي وصفه «بالمفارقة».. أقول؛ أياً ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة وحدة الوجود لها وجاقتها بمقدار ما تقدمه من أوجه القبول للفكرة ليسيغها العقل، فإنها لا تزال ناقصة مخلوطة مشوشة، ومردُّ هذا الخلط والنقص والتشويش - ولو فيما نراه نحن - أنه لم يرجع إلى اصطلاحات الصوفية المسلمين، ولم يتذوق تجاربهم الروحية - التي يشكلها مضمون الدين الإسلامي - تذوقاً يكشف عن خصوصيتها وتميزها عن غيرها من تجارب، ولم يحل المشكلة بالاصطلاح المجهود لتخريج التجربة نفسها في بطن المضمون؛ إذ ما قيمة المصطلح الصوفي؛ إن لم يكن يفتح لنا غوراً دفيناً



فى أعماق التجارب؟! ... وما قيمته إذا كان لم يكشف لنا عمًا وراءه من توهج المضمون، وحرارة الفحوى فى دوائر التجربة؟! ... وما قيمته إذا لم يكن هاهنا خيط رفيع متى تتبعناه إلى غاية ما يرمى إليه، وصلنا إلى سلامة المآخذ وسمو المطالب والمقاصد؟.. صحيح أن المصطلح الصوفى ليس هو عين التجربة كما تقدم فسبقت إليه الإشارة، ولكنه لا جرم يفتح مغاليق التجربة لو فهمناه بالطريقة التى وضعها له عارفوه.

-٢-

فلا ريب أن تعميق المحاولة فى فقه الاصطلاح الصوفى للمسلمين يطلعنا على الحلول التى توخاها «ستيس» بداية لمذهبي «الثنائية» و«الواحدية» فى تفسير التجربة الصوفية، ثم لمذهب وحدة الوجود وإرتضائه لتجربة «الهوية فى الاختلاف»، ومع ذلك لم تفى حلوله بالمطلوب، على حين وافتنا جدارة النظر إلى هذه الحلول بالمنهاج الذى عرفه المضمون الصوفى؛ والاصطلاح الذى جرى على ألسنتهم تأويلاً لتجربة العارف الروحية.

فإذا شئنا الرجوع إلى ما كتبه الصوفية تدويناً لألفاظهم واصطلاحاتهم فى عيونها الأولى، وجدنا مصطلحين هامين (الجمع، والفرقة) هما الدلالة الكافية على الواحدية بوصفها «هوية» خالصة؛ وعلى الثنائية باعتبارها إختلافاً ظاهراً يأذن بالعلاقة الآخريّة بين الله والعالم أو بين الله والذوات الفردية. فكأنما (الجمع = هوية خالصة) ويعطينا الجانب الواحدى من التجربة؛ لأنه فى اصطلاح القوم هو إشارة إلى حق بلا خلق (١٧٢)، ومنه ما أشار إليه أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧هـ) حين قال: ومعنى الجمع: أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له، فالجمع على هذا، هو أن يغيبوا عن حضورهم؛ وشهودهم إياهم متصرفين. فما من مجموع إلا ويشهد

الأغيار بالله، لأن الجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق، فمتى شاهد غيره  
فما جمع (١٧٣).

\*\*\*

هذا الجمع يدل دلالة قاطعة على الاستغراق في الواحدية الخالصة؛  
المعير عنها بلغة «الهوية» مجردة عن الاختلاف، ثم تجيء (التفرقة = اختلافاً  
خالصاً)، فتعطينا الجانب الثنائي للتجربة، لكأنما جاءت التفرقة مشيرة إلى  
التأويل الثنائي ودلالته على العلاقة الآخريّة بين الله والذوات الفردية، لأنها  
في اصطلاح القوم هي إشارة إلى خلق بلا حق، فما يكون كسباً للعبد من  
إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، والفرق عبارة عن  
الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليقة بحالها (١٧٤)، والتفرقة شهود  
الأغيار لله عز وجل، ومن ثم، إثبات الثنائية واعتقاد الاختلاف الخالص. قال  
أبو القاسم الجنيد: القرب بالوجد جمع، وغيبته في البشرية تفرقة، وقيل  
جمعهم في المعرفة وفرقهم في الأحوال. والتفرقة شهود لمن شاء بالمباينة؛ أي  
بالاختلاف الظاهر بين الله والعالم حرفاً ونصاً؛ ومن هنا، يكون إجمال اللفظ  
في التفرقة مشيراً إلى أن ذات العارف لم تكن مندرجة في الوحدة كما كانت  
في حالة «الجمع» لأنها تشير إلى الكون والخلق.

ألا فلنذكر نصاً واحداً من أقدم مصدر في التصوف هو للسراج  
الطوسي (ت ٣٧٨هـ) ثم نحيل القارئ إلى بقية المصادر التي ذكرت هذين  
الاصطلاحين ولو احقهما (١٧٥).

قال الطوسي: «قال بعض أهل المعرفة: العالم وجود من بين طرفي عدم؛  
لأنه موجود؛ كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً؛ ولا يشهده العارف إلا  
بعدم معدوم؛ فيجعل عند رؤية عدمه معرفة وجدانية خالقة. و«الجمع» لفظ  
مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق: قبل ولا كون كان، إذ  
الكون والخلق مكونات لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفي عدم،

و«التفرقة» أيضاً لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق، وهما أصلان لا يستغنى أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد الباري، ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمّع بينهما فقد وَحَدَّ، على ما قال القائل:

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ  
وَوَرَدُ التَّوَاصِلِ مَثْنَى الْعَدَدِ

يعنى جمّعت به وفرّقت عنى وفرد التواصل فى الجمع مثنى العدد فى التفرقة (١٧٦).

\*\*\*

وإذ نسوق النص بعبارة واضحة، يمكننا تخريجه بأن نقول إن العالم لما كان فى أصله موجوداً بين طرفى عدم، إذ كان فى الأزل عدماً؛ ويصير فى الأبد عدماً؛ فأين هو «القوام» الذاتى الذى يكون له وهو فى الأصل وجود بين طرفى عدم؟.. فكل ما كان موجود بين هذين الطرفين فلا قوام له بنفسه. ومن ثم، أدرك العارف شهوداً فى حال جمعه أن العالم فى رؤية عدمه، ينقل الرؤية نقلاً فيما يشبه لمح البصر إلى معرفة الخالق الواحد، ولا شىء يخلق تلك المعرفة فى قلب العارف غير تعلق اللطيفة الربانية فيه بإفراد المكوّن.

وما دام الكون فى أصله وجوداً بين طرفى عدم، فليس أخلص فى دلائل التوحيد من الجمعية بالمكوّن إفراداً ذاتياً واحدياً خالقاً. ولكن الجمع وحده بوصفه إستهلاكاً بالكلية فى الذات الإلهية، فيه جحود للبارى، وما دام كذلك، صار التوحيد الذى هو فرد التواصل فى الجمع أصلاً لمثنى العدد فى التفرقة، ولنلحظ أن هذه الفكرة مهمة جداً، لأنها ستفيدنا فى «الجمع المفروق» فى وحدة الوجود.

ولا ننسى فى هذا الصدد أن نذكر قول الإمام الشاذلى لصاحبه الذى

كان كثيراً ما يسأله في التوحيد فقال له: «إن أردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع في باطنك مشهوداً»<sup>(١٧٧)</sup>، والمعنى في هذا - والله أعلم - هو إن أردت التي لا يلومك فيها أحد، ليكن الفرق ظاهراً على لسانك مجارة لإعتقاد الناس، فلا لوم مع التفرقة، ولا حساب مع الثنائية والاختلاف. ثم ليكن شهودك في باطنك خاصاً بك وحدك، حيث الملامة كل الملامة في هذا الشهود إذا ما خرج على الناس ولو كان جمعاً وإفراداً لا بأس منه في عرف الحال. أو إن شئت قلت بعبارة أخرى، اعتقاد الثنائية في الحالة الأولى، ورؤية الواحدية شهوداً في الحالة الثانية. وهذه وتلك، أحوال يُتقلَّب فيها العبد بين فرق وجمع في مراحل التجربة، والجامع والمفرق في الحقيقة هو الله تعالى.

\*\*\*

أفادنا السهروردي (ت ٦٣٢هـ) من عوارف المعارف بقوله: وعبارات الصوفية في الجمع والتفرقة كثيرة، والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد، وأشاروا بالتفرقة إلى الاكتساب، فعلى هذا لا جمع إلا بتفرقة، والجمع أصل والتفرقة فرع، فكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. وهم إذا قالوا فلاناً في عين الجمع، يعنون استيلاء مراقبة الحق على باطنه، فإذا عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى التفرقة، فصحة الجمع بالتفرقة، وصحة التفرقة بالجمع. فهذا يرجع حاصله إلى أن الجمع من العلم بالله، والتفرقة من العلم بأمر الله، ولا بد منهما جميعاً. (١٧٨).

وظاهرٌ من فقه الدلالة في هذا النص، أن الجمع يشير إلى هوية الله والروح، وتشير التفرقة إلى مشاهدة المباينة في عنصر الاختلاف كتعبير عن الثنائية. ولا يمكن قبول الجمع كله لأنه زندقة وجحود، تماماً كما لا يمكن قبول التفرقة جميعها لأنها تعطيل لقدرة الخالق، فلا يبقى إلا أن يكون المقبول هو

المركب منهما وهو «الجمع المفروق» أو الهوية فى الاختلاف على حد تخريج «ستيس» وليس هو بالتخريج الذى يصيب كبد الحقيقة لو شاء!!..

-٣-

ولكن هل كان اصطلاح «الجمع المفروق» هو هو عينه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» بالمعنى الذى ذكره «ستيس»؟.. فى الحق أنه، مهما يكن من أمر الصحة فى آرائه أو أمر الخطأ؛ فإن الوجه المقبول منها - على ما يراه - هو الوجه الذى يجعل «وحدة الوجود» جزءاً لا يتجزأ من التجربة الصوفية ذاتها إذا نحن أردنا أن نفهمها على حقيقتها. ولم يكن «ستيس» بعيداً عن الصواب لما قال: «وأنا أعنى بتجربة وحدة الوجود، تجربة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم، أو بين الله والروح، فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب، فلسوف تكون تأكيداً قوياً لوجهة نظرنا القائلة بأن وحدة الوجود - لا الثنائية ولا الواحدية - هى العبارة الصحيحة عن التصوف» (١٧٩).

ومن ثم؛ فنحن نسأل: هل بالفعل كان مبدأ «الهوية فى الاختلاف» قدم تحليلاً وافياً لتجربة وحدة الوجود؟.. أنا لا أعتقد هذا، وإنما الذى اعتقده هو أن اصطلاح «الجمع المفروق» من شأنه أن يخلع على تجربة وحدة الوجود تفسيراً أصوب وأدق من تفسير مبدأ «الهوية فى الاختلاف» شريطة أن نتعمق مفهوم الوحدة داخل إطار المضمون الذى يعتمل فى جوف التجربة ومنازلات الحال.

يريد الصوفية المسلمون بالجمع والتفرقة أن العبد إذا أثبت لنفسه كسباً ونظراً إلى أعماله فهو فى التفرقة، وهذه هى الثنائية، وإذا أثبت الأشياء بالحق فهو فى الجمع، وهذه هى الواحدية. ومجموع الإشارات يبنى، فيما يقول السهروردي، أن الكون يُفَرَّقُ والمُكُونُ يُجَمَّعُ؛ فمن أفرد المكونَ جَمَعَ، ومن نظر إلى الكون فَرَّقَ، فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد، فإذا أثبت العبد طاعته

نظراً إلى كسبه فرّق، وإذا أثبتها لله جَمَع، وإذا تحقق بالفناء (أى بالتجربة الصوفية) فهو جمع الجمع، ويمكن أن يقال: رؤية الأفعال تفرقة، ورؤية الصفات جمع، ورؤية الذات جمع الجمع (١٨٠).

وابن عربي كان ذكر في اصطلاحاته، أن جمع الجمع إنما هو الاستهلاك بالكلية في الله (١٨١)، فهو مقام آخر أتم وأعلى من الجمع، فالجمع شهود الأشياء بالله والتبري من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله وهو المرتبة الأحادية (١٨٢)، ومعناه: إذا كان الجمع هو أن يرى السالك جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهدها فيه، ولا يشهد غير الله، وتلك هي تجربة الواحدية الخالصة؛ فإن الجمع المفروق هو أن ينظر العبد بعد التحقق بمقام الجمع هذا، إلى الأشياء مرة أخرى بالله فيشهده فيها، بمعنى شهودها على أنها آثار الأسماء والصفات، وهي مظاهرها، فهي خلق بطن فيه الحق، والحق حق بطن فيه الخلق.. وتلك هي وحدة الوجود. قال الجرجاني في اصطلاح «فرق الجمع»: «هو تكثّر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شئون الذات الأحادية، وتلك الشئون في الحقيقة إعتبارات محضة لا تحقق لها إلاّ عند بروز الواحد بصورها». وفرق الجمع هذا، أو الجمع المفروق، يختلف عن الفرق الأول، الذي هو الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بحالها؛ لأن هذا الفرق الأخير فيه تعطيل لقدرة البارئ سبحانه وتعالى.

ولعدم استمرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة، فلا يزال يلوح له لائحُ الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لا يفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع، ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة، بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع، وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني، والفرق الثاني، وصحو الجمع؛ وفرق الجمع؛ وجمع الجمع، وهي أعلى رتبة من الجمع

الصرف لإجتماع العينين فيها؛ لأن صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية. قال القاشاني: ألا ترى أن جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها، وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة؛ فلا تقابل تفرقة، ولهذا سميت جمع الجمع (١٨٣).

وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة، على ما قال الجرجاني: أن يشهد قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة من غير احتجاج بأحدهما عن الآخر (١٨٤)، ولا يقدر المخالطة مع الخلق في حاله، بخلاف صاحب الجمع الصرف، فإن حالة ترتفع بالمخالطة والنظر إلى صور أجزاء الكون. وصاحب جمع الجمع، أو الجمع المفروق، لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد، بل لا يراها في البين، فيجمع كل الأفعال وكل الصفات في صفاته، وكل الذات في ذاته (١٨٥).

\*\*\*

من ذلك ترى؛ أن اصطلاح الجمع المفروق هو الذي يفسر لنا تجربة وحدة الوجود، بعكس مبدأ «الهوية في الاختلاف»، الذي يأخذ من الواحدية النصف؛ ومن الثنائية النصف الآخر، ومع ذلك لا يقدم تفسيراً دقيقاً للتجربة الدالة على تبرير وحدة الوجود.

على أن اصطلاح الجمع المفروق ينطلق من كمال، فهو يأتي بعد مقام الجمع الصرف؛ وبعد مجاوزة مراحل التلوين في «الهوية في الاختلاف»، فلا يتطرق إليه سكر ولا تصيبه تفرقة وتعطيل، فإذا اكتمل هذا المقام، جاء ليكون دليلاً على تجربة الوحدة الوجودية على الحقيقة.

ولا يقال إن الثنائية تنمحي تماماً من الوجود في حال الجمع المفروق؛ لأن معنى انحاء الثنائية هو الزندقة بعينها، إذ كان الجمع الصرف - كما تقدم -

يورث الزندقة والإلحاد ويحكم برفع الأحكام الظاهرية، كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق. والجمع مع التفرقة، أى الجمع المفروق؛ يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية. ومن أجل ذلك قالت المتصوفة: «الجمع بلا تفرقة زندقة. والتفرقة بلا جمع تعطيل. والجمع مع التفرقة توحيد». ولما كان الجمع وادياً ينصب إلى بحر التوحيد، جاز لصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر فى الوجود، وكل فعل، وكل صفة وأثر، لانهصار الكلّ عنده فى ذات واحدة. فإن الذى يحصل هو أن حكم التجربة يقضى على العارف بتلاشى الآثار تماماً من تجربته لاستغراقه هو فى ذات واحدة مع بقائها هى فى ذاتها. فالتجربة هى المعيار؛ والتجربة هى المقياس، والتجربة هى الإحساس بكل تحقق يتحقق فيه العارف فى منازل الحال. قال الوزير لسان الدين بن الخطيب المقتول (ت ٧٧٦هـ): «المعرفة: مقام يأتلف من «جمع مفروق»، وأقول وشروق، وسل عروق، ورد مسروق، حتى يذهب الكيف والأين، ويتعين العين، فيجمع العدد ويجمل، وينحى السوى ومع ذلك لا يهمل» (١٨٦).

