

الإيمان

في الفلسفة والتصوف الإسلاميين

تأليف

المنجي الأسود محمد بن الطيب
الحسين أخدوش سارة الجويني حفيز
توفيق بن عامر خديجة السمعلي
صابر السويسي خالد محمد عبده

إشراف

نادر الحمامي

الإيمان

في الفلسفة والتصوف الإسلاميّين

مقاربات في مفهوم الإيمان

(1)

الإيمان

في الفلسفة والتصوف الإسلاميين

تأليف

المنجني الأسود	محَمَّد بن الطيّب
الحسين أخدوش	سارة الجويني حفيظ
توفيق بن عامر	خديجة السمعلي
صابر السويسي	خالد محمد عبده

إشراف

نادر الحمامي

الإيمان في الفلسفة والتصوف الإسلاميين
Al-Īmān fī al-Falsafah wa al-Taṣawwuf al-Islāmīyain

Author: Group of Authors

Pages: 304

Size: 17 X 24 cm

Edition Date: 2016

Edition No.: 1st

Subject Classification: 189

ISBN: 978-614-8030-01-7



تأليف: مجموعة مؤلفين

عدد الصفحات: 304

قياس الصفحة: 17 X 24 سم

تاريخ الطبعة: 2016م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 189

الترقيم الدولي: 978-614-8030-01-7

Publisher

Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

All rights reserved

Mominoun Without Borders Institution

Morocco, Rabat, Agdal

11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O.Box 10569

Tel: +212 537779954

Fax: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut

al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

الناشر

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير

عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر

ص.ب 10569

هاتف: +212 537779954

فاكس: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليسي

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبنها

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

9 تقديم (د. نادر الحمامي)
15 الفصل الأول: مفهوم الإيمان في الفلسفة الإسلامية
17 مفهوم الإيمان عند فلاسفة الإسلام (المنجي الأسود)
17 تمهيد
17 الإيمان: إشكالاته، وتصنيفاته
19 مفهوم الإيمان في القرآن والحديث النبويّ
21 1- إيمان فلاسفة الإسلام بالله، والاستدلال على وجوده
27 2- إيمان فلاسفة الإسلام بالملائكة
28 3- إيمان فلاسفة الإسلام بالرسل
32 4- إيمان فلاسفة الإسلام بالكتب السماوية
38 5- إيمان الفلاسفة باليوم الآخر
41 6- إيمان فلاسفة الإسلام بالقضاء والقدر
47 جدلية الإسلام والإيمان، أو جدلية الظاهر والباطن
55 المصادر والمراجع
61 تأسيس معقولة الإيمان في فلسفة الفارابي المدنية (الحسين أخدوش)
61 مدخل

68	مجتمع الملة
71	1-	من الجمع بين الحكيمين إلى التشريع للفلسفة في مجتمع الملة
79	2-	من التشريع للفلسفة إلى التأسيس للعقل في مجتمع الملة ...
87	القسم الثاني: تعقيل الإيمان الديني والبحث عن تأسيس فلسفة ملية للجمهور
92	1-	في الأهمية النظرية للإيمان المعقلن في مجتمع الملة
104	2-	في الأهمية العملية للإيمان المعقلن في مجتمع الملة
114	خاتمة
116	المصادر والمراجع
119	الفصل الثاني: مفهوم الإيمان في التصوف الإسلامي
121	في الإيمان الصوفي: المكونات والخصوصيات (د. توفيق بن عامر) ..
121	في المكونات
124	الإيمان تجربة
126	الإيمان إرادة
129	الإيمان حرية
132	الإيمان إخلاص
135	الإيمان محبة
137	الإيمان تسامح
140	الإيمان معرفة
144	الإيمان يقين
146	الإيمان كمال

150 الإيمان وجود
151 في الخصوصيات
159	تجربة الإيمان بين الإطلاق والنسيّة في المدوّنة الصوفيّة (صابر سويسي)
159 مقدّمة
164 1- في فهم الصوفيّة الإيمان
172 2- الإيمان تجربة ذاتية
178 3- الإيمان تحرّر والتزام
198 4- الإيمان انفتاح على الآخر
205 خاتمة
209 المصادر والمراجع
213 عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي (محمد بن الطيّب)
213 تمهيد: من (أرباب التوحيد) قبل ابن عربي
 1- (عقيدة الخُلاصة) وَحُدّة الوجود: غياب المصطلح وحضور
220 المعنى
227 2- مدار التوحيد على الوجود
236 3- الذات والأسماء وحلّ معضلة العلاقة بين الحق والخلق
257 4- مفهوم التجلّي ووظيفته في التوحيد الوجودي
266 المصادر والمراجع
271 الفصل الثالث: قراءات
 قراءة في كتاب (التّصوف والفلسفة - ولتر ستيس)
273 (د. سارة الجويني حفيز)

	قراءة في كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية-هنري كوربان)
279 (خديجة السمعلي)
289 حوار حول مفهوم الإيمان (حوار أجراه خالد محمد عبده)
297 الفهرس

تقديم

د. نادر الحقامي

يعلّم الفلاسفة ألا شيء أكثر إشكالاً ممّا يُعدّ بديهيّاً وسانداً، ويُخبر تاريخ فكرهم أنّ أعمق النظريّات، وأبلغها تأثيراً تلك التي ساءلت ما تلقّاه النّاس بالقبول فألفوه، فضاع السؤال عنه في غياهب الإلّف والعادة، وقرّر كبار المفكرين أنّ البحث في المفاهيم لا يمثّل مدخلاً مهمّاً وضرورياً للسؤال وإعمال النظر فحسب، بل هو باب شارع إلى الوقوف على خصائص التفكير الإنساني، والبنى الذهنيّة، والآفاق المعرفيّة، وكوامن النفس البشريّة، ومدى تأثير الإنسان في محيطه، وتأثره به، أيضاً، فالمفاهيم لا معنى لها في القواميس، بل تُفهم في سياقاتها ومنها.

كذا حال العقائد الدينيّة؛ نُزّلت على الإنسان تنزيلاً، أو هو أنشأها نشأةً أخرى، وأقنع نفسه وغيره بأنّها مُنزلة، فأمن بها، ويغدو ما أنشأه إيماناً انطلق عند التفحص من العقل، وحيرته، ليستقرّ في القلب، ويرد يقينه؛ ليألفه المؤمن مصدّقاً، مسلماً، ويصبح بديهيّاً مألوفاً، ولكن -في الوقت نفسه- يصبح عند الباحث مثار تساؤل، إيماناً منه بأنّ السؤال عن البديهيّ أبلغ الأسئلة، وأعمقها، ومن هنا كان تساؤلنا عن الإيمان مفهوماً، ومقاربات.

في هذا السياق المعرفيّ العامّ، يمكننا تنزيل هذا الجزء، وهو الجزء الأوّل، من مشروع مقاربات في مفهوم الإيمان؛ الذي تشرف على إصداره

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ويأتي هذا الجزء من المشروع جامعاً لعدد من المقالات؛ التي تضع مفهوم الإيمان موضع التساؤل في نطاق الفلسفة، والتصوف الإسلاميّين.

ولا نرانا مجبرين على التوسّع كثيراً في بيان التوتّر؛ الذي طغى على العلاقة بين الفلاسفة، والمتصوّفة من جهة، والمؤسسة الدينيّة السائدة، والرسميّة؛ التي سيطرت عليها (الأرثوذكسيّة الدينيّة) من جهة ثانية؛ ذلك التوتّر الذي يمكن الوقوف عليه من خلال أمثلة كثيرة، تبرزها مواقف علماء الدين، والسلطة السياسيّة الغالبة من الكندي، والفارابي، وابن باجه، والراوندي، وابن رشد، والحلاج، وابن سبعين، والسهروردي، والبسطامي، وغيرهم من الفلاسفة، والمتصوّفة كثير.

لقد كان التوتّر المُشار إليه نتيجة عوامل حضاريّة، وسياسيّة، ومرجعيات فكريّة مختلفة، يضيق المقام بتفصيل القول فيها ضمن هذا التقديم الموجز، ولكن ما نروم تأكيده أنّ الاختلاف اشتمل على مستويات متعدّدة مسّت قضايا جوهرية مرتبطة بالنظرة إلى الوجود برمته، وتعلّقت بالمسائل الإيمانيّة، بل وصلت حدود الاختلاف في الإيمان نفسه، وماهيته، وكيفيّاته.

ولعلّ البحوث المُدرجة ضمن هذا العمل الجماعي دليل على ذلك الاختلاف، وعلى حقيقة أريد طمسها، وتهميشها تاريخياً عبر وسائل متعدّدة، وهي حقيقة الثراء، والتعدّد؛ اللذين طبعا الفكر الإسلامي، ولكن أبت المؤسسة الدينيّة السائدة إلّا أن تخفيها في محاولات متكرّرة لخلق انسجام اجتماعي قائم على العقيدة الواحدة؛ التي ستُكرّس على أنّها الممثّلة بمفردا للإيمان القويم.

في هذا الإطار العام يتنزّل بحث المنجّي الأسود (مفهوم الإيمان لدى فلاسفة الإسلام)، وهو حفر جدير بالاهتمام في فهم عددٍ من فلاسفة الإسلام ما استقرّ في المنظومة التقليديّة من أركان الإيمان؛ أي: الإيمان بالله، وملائكته، ورسله، وكتبه، واليوم الآخر، والقضاء والقدر.

وهذا البحث العام - كما يمكن أن نتصوّر - محاولة لبيان طرق أخرى في الإيمان تختلف جذرياً عن طريقة التسليم، يستعيض عنها الفيلسوف بالاستدلال، وضروب من إعمال العقل، ممّا قد يخرج الإيمان إلى مجال (المعقوليّة)، وهو ما سعى إلى البحث فيه الحسين أخذوش، من خلال النظر في (تأسيس معقوليّة الإيمان في فلسفة الفارابي المدنيّة)، وهو بحث يركّز على الاشتغال على ثنائيّة أساسيّة في فلسفة الفارابي، ونقصد ثنائيّة العقل والإيمان، انطلاقاً من فرضيّة ذهب إليها العديد من الدارسين لآراء الفارابي الأخلاقيّة، والسياسيّة، مفادها سعيه الدائم إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ذلك التوفيق الذي كان مشغل العديد من المسلمين القدامى، غير أنّ فلسفة المعلّم الثاني لها ما يميّزها منهجاً، ومنطلقات، وغايات.

وإذا كانت هذه المعقوليّة من سمات فهم الفلاسفة للإيمان، فإنّه من الممكن الوقوف عند خاصيّة أخرى في ذلك الفهم، ونقصد قضية (فردية الإيمان)، وهي قضية مركزيّة برزت خاصة لدى الصوفيّة، وتجربتهم، ويمكننا أن نقف على ذلك بوضوح، من خلال النظر في القسم الثاني من هذا المؤلّف الجماعي، وهو قسم متعلّق بمفهوم الإيمان في التصوّف الإسلامي، ويشتمل هذا القسم على ثلاثة بحوث تدرّجت من العامّ إلى الخاصّ؛ فقد جاء عمل توفيق بن عامر (في الإيمان الصوفي: المكوّنات والخصوصيات)، وجاء الفصل بين المكوّنات والخصائص في هذا المقال فصلاً منهجياً فحسب، إذ إنّ المكوّنات التي تمّ إجمالها هي التي أنشأت تصوّر الصوفيّة للإيمان، وطبيعته.

إنّ إيمان الصوفيّة في هذا العمل هو تجربة، وإرادة، وحرية، وإخلاص، ومحبة، وتسامح، ومعرفة، ويقين، وكمال، ووجود، وهذا كلّ مجتمعاً يقطع مع تصوّر الإيمان السائد، فيجعل من إيمان الصوفيّة إيماناً ذوقياً، وعلى درجة عالية من الروحانيّة، وهو بالتالي ليس إيمان أتباع، وخضوع، وتسليم، بل هو إيمان مسؤول، ومريد.

وغير بعيد عن مثل هذه المعاني، جاء بحث صابر سويسبي (تجربة الإيمان بين الإطلاق والنسبية)، فقد كان السعي في هذا العمل إلى الانطلاق من تقليب التعريفات، والمفاهيم، وتفريعاتها لدى الصوفية للإلحاح على فكرة مركزية، وهي أنّ الإيمان الصوفيّ تجربة ذاتية، وهو، تبعاً لذلك، تحرر والتزام في الآن نفسه مع افتتاح على الآخر، ولكن تلك التجربة الذاتية المحيلة على الإطلاق، عبر إطلاق العنان للفردية، حدّت من جموحها -في كثير من الأحيان- ضروباً من النسبية متولّدة عن الاقتراب من النصوص، والأعراف، والالتزام بها، إمّا توفيقاً، وإمّا تقيّة، أو وقوعاً تحت إكراهات الاجتماع؛ ممّا يجمع الفردية، والإطلاق المشار إليهما، والمهمّ الإشارة هنا أنه -على الرغم من اختلاف الرؤى الصوفية- فإنّ الإنسان بقي القيمة الثابتة في الإيمان الصوفي.

وفي الإطار نفسه تقريباً، ولكن في اتجاه التخصيص والحفر في نصوص (الشيخ الأكبر)، يقدّم محمّد بن الطيّب بحثاً موضوعه (عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي)، وقد جاء هذا البحث متجاوزاً المنطق الصوري المعتاد، وكان عنوانه دالاً على توجّه يشي بما سعى الباحث إلى تأكيده، وملخصه أنّ تصوّر ابن عربي للتوحيد حقّق نقلة كبيرة في إطار الإلهيات الإسلامية، تحطّت مفهوم الإيمان السائد لدى المتكلّمين والصوفية على حدّ سواء، فالإيمان عنده ليس ما قر في القلب، وصدّقه العمل، ولا هو تجربة روحية فحسب، لقد تجاوز ابن عربي كلّ ذلك إلى إقامة فلسفة في الإيمان تجمع بين المتناقضات الظاهرة عبر نظرة عميقة، ومتفرّدة إلى عالمي الغيب، والشهادة.

وبالإضافة إلى هذه الدراسات المهمّة، اشتمل هذا الجزء على قراءتين في كتابين؛ القراءة الأولى لسارة الجويني حفيظ لكتاب (التصوّف والفلسفة) للفيلسوف الإنكليزي الأصل ولتر تيرنس ستيس (Walter Terence Stace) (1886م-1967م)، وهو كتابه الصادر، أولاً، بالإنكليزية سنة (1960م) تحت عنوان (Mysticism and Philosophy)، وهو ثمرة مسيرة طويلة في

البحث الفلسفي انطلقت منذ (1920م) بمحاولة لكتابة تاريخ نقديّ للفلسفة الإغريقيّة، ومبرّت بنظرات في فلسفة هيغل (1924م)، وتقليب مفاهيم فلسفيّة عديدة، كمعنى الجمال (1929م)، ومفهوم الأخلاق (1937م)، وطبيعة العالم (1940م)، والزمن والخلود (1952م)، وغير ذلك من المباحث، الجامع بينها إعادة النظر في هواجس الإنسان الحديث والمعاصر المتعلقة بالوجود، والأخلاق، والدين، وهي الهواجس نفسها التي سيطرت على فصول الكتاب الثمانية محلّ القراءة، ذلك أنّ السؤال المركزيّ لهذا الكتاب كان حول مدى أثر التجربة الصوفيّة في مقارنة الإشكاليّات الفلسفيّة.

أمّا القراءة الثانية، فكانت لخديجة السمعلي، وجاءت تحت عنوان (الفلسفة والتصوّف: قراءة في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلاميّة لهنري كوربان)، وكما هو بيّن من خلال هذا العنوان، فإنّ الأمر يتعلّق بواحد من أهمّ كتابات الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان (Henry Corbin) (1903م-1978م) المختصّ في الإسلام الشيعي، والمعروف بترجمة نصوص فلسفيّة، وصوفيّة إسلاميّة مهمّة، وصعبة، كنصوص السهروردي، وصدر الدين الشيرازي، وابن عربي؛ الذي خصّه ببحث مرجعيّ في أواخر حياته (1977م) حول (الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي). ولئن كان كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلاميّة) الصادر، أوّلاً، بالفرنسيّة سنة (1964م)، نازعاً نحو الشموليّة، فإنّ قراءة خديجة السمعلي كشفت عن مسائل مركزيّة في هذا الكتاب، أهمّها نزعة كوربان التأويليّة، ونظرته الروحانيّة، بل ربّما تجاوز ذلك إلى (نظرة إيمانيّة) قائمة على تجربة كوربان الذاتية.

وحثّم هذا العمل الجماعي بحوار حول مفهوم الإيمان في التصوّف الإسلامي، أجراه خالد محمّد عبده مع هالة فؤاد، أستاذة الفلسفة في كليّة الآداب بجامعة القاهرة؛ التي اشتغلت طويلاً على أبي حيّان التوحيدي لتتوّج اشتغالها بكتابها (رحلة الوعي من الغفلة إلى الانتباه)، ونحسب أنّ حوارها يمثّل أحد ثمار اهتمام كبير، وطويل بالتراث الصوفي.

إنّ هذه الدراسات مجتمعةً هي ما يشكّل هذا الجزء الأوّل من مشروع (مقاربات في مفهوم الإيمان)، وما من فضل في ذلك إلا لأصحاب المقالات، والقراءات المنشورة، فلهم جميعاً الشكر الجزيل على ما بذلوه من جهد في صياغة بحوثهم.

ويقتضي الواجب، أيضاً، إسداء الشكر إلى الأساتذة الذين نظروا في الأعمال؛ التي وصلت للمشاركة في هذا التأليف الجماعي، وحكّموها حتّى تخرج للقراء على صورتها العلميّة الجادّة، ونقصد هنا الأساتذة: محمّد حمزة، وحمّادي ذويب، وبسام الجمل، فلهم جميعاً نجدد شكرنا.

وأخيراً، نوجّه الشكر الجزيل لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث؛ التي أشرفت على هذه الأعمال، وتبنّت نشرها؛ لتمكّن القراء من الاطلاع عليها، وتعطيهم إمكانية الاستفادة والنقد على حدّ سواء، فتكون مساهمة، مرّة أخرى، بقسطها في إغناء المشهد الفكري العربي.



الفصل الأول

**مفهوم الإيمان
في الفلسفة الإسلامية**

المنجي الأسود

مفهوم الإيمان عند فلاسفة الإسلام

الحسين أخدوش

تأسيس معقوليّة الإيمان في فلسفة الفارابي المدنيّة

مفهوم الإيمان عند فلاسفة الإسلام

المنجي الأسود

«المؤمن من تكون طاعته لمولاه، وبغضه

لديناه، وزاده تقواه، وكلامه ذكراه»

الفارابي

تمهيد

❖ الإيمان: إشكالاته، وتصنيفاته:

يطرح موضوع الإيمان في الفكر الإسلامي إشكالية صعبة التناول؛ إذ يُعدُّ أدقَّ معنى، وأخصَّ دلالة، من المعاني التي يمكن أن يدلَّ عليها مفهوم الإسلام، وهو إشكال أشار إليه الخطاب القرآني نفسه في عدد من الآيات؛ التي حاول، من خلالها، تنبيه المسلمين عامّة، والمؤمنين خاصّة، إلى ضرورة الحذر في التعامل مع الوافدين على الدين الجديد⁽¹⁾.

(1) يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى الآية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا صَرَسْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيْسُرُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ أَسْلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا...﴾ [النساء: 94] وسبب نزولها، وفق ما ورد في صحيح البخاري، أنّ رجلاً كان: «في غُنيمة له، فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه، وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك إلى قوله: ﴿... عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا...﴾». البخاري، كتاب التفسير، باب «ولا تقولنّ لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً».

ومثار هذا الإشكال أنّ الإيمان - مهما رُمنا الإحاطة به - يبقى مسألة باطنية قلبية، فليس لأحد أن يجزم في مدى صدق إيمان شخص ما أعلن إسلامه من عدمه؛ لأنه لا يمكنه أن يعلم ما في الأنفس مما تبطنه من أمور اعتقادية وقرت في القلب، إلا بما يظهره اللسان الصادق، وما يترجمه العمل الصادق أيضاً⁽¹⁾، والتأكد، بوسيلة ناجعة، من مدى صدق أقوال اللسان والأعمال أمر يكاد يكون مستحيلًا؛ إلا من جهة الالتزام بمفهومه الفلسفي، والأخلاقي.

وفضلاً عن كونه أمراً اعتقادياً باطنياً، فإنّ الأدبيات الإسلامية التقليدية بيّنت، أيضاً، أنّ الإيمان اعتقاد قد يزيد وينقص، ويقوى ويضعف، فهو اعتقاد ذو وجوه، وحالات؛ لذلك اختلفت أسماء (إيمان المؤمنين) باختلاف درجات اعتقادهم، وهو ما حدا بـ: (الجرجاني)، على سبيل المثال، إلى بيان مراتب ذلك الإيمان، فحاول حصرها في خمس، وهي:

- إيمان مطبوع هو إيمان الملائكة.
- وإيمان معصوم هو إيمان الأنبياء.
- وإيمان مقبول هو إيمان المؤمنين.
- وإيمان موقوف هو إيمان المبتدعين.
- وإيمان مردود هو إيمان المنافقين⁽²⁾.

(1) عرّف الجرجاني الإيمان في كتاب التعريفات، فقال: «الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب، والإقرار باللسان!» وعرّف الصدق بقوله: «الصدق لغة: مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: قول الحق في مواطن الهلاك، وقيل: أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب، قال القشيري: الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب، ولا في أعمالك عيب. وقيل: الصدق هو ضدّ الكذب، وهو الإبانة عما يخبر به على ما كان»، ويمكن أن ننظر إلى الصدق، هنا، لا من منظور لغوي أو اصطلاحي فحسب، بل يمكن أن نفهمه من منظور فلسفي أيضاً. الجرجاني، التعريفات، مادة إيمان، ص 37. مادة: الصدق، ص 132.

(2) المرجع نفسه، ص 37-38. وانظر، أيضاً، الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، الإيمان: حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ص 50.

وبقطع النظر عن مدى صحّة هذا التصنيف، أو صحّة غيره من التصنيفات الأخرى، يبقى التصنيف الأكثر تعبيراً عمّا هو سائد في المتخيّل الجمعي للمسلمين. فإذا جاز لنا أن ننزل إيمان فلاسفة الإسلام ضمن هذا التصنيف، ووفق هذه التراتبيّة، بالإضافة إلى الاحتكام إلى قراءة تاريخية في سيرهم، وما حفّت بها من تجاذبات شتى، فإنّه من الممكن القول: إنهم ليسوا من أصحاب المرتبة الأولى حتى يكون إيمانهم مطبوعاً، ولا هم من أصحاب المرتبة الأخيرة حتى يكون إيمانهم مردوداً، كما أنّ اطلاعنا على سيرهم، ومواقف غيرهم منهم، أبرز لنا أنّهم بقوا متردّدين بين المراتب الإيمانية الثلاث الأخرى، وذلك بحسب السّياق الذي يُدرّجون فيه، وبحسب النظرة إليهم أيضاً؛ فإيمانهم موقوف إذا صُنّفوا من المبتدّعين، وكثيراً ما صنّفهم خصومهم كذلك، وإيمانهم معصوم إذا نظروا إلى أنفسهم ضمن زمرة الأنبياء والمرسلين، وكثيراً ما عدّوا ذواتهم في مرتبة الأنبياء، أو أعلى شأناً منهم⁽¹⁾، وإيمانهم مقبول إذا نظر إليهم الدّارس كغيرهم من المؤمنين⁽²⁾.

وتأسيساً على ما تقدّم، جاز لنا أن ننظر في إيمان فلاسفة الإسلام من منطلق ما صرّحوا به في كتاباتهم؛ التي ضمّنها تصوّراتهم للمسائل المتّصلة اتّصلاً مباشراً بتجلية القضية الإيمانية بمختلف أبعادها، ولعلّ أهمّ المنطلقات النظرية؛ التي يمكن أن نبنى عليها هذا البحث هي مفهوم الإيمان كما شرحته الأدبيات الإسلامية التقليدية، استناداً إلى النصّ القرآني، والحديث النبوي.

❖ مفهوم الإيمان في القرآن والحديث النبويّ:

من الجدير بالذكر أنّ المفكرين القدامى، كما المحدثين، قد حرصوا على

(1) انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص 63-67.

(2) انظر أيضاً:

التمييز بين مصطلحين مركزيين هما الإيمان والإسلام، وقد استندوا، في ذلك التمييز، على الآية (14) من سورة الحجرات (49)، وعلى الحديث النبوي؛ الذي يعرف، في بعض المصنّفات التفسيرية، باسم حديث جبريل، ويسمّيه بعضها الآخر حديث الإيمان، أو حديث الإيمان والإسلام والإحسان⁽¹⁾، أضف إلى ذلك ما تضمّنه النّصان التأسيسيان من إشارات متفرقة لكلا المصطلحين في سياقات مختلفة، وذات دلالات متعدّدة أهمّها تحديد طبيعة العلاقة بينهما من حيث الترادف، أو التفاوت، أو تحديد مراتب الإيمان ودرجاته.

فقد ميّزت الآية: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14] بين الإسلام، باعتباره الشكل التعبدي الظاهر، والإيمان بما هو أمر باطني خفي⁽²⁾، يحدّده صدق العلاقة بين المسلم المؤمن وربّه. ولتفسير هذه الآية التجأ المفسّرون القدامى إلى الحديث النبويّ المذكور، فعُدّوا الإسلام مرتكزاً على ما قرّره الحديث: «أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». أمّا الإيمان، فهو -وفق الحديث نفسه-: «أَنْ تُوْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرَسُولِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُوْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»⁽³⁾، وعلى أساس هذا التمييز أمكن

(1) راجع في هذا الصدد: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، والخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، والألوسي: تفسير روح المعاني، ورضا، محمد رشيد: تفسير المنار، وابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ المصنّفات الحديثية المشهورة، ولاسيما الكتب التسعة [موطأ مالك، ومسنّد أحمد، وصحيح البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي]، أوردت هذا الحديث ضمن أبواب مختلفة، دون أن تطلق الاسم المشار إليه أعلاه.

(2) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج 22، ص 313 وما يليها.

(3) ذكر العديد من التفاسير هذا الحديث في سياقات تفسيرية مختلفة، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان 27/1.

لنا أن نتبّع إيمان فلاسفة الإسلام وفق حديث جبريل؛ الذي يقوم على ستة عناصر، هي:

- 1- الإيمان بالله .
- 2- الإيمان بالملائكة.
- 3- الإيمان بالرسول.
- 4- الإيمان بالكتب.
- 5- الإيمان باليوم الآخر.
- 6- الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره.

1- إيمان فلاسفة الإسلام بالله ، والاستدلال على وجوده :

وأول هذه الأركان إيمان فلاسفة الإسلام بالله ، إذ يظهر هذا الإيمان - شكلاً - في ذكر اسمه بالبسملة، أو الحمدلة، أو في الاعتراف بوحدانيته خالقاً عظيماً، قديراً، جبروته لا يُقهر، إلى غير ذلك من الأشكال التعبيرية الحاضرة في مؤلفاتهم، سواء في ديباجة العديد من الرسائل، أو في خواتمها، أم فيما تضمّنته متون تلك المؤلفات من حضور واضح لذلك الإيمان، ومن أمثلة ذلك:

- افتتاح العديد من الرسائل الفلسفية بالبسملة، أو بالحمدلة، وإضافة عبارات أخرى تبرز حضور المظهر الإيماني عند فلاسفة الإسلام، أو اعتمادهم عليه فيما يكتبون من قبيل: «بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقى إلا بالله»، أو «بسم الله الرحمن الرحيم، وحسبنا الله وحده»، أو «بسم الله الرحمن الرحيم، العزة لله»، أو «بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقى إلا بالله العظيم»، كما هو الحال عند الكندي (ت 256 هـ)⁽¹⁾، أو الفارابي (ت 339 هـ)⁽²⁾، أو ابن

(1) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، ص 97-182-186-194-201.

(2) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، شرح فصوص الحكم ضمن كتاب: المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ص 115.

سينا (ت 427 هـ)⁽¹⁾، أو ابن رشد (ت 595 هـ)⁽²⁾، أو غيرهم من فلاسفة الإسلام.

- استحضار الذات الإلهية بصفاتها الملهمة، والمرشدة لتفكير الفيلسوف، ومساعدته على حل المشكلات الفلسفية العويصة، بل إن الله هو الذي هداه ليفيض عليه بتحصيل السعادة القصوى بتعلم الحكمة.

- استحضار الذات الإلهية في الدعاء، والمناجاة ممارسةً، وتنظيراً، فمن حيث الممارسة يكفي أن نعود إلى دعاء أبي نصر الفارابي؛ الذي أثبت ابن أبي أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، حتى نكتشف عمق إيمان هذا الفيلسوف بالله، واعترافه له بوحديته، وعظمته⁽³⁾. أمّا من حيث التنظير، فيمكن أن نقف على عمق ما ذهب إليه ابن سينا من معاني إيمانية حسب ما تضمنته رسالته في سر الصلاة، فعلاوةً على كونه يعتبر الصلاة عماد الدين، وفق ما قرره الحديث النبوي، يعرفها تعريفاً طريفاً بين فيه أن: «الصلاة هي التعبد للعلّة الأول، والمعبود الأعظم الأعلى، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويل قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56) بيعرفون، لأنّ العبادة هي المعرفة؛ أي: عرفان واجب الوجود، وعلمه بالسرّ الصافي، والقلب النقي، والنفس الفارغة، فإذا، حقيقة الصلاة علم الله سبحانه وتعالى بوحديته، ووجوب وجوده، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته»⁽⁴⁾.

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، رسالة في سر الصلاة ضمن كتاب: جامع البدائع، ص 2-15 وغيرها.

(2) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، الآثار العلوية، ص 13.

(3) يقول الفارابي في دعاء طويل يمتد على العديد من الصفحات: «أنت الله الذي لا إله إلا أنت، علة الأشياء، ونور الأرض والسماء». الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب: الملة ونصوص أخرى، ص 90.

(4) ابن سينا، رسالة في سر الصلاة، ضمن كتاب: جامع البدائع، ص 7-8. والآية المذكورة في الشاهد هي الآية 56 من سورة الذاريات 51.

وعلى الرغم من أنّ هذه الشواهد قد يُعَدُّها بعضهم أنها لا تعدو أن تكون تقليداً تعبيرياً في مفتح الرسائل الفلسفية، أو خواتمها، إلا أنّ حضورها عند هؤلاء الفلاسفة لا يعدّ من قبيل الترف الفكري، أو التقليد الأدبي، ولا سيما أنّ المواضع التي جاءت فيها كانت رسائل مختصرة موجزة لا تحتمل الإطناب، وقد تميّزت بكثير من التركيز، ومع ذلك حرص فلاسفة الإسلام على ذكر الذات الإلهية إيماناً منهم بها، وردّاً على كلّ من رماهم بالكفر بسبب اشتغالهم بالفلسفة، وبالعلوم العقلية، بالإضافة إلى انخراطهم ضمن تصديهم لحملة المشككين في النبوة، وفي الإسلام.

وإذا كان هذا الإيمان قد بدا شكلياً، فيما تقدّم، فإنّ جوهره يظهر في استدلال فلاسفة الإسلام على وجود الله، وعلى وحدانيته، بالأدلة العقلية، وقد حاول عدد من الدارسين⁽¹⁾ جمع أهمّ الأدلّة؛ التي استند إليها هؤلاء الفلاسفة في إثبات وجود الله، وهي أدلّة يمكن اختصارها في الجدول الآتي:

الأدلة	تفسيرها باختصار
دليل الواجب والممكن	الأجسام مرگبة، والمرگب مفتقرٌ إلى أجزائه، وكلّ مفتقرٍ ممكن، والممكن لا بد له من وجودٍ واجب، وتستحيل الكثرة في ذات الواجب بوجه من الوجوه؛ إذ يلزم تركيبه، وافتقاره، وذلك ينافي وجوبه.
دليل المحرّك والمتحرّك	كلّ موجود مفتقرٌ إلى شيء يحركه من خارجه، وأنّ المتحرّكات لا بد أن تنتهي إلى المحرّك الأوّل، وهو الله.

(1) انظر في هذا الصدد: عبيدات، عبد الكريم نوفان، أدلّة الفلاسفة على وجود الله، مقال ضمن: مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، 2003م، من ص 361 إلى ص 382. وانظر، أيضاً: أحمد، الصاوي الصاوي، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1988م، ص 157 وما يليها.

الأدلة	تفسيرها باختصار
دليل العناية والغاية	وينبغي على أن: <ul style="list-style-type: none"> ■ هذا الكون لم يخلق مصادفة/ خلقه مدبر. ■ خلق الله الكون موافق لحياة الإنسان/ كان لغاية.
دليل الاختراع	يشرح ابن رشد هذا الدليل في القولين الآتين: <ul style="list-style-type: none"> ■ هو فاعل الكلّ، ومُوجده، والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره. ■ فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ⁽¹⁾.