لاحظ قوله: أقول وشروق، لكأنه يريد أن يقول إن المعرفة مقام يتكون فى حال التجربة الصوفية من «جمع مفروق» هو إذا شئت أن نحدده قلنا: الفناء والبقاء، أو إن شئت قلت: هو الغيبة والحضور؛ لكن لا هذا ولا ذلك يتم بغير المنازل الروحية ومعاناة المجاهدة المكنى عنها بقوله: «وسل عروق». فإذا ما ذهب الكيف والأين، وصارت العين واحدة، جمع التعدد والكثرة فى عين واحدة، عند ذلك يُنحى السوى فى المشاهدة، فإذا الحق هو الخلق وإذا الخلق هو الحق. وليس المراد بتنحية السوى إهماله، وإنما المراد يعنى أن التحقق هاهنا بالوحدة الذاتية مع الحق إنما هو شىء تفرضه فرائض التجربة، فليس فيه فناء فى ذاته.



إذا كنا قد أطلنا في عرض آراء «ستيس»، فلأنها إطالة لا نحسبها تخلو من فائدة. لقد كانت ولا زالت فكرة «وحدة الوجود» فكرة غامضة أمام وجهة النظر العقلية بمقدار غموضها أمام المدارك الذوقية حيث لا مقنع للعقل بتحصيل هذه المدارك أو تعليل الحلول المقبولة من الناحية الكشفية، فلا العقل قانع بتحصيل الإحالات الكشفية، ولا الكشف قادر على أن يمد العقل بمدد الحلول المقبولة لتفسير وجهة هذه الفكرة من ناحيتها، النظرية والعملية، أما وجهة النظر التي يقول بها «ستيس» في محاولة تحليل فكرة وحدة الوجود باعتبارها «هوية في اختلاف» فهي بلا شك وجهة نظر مقبولة لدينا، وإن كنا نختلف معه فيها فنعموً على مضمون التجربة الروحية ولا نجد غضاضة في الاعتماد عليها حين نرى أن اصطلاح «الجمع المفروق» أولى بالاهتمام من مبدأ الهوية في الاختلاف تفسيراً لوحدة الوجود عند فلاسفة الصوفية المسلمين، وفي مقدمتهم ابن عربي، خلافاً لما كان قاله أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حين أراد إلتماس التصوف الفلسفي من أقوال ابن عربي، فجعل من وحدة الوجود عنده فكرة فلسفية خالصة معزولة عن التجربة الصوفية مما يتفق معه قيام وحدة الوجود على التجربة في ذاتها، ليصح له إثبات أوجه الشبه القائم بين ابن عربي وأفلوطين..

قال الدكتور عفيفي: «إن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي سابقة على التجربة الصوفية لا العكس، بمعنى أن الوحدة ليست شيئاً «يُحصل» في التجربة؛ أو أن القول بوحدة الحق والخلق شيء «يُسْتَتَج» من التجربة. بل إن العكس هو الصحيح: وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج إمكانها من فكرة - أو قضية - وحدة الوجود. ثم قال مستطرداً: لا يقوم مذهب وحدة الوجود إذن على التجربة الصوفية، بل يقوم إمكان التجربة على المذهب، وهذا هو موقف أفلوطين أيضاً..» (١٨٧).

ونحن بالطبع لا نقبل من الدكتور عفيفى مثل هذا التخريج - رغم تقديرنا لجهوده الممتازة فى التصوف على وجه العموم، وابن عربى على التخصيص - لا نقبل منه تخريجه هذا، لأن التجربة نفسها تنقضه، ولا يقوم شاهد واحد من شواهدنا تدليلاً على صحته، فهو بالإضافة إلى أنه يتعارض كُلية مع ما كان ذكره من آراء أخذ بها فى كتابه: «التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام» (١٨٨)؛ لا يقدم تحليلاً شافياً لمضمون التجربة يرضى طبيعة الشغف المتلبس فى ضمير الصوفى حين يعتقد وحدة الوجود، على أن يكون اعتقاده هذا صادراً عن تجربة خاصة وحالة ذاتية فريدة مرهونة بعصمة التوفيق والعناية الإلهية.. لقد أراد أستاذنا إثبات أن فلسفة المتصوفة - كما ظهرت عند ابن عربى والسهورردى الحلبى وابن سبعين - إنما هى نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق. ويلزم من هذا - فى رأيه الذى كان مال إليه وأخذه - أن تكون التجربة الصوفية سابقة فى وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه. لأنه رأى تُويداً للوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم؛ وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً؛ فلماً تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده فى «حاله». وكذلك فعل ابن عربى لما حاول أن يجعل من فلسفته تفسيراً لتجربته الروحية، فكان التجربة الروحية أسبق من الفكرة الفلسفية بكل ما يجئ فيها من حركة العقل التفسيرية (١٨٩).

هذا رأى كان قرره - أستاذنا - فى موضع، ونقضه فى موضع آخر من نفس الكتاب حين قال: «كانت قضية وحدة الوجود نقطة الإبتداء فى مذهب ابن عربى، وجاءت التجربة الصوفية لتحقيقها وتشهد بصحتها، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة، وجد بطريق

الدوق الصوفى - تأييداً لرفع هذا التناقض، فأحالَ من لا يفهم كلامه على الدوق الصوفى كما هو شأنه دائماً فى مثل هذه المواقف» (١٩٠).

ومعنى هذا؛ أن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى أسبق من التجربة الصوفية فيما يرى الدكتور عفيفى، مما لا يكون معه أنه قد وضع التجربة ومضمونها الذى تصدر عنه فوق الفكرة الفلسفية التى أراد أن يستخرجها من تراث ابن عربى الروحى؛ وهذا خطأ فى المنهج غير مقبول لدينا، لكأنه كان مطالباً باستخلاص الفكرة الفلسفية وأشباهاها ونظائرها عند ابن عربى وغيره من فلاسفة الصوفية، أو استخلاصها من الفلاسفة الخُلص المتقدمين عليه، ليصح له إبراز التصوف الفلسفى بأى وجه من الوجوه يفرضه البحث العلمى، ولو كان على حساب التجربة الروحية والخبرة الذاتية التى يعانىها الصوفى فى منازل الأحوال.

ولقد سبقت الإشارة بأن علاقة «الهوية فى الاختلاف» الدالة على وحدة الوجود، إذا نحن طبقناها على ابن عربى من منطلق أن الإثنينية ظاهرة عنده، وجدناها تدل على صميم التجربة الصوفية دلالة قاطعة، هى منها وليست خارجة عنها ولا سابقة عليها، بل تحصل فى التجربة ذاتها، وهل كان اصطلاح الجمع المفروق إلاً تحقيقاً خاصاً يبلغه العبد فى عين التجربة لا خارجها؟!..! ولو صح ذلك، فإن وحدة الوجود عندئذ ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة؛ بل هى - فيما يرى - «ستيس» ونوافقه نحن على ما يرى - نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها. هى بالطبع، وصف مباشر يتضمن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل، لكنه لا يتضمن المستوى الأعلى من البناء العقلى للنظرية الفلسفية (١٩١)، وإذن، فلن ينتج البحث فى التصوف على التعميم، والإسلامى منه على التخصيص، نتائج صحيحة إذا هو أسس على هذه الوجهة الخاطئة، التى تتغافل عن «مضمون» التجربة

الصوفية وتمسك بأشكال الأفكار الفلسفية لتبحث عمّا هو موقور فيها من مؤثرات الفلاسفة، ومن تشابه هو عرضة للخطأ وعدم التقويم الصحيح إذا نحن غفلنا - عن عمد - شواهد المضمون.

-5-

ولربما كانت محاولة «ستيس» لتبرير وحدة الوجود بمقولة «الهوية في الاختلاف» قريبة الشبه بمحاولة «نيوكلسون» في تحليله لحالة «الوجد» أو «الفناء الصوفي»؛ حين وصفها بأنها تتضمن أمرين متناقضين؛ الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق. والثاني؛ الشعور بأن وجوده سار متغلغل في جميع الخلق. وكل من هذين الطرفين يؤدي إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر. فإن القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي على حد عبارة «نيوكلسون» يرجع إلى عاملين (١٩٢).

العامل الأول: شعور الصوفي في حال وجدته وفنائه بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق. ونريد أن نقف قليلاً عند هذا العامل لنرى الدكتور عفيفي يصف التجربة الصوفية عند ابن عربي بما لا يزيد على ما ذكره «نيوكلسون» في ذلك العامل. فإن التجربة الصوفية حالاً: «تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير أن يحل أحدهما في الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأى معنى من معانى الصيرورة، إذ لا حلول ولا صيرورة هناك...» (١٩٣)؛ ومن هذه العبارات الأخيرة يتبين لنا أن التجربة سابقة على الفكرة؛ أى أن التجربة التى هى حال تتحقق فيها «الوحدة الذاتية بين الحق والخلق» إنما هى تجربة سابقة ومتقدمة على فكرة وحدة الوجود بوصفها فكرة فلسفية.. فأفرض أن التجربة هاهنا مفقودة؛ فهل يمكن للمتصوف - كائنا ما كانت توجهاته ونزعاته - أن يعتقد الوحدة الوجودية، أو أن يشهد لهذه

الوحدة أثراً ووجوداً بمقدار ما يكون عليه الحال وهو خائض لعباب التجربة حاضر في أعماقها؟! .. أنا لا أعقل كيف نُجرّد الصوفي من تجربته الذاتية الخاصة، لنذهب فتفتش عن الأفكار الفلسفية الخارجة عن نطاق المضمون، الذى من شأنه أن يُثور التجربة الروحية، ويقيم فيها فتيلاً من التوهج والحيوية لا يقام بغير المضمون؛ ولا يتسنى قيامه مطلقاً والتجربة هكذا أمامنا راكدة بغير تثوير!!.

أما العامل الآخر الذى يذكره «نيوكلسون»؛ فهو فهم الصوفي للتنزيه، حسبما عرفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العلة في وجود كل شىء في العالم. وبهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود، وإن كان التصوف يمتاز عن مذاهب الكلام في أنه أوسع المجال لوجود علاقات شخصية بين العبد وربّه (١٩٤). وربما شغلت رسوم الشريعة والعقائد المقررة المسلم عن الوصول إلى مقام القرب من الله. ولكن الصوفي الذى حظى بهذه المنزلة، قد يتشبث بعقيدته وشريعته إذا أراد، ويرى فيهما بعض مظاهر الحقيقة التى كشفها الله له فى قلبه.

وبمقتضى ما يذكره «نيوكلسون» فى صدد تحليله للوجد الصوفى أو حالة «الفناء»، يلوح أنه تحليل قد يتفق مع محاولة «ستيس» فى إطلاقه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» على مذهب وحدة الوجود. ولعل القول بالتنزيه المطلق لله عن جميع صفات الخلق فيه ضرب من الثنائية والاختلاف أو فيه ضرب من إعتقاد التفرقة. أما «الشعور» بأن وجوده تعالى سار ومتغلغل فى جميع الخلق؛ فقد يكون فيه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» أى وحدة الوجود أو هو الجمع المفروق. وإذا نحن تأملنا كلمة «الشعور» هذه، فعرفنا أن الشعور يتغير ولا يشبث، وأن العبد فى حال الفناء لا يفنى فناء كاملاً، ولا يكون شعوره

بالفناء كاملاً وهو مُقيّد بقيود الحياة، فإذا عرفنا هذا يلزمنا أن يكون في الشعور هُوَّةٌ فاصلة تشي بعنصر الاختلاف.

من هذه الناحية؛ ربما كانت محاولة «ستيس» قريبة من محاولة «نيوكلسون»؛ وبما هو جدير بالإشارة أيضاً أن وصف «نيوكلسون» لحالة «الفناء الصوفي» بأنها تتضمن تناقضاً بين أمرين، أحدهما «التنزيه لله عن جميع صفات الخلق»، والثاني: التشبيه الذي يفرضه الشعور بأن وجود الله سار ومتغلغل في جميع الخلق.. أقول؛ إن ما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا أن نذكر أن وصف «نيوكلسون» لهذه الحالة بالتناقض إنما هو وصف لا يخلو من تعسف في دلالة التخريج، فليس في الأمر كله تناقض؛ لأن التناقض قد يصح لو أنك وضعت وجوداً مماثلاً لله يقابل التنزيه، وقست شعور التشبيه بمقياس العقول المجردة عن معوان الذوق والمكاشفة، أما وقد تختفى الموجودات كلها في تجربة «الفناء الصوفي»، فلا تصح المماثلة والمقابلة في ظلال التنزيه ولا يتسع الوجود الحق إلا لواحد؛ فليس في الأمر تناقض، بل فيه الوحدة الخالصة.

\*\*\*

إن التعمق في أصول النظرية الإسلامية التي تقول بالثنائية بين الخلق والخالق، إنما هو تعمق في المدلول الواحدى إذا نحن وصفنا الثنائية - فيما سبقت الإشارة إليه - بأنها سلماً أميناً للواحدية لا تفترض في الأصل وجوداً مقابلاً لوجود الله. ولكن الله هو الخالق، بمعنى هو الموجد لسائر المخلوقات، فلولاها لما كان لها وجود ولا خلق، ومن هاهنا يكون الشعور بأن الوجود الإلهي سار متغلغل في جميع المخلوقات، هو الشعور الذي تفرضه وحدة المنهج ووحدة العقيدة ووحدة التصور في تلقي الأمر كله من الله. فإن الأصل الذي ظهرت منه الموجودات موجود واحد في الحقيقة، وعين الاعتقاد فيه هو عين الوحدة البادية أو الخفية بينه وبين مخلوقاته، لأنها وحدة منه هو أفاضها

على الخلق من وحدانيته. فوصف التناقض هنا لا ينطبق على مثل هذه الحالة. ولو أنك نظرت إلى الصوفى - وهو من المخلوقين - فى حالة الفناء، وجدته متحققاً بالوحدة الذاتية مع الحق، فيما لا يدع للموجودات مقابل على الإطلاق لفكرة الله المنزه عن جميع المخلوقات.

والصوفى فى حال فئائه لا يرى للمخلوقات وجوداً، وإن كان، فهو وجود الله تعالى الواحد الأحد فى هذه الحالة - حالة كونه متحققاً بالوحدة الذاتية معه - الذى به يكون للخلق وجود: حالة يشعر فيها الصوفى بتضاعف الشعور بالقيومية الإلهية القابضة على كل شىء، فالأمر كله لله من قبل ومن بعد؛ وكل الأمر كله منه وإليه فى البدء والتمتية.

أضف إلى هذا - وهو مما لا جدال فيه - أن منظومة القيم فى الإسلام، والتى تبنأها الصوفية وتعمقتها خبراتهم الذواقاة تعمقاً فعلياً ففلسفوها بتوجهاتهم الروحانية إنما هى منظومة كُليَّة صادرة عن الله، متجهة إلى الله، صائرة إلى الله فى نهاية المطاف؛ وهى محكومة بأحادية التصور والإعتقاد، ومضبوطة بوحدة المنهج فى العمل والتسليك. فإذا كانت النظرية الإسلامية تُقرّ «الثنائية» بين الخالق والمخلوق، فإنها فى وحدة المنهج ووحدة التصور تُفرد الله ولا شىء معه. فكأنما الوقوف عند الثنائية بمفردها بلا مجاوزة يجيبى كما لو كان ضرباً من التعطيل، مثلما يكون التصور للألوهية بغير تكليف من العبودية واكتساب الأعمال الصالحة يأتى كما لو كان زندقة وجحوداً. وكل هذا يدور فى فلك اصطلاح «الجمع المفروق» لو أردنا توثيقه بالمضمون الذى يغذيه. وإذا صرفنا النظر عن هذا كله أو بعضه، وجدنا أن وحدة الحقيقة قائمة بادئ ذى بدء، فالعالم المخلوق من الله، المتجه إليه تعالى، الصائر فى نهاية مطافه إلى الله، إنما هو عالم عقد الاستخلاف فيه قائم على تلقى الهدى من الله؛ والتقىد بمنهجه فى الحياة، فكل ما يدور فى هذا العالم وجوداً وعدمًا،

فهو من الله، وإلى الله. فالحقيقة إذن واحدة، ولا شيء يَدُلُّك على وحدتها غير أن تعلم أن مفرق الطريق في هذا العالم: «أن يسمع الإنسان ويطيع لما يتلقاه من الله، أو أن يسمع الإنسان ويطيع لما يمليه عليه الشيطان. وليس هناك طريق ثالث.. إما الله وإما الشيطان. إما الهدى وإما الضلال. إما الحق وإما الباطل. إما الفلاح وإما الخسران.. وهذه هي الحقيقة التي يعبر عنها القرآن كله، بوصفها الحقيقة الأولى التي تقوم عليها سائر التصورات وسائر الأوضاع في عالم الإنسان» (١٩٥).