تبدو هذه الأدلة؛ التي يقدمها فلاسفة الإسلام على وجود الله، متينة من وجهة نظر فلسفية، وهي متينة، أيضاً، من حيث الأسس الإيمانية التي انبنت عليها؛ فهي تروم التأسيس لنظرية إيمانية فلسفية قوامها العقل الفلسفي اليوناني بصفة مبدئية؛ إذ إنّ بعض هذه الأدلة العقلية قد أخذها فلاسفة الإسلام من الفلسفة المشائية اليونانية، وقد عضدوها بشواهد من النص القرآني بشكل يوهم القارئ بأنّ هذه الأدلة الفلسفية هي دينية محضة، وأنّ تلك الشواهد القرآنية هي شواهد عقلية أيضاً، الأمر الذي يخرج الإيمان الفلسفي بوجود الله على أنّه فلسفة إيمانية.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118. وقد حلل عبد الكريم غلاب هذه الأدلة في دراسته: أدلة الفلاسفة على وجود الله (دراسة نقدية)، فكان تحليله جيداً، لكنّ الإحالات كانت مضطربة وغير دقيقة. انظر المقال المذكور في مجلة جامعة دمشق - المجلد التاسع عشر - العدد الأول، 2003م، ص 361-

وإذا كان أغلب مصادر هذه الأدلة العقلية فلسفية؛ فإنّ فلاسفة الإسلام قد عملوا على استخراج الشواهد النقلية الدالة على صحّة تلك الأدلة، ومن تلك الشواهد المتعدّدة استدلالُ الفارابي على صحّة دليل الغاية (الدليل الثالث) بالآية (42) من سورة النجم (53) «فالواجب لذاته هو الغاية؛ إذ كلّ شيء ينتهي إليه، كما قال: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنَهْنَ﴾ [النجم: 42]، وكلّ غاية خير فهو خير مطلق»⁽¹⁾، فأبو نصر يسعى إلى أن يثبت بالأدلة الشرعية أنّ الله: «هو غاية الأشياء، وإليه هذه الغاية تنتهي...، فالله تعالى هو غاية الأشياء ومطلوبها؛ لأنه الخير الأسمى المطلق؛ الذي يحقق السعادة القصوى»⁽²⁾.

والانتهاء إلى الله، وفق دليل الغاية، قد ردّه بعض مفسري القرآن إلى معنيين اثنين؛ فقد ذهب الرازي إلى أنّ تفسير هذه الآية يحتمل وجهين: الأول: بيان المعاد للناس، بمعنى الوقوف بين يديه يوم الحساب، وهو المشهور. والمعنى الثاني: بيان التوحيد، وهو تفسير الحكماء؛ الذين فسّروا أكثر الآيات؛ التي فيها الانتهاء والرجوع إلى الله، بمعنى بيان وجود الله، ووحدايته، ويعمل الرازي على تفسير المعنى الثاني، فيقول: «وذلك لأنك -إذا نظرت إلى الموجودات الممكنة- لا تجد لها بدءاً من موجد، ثم إن موجدها ربّما يظن أنه ممكن آخر، كالحرارة التي تكون على وجه يظن أنّها من إشراق الشمس، أو من النار، فيقال: الشمس والنار ممكنتان، فمِمّ وجودهما؟ فإن استندتا إلى ممكن آخر لم يجد العقل بدءاً من الانتهاء إلى غير

(1) الفارابي، كتاب التعليقات، ص9. انظر أيضاً: ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هامش 1، ص163-164، حيث شرح المؤلف، بلغة سهلة، أدلة الفارابي على وجود الله.

(2) جاسم، بكار حاج، الاستدلال بالقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام المشائين (الكندي والفارابي نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 25، العدد الأول، 2009م، ص693.

ممکن، فهو واجب الوجود، فإليه ينتهي الأمر، فالرب هو المنتهى، وهذا، في هذا الموضوع، ظاهر معقول، موافق للمقول⁽¹⁾.

يظهر، إذًا، حرص فلاسفة الإسلام على تأكيد أنهم مؤمنون بالله، من خلال نوعين من الاستدلال⁽²⁾: الاستدلال الصاعد انطلاقاً من الخلق للوصول إلى الخالق، والاستدلال النازل بدءاً بالخالق نزولاً إلى الخلق، وهو الأفضل في رأي فلاسفة الإسلام، فـ: «عرفتنا الله من الموجودات التي تصدر عنه، ويصدر بعضها عن بعض، أوثق من معرفتنا له في ذاته»⁽³⁾، والاستدلال بالعقل على صحّة النقل، والاستدلال بالنقل على صحة النتائج؛ التي توصل إليها العقل. ويندرج البرهان، في هذا الصدد، ضمن تأكيد فلاسفة الإسلام أنهم هم المقصودون بالآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]، فأهل التأويل؛ أي: أصحاب البرهان؛ الذين هم فلاسفة الإسلام - حسب رأي ابن رشد- هم المؤمنون حقاً؛ لأنّ اشتراكهم في علم التأويل ومعرفته مع الله بؤأهم أن يقولوا: ﴿ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [البقرة: 126]، وقد وصفهم الله بأنّهم هم المؤمنون به، وهذا إنّما يحمل على الإيمان؛ الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان، وكان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصّ بهم، فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل⁽⁴⁾.

ولكن هل يعني ذلك أنّهم كانوا يقصدون البحث عن المؤيدات الإيمانية بالحجج العقلية الفلسفية؛ أي: بناء نظرية تفلسف الإيمان، أو تعقلنه، أو

(1) الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 29، ص 18.

(2) راجع، بمزيد من التفصيل، ما كتبه دي بور في هامش 1 بالصفحتين 163 و 164 من كتابه: تاريخ الفلسفة الإسلامية.

(3) المرجع نفسه، ص 175.

(4) ابن رشد، فصل المقال، ص 38.

كان هدفهم (أيمنة) الفلسفة (من الإيمان إن جازت العبارة) بشكل يظهر التوافق، والتكامل بين الحقلين المعرفيين المختلفين؛ المعرفة الإسلامية العقلية، والمعرفة الفلسفية العقلية؟ ذلك ما يمكن أن نجيب عنه في بيان إيمان فلاسفة الإسلام بالأركان الإيمانية الخمسة الأخرى.

2- إيمان فلاسفة الإسلام بالملائكة:

يندرج موضوع الملائكة، عند فلاسفة الإسلام، ضمن ما يمكن تسميته بنظرية الفيض، وهي نظرية كنا قد تطرقنا إليها مجملًا في كتابنا: (إسلام الفلاسفة)، فتبين لنا، حينئذٍ، أنّ الوحي إنّما يتمّ عن طريق فيض العقول بعضها عن بعض، ويقطع النظر عن مضمون تلك النظرية، فإنّ تلك العقول، في علاقتها بالوحي والنبوة، ترادفها، في التصوّر العام لدى المسلمين، ملائكة الوحي⁽¹⁾، ولكن، هل يعني ذلك أنّ هذا الترادف يعكس تصوّرًا متطابقًا لدى كلّ المسلمين لهذا الركن الإيماني؛ الذي يتجلّى، أولاً، في الإقرار به، وهذا أمر حاصل لدى فلاسفة الإسلام، كما هو الشأن لدى غيرهم من المسلمين؟ لكنّ الذي لا يعكس ذلك الترادف هو جوهر التصوّر الإيماني للملائكة، ويمكن أن ننطلق من قولين للفارابي لرصد ذلك الأمر.

يقول الفارابي: «وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلّغ ممّا عند الله إلى عامة الخلق»، ويقول أيضاً: «الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش، أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى، فينتطب في هويتها ما تلحظ، وهي مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم»⁽²⁾.

انطلاقاً من هذين القولين، يمكن أن نلاحظ، منذ البداية، أنّ تصور الفارابي للملائكة يتميّز بعدم الدقة؛ بشكل يسمح لنا بالوقوف على تجلي

(1) انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص 53.

(2) الفارابي، فصوص الحكم، كتاب المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي،

إيمانه بهذا الركن من أركان الإيمان، ولكن يمكن أن ندرك، من خلال هذا التعريف، أن تصوّر الفارابي للملائكة يبدو مختلفاً عن صورتها في النصوص القرآنية، والحديثية؛ فالملائكة ليسوا عنده ﴿رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّتَنَّىٰ وَتَلَتْ وَرَبَّحَ﴾ [فاطر: 1]، وهم، أيضاً، ليسوا ﴿مَلَائِكَةً غَلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التحریم: 6].

وإجمالاً، يمكن القول: إنَّ الفارابي، ومن تبعه من فلاسفة الإسلام في نظرية الفيض، يربط إيمانه بالملائكة، ثم إيمانه الأشمل بالله، فإذا تتبّعنا الاستدلال النازل تبين لنا أن معرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه، ويصدر بعضها عن بعض، أوثق من معرفتنا له في ذاته، فمن الله الواحد يصدر الكلّ...، وبيضض عنه منذ الأزل مثاله المسمى الموجود الثاني، أو العقل الأول...، وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً، يصدر بعضها عن بعض، وكلّ واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة، وهي التي تسمى ملائكة السماء هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية⁽¹⁾.

وفي سياق آخر، يرى ابن سينا أن للملائكة تأثيراً في الاستجابة لأدعية الإنسان، فهو يفسّر قبول الأدعية والاستجابة للزيارات بانتظام الملائكة ضمن سلم الموجودات؛ التي فاضت عن العقل الفعال، وللوقوف على هذا التأثير لا بدّ من معرفة ذلك، ومنه معرفة الجواهر المفارقة للمواد، وهم الملائكة المقرّبون المسمّون عند الحكماء بالعقول الفعالة⁽²⁾.

3- إيمان فلاسفة الإسلام بالرسول:

يتجلّى إيمان فلاسفة الإسلام بالنبوة في مظهرين متكاملين؛ مظهر نظري يثبت النبوة بالطرق العقلية، ومظهر عملي يترجمه حضور الحديث النبوي حضوراً مكثفاً يرسّخ أهميته لدى فلاسفة الإسلام، ويعكس إيمانهم العميق بما تضمّنه من معانٍ إيمانية.

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 175.

(2) ابن سينا، الرسالة الخامسة، ضمن جامع البدائع، ص 33-34.

أما من الناحية النظرية، فلفلاسفة الإسلام نظرية في النبوة تبرز إيمانهم بها إيماناً يتجلى في تصوّرهم لتحصيل المعرفة. نرصد هذه النظرية، مبدئياً، في عناوين الفصول؛ التي عرضوا فيها تصوّرهم لهذه المسألة الدينية، ويمكن حصر بعضها في الجدول الآتي:

الفيلسوف	الكندي (ت 256هـ)
الكتاب	رسائل الكندي الفلسفية
الفصل	رسالة في كمية كتب أرسطو
موقفه من النبوة	إنّ تدبّر متدبّر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقيقية؛ التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته؛ التي أكسبته علمها لطول الدؤوب في البحث والتروّض، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة، والبيان، وقرب السبيل، والإحاطة بالمطلوب (ص 373).
الفيلسوف	الفارابي (ت 339هـ)
الكتاب	فصوص الحكم
الفصل	-
موقفه من النبوة	النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية، تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأكبر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرأتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش شيء ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل (ص 145-146).
الفيلسوف	ابن سينا (ت 427هـ)
الكتاب	المبدأ والمعاد
الفصل	الشروع في ذكر النبوة، وأنّ الأنبياء كيف يوحى إليهم بالمعقولات بلا تعلم بشري؛ في أنّ الوحي بالمغيبات كيف يكون

<p>الناس المستحقون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة السعادة الحقيقية، وهؤلاء على مراتب أيضاً، وأشرفهم، وأكملهم الذي يختص بالقوة النبوية. والقوة النبوية لها خواص قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع، بل تتفرق، فالخاصة الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جداً من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة؛ لشدة اتصاله بالعقل الفعال. أما أن هذا، وإن كان أقلياً نادراً، فهو ممكن غير ممتنع (ص 115-116).</p> <p>وأما الخاصة الأخرى، فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، وفعل هذه الخاصة هو الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات، وقد يكون هذا لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا، وأما النبي فإنما يكون له هذه الحال في حال النوم واليقظة معاً (ص 117).</p>	<p>موقفه من النبوة</p>
--	------------------------

تُظهر الشواهد الواردة في الجدول أنها نماذج دالة على أنّ فلاسفة الإسلام يؤمنون بالنبوة، ويجعلونها أسأ من أسس تصوّرهم العقلي للظاهرة الدينية عموماً، ويحاولون تفسير وجودها تفسيراً يستند إلى العقل.

ويظهر الحضور العملي لإيمان الفلاسفة بالنبوة في اعتمادهم على الكثير من الأحاديث النبوية، فقد تطرّقنا، آنفاً، إلى شرح ماهية الصلاة، ومضمونها، ودلالاتها كما يراها ابن سينا، بالاعتماد على النص القرآني، وفي هذا الصدد، كان الحديث النبوي حاضراً بقوة؛ إذ اعتمد عليه ابن سينا أكثر من اعتماده على النص القرآني، فقد بيّن المؤلف أهمية الصلاة من حيث مساهمتها في تحديد مفهوم الدين، فالدين كما يقرره ابن سينا هو: «تصفية النفس الإنسانية عن الكدورات الشيطانية، والهواجس البشرية، والإعراض

عن الأغراض الدنيوية الدنية»⁽¹⁾ وهذه التصفية؛ التي توصل الإنسان إلى قمة الصفاء الروحي، إنّما تتم بالتعبّد؛ الذي يتحقّق في أجلّ أشكاله، وطقوسه بالصلاة؛ لذلك قال رسول الله ﷺ: «الصلاة عماد الدين»⁽²⁾ فالصلاة، بهذا المعنى، هي التي تقود إلى معرفة الله بدليل الآية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ [الذّاريات: 56]، وإذا كانت الصلاة هي المؤدّية إلى معرفة الله معرفة حقيقية، وتامة، وهي المعرفة المنشودة، فإنّ إيمان الإنسان المسلم لا يتحقّق إلّا بها؛ لذلك: «جعلها» الله قاعدة الإيمان. قال ﷺ: «لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا إيمان لمن لا أمانة له»⁽³⁾ وتكمن قيمة هذا التمشي في بيان أهمية الصلاة لا من حيث اعتبارها طقساً تعبدياً فحسب، بل إنّ يتجاوز التشريع للصلاة بما هي طقس تعبّدي لا يقوم الإيمان إلا به إلى التشريع للمعرفة؛ التي تجلّي حقيقة الصلاة، وجوهرها.

وإذا كانت الصلاة هي عماد الدين، وقاعدة الإيمان، فإنّ لها ظاهراً وباطناً؛ الظاهر دلّ عليه الحديث النبوي: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»⁽⁴⁾ ومضمون هذا النص -حسب ابن سينا- يؤكّد أنّ الإنسان مكلف بالامتثال للأوامر والنواهي الشرعية، والعقلية، ويمثل مضمون الحديث الجانب الشرعي من أحكام الصلاة، أو ما سمّاها الصلاة على البدن، وهي تلك الصلاة المتمثلة في الرياضة البدنية من قيام، وركوع، وسجود.

أمّا الباطن، فقد جلاّه الحديث النبوي: «المصلّي يناجي ربّه»⁽⁵⁾. فالصلاة ظاهرها الحركات البدنية، وجوهرها مناجاة الله التي لا تتمّ إلا بالخواطر الصافية، والنفوس الباقية، على حد تعبير ابن سينا، فإذا كان

(1) ابن سينا، رسالة في سر الصلاة، ضمن: جامع البدائع، ص7.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها. والحديث رواه البيهقي في شعب الإيمان (632).

(3) المصدر نفسه، ص8. والحديث رواه ابن حبان في صحيحه (194).

(4) المصدر نفسه، ص8. والحديث رواه البخاري (631).

(5) المصدر نفسه، ص10 والحديث رواه النسائي في السنن الكبرى (3351).

الشارع فد أوجب الصلاة على البدن؛ فإنّ العقل قد أوجب الصلاة على النفوس: «فإذا قولة عليه السلام: «المصلّي يناجي ربّه» محمول على عرفان النفوس المجردة...، فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية، ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية، فتبيّن أنّ الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية، والتعبّد المحض هو المحبة الربانية الإلهية»⁽¹⁾.

4- إيمان فلاسفة الإسلام بالكتب السماوية:

يمكن أن ننظر في إيمان الفلاسفة بالكتب السماوية من زاويتين: زاوية نظرية، وأخرى عملية، فمن الناحية النظرية، وفي سياق إثباتهم لظاهرة النبوة، فإنّ فلاسفة الإسلام يثبتون، أيضاً، ظاهرة الوحي بما هي ظاهرة متكرّرة، فكلما كان نبي كان ثمة وحي، فهم، إذاً، يؤمنون بالكتب السماوية التي أنزلها الله على أنبيائهم، كالتوراة، والإنجيل، والقرآن.

وفي هذا المستوى، يظهر إيمانهم بالكتب السماوية في تحديدهم لبعض المفاهيم الجوهرية المتّصلة بتلك الكتب، مثل: القلم، واللوح المحفوظ، والكتابة، فقد خصّص الفارابي -على سبيل المثال- لهذه المفاهيم، فصّاً من فصوص حكمه، حيث قال: «لا تظنّ أنّ القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم يتلقّى ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم»⁽²⁾.

إنّ هذا القول يبرز إقرار صاحبه بوجود الكتب السماوية حتى قبل تنزيلها؛ بما هي حقائق روحانية، ينقلها ملك عن ملك؛ إلى أن تصل إلينا في

(1) المصدر نفسه، ص 11.

(2) الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، ضمن: كتاب المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ص 164.

شكلها المادي الحسي، وهذا البعد النظري متواتر حضوره في مؤلفات فلاسفة الإسلام، ويمكن أن نذكر -على سبيل المثال لا الحصر- المضامين النظرية للكتاب السماوي؛ التي قررها ابن سينا بصفة مجملة، حيث قال: «وأما المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادئ، فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع، وصفاته، ووحدانيته، وحكمته، وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به النقص، ووجود الملائكة، والأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، ووصفها بما يستحسن عن الجمهور، وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيّلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة، والسماوات الروحانية السبحية؛ التي لا يتخطى إليها دون عقول الحكماء، ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب؛ والإنذار بالعقاب...»⁽¹⁾.

أمّا من الناحية العملية، فقد أبدى فلاسفة الإسلام إيمانهم بالشرائع الأخرى غير الإسلامية، ولم يشذ بعضهم عن الموقف السائد لدى المسلمين من تلك الكتب، فقد أقام ابن سينا مفاضلة بين تلك الشرائع التي استقت تصورها لمسألة المعاد من الكتب السماوية إلى درجة تسمح لنا بالقول بأن استعمال مفهوم الشريعة عند ابن سينا يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهومه التقليدي المتداول في الأدبيات الإسلامية التقليدية، فيمكن أن يكون مفهوم الشريعة مرادفاً للكتاب المنزل، وعلى هذا الأساس فإنّ ابن سينا يبدو مطلعاً على تلك الكتب، وهو، أيضاً، مؤمن بها، ما مكّنه من دراستها، بل ومحاولة المقارنة بينها، فقد بيّن في مؤلفه (رسالة أضحوية في أمر المعاد): «أنّ الشريعة الجائية على لسان نبيّنا محمد ﷺ، جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع، وأكملها، ولهذا صلح أن تكون خاتم الشرائع، وآخر الملل [ولهذا المعنى قال ﷺ]: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽²⁾، ثم عدّ

(1) ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ص 58. والمعقوفتان الواردتان في الشاهد من المحقق. والحديث

رواه البخاري في الأدب المفرد، رقم 207.

أنّ المقام ليس مناسباً لتفصيل القول في تعريف هذه الشريعة: «ولو أنّ الشان في تعريف هذه الشريعة، وفضيلتها، وقصور الشرائع الأخرى المتقدّمة عن شأوها؛ أجلّ من أن يجعل حشواً في غرض غيره، لأخذت فيه»⁽¹⁾.

وجاء حديثه عن التوراة والإنجيل في سياق آخر اتصل بكيفية حضور صورة المعاد في الشرائع السماوية عامة، فهي تشترك جميعها في كيفية تصويرها للمعاد الأخرى من حيث كثافة التشابيه، والصور المجازية، والاستعارات الكثيرة في رسم صورته، وتقريبها إلى المتلقي. يقول ابن سينا في هذا الصدد: «ثم هبط الكتاب العربي جائياً على لغة العرب، وعادة لسانهم من الاستعارة، والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كلّ من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟! وليس لقائل أن يقول: إنّ ذلك الكتاب محرّف كله، وأتى يحرّف كلية كتاب منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلادهم متنايئة، وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصاري، وهم أمتان متعاندتان؟!»⁽²⁾.

فهو لا يؤمن بتلك الكتب، وبما جاء فيها من أمور اعتقادية فحسب، بل إنّه يدفع عنها تهمة التحريف الكلية؛ لأنّ لها الأسلوب نفسه الذي صوّرت به المعاد من رسم صور محسوسة للجنة، تقرب مختلف اللذائذ الحسية الدالة على السعادة الأخرى، ومختلف ألوان العذابات التي تبرز الشقاء الأخرى، وابن سينا يؤمن بما ورد في هذه الكتب، كما يؤمن غيره من فلاسفة الإسلام بذلك، فهم يسلّمون بالظاهرة الدينية باعتبارها أمراً إلهياً مقدّساً، وجب على أهل الحكمة التسليم بها، وإثباتها بالطرق العقلية.

أمّا إيمانهم بالكتب السماوية، مُجسّدةً في النص القرآني، فقد كان واضحاً وجلياً، وتكفي العودة إلى حضور هذا النص في مؤلفاتهم حتى يتجلى هذا الإيمان في مظاهر عديدة، لعلّ أهمّها استشهاد فلاسفة الإسلام

(1) المصدر نفسه، ص 58.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

بالكثير من الآيات القرآنية في مواطن عديدة من مؤلفاتهم، والاستناد إلى الكثير منها في شرح أفكارهم الفلسفية، وقد تواترت الشواهد القرآنية في كتبهم بشكل متفاوت من فيلسوف إلى آخر، ولعلّ أهمّ ظاهرة تؤكّد إيمانهم الشديد بالقرآن تفسيرهم له تفسيراً يبرز عمق ذلك الإيمان. وعلى الرغم من أنّ الشائع عنهم أنّهم استندوا إلى النص القرآني لتأكيد صحّة نظريتهم الفلسفية، فإنّ هذا الرأي قد يكون مجاناً الصواب في كثير من الأحيان، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الطرف المقابل لهذه الفكرة، ونقصد بذلك أن يكون من غير المستبعد أنّهم استشهدوا بالفلسفة؛ بما هي نتاج عقلي، على صحّة الشريعة؛ بما هي نتاج نقلي.

فالمتأمل في بعض مؤلفات ابن سينا، على سبيل المثال، يستنتج أنّه نظر إلى النص الديني بصفته النص الأول. أما الفلسفة فقد حضرت باعتبارها نصاً ثانياً؛ إذ يمكن تنزيلها ضمن العلوم الآلية، كغيرها من علوم النحو، واللغة، والبيان؛ التي يعتمد عليها في فهم النص القرآني، وشرحه، وتفسيره⁽¹⁾.

وتكمن أهميّة هذه النصوص في إبراز قيمة ما تضمّنته من شروح لنصوص دينية متصلة بفهم الفيلسوف، أو تصوّره، أو حتى معتقده الإيماني؛ الذي ينعكس أيّما انعكاس في تلك الشروحات؛ التي، وإن كانت قليلة، فإنها تكشف عن عمق في التفكير، وقدرة على التحليل، ورغبة في التعمّق في محاولة فهم النص القرآني.

وتبرز أهميّة التفسير عموماً في مكانته بين علوم القرآن الأخرى، من حيث هو أحد العلوم الشرعية؛ التي يحتاج إليها في: «فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»⁽²⁾، وفق

(1) لا يعني ذلك أننا نبارك هذا التفسير، فكلّ تفسير مذهبي، سواء كان تمذهباً عقدياً أم فكرياً، فإنه بالتأكيد سيحيد عن المضامين الحقيقية للنص القرآني.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 13.

تعريف القدامى، بل إنه يحتل المكانة الأهم: «ضمن منظومة العلوم الشرعية باعتباره أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان... من جهة الموضوع...، ومن جهة الغرض...، ومن جهة شدة الحاجة [إليه]»⁽¹⁾.

ويقطع النظر عن الموقف العام من التفاسير المذهبية⁽²⁾، فإنّ التفسير القرآني، أي تفسير، إنّما يعلن عن موقف صاحبه إزاء النصّ المفسّر، ويمكن أن يجلّي منطلقاته الإيمانية، ومرتكزات ذلك الإيمان، وعلى هذا الأساس، تصدّى كلّ مذهب للتفاسير المخالفة لما يعتقد، ويؤمن به، ومن أمثلة ذلك ما حرص السيوطي على ضبطه من شروط المفسّر، وفق المنظور السني، ومن إبراز عيوب بعض التفاسير التي حادت عن تفسير النصّ وفق المنطلقات الإيمانية السنية.

وإذا كانت صنعة التفسير دالة على الصانع المفسّر؛ جاز لنا أن ننظر في ذلك التفسير باعتباره دليلاً على إيمان فلاسفة الإسلام بالكتاب المنزل على نبيّ الإسلام محمّد، وما داموا قد آمنوا به فقد فسّروه، وحاولوا أن يبرزوا ما فهموه من خلال سوره، وآياته، ومن مظاهر هذا الإيمان تجليه في التفسير المؤكّد صحة ما تضمّنه الكتاب المنزل على النبيّ محمد، وفق فهمهم؛ الذي يتمييز عن غيره من أفهام المفسرين الآخرين ممّن آمن به، فحاول أن يقرب فهمه، ويعمل على إفهامه للمؤمنين به.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تفسير فلاسفة الإسلام للقرآن لم يكن منتظماً وفق منهج واضح، كما هو متعارف عليه في الأدبيات التفسيرية المعروفة، بل غاية ما في الأمر أنّ عدداً من هؤلاء الفلاسفة تعرّضوا إلى آيات بعينها، دون أن يكون قصدهم تفسير النصّ القرآني بأكمله، ومن أهم هؤلاء الفلاسفة، نخصّ بالذكر الكندي، وابن سينا، وأبا نصر الفارابي.

(1) العلاني، محمد الصحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، ص 36.

(2) راجع في هذا الصدد: المرجع السابق، ص 36-37.

ولئن ذكرنا، في معرض حديثنا عن تصوّر الفلاسفة المسلمين للوحي، والنبوة، والقرآن⁽¹⁾ في مؤلف سابق لنا، نماذج من هذه التفاسير؛ التي وقفنا عليها في بعض كتابات الكندي، وابن سينا، فإننا قد نبهنا في خاتمة عرض تلك النماذج، إلى ما قد يترتب على هذا التفسير من نتائج، قد تكون لها صلة بالعميقة والإيمان⁽²⁾؛ لذلك، فإنه بإمكاننا، في هذا الصدد، أن نقف على التصوّرات الإيمانية المتعلقة أساساً ببعض مضامين النص القرآني، والتي حملتها تلك المحاولات التفسيرية.

ولعلّ أوّل التصوّرات الإيمانية هي تجلّي الإيمان في بعض أركان العبادة؛ التي دلّ عليها الوحي قرآناً كان أم سنة نبوية، وحسبنا، في هذا الصدد، أن ننظر في مفهوم الصلاة كما يقرّره ابن سينا في رسالة الصلاة، واختيارنا لهذه الرسالة إنما بنيناه على سبب مهمّ، ألا وهو توافر عدد مهمّ من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية في نصّ صغير كهذه الرسالة، فهي، إذاً، رسالة جمعت بين مصدرين من مصادر الوحي، هما: القرآن، والحديث النبوي.

يبني ابن سينا منطلقه النظري في عبادة الله على الآية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريات: 56]؛ ففهم هذه الآية، حسب ابن سينا، لا يحتاج إلى تأويل، لأنّ العبادة هي معرفة الله⁽³⁾. وليست الصلاة إلاّ تلك المعرفة التي يقتضي القيام بها الوصول إلى المعبود عن طريق التفكّر فيه؛ ليعرف الإنسان المؤمن بالله الذي يناجيه أنّ الأمر والخلق لذلك الخالق، وهذا ما دلّت عليه الآية: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ﴾ [الأعراف: 54]، حسب تفسير ابن سينا⁽⁴⁾.

(1) انظر: الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص 68 وما يليها.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

(3) ابن سينا، رسالة في سرّ الصلاة، ضمن: جامع البدائع، ص 8.

(4) المصدر نفسه، ص 7.

5- إيمان الفلاسفة باليوم الآخر :

يتجلى الإيمان باليوم الآخر في مظاهر أساسية لا بدّ للمؤمن به من أن يقرّ بها، وأن يتضمنها اعتقاده في هذا اليوم، وهي:

- التسليم بوجود حياة أخروية تأتي بعد يوم القيامة.
- التسليم بمجيء يوم يحاسب فيه البشر على كلّ ما فعلوا.
- الإقرار بوجود سعادة وشقاوة أخرويتين.

وقد أفرّ فلاسفة الإسلام بهذه المظاهر الإيمانية باليوم الآخر، وهو إقرار لا ينفصل عن إقرارهم بالأركان الإيمانية الأخرى، كما بيّناها سابقاً، فالفارابي، على سبيل المثال، يتوجّه إلى الله بالدعاء بأن يدخله الجنة، وأن يقيه شقاء الآخرة، وهذا الإيمان يشترك فيه جميع الفلاسفة المسلمين؛ الذين اطلعنا على مؤلفاتهم، فهم يؤمنون، كغيرهم من المؤمنين، بالنقاط الثلاث آنفة الذكر؛ التي يركز عليها الإيمان باليوم الآخر.

ويبقى ابن سينا أكثر الفلاسفة اهتماماً بالحديث عن المعاد الأخروي، من خلال مؤلفات عديدة أهمّها الرسالة الأضحوية في المعاد؛ التي فصل فيها القول حول هذه المسألة، وقد أطنبنا في تفصيل ذلك في كتابنا (إسلام الفلاسفة)، فبيّنا أنّ الاختلاف بين فلاسفة الإسلام في هذه المسألة الإيمانية الخطيرة أدّى بعضهم إلى تكفير بعضهم الآخر، وعلى الرغم من أنّ ابن سينا، وكذا غيره من الفلاسفة الذين وافقهم الرأي، قد ثبت لديهم أنّ اليوم الآخر، بتجلياته وأطواره بدايةً من البعث وصولاً إلى الجزاء الذي يكون من جنس العمل، حقيقة ثابتة عقلاً وشرعاً، فإنّهم اختلفوا في تفاصيل تلك الحقيقة وإن كانت واحدة، وأوّل من فتح باب التكفير على مصراعيه أبو حامد الغزالي، عندما اتّهم الفارابي وابن سينا بالكفر في المسألة العشرين من كتابه (تهافت الفلاسفة)؛ التي عمل فيها على: «إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، وردّ الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة، والحوار العين،

وسائر ما وعد به النَّاس، وقولهم: إنَّ كلَّ ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين»⁽¹⁾.

ورأي الغزالي هذا يدعونا إلى إعادة النظر في رسالة ابن سينا (الأضحوية في المعاد) لتأكيد أمرين من وجهة نظر إيمانية؛ أولهما أنَّ كلام ابن سينا، وسلفه الفارابي، عن المعاد الآخروي إنما يندرج في سياق دفاعهما، ومن ثم دفاع فلاسفة الإسلام عن هذا الركن الإيماني؛ الذي لا يستقيم الإيمان دونه أمام المشككين في وجوده، أو المحرفين لكيفية وجوده. أمَّا الأمر الثاني: فتأكيده أنَّ إثبات وجود المعاد الآخروي يمكن الوصول إليه بالطرق العقلية، فهو، إذًا، يحاول أن يعقلن الإيمان ليصوغه في منهج عقلي يستدعي، من خلاله، كل الإمكانيات المتاحة في التصورات الإيمانية المختلفة، ويضعها تحت محكَّ النقد، والتمحيص بالطرق العقلية ذاتها.

فهو يرى، بداهةً، أنَّ الناس فرقتان؛ فرقة لا تؤمن بالمعاد، ورأيها مردود عليها؛ لأنَّ هذا الأمر الغيبي ثابت بالعقل وجوده، علاوة على إقرار الكتب السماوية بوجوده، والمصير إليه، وفرقة ثانية تؤمن به، لكنَّ تصوراتها كانت مختلفة؛ لذلك انقسمت، بدورها، إلى ثلاث فرق هي:

• فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها.

• وفرقة تجعله للنفوس وحدها.

• وفرقة تجعله للنفوس والأبدان جميعاً.

وإزاء هذا الاختلاف، يتخذ ابن سينا موقف الناقد والمنتصر للتصوّر الإسلامي، فالشريعة الإسلامية، حسب ابن سينا: «جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع وأكملها؛ ولهذا صلح أن يكون النَّبيِّ محمَّد خاتم النبيين، وأن يكون الإسلام آخر الملل والشرائع»، وقد بنى ابن سينا هذه الأفضليَّة على مقارنة أجراها بين الإسلام والمسيحيَّة، فالذي عند

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص282.

المسيحيين: «من أمر بعث الأبدان، ثم خلّوها في الدّار الآخرة عن المطعم، والملبس، والمنكح، فهو أركّ ما تذهب إليه الأوهام في أمر المعاد، وذلك أنّه كان السّبب في البعث هو أنّ الإنسان هو البدن، أو أنّ البدن شريك للنّفس في الأعمال الحسنة والسيّئة، فينبغي أن يبعث»⁽¹⁾، بالإضافة إلى رفضه مذهب القائلين بالتناسخ، رافضاً شديد الرفض أن يؤمن «بمثل هذه الدعوى الفادح خطبها»⁽²⁾.