وهذا هو موطن «الثورة في القرآن»، وهو موطن الثورة في مضمون الدين الإسلامي؛ وهو كذلك موطن الثورة في التجربة الصوفية: أن يتحول الكل إلى واحد، وأن يجمع العدد ويجمع، وأن تكون الوحدة هي هي الأصل - كما هي كذلك بالفعل - لكل هداية، ولكل حقيقة، ولكل فلاح.

الآ.. فلتركد التجربة الصوفية إذا ركد فيها هذا المضمون، وتغور ثورتها بغير معوان منه في كل حين؛ ولا هي غارت ولا هي ركدت إذا شهدنا فيها موطن الثورة وموطن المضمون.





**فى المبحث الرابع**  
**التجربة الصوفية واللغة**



## التجربة الصوفية واللغة

- (١) الفرق بين التجربة فى ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها - التعبير عن «الحال» بعد الوصول إليه
- شرك. (٢) الفرق بين الوجود العيني والوجود اللفظى
- الدليلى - التجربة، وأذواق العارفين - خاتمة.

وفى اعتقادى أنا، أن حالة الفناء الصوفى تُشكّل مضمون التجربة الصوفية، كما تُشكّل محورها الأساسى الذى تدور عليه تجارب الصوفية أجمعين؛ وما تسفر عنه هذه التجارب من مقالات وشذرات ومعارف ونظريات، فلئن كان «نيوكلسون» قام برد وحدة الوجود إلى حالة الفناء الصوفى، فليس من المستغرب - من بعد - أن تكون وحدة الوجود هى مضمون تلك الحالة الصوفية وهى محورها التجريبي الباطنى الخاص؛ شريطة أن تفسر بدلالة الاصطلاح الذى يدل عليها، وهو «الجمع المفروق»، وبالكيفية التى وضعها له عارفوه.

وإنّما لمستطيعون أن نحدّد إدراك الصوفى للوحدة وفق تجربته الباطنية بطريقة نعلمها ويعلمها معنا كل باحث فى هذا الفن من حيث هو فن له منهج واضح ومعالم محددة لا يختلف على عمق الرؤية فيهما إثنان. وإنّما لمستطيعون كذلك، أن نشرح ما وراء «مضمون» هذا الإدراك، وتبريره إذا وجدناه عند الصوفى على ما هو عليه.. فالوحدة التى يحسها المتصوف هى وحدة قد تعجز «اللغة» المعينة أن تدركها، لأن اللغة موضوعة لوصف الأشياء الواقعة بالفعل؛ وهى حين تصف وجوداً كائناً ما كان على الحقيقة، قد لا تؤدى الغرض المطلوب بما هو فى الحقيقة موجود فى المساحة الوجدانية المجعولة له. لكأنما كان الوجدان الشاعر شيئاً، ثم ما يأتى من لغة مكونة من كلمات وحروف وضعت لوصف ما يعتمل به مثل هذا الوجدان شىء آخر.

هذا الفرق هو عينه الفرق بين التجربة فى ذاتها، وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لمثل هذه التجربة. فالعلاقة التكافؤية بين الطرفين مفقودة؛ وهى

لأجل هذا توحى بالتناقض البادى فى عدم إدراك الوحدة فى الموجودات. فلو كانت هناك علاقة تكافؤية بين التجربة فى ذاتها، وبين اللغة التى يتم التعبير بها عن التجربة الشاعرة، ما صح وجود التناقض الظاهر. وإنما التناقض الظاهر شىء يرتد فى أول مقام إلى عجز اللغة أن تؤدى ما يمكن تأديته من وظيفة داخلية. فالجملة اللغوية المؤلفة من عدة كلمات وكل كلمة مؤلفة من عدة حروف ليست هى واقع التجربة فى ذاتها.

مساحة الفاعلية فى التجربة ذاتها شىء، والقول يقال عن أوصافها وأشراتها وخصائصها شىء آخر.. أو «اللقاء المباشر بالوجود العيني شىء، ثم اللجوء إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود شىء آخر» (١٩٦).. فى الحالة الأولى يكون إدراك الوحدة على الحقيقة، وفى الحالة الثانية، أعنى فى القول الذى يقال عن أوصاف التجربة وأشراتها وخصائصها، وما يمكن أن تُفسر به وجودها عند الصوفى، وتؤول - من ثم - حقيقتها، فهو شىء قلَّ أن ندرك فيه الوحدة على ما هى عليه: حالة باطنية فى وجدان صاحبها أو نتحقق من وجودها على الإطلاق.

وكلمات اللغة وحروفها لا تصور كُليَّة الشعور الوجدانى لا فى الجملة ولا فى التفصيل، لأن الكلمات فى كل لغة من اللغات هى الكلمات، وليست شيئاً أزيد من وصفها بالكلمات، أعنى ليست شعوراً ذاتياً خاصاً يخفق به قلب وينبض له وجدان.

هَبْنِي زَعَمْتُ لَكَ قَوْلًا عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: «إِنِّي أَحْبَبْتُكَ»، وَهَبْنِي كُنْتُ فِي قَوْلِي صَادِقًا.. فَمَنْ أَيْنَ لَكَ التَّأَكُّدُ مِنْ صِحَّةِ قَوْلِي هَذَا؟، وَمَنْ أَيْنَ لَكَ بِكَشْفِ النِّقَابِ عَنِ الْمَسَاحَةِ الدَّخْلِيَّةِ الَّتِي تَحْتَوِي عَلَيْهَا اللَّفْظَةُ، وَلَوْ كَانَ لَفِظَ بِهَا أَصْدَقُ الصَّادِقِينَ؟!

\*\*\*

المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية النابضة بالحب إنما هي شيء، ثم القول المعبر عنها، والواصف لها شيء آخر يتردد إلى تعبيرات اللغة. وفي تعبيرات اللغة يمكنك أن تلمح التناقض فتقر بعجز الأداء، لكننا الأمر مختلف في هذه المساحة الشعورية الداخلية، ففيها وحدها يمكن أن يدرك الصوفي أحادية الوجود، وأحادية الخالق تعالى، ولا يستطيع - مع ذلك - أن يعبر بلغة وضعية متعارفة عن شعوره الشاعر بالوحدة الحقيقية ولو كان في شعوره هذا صادقاً؛ ولو كان لوصفه لتجاريبه وأذواقه أصدق الصادقين. إنما الترجمة عن المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية تأتي إشارة وإيماء لا تتكيف بألفاظ اللغة - كما قال الحلاج شعراً (١٩٧):

حُبِّيْ لِمَوْلَايَ أَضْنَانِي وَأَسْقَمَنِي  
فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلَايَ مَوْلَانِي  
إِنِّي لِأَرْمِقَهُ وَالْقَلْبُ يَعْرِفَهُ  
فَمَا يَتَرَجَّمُ عَنْهُ غَيْرُ إِيْمَانِي

فهذه الترجمة الشعورية لا تزال فيها الهوة سحيقة بين ما ينبض به وجدانه من قوة وفاعلية وحياة، وبين ما يعبرُّ به للآخرين عن مقدار المعاناة التي عاناها في حياته، لكن إدراكه للوحدة شيء لا شك فيه، إنه الشيء الذي يتردد في المقام الأول إلى التجربة في ذاتها. وإنما نللمح الفارق بين التجربة في ذاتها وبين العبارات التي تترجم عن تلك التجربة فيما يذكره «الهجويري» عن «الحلاج» لما قال مُفسِّراً كلماته: «ذلك أن الله إذا أكرم عبداً بشهوده، وحاول هذا العبد أن يصف ما رأى وهو في فرط وجدده، جاءت كلماته غامضة، وخاصة إذا عبر عن نفسه في عجلة وشدة إعجاب؛ تماماً كما عبر الحلاج..» (١٩٨)، ثم يحاول إلتماس العذر للحلاج، والدفاع عنه من واقع أن

التجربة شيء مَرَدّه إلى صحة المعنى ولو أخطأ صاحبها في التعبير. ففرق، وفرق كبير، بين أن تكون التجربة صحيحة ويجيء معناها في ذاتها مستقيماً، وبين محاولات التعبير عنها وهي عرضة للخطأ والإنكار.. قال: «وبعض أهل السنة ينكرون عليه (أى الحلاج) أقواله التي تشير بالإمتزاج والإتحاد، ولكن خطأه في التعبير وحده، لا في المعنى؛ لأن من غلبته النشوة على أمره لا قوة له على دقة التعبير؛ وزد على ذلك أن المعنى المقصود من التعبير قد يصعب فهمه، لذلك فإن الناس قد يجهلون مقاصد الكاتب، وهم بذلك لا ينكرون المعنى الحقيقي الذي أراده، ولكن ينكرون الفكرة التي كَوَّنَهَا لعقولهم عمّاً أراد الكاتب أن يقول» (١٩٩).

\* \* \*

فالمعنى الحقيقي لا يزال كامناً في بطن التجربة، فإذا جاء التعبير عنه بلغة العقل واللفظ، قد تكون الفكرة المكوّنة في عقول الناس عنه موضعاً للإنكار، ومرد هذا إلى جهل مقاصد الكاتب المعبر عن تجربته الصوفية، فإن الناس لو علموا كنه تلك التجربة لغفروا له خطأ التعبير وفتنوا إلى المعنى الحقيقي في جوفها.. ولم يكن ابن عربي مخطئاً حين غلق باب الجهل بطبيعة التجربة الصوفية غلقاً محكماً لا يتأتى للجاهلين أن يخوضوا فيه؛ فذكر في «الرسالة الغوثية»: أن الإتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد «التعبير عنه» بعد الوصول إليه فقد أشرك. وما ذكره في كتاب «الجلالة» من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين، فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خالصاً اتَّحد به، فإنه محال (٢٠٠).



فقول ابن عربي إن الاتحاد حال، يعني أن الاتحاد تفرضه التجربة، فهو حال يحصل في عين التجربة لا قبل وقوعها، فإذا حصل قبل وقوع التجربة، كان كفرأ، وإذا حصل الاتحاد بعد وقوع التجربة وأريد التعبير عنه بعد الوصول، كان شركأ. ولا الكفر ولا الشرك مما يقع فيه العارفون بالله، لأن مرادهم من الاتحاد - إن وجد - غير مراد سواهم منه؛ مرادهم شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، وهذا شيء تحتمه لوازم التجربة الصوفية.

ولك أن تخوض التجربة مثلما خاضوا لترى أن في هذه التجربة الروحية التي يبلغها الصوفى بمعاناته الداخلية عصمة الثقة بما يدرك، وبما يصل، وبما تنكشف له فيها حقائق الأشياء، وهو - من بعد - لا يعبأ بما نجى عليه اللغة من ألوان التناقضات وصنوف المتناقضات؛ لأنه يدرك الوجود مباشرة بغير تعويل على لغة تقال؛ يلجأ فيها إلى زخرفة القول دون أن يحيط إدراكاً بالمعاني الباطنة كما هي موجودة بالفعل، وكما شاء إدراكه أن يدركها على حقيقتها. وهو إذا اضطر إلى استخدام اللغة للتعبير عن مداركه الباطنية، يجيء إدراكه شيئاً (وهو مضمون التجربة)، ثم نجى لغته شيئاً آخر، (وهو كل ما يقام على المضمون من شروح وتفسيرات). وهذا، وذلك، لا يلغى على الإطلاق قولنا بإدراك الصوفى للوحدة إدراكاً حقيقياً؛ هكذا يكون حال الصوفى في إدراكه للوحدة بغير كلفة ولا مشقة ولا إعنات لعقل يعجزه على الدوام قلة الإدراك. ومنه ما قاله الحلاج: «التوحيد خارج عن الكلمة حتى يُعبر عنه» (٢٠١).

وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة - كما قال النَّفَرِيُّ - ولما كانت اللغة مصبوبة في قوالب العقل، وكان الصوفى بالضرورة يعيش في العالم

المكانى - الزمانى حيث قوانين المنطق؛ ثم لما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهى من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكُّر لها؛ تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه (٢٠٢).

\*\*\*

إذا شئنا نقل هذا التصور إلى مفاهيم القدماء من حيث الفارق بين الوجود العينى للحالة وبين الوجود اللفظى الدليلى المُعبَّر عنه وبه عن تلك الحالة العينية الواقعة فى بطن التجربة؛ جاء الوجود اللفظى اللسانى قاصراً فى ذاته عن التعبير عن الوجود العينى، فلكاما كان الاسم الواقع للتجربة يخوض عابها الصوفى ويتوغل فيها إلى أعماق الأعماق، هو وجوداً غير التسمية، تماماً كما يكون الفرق ظاهراً بين الوجود العينى الأصيل الحقيقى، وبين الوجود الذهنى العلمى التصورى، ثم بين الوجود اللسانى اللفظى، هذا الوجود اللفظى اللسانى لا يتسع لنقل الوجود التصورى الذهنى؛ لأن وجود الأذهان لا يعطينا تصوراً قائماً بذاته عن وجود الأعيان، ومن ثم وقع النقص فى قلة إسعاف اللغة عن أن تؤدى نقل محتوى التجربة إذا هى كانت - وفق هذا التصور - وجوداً عينياً، لا يفارق الأعيان إلى الأذهان ولا يمكن التعبير عنه من الذهن إلى اللفظ؛ أو من الحالة الواقعة إلى بيان العبارة بالكيفية التى عليها مضمون الحالة.

وليس معنى ذلك هو إنعدام التعبير مطلقاً عن التجربة.. وإلا لكانت اصطلاحات الصوفية وعباراتهم لا قيمة لها، وإنما يعنى هذا أن كل ما لا يمكن التعبير عنه يستحيل نقل مضمونه إلى الغير، مع توافر الإحساس به إذا وجب التذوق. ولما سئل الغزالى - طيَّب اللهُ ثراه - عن العلوم الباطنة التى تحصل

فى التجربة.. كيف هى ؟!، أجاب السائل بقوله: يا ولدى!.. سألت أسئلة بعضها لا يكيف بالقول ولا بالكتابة، لأنه ذوقى، وكل ما كان ذوقياً لا يكيف بالقول ولا بالكتابة، فلا تعلمه إلا إذا وصلت إليه، وما مثلك فى ذلك إلا كمثل من جهل الحلاوة أو المرارة مثلاً، وأراد أن يكيفه بمجرد القول والكتابة فلا يقدر عليه ألبتة (٢٠٣).

ومن الأمثلة التى ضربها تدليلاً على أن علوم الذوق الباطنة لا تحيط بها الأقوال والعبارات ولا تكيفها الألفاظ، لأنها «مضمونة» فى التجربة الحية، مثال قال فيه: هَبْ أَنْ «عِيناً» كتب لأحد عرف لذة الجماع يسأله عنها.. كيف يجدها؟!.. فماذا عساك تراه واصفاً له طبيعتها إلا أن يكون قوله: هذا أمرٌ ذوقى لا تعرفه إلا إذا وصلت إليه،... وإلا فلا يكيف بالقول والكتابة.

لكأنما الغزالى يريد أن يقول إن اللقاء المباشر لإدراك الوجود العينى شىء لا يدرك بمجرد القول الذى قيل عن ذلك الوجود، ولا بمجرد الوصف بوصف به إدراك هذا الوجود؛ فكل ما يقال عن مضمون التجربة فى الإدراك ليس هو مضمونها المدرك على الحقيقة؛ وإنما هو أوصاف تقريبية تلبس أثواب اللغة؛ فلا يكفى القول فيها ولا الكتابة عنها أن تصيب منها حقيقة الإدراك ما لم تصل أنت «ذوقاً» إلى الأصل المُدْرَك.

خاتمة



## خاتمة

بعد هذا الشوط في عرض الآراء «والتخريجات» عن التجربة الصوفية، نعيدها كلمات موجزة في ختام هذه الصفحات، فنقول على ثقة وإطمئنان: تركد التجربة الصوفية إذا ركذ فيها المضمون، وتغور ثورتها الباطنية بغير معوان من ثورة العقيدة وثورة المضمون الذى يحيط بجوانب هذه العقيدة من جميع أطرافها فضلاً عن أغوارها وحقائقها؛ فإذا الصوفى - فى دخائله وأعماقه - يشهد مخلصاً أن جميع ما يلفظ به من لطائف وإشارات، ومن كلمات وآراء ونظريات، إنما هو فى الأصل نتيجة لحالة روحية عميقة ترد فى المقام الأول إلى ذلك المضمون الثورى للعقيدة التى يتسبب إليها.

تلك كانت فكرة جوهرية لا مناص من التركيز عليها بادئ ذى بدء، وها نحن أولاء لم نغفل ذكرها لا فى هذا البحث ولا فى أبحاث سابقة، فرأينا من اللازم اللازب أن نتكى على تلك الخاصة الرئيسية التى تتشكل منها تجربة العارف الروحية، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى غفلة عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام؛ فاتضح لنا بعد فرط العناية بموضوع التجربة الصوفية؛ إنها لا تكشف عن خفاياها إلا لصاحبها كشفاً يتسنى له وحده أن يدرك فيه «الحقيقة» التى يؤمن بها الصوفية أجمعين؛ ويعتقدون فيها إعتقاداً جازماً قاطعاً: وجه اليقين فيه أعلى وأسمى من أوجه الظن والإحتمال، ذلك لأنه اليقين الذى يلزم عن قوة التجرد والصفاء التى تمتاز بها قوة الروح لدى العارفين الخُلص وتبلغ مبلغها الأوفى عند كل عارف ارتفعت لديه هذه القوة على سواها.

التجربة الصوفية تعتمد القانون الذى يفرضه المنهج الصوفى على أهله فرضاً يحىُّ معه التطبيق أحرى بالعناية من النظر، والعمل أدعى للرعاية من القول الذى لا يندرج تحته عمل ولا عبادة ولا مجاهدة ولا نسك ولا رياضة.

ولا يزال الصوفي في مبتدئ الطريق يرمى اعتقاد الثنائية فإذا توغل داخل التجربة يشهد الواحدية الخالصة، ثم تشي أقواله تعبيراً عن أحواله بين إعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بالعود على بدء في غير إنتهاء.. يُجمَع مرة، ويُفَرَّق أخرى، فهو بين جمع وتفرقة أو بين هوية واختلاف: أقواله زفرات من وجد عال، وأحواله لاشك علوية، يخضع فيها خضوعاً تاماً لسلطان المنزلة الروحية التي يبلغها؛ فهو إذا «جمع»، فجمعه من الله، وإذا «فرق» فالتفرقة من عند الله؛ كلُّ العارف كُله لله على الدوام، ولا دوام له بغير إدامة المعية مع الله على الدوام بغير انقطاع، إن في حال «الجمع»، وإن في حال «التفرقة».

فإذا منَّ الله عليه بنعمة الكشف ومنز الشهود، يرى الحق خلقاً، ويرى الخلق حقاً، بمعنى أنه يدرك - ذوقاً - آثار الأسماء والصفات الإلهية شهوداً للأشياء بالله - بعد التحقق بمقام الجمع الذي يرى فيه جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهداها فيه، ولا يشهد شيئاً سوى الله - فيشهده فيها بمعنى أن هذه الأشياء مظاهر لآثار الصفات والأسماء، وذاك هو اصطلاح «الجمع المفروق» الذي هو دلالة مباشرة على تجربة وحدة الوجود؛ والذي من شأنه أن يجعل من التجربة في ذاتها أقصر السبل وأصدقها إلى إدراك معية العارف مع الله.. وقد لا نستطيع!!.. أى نعم.. قد لا نستطيع نحن إدراك هذه المعية ما لم نكن - فى أنفسنا - تحت حكم الحال!!.

رَكَّزْنَا - عن عمد - فى بحثنا هذا على تجربة الحلاج، لأنه رمز البطولة والتضحية فى سبيل تلك «المعية» الدائمة، فلا بطولة ولا تضحية بغير هذا الوجد، وعلى خلاف تلك التجربة.

وشهدنا أن الفكرة الفلسفية ليست بذات خطر على تجربة العارف إذا هى جاءت مرحلة تالية عليها لا سابقة لها؛ فإن هذا السبق فيه الخطورة كلها على التجارب الصوفية، لأنها الخطورة التى تجرد المتصوف من تجربته لتلمس لديه عطايا النظر والتفكير. والعارف: نظره وتفكيره ليس هو عين تجربته

الروحية، فما أبعد الفرق بين التجربة في ذاتها وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لها؛ مضمون التجربة شيء، والأقوال التي قيلت عن هذه التجربة شيء آخر.

\*\*\*

تقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد؛ حكمة الصوفية ذوقية، هي نور مقذوف من الله في قلوب أحبائه. وحكمة الفلاسفة عقلية ترجع إلى الحس أو إلى العقل، ويخلع فيها العقل خلعة التجرد عن أي قوة خارجة عنه. ولما كان للعقل نور صار للذوق أنوار.. فإذا الصورة الجميلة التي يتخذها العقل في تصوره الحكيم أن يعلم أن كشفه لمواطن الحكمة في هذا الوجود إنما هو كشف خاص، وخصوصيته ليست في ذاته، ولكنه موصول بروافد شتى، أهمها وأصدقها أن قوته مُعلّقة على غيره، ومن شأنه أن يكون عقلاً ممدوداً بالرعاية والتوفيق من قبيل الله تعالى، فالله هو الذي يمدُّ القوة.. والله هو الذي يرعى فيه هذه القوة، والله هو الذي يطلعه على مصدر الكشف لكل نور يراه في الوجود. غير أن العقل قد يترأس كثيراً قوى أخرى ومدارك أخرى هي جملة المحسوسات السفلية: السمع والبصر والشم والذوق واللمس وكل ما هو مباشر بالحس وقريب من التجربة؛ فيأمر وينهى ويعلو على كل حاسة من هذه الحواس، وما دام مُعلّقاً بالمنظور والملموس.. وما دامت له القوة والسيطرة على كل هذا أو بعضه، فهو كليل عن رؤية النور بمقدار كلل الحواس الظاهرية عن الرؤية البصيرية؛ لأن النور قوة علوية لا ذاتية للعقل فيها ولا قدرة له عليها إلا أن تكون هذه القدرة من طاقة واحدة، فتحها الله منفذاً لتلقى النور؛ بغيرها لا تقوم للعقل قائمة، وبغيرها لا يتمكن من النفوذ الذي يفرضه سيطرة على الحواس.

هذه الطاقة هي موطن الحكمة التي يستمد منها الحكيم كشفه لنور



الوجود، ومن شأن العقل أن يعرف قدرها فيه باعتبارها منفذاً خالصاً إلى عالم الملكوت؛ وهو يعرفها أحياناً فيسميها «عطايا النظر» والمجهود الذاتي؛ وهو يتغافل عنها حتى لتكاد تنطمس فلا ينظر إلى شيء منها غير ما تمليه عليه أحكام الحواس.. يأتمر بأمرها ويتلقى معارفها ولا يزيد على ذلك فيما ورائها زيادة تقرُّبه من مصدر النور وتمهد له السبيل لإدراك الوحدة البادية بين عالمين: أحدهما عالم الشهادة بكل ما فيه من مدارك الحواس الظاهرة، والثاني: عالم الملكوت الذي يعول الإدراك فيه على مثل هاته الطاقة البصيرية في العقل المروِّض على التعامل مع الغيبات، وإن كان في الأصل ذا قوة ذاتية عاجزة عن الإدراك.

ومن الحكمة أن يكون العقل معقولاً عن أضداد الحكمة من النقص والجهل والعماية والضلال، فيوفق التوفيق كله، إذا هو سلَّم التسليم كله فيما وراء ما لا يدركه بالقوة الذاتية الموقورة فيه ليحل مكانها ذلك المنفذ العلوي يطلع به إلى البصيرة التي تُكْمَلُهُ ولا تعطله؛ وتعلمه أن إدراك اللامحدود شيء لا يقع تحت دائرة اختصاصه؛ فمن واجبه أن يقر للبصيرة بما أودعه الله فيه من قناة إدراكية، وهي الطاقة العلوية موصولة بأوصال القربى في البصيرة المدركة لعالم الملكوت.

وكلما أمكن للعقل مثل هذا العقال المضبوط بضوابط المعرفة للقدرات الذاتية؛ وكلما كانت قدرته محدودة إزاء ما تقع فيه القدرة بإطلاق، كان موفِّقاً إلى كشف مواطن النقص والتجاوز في فيصل التفرقة بين عوالم؛ منها ما يخوض غمارها ويسبح في ملكوتها ويخلقها - وفقاً لإمكاناته - خلقاً جديداً إن شاء، فلا تعطل فيه ذرة واحدة من ملكات كان اتخذها منذ البداية مدار إهتمام، ومنها ما يُسَلِّم فيه القيادة إلى مدارك أخرى لعوالم أخرى، وميادين أخرى باستطاعة الإنسان أن يجرى فيها حين ينزل عن حكم عقله؛ وليست

هى بالضرورة داخله فى سحيط اكتراث العقل، وهو مفقود القوة العملية بداية - أو يكاد - من فاعلية التطبيق.

ألا.. فلنرحب بالعقل ما دمنا نعرف له حدوداً فى غير تجاوز، ولنذكر أنه هو الوسيلة الوحيدة التى يحترم بها الإنسان ذاته، ولو كانت للإحترام علوم لكان العقل فى طليعة العلوم التى يكون بها الإنسان فى كل زمان ومكان موضع إحترام.



**المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب**

**ورودها فى الكتاب كله**



## المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب ورودها(\*):

(١) الغزالي: الإحياء، دار المعرفة، بيروت، لبنان د/ت ج ٤، راجع من الإحياء: حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل ج ٤ ص ٤٢٥ إلى ص ٢٥٩، وللغزالي أيضاً راجع: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م ص ٥٦-٥٧.

(٢) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تصحيح وتعليق محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثالثة، القاهرة سنة ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م ص ٣٥.

(٣) راجع مقدمة كتاب الإحياء ج ١، ص ٣.

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ١٩١٤-١٩٩٤م، ج ١، ص ٢١٧.

(٥) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، طبعة دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص ١٩٢، وله أيضاً راجع: تحقيق هياكل النور للسهروردي سنة ١٩٥٦م، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة د/ت، ص ٧، ١٢.

(٦) السهروردي: حكمة الإشراق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ت ص ١٦-١٩، وأيضاً: د. محمد مصطفى حلمي:

---

(\*) رتّبنا المصادر والمراجع، حسب ورودها في الكتاب كُله، وفيما يلي قائمة المراجع الأخيرة.

الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص ١٧٤.

(٧) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة  
للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٣٨.

(٨) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، مطبعة المشهد الحسنى، القاهرة،  
١٣٦٩هـ ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٩) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، دار  
المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١٧-١٨. ونود أن  
نشير إلى أننا لم نشأ التوسع والإحاطة في موضوع الكشف، فقد  
ذهبنا فى كتابنا: «التصوف السنى: حال الفناء بين الجنيد  
والغزالي»، إلى الإحاطة بموضوع الكشف وعلاقته بحال الفناء  
فى فصل عقدناه هناك، فمن شاء المزيد من التوسع والإحاطة،  
فليرجع إليه، ولكننا هنا نتناول علاقة الكشف فى إشارة عابرة  
بأحوال التجربة الصوفية، فهى علاقة ضرورية لا غنى عنها.

(١٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، دار  
المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٧-١٨، وراجع  
أيضاً د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار  
المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٤١، ١٣٩، ١٤٠،  
ومواضع متفرقة، وله أيضاً: تجديد فى المذاهب الفلسفية  
والكلامية، دار المعارف، ط ٥، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٥-٢٨.

(١١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين  
النوارى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة ٢، القاهرة، ١٤٠٠هـ/  
١٩٨٠م، ص ١٥١.

(١٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلطجي، دار الجليل، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٣١٣، ٣١٦.

(١٣) السهّلجي: النور من كلمات أبي طيفور، نشرة د. عبد الرحمن بدوي ضمن شطحات الصوفية، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١٨٦، والمشهور عن أبي يزيد البسطامي التعظيم التام لمراسم الشريعة، والقيام بكمال الأدب، راجع الروايات التي حكاها ابن عطاء الله السكندري عنه في «لطائف المنن»، تحقيق د. عبد الحلیم محمود، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٩٢م، ص ١٥٢-١٥٣.

(١٤) السراج الطوسي: اللمع، تحقيق د. عبد الحلیم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٠م، ص ٤٦٧.

(١٥) د. مجدى إبراهيم: التصوف السنّي: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، تصدير د. عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ص ٣١٨ وما بعدها.

(١٦) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥٩-٤٦٠، وراجع أيضاً: ابن الجوزي البغدادي (ت ٥٩٧هـ): تلبس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية د/ ت ص ٣٣٢.

(١٧) السهّلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص ٨٩، وراجع أيضاً: السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٧.

(١٨) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، مطبعة القلم، باريس



سنة ١٩٣٦ م، ص ١٨، ومغزى هذه العبارة أن الحلاج يتحدث هنا بلسان التوحيد، ويشهد التفرقة بين العبد والرب، وذلك حين يقرر: إن الله تعالى تَفَرَّدَ بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه. وعن رواية أحمد بن أبي الفتح بن عاصم البيضاوي إنه قال: سمعت الحلاج يُملئ على بعض تلاميذه قوله: إن الله تبارك وتعالى وله الحمد، ذات واحد قائم بنفسه، مُتَفَرَّدٌ عن غيره، بقدمه، متوحد عَمَّن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا تخالجه غير؛ ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتربه فترة.. ثم قال: يا ولدي، صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملها بإدامة شكره. فإن الفكرة في ذاته والخطرة في صفاته والنطق في إثباته، من الذنب العظيم والتكبر الكبير... (أخبار الحلاج ص ٢٩).

(١٩) الحلاج: الطواسين، نشرة ل. ماسينيون، طبعة مكتبة بول جتر، باريس، ١٩١٣ م، ص ٥٠-٥٥، وراجع أيضاً: كتاب الطواسين، ومعه كتاب كشف القوانين الموضحة لألفاظ الطواسين، تأليف محيى الدين الطعمي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ت ص ٢٤-٢٨. وهذه الطبعة قليلة النفع بالقياس إلى نشرة ماسينيون.

(٢٠) الحلاج: الطواسين نشرة ماسينيون ص ١٦٢، وراجع أيضاً ل. ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٨ م، ص ٦٩، وأيضاً راجع:

Massignon: Art "Al-Hallaj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٢١) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، ص ٨٠.

(٢٢) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٥هـ/  
١٩٥٦م، ص ١٣٢، وله أيضاً راجع:

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953, pp.  
121-122., Nicholson (R.A) Art "Sufis", Encyclopedia of  
Islam, London, 1922.

(٢٣) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤٠٦هـ/  
١٩٨٦م، ص ٣١١.

(٢٤) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣٢.

(٢٥) د. أبو العلا عفيفي: مقدمة الترجمة لكتاب نيوكلسون في  
التصوف الإسلامي وتاريخه، ص (ز).

(26) Nicholson (R.A) Mysticism of Islam, p. 128.

وراجع أيضاً د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات  
المعارضة في القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٧٧، وأيضاً: نيوكلسون: في التصوف  
الإسلامي وتاريخه، ص ١٣٤.

(٢٧) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص ٣١١.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٤،  
وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب

الإلهي، ص ٣١٢-٣١٣، وله أيضاً راجع: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٣٧-١٤٥.

(٢٩) الحلاج: الطواسين ص ١٣٠، وراجع كذلك: ديوان الحلاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ ت ص ١٤.

(30) (S) Abhayananda: History of Mysticism, the Unchonging Testament - Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, p.p. 247 - 249.

وأيضاً: نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٥، ص ١٣٣، وراجع أيضاً:

Massignon: Art "Al-Halladj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٣١) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، ص ٥٧ وما بعدها. وللغزالي راجع: روضة الطالبين ص ٣٤.

(٣٢) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٣١٢ وراجع له أيضاً: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٤٠، وأيضاً راجع د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٥-١٥٦.

(٣٣) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٨.

(٣٤) د. أبو العلا عفيفي: التحليل النقدي لمشكاة الأنوار ص ١٥-١٦.