أمّا المعاد الأخروي في الشريعة الإسلامية، فيرى ابن سينا أنّه يحمل ظاهراً وباطناً؛ ظاهره الشرع وباطنه العقل. الظاهر موجّه للعامة أو الجمهور، والباطن يختص بالحكماء بتأويله، والوصول إليه بالطرق العقلية، وتكمن وظيفة النصوص الدينيّة في الدّعوة إلى ما أقرّته تلك النصوص من خلال الإيمان بها والتسليم ب: «وجود الصّانع، وصفاته، ووحدانيّته، وحكمته، وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به التقص، ووجود الملائكة، والإخبار عن العلية الإلهيّة بالجليل دون الدّقيق، ووصفها بما يستحسن عند الجمهور، وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيّلها الجمهور»⁽³⁾، فهي، إذًا، تخاطبهم بالأسلوب الذي يفهمونه؛ ليحصل حملهم على الإيمان بما تضمنته تلك النصوص، فهي: «تُرغّب الجمهور، وترهبهم بالبشارة بالثّواب والإنذار بالعقاب، وتصوير السّعادة الثّوابيّة بالصّورة المفهومة عندهم، المستحسنة لديهم»⁽⁴⁾.

ويستدلّ ابن سينا على ذلك بإطناب النصوص الدينية، وإغراقها في الوصف الحسي للذات: «من حور عين، وولدان مخلّدين، وفاكهة ممّا يشتهون، وكأس من معين، لا يُصدّعون عنها، ولا يُنزفون، وجنّات تجري

(1) الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ص 98. ولمزيد التوسع، راجع: ابن سينا،

أضحوية في المعاد، ص 58 وما يليها.

(2) راجع: ابن سينا، أضحوية في المعاد، ص 81 وما يليها.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

(4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

من تحتها الأنهار من لبن، وعسل، وخمر، وماء زلال، وسرر، وأرائك، وخيام، وقباب فرشها من سندس، وإستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض⁽¹⁾ بالنسبة إلى المؤمنين المحسنين: «أما المسيء فأضداد ذلك من السعير، والزّمهرير، والزّبانية، والسّلاس، والأغلل، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم»⁽²⁾.

إنّ القول بأنّ للنص ظاهراً وباطناً يمهد لتأسيس نظرية جديدة في الإيمان باليوم الآخر، وهذه النظرية تقوم، بالأساس، على عدّ صريح النصوص الدينية إشاراتٍ ورموزاً، تخفي وراءها حقيقة أنه كان لا بدّ للنبيّ أن يستعين بخطاب رمزي لتبليغ رسالته إلى الناس كافة، فذ: «لا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات؛ ليستدعيّ المستعدّين بالحيلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات، ومنفعتها في الدنيا والآخرة»⁽³⁾، فالتصوير الحسيّ للثواب والعقاب -حسب ابن سينا- هو حيلة يعتمدها النبيّ لإقناع العامة، وحصول أمر التّريغيب والتّرهيب لأنّه: «إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقيّ بأشياء محسوسة ظاهرة قريبة إلى الأفهام، فإنّهم لن يرغبوا ولن يرهبوا»، وإذا قيل لهم: إنّ الأبدان لا تُبعث، فإنّهم سيفعلون ما نُهوا عنه، وسيتركون ما أُمرُوا به؛ لذلك: «وجب في حكم السياسة الشّرعيّة تقرير أمر المعاد، والحساب، والثواب، والعقاب على هذه الوجوه، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد ﷺ في جميع ذلك مبلغاً لا يمكن أن يزداد عليه فيه البتّة»⁽⁴⁾.

6- إيمان فلاسفة الإسلام بالقضاء والقدر:

من أهمّ المصتفات الفلسفية؛ التي طرق فيها أصحابها هذه المسألة،

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

(3) الأسفراييني، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، ص 305.

(4) راجع: ابن سينا، رسالة أضحوية في المعاد، ص 61.

رسالة ابن سينا في القضاء والقدر والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. أما ابن سينا فقد ألق، في هذا الصدد، رسالة ناظر فيها أحد القدرية المنكرين للقدر، وأجاد في دحض شبههم ببلغ الكلام، وقواطع البرهان، وضمّنها حظاً عظيماً من الأدب السامي، والحكم العالية، وألمع إلى كثير من الأسرار والحقائق ممّا هو زبد الشريعة، وخلاصتها⁽¹⁾، وقد افتتح الحديث فيها بالآية: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هُود: 88]، وهي آية تبرّر هدفه من كتابتها، وهو العمل على إصلاح معتقد صديقه الزائغ عن الحق باتباعه مذهب القدرية، حسب رأيه، ما يعني أنّ ابن سينا لم يكن يتعامل مع الظاهرة الإيمانية على أساس التلقي فحسب، بل كان، أيضاً، يدافع عن معتقده فيها ضدّ كلّ من يرى في معتقده مساساً بمضامينها الجوهرية، ومنها القضاء والقدر، وفي هذا السياق، ختم ابن سينا هذه الرسالة بحديث نبوي على غاية من الأهمية، وهو: «اعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»⁽²⁾، وهو حديث أدرجته كتب الحديث ضمن أبواب عديدة، لعل أهمّها:

• **بَاب كَيْفِيَّةِ خَلْقِ الْآدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقَاوَتِهِ، وَسَعَادَتِهِ**⁽³⁾.

• **بَاب مَا جَاءَ فِي الشَّقَاءِ، وَالسَّعَادَةِ**⁽⁴⁾.

• **الباب الخامس فيما روي أنّ الله تعالى خلق خلقه كما شاء لما شاء، فمن شاء خلقه للجنة، ومن شاء خلقه للنار، سبق بذلك علمه، ونفذ فيه حكمه، وجرى به قلمه، ومن جحدته فهو من الفرق الهالكة**⁽⁵⁾.

(1) ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص 43.

(2) ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص 68. والحديث رواه البخاري (4949) ومسلم (2647).

(3) مسلم، كتاب القدر، ج 4، ص 2036.

(4) الترمذي، كتاب القدر، ج 4، ص 444.

(5) ابن بطة، الإبانة الكبرى، ج 3، ص 169.

وهي أبواب تبرز اندراج الحديث ضمن القضاء والقدر وفق التصور السائد المبتوث في الكتب الحديثية، وكذلك التفسيرية، ما يشي بأن ابن سينا منخرط في تقبل هذا التصور، ومدافع عنه، فهو يرفض كلام رفيقه القدري؛ الذي ردّ عليه في هذه الرسالة، معتبراً أنّ منهجه في معالجة هذه المسألة منهج فاسد؛ لأنّه كان يظنّ أنّ طريقه إلى الحقّ المسماة بالكلام، وأنّ ما يقوم به من متاجرة وشغب، من خلال هذه الطريق، سيؤدي به إلى الوضوح، لكنّ الأمر غير ذلك؛ لأنّ هذا القدري، كما يعرفه ابن سينا: «من تجافيه عن أفعالنا، وبيبرزخ بينه وبين أعمالنا، وبقصر ما يفعله ويؤثره عن اختيارنا، لا يضرب عروقه في بقعة القضاء، ولا يسقيها من شراب القدر»، فهذا القدري «استبعد أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط؛ إلا على عدد من الأسباب مضبوط، واعتقد أنّ المعروف من أفعاله والمنكر، والجدّ من تسخّطه، واللعب والحق من أقواله، والباطل بمعزل عن عصمة القدر»⁽¹⁾، ما أدّى بـ: ابن سينا إلى الرفق به وهو يحاوره؛ لذلك استدعى له شيخاً وقوراً شبّه ابن سينا بحيّ بن يقظان، وقد كان له معرفة سابقة به، فشكا إليه حال صديقه من القول بالقدر، فتكفّل الشيخ بتعليم القدري الإيمان الصحيح بهذه المسألة.

والجدير بالذكر أنّ ابن سينا قد صاغ اعتقاده من القضاء والقدر على لسان الشيخ وفق منهج قوامه عرض آراء صديقه في هذه المسألة، ثم الردّ عليها بتقديم الرأي الصواب، فقد بدأ حوارهم مع الشيخ، أولاً، ببيان رأيه في القدر، حيث قال: «لقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر، فتلقّى إليه من التجارب ما رفده وعصّده، وإذا شهد القياس للحقّ، وشهدت التجربة تأكّد الإيمان، وعقدت النفس على سرده»⁽²⁾، ثم شكّا إليه سوء معتقد رفيقه، مبرزاً أنّ هذا الصديق: «قد أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر، وهو

(1) ابن سينا، الرسالة العاشرة في القضاء والقدر، ضمن جامع البدائع، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 46-47.

زلوق عن القبضة لا تملكه الحجة، لقد غرّى بشبهة ترين على قلب من لم يعجم الخليقة بناجد الحلم، واجتلى وجه الحق من وراء سحق رفيف، فما باح له الطباع بسرّه، ولا هتّ وجه الحق في وجهه، وإّما بضرب الله من عادات برية أمثالاً، ويجري عليه من مذاهبه أحكاماً. ولقد بردت عين عقله بكلّ برود، فلحظه لحظ القذى، وعرضت عليه كلّ آية، فتولّت عنه بركتها⁽¹⁾، معتبراً أنّ لقاءه وصديقه بهذا الشيخ: «لعله بموعد من ميقات مكتوب تنفتق فيه أكمام ذهنه، ويميع جامس فهمه، ويركد تيار لجاجه؛ فإنّ لكلّ أحد كتاباً»⁽²⁾.

عندئذٍ يترك الكلام للشيخ لينشئ خطبةً امتدّت على أكثر من عشرين صفحة توجّه فيها أولاً إلى ابن سينا، مواسياً إياه بالتحلي بالصبر على الصديق، وخاطب ثانياً القدريّ، ناصحاً إياه بضرورة مراجعة المنهج في معالجة هذا الموضوع؛ لأنك إذا: «استحييت مقايسة صنيع ربّ العزة بصنيعنا اختلفت اللغتان، وتفاوت اللفظان، وهجمت عليك شبه مدلهمة...»⁽³⁾. أما المضمون، فيمكن أن نسوق فيه مجموعة من الملاحظات أهمّها أنّ ابن سينا قد اعتمد أسلوباً أدبياً، غلب عليه معجم من الألفاظ الغريبة؛ التي لا يفهمها إلا المتمرّس بالعربية، وكأنه يتخفى وراء تلك الألفاظ:

- نقد مقولة القدرية في الوعد والوعيد (ص 50).
- ونقد مقولة قياس أفعال رب العباد بأفعال العباد (ص 51).
- رفض العقل الكلامي إن صح التعبير (ص 62).

لكنّ الأمر؛ الذي يثير الانتباه في هذه الرسالة، أنّ ابن سينا يميل إلى موقف المجبرة، فهو يقول على لسان الشيخ: «واعلم أنّ الأسباب موصولة

(1) المصدر نفسه، ص 47.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، 51.

بأسباب، والدواعي مقابلة بالحواجز، وبخييل ركض في مشوار طويل، وحلبة مديدة، وقد تتحصل مصادمات أسباب تحرف عن مقاصد وجهات إلى مقاصد وجهات، وربما وجهت صدمة إلى أخرى، وربما كانت الصدمة حيسة، وربما صرفة، وربما كانت همزة بشدّ، فخذ من هذا كله أنّ إرادتك موجبة، وأفعالك نتائج، وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنّها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة، ولولا أنّ اسم الإيجاب ينطبق على معنى من الحمل المستكره لقضيت عليك بأنك مجبر، فإن لم تكن مجبراً فكمجبر⁽¹⁾، فهل يعني ذلك أنّ ابن سينا يؤمن بأنّ الإنسان مجبر، وأنّ أفعاله تسير كل فعل بقدر؟

يجيبنا ابن سينا عن هذا السؤال في رسالة أخرى وسَمَّها بعنوان: (رسالة في سرّ القدر)، وهي جدّ مختصرة، افتتحها بالثنييه على ضرورة الابتعاد عن البحث، أو التكلّم في القدر، وخاصة من طرف العامة، فاستدلّ على ذلك بحديث نبوي: «القدر سرّ الله، ولا تظهروا سرّ الله»⁽²⁾، وقد بنى هذه الرسالة على ثلاث مقدّمات هي:

• نظام العالم: أوجده الله، فهو سبب حدوثه بتدبيره، وتقديره، وعلمه، وإرادته.

• حديث الثواب والعقاب: فكلامها روحي.

• إثبات المعاد للنفوس: فالمعاد هو عود النفس إلى عالمها.

وهذه المقدمات مهّدت القول لبرز ابن سينا أنّ صالح العالم يكون بأحد أمرين: إمّا بالانقياد إلى الشريعة، وإما بانقياد إلى العقل، وإلا فسد الكون، لكنه لم يبيّن موقفه من هذا الانقياد، وعلاقة الإنسان به.

(1) المصدر نفسه، ص59-60.

(2) ابن سينا، رسالة في سرّ القدر، ضمن: مجموع رسائل ابن سينا، ص2. والحديث ذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية (155/1) مقتصراً على جزئه الأول.

وأما ابن رشد، فقد طرقت موضوع القضاء والقدر في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، وقد قدّم محمد عابد الجابري، في إطار تحقيقه لهذا المؤلف، تحليلاً جيداً لموقف هذا الفيلسوف من الفرق الكلامية، ومن مسألة القضاء والقدر، فبيّن أنّ ابن رشد كان واعياً شديداً للوعي أعوص المسائل الإيمانية؛ مسألة القضاء والقدر بالتعبير الديني، ومسألة الحرية بالتعبير الفلسفي، وهي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ، فمن يجرؤ على تأكيد أنّ الإنسان غير خاضع إلى درجة كبيرة لجزئية طبيعية لا تتخلّف ولا ترحم؟ ومن يستطيع الادّعاء بأنّ النصوص الدينية خالية ممّا يفيد أنّ الإنسان مسيرٌ محكوم بقضاء وقدر؟⁽¹⁾.

وبقطع النظر عن النقود التي وجهها ابن رشد إلى مواقف الفرق الكلامية من هذه المسألة، ونقده علم الكلام، فإنّه كان مؤمناً أشدّ الإيمان بالقضاء والقدر وفق تصوّر يختلف عمّا سبقه من تصورات المتكلمين، وهذا الإيمان كان نابعاً من ركيزتين؛ الركيزة الأولى: إيمانه بالنص القرآني الذي كان يحفظه ويستحضره بتلقائية كبيرة، وهو، بالتالي، لا يستطيع أن يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكّد أن لا فاعل إلّا الله⁽²⁾، والركيزة الثانية: العلم بالكون ونظامه وفق فهم للفلسفة والعلم اليونانيين، وعلى الرغم من ظاهر التعارض بين الركيزتين إلّا أنّ ابن رشد يرى عكس ذلك تماماً؛ فالشريعة والحكمة -حسب ابن رشد- على وفاق: فيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما عنه سلباً، وهكذا يقول ابن رشد: «إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول، ذلك أنّ هناك آيات كثيرة تفيد أنّ الإنسان مخيرٌ يفعل ما يشاء، وأخرى تفيد أنه مسيرٌ مجبور على ما يفعل، وحجج العقول كذلك تقضي بأنّ المسؤولية، والجزاء، والثواب، والعقاب، تتطلب أن يكون الإنسان يفعل بحرية، واختياراً»⁽³⁾.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 84-85.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وعلى أساس هذا التضارب الظاهري، لم يقع ابن رشد فريسة الاختيار الأحادي، كما فعلت المعتزلة والجبرية، كما لم يحاول أن يقف في حلّ وسط، كما فعل الأشاعرة، بل إنه نظر إلى المسألة نظرة جديدة قوامها أنّ الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس لنا إلا بمواتاة الأسباب؛ التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتمّ بالأمرين جميعاً، يعني بمواتاة:

- القوى الداخلية المخلوقة فينا، وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا.
 - والقوى الخارجية المسخرة لنا، وهي تابعة لنظام السببية في العالم
- وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي، ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر⁽¹⁾.

وهكذا يبدو أنّ مسألة القضاء والقدر، بما هي الركن السادس من أركان الإيمان، كانت حاضرة في مصنفات فلاسفة الإسلام، فلم يعالجوها بالطريقة نفسها، ما أكّد لنا أنّ تصورهم الإيمانى لهذا الركن لم يكن على الوتيرة نفسها، وبالمضمون نفسه، فابن سينا سلّم بالقضاء والقدر، فكان إلى رأي المجبرة أقرب، ولم يستطع أن يخرج من الجدال الكلامي؛ الذي طرحته في خضمّه هذه المسألة، على الرغم من أنه كان رافضاً له من حيث المنهج. أمّا ابن رشد، فقد تجاوز ذلك كله، وأثبت أنه مسلّم بأمر الله في القضاء والقدر، ولكن من زاوية نظر علمية بحثة هي العلم بالأسباب.

❖ جدلية الإسلام والإيمان، أو جدلية الظاهر والباطن:

رأينا، فيما تقدّم، أركان الإسلام الخمسة، وأركان الإيمان الستة، كما وقفنا على تجليات الإيمان فيما تبناه فلاسفة الإسلام من أفكار اتصلت بإثبات وحدانية الخالق، وتبني مضامين الوحي، والدفاع عن مؤسسة النبوة في

(1) المصدر نفسه، ص 85.

الظاهرة الدينية أمام المشككين في وجودها، وهذه العناصر كلها يمكن إجمالها في ثنائية الإسلام والإيمان، أو جدلية الظاهر والباطن، ومفاد هذه الثنائية، أو الجدلية أنّ الإسلام ظاهر باطنه الإيمان، فالعلاقة بينهما يمكن أن تتجسّد عند فلاسفة الإسلام في ثنائية العرض والجوهر، وقد ترتقي هذه العلاقة إلى مرتبة الإحسان، وفق حديث جبريل أيضاً، فكثيراً ما ركّز فلاسفة الإسلام على ضرورة تجاوز الشكل الظاهري للعبادة للوصول إلى عمق مقاصدها.

وقد لفت انتباهنا، في هذا الصدد، ظاهرة على غاية من الأهمية تجلت فيها هذه الثنائية، وهي ظاهرة العبادة في أشكالها المتعددة، والتي يمكن جمعها في طقس الصلاة، بما يحويه من ركوع، وسجود، ودعاء، ويُعدُّ هذا الطقس التعبدي الركن الثاني من أركان الإسلام بعد الشهادتين، وفق ما قرره حديث جبريل آنف الذكر. وعلى الرغم من أنّ الممارسة المادية لهذه الأشكال الثلاثة لا تعكس إلا الجانب الظاهري من التدين، فإنّ فلاسفة الإسلام اهتموا بها على أساس أنّها تحمل معنيين: معنى ظاهر هو الذي أشرنا إليه، وتجليه حركات المصلي المرئية، ودعاؤه المسموع أو غير المسموع، ومعنى باطن هو الطاعة الحقيقية، وهو الذي تمهد له تلك الحركات، وتهيئ المصلي إلى جوهر تلك العبادة.

وللوقوف على هذين المعنيين، تجدر العودة إلى ثلاثة نصوص فلسفية،

هي:

• رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته.

• دعاء الفارابي وحديثه عن صلوات الكون.

• ورسالة ابن سينا في سر الصلاة.

وهذه النصوص تبدو على غاية من الأهمية في تجلية المعنى الثاني، وقد تمهد إلى الوقوف على معنى ثالث ذكر في حديث جبريل، هو معنى الإحسان، فمن نافلة القول عدّ السجود والدعاء والصلاة من صميم العبادة

في الإسلام، وكلّ قائم بها يعدّ مسلماً، ولا أحد يستطيع أن ينفي عنه صفة الإسلام. أما الإيمان، فيظهر في تصوّر فلاسفة الإسلام لهذه العبادة.

أمّا رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته)، فهي بمثابة محاولة تفسيرية لنصّ قرآني بالطرق العقلية، فقد قدّم تفسيراً عقلياً طريفاً للآية: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرَّحْمَنُ: 6]، وتكمن أهميّة هذه الآية في تضمنها لفظ السجود؛ الذي بيّن أنه يحتمل معنيين، فالسجود في اللغة العربية يقال على وضع الجبهة في الصّلاة على الأرض، وإلزام باطن الكفّين والرّكبتين الأرض، ويقال، أيضاً، السجود في اللغة على الطّاعة فيما ليست له جبهة، ولا كفّان، ولا ركبّتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصّلاة فمعنى سجوده الطّاعة⁽¹⁾.

وقد قارن بين المعنيين من جهة ديمومة الفعل فيهما، فبيّن أنّ السجود في الصّلاة غير دائم، بينما السجود، الذي هو الطّاعة، يبقى فعلاً دائماً ما بقي العبد مطيعاً لربّه، وهو فعل تشترك فيه جميع الموجودات؛ لذلك عدّه الكندي أفضل المعنيين؛ لأنّه يدل، أيضاً، على الانتهاء إلى أمر الله، وهذا المعنى هو المقصود الذي تضمنته الآية: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرَّحْمَنُ: 6]، فالأجرام السماوية، وكذا الشجر، ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصّلاة، ومعنى انتهائها إلى أمر الله يظهر في كونها لازمة أسراحاً بتعبير الكندي؛ أي: هي سائرة كالماشية حين تسرح للرعي إلى قدر معلوم⁽²⁾، فهل يمكن أن نفهم من تفسير الكندي معنى السجود أنّ له تصوّراً مختلفاً للصّلاة، على أساس أنّ السجود جزء من كلّ هو الصّلاة، أو أنه قد عوّل على ما تتيحه اللغة العربية من إمكانات لتوسعة دلالاته، بما يسمح له بعقلنة أهمّ ركن من أركان الصّلاة، وهو السجود؟!

(1) الكندي، رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص 244-246.

(2) المصدر نفسه، ص 244-246.

إنَّ عقلنة العبادة صارت واقعاً لدى فلاسفة الإسلام، سواء في التصوّر أم في الممارسة، ودعاء الفارابي؛ الذي أشرنا إليه سابقاً، يكشف عن جملة من الأمور العقديّة المهمة صاغها في أسلوب عقلي، لا يخلو من أبعاد إيمانية، منها ما اتّصل بتصوّره للذات الإلهية، ومنها ما حدّد، من خلاله، علاقته بتلك الذات، ومنها ما أبرز طبيعة تلك العلاقة، فإذا كان «الدعاء مخ العبادة»⁽¹⁾، وفق الحديث النبوي فإنّ الفارابي قد أبدى تضرّعاً وخشوعاً وهو يناجي ربّه، وقد تجلّى هذا المناجى في نظر مُناجيه وفق معجم فلسفي: فهو واجب الوجود، علة العلل أو علة أولى، قديماً لم يزل، رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية، والأرواح السماوية، كما تجلّى هذا المناجى في معجم ثانٍ هو المعجم الديني: فهو إله المشارق والمغرب لا إله إلا هو، نور الأرض والسماء، ذو الجلال والإفضال، وهو بكلّ شيء محيط، الأحد، الصمد...

وعلاوة على حضور الذات الإلهية في دعاء الفارابي، فإنّه قد أبدى تعلقاً شديداً بهذه الذات تضرّعاً، وتوسّلاً، وترجياً، فأكثر من أفعال الأمر التي تفيد الرجاء، وكرّر ذكر هذه الذات إمعاناً في الحمد، والثناء، ثمّ أقرّ بحاله من اعتراف صريح بالوقوع في الخطأ، وارتكاب الذنوب:

إني دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر⁽²⁾

إنّ هذه الصفات مجتمعة دلّت على أنّ الفارابي دعا ربّه بوصف الافتقار والانكسار ونشر الاضطراب بتعبير القشيري⁽³⁾، وهي صفات يمكن تنزيلها -وفق ما تقتضيه آداب الدعاء- في صميم التأدب في مناجاة المعبود، والإلحاح في الطلب في أسلوب يشي بأنّ الداعي موقن من الإجابة⁽⁴⁾.

(1) ورد هذا الحديث في سنن الترمذي (3371).

(2) الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 90.

(3) انظر القشيري، تفسير لطائف الإشارات، ص 541.

(4) يقول محقق تفسير ابن كثير: «في الصحيحين أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه؛ قال: يا رسول الله علمني دعاء أدعوه به في صلاتي، فقال: «قل اللهم إني ظلمت =

ومن المضامين الدالة على عمق إيمان الفارابي رجاءه أن يكون هذا الإيمان قوياً لا تزعه شهوات الدنيا، وثابتاً بالتقوى، وبأن يكون ضمن أولياء الله الذين يرعاهم الله بإخراجهم من الظلمات إلى النور، ظلمة الشهوة، وظلمة المادة، وظلمة الحياة الدنيا، ونور التغلب على الشهوة، ونور الروح، ونور الخلاص والسعادة الأخروية. يقول الفارابي: «اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي الْهُدَى، وَثَبِّتْ إِيْمَانِي بِالتَّقْوَى، وَبَغِّضْ إِلَى نَفْسِي حُبَّ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ قُوِّ ذَاتِي عَلَى قَهْرِ الشَّهَوَاتِ الْفَانِيَةِ، وَأَلْحِقْ نَفْسِي بِمَنَازِلِ النُّفُوسِ الْبَاقِيَةِ، ... اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا أَخْرِجْهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... اللهُ الَّذِي هَدَانِي، وَكَفَانِي، وَأَوَانِي»⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار نفسه، يمكن أن نستجلي أهمية العبادة عند الفارابي، عندما يتجاوز الدعاء بما هو تقرب إلى الله، وتذلل في حضرته إلى الذكر بما هو انقياد لأمره، عندما ينظر إلى أن العالم بأسره في حركته ودورانه إنما يسبح لخالقه، ويعبده، وكأنه بصدد استحضار الآية: ﴿سُبِّحْ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: 44]. يقول في هذا الصدد: «صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدَوْرَانِهَا، وَالْأَرْضُ بِرَجْحَانِهَا، وَالْمَاءُ بِسِيلَانِهِ، وَالْمَطَرُ بِهَطْلَانِهِ، وَقَدْ تَصَلَّى لَهُ وَلَا تَشْعُرُ، وَلِذَلِكَ اللهُ أَكْبَرُ»⁽²⁾.

وفي السياق نفسه، يمكن أن ننظر في رسالة ابن سينا في (سر الصلاة)؛ التي كتبها بطلب من صديق عزيز عليه، إذ لولاه لما صرَّح بسر الصلاة

= نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، فجمع في هذا الدعاء الشريف العظيم القدر بين الاعتراف بحاله، والتوسل إلى ربه بفضله وجوده، وأنه المتفرد بغفران الذنوب، ثم سأل حاجته بعد التوسل بالأمرين معاً، فهكذا آداب الدعاء والعبودية». انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج6، ص433.

(1) الفارابي، دعاء عظيم، ضمن كتاب: الملة ونصوص أخرى، ص92.

(2) الفارابي، فصوص الحكم، ص146.

وحقيقتها المتعلقة بظاهرها المأمور، وباطنها المطلوب الموفور؛ لذلك التمس في خاتمة الرسالة من كلّ من أسبغ عليه فيض العقل، ونور العدل؛ أن لا ينشروا سرّه، وإن أمنوا سرّه؛ فإنّ الأمر مع الخالق، وخالقه يعلم أمره، ولا يعرفه غيره⁽¹⁾.

يُعَدُّ ابن سينا، وفق ما صرّح به، أنّ للصلاة ظاهراً مأموراً به، وباطناً مطلوباً وجب أن يتوافر، وبهذا التقسيم هو يميّز بين نوعين من العابدين؛ نوع أول: وجبت عليه الصلاة بشكلها الظاهر، يمثّله كل الناس، ونوع ثانٍ سمّاه ابن سينا ذوي القلوب، وجبت على قلوبهم متابعة حقائق الصلاة الروحانية⁽²⁾، وعلى هذا الأساس قسّم رسالته إلى ثلاثة فصول، هي:

- فصل في ماهية الصلاة.
- فصل في ظاهر الصلاة، وباطنها.
- فصل في أيّ القسمين على من يجب، وعلى من لا يجب أحدهما دون الآخر.

يقول ابن سينا في تعريف الصلاة: «حقيقة الصلاة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيته، ووجوب وجوده، وتنزيه ذاته، وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته»⁽³⁾، وهو تعريف تميّز بإيغاله في البعد الروحي، فلم يشر إلى الجانب المادي الذي يجسّد تلك الصلاة، بل ربطه بضرورة توافر شرط الإخلاص للوصول إلى حقيقة هذه العبادة، وهي علم الله، فمن توافرت صلاته على شرط الإخلاص فقد اكتمل إيمانه بالله، وما ضلّ، وما غوى، ومن نقصت صلاته منه فقد افتري، وكذب، وعصى.

ومفهوم الإخلاص، عند ابن سينا، لا يختلف عن مفهومه في الأدبيات الأخرى، لكنه ربطه بالصلاة لأجل تحقق شروط العلم بالله، فهو «أن تعلم

(1) ابن سينا، رسالة في سرّ الصلاة، ضمن جامع البدائع، ص 1، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 3.

(3) المصدر نفسه، ص 8.

صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع، ولا للإضافة فيه منزع⁽¹⁾، فالصلاة، إذًا، هي ذلك الفعل الذهني الذي يرقى إلى درجة الصفاء في مناجاة الذات الإلهية، واستحضارها، بعيداً عن كل تمثّل متعلق بالمادة؛ لأنّ في ذلك نوعاً من الشرك والضلال على حدّ تعبير ابن سينا.

هل يمكن، إذًا، بعد الذي وقفنا عليه من مظاهر إيمانية بوجهيها الظاهر والباطن، أن يكون ذلك منطلقاً للحديث، وفق وجهة نظر فلسفية إيمانية، عن الجزء الثالث من أجزاء حديث جبريل، ونعني بذلك الإحسان؟ فإذا كان الإحسان: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»⁽²⁾، فإنّ فلاسفة الإسلام قدّموا تصوراً طريفاً للعبادة، سمح أن يتخطوا السائد، وحاولوا أن يعقلنوا العبادة وفق منطق فلسفي.

لكن، هل يعني ذلك أنّهم وصلوا إلى أعلى مراتب الإيمان، وهو الإحسان؟ بما أنّهم أبدوا رغبة في السمو بأنفسهم عن طريق التعبّد العقلي، بما هي الطريق المثلى إلى معرفة الله؟ ألم يتضمّن حديث الإيمان تعريف الإحسان بـ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»⁽³⁾؟! وبأيّ معنى يمكن أن نستوعب ذلك الإيمان؛ أبطرق فلسفية مثلما أسسوا هم أنفسهم لذلك، أم بطرق كلامية مثلما سبقهم إلى ذلك علماء الكلام منذ نشأة هذا العلم، أم بطرق نقلية كما هو الشأن عند أهل الحديث، أم بطريقة «عجائزية»⁽⁴⁾، كما هو الحال بالنسبة إلى اختيار كثير من الذين آثروا التفكير،

(1) المصدر نفسه، ص 8.

(2) المصدر السابق، ص 8. والحديث رواه البخاري (4777) ومسلم (9).

(3) سبق تخريجه.

(4) ذكر عن الفخر الرازي: أنه دخل بلدة، فاجتمع الناس حوله، وساروا خلفه، ولم يبق أحد سمع بمقدمه إلا أتاه. فلقي رجل امرأة عجوزاً في البلد، لم تخرج مع أولئك! فقال لها: الفخر في البلدة ولم تخرجي إليه؟! فقالت: ومن الفخر؟ فقال: هذا الذي أقام على وجود الله ألف دليل! فقالت: أعوذ بالله! والله لولا شكّ قد ملأ قلبه، لما طلب لله ألف دليل. فأخبر الفخر الرازي بقول المرأة، فقال: اللهم إيماناً كإيمان =

فراحوا يدعون الله أن يرزقهم إيمان العجائز حتى صار فعل فلاسفة الإسلام في إقامة ألف دليل على وجود الله أكبر دليل على وجود ألف شك في قلوبهم.



= العجائز. الراجحي، عبد العزيز بن فيصل، قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، ط 1، مطابع الحميضي، الرياض، 1424 هـ. وصناعة هذه الحكاية بين مقصدها.

المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدّين أبو العبّاس أحمد، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت - لبنان، 1979م.
- ابن أنس، مالك، الموطأ، تحقيق سليم بن عيد الهلالي السلفي، ط مجموعة الفرقان التجارية، 2003م.
- ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي، المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت 387 هـ)، الإبانة الكبرى، تحقيق رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوايل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ت).
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد: الآثار العلوية، تحقيق سهير فضل الله وسعاد علي عبد الرازق، القاهرة، 1994م.
- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، ط2، دار المعارف، (د.ت).
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 1998م.

- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي :
- جامع البدائع، تعليق محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، 1917م.
- رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، 1949م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ) تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ-1999م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، مكتبة أبي المعاطي، (د.ت).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت).
- الأسفرايني، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، طهران، 1383هـ.
- الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، الجامع الصحيح، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت 816هـ)، كتاب التعريفات، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1403هـ-1983م.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى: لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1399هـ-1979م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606 هـ)، مفاتيح الغيب، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- رضا، محمد رشيد بن علي رضا (ت 1354 هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- الزركشي، بدر الدين مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بهادر الزركشي (ت 794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ-1957م.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأمللي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 1، مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة (ت 505 هـ)، تحقيق سليمان دنيا، ط 6، دار المعارف، 1980م.
- الفارابي، أبو نصر:
- كتاب التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1346هـ.

- رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، ط1، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1991م.
- شرح فصوص الحكم ضمن: كتاب المجموع من فلسفة أبي نصر الفارابي، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1907م.
- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1987م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت 465هـ)، تفسير لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم البسيوني، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ت).
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، 1950م.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م.