(٣٥) أخبار الحلاج: ص ١٨، وأيضاً راجع: د. التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٥.

(٣٦) ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص ٦٩.

(٣٧) أخبار الحلاج: ص ٣٨ وأيضاً: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج،  
ص ٦٧.

(٣٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) في مجلدين،  
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/  
١٩٨٣م، ج ١، ص ٧٦-٧٧.

(٣٩) ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص ٨٣-٨٤.

(٤٠) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق  
عبد القادر أحمد عطا عام ١٩٦٦م، دار الفكر العربي، القاهرة  
د/ت ص ٥١٢.

(٤١) ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص ٨٤.

(٤٢) هنرى كوربان: السهروردي المقتول، مؤسس المذهب الإشراقي،  
ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن شخصيات قلقة فى  
الإسلام، الكويت، ط ٣، سنة ١٩٧٨م، ص ١١٩.

(٤٣) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص ٥٤-٥٥، وراجع كذلك:  
أبو المظفر الإسفرايينى (ت ٤٧١هـ): التبصير فى الدين، وتمييز  
الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرض وتعليق الشيخ محمد  
زاهد الكوثرى، مطبعة الأنوار لنشر الثقافة الإسلامية، ط ١،  
القاهرة، ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م، ص ٧٧-٧٨، وفى هذا الكتاب  
راجع ما هو منسوب للحلاج، وكذلك راجع: عبد القاهر بن  
طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت،  
لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ١٩٢-١٩٤.

(٤٤) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص ٤٨٤-٤٨٥.

(٤٥) أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٧٨، وراجع أيضاً:  
الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة مكتبة صبيح، القاهرة د/ت،  
ج ١، ص ٩٣.

(٤٦) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص ٥٠-٥٣، وانظر كذلك  
د. أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء  
الكتب العربية، طبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة  
١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م ص ٢١ - ٢٢، وراجع أيضاً د. عبد القادر  
محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص ٧٩-٨٠، وما  
ذكره السراج الطوسي أن سهل بن عبد الله التستري (ت ٣٨٠هـ)  
أو (ت ٣٩٢هـ) على رواية السلمي: (طبقات الصوفية:  
ص ٢٠٦) قال: للنفس سر ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون،  
فقال: أنا ربكم الأعلى، ثم ذكر الطوسي أبيات الحلاج ولم يشأ  
أن يذكر اسمه حين قال، وقال القائل (راجع: اللمع ص ٤٣٠).

يا سرُّ سرِّ يدُقُّ حَتَّى  
يَخُفِّي عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَى  
وظَاهِرُ بَاطِنٍ تَجَلَّى  
مَنْ كُلُّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ  
إِنَّ اغْتِنَاؤِي إِلَيْكَ جَهْلٌ  
وَعِظْمُ شُكِّ وَفَرَطُ عِيٍّ  
يَا جَمَلَةَ الْكُلِّ، لَسْتَ غَيْرِي  
فَمَا اغْتِنَاؤِي - إِذَنْ - إِلَيَّ

والطوسى يذكر البيتين، الأول والثانى فقط. راجع هذه الأبيات (ديوان  
الحلاج ص ٦٢).

(47) Massignon: Art "All-Halladj", Encyclopedia of  
Islam, Leiden, 1936.

وراجع كذلك عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٩٣.  
(٤٨) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص ٧٩، ٧٧، ٧٦،  
٧٨، ومواضع متفرقة، وراجع كذلك: الموقف النقدى الذى  
وجهه الدكتور عاطف العراقى للشيخ محمد عبده من تقطيع  
أطراف الحلاج فى دراسته لكتاب: الإسلام دين العلم والمدنية،  
دار سينا للنشر، ١٩٨٦م، ص ٣٦، وما بعدها.

وانظر كذلك:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, The  
unchonging testament, p. 249.

(٤٩) شرح عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ) عبارة «لا أحد أغير من  
الله» فى الفصل الذى عقده بعنوان: فيما لا يجوز إطلاقه على  
البارى عز وجل من الصفات ويستحيل إضافته إليه من الأخلاق  
وما يجوز من ذلك، (راجع: الغنية لطالبى طريق الحق - طبعة  
مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة  
١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م - الجزء الأول - ص ٨١، وأيضاً راجع:  
ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج: ص ٨٦.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٦٨، ٨٢. وراجع أيضاً: طه عبد الباقى سرور:  
الحلاج، شهيد التصوف الإسلامى، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص٧، و١٥٨-١٦٠،  
وأيضاً راجع: أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، تاريخه  
ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٠م  
ص٨٥-٩١. وليس في هذه المراجع ما يشفى غلّة الباحث في  
عمق البعد الروحاني لتصوف الحلاج كما تشفيها دراسات  
ماسينيون وبعوث المستشرقين على وجه الخصوص.

(٥١) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام،  
ص١١.

(٥٢) ماسينيون: المنحى الشخصى لحياة الحلاج، ص٦٨، وابن فاتك  
الوارد في القصة هو خادم الحلاج، راجع: طبقات الصوفية  
ص٣٠٩، وراجع: حلية الأولياء، ج١٠، ص٣٥٨، ٣٥٩ لأبي  
نعيم الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة  
١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

(٥٣) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج١، ص٦-٧، وراجع مقدمة  
الطبقات الكبرى ص٨، ٩، وأيضاً د. أبو العلا عفيفي: التصوف،  
الثورة الروحية في الإسلام، ص١١.

(٥٤) هنرى كوربان: السهروردي المقتول ص١١٤-١١٥.

(٥٥) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف ص٢٠٤، وقارن  
ص٣٤.

(٥٦) راجع د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي،  
ص١١، ١٢.

(٥٧) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام،  
ص١٧.

ففى هذه الحلاوة التجريبية تكمن أصول الفلسفة الخلقية عند الصوفية، ومن أجل هذا، يمكن القول إن التحلى بمكارم الأخلاق، لا يقل أهمية للمؤمن الكامل فى إيمانه عن أدائه لكل صور العبادات، بل إن الأخيرة بالذات لا بد فيها من أن تحقق له هذه الثمرة - مكارم الأخلاق - وهو الأمر الذى يستقيم فعلاً مع تصور العبادات فى الإسلام، فإنها إذا لم تكن على هذا النحو، تصبح حقاً صورة لا روح فيها أو هيكلأ فارغاً من «المضمون». وهذا صحيح فى كل الأديان - فيما يقول أستاذنا الدكتور أحمد الجزار - إذ ليست الطقوس الدينية غاية فى ذاتها؛ بل وسيلة، وينبغى أن تكون كذلك لتلائم تحقيق الغايات الدينية (د. أحمد الجزار: فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردي البغدادي - بحث بالكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل بإشراف الدكتور عاطف العراقى - المجلس الأعلى للثقافة - سنة ١٩٩٥م، ص ٣٢١).

(٥٨) د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى، دار الرشاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، ص ١٥٤-١٥٥، و ص ١٨٥.

(٥٩) راجع عبارة السهروردي ص ١١٥ من بحث هنرى كوربان، وراجع ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٨٩.

(٦٠) الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، تحقيق د. حسين القوتلى، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢، ص ٣٢٢.

(٦١) الغزالي: الإحياء، ج ١، ص ٢٨٧.



(٦٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ج ١، ص ٥٨-٥٩، ٦٠-٦١، وأيضاً الغزالي: الإحياء، ج ١، ص ٢٨٨.

(٦٣) المنحني الشخصي لحياة الحلاج ص ٦٤-٦٦، وراجع طبقات الشعرائي، ج ١، ص ٩١.

(٦٤) ماسينيون: المنحني الشخصي لحياة الحلاج، ص ٦٦.

(٦٥) نفس المرجع ص ٦٤ وراجع أيضاً: طه عبد الباقي سرور: الحلاج ص ٣٤-٣٥.

(٦٦) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزائم، مراجعة إسماعيل ماضي أبو العزائم، وتحقيق وتقديم دكتور إبراهيم الدسوقي شتا، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٢٤٧، وراجع: ترجمة الخواص، وهو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص (ت ٢٩١هـ)، كنيته أبو إسحاق، وهو أحد من سلك طريق التوكل. قال السلمي: وكان أوحد المشايخ في وقته؛ ومن أقران الجنيد، والنوري؛ له في السياحات والرياضات مقامات يطول شرحها (طبقات الصوفية ص ٢٨٤-٢٨٧)، وقال أبو نعيم الأصفهاني: ومنهم المتبتل المتوكل، تبتل عن الخلق وتوكل على الحق، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخواص، له في التوكل الحال المشهور والذكر المنشور (حلية الأولياء ج ١٠، ص ٣٢٥-٣٣١)، وراجع طبقات الشعرائي ج ١، ص ٨٣-٨٤، وأيضاً: الرسالة القشيرية، ص ٤١١.

(٦٧) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ٣٠٨، وأيضاً فى الرسالة القشيرية: «وقال الحسين بن منصور: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»، (ص ٣٢٣).

(٦٨) طبقات الصوفية: ص ٣٠٩ وأيضاً «طبقات الشعرانى، ج ١، ص ٩٢.

(٦٩) طبقات الشعرانى، ج ١، ص ٩٢، وأيضاً: طبقات السلمى، ص ٣٠٨.

(٧٠) ديوان الحلاج ص ٢٥، وأيضاً: طبقات الصوفية ص ٣١١.

(٧١) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢٩.

(٧٢) د. محمد مصطفى حلمى: المرجع السابق، ص ٣٢١.

(٧٣) د. أحمد محمود الجزار، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م، المقدمة (ز) وقارن ص ١٢٣.

(٧٤) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢٠.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٣٠٤.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٢١، وقارن ص ٣٠٥.

(٧٧) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ١٨.

(٧٨) المرجع السابق، ص ١٩، وراجع باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية ص ٢٠١، ٢٠٥.

(٧٩) ابن عربي: فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور عفيفي، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٦، ص ١٨٦، وراجع الجزء الثاني، التعليقات ص ٢٧٤، وراجع كذلك، فصوص الحكم لابن عربي بشرح القاشاني، طبعة مكتبة مصطفى البابی الحلبي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٨٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٩.

(81) James (William): The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, London, 1935, pp. 372-373.

(٨٢) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٩، وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٦٣، ٧٢، وأيضاً: أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٥، ٦.

(٨٣) ابن عربي: فصوص الحكم ج ١، ص ١٨٧، وراجع شرح القاشاني على فصوص الحكم، ص ٢٨٦.

(٨٤) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٢٧٤.

(٨٥) أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٠.

(86) Russell, (B): Mysticism and Logic, Selected papers, The Modern Library, New York, 1927, p. 28, pp. 14-15.

(٨٧) عباس العقاد: الله، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة د/ت  
ص ١٨٦. وراجع كذلك باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية،  
ص ٢٠١ وما بعدها.

(٨٨) سورة الأنفال: آية ١٧.

(٨٩) أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٩٠) أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٧٥،

وراجع كذلك:

Affifi (Dr.A): the Mystical philosophy of Muhyi Din ibnulArobi,  
Cambridge, 1939, p. 112.

(٩١) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٣٢٢.

(٩٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام،  
نشرة مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٢٥٨.

(٩٣) ولتر ستيس: المرجع السابق، ص ٢٩٢.

\*\*\*

(٩٤) الجرجاني: التعريفات، طبعة مكتبة مصطفى الباي الحلبي،  
القاهرة، سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م، ص ٢٢٩.

(٩٥) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٧٠.

(٩٦) عباس العقاد: الله، ص ٢٠.

(٩٧) وجود «الإثنية» عند ابن عربي موضع اختلاف بين الباحثين  
المختصين، ففى حين ينفى الدكتور المرحوم عفيفي الإثنية

ويعدها اعتبارية إذا هي وجدت في مذهبه، (راجع تعليقات الفصوص ج ٢ ص ٨) نجد أستاذنا الدكتور أحمد الجزار يقول: إن ابن عربي، مع تقريره، أنه ما تمّ إلا وجود واحد هو «الحق تعالى»، إلا أن الثنائية واضحة تماماً عنده: «فالموجودات كلها، وإن كانت ما سوى الله، حق، إلا أن من لم يكن له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم (راجع: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ص ٤٨) ويمكننا التوفيق بين الرأيين بأن نزول الغموض من كلام الدكتور عفيفي، رحمه الله، ففي كلامه جزء من الغموض يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نقول باعتبارية الشيء إلا إذا كنا أقررنا بادئ ذي بدء بوجوده، فهذه الإثنية الاعتبارية موجودة، ولأجل أن وجودها اعتبارياً، يقام عليها فنون التخريج، ولولا وجودها ما قدرنا على بسط القول فيها، ومن ثم فنحن أميل إلى رأي الدكتور الجزار بعد تلاشي الغموض في رأي الدكتور عفيفي رحمه الله، ولا خلاف فيما بينهما من حيث التخريج (راجع بحثنا هذا ص ٧١)، وراجع كذلك:

(S)Abhayananda:History of Mysticism, the Unchonging Testament-  
Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, pp. 268-272.

(٩٨) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ومراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة د/ ت ص ١٠٢.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٠١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(١٠٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(١٠٣) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٢٥-٢٦، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣.

(١٠٤) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص ٣٥.

(١٠٥) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٤٢٣.

(106) James (William): The Varieties of Religious Experience, pp. 421-422.

(١٠٧) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٢٦، ص ٢٣، ٢٤، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٣.

(١٠٨) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣.

(١٠٩) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٢١.

(١١٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(111) Russell, (B): Mysticism and Logic, pp. 24-28.

وراجع أيضاً: د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص ٣٧٤-٣٨٠، وراجع أيضاً، د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٦، ٧.

(١١٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٧.

(١١٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٩٣.

(١١٤) ابن عربي: نفائس العرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، ط ١، ص ٢٢.

(١١٥) ابن عربي: راجع كتاب الأحذية، وأيضاً: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٨١.

(١١٦) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح القاشاني، ص ١١-١٢، وراجع فصوص الحكم، ج ١، بتحقيق د. عفيفي، ص ٤٨-٤٩.

(١١٧) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٨، وراجع أيضاً هامش رقم (٩٧) من هذا البحث.

(١١٨) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٥٨.

(١١٩) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٥٩.

(١٢٠) راجع: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٧.

(١٢١) ولستر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٣٦.

(١٢٢) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١١٨، وراجع آرائه

في فكرة الواحدية عند اسبينوذا من نفس المرجع، ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

(١٢٣) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، وتعليقات د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٩٢.

(١٢٤) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود،  
ومراجعة د. أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،  
١٩٦٧م، ص ٤٦٤.

(١٢٥) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١١٩.

(١٢٦) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٤٦٥.

(١٢٧) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٢٠.

(١٢٨) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٤٧٢. وراجع أيضاً د. أحمد  
فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة - مكتبة المركز الثقافي العربي  
بلاهور - ١٩٤٧ ص ٧٢.

(١٢٩) نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٠٨-١٠٩.

(١٣٠) تعريفات الجرجاني، ص ٢٢٩.

(١٣١) راجع: مجموعة نصوص لابن سبعين في نقد الحكمة الشرقية،  
وآراء حكيم الإشراق، للدكتور أبي الوفا التفتازاني، ضمن  
الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردي في الذكرى المثوية  
الثامنة لوفاته، الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور، القاهرة، سنة  
١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٣١٠.

(١٣٢) عبد الكريم الجبلى: الإنسان الكامل، مكتبة مصطفى البابى  
الجبلى، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، ج ١، ص ٧١.

(١٣٣) عبد الكريم الجبلى: الإنسان الكامل، ج ١، ص ٧٢.

(١٣٤) سورة طه: آية ١٤.



(١٣٥) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ج ١، ص ٧٢-٧٣.

(١٣٦) المصدر السابق: ص ٧٣.

(١٣٧) التصوف والفلسفة: ص ٢٩٢-٢٩٤.

(١٣٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٩١.

(١٣٩) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٩٢،

وما دمننا ذكرنا نقد ابن تيمية لابن سبعين، فلنذكر هنا موجب الوحدة التي على أساسها تتنفي الكثرة من الوجود، وهي وحدة وثيقة الصلة بين ابن سبعين وابن عربي؛ فكلاهما أثبت عين الوحدة، وإن كانت عند ابن سبعين وحدة مطلقة، وعند ابن عربي وحدة وجود، فما زالت الصلة بين وحدة ابن عربي ووحدة ابن سبعين موجودة لا معدومة؛ لأن كلاً من الوجودتين لا تثبت إلا وجود الحق تعالى وحده، إذ ما ثمَّ وجود إلا هو، وإن ظل الفارق بين الوجودتين قائماً - ولكن هذا الفارق لا يعنى انعدام الصلة بين الوجودتين، لأن ابن سبعين في إثباته لوحده المطلقة يستعمل أحياناً اصطلاح وحدة الوجود فيؤكد أن وجود الحق تعالى هو الوجود وحدة، وأن كل وجود به ومنه ولا وجود لكل إلا في جزء، ولا لجزء إلا في كُـلٍّ - كما يقول - فأتحد الكل في الجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا بالفرع بنسبة ما به التعدد والتميز، فالعامة والجهلاء غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود.. (راجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٢٤).

وعبارة ابن سبعين الأخيرة هذه، لها دلالتها من الوجهة الفلسفية حتى على الفلاسفة الخُلص، من حيث الإشارة إلى غلبة الأصل على الخاصة والعلماء، وهو بساطة إدراك معنى الوجدانية. ففي معرض نقد ابن رشد لآراء ابن سينا - ومن قبله الفارابي - في تفسير العلاقة بين الله والعالم، لما ذهب كلاهما إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر.. إلخ، نجد أن ابن رشد كان نقد هذا الرأي نقداً عنيفاً، وكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في قول ابن سينا والفارابي بالفيض، ورأى أن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون في هذه الكثرة واحد، فوجدانيته اقتضت أن نرجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعدُّ معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط. (راجع د. عاطف العراقي: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص ١٦٦).

(١٤٠) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦٠، وراجع كذلك د. عبد الحلیم محمود: المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة د/ت ص ٢٤٩.

(١٤١) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦١. ومن الصوفية الكبار من عرّف الوهم تعريفاً دقيقاً، فجاء تعريفه رؤية كاشفة لا شك فيها، وشهوداً للحقائق العظمى يندر أن نظفر بمثلها في غير إشارات العارفين؛ سئل إبراهيم الخواص (ت ٢٩١هـ) عن الوهم، فقال: الوهم: هو قيام بين العقل والفهم، لا منسوب إلى العقل، فيكون شيئاً من صفاته، ولا منسوب إلى

الفهم، فيكون شيئاً من صفاته، وهو قيام، وهو شبيه بضوء بين شمس وماء، فلا ينسب إلى الشمس، ولا ينسب إلى الماء، وشبيه بوسن بين النوم واليقظة، فلا نائم ولا يقظان؛ فهذه صحوه وهو نفاذ العقل إلى الفهم، أو الفهم إلى العقل، حتى لا يكون بينهما قيام، والفهم صفوة العقل، كما أن خالص الشيء لُبُّه (اللمع: ص ٢٩٨) وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج، أنه قال: «أسرارنا بكر لا يفتضحها وهم واهم» (اللمع ص ٣٠٤) وهو مما يدلُّك على أن الوهم دون العقل ودون الفهم، فإذا انكشفت الرؤية وبان الشهود، فلاوهم ولا غفلة بل يقين وتحقيق.

(١٤٢) عباس العقاد: الله ص ١٩-٢٠.

(١٤٣) جان فال: طريق الفيلسوف ص ٥٠٩.

(١٤٤) المرجع السابق، ص ٥١٠.

(١٤٥) المرجع السابق، ص ٥١٠.

(١٤٦) الغزالي: الإحياء ج ٤، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٤٧) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص ٢٧١، ٢٨٧، ٢٨٨.

(١٤٨) هذا الرأي ذكره الدكتور حسن حنفي حين قال: إن ثنائية النور والظلمة، والخير والشر، والروح والمادة، والنفس والبدن، والملاك والشیطان، والجنة والنار، والآخرة والدينا، والحلال والحرام.. إنما هي ثنائية تكون البناء النفسى لكل تجربة صوفية تلك التى تقوم على التعارض فى الانفعالات كما تبدو فى الخوف والرجاء، والغيبة والحضور، والقبض والبسط، السكر والصحو، الفقد والوجد، الهیبة والأنس، ثم تشخيص الوجود كله على أساس

هذا التعارض (راجع: حكمة الإشراف والفينومينولوجيا - ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص ١٨٣) وهو رأى قد جانبه الصواب تماماً إذ يجعل من التأويل الثنائى لب التجربة الصوفية، والموقف الصحيح هو أن الثنائية مستوى «بدائى» أولى للتجربة.

(١٤٩) راجع هذه المصطلحات فى: الرسالة القشيرية ص ٥١ إلى ص ٨٠.

(١٥٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٣.

(١٥١) الرسالة القشيرية: ص ٥٣.

(١٥٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٤٧، وراجع كذلك د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٨، و ص ٥٩.

(١٥٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٥.

(١٥٤) الغزالى: الإملاء فى إشكالات الإحياء ص ٤٠، وراجع أيضاً إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٢٢.

(١٥٥) ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ١، من المقدمة ص ١٧٣-١٧٤.

(١٥٦) التصوف والفلسفة: ص ٢٨٩، وأيضاً ص ١١٠.

(١٥٧) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٥١-١٥٢.

(١٥٨) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٧.

(١٥٩) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف، تعريب محمد أمين الكردى، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص ٣٢.

- (١٦٠) ابن عربى: نفائس العرفان، ص ٢٢.
- (١٦١) ابن عجيبة الحسينى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، ص ٢٥٣-٢٥٤.
- (١٦٢) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٦١.
- (١٦٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٦٠.
- (١٦٤) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص ٣٢.
- (١٦٥) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص ٢٩٤. وراجع: نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٥٣، وأيضاً راجع:
- Macdonald (D.R.): Art "Al Ghoazali": Encycolopedia of Islam, Vol. II, (2), London, 1927.
- (١٦٦) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص ٢٩٤.
- (١٦٧) سورة القصص: آية ٨٨.
- (١٦٨) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص ٥٥-٥٦.
- (١٦٩) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص ٥٦.
- (١٧٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٩-٢٩٨.
- (١٧١) التصوف والفلسفة، ص ٣٠٠. وفيما يتعلق بتصوف «مايستر إيكهارت» راجع ما كتبه عنه:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, the Unchonging Testament, pp. 298 - 307.

- (١٧٢) تعريفات الجرجاني: ص ٦٨، وراجع: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، من نفس المصدر ص ٢٣٦.
- (١٧٣) الكلاباذي: التعرف، ص ١٤٤، وراجع الرسالة القشيرية، ص ٦٦.
- (١٧٤) تعريفات الجرجاني: ص ١٤٥، وراجع اصطلاحات ابن عربي، ص ٢٣٦، وراجع الرسالة القشيرية، ص ٦٥.
- (١٧٥) من المصادر الذي ذكرت هذين الاصطلاحين ولواحقهما: رسالة القشيري، ص ٦٥-٦٦، والكلاباذي: التعرف ص ١٤٢-١٤٣، والغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق الإحياء ص ١٧. وعبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٦٢-٦٣، و ص ١٤٦-١٤٧. ويراجع هذا الكتاب الهام للدكتورة سعاد الحكيم: المعجم الصوفي «الحكمة في حدود الكلمة»، دار دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، و ص ٨٨١-٨٨٢. ويراجع من هذا المعجم، المواد الآتية: الوحدة، وحدة الوجود، الواحد، الواحد الكثير، الأحدية - أحدية، الأحد - أحدية الكثرة - أحدية الوصف - الوحدانية - الوحدانية -- التوحيد (الصفحات من ١١٤٥ إلى ١١٧٩).
- (١٧٦) السراج الطوسي: اللمع، ص ٤١٦.
- (١٧٧) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦٠-١٦١.
- (١٧٨) السهروردي: عوارف المعارف، ملحق إحياء علوم الدين، ص ٢٤٩.

- (١٧٩) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٩.
- (١٨٠) السهروردي: عوارف المعارف، ص ٢٤٩.
- (١٨١) اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ص ٢٣٦.
- (١٨٢) تعريفات الجرجاني: ص ٦٨.
- (١٨٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٦٢.
- (١٨٤) تعريفات الجرجاني: ص ١٤٥.
- (١٨٥) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٦٢-٦٣.
- (١٨٦) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص ٤٢١.
- (١٨٧) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠.
- (١٨٨) د. أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ص ١٤.
- (١٨٩) د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، تصدير د. عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٠، ٥١.
- (١٩٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠.
- (١٩١) التصوف والفلسفة: ص ٣٠١.
- (١٩٢) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى، ص ١١٩.
- (١٩٣) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠-٢٠١.
- (١٩٤) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى ص ١٢٠، ويلاحظ أن القول بوجود علاقات شخصية بين العبد وربّه من جانب

نيوكلسون إنما هو قول لا ينطبق على البعد الذاتى الذى تعمقته تجارب العارفين فى إيجاد العلاقة الموصولة بين الخالق والمخلوق. ولو قال نيوكلسون بوجود علاقات روحية بين العبد وربّه لكان أصوب من قوله بوجود علاقات شخصية؛ فإن العلاقات الروحية لها مغزى يجعلها فى وحدة قائمة بين العبد والله، فهى من الروح الإلهى المنفوخة فى الإنسان تستمد قوتها، ومن اللطيفة الربانية الموجودة فى الإنسان تتوهج شعلتها. أما فكرة الشخصية، فهى لغة لا تؤكدّها أغلب الظن شواهد المضمون، ولا يمكن أن تكون وصفاً لله وإن كانت وصفاً للإنسان.

(١٩٥) الأستاذ سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ج ١، ص ٦١.

\*\*\*

(١٩٦) د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(١٩٧) ديوان الحلاج: ص ١٢.

(١٩٨) الهجویری: كشف المحجوب، ص ١٨٠.

(١٩٩) كشف المحجوب، ص ١٨١.

(٢٠٠) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣١٩، وراجع: تعريفات الجرجانى: ص ٤، وراجع أيضاً: اصطلاحات القاشانى: ص ٤٩.

(٢٠١) أخبار الحلاج: ص ٤١، ويصف الحكيم الترمذى نور الإسلام، ونور الإيمان، ونور المعرفة، ونور التوحيد، ويُسبِّه هذه الأنوار



بالجبال، لأن نور الإسلام في صدر المسلم أكد وأحكم من أن يزيله أحد، ما دام الله تعالى يحفظه حتى لا يتهياً لأحد أن يزيل نور الإسلام.. ثم يقول الترمذى فى جبل نور التوحيد: «فإذا ثبت على هذه المرتبة العظيمة جبل نور التوحيد الذى هو الجبل الرابع. وهو على مستقر اللب، وهو الجبل الذى لا غاية لعلوه ولا نهاية لعظمته، وهو معدن جميع الخبرات والبحر الذى يخرج منه كل خير ويرجع إليه كل خير.. ثم قال: ولا يتهياً لأحد من الخلق وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار ما يوفق ويسر (بيان الفرق بين الصدر والقلب واللب - تحقيق الدكتور نقولا هير - مكتبة الكليات الأزهرية د/ ت ص ٧٩-٨٧). وفى هذه العبارة الأخيرة، التى لا يتهياً لأحد من الخلق أن يصف فيها أنوار التوحيد بلسان العبارة؛ نرى بوضوح ذلك المعين الذى لا ينضب ولا يجف يستقى منه العارفون مضمون التجربة؛ وتخالهم على اتفاق فى شواهد التعبير، فما بين الحلاج والترمذى هاهنا روابط ونسب: الأول قال: إن التوحيد خارج عن حدود الكلمة فلا يعبر عنه. والثانى: قال إن التوحيد جبل لا يتهياً لأحد وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار التيسير والتوفيق. فما معنى ذلك؟! .. معناه أن هنالك وحدة فى المنهج، ووحدة فى التصور والاعتقاد، هى بلا شك وحدة الحقيقة ووحدة المضمون فى الدين الإسلامى يتوارد عليها الصوفية أجمعين؛ وبغير استثناء.

(٢٠٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٦٧.

(٢٠٣) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص ١٣-١٤.

\*\*\*

# مصادر الدراسة ومراجعتها



## مصادر الدراسة

(١) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن): صيد الخاطر - تحقيق  
عبدالقادر أحمد عطا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة  
١٩٧٩ م.

(٢) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن): صفة الصفوة - عدة أجزاء -  
حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - الهند سنة ١٣٥٥ هـ.

(٣) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن): تلبيس إبليس أو نقد العلم  
والعلماء - دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع - الإسكندرية بدون  
تاريخ.

(٤) ابن الفارض:

(عمر): ديوان ابن الفارض - تحقيق فوزي عطوي - دار صعب -  
بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ م.

(٥) ابن تيمية:

(تقي الدين): مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) في مجلدين -  
دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٣ هـ =  
١٩٨٣ م.

(٦) ابن تيمية؛

(نقى الدين): الصوفية والفقراء - تحقيق د. أسامة محمد عبد العظيم  
- دار الفتح - القاهرة سنة ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

(٧) ابن الخطيب؛

(الوزير لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف - تحقيق  
عبدالقادر أحمد عطا - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٦ م.

(٨) ابن خلدون؛

(المؤرخ عبد الرحمن): المقدمة - طبعة معتمدة على نشرة الدكتور  
على عبد الواحد وافى، الصادرة عن طبعة لجنة البيان العربى - طبعة  
دار الشعب - القاهرة بدون تاريخ.

(٩) ابن سبعين

(عبد الحق): رسائل ابن سبعين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى -  
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والترجمة والنشر - دار  
الطباعة الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(١٠) ابن سبعين؛

(عبد الحق): مجموعة نصوص فى نقد الحكمة المشريقية، وآراء  
حكيم الإشراق - تحقيق الدكتور أبو الوفا التفتازانى - ضمن الكتاب  
التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى الذكرى المثوية الثامنة لوفاته  
- الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ بإشراف  
الدكتور إبراهيم مذكور - القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

(١١) ابن سينا:

(الشيخ الرئيس): الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي - تحقيق الدكتور سليمان دنيا: القسمان؛ الثالث والرابع - دار المعارف بمصر - القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

(١٢) ابن رشد:

(أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٩ م.

(١٣) ابن رشد:

(أبو الوليد): رسالة الاتصال: هل يتصل بالعقل الهولاني، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم - نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(١٤) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الفتوحات المكية (٨ مجلدات) - طبعة دار الفكر - بيروت - لبنان سنة ١٩١٤ - ١٩٩٤ م.

(١٥) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): فصوص الحكم والتعليقات عليه - بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي - جزءان - دار الفكر العربي - بيروت - لبنان سنة ١٩٤٦ م.

(١٦) ابن عربي:

(الشيخ الأكبر محيي الدين): نفائس العرفان؛ منشور مع كتاب الكنه

فيما لا بد للمريد منه - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٣٨٧هـ =  
١٩٦٧م.

(١٧) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ترجمان الأشواق - دار صادر - بيروت  
سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(١٨) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق  
- طبعة المطبعة الأنسية ببيروت سنة ١٩٤٦م.

(١٩) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل  
طريق الله من المشروط - يلي ذخائر الأعلام - المطبعة الأنسية -  
بيروت سنة ١٩٤٦م.

(٢٠) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): اصطلاحات الصوفية - الواردة في آخر  
كتاب «التعريفات» للجرجاني - طبعة مكتبة مصطفى الباي الحلبي -  
القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

(٢١) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): حكم ابن عطاء الله السكندري -  
شرح الشيخ عبد الله الشرفاوي - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة  
١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢٢) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): لطائف المنن - تحقيق د. عبد الحليم محمود - دار المعارف - القاهرة ١٩٩٢ م.

(٢٣) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): التنوير فى إسقاط التدبير - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

(٢٤) ابن عجيبة؛

(أحمد بن محمد): إيقاظ الهمم فى شرح الحكم - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٢٥) إبراهيم؛

(دكتور مصطفى): معاجم المصطلح الصوفى فى ضوء البحث المعجمى الحديث - دار الوفا - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢٦) إبراهيم؛

(دكتور مجدى محمد): مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د. عاطف العراقى - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٢٧) إبراهيم؛

(دكتور مجدى محمد): التصوف السنُّى: حال الفناء بين الجنيد والغزالي - تصدير د. عاطف العراقى - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.



(٢٨) إبراهيم؛

دكتور مجدى) مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - رسالة دكتوراه  
غير منشورة - آداب الزقازيق سنة ١٩٩٥ م.