المراجع العربية والمعرّبة:

- الأثري، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، ط1، مدار الوطن للنشر، الرياض، 1424هـ-2003م.
- الأسود، المنجي، إسلام الفلاسفة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.
- ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ت).

- جاسم، بكار حاج، الاستدلال بالقرآن الكريم عند فلاسفة الإسلام المشائين (الكندي والفارابي نموذجاً)، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 25، العدد الأول، 2009م.
- الراجحي، عبد العزيز بن فيصل، قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، ط1، مطابع الحميضي - الرياض، 1424هـ.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط4، بيروت - لبنان، 1999م.
- الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، 1988م.
- عبيدات، عبد الكريم نوفان، أدلة الفلاسفة على وجود الله، مقال ضمن مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، 2003م.
- العلاني، محمد الصحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، المركز القومي البيداغوجي، 1999م.

المراجع الأجنبية:

- Abdel Rahman, Abdel Rahman Al-Naqib, Avicenne (Ibn Sina) (370h ?/980?-428 h/1037), revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 1-2, 1993, p. 51-68.
- Arnaldez, Roger, Ghazali (Al), Encyclopedia Universalis, T8, pp. 576-578.
- Corbin, Henry, Avicenne (Ibn Sina), Encyclopedia Universalis, T3, pp.124 -162.
- Jolivet, Jean, Averroes, (Ibn Rushed) Encyclopedia Universalis, T3, pp. 92-94.
- Jolivet, Jean, Kindi (Al), Encyclopedia Universalis, T10, pp. 851-852.
- Marquet, Yves, Farabi (Al), Encyclopedia Universalis, T7, pp. 784-785.

- Gauthier, Léon, Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1923.
- Libéria, Alain de, Extraordinaire et douloureuse, modernité d'Averroès, In confluences Méditerranée, n°28 ? Hiver 1998-1999, pp. 15-24.



تأسيس معقولة الإيمان في فلسفة الفارابي المدنية

الحسين أخدوش

مدخل

ينطلق موضوع هذه الدراسة من الفرضية؛ التي تؤكد سيادة هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة في فكر الفارابي⁽¹⁾؛ إذ لما تبين للباحثين المحققين لمؤلفات هذا الفيلسوف أنه خصّ الجزء الأكبر من مؤلفاته الفلسفية للسياسة والأخلاق، وكذا لشؤون الدين، إلى جانب دراساته المنطقية؛ ظهر لنا أنّ البحث في مسألة الملة في علاقتها بالفلسفة قد يكتسي أهمية بالغة في فهم منظومته الفلسفية المدنية؛ لذلك ارتأينا أن نسلط الضوء في تجربته هذه على الإشكالية العويصة (العقل # الإيمان)، التي واجهت ملل الوحي بالخصوص، لنرى إلى أي حدّ كان هذا الأخير موقفاً في بلورة تصوّر واضح

(1) بخصوص هذه المسألة، يجمع الباحثون على أنّ انشغال الفارابي بالتوفيق بين الدين أو الملة والفلسفة كان واضحاً في كتبه ورسائله الكثيرة، فسواء في كتاب (الملة)، أم في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، أم في كتاب (تحصيل السعادة)، وغيرها من الكتب الأخرى، هناك هاجس البحث عن توافق الدين وتكامله مع الفلسفة. وفي الحقيقة، شكل هذا التوفيق أحد المنطلقات الأساسية لتأسيسه الفلسفة السياسية في الإسلام. انظر البحث القيم الذي أنجزه المرحوم مهدي، محسن، بهذا الخصوص تحت عنوان: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ترجمة وداد الحاج حسن، ط1، 2009م، دار الفارابي.

لإضفاء المعقولية الفلسفية على الإيمان المَلّي، بما يجعل له دوراً أساسياً في تأسيس الاجتماعات الإنسية المثالية.

ولقد كان الفارابي أنموذجاً فلسفياً حقيقياً في هذه المسألة (عقلنة الإيمان) في الثقافة الإسلامية، بالنظر إلى انشغاله الكبير بالأهمية السياسية (للملة الفاضلة) في ترسيخ نموذجية «المدينة المثالية» الموافقة لمقتضى المجال التداولي الإسلامي القائم أساساً على مركزية الإيمان بالله، ورساله، وبالملائكة، واليوم الآخر⁽¹⁾؛ إذ لَمَّا كان إيمان فيلسوفنا بالعقل قوياً من جهة تأثره بالفلسفة اليونانية، فقد دعاه ذلك إلى ضرورة البحث عن عناصر التكامل بين حاجة الإنسان إلى عقله، وأهمية الإيمان والاعتقاد الديني الصحيح، والمفيد في تأسيس المجتمع الإنساني الفاضل.

لكنّ ذلك كلّه لم يكن بالأمر اليسير؛ لأنه ليس هيئاً على الفارابي، مثلاً، أن يضحي بطرف لصالح طرف آخر (إمّا الإيمان الديني، وإما اليقين العقلي البرهاني)، كما لم يكن لديه خيار في أن يفرّق بينهما، فيعزل الواحد عن الآخر؛ بل كان الجمع والتوفيق بينهما خياره السليم والناجع بخصوص قناعته الفلسفية، والدينية؛ لذا كان عليه أن يعقلن الإيمان الذي تربى عليه في مجتمعه الديني، فجاءت محاولته تلك عبارة عن مجهود جبّار في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، حتى كان لها تأثيرها البين على الفلاسفة اللاحقين عليه، أمثال ابن سينا، وابن باجه، وابن طفيل، وحتى ابن رشد⁽²⁾.

(1) واجه فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم الفارابي، معضلة فكرية خطيرة تمثلت في تعارض بعض التصورات الفلسفية اليونانية مع العقائد الدينية الإسلامية، مثل: القول بالقدم والحدوث، والعلم بالكلييات بدل الجزئيات، والبعث والمعاد، وغيرها من الأمور الأخرى. كان على هؤلاء أن يبحثوا عن تأويلات فلسفية تحفظ للفلسفة مشروعيتها، ومعقوليتها، وفي الوقت نفسه تقربها من الدين الإسلامي؛ ومن هنا جاءت مسألة الأهمية السياسية للدين والنبوة عند الفارابي، مثلاً.

(2) ظل تأثير الفارابي على الفلاسفة اللاحقين عليه واضحاً وقوياً؛ بخصوص مسألة التوفيق بين الإيمان الديني والبحث العقلي البرهاني عن الحقيقة، وإن كان الفيلسوف أبو إسحاق يعقوب الكندي قد سبقه إلى هذه المسألة.

شكّلت مسألة عقلنة الإيمان هذه هاجس المفارقة الشهيرة في تاريخ الفكر الإسلامي بين طريقة الدين في مقاربة الحياة، وطريقة الفلسفة في فهم الوجود، لكنها تجسّدت أكثر في الدعوى القديمة القائلة بتعارض العقلي البرهاني مع القول الديني القصصي، وهي الثنائية التي تضرب بجذورها في تاريخ الفكر النظري إلى بداية تأسيس الفلسفة، عندما ميّز فلاسفة اليونان القدامى بين الـ (Logos) والـ (Mythos)؛ أي: بين القول العقلي الاستدلالي البرهاني، والقول الديني القصصي الخرافي، أو بين ما يصطلح عليه في الثقافة الإسلامية: العقل في مقابل النقل؛ التي أخذت في تعبير الفقهاء: (الاجتهاد) في مقابل (النص)؛ وهي نفسها الثنائية التي اتخذت في أدبيات فلاسفة الإسلام صيغة⁽¹⁾ الفلسفة/الملة؛ الحق/مثال الحق؛ الشريعة/الحكمة.

لقد جاءت محاولة الفارابي في إضفاء المعقولة النظرية على الإيمان الديني، إذًا، في هذا السياق النظري؛ الذي يمتدّ بجذوره إلى الثقافات الدينية القديمة، سواء اليونانية أم اليهودية، أم في التراث الديني المسيحي الأفلاطوني المحدث، وكذا في التراث الإسكندراني البيزنطي، وانتهاءً بالثقافة الإسلامية.

كان ذلك حقاً تجربة فلسفية أصيلة من طرفه، وإن لم يكن هو الأول في الثقافة الإسلامية؛ إذ سبقه في ذلك بعض متكلمي المعتزلة، وكذا الفيلسوف أبو يعقوب إسحاق الكندي؛ الذي حاول أن يوفق بين نظرة فلاسفة اليونان إلى العالم (أي: تلك النظرة التي احتجّ عليها المتكلمون والفقهاء بقوة لاسيما في مسألة قدم العالم وحدثه)، وبين نظرة الدين التي تقول بخلقه من عدم، كما هو معروف في الإسلام.

(1) يمكن أن تكون ثنائية الدين/الفلسفة من الأمور التي ورثها التقليد الفلسفي الإسلامي عن المدارس الفلسفية القديمة؛ اليونانية والمسيحية منها خاصة، مادام أن التعارض بين القول الفلسفي العقلي والقول الديني القصصي قائماً منذ أيام أفلاطون الذي كان يقول على لسان سقراط: «إن بين الفلسفة والشعر معركة قديمة العهد»، وكان يقصد بالشعر القصص الأسطوري الديني اليوناني في عهده.

فعلى خلاف أرسطو، مثلاً، قام الكندي بالبرهنة على أنّ الحركة والزمان كلاهما غير أزليين ولا متناهيين؛ إذ الزمان عبارة عن مدّة وجود الشيء بقدر ما يوجد؛ إذ لمّا كان هذا الزمان وهذه الحركة متناهيين، بينما الخلق مجرد صورة من صور الحركة؛ لزم من ذلك -بحسب الكندي- أنّ العالم لا يمكن أن يكون أزلياً وأبدياً في الوقت نفسه، بل هو مخلوق حادث⁽¹⁾، وهكذا، فكما للعالم الذي نعيش فيه بداية، ينبغي أن تكون له نهايته التي هي بيد خالقه تعالى بإرادته المطلقة؛ لأنّه وحده الذي بإمكانه أن يفنيه وقت ما يشاء.

بعد هذا انتقل الكندي إلى إقامة الدليل العقلي على وجود الله عبر ما يسمّى دليل العلة، فبرهن على أنّه إذا كان العالم متناهيّاً، فإنّه ينبغي أن تكون له بداية في الزمان، وإذا كانت له بداية في الزمان، فإنّه ينبغي أن يكون مخلوقاً، وإذا كان مخلوقاً، فإنّه ينبغي أن يكون له خالق؛ وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة العلل إلى علته الأولى الخالقة له⁽²⁾.

قام الكندي، استناداً إلى هذه البرهنة، بتعقيل الأساس الأول للإسلام؛ الذي هو الإيمان بوحداية الله وربوبيته وخلقه للعالم، لكن محاولته تلك بقيت، على الرغم من ذلك، غير كافية، نظراً لطابعها الجزئي وشمولية الدين، ما استدعى تقديم رؤية فلسفية أخرى متكاملة، بحيث تتوافق مع الطابع الشمولي للإسلام، وفي الوقت نفسه تقدم الإجابات الضرورية لمختلف جوانب الحياة الإنسانية: السياسية، والأخلاقية، والدينية، والعلمية، وهذا ما نهض به الفارابي في مشروعه الفلسفي والسياسي الكبير في المدينة الفاضلة⁽³⁾؛ حيث كانت تجربته في التوفيق بين العقل والإيمان

(1) انظر بهذا الخصوص المقدمة التحليلية للتحقيق الذي أنجزه: نبيل، عماد، لمجموعة من رسائل الفارابي تحت عنوان: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، ط1، 2012م، دار الفارابي، بيروت - لبنان.

(2) المرجع نفسه، ص54.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير ناصر نادر، ط8، 2002م، دار المشرق، بيروت.

المليّ تستند إلى تصور خاص للفلسفة لديه، يقوم على اعتبار أنّ تعدد التصورات الفلسفية والدينية، وتباينها ما هو في حقيقته إلا شكل من أشكال التأويلات المختلفة؛ التي تعكس وجود حقيقة واحدة، تتمظهر برهانياً في الفلسفة، لكنّها تصبح مجردّ مثالات خيالية عندما ترد في صيغة خطابات دينية محدّدة⁽¹⁾.

وبما أنّ الفيلسوف الحقيقي هو ذاك الشخص؛ الذي يسعى دوماً إلى أن يجعل كماله النظري قابلاً للتطبيق على أرض الواقع، تحملاً منه لمسؤولية إخراج المدينة الفاضلة من القوّة إلى الفعل؛ فإنّ مهمة كهذه تستلزم ضرورة القول بأن يصبح مثل هذا الفيلسوف زعيماً سياسياً ودينياً، بحيث تتأتّى له القدرة على جعل الفضيلة الأخلاقية والسياسية ممكنة، وحاصلة في الواقع كلّما تحمل المسؤولية القيادية للناس تربوياً، وسياسياً، وتعليمياً (=الفيلسوف الرئيس)⁽²⁾.

وهكذا، استدعى الكمال النظري للفيلسوف الحقيقي مقتضاه العملي الذي هو تمامه، بحيث يقدر به هذا الأخير أن يوصل مضمون الفلسفة إلى عامة الناس باستعمال كفاءاته الخطابية والإقناعية؛ التي عليه أن يتقنها، إلى جانب قدراته البرهانية على تأسيس المبادئ النظرية الموجهة للعمل. بهذا الشكل، أصبح بإمكان الفيلسوف التام أن ينجز، بالإضافة إلى مهمته فيلسوفاً، شروط الخطوط العريضة للرئاسة الفاضلة؛ التي تكتسي أهمية سياسية كبيرة في المجتمع الإنساني الفاضل، وهنا يكون التوافق والتكامل بين الدين والفلسفة ليس فقط حاجة نظرية، بل، أيضاً، حاجة سياسية عملية،

(1) على خلاف الذين لا يؤمنون بالتوفيق بين الدين والفلسفة، مثل السجستاني؛ الذي يؤمن بأن لكل واحد منها مبادئه المنفصلة عن الآخر، يرى الفارابي أنّ الحقيقة واحدة، وما الدين إلا تعبير عنها بلغة مألوفة للعوام مزوّداً بالأدوات التي يزوّده بها المنطق، بينما الفلسفة تعبر عنها بلغتها العلمية البرهانية التي من شأن غير الفلاسفة أن لا يفهموها. انظر نبيل، عماد، مرجع سابق، ص 94.

(2) الفارابي: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط 4، (د.ت)، دار الأندلس.

من خلال ما يسمح به علم النفس الأرسطي؛ الذي أخذ به الفارابي في نظريته في القول بالطبائع⁽¹⁾.

على صعيد آخر، هذه المرّة، لغويّ منطقيّ صرف، قام الفارابي، في كتابه (الحروف)، بإظهار كيف أنّ التعبير عن الحقيقة الفلسفية العقلية باللغة العادية المألوفة للعوام، من خلال الأقاويل الشعرية والخطابية، إنّما هو شيء ضروري منهجياً لسدّ حاجة الفلسفة نفسها إلى الدين؛ الذي سيسهّل لها مأمورية تمثيل وتصوير حقائقها العقلية لعامة الناس، وذلك باستخدام الأساليب الخطابية التي يتيحها المنطق، مثل: الخطابة، والشعر.

من هذا المنطلق أسّس الفارابي مشروعية أن يكون طريق الإيمان مكتملاً لمنهج العقل، ومن ثمّ تصبح الألفاظ، والأقاويل الدينية واللاهوتية قادرة على أن تجعل الخطاب الفلسفي مقبولاً عند العامة، تماماً مثلما تجعل الفعالية الفلسفية الإيمان الديني معقولاً، ومقبولاً نظرياً⁽²⁾.

لقد دفع هذا الانشغال الدؤوب بقضية التوفيق، إذاً، فيلسوفنا الفارابي إلى تأكيد تكاملية العقل والإيمان نظراً وعملاً، حتى إنّ توقّف مليّاً عند أسباب الكره والخصومة؛ التي تنشب بين أنصارهما، فعزاها إلى سوء فهم الطرفين معاً حقيقة تكامل الملة والفلسفة؛ إذ الفلسفة، في الحقيقة، لا تناقض الملة، بل تكتملها، وتشرطها نظرياً وعملياً⁽³⁾، فلو حصل أن كانت الفلسفة تابعة لملة معينة سبقتها في الظهور، أو متقدمة عليها، وحدث أن جهل أهل هذه الملة أنّ ملّتهم تلك قد كانت تابعة للفلسفة فيما مضى، وجهلوا أيضاً أنّ ما في ملّتهم تلك من مثالات لأموال نظرية، قد صحّت في

(1) المصباحي، محمد: من المعرفة إلى العقل، ط 1، 1990م، دار الطليعة، بيروت، ص 22.

(2) نبيل، عماد، مرجع سابق، ص 95.

(3) لم يكن بالأمر الهين على الفارابي أن يضحي بطرف لصالح طرف آخر، كما لم يكن لديه خيار في أن يفرّق بينهما، فيعزل الواحد عن الآخر؛ بل كان الجمع ومحاولة التوفيق بينهما الخيار الأسلم والناجع بخصوص قناعاته الفلسفية، والدينية.

الفلسفة ببراھین يقينية، وإن لم تذكر في تلك الملة⁽¹⁾؛ فإنّ جهلهم المركّب هذا هو ما يجعلهم (=أهل تلك الملة) يظنّون أنّ ما في ملتهم من مثالات ومجازات وأمثال هي نفسها حقائق، وعلوم يقينية تخالف الفلسفة، وتضادها.

فإذا نُقلت إلى هؤلاء بعد ذلك تلك الفلسفة التي كانت هذه الملة تابعة لها في الجودة، فإنّه لن يُؤمن أنّ تضادّ تلك الملة الفلسفة، فيعاندها أهلها، ويظّرحونها⁽²⁾، كذلك الشأن بالنسبة إلى أهل هذه الفلسفة، حيث سيعاندون، بدورهم، تلك الملة ما لم يعلموا بدورهم أنّها مجرد مثالات لما في فلسفتهم من حقائق؛ لذا فمتى علموا أنّها (أي: الملة) مجرد مثالات لما في فلسفتهم، فإنهم لن يعاندوها بعد ذلك، لكن إذا استمرّ أهل تلك الملة في معاندة أهل هذه الفلسفة، فالنتيجة هي اضطهاد الفلسفة، وبذلك لن يصبح لأهلها رئاسة على تلك الملة، ولا على أهلها؛ بل ستكون منبوذة وأهلها مضطهدين.

هكذا ينجم عن سوء التفاهم بين هذين الفريقين ألا يلحق الملة كثيرُ نصرة من الفلسفة، ولا يُؤمن، أيضاً، من أن تلحق الفلسفة وأهلها مضرّة عظيمة من تلك الملة وأهلها، فلذلك «ربّما اضطّرّ أهل الفلسفة، عند ذلك، إلى معاندة أهل الملة طلباً لسلامة أهل الفلسفة، ويتحرّون ألا يعاندوا الملة نفسها، بل يعاندونهم في ظنّهم أنّ الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم أنّ التي في ملتهم هي مثالات»⁽³⁾.

يتّضح ممّا سبق؛ أن بحث الفارابي عن كيفية إدخال الملة في المعقولية النظرية للفلسفة يعدّ بمثابة مسوّغ منهجي مهمّ للحديث عن نوع من إرادة عقلنة الإيمان في فلسفته المدنية، مادام أن فصل الإيمان عن العقل ظلّ أمراً مستبعداً في فلسفته نتيجة إصراره الواضح على الجمع بين الملة والحكمة،

(1) الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط3، 1970م، دار المشرق، بيروت، ص154-153.

(2) المصدر السابق، ص155-156.

(3) الفارابي: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص90.

وكذا دمج النبوة والفلسفة في إطار سياسي عام، يروم إيجاد اجتماع إنساني قاضل يُمكن الناس من تحقيق سعادتهم الحقيقية⁽¹⁾.

من هذا المنطلق، سوف نطرح الإشكالية التالية للفحص: هل كان الفارابي، وهو يؤسس للتكامل بين الإيمان والعقل من خلال تصوره للعلاقة بين الفلسفة والملة، يَصُدِّرُ عن وعي كافٍ بالطابع المفارق بين البحث عن الحقيقة عقلياً وفلسفياً وبين مجرد الإيمان والتسليم بها دينياً وعقدياً؟ كيف نفسّر إضفاء الطابع السياسي على المعنى الذي يضعه الفارابي للملة، ومن ثمّ جَعَلَهُ أفق الإيمان سياسياً عملياً، وليس فقط اعتقاداً نظرياً؟ ثمّ ما هو المعنى الحقيقي للإيمان عند هذا الفيلسوف؟ وكيف يجعله مكتملاً للعقل؟ هل لمعقولية الإيمان من دور معرفي إستمولوجي تلعبه، بالإضافة إلى دورها العملي السياسي والأخلاقي؛ الذي حدّده الفارابي للملة بشكل عام؟

لتعميق البحث في هذه التساؤلات، نقتراح تناولها في محورين عامين؛ نخصّص الأول للبحث عن مشروعية الفلسفة، وكيفية تأسيس العقل في مجتمع الملة، بينما نعيّن الثاني لبحث كيفية تعقيل الإيمان الديني لدى الفارابي، وأهمية ذلك في تأسيس فلسفة ملية للجمهور، تصبح بمثابة حكمة مدنية تير الطريق للمدنيين؛ لأجل سعيهم نحو سعادتهم الدنيوية، والأخروية.

❖ القسم الأول: البحث عن مشروعية الفلسفة لتأسيس العقل في مجتمع الملة:

يعدّ الدفاع عن الفلسفة، والبحث عن مشروعيتها الدينية والسياسية، في ظلّ مجتمع يعادي كلّ ما يتصل بها وبالعقل، من المشاغل البارزة التي هيمنت على تفكير المعلم الثاني في كثير من مؤلفاته النظرية؛ لذلك كانت المهمة الفكرية الأولى الواقعة على عاتق هذا الفيلسوف، هي البحث عن سبل كفيلة بتقريب الفلسفة إلى الدين، وتأسيس العقل في الثقافة الإسلامية،

(1) الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، ص 84، ط 1، 1964م، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان.

استكمالاً للمشوار الذي دشّنه أبو إسحاق الكندي من ذي قبل. بمقتضى ذلك، افترض الفارابي أنّ الاتفاق بين الدين والفلسفة حاصل في النتائج والغايات فقط، لا في الوسائل والأدوات، فمادام أنّ إقرار الربوبية، ووحداية الله، وكذا الأخلاق الفاضلة، هي كلها أهداف للدين، كما هي غايات للفلسفة، فإنه لا خلاف بين العقل والإيمان⁽¹⁾.

على هذا الأساس، انطلق مشروع المعلم الثاني الفكري في بحث مسألة التوفيق بين النظر العقلي والإيمان الديني تحت مسميات مختلفة؛ مرّة تحت مسمى الجمع بين المذاهب الفلسفية القديمة المختلفة، وتارة أخرى بين أفلاطون الإلهي وأرسطو الطبيعي؛ ليستقرّ في الأخير بين الفلسفة اليونانية في صيغتها النهائية والدين الإسلامي كما تلقاه في مجتمعه؛ لذا نجد سيطرة قوية لهاجس التوفيق والجمع في ثنايا تفكير فيلسوفنا؛ ولعلّ ما يبرر ذلك أكثر، من زاوية نظرنا الشخصية، هو حصول الوعي الكافي لدى الفارابي بضرورة تأسيس المشروع النظرية والدينية للممارسة الفلسفية داخل المجتمع الإسلامي، وما يترتب عليه من ترسيخ للعقلانية البرهانية؛ التي تتوسّل بها هذه الممارسة، وذلك لأجل إضفاء الطابع العقلاني على مختلف مناحي حياة الإنسان المسلم.

قام الفارابي، بموجب ذلك، بالسعي نحو إيجاد موطئ قدم للفلسفة في بنية ثقافية دينية معادية لها، فكان عليه أن يبيّن صحة الفلسفة، ومشروعيتها لأجل أن يقدمها للناس على أنها حقيقة نظرية واحدة موحّدة، لا خلاف فيها بين قدمائها ومحدثيها، ثم كان عليه، زيادة على ذلك، أن يبرز مشروعيتها النظرية والعملية بقصد توطيد أسسها في المجتمع؛ الذي لا يؤمن سوى بالعقائد الملية، وذلك لأجل إزالة طابعها المفارق للإيمان الديني.

وهكذا، أخذ الفارابي هذه المهمة على عاتقه محاولاً إنجازها، انطلاقاً من عملية التوفيق؛ التي أخذت منه وقتاً ومجهوداً كبيرين، فكان يرى أنّ

(1) العاتي، إبراهيم: الإنسان في فلسفة الفارابي، ط 1، 1998م، دار النبوغ، بيروت،

الفلسفة واحدة، على الرغم من اختلاف مذاهبها، وتياراتها، وأن حقيقتها لا تعارض ما يوجد في الملة الدينية الفاضلة؛ لذلك فهم أن الفيلسوف الحقيقي هو الشخص الوحيد الذي يستطيع أن يدرك شمولية الفلسفة، واتصالها بالدين، ومن ثم ضرورة جمعه بين الآراء الفلسفية المختلفة والارتقاء بها نحو قمة واحدة، تجمع بينها وبين ما جاء في الملة الفاضلة من معتقدات، هي عيبتها ما يؤكد العقل بالبرهان.

اعتقد الفارابي أن الوصول إلى تلك الحقيقة الواحدة إنما يمرّ، أولاً، عبر إدراك تكامل وتوافق آراء الفلاسفة، ووحدتها، على الرغم من تباينها الظاهر، ثم، من ذلك، أبرز توافق فلسفتي أفلاطون وأرسطو، رافضاً بذلك القول الذي يؤكد اختلافهما، وتعارضهما، فلشدة تحمّسه لفكرة وحدة الفلسفة، ومن ثم وحدة الحقيقة، ارتأى صاحبنا أن يرى في مذهبي الرجلين فلسفة وحقيقة واحدة، امتثالاً لقناعته الفكرية الراسخة؛ التي عبّر عنها في مطلع كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين)، حين صرّح بأن: «الفلسفة حدّها وماهيتها أنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة، وكان هذان الحكيمان مبدعين للفلسفة، ومنشئين لأوائلها، ومتممين لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في سيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كلّ فنّ إنما هو الأصل المعتمد عليه؛ لخلوّه من الشوائب والكدر»⁽¹⁾.

يكشف هذا التصريح عن إيمان قوي لدى الفارابي بخصوص وحدة الفلسفة، وتوافق ممثليها البارزين: أفلاطون وأرسطو، الشيء الذي عزّز لديه فكرة اكتمال الحقيقة مع هذين الحكيمين؛ اللذين يشكلان، بحسبه، كلاً واحداً (=حقيقة واحدة).

تأسيساً على هذا المنظور، أصبحت (الإبانة) عمّا يدل عليه فحوى قول الرجلين، وإظهار الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، مهمة فلسفية لا بدّ لمن ينشد

(1) الفارابي: كتاب الجمع بين الحكيمين، تقديم علي أبو ملحم، ط1، 1996م، دار الهلال، بيروت - لبنان، ص28.

أن يستأنف الكلام في فلسفتها أن يخوض فيها، والتساؤلات التي تطرح بهذا الخصوص هي: ما الغرض الحقيقي الذي كان وراء سعي الفارابي الحثيث نحو إبراز توافق آراء الفيلسوفين أرسطو وأفلاطون؟ أكانت توفيقيته بين هذين الفيلسوفين غرضاً في حد ذاته لمشروعه الفكري، أم أن ذلك كان مجرد وسيلة لا بد من المرور منها لتحقيق هدف آخر لفلسفته؟ أليس الغرض الحقيقي للجمع بين أرسطو وأفلاطون هو التمهيد لتأسيس مشروعية النظر الفلسفي والعقلي في المجتمع الديني؛ الذي ينبذ بطبيعته الفلسفة، والنظر العقلي؟ كيف يمكن اعتبار هذا الغرض حافزاً فكرياً للبحث عن تأسيس معقولة نظرية وعملية للإيمان الديني؛ الذي تتوسل به المنهجية الملية (التي تعارض بطبيعتها التخيلية، والخطابية المنهجية البرهانية؛ التي يتوسل بها النظر العقلي الفلسفي)؟

1- من الجمع بين الحكيمين إلى التشريع للفلسفة في مجتمع الملة:

ليس هناك ما يوحد بين مؤوّلي فلسفة الفارابي أكثر من قضية التوفيق والجمع بين الفلاسفة، والتيارات، والمذاهب المختلفة، فقد اتجه الباحثون والمفسرون في هذه النقطة، تحديداً، اتجاهاً يكاد يكون واحداً، وهو أنّ الفارابي لم يكن يعي ما كان يفعله لَمَّا باشر مسألة الجمع بين آراء الفلاسفة المختلفة؛ التي كان من المفروض أن يبرز تعارضها، وليس توافقها، فمثلاً، يعلّق الأستاذ خليل الجر، وكذا حنا الفاخوري، على توفيقية الفارابي تلك، بكونها تنم عن نزعة الباطنية الشيعية؛ لَمَّا كان دائم السعي نحو تقريب الآراء والنظريات المختلفة، اعتقاداً منه (=الفارابي) أن المذاهب الفكرية والفلسفية المختلفة واحدة في حقيقتها، وفي باطنها؛ لذلك فالتأويل الذي جعل منه مفتاح شرح المستغلق من آراء الفلاسفة، ومن ثم التوفيق بينهم، إنّما كان منبعه الحقيقي خلفيته الباطنية الشيعية⁽¹⁾.

(1) الجر (خليل)، والفاخوري (حنا): تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، 1963م، ج2، ص106.

أما الأستاذ علي أبو ملح، فقد علّق على كتاب (الجمع بين رأبي الحكيمين)، بأنه كان ثمرة إعجاب الفارابي الشديد بفلسفة اليونان، كغيره من فلاسفة الإسلام، وهذا ما نجم عنه الخلط والخطأ في نسبة كتاب الربوبية المعروف بـ: (أثولوجيا) لأرسطو، بينما هو في حقيقة الأمر جزء من (تساعيات أفلوطين) التي ترجمها عبد المسيح بن ناعمة الحمصي إلى العربية، فقد اعتمد الفارابي كتاب (الربوبية) هذا لإثبات عدم الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو في مسألتين مهمّتين، يتضح فيهما تباينهما واختلافهما، وهما: مسألة قدم العالم وحدوثه، ثم مسألة المثل⁽¹⁾.

كذلك، ذهب ألبير ناصر نادر، في مقدمته التحليلية لكتاب الفارابي (الجمع بين رأبي الحكيمين)، في الاتجاه نفسه، حين عدّ محاولة الفارابي في هذا التوفيق ساذجة وسطحية في أكثر الأحيان، وذلك لأنه اعتمد فيها تأويل الألفاظ والمعاني أكثر من اعتماد روح المذهب عند كلّ من الفيلسوفين⁽²⁾، وكذلك فعل الأستاذ علي سامي النشار، عندما عدّ الفارابي في توفيقه هذه فاقداً للروح النقدية الضرورية للفيلسوف؛ الذي يتبغى المقارنة بين الأفكار الفلسفية للفلاسفة الكبار⁽³⁾.

وفي الحقيقة، يصعب الدفاع عن الفارابي في هذه المسألة، وإنكار كونه قد وقع في الخطأ لما اعتمد أجزاء من (تساعيات أفلوطين) على أنّها لأرسطو؛ لأنّه نفسه قد تلمّس عدم تماشيتها مع روح مذهب المعلم الأول عندما كان يناقش مسألة (المثل) مثلاً، مؤولاً أرسطو ليقترّب من القول بها، على الرغم من علمه المسبق بالنقد اللاذع؛ الذي يوجهه أفلاطون في هذه المسألة

(1) الفارابي: مقدمة كتاب الجمع بين الحكيمين للفارابي، تقديم وشرح علي أبو ملح، مصدر سابق، ص 10.

(2) الفارابي: المقدمة التحليلية لكتاب الجمع بين الحكيمين للفارابي، تقديم وتعليق ألبير ناصر نادر، ط 5، 2001م، دار المشرق، بيروت، ص 76.

(3) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، 1966م، دار المعارف، مصر، ص 189.

تحديداً، لكن الفارابي؛ الذي كان لا يريد أن يرى مؤسسي الفلسفة ومبديها (المعول عليهما في قليلها وكثيرها) يختلفان، ويتعارضان، لِمَا لذلك من أثر سلبي على مشروعية الفلسفة في بنية معادية لها؛ فإنه كان في الحقيقة إنَّما يحاول، ما أمكن، أن يزيل التعارض القائم بينهما بافتراض توافق الرأيين، وعدم تعارضهما مهما حصل. يقول في الجمع بين رأبي الحكيمين: «وقد نجد أنَّ أرسطو في كتاب الربوبية المعروف بـ: (إثولوجيا)، يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية، فلا تخلو هذه الأقاويل، إذا أخذت على ظاهرها، من إحدى ثلاث حالات: إما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها؛ وإما أن يكون بعضها لأرسطو، وبعضها ليس له؛ وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلف ظواهرها، فتتطابق عند ذلك وتتفق. فأمَّا أن يُظنَّ بأرسطو، مع براعته، وشدة يقظته، وجلالة هذه المعاني عنده، أعني الصور الروحانية، أنه يناقض نفسه في علم واحد (وهو العلم الربوبي) فبعيد، ومستنكر. وأما أنَّ بعضها لأرسطو وبعضها ليس له، فهو أبعد جدًّا، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول. فيبقى أن يكون لها تأويلات ومعانٍ، إذا كُشف عنها، ارتفع الشك، والحيرة»⁽¹⁾.

وهكذا، يأخذ الفارابي بالفرضية الثالثة تجنباً منه للتناقض، وإن كان يتحسسه، وهو يتعسف في تأويل أستاذه في المنطقيات؛ لينسجم مع معلمه أفلاطون في الإلهيات، والسياسيات.

من جهتنا، نحن، أيضاً، نعدُّ أنه ما كان على الفارابي أن يقول أكثر من ذلك، وإلا كانت مهمته الفكرية القاضية بالدفاع عن مشروعية ووحدة الفلسفة مستحيلة أمام كلِّ تلك التصورات الكلامية، والفقهية المقوّضة لها من داخل البنية الإسلامية يوم ذاك؛ لذا كان إبرازه لاتفاق الفيلسوفين المبرزين، كما يسمِّيهما، ضرورياً لإتمام مهمة الفلسفة، والدفاع عنها، وعن وحدتها تجاه

(1) الفارابي: الجمع بين رأبي الحكيمين، تحقيق ألبير ناصر نادر، مصدر سابق،

أولئك الجدليين (أي: علماء الكلام)، وكذا السفسطائيون الذين سبق أن تصدى لهم الفلاسفة الكبار من سقراط وأفلاطون، وانتهاءً بأرسطو⁽¹⁾، ولكن هذه المرة، وهذا هو الجديد فعلاً مع الفيلسوف الإسلامي الفارابي، ليس لخدمة الفلسفة فقط، بل، أيضاً، لخدمة العقيدة الصحيحة المسماة عنده (الملة الفاضلة)؛ تلك الملة التي لا تعارض الفلسفة في الجوهر كما لا تخالفها هذه الأخيرة في الغاية؛ بل هما في الحقيقة تتفقان، وتكاملان بما يخدم (إيمان) الإنسان في الحصول على السعادة الحقّة في الدنيا والآخرة، والتي إذا حصلها الواحد لم يحتج غيرها. من هذا المنطلق، يمكن لنا أن نتفهّم كلّ هذا الحرص الموجود لدى الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين حتى في الأمور التي تباعد فيها أشدّ التباعد، مثل (نظرية المثل).

لقد رأى الفارابي أنّ فساد المجتمع الإنساني عامة، والمليّ منه خاصة، كان نتيجة سعي الناس وراء ما يشبه السعادة، مثل: اللذة، والثراء، والغلبة، والمنع الحسية الزائلة، وما إلى ذلك، فنظراً لفساد الخلفيات النظرية لمثل هذه السعادة الزائفة، ومقتضياتها العملية، كان يلزم على الفيلسوف الحقيقي أن يفعل عقله من خلال فضائله النظرية والعملية حتى ينشئ مدينة إنسانية فاضلة، يجتمع فيها المعتقد الديني المليّ الحقيقي الفاضل بالعقلي الفلسفي الصحيح (أي: الإيمان الموافق للعقل)، وهكذا سيكون بمقدور رئيسها الفيلسوف أن يحمل أفرادها، وأعضاءها على القيام بالأفعال الفاضلة الجميلة المنتظرة منهم، فيصبح بذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة بما يجعله معلماً ومرتبياً لأعضائها؛ أي: فيلسوفاً كاملاً. يقول الفارابي بهذا

(1) بهذا الخصوص، يقول الأستاذ بنعبد العالي، عبد السلام، في كتابه: الفلسفة السياسية عند الفارابي: «إن مساهمة الفارابي في هذا النوع الثاني من الخطاب، إذأ، مساهمة مبررة؛ لأنها ترمي إلى أن يظهر الاتفاق، ويوزل الشك والارتباب، ولأن طرق هذا الخطاب تضمن الإجماع لاعتمادها على الحجج البرهانية، وأدلة العقل، بل إن إثبات جمع هذا الذي سيجمع أمر ضروري؛ لذا، وجب إثبات وحدة الفلسفة، واجتماع آرائها على حقيقة واحدة»، ط4، 1997م، دار الطليعة، بيروت، ص94.

الخصوص: «والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها في كلّ من سواه بالوجه الممكن فيه. وإذا تُؤمّل أمر الفيلسوف على الإطلاق، لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرقاً، وذلك أنّ الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كلّ من سواه أهل هو أن تكون له القوة على إيجادها معقولة، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل، وكلّما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة؛ فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثمّ العملية ببصيرة يقينية، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم، والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم. ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية، وبطرق إقناعية، وبطرق تخيلية؛ إمّا طوعاً أو كرهاً، صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول»⁽¹⁾.

وهكذا، أصبحت الفلسفة، بالنسبة إلى المعلم الثاني، مسألة ضرورية لقيام المدينة، أو الأمة على أسس عقلانية وأخلاقية فاضلة؛ إذ عن طريقها وحدها يمكن أن تُنال السعادة الحقيقية⁽²⁾، وبهذا المعنى، قطع الفارابي الطريق على منتقديها، مؤسساً بذلك مشروعيتها العلمية، والسياسية، والدينية على فضائلها النظرية، والفكرية، والأخلاقية، والعملية، ومن هنا كانت الحاجة عنده ملحة إلى الجمع بين الآراء الفلسفية المختلفة، خاصة إذا كانت للفلاسفة الأئمة الكبار، كما يسميهم، مثل أفلاطون وأرسطو من أجل وصلها بالدين، والشريعة الفاضلة.

(1) الفارابي: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 89-90.

(2) في كتاب (تحصيل السعادة) يدافع الفارابي عن الدعوى التالية: «إن الوصول إلى الغاية الأسمى للوجود الإنساني، التي هي السعادة، لا يتأتى إلا بالعلم الفلسفي من خلال الفضائل النظرية، والفكرية، والخلقية، والصناعات العملية، لكن هذا العلم لا يحصل دفعة واحدة، بل لا بد في تعلمه من التدرج فيه، ومن فيلسوف كامل هو بمثابة مربّب، ومعلم، وزعيم سياسي». المصدر نفسه.

إن جوهر توفيق الفارابي، عندنا، لا يدرك فقط بالوقوف على ملبساته المنهجية، والشكلية، بل أساساً، عندما نتجاوز هذه الاعتبارات الشكلية نحو المرامي، والغايات التي كان صاحبنا يسعى إلى تحقيقها من وراء منطوق التوفيق والجمع؛ لذا فقد يكون الفارابي مدركاً لتناقض جمعه بين الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو؛ لكنّ غرضه ومقصده الفلسفي المبني على ضرورة القول بوحدة الفلسفة، كان يفرض عليه، من جهة أخرى، أن يرى في اختلافهما مجرد عرض ظاهري لا غير، فكما يؤكد الباحث إبراهيم العاتي⁽¹⁾ أن الفارابي نفسه لا ينكر وجود الخلاف بين الفيلسوفين، بل هو مطلع على موقف المعلم الأول الحقيقي من نظرية المثل الأفلاطونية، لما صرح بأن: «أرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شتّع فيه على القائلين بالمثل والصور؛ التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة، ويبيّن ما يلزمها من الشناعات، أنه يجب أن تكون هناك خطوط، وسطوح، وأفلاك، ثمّ توجد حركات من الأفلاك والأدوار، وأنّه يوجد هناك علوم، مثل: علم النجوم، وعلم الألحان، وأصوات مؤتلفة، وأصوات غير مؤتلفة، وطب، وهندسة، ومقادير مستقيمة، وأخر معوجة، وأشياء حارة، وأشياء باردة، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة، وكليات وجزئيات، ومواد وصور، وشناعات أخر»⁽²⁾.

لكن، بالنسبة إلى الفارابي، وإن كان أرسطو لا يتوانى عن نقد أفلاطون فيما يتصل بنظرية المثل؛ التي تقصي الواقع الفعلي؛ الذي تقوم عليه علوم الطبيعة؛ كان بإمكانه الففز على كلّ ذلك الخلاف، وتجاوزه، فقط من أجل إثبات اتفاقهما، ومن ثمّ وحدة الفلسفة وتماسكها، وهذا ما فعله بالضبط.

إنّ مثل هذا التفسير هو الأقرب إلى الرجحان، مادامت غايات الفارابي الفلسفية تتعدّى مجرد التوفيق لتشتمل، أيضاً، على تأسيس مشروعية

(1) العاتي، إبراهيم: الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 57، مرجع سابق.

(2) الفارابي: كتاب الجمع بين الحكيمين، تحقيق ألبير ناصر نادر، ص 105، مصدر سابق.

الفلسفة، والنظر العقلي في الثقافة الإسلامية الملية من خلال القول بوحدها، وعدم اختلاف أئمتها في أصولها.

الأمر واضح، إذاً؛ فقد كان على فيلسوفنا، وهو ينشد مشروعية الفلسفة والعقل، أن يوحد بين آراء كبار الفلاسفة، على شدة اختلافها، وتباينها؛ ليمهد بذلك الطريق لمهمة أخرى أكثر أهمية، تتمثل في إنجاز توفيقية ثانية بين النظر العقلي، والإيمان الديني القلبي؛ بقصد تقريب الفلسفة من الدين، فذلك هو التقريب الصلحي؛ الذي سيدشن به الفارابي البداية الحقيقية للفلسفة الإسلامية، عندما حاول أن يذوّب، بمنهجيته التأليفية، كل تلك المسافات الفارقة بين مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، والمقام النظري للفلسفة اليونانية المخالف في بنيته لهذه المقتضيات، تلك كانت هي، في نظرنا، المساهمة الفارابية الحقيقية في تأسيس مقام نظري جديد لتفلسف عربي إسلامي، يتوافق مع الإيمان بالدين، ويأخذ في الاعتبار خصوصيات الثقافة الإسلامية؛ التي تقوم على معتقدات إيمانية أساسية، من مثل القول بوحدانية الله، وأزليته، وخلقه للعالم، والبعث، والحساب، وإرسال الرسل والأنبياء، وما إلى ذلك من الأمور الملية الأخرى؛ التي يؤمن بها جمهور الإسلام.

فبغض النظر عن نجاحه أو إخفاقه في مثل هذه المساهمة الشاقة، استطاع الفارابي، على الأقل، أن يؤسس للمشروعية الثقافية والدينية للفلسفة، بما يعزز دورها في البحث عن الحقيقة؛ التي تستخدم المجتمعات الدينية كالمجتمع الإسلامي، لذا فالفلسفة الحقّة؛ التي يجدر بها أن تصبح (أيدولوجيا) المجتمع الملي الإسلامي، هي تلك التي (تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة)⁽¹⁾ من آراء وأفعال مُقدّرة ومُقيّدة، يرسمها لجمع أهلها (=أهل الملة الفاضلة) رئيسهم الأول؛ الذي يلتمس أن ينال، وإياهم،

(1) الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط3، 2001م، دار المشرق، بيروت، ص47.

عن طريقها، السعادة الحقيقية؛ التي هي، في الأساس، هدف اجتماعهم المدني⁽¹⁾.

فإن تظلّ الفلسفة تحتوي ما هو نظريّ، دون أن يحصل لصاحبها القدرة والقوة على استعمال فضائلها في غيره، يعني أن تبقى ناقصة غير تامة⁽²⁾، لذلك، على الرغم من أنّ الفلسفة قد أسّست مشروعيتها على العقل والنظر، كان لزاماً على (الفيلسوف الكامل)⁽³⁾، دوماً، أن يبحث أمور الإنسان في كليتها، وشموليتها الدينية والدنيوية، العقلية والإيمانية، النظرية والعملية؛ حتى يكون في وسعه أن يعلمها غيره، بعد أن عرفها في مبادئها النظرية.

كان الفارابي يؤمن بهذه المسألة إلى حدّ بعيد، حتى إنّه رسم، بالاعتماد عليها، الحد الفاصل بين الفيلسوف الحقيقي، وغيره من الذين يدّعون الفلسفة وهم بعيدون عنها، مثل نموذج الفيلسوف الزور، والبهرج، والباطل⁽⁴⁾، ففلسفة هؤلاء لا تعدو أن تكون «بتراء»⁽⁵⁾؛ إذ، على الرغم من إقبالهم على تعلم المبادئ النظرية الضرورية للتفلسف الحق، إلا أنهم،

(1) المصدر نفسه، ص 43.

(2) الفارابي: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 89.

(3) نستعمل مفهوم الفارابي للفيلسوف الكامل، كما يؤسس له في كتابه (تحصيل السعادة)، عندما يصرّح بأنه: «.. إذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق، وذلك أنّ الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كلّ من سواه أهل هو أن تكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل. وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة؛ فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن؛ بالوجه والمقدار الممكنين في كلّ واحد منهم...». انظر الفارابي: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 89-90.

(4) يعرف الفارابي هؤلاء النماذج في قول مجمل له يصرّح فيه بما يلي: «والفيلسوف الزور، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الباطل، فهو الذي يشع في أن يتعلم العلوم النظرية، من غير أن يكون موطأ نحوها». كتاب تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 95.

(5) المصدر نفسه، ص 94.

غالباً، يكونون غير مستعدين لتحقيقها في الواقع نظراً لطبعهم الناقص؛ لذلك فهم ليسوا بجيّد الفهم، ولا بحسني التصور، فحتى لو حصل لهؤلاء أن تعلموا هذه الفلسفة، فإنّه يحصل من غير أن يقدرُوا على جعل ما تعلموه متحققاً في سلوكهم، وفي سلوك غيرهم⁽¹⁾؛ لذا يُطرح دائماً السؤال حول ما هي قيمة أن تُعرف العلوم الفلسفية النظرية من دون أن تُتَعَوّد تلك الأفعال الجميلة والفاضلة التي تترتب عليها؟ بمعنى آخر، كيف يمكن للفلسفة والعقل أن يصبحا سائدين في مجتمع الملة، من دون أن يواجها المقاومات الشعبية؟

2- من التشريع للفلسفة إلى التأسيس للعقل في مجتمع الملة:

خصّص الفارابي جلّ كتاباته المدنية، والسياسية لمسألة أساسية، وحاسمة في مجمل فكره، وهي أنّ الفلسفة إنما تقدّم المبادئ العقلية الضرورية للنظر والعمل، للعلم والسلوك، للسياسة والأخلاق معاً؛ وذلك لكي يمهد الطريق للربط بين النظر العقلي والإيمان الديني؛ بما يفسح المجال لتأسيس مشروعية العقل في مجتمعه، فسواء في كتاب (تحصيل السعادة) أم في (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)، أو حتى في كتاب (السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات)، هناك، دوماً، حرص شديد من لدن هذا الأخير على إبراز وظيفة العقل (L'intellect) ومبادئه المنطقية في ترشيد الإنسان نحو الحق واليقين، سواء في المعرفة والأخلاق، أم في السياسة والاجتماع، ولعلّ ما يفسر ذلك كون أبو نصر يتصوّر العقل معياراً حقيقياً لتأسيس المجتمع والملة الفاضلة؛ فقد عدّه حجّةً عند الجميع، فقال: إنّهُ «ليس شيء من الحجج أقوى، وأنفع، وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد، واجتماع الآراء الكثيرة، إذ العقل عند الجميع حجة»⁽²⁾.

(1) إنّ مكانة النظر وعلاقته بالعمل أساسية ووثيقة في كتاب: تحصيل السعادة؛ لأنه إذا كانت هذه السعادة أقصى ما يطلب، لكونها مرغوبة لذاتها لا لغيرها، فإن الوصول إليها يحتم على المرء أن يسلك إليها الوسيلة الضرورية؛ التي هي العلم الفلسفي.

(2) الفارابي: كتاب الجمع بين الحكيمين، تحقيق ألبير ناصر نادر، مصدر سابق، ص 81.

دفعت هذه الحجّية التي للعقل الفارابي إلى أن يخصّص في ذلك رسالة فلسفية كاملة تُعنى بإبراز معاني العقل؛ وهي الرسالة التي يعدّها الباحثون من أهمّ الرسائل التي ألّفها هذا الفيلسوف في مجال البحث الفلسفي في دلالات العقل، وتراكيبه، إلى جانب رسالة الكندي المشهورة في العقل⁽¹⁾.

يورد الفارابي، في هذه الرسالة، ستة معانٍ للعقل⁽²⁾؛ يبدؤها بعرض قول الجمهور في أنّ الإنسان عاقل عندما يقصدون أنّه يحتاج إلى الدين؛ الذي هو عندهم نوع من الفضيلة؛ لذلك فهؤلاء، في واقع الأمر، إنّما يعنون بالعقل: المتعقل بجودة رويته الذي يسمى عند أرسطو، مثلاً، بالتّعقل (Phronésis)، لكنّ هذا مجرد معنى جزئيّ للعقل. أما المعنى الذي يردده المتكلمون، ويقصدون به ما يوجهه، أو ينفيه، أو يقبله العقل، فهو مجرد (بادئ الرأي)، الذي يشترك فيه الجميع، بمعنى الحسّ المشترك (le sens commun).

بعد عرض هذين المعنيين الشائعين للعقل، انتقل الفارابي إلى إبراز معاني أرسطو للعقل، من خلال بعض كتبه الأساسية (=كتاب النفس بالخصوص، وكتاب البرهان)، وكأنه يقول: ها هنا يوجد المعنى الحقيقي للعقل، بتحوير إسكندراني طبعاً، فمن معنى كتاب (البرهان)؛ الذي يجعل العقل قوة للنفس يحصل بها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية الفطرية؛ التي هي مبادئ العلوم النظرية، إلى معنى المقالة السادسة من كتاب (الأخلاق)؛ الذي يضيف الطابع العملي الخلقى للعقل ليصبح تعقلاً وتروياً؛ يرُدُّ الفارابي على المتكلمين الذين يظنون بالعقل الذي يستعملونه على أنّه العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب (البرهان) بأنّه «إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلّها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك؛ لذلك صاروا يؤمّون شيئاً، ويستعملون غيره»⁽³⁾.

(1) نبيل، عماد: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مرجع سابق، ص 128.

(2) الفارابي: رسالة في معاني العقل، تحقيق وتقديم عماد نبيل، مصدر سابق، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

لقد طرح الفارابي معنى علماء الكلام للعقل ليحتفظ بالمعنى الأرسطي الوارد في كتاب (النفس)؛ الذي هو على أربعة أنحاء: عقل بالقوة؛ عقل بالفعل؛ ثم عقل مستفاد؛ فالعقل الفعال⁽¹⁾.

في البداية ركّز على العقل بالقوة، أو ما يسمّيه، في مواضع أخرى كثيرة، بالعقل الهيلولاني⁽²⁾؛ ثم يقدّم عليه أربعة احتمالات لوصف طبيعته؛ فهو إما نفس ما، وإما جزء من نفس، أو قوة من قواها، أو شيء ما في ذاته معدّ أو مستعد⁽³⁾؛ ولأن الاحتمالات الثلاثة الأولى كلّها متساوية الأطراف، فقد بقي له الاحتمال الأخير؛ الذي يجعل من العقل الهيلولاني مادة، أو موضوعاً، أو ذاتاً ترتسيم فيها الصور، أو المعقولات، وهي تمتاز من غيرها في كونها معقولة، وعقل بالقوة «بينما سائر الأشياء؛ التي في المادة، أو هي مادة أو ذوات مادة، فليست هي عقولاً بالفعل ولا بالقوة، لكنّها معقولات بالقوة، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل»⁽⁴⁾، يحدث ذلك باستعداد ثانٍ نحو قبول رسوم المعقولات، ومنه إلى استعداد ثالث، نحو أن يصير العقل الهيلولاني عقلاً بالفعل، عند ذاك يكون بإمكان هذا العقل أن ينتزع ماهيات الموجودات كلها، ثم يدرك ذاته، فيصبح معقولاً بالفعل، ومنه يصير إلى رتبة العقل المستفاد؛ الذي يستوعب كلّ المعقولات، متأملاً ذاته والعالم في الوقت نفسه، فينتفتح له باب معرفة الصور الخالصة من المادة، والمعرفة الميتافيزيقية برمتها⁽⁵⁾.

في هذه المرحلة، تحديداً، يمكن للإنسان -حسب الفارابي- أن يتلقى المعرفة من العقل الفعّال المفارق⁽⁶⁾، فيحقّق بفضل كماله وسعادته المدنية

(1) المصدر نفسه، ص 223.

(2) هذا العقل هو استعداد في الجسم، ودوره هو تقبل صور المعقولات.

(3) المصباحي، محمد: من العقل إلى المعرفة، مرجع سابق، ص 26.

(4) المرجع نفسه، ص 28.

(5) المرجع نفسه، ص 30.

(6) يقول الفارابي في كتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة: «وفعل هذا العقل المفارق في =

القصوى؛ ولهذا السبب، شبه صاحبنا العقل الفعّال بالشمس، عندما قال عنه: «ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين؛ التي هي بصراً بالقوة ما دامت في الظلمة»⁽¹⁾، من هنا يتحصّل أنّ العقل الفعّال ينزل منزلة خاصة في حياة الإنسان، نظراً لما يمثله لديه من مصدر حقيقي للمعرفة في شتى المجالات⁽²⁾، فهو يقع -كما يعدّ ذلك الأستاذ محمد المصباحي- على تخوم السيكولوجيا، والإيستيمولوجيا، والأخلاق، والكسمولوجيا، والميتافيزيقا؛ ومن ثمّ كان نفوذه ودوره يمتدّان إلى كلّ المجالات المعرفية⁽³⁾.

نتيجة لذلك، نرى أنّ الأمر ينطوي على نوع من إرادة سحب العقل على الوجود، ومنه عقلنة السياسة والدين؛ لأجل تأسيس ملّة ومدينة فاضلتين متوافقتين مع الفلسفة، كما تصورها الفارابي في مجتمعه الشرقي⁽⁴⁾،

= العقل الهيلواني شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي: العقل الفعّال»، تحقيق ألبير ناصر نادر، مصدر سابق، ص 103.

(1) الفارابي: رسالة في معاني العقل، تحقيق عماد نبيل، مصدر سابق، ص 230.
 (2) بهذا الخصوص يصرّح الفارابي في كتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة قائلاً: «وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته بمنزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات، حينئذٍ، عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة؛ وتلك المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس.. ثلاثة أصناف: صنف أوائل للهندسة العلمية، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبیح ممّا شأنه أن يعمله الإنسان، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها، ومراتبها، مثل السموات، والسبب الأول، وسائر المبادئ الأخر، وما من شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ». تحقيق ألبير ناصر نادر، مصدر سابق، ص 103.

(3) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، مرجع سابق، ص 34.
 (4) من الضروري الإشارة إلى أنّ استعمال الفارابي للعقل يجب أن يفهم في سياق توفيقته، وجمعه العجيب بين الأرسطية، والأفلاطونية، والأفلوطينية معاً، وذلك استجابة لمنظوره التركيبي الجمعي إلى حدّ الخلط؛ لذلك حديثه عن أدوار العقل الفعّال يكتسي عمقاً أفلوطينياً وإسكندرانياً، يخرج عن الأرسطية ليسير في أفق أفلاطوني. انظر بهذا الخصوص مقالة: (البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة) في كتاب: من المعرفة إلى العقل، المصباحي، محمد، مرجع سابق.

فالمساهمة الحقيقية، إذًا، لفيلسوفنا تكمن في محاولة تأسيس هذا العقل في مجتمع الملة، ومن ثمّ البحث عما يوحد الفلسفة؛ التي هي أساس الحكم الصالح في مدينة الملة الفاضلة، بالعقيدة الملية التي يعتقد بها جلّ أفراد مجتمعه، فالحكم الصالح -بحسبه- لا يتأتى إلا إذا قام على آراء نظرية صائبة؛ لأنّ آراء أهل المدينة الفاضلة لا يجوز أن تتناقض، أو تجانب صواب العقل، فيحكمها الجدال العقيم؛ بل على خلاف ذلك، يجب أن تصبح موحدّة ومعقولة وفاضلة، بحيث تؤدي إلى تحقيق السعادة الحقيقية التي هي سعادة الحياتين الدنيوية والأخروية معاً.

تماشياً مع هذا المنظور المُعقّل للوجود الإنساني، يقترح أبو نصر نظريته الشهيرة في (الرئيس الفيلسوف النبي)، أو (الرئيس الأول الفاضل)؛ الذي إذا وجد في المدينة، وحُكِّم فيها كانت فاضلة، وكان اجتماعها اجتماعاً فاضلاً⁽¹⁾، فلأن دور هذا الرئيس الأول محوريّ في تجسيد العقل في المجتمع المليّ؛ يعمد المعلم الثاني إلى تشبيهه بالسبب الأول [= الله] في تدبير الوجود عبر العقول الثواني [=الملائكة]؛ إذ الرئيس الأول في المدينة - بحسب سياسته- ينبغي أن يوجد أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية، التي لأجزائها، في أن ترتّب مراتبها، فإن اختلّ منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله⁽²⁾.

من هذا المنطلق، يعدّ الرئيس الفاضل عماد تأسيس مشروعية العقل في مجتمع الملة؛ لأنّ الدور الذي يقوم به مهم جداً، باعتباره الشخص الوحيد القادر على وصل مدينة الإنسان الأرضية بملكوت الله؛ عبر اتصاله بالعقل الفعّال، وقد عبّر الفارابي عن هذا الدور في فقرة مركّزة له في كتابه (السياسة المدنية)، عندما صرّح بأن الرئيس الأول على الإطلاق هو: «الذي لا يحتاج،

(1) انظر كتاب الملة، مصدر سابق، ص 43.

(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 120.

ولا في شيء أصلاً، أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء؛ ممّا ينبغي أن يعمل من الجزئيات، وقوة على جودة الإرشاد لكلّ من سواه إلى كلّ ما يُعلمه، وقدرة على استعمال كلّ من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معدّ نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال، وتحديدها، وتسديدها نحو السعادة، وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال، وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل، ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يُسمى المستفاد، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب (النفس)»⁽¹⁾.

يُبرز هذا التصريح المكانة المميزة التي يضع فيها الفارابي (الرئيس الفيلسوف)؛ الذي لا يصحّ الاجتماع المدنيّ من دونه؛ فالتركيز على الرئيس الأول للمدينة الفاضلة هو، في النهاية، تركيز على دور العقل في تأسيس هذه المدينة؛ لذا فأخصّ خاصية تميّزه من غيره من أعضاء مجتمعه، هي اتصاله بالعقل الفعّال المفارق، ونظراً لذلك، فإنّ وجوده يشترط تأسيس هذه المدينة بل ويسبقها؛ إذ يجب أن يوجد هو أولاً، ثمّ يكون، بعد ذلك، السبب في وجود المجتمع الفاضل⁽²⁾؛ لذلك هو ليس مجرد فيلسوف فحسب، بالمعنى الحصري للكلمة؛ بل قد يصبح، أيضاً، نبياً يتلقى الوحي من الله الذي يوحيه إليه بتوسّط العقل الفعّال ليبلغه إلى أهل مدينته الفاضلة، بذلك يعلمهم النواميس الإلهية، ويهدّبهم، ويتواصل معهم لا عن طريق الفلسفة فحسب، بل بوساطة الملة الإلهية الفاضلة أيضاً.

فلأنّ السعادة القصوى؛ التي هي هدف الاجتماع الإنساني الفاضل في المدينة، لا تكمن في الإحساس بها في الحياة الدنيوية فحسب، بل تتعداها

(1) الفارابي: السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 79.

(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 120.

لتكمن في اتباع ما سنّته الشريعة الإلهية من خلال ما جاء به وحي النبي لأجل نعيم الجنة في الحياة الأخروية أيضاً؛ ولذلك أصبح ضرورياً أن يهتدي الفيلسوف الفاضل إلى شريعة الله، مع القدرة على تبريرها عقلياً، والدعوة إليها سياسياً وعملياً، فالملة الفاضلة يأتي بها بداية النبي المرسل والمشرّع، فيكون رئيسها ومنشئها الأول؛ ثم، بعد ذلك، يمكن للفيلسوف أن يكون، بدوره، رئيساً، أولاً، بما له من قدرات نظرية وعملية يستطيع بها توجيه الناس نحو الفضيلة والسعادة الحقيقية. يقول الفارابي في ذلك: «وإذا تؤمّل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق، ذلك أنّ الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كلّ ما سواه، هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة، وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل، وكلّما كانت قوّته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة، فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية، أولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية، ثمّ أن تكون له قدرة على إيجادهما جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كلّ واحد منهم. ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما إلا باستعمال براهين يقينية، وبطرق إقناعية، وطرق تخيلية، إمّا طوعاً أو كرهاً، صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول»⁽¹⁾.

إنّ تأسيس هذه المكانة المحورية للفيلسوف الرئيس، في المجتمع الذي يعيش فيه، يدلّ على أن الفارابي كان مقتنعاً جداً بدور العقل في توجيه الفكر، والعمل داخل مجتمعه، ولقد عبّر عن ذلك الأستاذ حمو النقاري، في دراسته القيّمة حول «نظرية العلم عند الفارابي»⁽²⁾، أحسن تعبير، عندما أظهر أنّ الفارابي كان يُلحُّ بشدّة على المسؤولية الاجتماعية الملقاة على كاهل

(1) الفارابي: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 39-40.

(2) النقاري، حمو: نظرية العلم عند الفارابي، ط 1، 2011م، رؤية للنشر، القاهرة،

العلماء والفلاسفة داخل مجتمعهم تجاه أهل مدينتهم، وملّتهم، وقد حدّد تلك المسؤولية في وجوب احترام مجموعة من الوصايا؛ التي صاغها على الشكل التالي⁽¹⁾:

أولاً: على (الفيلسوف) ألا يكون منعزلاً عن الجمهور بحيث لا صلة تصله به. ثانياً: على (الفيلسوف) أن يكون في علاقة ألفة ومحبة مع الجمهور. ثالثاً: على (الفيلسوف) أن يقدم ويرجّح من الأفعال تلك التي تعود بالنفع على الجمهور، وتصلح حاله. رابعاً: على (الفيلسوف) أن يشرك الجمهور في اقتسام الخيرات، والنعم المعنوية التي تحصّلت له من حكمته، وعلمه. خامساً: على (الفيلسوف) أن ينبّه الجمهور إلى ما يتداوله من الأحكام، والاعتقادات التي لا تكون صواباً. سادساً: على (الفيلسوف) أن يكشف للجمهور عن الصواب والحق؛ الذي يوجد في ملّته ودينه. سابعاً: على (الفيلسوف) أن يكون متمكناً من الأحكام المشهورة، والمقبولة الرائجة عند جمهور مجتمعهم، وذلك ليجعل منها عدّته وعتيدته في مخاطبته، وترويج الحكمة والعلم بينه.

تجسّد هذه الوصايا مجتمعة أهميّة العقل في توجيه جمهور الناس إلى الصواب والحق، ومن ثمّ تحقيق ما سمّاه حمو النقاري (المسؤولية الاجتماعية) المنوطة بالنظار والفلاسفة في مدنهم، ومجتمعاتهم المدنية⁽²⁾. تقتضي هذه المسؤولية، ليس تبسيط مكنونات الحكمة والعلم للعامة من الناس فحسب، بل، أساساً، تأسيس (فلسفة رابعة)⁽³⁾ تختص بمهمة تأهيل الجمهور

(1) نشير إلى أننا أخذنا هذه الصيغ كما هي في كتاب (نظرية العلم عند الفارابي)، باستثناء وضع صفة الفيلسوف مكان صفة العالم التي يستخدمها الأستاذ حمو نقاري، حرصاً منا على إبراز تأكيد الفارابي دور الفيلسوف والفلسفة في تأسيس العقل والعقلانية في مجتمعهم.

(2) النقاري، حمو: نظرية العلم عند الفارابي، مرجع سابق، ص 186-187.

(3) لما كان غير مجدٍ مخاطبة الجمهور باللغة الفلسفية البرهانية اليقينية؛ أي: الفلسفة النظرية والعملية، أو حتى لغة المنطق الآلية؛ أصبح من اللازم، إذًا، مخاطبتهم =

وتهذيبهم، وذلك لتعليمهم الآراء (=المعتقدات)، والأفعال (= الطقوس الملية)؛ التي يجب أن يؤمنوا بها بطرق إقناعية خطابية قريبة من بساطة مداركهم العقلية، ولإنجاز ذلك، قام الفارابي بصياغة نظرية في تكامل الفلسفة والملة يمكن تسميته بـ: (فلسفة ملية)، تتولّى مهمّة تقريب الحكمة النظرية من الجمهور بعد توفيقها مع الشريعة الإلهية الفاضلة؛ التي يؤمنون بها.

كانت تلك رؤية أبي نصر لدرء تعارض الديني والفلسفي عن طريق تقريب الملة إلى الحكمة النظرية؛ لذلك أضفى المعقولية الفلسفية على الإيمان الملي بما يساعد على تجاوز خصومتها؛ التي أجمتها اعتراضات رجال الدين المتزمتين بشكل خاص، فكيف صالح هذا الفيلسوف بين العقل والإيمان؟ ثم كيف أسس لهذه الفلسفة الملية؛ التي سيتخذ من خلالها فعل تعقيل الإيمان أدواره السياسية، والأخلاقية، والدينية؟ ما الأهمية النظرية والعملية للإيمان المعقلن في ظلّ فلسفة الملة التي أسسها؟

❖ القسم الثاني: تعقيل الإيمان الديني، والبحث عن تأسيس فلسفة ملية للجمهور؛

عندما ناقش قضية (تعقيل الإيمان)، في تجربة هذا الفيلسوف، فنحن نقصد، أساساً، إبراز كيف أنّ التعبير عن الحقائق الفلسفية العقلية باللغة العامية المألوفة للعوام، من خلال الأقاويل الشعرية والخطابية، بمثابة ضرورة منهجية تعكسها حاجة الفيلسوف نفسه إلى اللغة الدينية لتمثيل وتصوير الحقائق الفلسفية المجردة لبسطاء التفكير (=الجمهور، والعامية)، وذلك باستخدام الأدوات التي يتيحها المنطق، مثل: الخطابة والشعر التخيليين⁽¹⁾،

= بفلسفة أخرى رابعة، يلتبس عن طريقها تعليمهم السير الحسنة، والأفعال الفاضلة، وكذا الآراء التي يحق أن يعتقدوا بها في اجتماعهم الإنساني الذي سيكون فاضلاً إذا ما ترأسهم الفيلسوف الكامل منهم. انظر، بهذا الخصوص، نظرية العلم عند الفارابي للنقاري، مرجع سابق، ص188.