(٢٩) أبوريان؛

دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين  
السهروردي - طبعة دار الطلبة العرب - بيروت سنة ١٩٦٩ م.

(٣٠) أبوريان؛

دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - جزءان - الدار القومية  
للطباعة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٣١) إخوان الصفا؛

رسائل إخوان الصفا - عنى بتصحيحه خير الدين الزركلى - الجزء  
الرابع - المطبعة العربية بمصر - القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م.

(٣٢) أفلاطون؛

(الأصول الأفلاطونية): فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط -  
ترجمة د. عباس الشربيني، ود. على سامى النشار - دار المعارف -  
القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٣٣) إقبال؛

دكتور محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس  
محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة سنة  
١٩٦٨ م.

(٣٤) الإسفرايينى؛

(أبو المظفر): التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق  
الهالكين - نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثرى - ومعه كلمة عن  
الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم للدكتور محمود الخضيرى -  
مطبعة الأنوار - القاهرة سنة ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.

(٣٥) الأصفهانى؛

(أبو نعيم): حلية الأولياء - ج١، ج٩، ج١٠ - دار الكتب العلمية  
- الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

(٣٦) الأصفهانى؛

(أبو نعيم): دلائل النبوة - دار الوعى - حلب سنة ١٣٩٧هـ =  
١٩٧٧م.

(٣٧) الأنصارى؛

(شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا): منتخبات وشروح على هامش  
الرسالة القشيرية - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية  
- القاهرة سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

(٣٨) الأموى؛

(عماد الدين): حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب - على  
هامش الجزء الثانى من قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية -  
القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(٣٩) الأهوانى؛

(دكتور أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار إحياء

الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - القاهرة سنة  
١٩٥٤ م.

(٤٠) البغدادى؛

(عبد القاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية -  
الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٤١) البيرونى؛

(أبو الريحان محمد بن أحمد): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى  
العقل أو مردولة - تحقيق إداور سخاؤ - طبعة ليبزج سنة ١٩٢٥ م.

(٤٢) البيهقى؛

(الإمام أبو بكر محمد بن أحمد): السنن الكبرى - دار الفكر -  
بيروت - لبنان بدون تاريخ.

(٤٣) الترمذى؛

(الإمام أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين الحكيم): بيان الفرق  
بين الصدر والقلب واللب - تحقيق الدكتور نقولا هير - مكتبة  
الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

(٤٤) الترمذى؛

(الإمام أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين الحكيم): كتاب  
الرياضة وأدب النفس - عنى بإخراجه د. أ. ج آربرى، ود. على  
حسن عبد القادر - طلعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة  
١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

(٤٥) التفنازانى؛

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه -  
مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ -  
١٩٦٩ م.

(٤٦) التفنازانى؛

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار  
الكتاب اللبنانى - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٧٣ م.

(٤٧) التفنازانى؛

(دكتور أبو الوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار  
الثقافة - القاهرة ١٩٧٤ م.

(٤٨) التوحيدى؛

(أبو حيان): الإشارات الإلهية - جزءان - تحقيق د. عبد الرحمن  
بدوى - مطبعة جامعة فؤاد الأول - القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٤٩) الجرجانى؛

(على بن محمد بن على السيد الزين أبى الحسن الحسينى):  
التعريفات - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة ١٣٥٧ هـ -  
١٩٣٨ م.

(٥٠) الجرجانى؛

(دكتور أحمد محمود): الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة  
نهضة الشرق - جامعة القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

## (٥١) الجزار،

دكتور أحمد محمود): فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردي  
البغدادي - بحث في الكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل،  
يأشرف الدكتور عاطف العراقى - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة  
سنة ١٩٩٥ م.

## (٥٢) الجزار،

دكتور أحمد محمود): فخر الدين الرازى والتصوف - مكتبة نهضة  
الشرق - القاهرة سنة ١٩٩٦ م.

## (٥٣) الجزار،

دكتور أحمد محمود): الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة  
للنشر والتوزيع - القاهرة د / ت.

## (٥٤) الجوزية،

(ابن قيم): مدارج السالكين - الجزء الأول - تحقيق د. محمد كمال  
جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

## (٥٥) الجوزية،

(ابن قيم): عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين - دار الكتب العلمية -  
بيروت - لبنان - سنة ١٩٧٢ م.

## (٥٦) الجوزية،

(ابن قيم): روضة المحبين ونزهة المشتاقين - دار الفكر العربى -  
القاهرة سنة ١٣٩٧ هـ.

(٥٧) الجيلانى؛

(الشيخ عبد القادر): الغنية لطالبي طريق الحق - جزءان - طبعة  
مكتبة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ  
= ١٩٥٦ م.

(٥٨) الجبلى؛

(عبد الكريم): الإنسان الكامل - جزءان - طبعة مكتبة مصطفى  
البابى الحلبى - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م.

(٥٩) الجامى؛

(عبد الرحمن): شرح فصوص الحكم لابن عربى؛ على هامش  
جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص، لعبد الغنى النابلسى -  
المطبعة العامرية الشريفة - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٦٠) الجنيبهى؛

(محمد المسكين): أصدق النصائح - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة  
د/ت.

(٦١) الحلاج؛

(أبو المغيث الحسين بن منصور): كتاب الطواسين - نشرة لويس  
ماسينيون - مكتبة بول جتنز - باريس سنة ١٩١٣ م.

(٦٢) الحلاج؛

(أبو المغيث الحسين بن منصور): أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج -  
وهو من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج

البيضاوى البغدادي - اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشى عليه.  
ل. ماسينيون وب. كراوس - مطبعة القلم - باريس سنة ١٩٣٦ م.

(٦٣) الحكيم؛

(دكتورة سعاد): المعجم الصوفى «الحكمة فى حدود الكلمة» - دار  
دندرة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠١ هـ  
= ١٩٨١ م.

(٦٤) الغرآن؛

(أبو سعيد): الطريق إلى الله - أو كتاب الصدق - تحقيق د. عبدالحليم  
محمود - دار المعارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٨ م.

(٦٥) الخوارزمي؛

(أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): مفاتيح العلوم - مكتبة  
الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٤٠١ هـ =  
١٩٨١ م.

(٦٦) اللامياطي؛

(السيد بكرى المكى): كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء - طبعة مكتبة  
مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ -  
١٩٥٣ م.

(٦٧) الدجوى؛

(الشيخ يوسف): سبيل السعادة، فى فلسفة الأخلاق الدينية وأسرار  
الشريعة الإسلامية وإثبات الروحانيات، وفيه رد على الطبيعيين -  
مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م.

## (٦٨) الرأزي،

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): معالم أصول الدين -  
مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية -  
القاهرة بدون تاريخ.

## (٦٩) الرأزي،

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): أساس التقديس -  
تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة  
سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

## (٧٠) الرأزي،

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): محصل أفكار المتقدمين  
والتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - مراجعة وتقديم طه  
عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

## (٧١) الرندى،

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبّاد النفرى): غيث المواهب  
العلية فى شرح الحكم العطائية - جزءان - تحقيق د. عبد الحلیم  
محمود؛ ود. محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة سنة  
١٩٩٣م.

## (٧٢) الرفاعى،

(الإمام أحمد): الوصايا - تحقيق صلاح عزام - دار التراث العربى  
للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.



## (٧٣) السُّجْستاني؛

(أبو بكر): تفسير غريب القرآن - تحقيق محمد الصادق قمحاوي -  
مكتبة عالم الفكر - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

## (٧٤) السُّلمى؛

(أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريفة -  
مكتبة الخالجي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

## (٧٥) السُّلمى؛

(أبو عبد الرحمن): سلوك العارفين - تحقيق محمد ضياء الكردي -  
مجلة كلية أصول الدين - دار الطباعة المحمدية - القاهرة سنة  
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

## (٧٦) السُّهَلْجى؛

النور فى كلمات أبى طيفور - أو كتاب مناقب سيدنا أبا يزيد  
البسطامى - نشرة د. عبد الرحمن بدوى ضمن شطحات الصوفية -  
الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

## (٧٧) السُّهْروردى؛

(أبو حفص عمر شهاب الدين): عوارف المعارف - صححه وراجع  
أصوله - محمود غانم غيث - مكتبة القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ -  
١٩٧٣ م. وهناك طبعة أخرى لعوارف المعارف للسُّهْروردى على  
ملحق كتاب «إحياء علوم الدين للغزالي» - طبعة دار المعرفة - بيروت  
- لبنان بدون تاريخ.

(٧٨) السُّهُوردي؛

(شهاب الدين المقتول): هياكل النور - تحقيق د. محمد علي أبو ريان  
- مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٧٩) السُّهُوردي؛

(شهاب الدين المقتول): حكمة الإشراق - طبعة مكتبة الكليات  
الأزهرية - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٠) السُّهُوردي؛

(شهاب الدين المقتول): رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» - مشرة  
هنرى كوربان - وترجمة د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب  
شخصيات قلقة فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨ م.

(٨١) الشهرستاني؛

(محمد عبد الكريم): الملل والنحل - تحقيق محمد سبد كيلانى -  
جزءان - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٩٦ هـ -  
١٩٧٦ م.

(٨٢) الشهرستاني؛

(محمد عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام - تحرير وتصحيح  
ألفرد جيوم - مكتبة المتنبى - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٣) الشعرانى؛

(الإمام عبد الوهاب): الطبقات الكبرى - جزءان - طبعة مكتبة  
صبيح - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٤) الشعرانى؛

(الإمام عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر - جزءان - مطبعة المشهد الحسينى - القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ.

(٨٥) الشعرانى؛

(الإمام عبد الوهاب): الأنوار القدسية - طبعة دار جوامع الكلم - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٦) الشعرانى؛

(الإمام عبد الوهاب): الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر - على هامش اليواقيت والجواهر - القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ.

(٨٧) الشرفاوى؛

(دكتور حسن): أصول التصوف الإسلامى - مطابع جريدة السفير - الإسكندرية سنة ١٩٨٦ م.

(٨٨) الشاذلى؛

(سيدى أبو الحسن): حزب البر - مكتبة الجندى - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٩) الصياد؛

(سعيد عبد الفتاح): التصوف عقيدة وسلوك - مراجعة يحيى محمد الزينى - مطبعة الأمانة - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(٩٠) الصيادى؛

(بهاء الدين محمد مهدى الخزامى الشهير بالرواس): مراحل السالكين - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م.

(٩١) الطوسي؛

(أبو نصر السَّراج): اللمع في التصوف - تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

(٩٢) الطويل؛

(دكتور توفيق): التصوف في مصر إبان العصر العثماني - الجزء الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٨ م.

(٩٣) الطويل؛

(دكتور توفيق): الشعراني إمام التصوف في مصر - الجزء الثاني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٤٥ م.

(٩٤) العراقي؛

(دكتور عاطف): ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(٩٥) العراقي؛

(دكتور عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

(٩٦) العراقي؛

(دكتور عاطف): الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري - دار الرشاد - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م.

(٩٧)العراقي؛

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد  
- الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م.

(٩٨)العراقي؛

(دكتور عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار  
المعارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(٩٩)العراقي؛

(دكتور عاطف): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف -  
الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٠٠)العراقي؛

(دكتور عاطف): الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف -  
الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٠١)العراقي؛

(دكتور عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - الطبعة  
السادسة - القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(١٠٢)العقاد؛

(الأستاذ عباس محمود): الله - دار الهلال - القاهرة بدون تاريخ.

(١٠٣)العقاد؛

(الأستاذ عباس محمود): حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار  
الهلال - القاهرة د/ ت.

(١٠٤) العقاد،

(الأستاذ عباس محمود): الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة  
العصرية - بيروت سنة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م.

(١٠٥) العقاد،

(الأستاذ عباس محمود): مطالعات في الكتب والحياة - دار المعارف  
- الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٧ م.

(١٠٦) العربي،

(عبد المنعم صالح العلي): تهذيب مدارج السالكين لابن قيم  
الجوزية - نشرة وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة الإمارات  
العربية - د / ت.

(١٠٧) العقائى،

(دكتور سيد بن حسين): موارد الظمان في محبة الرحمن - دار  
الأقصى - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م.

(١٠٨) الغزالي،

(الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) - دار المعرفة -  
بيروت - لبنان بدون تاريخ.

(١٠٩) الغزالي،

(الإمام أبو حامد): مكاشفة القلوب - مكتبة زهران - الطبعة الأولى -  
القاهرة ١٩٩٠ م.

### (١١٠) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): الأربعون في أصول الدين - دار الجيل - بيروت  
سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

### (١١١) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): مشكاة الأنوار - تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي،  
مع تحليل نقدي للرسالة في غاية العمق والأهمية - الدار القومية  
للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤ م.

### (١١٢) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): روضة الطالبين وعمدة السالكين - مجموعة  
القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق محمد مصطفى  
أبو العلا - الجزء الرابع - مكتبة الجندي - القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

### (١١٣) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): ميزان العمل - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا -  
مكتبة الجندي - القاهرة بدون تاريخ.

### (١١٤) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): خلاصة التصانيف في التصوف - تعريب محمد  
أمين الكردي - مطبعة السعادة - الطبعة الرابعة - القاهرة بدون تاريخ.

### (١١٥) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): منهاج العارفين - مجموعة القصور العوالي من  
رسائل الإمام الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - الجزء

الأول - الطبعة الثانية - مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٩٧٠ م =  
١٣٩٠ م.

(١١٦) الفزالي،

(الإمام أبو حامد): منهاج العابدين - طبعة مكتبة مصطفى البابي  
الحلبى - القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ.

(١١٧) الفزالي،

(الإمام أبو حامد): معارج القدس - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا  
- مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨ م.

(١١٨) القشيري،

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية - تحقيق معروف  
زريق - وعلى عبد الحميد بلطه جى - دار الجيل - الطبعة الثالثة -  
بيروت سنة ١٤٠١ هـ = ١٩٩٠ م.

(١١٩) القشيري،

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): لطائف الإشارات (٣ أجزاء) -  
تحقيق د. إبراهيم بسيونى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة  
الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٢٠) القشيري،

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): كتاب الأربعين فى تصحيح المعاملة  
- تحقيق أبو محمد السيد أبو عمه - دار الصحابة للتراث - الطبعة  
الأولى - القاهرة - سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.



(١٢١) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية - تحقيق د. محمد  
كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨١ م.

(١٢٢) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية - تحقيق  
د. عبد الخالق محمود - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية  
١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

(١٢٣) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): شرح فصوص الحكم لابن عربي - طبعة  
مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٤٠٧ هـ =  
١٩٨٧ م.

(١٢٤) القونوى؛

(أبو المعالى صدر الدين): إعجاز البيان فى تأويل القرآن - دراسة  
وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة  
١٩٦٩ م.

(١٢٥) الكلاباذى؛

(أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم  
ومراجعة وتعليق محمود أمين النوارى - مكتبة الكليات الأزهرية -  
الطبعة الثانية - القاهرة ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م.

(١٢٦) الكردى؛

(محمد أمين): تنوير القلوب فى معاملة علام الغيوب - مطبعة  
التمدن بعبادين بمصر - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(١٢٧) المكي؛

(أبو طالب): قوت القلوب - جزآن - مطبعة الأنوار المحمدية -  
القاهرة سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٢٨) المكي؛

(المحدث أحمد بن حجر الهيتمى): الصواعق المحرقة فى الرد على  
أهل البدع والزندقة - تحقيق وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف -  
مكتبة القاهرة - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م.

(١٢٩) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن - تحقيق د. حسين القويتلى -  
دار الكندى للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة  
١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م.

(١٣٠) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): الرعاية لحقوق الله - تحقيق د. عبد الحليم محمود  
- طبعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

(١٣١) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): الوصايا أو النصائح الدينية - تحقيق عبد القادر  
أحمد عطا - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.

(١٣٢) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): رسالة المسترشدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدة -  
دار السلام - حلب - الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م.

(١٣٣) المعيرى؛

(أبو على زين الدين): سراج القلوب وعلاج الذنوب - على هامش  
الجزء الأول من قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة  
١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٣٤) المعيرى؛

(أبو على زين الدين): هداية الأذكياء إلى طريق الزولياء - منظومة  
شرحها السيد بكرى المكى الدمياطى فى كتاب كفاية الأنقياء ومنهاج  
الأصفياء - مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة  
١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م.