(1) قادت هذه الخطة الفيلسوف الفارابي إلى تأسيس مشروعية النظر الفلسفي في مسائل =

من ذلك تأتي له تأسيس مشروعية القول بإمكانية أن يصبح طريق الإيمان مكتملاً لمنهج العقل، ومن ثمّ تصبح الألفاظ، والأقوال الدينية، واللاهوتية، بدورها، قادرة على أن تجعل الخطاب الفلسفي مقبولاً لدى العامة⁽¹⁾.

وقد أشار الفارابي إلى هذه المسألة في كثير من كتبه الفلسفية؛ فمثلاً، في كتاب (تحصيل السعادة)، يعدّ الفيلسوف الحقّ كلّ من كان قادراً على تحصيل الفضائل النظرية (= العلم النظري) أولاً، ثم العملية ثانياً (= العلم المدني) ببصيرة يقينية؛ فيكون بعد ذلك قادراً على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كلّ واحد من أهل مدينته، لكن إيجاد هذه الفضائل بالطريقة نفسها؛ التي حصلت بها لدى الفيلسوف فيمن هو أقلّ

= كانت في زمانه حكراً على رجال الدين، وعلماء الكلام، مثل: الحديث عن خلق العالم والمعاد، وكذا القيادة التربوية والسياسية للناس، وقد شرّح عبر هذه الفرضية لمسألة تعقيل الإيمان، وتأسيس مشروعية البحث العقلي في أمور الدين، بما يسمح للمؤمن المعتقد في الملة الفاضلة أن يفهم عقائده الدينية فهماً نظرياً عقلياً، فيكون إيمانه بذلك مستوداً بما كان يعدّ، في ذلك الوقت، علماً نظرياً لا جدال حوله (علم الفلك البطليمي، وعلم الطبيعة الأرسطي).

(1) يجب الاعتراف بأنّ هذه الفكرة قديمة قدم العلاقة الإشكالية الموجودة بين المنهجية الفلسفية كما تأسست مع اليونان، والطريقة الإيمانية التي جاءت بها الديانة السماوية، سواء في صيغتها اليهودية أم في شكلها المسيحي الجديد، فمثلاً، عدّ القديس أغسطين، سابقاً، أن الفلسفة التي كان يبحث عنها سابقاً إنّما وجدها عن طريق الإيمان؛ لذلك، الإيمان الديني يمتاز في رأيه بأنّه يفضي بنا إلى التعقّل، ولقد صادف أوغسطين هذه الفكرة من قبل في سفر «أشعيا»، وكان يرددها على نحو ما وجدها في ترجمتها اللاتينية (Credideritis non intelligetis)؛ أي: (إن لم تؤمنوا فلن تفهموا)، وهو إن كان يكررها باستمرار، فالسبب في ذلك أنّ هذه الكلمات تعبيراً دقيقاً عن تجربته هو الشخصية، وهي نفسها التجربة التي سوف يعانها القديس أنسلم فيما بعد، فهو حين يجد أنّ هناك أثراً رائعاً للإيمان في عقل الفيلسوف، فإنه لن يضيف بذلك شيئاً إلى ما قاله أوغسطين. انظر بهذا الخصوص: جلسون، إتيان: الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط3، 2009م، دار التنوير، بيروت - لبنان.

منه علماً ومعرفة مثل الجمهور، يعدّ مسألة صعبة جداً؛ إذ يلزم مثل هذا الفيلسوف، زيادة على تعليم هؤلاء الجمهور تلك المبادئ الضرورية للحياة المدنية الفاضلة، بطرق إقناعية غير برهانية، أن يلجأ، أيضاً، إلى تربيتهم عليها، وتهذيبهم بشتى الوسائل.

فمتى حصل ذلك، أي: عُلِمَتْ تلك المبادئ النظرية بأن تُخَيَّلَتْ بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما تُخَيَّلُ منها عن الطرق الإقناعية والتخييلية، كان المشتمل على تلك المعلومات ملّة، ثمّ إذا أخذت تلك المعلومات نفسها، واستعمل فيها الطرق الإقناعية، سميت الفلسفة الذائعة المشهورة والبرانية⁽¹⁾، وهي نفسها (الفلسفة الرابعة) التي يدعو إليها؛ تلك الفلسفة التي دشّن بها صاحبنا الفكر الفلسفي الإسلامي المنفتح على الدين، على اعتبار أنه كان أول فيلسوف إسلامي طوّر فلسفة للملّة تعتمد على إرث الأفلاطونية المحدثة، وتراث المدرسة الإسكندرانية، مضافاً إليها فلسفتا أفلاطون وأرسطو، كما يؤكّد ذلك الأستاذ محسن مهدي⁽²⁾.

إنّ الفارابي، وهو يخوض بهذا الشكل في أمور الدين في علاقته بالفلسفة، إمّا يروم، في الحقيقة، إيجاد توليفة تركيبية ملائمة بين الفلسفة النظرية، بأبعادها المختلفة: الميتافيزيقية، والمنطقية، والكوسمولوجية، والطبيعية، وبين الفلسفة العملية المدنية السياسية من جهة أخرى؛ وذلك لوصلها بالملّة الفاضلة وعلومها (=الفقه، وعلم الكلام). كان ذلك لأجل تأسيس نظرة شاملة بالإنسان باعتباره كائناً مدنياً بالطبع، يعيش في اجتماع مدني فاضل يقوده الفلاسفة للوصول إلى السعادة الكاملة؛ التي هي غاية الوجود البشري، لكن تحقيق ذلك ليس هيئاً، بل هو أمر شاقّ، سواء على الفيلسوف القائد أم الجمهور الذي يتوجب عليه أن يؤمن بتلك الآراء والأفعال؛ التي يقدرها لهم رئيسهم الأول في مدينتهم الفاضلة.

(1) انظر الفارابي في: تحصيل السعادة، مصدر سابق، ص 89-90.

(2) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 19.

لهذا السبب، ارتأى أبو نصر أن يناقش جلّ أفكاره الفلسفية والمليّة في إطار مدنيّ سياسي؛ لأنّه كان يرى الأهمية النظرية والعملية لتوفيقته بين العقلي الفلسفي، والإيماني المليّ، من حيث كونه أساساً فيلسوفاً مؤمناً متديناً بتعاليم ملّة مجتمعه، وفي هذه المسألة تحديداً، يمكن اعتباره قد كسب رهان هذا التوفيق، حينما أضفى الأهمية السياسية على الدين والفلسفة معاً؛ لذلك يمكن عدّ محاولته هذه إسهاماً حقيقياً طبع به تاريخ الفلسفة المدنية بشكل عام، والإسلامية منها بالخصوص، حيث أحيا التعاليم الفلسفية الكلاسيكية المتمثلة في الموروث اليوناني، ثمّ جعلها معقولة ومقبولة في سياق جديد ضمن ما جاءت به ملل الوحي (=الديانات التوحيدية) خصوصاً الشريعة الإسلامية منها.

بهذا الخصوص، يصرّح المرحوم محسن مهدي بأنّ أفضل مصنفات الفارابي المعروفة (هي مصنفات مدنيّة تركّز على الأنظمة المدنية، وتحصيل السعادة من خلال الحياة المدنية، إذ تعرض مشكلة التوافق بين الفلسفة والإسلام من خلال منظور جديد، هو العلاقة بين أفضل الأنظمة، كما فهمه أفلاطون بشكل خاص، وبين الشريعة الإلهية في الإسلام، وقد كان الفارابي بذلك مؤسساً لإرث جديد؛ كان ينتظر منه تقديم مقاربة فلسفية جديدة لدراسة الظاهرات المدنية والمليّة، وفهمها⁽¹⁾.

وبالرّجوع إلى (كتاب الملّة)، فإننا سرعان ما نصادف تركيزاً كبيراً على مسألة الآراء (=الجانب النظري)، والأفعال (=الجوانب العملية) التي يقدرها الرئيس الأول لأهل مجتمعه. يبرز ذلك حجم إيمان الفارابي القوي بتشابه الملّة والفلسفة، تأثراً منه، ربّما، بما جاء لدى بعض الفلاسفة السابقين عليه مثل أفلاطون، فالملة الفاضلة في نظره شبيهة بالفلسفة، ما دام أنّ كلّ ما يوجد في الفلسفة من أمور نظرية، كان كذلك يوجد مثاله في الملة من أمور اعتقادية نظرية (=المبادئ، والمعتقدات)؛ والشيء نفسه بخصوص الأمور العملية المليّة التي توجد كلياتها في الفلسفة العملية (=علم السياسة،

(1) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سابق، ص 175.

والأخلاق⁽¹⁾، لذلك، الشرائع الفاضلة، بالنسبة للفارابي، إنّما تقع كلّها تحت الكليات التي في الفلسفة العملية؛ بينما الآراء النظرية؛ التي هي في الملة، توجد براهينها في الفلسفة النظرية، لكنّها تؤخذ في الملة بلا براهين نظراً لكونها تتوجّه إلى الجمهور بتلك الآراء بطريقة مبسطة تعتمد التخيل والإقناع، وليس البرهنة العقلية الصعبة⁽²⁾.

إذاً، وكما يقول الفارابي، فإن «الجزأين اللذين تلتئم منهما الملة هما تحت الفلسفة؛ لأنّ الشيء إنّما يقال إنّ جزء لعلم، أو إنّ تحت علم، بأحد وجهين: إمّا أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم، وإمّا أن يكون العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته، فالجزء العملي من الفلسفة، إذاً، هو الذي يعطي أسباب الشروط التي يقرّ بها الأفعال لأجل أيّ شيء شرطت، وأيّ غرض قصد أن ينال بتلك الشروط، وإذا كان علم الشيء هو العلم البرهاني، فهذا الجزء من الفلسفة هو الذي يعطي، إذاً، برهان الأفعال المقدرّة التي في الملة الفاضلة، وقد كان الجزء النظري من الفلسفة هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملة، فإذاً، الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة»⁽³⁾.

يؤكد المعلم الثاني، بهذا الاستدلال، اتصال الفلسفة بالملة لا بكيفية تجاورية، ولكن، أساساً، بإضفاء صبغة المعقولية العقلية عليها، سواء في جانبها النظري أم العملي؛ وذلك لأجل أن يكون إيمان الجمهور بها عقلاً يتوافق مع نظام العقل الذي يحكم كلّ شيء؛ الكون والمجتمع البشري معاً⁽⁴⁾، ولإبراز أوجه تعقيل هذا الإيمان، وأدواره النظرية والعملية في

(1) الفارابي: كتاب الملة، مصدر سابق، ص 46-47.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) لا شك في أنّ الفارابي متأثر بعلم الكلام الإسلامي بخصوص هذه المسألة، ولا سيما المعتزلة، لكنّه، بشكل عام، تأثر بنظرة الإسلام الدينية لحياة الإنسان ووجوده، غير أنه لا ينبغي أن نذهب إلى حدّ القول بأنّه يحكّم المنظور الديني كلية في طرق =

المدينة الفاضلة، سنحاول، فيما سيأتي، تبسيط الكيفية التي تصوّره بها الفارابي، وذلك من خلال الوقوف على الأهمية النظرية والعملية لهذا الإيمان المعقلن في مدينته الفاضلة.

1- في الأهمية النظرية للإيمان المعقلن في مجتمع الملة:

في معرض تحليله للآراء التي يوردها الفارابي، كأساس نظري للملة الفاضلة التي يجب معرفتها والإيمان بها؛ يؤكّد محسن مهدي أنه لا بد، على الرغم من كون هذه الآراء تتعلق في قسم منها (= الأشياء النظرية، والإرادية) بموضوعات العلوم النظرية؛ من التفريق بينها على مستوى المعرفة واليقين اللذين تسعى إليهما؛ فهي ليست ثمرة تأمل نظري وحسب، إنّما، أيضاً، أوصاف مقدّرة ومحصورة لموضوعات نظرية، يعرضها الرئيس الأول لجماعته تبعاً لغاية محدّدة في ذهنه⁽¹⁾، وهي جعل جمهور الملة يعتقد اعتقاداً عقلياً فيما يحقّ له أن يعرفه فيعلمه ليعمله.

يستعرض الفارابي هذه الآراء؛ التي في الملة الفاضلة، كما يلي: «فالنظرية ما يوصف الله تعالى به، ثمّ ما يوصف به الروحانيون (= العقول السماوية التي تسمى أيضاً الملائكة)، ومراتبهم في أنفسهم، ومنازلهم من الله تعالى، وما فعل كلّ واحد منهم، ثم كون العالم، وما يوصف به العالم، وأجزاؤه، ومراتب أجزائه، وكيف حدثت الأجسام الأولى، وأن من الأولى أجسام هي أصول سائر الأجسام، ثم التي تحدث أولاً وتبطل، وكيف حدثت سائر الأجسام عن التي هي من الأجسام الأصول، ومراتب هذه، وكيف ارتباط الأشياء التي يحويها العالم بعضها ببعض وانتظامها، وأنّ كل ما يجري

= موضوعاته الفلسفية، بل إنه ينطلق منه، فحسب، ليؤوّله، بعد ذلك، تأويلاً فلسفياً يتمشى ومنظوره للفلسفة والدين معاً. انظر، بهذا الخصوص، عفيفي، زينب: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م، ص342.

(1) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سابق، ص150-151.

فيها عدل لا جور فيه، وكيف نسبة كل واحد منها إلى الله تعالى وإلى الروحانيين. ثم أن توصف النبوة؛ ما هي، والوحي؛ كيف هو، وكيف يكون، ثم ما يوصف به الموت والحياة الآخرة، والسعادة التي يصير إليها الأفاضل والأبرار، والشقاء الذي يصير إليه الأراذل والفجار في الحياة الآخرة⁽¹⁾.

يرى فيلسوفنا أنّ هذه الأشياء النظرية عبارة عن معتقدات إيمانية تنبني عليها الملة الفاضلة التي يلزم كل واحد أن يؤمن بها، فيقوم وفقاً لها لأجل الوصول إلى السعادة الحقيقية؛ لذا يفسّر تكرار عرض هذه الآراء في أكثر من كتاب، سواء في (آراء أهل المدينة الفاضلة) أم في (السياسة المدنية)⁽²⁾، أنّ لديه قناعة خاصة مفادها أنّ الحقيقة الفلسفية لا تضادّ ما في الملة الفاضلة (الدين) من آراء، ومبادئ، ومعتقدات، بل تكملها، وتوافقها ما دامت حاجة تلك الملة إلى هذه الفلسفة ثابتة.

فقارئ تصريحه السابق يلاحظ، من دون شك، كيف يضع هذا الأخير أسس إيمان يتماشى ومحدّدات العقل؛ الذي يحكّمه في مجمل قضاياها الفلسفية المتّصلة بالسياسيات، والطبيعيات، والكونيات، والإلهيات؛ فالإنسان بالنسبة إليه، وفي ظلّ مدينته الفاضلة، لا يقدر حقيقة على أن يصبح

(1) الفارابي: كتاب الملة، مصدر سابق، ص 44-45.

(2) بالإجمال، يمكن تلخيص هذه الآراء كما يأتي: إنها مجموعة من الآراء النظرية المتصلة بصفات الله تعالى، والروحانيين، ومراتبهم، ومنازلهم عند الله، وما هو فعل كل منهم، وطريقة خلق العالم وأجزائه، ومراتب تلك الأجزاء، وكيفية حدوث الأجسام الأولى التي تعدّ أصل سائر الأجسام، وكذلك طريقة حدوث سائر الأجسام من الأجسام الأصلية، وأسلوب ارتباط الأشياء الموجودة في العالم ونظام العدل السائد فيه، وعلاقة كل منها بالله وبالروحانيين، وكذلك وجود الإنسان وحصول النفس فيه، ووجود العقل، ومقامه، ومرتبته نسبة إلى العالم، ونسبة إلى الله، وبيان ماهية الوحي، وطريقة النزول، ثم البحث في الموت والحياة الآخرة، والسعادة التي يتلقاها الأبرار، والشقاء الذي يحيق بالأراذل والفجار. انظر (الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية) الأردكاني، رضا الداوري، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط 1، 2004م، ص 112.

في خدمة الاجتماع الإنساني الفاضل إلا إذا اعتقد بوجود خالق واحد هو سبب كل الأسباب، فيعقل تفرده بذاته، وتنزهه عن كل ما أحسّه، وعرفه⁽¹⁾.

ثم بعد ذلك، على هذا الإنسان أن يخطر بباله أن الله منزّه عن أيّ تشبيه؛ إذ مع كل صفة موجبة في حقه تعالى هو منزّه عنها؛ لأنه أفضل وأشرف من أن يُشَبَّه بصفاته، وأنه لا يُتَهَيَّأ لأحد أن يحيط به العلم كما هو مستحق له⁽²⁾، وبعد إدراك هذا الأمر، عليه، أيضاً، أن يعقل منزلة الموجودات الروحية التي هي العقول السماوية (=الملائكة)، سواء في مراتبهم، ومنزلهم، أم في كيف صدورهم أيضاً من الله تعالى الذي هو علّة وجودهم، فيعرف ما شرفهم، وما دور كل واحد منهم، ثم، بعد ذلك، ينتقل إلى تعقيل كيف كان صنع باقي أجزاء العالم، فيعرف مكوّناته، ومراتب أجزائه، والتفاضل القائم بينها.

هكذا، تحصل له المعرفة الضرورية بحدوث الأجسام الأولى (=أجسام الأفلاك السماوية)، ومنها يمرّ إلى معرفة أجسام أخرى تنتج من اتحاد الأخلاط التي تترتب منها عناصر ما تحت فلك القمر المسمى: عالم الكون والفساد، ثم يمرّ منها فيعقل مراتبها، وكيف تترايط لتشكّل العالم الذي نحن جزء فيه، وكيف نحن داخله، وما الطبيعة المميّزة لنا فيه، وكيف حصلت لنا النفس والعقل، وما علاقة كل ذلك بالعالم، وما مرتبته من الروحانيين

(1) يعدّ الإيمان بالآله الواحد الخالق -سبحانه وتعالى- قضية مركزية في فلسفة الفارابي؛ إن لم نقل في الفلسفة الإسلامية برمّتها، وذلك بالنظر إلى كونه علة فاعلة للعالم، الشيء الذي لم يقل به الفلاسفة اليونان، على الرغم من أن أفلاطون كان قد تحدث، في محاوره طيماوس، عن الصانع، لكنه في الحقيقة ليس مبدعاً للموجودات، كما سيقول بذلك الفارابي. أمّا أرسطو، فلم يقل بغير كونه علة غائية للعالم. إذ، نحن أمام تصور جديد للآله مع الفارابي، وهو بالطبع تصوّر استفاه من المتكلمين، ومن العقيدة الإسلامية. انظر، بهذا الخصوص، كتاب: الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، الأردكاني، رضا الداوري، مرجع سابق، ص 179.

(2) الفارابي: رسالة في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي وأحمد فريد المزدي، مجموعة رسائل في السياسة الشرعية، نشرة دار الكتب العلمية، ط 1، 2003م، بيروت، ص 64.

والمبدأ الأول، وكيف تحدث النبوة، ويرسل الوحي عن طريق إشراقات العقل الفعّال على العقل والمخيّلة الإنسانيين، فيدرك، بعد ذلك، أنّ الإنسان فيه تتلاقى العناصر القابلة للفساد والفناء (=الجسم)، مع العقل الذي هو أسمى ما يملكه من ملكات، وهو بالقوّة مهياً ليتقبل آثار المعقولات مادية كانت أم مفارقة.

ولكن، لمّا كان ليس بمقدور هذا العقل أن يجعل هذه المعقولات معقولة بالفعل، لزم من ذلك أن توجد قوّة أخرى خارجه، تستطيع أن تجعله يمرّ من القوة إلى الفعل؛ لتنقله بذلك من حال القوة إلى حال الفعل؛ فيعرف أنّ ذلك هو بالضبط دور العقل الفعّال الذي يوجد في فلك القمر، وهو آخر العقول السماوية التي تدبّر عالم الكون والفساد⁽¹⁾، فمتى حصل للإنسان مثل هذا التعقّل استطاع أن يعقلن إيمانه بخالقه تعالى، فيوحّده، ثمّ يؤمن بملائكته، ورسله الأبرار؛ واليوم الآخر، وبكلّ الأشياء الأخرى التي توجبها الشريعة الإلهية الصحيحة.

وهكذا، يتبيّن من اعتماد الفارابي مثل هذه الآراء النظرية (فيما يخص معتقدات أهل المدينة الفاضلة)، بما لا يدع مجالاً للشك، أهمية المبادئ النظرية الفلسفية بالنسبة إلى المعتقدات الدينية والسياسية التي يريد أن تكون إيديولوجيا مجتمعه المثالي؛ لذا فالرأي، بالنسبة إليه، ليس مجرد قناعة كلامية أو فكرية وكفى، بل هو، أساساً، حاجة فكرية عقلية لليقين، وللحقيقة البرهانية، ولهذا، إبداء هذا الرأي أو ذاك لا ينبغي أن يكون نتاجاً للهوى والزيغ، كما هو الأمر بخصوص آراء أهل المدن الجاهلة، والضالة، والفاسقة، ولكن يجب أن يُقرن بالقدرة على إعطاء تفسير مقنع يلائم العقل والبرهان؛ اللذين يسندان المبادئ التي يقوم عليها اجتماع أهل المدينة الفاضلة⁽²⁾.

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 102-103.

(2) يقول بنعبد العالي، عبد السلام، بهذا الخصوص: «.. لقد أشرنا إلى أهمية المعرفة في =

لذلك، استخدام الفارابي مصطلح (رأي) له قيمة إيستمولوجية كبيرة بالنسبة إلى غرضه التوفيقية؛ إذ إنَّ كلَّ من له رأي، وليست له دراية فلسفية يقينية بما يجب عليه أن يعتقد، سيصبح إمَّا جاهلاً، وإمَّا ضالاً، أو فاسقاً، أو نابتاً، وكل هؤلاء ليسوا سوى مجرد نماذج سيئة لمدينين ملّين، فسدت آراؤهم في المبادئ الحقيقية؛ التي تقوم عليها الحياة الفاضلة، فأصبحت اعتقاداتهم لا توافق الشروط العقلية المؤسّسة لنموذجية المدينة الفاضلة؛ التي يريد الفارابي أن يجمع فيها بين المعقولة الفلسفية، والمعتقدات الدينية، والسياسية الصحيحة.

إذاً ليس بشيء مفاجئ أن يستعمل الفارابي كلمة (آراء) كعنوان لعمله الفلسفي الفريد (=كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة)، مادام أنه كان محكوماً برؤية أفلاطونية دفعته إلى أن يعدّ أنّ كلا السياسة والدين ينبغي أن يخضعا للمعقولة النظرية للفلسفة. يدفع هذا الإجراء إلى القول بأنّ مثل هذه المحاولة الفلسفية إنّما يعكس القناعة النظرية الأصيلة للفارابي المتمثلة في اعتبار أنّ المبادئ الفلسفية النظرية هي ما يجدر بأفراد المجتمع الفاضل أن يعتقدوا به، مادامت هي الآراء التي تُبنى على ما يقبله العقل من معتقدات كوسمولوجية، وإلهية، وتديرية سياسية توجد أصولها النظرية في الحكمة.

بموجب ذلك، أصبحت السياسة عند أبي نصر، كما عند أستاذه أفلاطون، ليست مجرد مداراة دبلوماسية، بل هي، في المقام الأول، معرفة نظرية تُبنى على أسس فلسفية دقيقة بما يجب على مدبّر المدينة أن يكون ملماً به⁽¹⁾،

= قيام أخلاق فاضلة، وحكم عادل عند المعلم الثاني، فالأمر هنا مماثل لما كان يراه أفلاطون، والفيلسوف المسلم متفق مع نظيره اليوناني في أنّ تعليماً جيّداً... يسمح بأن ترسخ في أذهان جميع أفراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي والحقيقي للقيم، واحترام أفضلها، وهو يوافق في ضرورة إقامة الدولة على أساس المعرفة الصائبة..». انظر كتاب: الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سابق، ص 63.

(1) بهذا الخصوص، يمكن مراجعة أطروحة الأستاذ بنعبد العالي، عبد السلام، في كتابه السابق الذكر: الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سابق.

فالآراء السابقة، وهي حكمة نظرية مصدرها العقل، تستوجب إيماناً مصحوباً بمعرفة صائبة بالأسباب البعيدة والقريبة لوجود الموجودات بقصد التيقن منها، ومعرفة «ما هي، وكيف هي، وأنها، وإن كانت كثيرة، ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب (=الله تعالى) في وجود تلك الأشياء البعيدة، وما دونها من الأشياء القريبة، وأنّ ذلك الواحد هو الأوّل بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكثف بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، وأنّه لا يمكن أن يكون جسماً أصلاً، ولا في جسم، وأنّ وجوده وجود آخر خارج عن وجود سائر الموجودات، وأنه لا يشارك واحداً منها في معنى أصلاً، وإن كان ثمة مشاركة ففي الاسم فقط، لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وأنّه لا يمكن أن يكون واحداً فقط، وأنه هو الواحد في الحقيقة، وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوحدة؛ التي بها صرنا نقول لكلّ موجود إته واحد، وأنّه هو الحق الأوّل الذي يفيد غيره الحقيقة، ويكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره، وأنّه لا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله، فضلاً عن أن يوجد، ولا وجود أتم من وجوده، ولا حقيقة أكبر من حقيقته، ولا وحدة أتم من وحدته»⁽¹⁾.

هكذا، تُظهر معقوليّة هذه الأوصاف مدى حرص الفارابي الشديد على إثبات وحدانية الله تعالى، وتنزيهه عن كلّ تشبيه، إلى حدّ جعل كلّ صفاته مجرد تسميات مجازية في حقّه، ينبغي أن لا توهمنا فيه النقص؛ الذي قد نجده في الأشياء القريبة منّا، والتي نسمّيها بها أيضاً، لذا، نحن، ربما، نحتاج، كما سيقول الفارابي، إلى أن «نعرف كيف ينبغي أن تعرف تلك الأسماء حتى لا تُوهمنا فيه (=الله تعالى) نقصاً أصلاً»⁽²⁾؛ لأنّ الحكمة، وإن كانت، كما يقول في نص آخر: «تُعَلِّم الأسباب القصوى التي لكلّ موجود متأخر، وكانت

(1) الفارابي: فصول منتزعة، مصدر سابق، ص 53.

(2) الفارابي: فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. انظر: كتاب الملة: تحقيق محسن

مهدي، مصدر سابق، ص 81.

الغاية القصوى التي لأجلها كَوَّن الإنسان هي السعادة... هي التي توقّف على الشيء الذي هو السعادة في الحقيقة، وهي وحدها، أيضاً، التي تعلم الواحد الأوّل الذي عنه استفاد سائر الموجودات الفضيلة والكمال، وتُعلِّم كيف استفاد عنه، وكم مقدار ما نال كلّ واحد من قسط الكمال، وكان الإنسان أحد الموجودات التي استفادت الكمال عن الواحد الأوّل، فهي، إذًا، تُعلِّم أعظم الكمال الذي استفاده الإنسان عن الأوّل، وذلك هو السعادة»⁽¹⁾.

يترتّب على ذلك كلّهُ أنّ المعرفة الحقّة بالله تعالى، وبالسعادة لا يمكن أن تتأتّى عن جهل، بل لا بدّ لها من إطار عقلائي وفلسفي يوجّهها من خلال جعل مبادئها، والمعتقدات التي تُبنى عليها، موافقة للعقل (أي: معقلنة)، فالإنسان، على خلاف باقي الموجودات الطبيعية الأخرى، لا يصير كاملاً بالاعتماد على المبادئ الطبيعية الموجودة فيه فقط، ولا يكون، أيضاً، كاملاً إلى الأبد مثل الموجودات الروحانية؛ بل يحصل له كماله الخاص به فقط من خلال نشاطه العقلي الذي يبدأ بالفهم، وعقلنة آرائه وإيمانه، ثم بامتلاكه القدرة على الاختيار من بين البدائل المتنوعة التي يقترحها عليه عقله⁽²⁾.

فعلى الرغم من أنّ الإنسان يملك فطرياً القدرة على المعرفة العقلانية، والاختيار المرتبط بها، إلا أنّ ذلك ليس سوى استكمال الأول (=الفطرة والكمال الذي يولد معه، ولا يختاره)؛ بينما كماله الحقيقي؛ الذي يختاره لنفسه زيادة على ذلك، يكمن في استخدام قوّته الناطقة النظرية والعملية لأجل تحقيق غاياته النظرية والعملية، ومن ثم كماله المطلق المتمثل في نيل السعادة القصوى⁽³⁾.

إنّ هذه السعادة التي يعني تحقيقها هنا استكمال قوى النفس البشرية الخاصة بكلّ فرد من خلال تنمية عقله، تتطلّب، أيضاً، «أموراً عملية متعلقة

(1) الفارابي: فصول متزعة، مصدر سابق، ص 62.

(2) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سابق، ص 179.

(3) المرجع نفسه، ص 179.

بتهذيب الرغبات الدنيا؛ لكي تتعاون مع العقل لتساعده على القيام بفعله الخاص، وعلى اكتساب الصناعات، والعلوم الأسمى⁽¹⁾.

بهذه الخاصية، أصبحت الحكمة الفلسفية، في هذا المنظور، متوافقة مع الشروط الدينية؛ التي تحثّ عليها شريعة الملة الفاضلة في سعيها إلى تحقيق غاياتها القصوى، حتى إنّهما تتداخلان، فتقتضي الواحدة منهما الأخرى، وقد جسّد الفارابي ذلك في جمعه بين العلم الإلهي والمدني تماشياً مع روح فلسفة أفلاطون، وكذا نزعة الإسلام الدينية الشمولية، فلمّا كان هنالك كثير من أوجه التشابه بين العديد من ميزات الإسلام الدينية والإيمانية وبين النظام الخيّر؛ كما تصوّرتة الفلسفة المدنية الكلاسيكية بوجه عام، وبشكل خاص كما تصوّره أفلاطون في كتابه (النوميس)؛ فإنّ كلّاً منهما يعدّ أنّ المعتقدات الصائبة حول الأمور الإلهية والطبيعية، أساسية لبناء نظام سياسي مدني فاضل وخيّر؛ لذا يجب أن تعكس هذه المعتقدات الصائبة صورة مناسبة للكون (Le cosmos)، وتجعل حقيقة الأشياء الإلهية، وكذا المبادئ الأسمى للعالم في متناول جميع المواطنين في المدينة الفاضلة؛ لتؤدّي بذلك إلى العمل الفاضل، فتشكّل جزءاً من المؤهلات العقلية الضرورية لتحصيل السعادة القصوى⁽²⁾.

لقد انعكس هذا اليقين القوي بأهمية المبادئ الفلسفية النظرية في توجيه الإيمان لدى الفارابي حتى على دعواته، وتضرّعاته لواجب الوجود؛ فكان يدعو أن يرزقه في أموره أحسن العواقب، وأن يجعله من إخوان الصفاء، وأصحاب الوفاء، وسكان السماء.. قائلاً: «أنت الله الذي لا إله إلا أنت، علة الأشياء، ونور السماء، امنحني فيضاً من العقل الفعّال.. وهذب نفسي بأنوار الحكمة.. من طينة الهيولى، إنّك أنت العلة الأولى.. اللهم أنقذني من أسر الطبائع الأربعة.. وروح بروح القدس الشريفة نفسي، وأثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي، واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أنسي.. سبحانه

(1) المرجع نفسه، ص 180.

(2) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص 176.

اللهم وتعاليت، إنك الله الأحد الفرد الصمد الذي ﴿لَمْ يَكِدْ وَكَمْ يُوكَدُ﴾⁽³⁾ وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿[الإخلاص: 3-4]، اللهم جد لها (=النفس) بالعصمة، وتعطف عليها بالرحمة؛ التي هي بك أليق، وبالكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق.. وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال، وأمط عنها ظلمات الجهل والضلال، واجعل ما في قواها بالقوة كائناً بالفعل، وأخرجها من ظلمات الجهل؛ إلى نور الحكمة، وضياء العقل...»⁽¹⁾.

هكذا، نجد الفارابي يعمد، حتى في الدعاء، إلى إقحام المفاهيم الفلسفية المشكّلة لتصوراته النظرية للإلهيات، حتى إنّ المرء، وهو يقرأ (دعاء العظيم) يخيل إليه أنّه أمام دعاء فلسفي، يحرص، أيّما حرص، على أن يعبر من خلاله عن إيمانه بالله بلغة فلسفية، مستعملاً ألفاظ: العلة الأولى، العقل الفعّال، طينة الهولوى، العناصر الأربعة، الفيض... وهي كلّها مفاهيم من إنشاء العقل، تضيء على لغة الدين والإيمان قبولاً عقلانياً، سهل المأخذ بالنسبة إلى مؤمني المدينة الفاضلة.

في الحقيقة، إنّ كلّاً من الدين والسياسة، حسب فيلسوفنا، لا ينبغي لهما أن ينفصلا عن توجيهات العقل والعلم النظريين؛ إذ لَمَّا أقام الفارابي أساس مدينته المثالية على صورة الكسموس الإلهي، كما تتصوّره الميتافيزيقا الفيزيائية، والكوسمولوجيا والطبيعات اليونانيتين؛ وانسجماً مع ذلك، كان لزاماً عليه، أيضاً، أن يخضع سياسته، وكذا الملة التي يؤمن بها، لمعقولية الفلسفة النظرية؛ لذا، ولكي نفهم مسألة تعقيل الإيمان عنده، لا بد لنا من إدراك سعيه الحثيث، أيضاً، نحو تأسيس علم مدني نظري يكون بمثابة (فلسفة ملّية) منفتحة على جمهور المدينة، من أجل تثقيفهم، وتعليمهم لتهديبهم، وذلك بقصد تأسيس مجتمع إنساني مثالي، تلتقي فيه علوم الفلسفة النظرية والعملية مع الإيمان الملّي الديني.

(1) الفارابي: دعاء عظيم. انظر: كتاب الملة ونصوص أخرى، مصدر سابق، ص 89-

يسمّي الفارابي هذا الضرب من التفكير (الفلسفة المدنية)، التي «تقتصر فيما تفحص عنه من الأفعال، والسير، والملكات الإرادية، وسائر ما تفحص عنه على القوانين الكلّية، فتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال، ووقت وقت، وكيف، وبأيّ شيء، وبكم شيء تقدّر، ثم تتركها غير مقدرة؛ لأنّ التقدير بالفعل لقوّة أخرى غير هذا العلم، وسبيلها أن تضاف إليه [=يقصد ما سيسميه في كتاب (الملة) بصناعة المهنة الملكية]»⁽¹⁾، وكلّ ذلك من أجل فسح المجال أكثر أمام عموم الناس للانقياد للمبادئ الفلسفية، والعقلية، عبر تقديرات «ملّية فاضلة تُنشأ أساساً لمساعدة هؤلاء المدنيين على تعقيل إيمانهم، وتقبل الآراء المجرّدة الصعبة عليهم في طابعها النظري، وذلك عند عرضها عليهم في صيغة مثالات محاكية، تأخذ في الحسابان حدود فهمهم المتواضع لمبادئ الموجودات، وكذا للاجتماع الفاضل»⁽²⁾.

ومن بين كلّ هذه الحقائق الإيمانية المعقدة؛ التي حاول الفارابي تعقيلها، هناك مسألتان في غاية التعقيد، هما مسألة الإله الخالق والفاعل، ثمّ قضية الوحي، أو ما يعرف بالنبوة، والحقيقة أنّ عمق الصراع بين العقائد الملّية، وباقي المذاهب الفلسفية، كان مداره دائماً هاتين المسألتين العويصتين؛ اللتين تحلّى على ضوءهما الفارابي بروح توفيقية، وتوليفية كبيرة.

فقد كان السائد، بشكل عام، أن الوحي والنبوة يتجاوزان الفهم البشري، ويتخطيان الفهم العقلاني للإنسان؛ لأنّ إدراك الكيفية التي يتمّ بها وحي الله تعالى إلى رسله، وخلقه، وإلى العالم؛ لا يقع في متناول عقول البشر مهما سما فكرهم، وذكاؤهم، ونمت قدرتهم على التفحص، وبحث الأشياء، غير أنّه، ومن مدخل نظرية الملة، حاول الفارابي أن يقدم تفسيراً

(1) الفارابي: الفصل الخامس من كتاب إحصاء العلوم، أورده مهدي، محسن في كتاب الملة ونصوص أخرى، مصدر سابق، ص 71.

(2) مهدي، محسن: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، مرجع سابق،

عقلانياً، بحيث يستطيع على ضوئه دارسو الوحي والنبوة أن يستوعبوا كيفية حدوثهما؛ بالاعتماد على أنفسهم، وعقولهم⁽¹⁾، فكلٌّ من الوحي، والنبوة مصدرهما الكائن الأسمى؛ الذي يفوق بقدرته كلَّ شيء؛ ولكن إذا فهم هذا الكائن المطلق على أنه محض عقل إلهي سام يحوز كلَّ الكمالات، وهو كما نعرف مصدر كلِّ القوانين التي تأتي باسم الوحي؛ فإنه، عند ذلك، يتأتى لنا، أيضاً، القول بأنَّ كلَّ شرائعه المرسله إنما هي فيض عقلي منه إلى أنبيائه، وهي بذلك قوانين وشرائع ذات مصدر عقلاني بدورها (Nomoi)⁽²⁾.

يفهم الفارابي، من تحليله هذا لمسألة الوحي، أنّ الله تعالى هو الأساس المطلق للوجود، باعتباره سبباً أولياً لكلِّ شيء، ولأنّه كذلك، فإننا لا نزعم معرفة كنهه على الحقيقة، غير أنّ الطريق إلى إدراك وجوده يبقى متاحاً دينياً عبر النبي؛ الذي يتلقى منه الوحي بتوسّط العقل الفعّال من خلال مخيلته القوية؛ أو من خلال الفيلسوف عبر جزأي قوّته الناطقة النظرية، وفاعليتها التجريدية؛ التي يرتفع بها إلى درجة تلقي المعقولات كما هي من العقل الفعّال عبر فيض منه، عندما يحلّ فيه هذا العقل.

يقول الفارابي في هذا الأمر: «إذا حصل ذلك في كلا جزأي قوّته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثمّ في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يُوحى إليه، فيكون الله - عز وجل - يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال،

(1) المرجع نفسه، ص 204.

(2) يفسر الفارابي الوحي الإلهي كما يأتي: «الإنسان إنّما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة [يقصد رتبة الرئيس الأوّل]، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادّة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادّة والموضوع للعقل الفعّال، فحينئذٍ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوّة؛ التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة، فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسّط بينهما العقل المستفاد وهو الوحي، ولأنّ العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأوّل، يمكن، لأجل ذلك، أن يقال: إنّ السبب الأوّل هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسّط العقل الفعّال». كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 79-80.

فيكون ما يفيض من الله -تبارك وتعالى- إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً، ومتعلّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا⁽¹⁾.

بهذه الطريقة، يجعل أبو نصر تعقيل المسائل الإيمانية (عبر قضية النبوة والوحي) متاحةً على ضوء ما تسمح به السيكولوجيا الأرسطية الممزوجة في ميتافيزيقا نظرية الفيض الأفلوطينية؛ التي اعتمد عليها كثيراً في الربط بين مقتضيات الفلسفة المشائية، ومستلزمات الثقافة الإسلامية، القائمة على أصول عقديّة، يتمّ التسليم بها حتى من دون نقاش.

لقد غامر الفارابي فلسفياً بخصوص هذه المسألة، وذلك انسجاماً مع إيمانه بوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية، على الرغم من اعتراضات النظار المسلمين من فقهاء وعلماء كلام على مثل هذه المحاولات، لكنّ اعتقاد الفارابي بالأهمية السياسية والأخلاقية للتوفيق بين العقل والإيمان، ومن ثمّ محاولة إضفاء الطابع العقلاني على معتقدات الناس حتى تتوافق مع الحكمة كما جاءتنا من الأولين؛ كلّ ذلك جعله يتجشّم عناء تعقيل الإيمان المَلّي؛ ليجعله يتماشى ومقتضيات الفلسفة النظرية، وذلك لأجل تأسيس (فلسفة ملّية) إصلاحية تقدر على انتشال الناس من الجهل، والفساد، وكذا الضلال الذي يخيمّ عليهم في اجتماعاتهم المَلّية، والمدنية⁽²⁾.

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 125.

(2) الجدير بالذكر أنّ سعادة الأنفس، عند الفارابي، إنما تتأتى بتأمل الحقائق الأزلية التي في العقل الفعّال؛ فتلك وحدها هي سعادة العقل الحقيقية؛ لذلك إدراك الحقائق النظرية، وإن كان صعباً على العوام، فإنّ تمثيلها بمثالات تخيلية في المَلّة الفاضلة، يظلّ هو الطريق الوحيد لهؤلاء ليعتقدوا بها، ويؤمنوا بها، وهذه المهمة =

من هنا كانت الأهمية النظرية لهذا التعقيل حاسمة لأجل تصحيح الرؤى الخاطئة حول الدين، والسياسة، والأخلاق، ولاسيما عندما نستحضر الخصوصيات التاريخية لتلك الفترة التي جاء فيها الفارابي، حيث كان المجتمع العباسي في أوج انهياره، وتشتتته بين فرق ونحل سياسية دينية متناحرة، ومتحاربة⁽¹⁾؛ لهذا، ومن هذا المنطلق، نستطيع أن نوّكد فرضيتنا القائلة بوجود قيمة نظرية ومعرفية لتعقيل الإيمان الديني عند الفارابي؛ لأنّ ذلك هو ما سمح له بأن يبرز دور الآراء الفكرية الصائبة في قيام إيمان ديني، لا يتعارض مع العقل والحكمة، ومن ثمّ يمكن للملّة الفاضلة أن تكون وسيلة لبناء مجتمع إنساني فاضل.

هذا بخصوص الآراء النظرية؛ التي توجد في الملّة الفاضلة، ولكن ماذا عن الأشياء الإرادية الأخرى ذات الطابع العملي الصرف؟ هل يمكن الحديث، أيضاً، عن أهمية عملية لإضفاء المعقولة الفلسفية على الإيمان المليّ عند الفارابي؟

2- في الأهمية العملية للإيمان المعقلن في مجتمع الملّة:

بعد عرضنا الأهمية النظرية للإيمان المعقلن، من خلال الآراء التي يقترحها الفارابي، لتكون الإطار النظري للمعتقدات الإيمانية في الملّة الفاضلة، ننتقل، الآن، للتعرّض للآراء التي تتعلق بالأشياء الإرادية والعملية، لنرى كيف تسهم بدورها في جعل الإيمان المعقلن واقعاً ملموساً سياسياً، وأخلاقياً في اجتماع الناس، فلمّا كان الإنسان يملك، إلى جانب قوته النظرية، إرادة حرّة خاصة به يبلغ بها سعادته الحقيقية بالعمل الصالح،

= حاسمة، ويجب أن يضطلع بها النبي الفيلسوف حتى يساعد هؤلاء على نيل السعادة، والنجاة بهم من الشقاء والزوال. انظر الفصل السابع والعشرين من كتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق.

(1) بهذا الخصوص يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب بنعبد العالي، عبد السلام: الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سابق، ص 15.

والاختيار العقلاني الحرّ؛ فإنّ الانقياد للتّعقل، والفضيلة الأخلاقية، وكذا للسير الجميلة، كلّ ذلك إنّما يؤدي إلى تحقيق السعادة بالاهتداء بالعقل، والإقبال على سير الأفاضل، وتجنّب سير الأراذل.

يقول الفارابي في ذلك: «والضرب الثاني [=الآراء العملية] ما يوصف به الأنبياء، والملوك الأفاضل، والرؤساء الأبرار، وأئمة الهدى والحقّ؛ الذين توالوا في الزمان السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه، والذي اختصّ به كلّ واحد من أفعال الخير، وما آلت إليه أنفسهم، وأنفس من انقاد لهم، واقتدى بهم، من المدن والأمم في الآخرة؛ وما يوصف به الملوك الأراذل، والرؤساء الفجّار المتسلّطون من أهل الجاهليّة، وأئمة الضلال؛ الذين كانوا في الزمن السالف، واقتصاص ما اشتركوا فيه، وما اختصّ به كلّ واحد من أفعال الشرّ، وما آلت إليه أنفسهم، وأنفس من انقاد لهم، واقتدى بهم، من المدن والأمم في الآخرة؛ وما يوصف به من في الزمان الحاضر من الملوك، والأفاضل، والأبرار وأئمة الحقّ، وذكّر ما شاركوا فيه من تقدّمهم، وما اختصّ به هؤلاء من أفعال الخير؛ وما يوصف به الرؤساء الفجّار، وأئمة الضلال، وأهل الجاهليّة؛ الذين في الزمان الحاضر، واقتصاص ما شاركوا فيه من تقدّم، وما اختصّوا به من أفعال الشرّ، وما تؤول إليه أنفسهم في الآخرة»⁽¹⁾.

فهذه الأشياء، وإن كانت مجرد أوصاف لنماذج سلوكية معينة (= سير الأفاضل، والأراذل، ومصير كل واحد منهم)، تظلّ، مع ذلك، أساسية في تحديد السلوكات، والسير المرغوبة أو المذمومة في الملة الفاضلة، وقد عمد الفارابي إلى عرضها هنا ضمن مشمولات الملة الفاضلة، ليبين ما يجب على النبي الفيلسوف أن يرسمه للمدنيين؛ ممّا تحتوي عليه ملتهم الفاضلة؛ ليؤمنوا به عن إدراك تخيلي؛ لأنّ كلّ ما يوصف لهم من تلك الأشياء عبارة عن مثالات يفتنونها في مراتبهم، وأفعالهم⁽²⁾.

(1) الفارابي: كتاب الملة، مصدر سابق، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

إذاً، ليس الغرض من عرض الآراء الإرادية بعد النظرية سوى السّير على نهج الأفعال الفاضلة، وترك الرذيلة منها، وتجنبها، اقتداءً بأصحاب السّير الفاضلة من الأئمة الأفاضل، والأبرار، وأخذاً للعبارة من مصير الفجّار، والأراذل؛ من ذوي السّير الشّريرة والقبيحة، وهنا تكمن القيمة العملية الإيجابية للإيمان بالآراء الإرادية؛ التي توجد في الملة الفاضلة، حيث إنّها تدفع الأفراد إلى سلوك النهج الفاضل إدراكاً منهم، أو تقليداً لأصحاب السّير الجميلة من الفضلاء، والرؤساء الأخيار؛ الذين مرّوا في الأزمان الغابرة، وكذا الذين لا يزالون أحياء يعيشون بينهم، فقد كان الفارابي يتغي من وراء ذلك تأسيس فائدة سياسية عملية، عندما تصير سلوكات وأفعال المدنيين كلّها موافقة للفضيلة الأخلاقية؛ وربما، لهذا السبب، وقع في تلك النظرة المثالية للدين، والسياسة معاً.

فإدراك الفيض عن تخيل، وكذا السبب الأول، والثواني، والعقل الفعّال، وكل المبادئ النظرية الأخرى، دون القيام بما يترتب عليها من أفعال فاضلة؛ كلّ ذلك يبقى من دون قيمة عملية مفيدة للناس في واقعهم المعاش؛ لذلك لا تكتمل سعادة أهل المدينة الفاضلة؛ إلا إذا كان واقع حالهم السياسي، والأخلاقي يتناغم مع تلك الآراء النظرية الصحيحة التي يعتقدون بها، وللوصول إلى ذلك، كان لا بدّ من حصول الإرادة في الإنسان، بحيث يمكنه أن ينتقل عبرها من مجرد موجود طبيعي ممكن إلى كائن عاقل يفعل المحمود والمذموم، الجميل والقيح؛ لأنّه، لأجل ذلك، يوجد هناك ثواب وعقاب⁽¹⁾، فالإرادة بما هي شوق عن نطق (= عقل) متى حصلت في الإنسان «قَدِرَ بها أن يسعى نحو السعادة، وأن لا يسعى، وبها يقدِر أن يفعل الشرّ، والجميل، والقيح»⁽²⁾.

(1) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

إنّ الأفعال الإنسانية، إذًا، حسب هذا المنظور، مترتبة إمّا عن اعتقادات إيمانية صحيحة تؤدي إلى السعادة والثواب، فتكون خيراً إرادياً، وإمّا عن اعتقادات خاطئة، فتكون شراً إرادياً يعوق عن هذه السعادة، فتستحقّ بعدها أفعال المرء العقاب؛ لذلك، الأفعال الإنسانية مثلها مثل الآراء التي يعتقد بها، قد تكون صائبة موافقة للعقل، فتؤدي إلى الفضيلة والسعادة؛ أو ضالة جاهلة وفاسقة، فتفضي إلى الهلاك، والزيف، والفناء.

يشرح الفارابي كيفية حصول ذلك انطلاقاً من اعتبار الخير الإرادي «إنّما يحدث بوجه واحد... وذلك إذا استعمل [=الإنسان] المبادئ والمعارف الأولى التي أعطاه إياها العقل الفعّال، فإذا عرفها، ثمّ اشتاقها بالقوة النزوعية [=الميولات]، وروي فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العمليّة [=العقل العملي]، وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الأفعال بآلات القوة النزوعية [=الدوافع والميولات]، وكانت المتخيّلة [=ملكة الخيال] والحساسة [=إحساسات الحواس] اللتان فيه مساعدتان، ومنقادتان للناطقة، ومعيّتان لها في إنهاض الإنسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة، كان الذي يحدث، حيثنّذ، عن الإنسان خيراً كلّهُ، وبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي»⁽¹⁾.

ويتبيّن من هذا المقطع مدى استثمار الفارابي الجيّد لعلم النفس الأرسطي في القول بالطبائع، وهذا ما أفضى لديه في النهاية إلى اعتبار العمل الصالح إنّما يقتضي توجيهاً عقلياً حتى يتوافق مع المنظور الغائي؛ الذي يحكم تصويره للفعل البشري. يقول الفارابي بهذا الصدد: «إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة... فإنّما يمكن ذلك بأن يكون العقل الفعّال قد أعطاه أولاً المعقولات الأولى التي هي المعارف الأولى، وليس كلّ إنسان يُفطر معدّاً لقبول المعقولات الأولى؛ لأنّ أشخاص الإنسان تحدث بالطبع على قوى متفاضلة، وعلى توطئات متفاوتة، فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأولى؛ ومنهم من يقبلها على غير جهتها

(1) المصدر السابق، ص73.

مثل المجانين؛ ومنهم من يقبلها على جهتها، فهؤلاء هم الذين فطرتهم الإنسانية سليمة، وهؤلاء خاصة دون أولئك يمكن أن ينالوا السعادة⁽¹⁾، إلا أن الذين لهم فطرة سليمة مشتركة، يتفاوتون، بدورهم، فيما بينهم، كل بحسب ما هو معدّ له بطبعه الخاص، وقدراته الشخصية.

وقد استمرّ الفارابي في تحليل تفاوت هذه الطبائع، والقدرات الفردية، وذلك حسب الاستعدادات المختلفة للناس من التعقل إلى التعلم، ومن الاستنباط إلى الاستعداد للعلوم، والقدرة على تحصيلها، وتوصيلها للغير، وكذلك القيادة، والرئاسات.. إلى أن وصل إلى صاحب الطباع الفائقة في كلّ ذلك، فخصّه بالرياسة الأولى دون غيره، معتبراً إياه الفيلسوف النبي؛ الذي تقع على عاتقه مهمة إيجاد الفضيلة، والسعادة الحقيقية لباقي الناس في مدينته⁽²⁾.

بهذه التوليفة العجيبة، استخلص أبو نصر من المقتضى النظري للإيمان المَعْقَلَن مقتضى آخر عملي، يكتسي أهمية عملية سياسية بالنسبة للسلوك المدني؛ الذي تنبني عليه الأفعال الموجودة في الملة الفاضلة، والتي حدّدها في قوله: «أما الأفعال [= يقصد: أفعال الملة، والإيمان الديني] فأولها الأفعال والأقاويل التي يعظّم بها الله، ويمجّد، ثم التي يعظّم بها الأنبياء، والملوك الأفاضل، والرؤساء الأبرار، وأئمة الهدى الذين كانوا فيما سلف، ثم التي يخسّس بها الملوك الأراذل، والرؤساء الفجّار، وأئمة الضلال ممّن سلف، وتقبّح به أمورهم، ثم التي يعظّم بها من في الزمان من الملوك الأفاضل، والرؤساء الأبرار، وأئمة الهدى، ويخسّس من في الزمان من أضدادهم، ثم، من بعد هذا كلّ، تقدير الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن، إما فيما ينبغي أن يعمل الإنسان بنفسه، وإما فيما ينبغي أن يعامل به غيره، وتعريف العدل في شيءٍ شيءٍ من هذه الأفعال»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 74-75.

(2) المصدر نفسه، ص 76-78.

(3) الفارابي: كتاب الملة، مصدر سابق، ص 46.

ولأجل إبراز السير العملية الفاضلة من نظيرتها الرذيلة، ركّز فيلسوفنا على الطابع المَلّي المدني السياسي لهذه الأفعال؛ التي ينبغي أن يتحلّى بها سكان المجتمع الفاضل، انسجاماً مع معتقداتهم الدينية الفاضلة التي تؤمن بالإله الواحد مدبّر كل شيء، بالإضافة إلى باقي المعتقدات النظرية الأخرى.

إنّ هؤلاء المدنيين يتوجّب عليهم القيام بأفعال ممجّدة لله تعالى، من عبادات، وصلوات، وأفعال خير وإحسان، ثم بعد ذلك يحرصون على اتّباع سنن أنبيائهم، وملوكهم، ورؤسائهم الأفاضل، فينزلونهم المكانة التي يستحقونها بتعظيمهم، وتمجيدهم، والسير على نهجهم؛ وكذلك يتجنبون سير نقيضهم من الرؤساء الأراذل، والفجّار، وبما أن الفضيلة الأخلاقية هي تتميم للفضيلة الفكرية والعقلية، فإنه ينبغي للرئيس؛ الذي يسوس هؤلاء المدنيين في مدينتهم، إذا لم يكن فيلسوفاً ونبياً، أن يكون من أجودهم، وأعرفهم بالحكمة النظرية والعملية، وبسيرة هؤلاء الرؤساء الأفاضل السابقين في الماضي، حتى يستطيع أن يقدر لهم الأفعال التي بها تكون معاملاتهم فاضلة وجميلة، سواء فيما ينبغي أن يتعاملوا به فيما بينهم، أم فيما بين الواحد منهم ونفسه.

ولأن الناس يحتاج بعضهم إلى بعضه الآخر في اجتماعاتهم المدنية، فإن الفضيلة الأخلاقية ضرورية لهم في تعاونهم، وتآزرهم هذا؛ لذلك كان لا بد من سياسة فاضلة توجه أفعالهم تلك بالعدل، والتعقل الجيد، حتى يحققوا كمالهم الإنسي، وسعادتهم المدنية التي لن تتمّ إلا في اجتماع مدني كبير. بهذا الخصوص يصرح الفارابي قائلاً: «كل واحد من الناس مفطور على أنّه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكلّ واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال؛ الذي لأجله قد جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كلّ واحد لكلّ واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع ممّا يقوم به جملة الجماعة لكلّ واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، وفي

أن يبلغ الكمال، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية⁽¹⁾.

فهذه الاجتماعات المدنية؛ التي تحدث عنها هنا الفارابي، هي التي تصبح فاضلة كلما خضعت لتدبير الرئيس الأول، أو الأفاضل من الناس، إذا انعدم وجود الرئيس الأول، شريطة أن يكون هؤلاء من الذين يعرفون سنن الله في الكون فيتبعونها، ويرسمون للناس، بالاهتداء إليها، شرائع وقوانين مدنية فاضلة توصلهم إلى الخير الأسمى؛ إذ إن مدبّر المجتمع الإنساني الفاضل عليه أن يتشبه دوماً بالله تعالى؛ الذي يدبّر الكون كله.

فمثلما يقوم مدبّر الكون بوضع الهيئات الطبيعية في أجزاء العالم بالشكل الذي يؤدي إلى إيجاد الائتلاف، والانتظام، والارتباط في الأفعال الطبيعية، حتى تجد جميع أجزاء هذا العالم حكم الشيء الواحد في عين كثرتها؛ كذلك ينبغي لمدبّر المجتمع الإنساني أن يجعل في نفوس أهل المدينة الهيئات، والملكات الإرادية، والارتباط في الأفعال، حيث تتعاضد أجزاء هذه المدينة، وتتلاحم مراتبها، فتكون تلك الأجزاء في حكم الشيء الواحد، وذات هدف واحد في عين كثرة أقسامها، واختلاف مراتبها، وتنوع أفعالها.

فلأن الله تعالى، وهو العلة المبقية للكون، قد وضع في هذا العالم ما يحفظ بقاءه وانسجامه؛ فإنّ على مدبّر المدينة الفاضلة أن يتأسى بهذه السُنن أيضاً، وألا يقتصر على رسم الهيئات، والملكات التي توجب الترتيب، والائتلاف، والتعاضد في أفعال أهل مدينته؛ بل عليه، كذلك، أن يبادر إلى إيجاد وإعطاء أمور أخرى، يمكن من خلالها أن يحافظ على فضائل المدينة، ونظامها، مثل وضع نظام التخير والعدل فيها، وكذا توفير الصناعات، والخيرات الإرادية بحسب مراتب أهلها⁽²⁾.

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 96.

(2) الأردكاني، رضا الداوري، الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق،

لكن هذا ما يحتاج إلى التمكن من صناعة المهنة الملكية؛ التي سيتحقق عبرها وضع النواميس، ومزاولة السياسة الفاضلة؛ إذ لا معنى حقيقة للممارسة السياسية الفاضلة عند الفارابي من دون وضع التشريعات الفاضلة، أو، على الأقل، حفظ تلك التي سبق أن وضعها الرئيس الأول للمدينة الفاضلة؛ لهذا الإيمان المُعقَلَن؛ الذي يستقي فهمه للمبادئ التي يقوم عليها الاجتماع الفاضل من المثالات الشبيهة بالحقائق النظرية الموجودة في الحكمة، سيصبح، في ظلّ هذه السياسة الفاضلة، عنصراً أيديولوجياً يسهم في جعل الممارسة السياسية العملية أكثر نجاعة، ولاسيما بالنسبة للمراتب الدنيا من المدنيين؛ الذين يستجيبون لتوجيهات قادتهم حتى من دون تفكير كبير منهم.

بهذا التوجيه العقلاني للسياسة والأخلاق معاً، يكون الفارابي وفيّاً للتصور الأفلاطوني للسياسة، وللتصور الأرسطي للأخلاق، حيث عمد إلى الجمع بينهما انسجاماً مع قناعته الفلسفية القاضية باتفاقهما، ووحدة فلسفتيهما. أضف إلى ذلك أنّ النظرية الأخلاقية الأرسطية؛ التي يعتمدها الفارابي هنا، إنما تسعى لتمهّد الطريق للسياسة من خلال القول بأنّ السلوك الفردي إنّما يتفرّع عن السلوك الجماعي، وأنّ الخير الفردي يبقى ناقصاً مهما كان إذا لم يشمل على الجماعة، وسعادة المدينة.

لذلك، غاية الأخلاق والسياسة واحدة، ما يفسّر جمع الفارابي بينهما في تحليله للأفعال؛ التي ينتظر من المدنيين الإتيان بها في مدينتهم الفاضلة بقصد أن يعمّ الخير فيها الجميع. ذلك كان غرضه من تعقيل إيمان المدنيين بأموهم النظرية والعملية؛ لأنّ تحصيل السعادة في الدنيا والآخرة لا يتأتى إلاّ بمعرفة الفضائل النظرية، والفكرية، والخلقية، والعملية⁽¹⁾، ولكن، بما أن الناس ليسوا مستعدين كلّهم لمعرفة تلك الفضائل من تلقاء ذاتهم، فإنّه على الذي سيقوم على أمرهم أن يساعدهم بالتعليم، والتهذيب، والتربية حتى

(1) انظر: كتاب تحصيل السعادة للفارابي، مصدر سابق، ص 49.

يعودهم على الأفعال الجميلة الموافقة للفضيلة الأخلاقية الحقّة، وتلك هي مهمة الفيلسوف النبي.

وهكذا، تجد الأهمية العملية للإيمان المُعقلَن عند الفارابي مستندها، وما يبرّرها في التوظيف السياسي المدني للدين، كما هو عليه الأمر في مدينته المثالية، فعندما يصبح العقل أو الفلسفة أيديولوجية مُنظّمة للاجتماع الإنساني، تكون مدينة الإنسان، بدورها، فاضلة، بحيث تحصل فيها السعادة، ومن ثم إمكانية أن يتحقّق من خلالها ملكوت الله على الأرض؛ لذا كان الرّهان العملي لمعقولية الإيمان المّلي هو تأسيس مدينة إنسانية مثالية، كنوع من الحلّ العملي للصراعات الدينية، والكلامية، والسياسية؛ التي يعاني منها المجتمع الإسلامي في عصره⁽¹⁾.

إذاً، ليست القضايا؛ التي كان يحاول أبو نصر معالجتها عبر إضفاء المعقولية الفلسفية على الإيمان الديني، مختلفة كثيراً عما كان يناقشه علم الكلام الإسلامي في عصره؛ بل كانت كلّها منطلقة من الإشكاليات الجدالية ذاتها التي شهدها العصر العباسي الأخير قبيل سقوط الخلافة، ولكن في أفق نظر فلسفي كوني مخالف للبعد الحصري للملّة.

يمكن ملامسة الحضور القوي للبعد الإصلاحية للفارابي في هذه المحاولة الفلسفية؛ التي بحث، من خلالها، كيفية إيجاد مخرج نظري وعملي للمأزق الديني والسياسي؛ الذي يعانيه المجتمع الديني الإسلامي في تلك الفترة؛ لذلك رأى فيلسوفنا في مدينة الله (=الكسمولوجيا الفيضية الممزوجة بالإلهيات الإسلامية) أنموذجاً يجب على مدينة الإنسان أن تقتدي به، وتحذو حذوه. فلمّا كان الأمر ممكناً، على الأقل نظرياً، أقام صاحبنا ترابطاً قوياً بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، تماماً كما هو عليه الأمر بين مدينة الإنسان الفاضلة، ومدينة الله التامة⁽²⁾.

(1) بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع سابق، ص 130.

(2) المرجع نفسه، ص 132.

هكذا، أسند الفارابي وظيفه عملية (=الجانب الشعائري الأخلاقي) للدين، إلى جانب وظيفته الإدراكية التخيلية (=الجانب العقدي النظري)، تنزله منزلة التعقل في الفلسفة (Phronésis) الذي يفيد القدرة الفكرية على استعمال المعرفة النظرية في سلك أحسن السبل العملية في الفعل الأخلاقي، والسياسي، فمثل ذلك كان دور الإيمان الديني المَعْلَن لَمَّا جعل منه الفارابي أداة مفيدة لكشف المبادئ الأولى الحَقَّة للفعل، والقدرة على اختيار السبل الصحيحة، لأجل تحديد ومعرفة الأشياء الجزئية؛ التي ينبغي علينا تفضيلها، أو تجنبها في حياتنا اليومية.

وَقَرَّ الفارابي على نفسه، بهذا الشكل المبرر العقلي، النظري والعملية، لجعل الحكمة والدين يتوافقان، ويتكاملان في تحديد الأفعال المدنية الفاضلة الصالحة لأهل المدن المثالية؛ لذا، ومن هذا المنطلق، فإنَّ كلاً من النبيِّ والفيلسوف إنما يقوم في الحقيقة بالدور نفسه؛ الذي يلزم كلَّ مَنْ هو في مقامهما القيام به تجاه أهل ملته، ومدينته، من تشريع للشرائع الفاضلة، وإرشاد للناس إلى الحقِّ، والعمل به. كان هذا هو جوهر جمعه بين الوحي كما جاء به الإسلام، والفكرة الأفلاطونية المتعلقة بالفيلسوف الملك الرئيس للمدينة الفاضلة⁽¹⁾.

تكشف الأهمية النظرية والعملية لتعقيل الإيمان، في تجربة الفارابي الفلسفية، عن تصور تأسيسي جديد (لفلسفة ملّية) قادرة على مجابهة الصعوبات النظرية، والواقعية؛ التي كان يتخبط فيها المجتمع الإسلامي في عصره، وذلك بقصد إيجاد مجتمع إنساني مدني فاضل، يتصالح فيه منطِق النظر الفلسفي العقلاني مع روح الدين، والشريعة الإلهية، وقد كان هذا المبتغى النقيض التام للنماذج الملّية الأخرى الجاهلة، والضالة، والفاسقة، التي كانت تعتمد الآراء الخاطئة عن مبادئ الموجودات الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، فتحاكيها، وتبني عليها اجتماعاتها الفاسدة.

(1) مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية، مرجع سابق ص 210.

لكن، بما أنه يستحيل قيام اجتماعات إنسانية فاضلة من منطلقات اعتقادية، وعملية خاطئة، أو غير موافقة للحكمة النظرية والعملية؛ فإنّ فلسفة الملة هذه؛ التي يريد الفارابي ترسيخ أسسها، هي الحكمة الإنسانية الملائمة لجمهور الناس؛ إذ بإمكانها أن تخدمهم نظرياً وعملياً بما يفيدهم في دنياهم وآخرتهم، وهكذا نستطيع أن نؤكد ما ذهب إليه سابقاً الأستاذ محسن مهدي، عندما أقرّ بأنه مع الفارابي طرحت مسألة جديدة للنظر الفلسفي تتعلق بإيجاد كيفية نظرية، وعملية، لتعقيل المسألة الدينية؛ بما يجعلها ظاهرة معقولة فلسفياً⁽¹⁾.