(١٣٥) المدنى؛

(أبو ضيف): كنوز الحكمة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨١ م

(١٣٦) الثفري؛

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن): المواقف والمخاطبات - تحقيق آرثر  
يوحنا آربرى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

(١٣٧) النابلسى؛

(عبد الغنى): شرح جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص -  
المطبعة العامرية - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(١٣٨) النابلسي؛

(عبد الغنى): أسرار الشريعة - تحقيق محمد عبد القادر عطا - دار  
الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة - الطبعة الأولى - بيروت سنة  
١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(١٣٩) النشار؛

(دكتور على سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ٣ أجزاء -  
طبعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(١٤٠) النجار؛

(دكتور عامر): الطرق الصوفية في مصر - دار المعارف - الطبعة  
الثانية - القاهرة ١٩٨٦م.

(١٤١) الهروي؛

(الشيخ زكريا الأنصاري): منازل السائرين إلى رب العالمين - دراسة  
وتحليل وتحقيق د. عبد القادر محمود - ضمن كتابه دراسات في  
الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية - طبعة دار الفكر العربي - القاهرة  
سنة ١٩٧٨م.

(١٤٢) الهجویری؛

(أبو الحسن على بن عثمان): كشف المحجوب - ترجمة عن  
الإجليزية محمود أحمد ماضى أبو العزائم - راجعه إسماعيل ماضى  
أبو العزائم - وحققه وقدم له دكتور إبراهيم الدسوقي شتا - دار  
التراث العربي - القاهرة سنة ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

(١٤٣) اليافعي؛

(عبد الله بن أسعد): نشر المحاسن الغالية - منشور على هامش  
كتاب جامع كرامات الأولياء للنبهاني - دار الكتب العربية الكبرى -  
القاهرة د / ت.

(١٤٤) أمين؛

(أحمد): فجر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة العاشرة -  
القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(١٤٥) برستيد؛

(جيمس هنري): فجر الضمير - ترجمة د. سليم حسن، ومراجعة  
الأستاذ عمر الإسكندري، والأستاذ على أدهم - مكتبة مصر -  
القاهرة ١٩٥٦ م.

(١٤٦) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامي - وكالة المطبوعات  
- الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٧) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات -  
الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٨) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة  
المطبوعات - الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٩) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): الإنسان الكامل فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٦ م.

(١٥٠) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الطبعة الرابعة - الكويت سنة ١٩٨٠ م.

(١٥١) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): مؤلفات الغزالي - وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٥٢) جوهري؛

(الشيخ طنطاوى): الأرواح - دار النهضة العربية - القاهرة - سنة ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.

(١٥٣) جاويش؛

(الشيخ عبد العزيز): الإسلام دين الفطرة - دار الزهراء للإعلام العربى - القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م.

(١٥٤) جيمس؛

(وليم): بعض مشكلات الفلسفة - ترجمة د. محمد فتحى الشينيطى، ومراجعة د. زكى مجيب محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٥) جعفر؛

(دكتور محمد كمال): التصوف.. طريقاً، وتجربة، ومذهباً - دار  
الكتب الجامعية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٥٦) جينير؛

(شارل): المسيحية، نشأتها وتطورها، - ترجمة د. عبد الحلیم محمود  
- دار المعارف - القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٧) حلمي؛

(دكتور محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف  
- الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٥ م.

(١٥٨) حلمي؛

(دكتور محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية  
العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٥٩) حنفي؛

(دكتور حسن): حكمة الإشراق والفيثومينولوجيا - بحث ضمن  
الكتاب التذكري للسهروردي المقول - الهيئة المصرية العامة للكتاب  
- بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور - القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ =  
١٩٧٤ م.

(١٦٠) دنيا؛

(دكتور سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف - الطبعة  
الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

(١٦١) ديورانت؛

(ول): قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - طبعة الإدارة الثقافية  
بجامعة بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٦٢) ديورانت؛

(ول): قصة الفلسفة - ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع - الطبعة  
الخامسة - بيروت لبنان سنة ١٤٠٥ هـ.

(١٦٣) رضوان؛

(الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب - ديوان عموم الأوقاف  
المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(١٦٤) زكريا؛

(دكتور فؤاد): آفاق الفلسفة - مكتبة مصر - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٦٥) زكريا؛

(دكتور فؤاد): نظرية المعرفة - مكتبة مصر - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٦٦) زدوق؛

(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد): قواعد التصوف - تصحيح  
وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة  
الثالثة - القاهرة سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م.

(١٦٧) وجلدي؛

(محمد فريد): المصحف المفسر - طبعة دار الشعب - القاهرة؛ بدون  
تاريخ.



(١٦٨) وافى؛

(دكتور على عبد الواحد): علم اللغة - دار نهضة مصر للطبع والنشر  
- الطبعة التاسعة - القاهرة بدون تاريخ.

(١٦٩) ستيس؛

(ولتر): التصوف والفلسفة - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - نشرة  
مكتبة مدبولي - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٧٠) سرور؛

(طه عبد الباقي): الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف  
الإسلامي - نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة سنة ١٤٠١ هـ =  
١٩٨١ م.

(١٧١) سرور؛

(طه عبد الباقي): محيى الدين بن عربي - مكتبة الخانجي بمصر -  
القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٧٢) سعد؛

(دكتور الطبلأوى محمود): التصوف فى تراث ابن تيمية - الهيئة  
المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٧٣) شتا؛

(دكتور إبراهيم الدسوقي): التصوف عند الفرس - دار المعارف -  
القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(١٧٤) شرف:

(دكتور محمد جلال): دراسات في التصوف الإسلامى - دار الفكر  
الجامعى - الإسكندرية سنة ١٩٨٦ م.

(١٧٥) صبغى:

(دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار  
المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٧٦) صبغى:

(دكتور أحمد محمود): التصوف؛ إيجابياته وسلبياته - دار المعارف  
- القاهرة ١٩٨٤ م.

(١٧٧) صدقى:

(دكتور محمد توفيق): الدين فى نظر العقل الصحيح - مطبعة المنار  
بمصر - القاهرة - الطبعة الثانية - سنة ١٣٤٦ هـ.

(١٧٨) صليبا:

(دكتور جميل): المعجم الفلسفى - الجزء الثانى - دار الكتاب اللبنانى  
- بيروت سنة ١٩٨٢ م.

(١٧٩) عبد الرازق:

(الشيخ مصطفى): الإسلام والتصوف - بالاشتراك مع ماسينيون -  
لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة  
سنة ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م.

(١٨٠) عبد الرزاق؛

(الشيخ مصطفى): محمد عبده - مطبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٩٧ م.

(١٨١) عبده؛

(الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة الدكتور عاطف العراقي مع مقدمة فى غاية العمق والأهمية - دار سينا للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٦ م.

(١٨٢) عبده؛

(الإمام محمد): رسالة التوحيد - طبعة دار الشعب - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٨٣) عبده؛

(الإمام محمد): الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٩٥٤ م - ١٣٧٣ هـ.

(١٨٤) عرجون؛

(محمد الصادق): التصوف فى الإسلام: منابعه وأطواره - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة ١٩٤٨ م.

(١٨٥) عاصى؛

(دكتور حسن): التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

(١٨٦) عفيفى؛

دكتور أبو العلا): التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٦٣ م.

(١٨٧) عفيفى؛

دكتور أبو العلا): الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء الكتب العربية - طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م.

(١٨٨) عفيفى؛

دكتور أبو العلا): نظريات الإسلاميين فى الكلمة The Logos - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد الثانى - الجزء الأول - مايو سنة ١٩٣٤ م - مطبعة جامعة فؤاد الأول - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٥٣ م.

(١٨٩) عفيفى؛

دكتور أبو العلا): من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته التصوفية؟؟ - مجلة كلية الآداب - الجامعة المصرية - المجلد الأول - الجزء الأول - مايو - القاهرة سنة ١٩٣٣ م.

(١٩٠) عياد؛

(أحمد توفيق): التصوف الإسلامى، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٩١) غلاب؛

(دكتور محمد): التصوف المقارن - طبعة مكتبة نهضة مصر - القاهرة بدون تاريخ.

(١٩٢) غنى؛

(دكتور قاسم): تاريخ التصوف فى الإسلام - ترجمة عن الفارسية صادق نشأت، وراجعه د. أحمد ناجى القيسى ود. محمد مصطفى حلمى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٩٣) قال؛

(جان): طريق الفيلسوف - ترجمة د. أحمد حمدى محمود. ومراجعة د. أبو العلا عفيفى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

(١٩٤) فاير؛

(T. Hwier): مادة ابن عربى - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - المجلد الأول - العدد الثالث - وزارة المعارف العمومية - القاهرة بدون تاريخ.

(١٩٥) قطب؛

(الأستاذ الشهيد سيد): فى ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

(١٩٦) كرم؛

(يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم - بيروت - لبنان؛ بدون تاريخ.

(١٩٧) كاريل:

(الكسيس): الإنسان ذلك المجهول - تعريب شفيق أسعد فريد -  
مكتبة المعارف - الطبعة الرابعة - بيروت سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٩٨) مبارك:

(دكتور زكي): الأخلاق عند الغزالي - منشورات المكتبة العصرية -  
صيدا - بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٩٩) محمود:

(دكتور زكي نجيب): حصاد السنين - دار الشروق - الطبعة الأولى -  
القاهرة سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.

(٢٠٠) محمود:

(دكتور زكي نجيب): تجديد الفكر العربي - دار الشروق - الطبعة  
الثامنة - القاهرة سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٧ م.

(٢٠١) محمود:

(دكتور زكي نجيب): المدرسة الشاذلية - دار المعارف - القاهرة؛ بدون  
تاريخ.

(٢٠٢) محمود:

(دكتور زكي نجيب): سلطان العارفين.. أبو يزيد البسطامي - دار  
التراث العربي للطباعة والنشر - القاهرة بدون تاريخ.

(٢٠٣) محمود:

(دكتور زكي نجيب): الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي

- مجموعة تراث الإنسانية - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر  
- المجلد الرابع - القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢٠٤) محمود؛

(دكتور زكى نجيب): الشيخ الأمين، سهل بن عبد الله التستري - دار  
الشعب - القاهرة سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.

(٢٠٥) محمود؛

(دكتور عبد القادر): الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى  
القديم والحديث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة  
١٩٨٦ م.

(٢٠٦) محمود؛

(دكتور عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام - طبعة دار الفكر  
العربى - القاهرة سنة ١٩٦٦ م

(٢٠٧) ملكور؛

(دكتور إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه -  
جزءان - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٦ م.

(٢٠٨) مراد؛

(دكتور سعيد): التصوف الإسلامى، رياضة روحية خالصة - مكتبة  
الأجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢٠٩) ماسينيون؛

(لوس): المنحنى الشخصى لحياة الحلاج - ترجمة د. عبد الرحمن

بدوى - ضمن شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة المطبوعات -  
الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(٢١٠) ماسينيون؛

(لويس): محاضرات في تاريخ الإصطلاحات الفلسفية العربية -  
(من ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٢ م إلى ٢٤ أبريل سنة ١٩١٣ م) - تحقيق  
الدكتورة زينب محمود الخضيرى - تصدير الدكتور إبراهيم مدكور -  
المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة.

(٢١١) نيوكلسون؛

(رينولد. أ): فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة الدكتور  
أبو العلا عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة  
١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م.

(٢١٢) نووى؛

(الشيخ محمد): شرح مراقى العبودية على متن بداية الهداية للغزالي  
- طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ.

\*\*\*



- (1) Abhayananda (S): History of Mysticism, the unchonging testament - Atua - Books - Follsburg, New york, 1938.
- (2) Affifi (Dr. A): the Mystical philosophy of Mugyidpin - ibnul Arabi, Cambridge 1939.
- (3) Al Hujwiri: the Ksshf Almahjub - English Translation by Nicholson, London, 1911.
- (4) Games (William): the varieties of Religiaus Experience, the Modern Library, London, 1935.
- (5) Nicholson (R - A): Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953.
- (6) Nicholson (R - A): Art "Sufis" Encylopedia of Islam - London 1927.
- (7) Nicholson (R - A): Mysticism of Islam, London, 1917.
- (8) Russell (B): Mysticism and Logic, Selected Papers - the Modern Library, New York, 1927.
- (9) Stace (W): Mysticism and philosophy - MacMillon, London, 1961.
- (10) Massignon: Art "Al - Halladj", Encyclopedia de L'Islam, Leiden 1936.



التَّجربةُ الصَّوفيةُ فريضةٌ لازمةٌ من فرائض الطريق الصوفي يتلاقى عندها المنهج ومقوماته؛ والفكر ومصادرها؛ والعقيدة ومضمونها؛ وتحققي إحتفاءً لإيعادله نظير بالتطبيق العملي: أشرطه ومفرداته وخصائصه ومعالمه الباطنية وأسانيده الشرعية كما وردت في الكتاب الكريم والسنة النبوية ... فهي - من أجل هذا - لبُّ ألباب الحقيقة التي ينشدها الأولياء والعارفون ...

فما من متصوِّفٍ ظهر في الإسلام - كائنًا ما كانت توجهاته - إلا وتراه يخوض عباب الجربة الصوفية ويعيش منازلات الحال لتتميز تجربته بالعقيدة التي يعتقدونها ويدين لها بالولاء ... فهي تجربة صوفية لأنها تستند إلي أصل الاعتقاد الذي يعتقدونه

المتصوِّف ولا تستند إلي غيره من عقائد وديانات؛ ومن ثمَّ يتميَّز التصوف الإسلامي بالتجربة التي تتشكَّل فيه وبالمعانة الداخلية التي يرتقي بمقتضاها في معارجهم الروحية أهلُّه وأربابه وذوؤه؛ فيما يعيشونه ويعانونه فيها ويتذوَّقونه من لطائف وأذواق ومواجيد ..

وهي تجربة صوفية : لأنها تتطلب المعيشة والحياة من الداخل لامن الخارج؛ من العمق لامن السطح؛ فإذا المتصوِّف الذي قُدِّر له أن يعاني هذه «الحالة» الخاصة؛ يشعر شعوراً قوياً بألطف المعية الإلهية؛ فمعاناته إنما هي تجربته؛ وتجربته هي بالضبط ميادين الترفي الداخلي فيما تفرضه تلك المعانة ..

وهي تجربة صوفية؛ لأنها تتكى على «المضمون» الذي يُغذيها، حين يعتقد صاحب التجربة عقيدة من العقائد الكتابية أو غير الكتابية، فتجني تجربته الروحية مخبراً جوائناً يفصل جوهر ذلك الإعتقاد؛ لأنه يتعمقه وينفذ بفاعلية التجربة إلي أغواره، فيميط اللثام كاشفاً عن المصدر انذي قد يخفى ويدق إذا ما نُظر إليه من ظاهر لاعمق فيه ولا نفاذ إلي باطنه ... من أجل ذلك ؛ جاء تركيز الكاتب علي التجربة الصوفية التي يمتاز بها مضمون التصوف الإسلامي حتي إذا ما تبيَّنت له فضائل هذا الإمتياز، تيقن من فوره - بما لا يدع محلاً للشك - بنسبة التصوف الإسلامي إلي مصدره العقديّ يستقي عنه مطالبه الروحية؛ ليجي - فيما يعتقد - التَّصوِّف بنوعيه: السنِّي والفلسفي، يستمد روافده من عقيدة الإسلام؛ مادام التحقق - بالتجربة الصوفية شرطاً ضرورياً لازماً لكل متصوِّف يُنسب الي الدين الإسلامي ... سيجد القارئ لهذا الكتاب ميلاً جارفاً من الكاتب نحو تلمس الخيوط الدقيقة التي تجعل من مضمون الكتاب الكريم أصلاً اصيلاً تقوم عليه التجربة عند صوفيه الإسلام بين : سنِّيَّة وفلاسفة؛ وسيراه يجزم جزم المطمئنين بأن التجربة الصوفية وحدها هي الفيصل في امتياز التصوف في الإسلام عن غيره من أنواع التصوف في الحضارات والثقافات أو في العقائد والديانات التي كان أعتقدها بوجه عام؛ وجدان الإنسان ،،،

المؤلف