❖ خاتمة:

في ختام هذه الدراسة، يمكننا القول: إنّ الجمع بين النظريات الفلسفية فيما بينها من جهة، وبينها وبين العقائد الدينية الملية من جهة ثانية، كما جاء لدى الفارابي، كان قد شكّل إطاراً عاماً لفلسفة ملية جديدة، تسعى لتصبح بديلاً للفلسفة المدنية اليونانية؛ التي استشعر هذا الأخير عدم تلاؤمها مع البنية الثقافية الدينية للمجال التداولي الإسلامي؛ لذلك فإنّ إضفاء المعقولة الفلسفية على المعتقدات الدينية للإسلام، ومن ثمّ تعقيل إيمان الإنسان المسلم بما يجعله قادراً على تمثّل الحقائق الفلسفية بطريقة تخيلية، وتصديقية إيمانية؛ كلّ ذلك كان بمثابة اجتهاد فكري من طرف الفارابي لأجل تأسيس أفق جديد لممارسة التمرين الفلسفي بصدد القضايا النظرية والعملية؛ التي تواجه المجتمع الديني والسياسي للعصر العباسي الأخير المضطرب.

إنّ اللجوء إلى منطق الجمع بين الآراء الفكرية لكبار الفلاسفة اليونان، أفلاطون وأرسطو، قد كان الغرض منه، في واقع الأمر، إبراز وحدة الفلسفة أمام انتقاص الخصوم، وانتقادات الرافضين لها؛ وذلك لأجل التهيؤ لإنجاز توفيقية ثانية بين تلك النظريات الفلسفية من جهة والدين الإسلامي من جهة

(1) انظر: الدراسة القيمة للمرحوم مهدي، محسن، بعنوان: الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 208.

أخرى، بما يفضي إلى تأسيس (فلسفة ملّية) جديدة منفتحة على الجمهور الواسع من المدنيين المسلمين. تلك هي، إذًا، كانت الغاية من تعقيل الإيمان الملّي لدى الفارابي؛ لجعله أكثر انفتاحاً على الفلسفة النظرية والعملية، ولوصل الوحي الإلهي بالنظر العقلي، والعمل المدني في سياق مجتمع ملّي يريده هذا الفيلسوف أن يكون فاضلاً، ومثالياً.

لذلك، فإنّ المعنى الفلسفي؛ الذي وجدنا الفارابي يضيفه على الإيمان المعقلن، إنّما يرتبط في أساسه بنظرية التّعقل الفلسفية (Phronésis) الأرسطية؛ التي من خلالها يتحقّق إدراك وإنجاز الفضائل الأخلاقية، والسلوكات المدنية بشكل مثالي، ولكن، على مستوى المعرفة النظرية المحضة، نجد فيلسوفنا لا يعوّل كثيراً نظرياً وإستمولوجياً على هذا الإيمان لتأسيس المعارف اليقينية الخالصة؛ لأنّ ذلك، في واقع الأمر، متروك لديه للفعالية البرهانية؛ التي هي من شأن الفلسفة النظرية وحدها دون غيرها؛ بينما التّعقل، أو الإيمان الملّي المعقلن فهو فقط يكمل تلك الفعالية في اتجاه جعلها متأتية للعامة من الناس تمثلياً، وتخيّلياً.

وهكذا، الإيمان عند الفارابي ليس في حقيقته سوى تجسيد فكري وعلمي (لفلسفة ملّية) موجهة للجمهور؛ لتساعده على تمثّل الحقائق النظرية؛ التي توجد في الفلسفة النظرية مجردة، غير أنّ ذلك كان دون المأمول، إذ لم تنجح محاولته هذه في النهاية، بالنظر إلى ابتعادها الكبير عن الواقع، وغياب أيّ تبنّ رسمي لها من طرف السياسيين. ولكن، في مقابل ذلك، يحسب للفارابي فتحه النقاش الفلسفي الجاد في ثنائية: العقل/الإيمان، التي سيستمرّ النظر فيها إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي في الغرب اللاتيني على يد القديس (توماس الأكويني)؛ الذي سيقوم بالتوحيد بين الطرفين على الطريقة المسيحية، تجاوزاً منه لمنطق صراعهما القادح في الدين والفلسفة معاً.



المصادر والمراجع

المصادر:

- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير ناصر نادر، ط 8، 2002م، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط 4، (د.ت)، دار الأندلس.
- الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، حققه وقدمه عماد نبيل، ط 2، 2012م، دار الفارابي، بيروت - لبنان.
- كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، تقديم وتعليق ألبير ناصر نادر، ط 5، سنة 2001م، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، تقديم وتعليق علي أبو ملحم، ط 1، 1996م، دار الهلال، بيروت - لبنان.
- كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، 1970م، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- رسالة في السياسة الشرعية، ضمن مجموعة رسائل السياسة الشرعية، تحقيق أحمد فريد المزيدي ومحمد حسن إسماعيل الشافعي، ط 1، 2003م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، ط 2، 1993م، دار المشرق، بيروت - لبنان.

- كتاب فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، 1971م، دار المشرق، بيروت - لبنان.
- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، ط3، 2001م، دار المشرق، بيروت - لبنان.

المراجع:

- آيت حمو، محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، 2011م، التنوير، بيروت - لبنان.
- الأردكاني، رضا الداوري، الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، تعريب عبد الرحمن العلوي، ط1، 2004م، دار الهادي، بيروت - لبنان.
- باعكريم، عبد المجيد، تاريخ العنف في الفكر النظري، مجلة دفاتر المدرسة العليا للأساتذة بمكناس (وليلي)، العدد 14، نيسان/أبريل 2009م.
- بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط4، 1997م، دار الطليعة، بيروت - لبنان.
- جلسون، إتيان، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، 2009م، دار التنوير، بيروت - لبنان.
- العاتي، إبراهيم، الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، 1998م، دار النبوغ، بيروت - لبنان.
- عفيفي، زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهيات عند الفارابي، ط1، 2009م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر.
- المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل، ط1، سنة 1990م، دار الطليعة، بيروت - لبنان.
- مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية السياسية، ترجمة وداد الحاج، ط1، 2009م، دار الفارابي، بيروت - لبنان.

- موسى، عبد الله، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، ط1، 2013م، دار الروافد الثقافية وابن النديم، بيروت - لبنان.
- النقاري، حمو، نظرية العلم عند الفارابي، ط1، 2011م، نشرة رؤية، القاهرة - مصر.



الفصل الثاني

مفهوم الإيمان
في التصوّف الإسلامي

توفيق بن عامر

في الإيمان الصوفي: المكوّنات والخصائص

صابر سويسي

تجربة الإيمان بين الإطلاق والنسيّة في المدوّنة الصوفيّة

محمد بن الطيّب

عقيدة التوحيد عند ابن عربي

في الإيمان الصوفي المكونات والخصوصيات

د. توفيق بن عامر

❖ في المكونات:

لن نناقش، في مستهلّ هذا العرض، أهم مكونات الإيمان الصوفي، وخصوصياته، إن كان المفهوم العام للإيمان صيغةً محددة من صيغ الإجابة من قبل العقل الإنساني على سؤال البدايات والنهايات، والوجود والفناء، أو إفراناً لضرورات حيوية، ومقتضيات اجتماعية، أو تلبية لنداء السماء، فجميع تلك القناعات، أو المقاربات لمفهوم الإيمان بوجود قوى خارقة مبدعة للكون، ومتحكمة بمصيره؛ تدلّ كلّ منها، على الرغم من اختلافها، وتنوعها، على حقيقة موضوعية، أو على جانب أساس من تلك الحقيقة، ونعني بها حاجة الكائن البشري المستمرة إلى ذلك المفهوم ما دام لغز الوجود، والمصير قائماً.

لكننا نروم، في بداية هذا العرض، أن نتوقف عند المفهوم التواضعي للإيمان، وهو المفهوم الديني والإسلامي بصورة أدقّ؛ لأنّ التصوف الإسلامي قد نشأ في رحم الدين، ولم يكن ذا أصول طبيعية، أو فلسفية، وإن تغدّى، إثر نشوئه، من روافد ثقافية، وفلسفية، واجتماعية.

ومن المعلوم أنّ المفهوم الإسلامي للإيمان، كما عمل على تحديده علماء الدين من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء، ومتكلمين على اتفاق بينهم تارة، واختلاف تارة أخرى، إنّما يتشكل من ثلاثة مكونات رئيسة، هي: القناعة، والشهادة، والعمل، وهي مكونات قد اجتهد كلّ فريق منهم في بيان خصائصها، وتفصيل القول في محدداتها، ودقائقها.

فالقناعة هي اعتقاد يتدخّل في تكوينه العقل، والضمير، والوجدان على نحو ما، وبقدر من التفاوت، أو التساوي، ومن التوارث، أو الاكتساب بالتربية والتعلم، وفي الحديث المأثور إشارة إلى ذلك: «يولد المرء على الفطرة، وأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»⁽¹⁾، وعلى الرغم ممّا في هذا الأثر من إشارة إلى ظاهرة التوارث بالتقليد، وما تستتبعه من تغييب لإرادة الحدث الناشئ من الوالدين، فإنّ المحدثين والفقهاء قد ركزوا على مبدأ التلقين في التنشئة، وعدّوا الانقياد والاتباع خير ضمان لترسيخ الإيمان في العقول والنفوس، وجعلوا من مفهوم السّنة السير على الدرب نفسه، معبرين كلّ اجتهاد في الاعتقاد ضرباً من الابتداع، وخروجاً وحيداً عن الصراط المستقيم.

وتخضع القناعة عند المتكلمين والفلاسفة للمنهج العقلاني، وللجدل المنطقي، والبحث عن الأسباب والمسببات، وعن العلة الأولى، وعن واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بغيره، وعن الجوهر الفرد، وعن العرض والجوهر، والقدم والحدث، وعن الحركة والسكون، وغير ذلك من المقولات الفلسفية، والأقيسة الرياضية، ووجوه الاستدلال المنطقية، كما خاضوا في تحديد الذات والصفات، وفي تصور العلاقة بينهما، وأفضى بهم الخوض إلى نتائج مختلفة، وتمثّلات متقابلة ومتناقضة لا تطفئ أوار الحيرة، ولا ترد صولة الشك، ولا تطمئنّ لها النفوس، فأضحى سبيل الإيمان عندهم أكثر وعورة، وبيانه أشدّ تعقيداً.

(1) البخاري، الصحيح، ج2، كتاب 23، رقم 441.

والشهادة في منظور علماء الدين هي إعلان وتلقظ بوحدانية الإله، ورسالة رسوله، ويكفي فيها التصريح للدلالة على الإيمان، والعبارة فيها بالظاهر، ولا حيلة بعد ذلك مع المنافقين، فبمجرد التلقظ بالشهادة يعصم المرء دمه، وعرضه، وماله. والمشار إليهم بعلماء الدين، هنا، هم الفقهاء الذين يعترفون بأنّ أحكامهم تجري على الظاهر من أعمال الجوارح، وأنّ المقاصد والنيّات لا تندرج في دوائر اهتمامهم، ولا تقع تحت طائلة تلك الأحكام؛ لأنّ الله أعلم بخائنة الأعين وبما تخفي الصدور، فالمهمّ في الشهادة بهذا المعنى كونها شهادة أمام الغير دون كبير اهتمام بكونها شهادة أمام الذات، كما أنّ المعتبر في الإيمان هو حركة اللسان، وليس إحساس الضمير، وما ينتقش في الوجدان.

وللعمل عند علماء الفقه والكلام قصة مع الإيمان، فمنهم من أحكم العلاقة بينهما، ومن بينهم من نفاها، أمّا المحكمون فقد تمسكوا بأعيان الأعمال، وأشكالها، وهيئاتها دون إيلاء كبير اعتبار لمقاصدها، ومغازيها، واتخذوها معيار زيادة ونقصان في رصيد الإيمان، وربما عدّها بعضهم دليل إثبات ونفي. أمّا النافون منهم فقد أثبتوا جواز الإيمان، بمعزل عن العمل، وأرجؤوا النظر في الكبائر، وفوضوا أمرها للعناية الإلهية، وسلّموا بأنّ الإيمان بمنأى عن الزيادة والنقصان، وبأنّه رهن الوجود أو العدم، وهكذا تضيق دائرة الإيمان وتتسع باختلاف زاوية النظر، وتختلف هذه باختلاف الدواعي، والحاجات، والراهن من شؤون الحياة.

ولا مرء في أنّ الصوفيّة قد كانوا مدركين لكل تلك المعاني؛ التي كانت تدور في فلك الإيمان، وإن لم يكونوا يرمقونها بعين الرضا لافتقارها إلى العمق الوجداني المطلوب، وضعف استجابتها لخلجات الضمير، ولتلبّسها، أيضاً، بالمشاغل الآنية، والصراعات المذهبية في محيط ديني ممزّق مضطرب، فعدّوا تلك المفاهيم الإيمانية ممثلة، في أحسن الأحوال، لأدنى درجات الإيمان، أو هي في تقديرهم مفاهيم أهل الظاهر من

المؤمنين، وهؤلاء قاصرون في نظرهم عن النفاذ إلى حقيقة الإيمان وجوهره، واعتقدوا أنّ أهل الباطن هم المؤهلون لإدراك كنه الإيمان؛ لأنّهم خاصة أهل الله.

❖ الإيمان تجربة:

ف للصوفية، إذًا، تصورهم الخاص للإيمان، فليس الإيمان في تقديرهم قولاً، أو عملاً، أو جدلاً عقلياً، إنما هو تجربة روحية، وأذواق وجدانية، وقد انطلقوا في تحديدهم لهذا التصور من مفهوم الإحسان الوارد في الحديث النبوي الذي مفاده «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»⁽¹⁾، وهذا التصور الإيمانى يُعدُّ عندهم أرقى درجة لما يضمنه من حضور متبادل بين العابد والمعبود، وهو، بلا مرأى، حضور وجدانيّ مؤسس على علاقة روحانية مع المطلق، ويُعدُّ كلّ من ذلك الحضور وتلك العلاقة مقياساً للتفاضل في درجات الإيمان.

لقد استعاض الصوفية عن منهج التلقين ومنهج الاستدلال بمنهج التجربة، وفضلوا المعاناة على المجادلة، والشهادة اللفظية، والطقوس الشكلية، فاستبعدوا بذلك المعطى الوراثي والتعليمي القائم على سنة التقليد، والاتباع، وراهنوا على سبر أغوار الباطن؛ اقتناعاً منهم بأنّ الإيمان مناطه القلب، والروح، وكان الداعي إلى خوض غمار التجربة البحث عن اليقين في الإيمان تمثلاً بقوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99]، ولم يكن بلوغ مرتبة اليقين بالأمر الهين، إذ يواجه المؤمن، في سبيل إدراكه، العديد من العقبات حتى يتدرج فيه من علم اليقين إلى عين اليقين إلى حقّ اليقين، فإذا قيّض له أن يجتاز تلك المراحل أدرك إذّاك معنى التوحيد الذي يتجسد فيه جوهر الإيمان، «فعلم اليقين، على موجب اصطلاحهم: ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين: ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين: ما

(1) رواه البخاري (4777) ومسلم (9).

كان بنعت العيان، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»⁽¹⁾.

فكلمة التوحيد لا تكون عند الصوفية صدقاً إلا إذا كانت نابعة من شغاف القلب، وعين الوجدان، كأنها بوح الروح، أو صوت الضمير، ولا تكون عندهم حقاً إلا إذا عاشوها، وتذوّقوها، وفنوا في معناها، حتى كأنهم، حين ينطقون بها، يسمعونها من الذات الإلهية، أو تنطق بها على ألسنتهم، حتى قال أحدهم في شرح معنى التوحيد: إنّ الله هو الذي يوحد نفسه على لسان عبده، بل ذهب بعضهم إلى أنّ الاقتصار على مجرد التلفظ بعبارة التوحيد دون التحقق من مغزاها، والتلبس بدلالاتها هو إثبات للذات بإزاء الخالق، وسقوط في نقيض التوحيد؛ أي: الشرك. يقول الحلاج في هذا المعنى: «اعلم أنّ العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنّما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه»⁽²⁾.

تلك تجربة التوحيد في أسمى مراتبها في نظر الصوفية، وعلى المؤمن الحقيقي، لبلوغ تلك المرتبة، اجتياز مراحل من المعاناة في مجاهدة النفس، وتهذيبها، وتصفيتها، وتخليصها من صفاتها المذمومة، وإزاحة الحجب عنها، والترقي بها درجات تؤهلها لتلقّي المنن، والمواهب الإلهية، والتحلي بالأخلاق الربانية.

ولعلّ من أبلغ النصوص الصوفية؛ التي صورت لنا تلك المعاناة، نص أبي يزيد البسطامي الذي يقول فيه: «كنت، اثني عشر عاماً، حدّاد نفسي، ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنار المجاهدة، ووضعتها على سندان

(1) القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 84.

(2) الساعي، علي بن أنجب، أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون، طبعة باريس، ص 50.

المذمة، وطرفتها بمطرقة الملاحة، حتى جعلت منها مرآة، وكنت، خمس سنين، مرآة نفسي أصقلها دائماً بأنواع من العبادات والتقوى، وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار، وقد نظرت، فإذا في وسطي زنار من الكبر، والعجب، والرياء، والاعتماد على الطاعات، والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال، فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار، واعتنقت الإسلام من جديد، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً، ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق⁽¹⁾ كما يقول الحلاج في وصف تلك المعاناة: «أسماء الله التسعة والتسعون تصير أوصافاً للعبد السالك، وهو بعد في السلوك غير واصل»⁽²⁾.

❖ الإيمان إرادة:

وإذا ما كانت التجربة بحثاً، واستكشافاً، ومعاناةً، فإنها بالضرورة مسؤولية، ولا يمكن تحمل تلك المسؤولية إلا بإرادة قوية، وبناء على ذلك، الإيمان الصوفي إيمان مؤسس على الإرادة، وليس إيماناً سلبياً مؤسساً على مجرد التلقي. إنه إيمان المرید؛ ولذلك تسمى الصوفي في بحثه عن الإيمان، ومعاناته في مجاهدة النفس، وسعيه إلى بلوغ اليقين، بالمرید، فالإرادة، في حقيقة الأمر، منطلق تجربة الإيمان عند الصوفية، وإذا ما كانوا قد تواضعوا على اعتبار التوبة أول مقام في الطريق الصوفي، فإن ذلك المقام لا يتحقق إلا بالعزم على الإقلاع عن سلوك سالف، واستقبال حياة جديدة، وذلك العزم هو في حقيقته عين تلك الإرادة.

فبعد أن عرض القشيري مستنده في استنباط مصطلح الإرادة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام:

(1) العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، سلسلة النصوص التاريخية الفارسية، (Persian Historical Texts) المجلد الثالث، ج 1، ص 139.

(2) الحلاج، الحسين بن منصور، الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون (Louis-Massignon)، طبعة باريس، ص 92.

[52]، أثبت أنّ الإرادة هي بدء طريق السالكين، وأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وشرح مبررات تلك الأولوية منطقيّاً، ودعمها من جهة الاشتقاق اللغوي، فقال: «الإرادة بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وإنّما سمّيت هذه الصفة إرادة؛ لأنّ الإرادة مقدّمة كلّ أمر، فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعل، فلما كان هذا أوّل الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمّي إرادة تشبّهاً بالقصد في الأمور الذي هو مقدّمته، والمريد، على موجب الاشتقاق، من له إرادة، كما أنّ العالم من له علم؛ لأنّه من الأسماء المشتقة»⁽¹⁾.

وقد عرّف القشيري الإرادة بترك ما عليه العادة، وهو المعنى الذي اصطلح عليه شيوخ الصوفية؛ لأنّ الإقلاع عن سالف العادات يستدعي التحلي بصفة العزم، والإصرار، والتصميم، والسيطرة على نزعات النفس وميولاتها. يقول في ذلك: «فأكثر المشايخ قالوا: الإرادة ترك ما عليه العادة، وعادة الناس في الغالب التعرّيج في أوطان الغفلة، والركون إلى أتباع الشهوة، والإخلاق إلى ما دعت إليه المنية، والمريد منسلخ عن هذه الجملة، فصار خروجه أمانة ودلالة على صحّة الإرادة، فسميت تلك الحالة إرادة، وهي خروج عن العادة، فإذا ترك العادة أمانة الإرادة، فأما حقيقتها فهي نهوض القلب في طلب الحق سبحانه، ولهذا يقال: إنها لوعة تهون كل روعة»⁽²⁾.

كما اهتم القشيري بذكر معاناة المريد، وتفصيل القول في صفات المريدين، فأشار إلى ما فيها من دلائل وبراهين على قوة الإرادة في سلوك الطريق إلى الله، إذ بها يواجه الصوفي ما يعترض سبيله من متاعب ومشاق، ويتغلب على ما يعانیه من معاناة ومكابدات، فيقول: «والمريد لا يفتر آناء الليل والنهار، فهو في الظاهر بنعت المجاهدات، وفي الباطن بوصف

(1) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص 92.

(2) المصدر نفسه.

المكابدات، فارق الفراش، ولازم الانكماش، وتحمل المصاعب، وركب المتاعب، وعالج الأخلاق، ومارس المشاق، وعانق الأهوال، وفارق الأشكال⁽¹⁾، ثم يسترسل في ذكر صفات المريدين فيقول: «من صفات المريدين التحبب إليه بالنوافل، والخلوص في نصيحة الأمة، والأنس بالخلوة، والصبر على مقاساة الأحكام، والإيثار لأمره، والحياء من نظره، وبذل المجهود في محبوبة، والتعرض لكلّ سبب يوصل إليه، والقناعة بالخمول، وعدم القرار بالقلب، إلى أن يصل إلى الرب»⁽²⁾.

وقد أشكل على بعضهم اعتبار الصوفية الإرادة في ترك الإرادة، وأنّ المرید هو من لا إرادة له، ومن لا يتخلى عن إرادته لا يكون مریداً، لكنّ الإشكال يرتفع إذا ما ميّزنا بين أحوال المرید في بداية الطريق، وأحواله في نهايته، فكلما تقدم المرید في سلوك الطريق استعاض عن إرادته الشخصية بالإرادة الإلهية، وأضحى مضمولاً بالعناية الربانية، وأصبح مراداً لله بعد أن كان مریداً. وقد أبرز القشيري هذا الفرق بين البداية والنهاية في سلوك الطريق، كما أوضح العلاقة بين المرید والمراد، فقال: «فأمّا الفرق بين المرید والمراد، فكل مرید على الحقيقة مراد؛ إذ لو لم يكن مراداً لله عز وجل بأن يريد له لم يكن مریداً؛ إذ لا يكون إلا ما أَراده الله تعالى، وكل مراد مرید لأنه إذا أَراده الحق سبحانه بالخصوصية وفقه، ولكنّ القوم فرقوا بين المرید؛ والمراد، فالمرید عندهم هو المبتدى، والمراد هو المنتهى، والمرید الذي نصب بعين التعب، وألقي في مقاساة المشاق، والمراد الذي كفي بالأمر من غير مشقة، فالمرید متعنّ، والمراد مرفوق به مرفه، وسنة الله تعالى مع القاصدين مختلفة، فأكثرهم يوفقون للمجاهدات، ثم يصلون، بعد مقاساة اللتيا والتي، إلى سني المعالي، وكثير منهم يكاشفون في الابتداء بجليل المعاني، ويصلون إلى ما لم يصل إليه كثير من أصحاب الرياضات، إلا أنّ

(1) المصدر نفسه، ص 93.

(2) المصدر نفسه.

أكثرهم يردون إلى المجاهدات بعد هذه الأرفاق؛ ليستوفى منهم ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة⁽¹⁾.

ففي هذا النص دلائل واضحة على حضور الإرادة في التجربة الصوفية، وتفنيد لما شاع حول الصوفية من سلب لها، ونعت لهم بالاستسلام، والخنوع، فللإرادة في تجاربهم الروحية حضور مستمر تكاد لا تطرأ عليه إلا حالة واحدة من حالات الغياب، وهي تلك الحالة التي تترك فيها الإرادة الذاتية المجال للإرادة الإلهية، فتزداد بها قوة، وصلابة، وارتفاعاً، وسمواً، فتجد بذلك طريقها إلى الهداية. وقد أدرك محمد إقبال هذه الحقيقة، وأقام على أساسها فلسفته الصوفية في تربية الذات، وتقويتها عن طريق ضبط النفس، والسيطرة على نوازعها، وتأهيلها تدريجياً للاضطلاع بالنيابة الإلهية. يقول إقبال في ديوانه «أسرار الذات»، منوهاً بقدرات الذات الإنسانية، ومعتبراً إياها أصل نظام الكون، وداعياً إلى تهذيبها، وتنميتها، وتربيتها على التطلع إلى المثل العليا:

هيكل الأكوان من آثارها	كلّ ما تبصر من أسرارها
ألف كون مختلف في ذاتها	غيرها يثبت من إثباتها
تبتلي في نفسها قوتها	لنرى من نفسها قدرتها ⁽²⁾

❖ الإيمان حرية:

ومما يستخلص من تجربة البحث عن اليقين، ومن الإرادة والتصميم على كشف جوهر الإيمان وحقيقته، تحلي الصوفي في سعيه إلى الله بالنزوع إلى التحرر، وإرادة الانعتاق، فتحملُ مسؤولية التجربة يعدُّ، في حد ذاته، إقراراً باطنياً بهامش كبير من الحرّية في التعاطي مع مقولة الإيمان، كما أنّ البعد الذاتي في ممارسة التجربة يستدعي توافر ذلك الهامش، إذ دونَه يصبح

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) إقبال، محمد، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، ط1، دار المعارف بمصر، 1956م، ص13.

الإيمان معطى جامداً، ومجرداً من المعنى، وغني عن البيان أنّ الذاتية في خوض التجربة هي تجسيم للحرية الفردية المفضية إلى الشراء والتنوع في الرؤى والمواقف؛ ولذلك أجمع الصوفية على أنّ الطريق إلى الله هي في الحقيقة طرائق تتعدّد بتعدّد أنفس الخلائق، وقد وصف يحيى بن معاذ الرازي⁽¹⁾ هذه الطرائق المتعددة بقوله: «إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أنّ طريقه التقوى، وإذا رأيت يحدّث بآيات الله فاعلم أنّه على طريق الأبدال، وإذا رأيت يحدّث بآلاء الله فاعلم أنّه على طريق المحبين، وإذا رأيت عاكفاً على ذكر الله فاعلم أنّه على طريق العارفين»⁽²⁾.

فالحرية خاصية مهمّة من خصائص الإيمان الصوفي، ولازمة من لوازمه، وقد خصّص لها العلماء والمنظرون للطريق الصوفي، ولمقاماته، وأحواله فصلاً في مؤلفاتهم، شرحوا فيها معانيها، ودلالاتها، وأثرها في تشكيل تجربة الإيمان، فبالإضافة إلى طبيعة التعدّد والتنوع في التجربة، لما تتسم به من طابع حميم، ومن أبعاد ذاتية، وهو ما يمثل، في حدّ ذاته، حيزاً مهماً للتعاطي والتفاعل مع مفهوم الحرية؛ عدّ الصوفية ذلك المفهوم نتيجة حتمية لكمال العبودية. يقول القشيري: «اعلم أنّ حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رقّ الأغيار حرّيته، فأما من توهم أنّ العبد يسلم له أن يخلع وقتاً عذار العبودية، ويحيد بلحظه عن حدّ الأمر والنهي وهو يميز في دار التكليف، فذلك انسلاخ من الدين»⁽³⁾.

فالعبودية لله تحرّر من الحاجة إلى خلقه، وكلما اكتملت تلك العبودية اكتملت تلك الحرية، وأصبح العبد سيّد نفسه غير خاضع لسُلطان الأغيار، ولرّق الأشياء، تستوي عنده الحوادث والمتغيرات، ويكتسب مناعةً نفسية يتساوى أمامها التبر والتراب، وتتماثل الأفرح والأتراح، فيتسامى عليها

(1) توفي سنة 258 هـ.

(2) العطار، فريد الدين، تذكرة الأولياء، ج3، ص305.

(3) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص100.

جميعاً، وينعتق من ربقتها، وذلك هو معنى الحرية، فالحرية «أن لا يكون العبد تحت رقّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراض. قال حارثة -رضي الله عنه- لرسول الله ﷺ: عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حَجْرُهَا وَذَهَبُهَا»⁽¹⁾.

ولم يكن مفهوم الحرية عند الصوفية مقصوراً على هذا المعنى، ولا منحصرراً في ذلك الوضع الناجم عن كمال العبودية، والمتمثل في التحرر من الحاجة إلى المخلوقات والكائنات، وفي الزهد في متاع الدنيا، والتغلب على أهواء النفس، ونوازع الذات، والتخلص من شروط الوضع البشري، وقيود الواقع الاجتماعي، وهو ما يحقق لهم، بلا ريب، الارتقاء إلى درجات عليا من التحرر والانعقاد. وإنما اكتسى مفهوم الحرية أبعاداً أخرى تصل إلى حدّ التحرر من مشاق العبودية ذاتها.

ذلك أنّ الصوفي، عند بلوغه الكمال في العبودية، لم يعد يشعر بتحمل تكاليفها، وبمعاناة مشاقها ومتاعبها، بل تصبح لديه طبيعة ثانية، ويسر بعد عسر، فيتحرر بذلك من العناء والكلفة، ويتذوق طعم الحرية في ممارسة الشعائر، ويحس بالسعادة في التواصل مع المعبود. يقول الجنيد: «إنك لا تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية»⁽²⁾، ويقول بشر الحافي: «من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية، فليظهر السريرة بينه وبين الله تعالى»⁽³⁾، كما عبر الحسين بن منصور الحلاج عن هذا المعنى بقوله: «إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من تعب العبودية، فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه. والحديث رواه الطبراني في المعجم الكبير (3/ 3367).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

إلا أن الصوفية لم يكتفوا بهذا الحد من التحرر النفسي في مجال العبادة، بل تجاوزوه إلى الاجتهاد في ممارسة الطقوس الدينية، ويندرج في هذا السياق ميلهم إلى التحرر من الرسوم الدينية في أشكالها المحنّطة، وإلى تحرير الطقس الديني مما اكتنفه من رتابة وجمود، وهيمن عليه من مظاهر شكلية، وحركات آلية، فاجتهدوا في إثرائه بالمدد الروحي، وإحيائه، وشحنه بالمغازي، والدلالات الرمزية، وقد اتخذ ذلك المد التحرري عند بعضهم أشكالاً أخرى تمثلت في ابتكارهم بعض الطقوس الخاصة المعبرة عمّا يعانونه من مواجيد في تمثّلهم لتجربة الإيمان، في حين فضّل بعضهم الآخر تعبيراً مغايراً عن إرادتهم التحرر بإسقاط الوسائط والتكاليف؛ لأنها أضحت تمثل، في مرحلة متقدمة من مراحل تجربتهم، درجة من الإيمان دون التي طمحوها إلى تحقيقها؛ لأنّها، في اعتبارهم، علامة على إيمان المحجوبين، فأصبحت تشكل عائقاً لهم عن الوصول إلى المبتغى المأمول، ووسيطاً حاجزاً لهم عن الفناء في الحق.

❖ الإيمان إخلاص:

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ الصوفية لم يراهنوا، في التشهد، على الألفاظ والعبارات، ولا راهنوا، في الطقس الديني، على الأشكال والهيئات، ولم يحكموا الظاهر في الإيمان، كغيرهم من رجال الدين، بل فضّلوا على كل ذلك صفاء السريرة، وسلامة الباطن، فقدموا النية على السلوك والعمل، ورفضوا في إيمانهم الإعلان، وفضلوا الكتمان، ورأوا في الإعلان غروراً ورياء، وإذا ما اضطروا إلى الإعلان أعلنوا خلاف ما كتموا، وتحملوا في ذلك أقسى الملامة، فالرياء مفسدة للإيمان، وبهرج وزيف تنال به الدنيا، وهم يريدون وجه الله، فقاوموا بذلك آفة كبرى من آفات التدين غالباً ما أصابت المتكلمين باسم الدين، والمتظاهرين بالانتماء إليه، والمشتريين به ثمناً بخساً.

هكذا راهن الصوفية على الإخلاص في الإيمان، وعدّوه قيمة كبرى تنضوي تحتها مجموعة من القيم تتصدّرها قيمتان رئيستان؛ أولاهما قيمة

الصدق، وهي قيمة لا تُعير بما لاح للبصر، أو وقر في السمع، وإنما تقدر بسلامة النية، وطهارة القلب، ونقاء السريرة، والتنزه عن الأغراض والأهواء، ومراقبة النفس في خلجاتها، ونوازعها، وميولاتها، وجعلها خالصة لوجه المعبود.

أما القيمة الثانية، فهي، في المقابل، الثقة بالله، والتسليم لمشيئته، وتنضوي تحتها قيم أخرى، منها الصبر على المكاره والبلوى؛ لأنّ الله مع الصابرين، ففي الصبر تقوية للذات، وإثبات لها، وكبح لجماح النزوات، وانعتاق من سلطان اللذة والألم، وصمود أمام الهزات، وثبات إزاء المتغيرات، وتحصن من الطوارئ والمؤثرات، وقد أدرك الصوفيّة أنّ التحقق بمقام الصبر يفضي بالمؤمن إلى التحكم في الذات؛ لأنّ من لم يستطع التحكم في ذاته كان عرضة لتحكم الأغيار فيه، وللخضوع لإرادتهم، ولذلك يُعدُّ ذلك التحكم ضرباً من الانعتاق. وقد صور الفيلسوف الصوفي محمد إقبال المؤمن الصابر بالجمل الصبور؛ الذي يحمل أثقاله صامتاً في غير ضوضاء أو تشكُّ، إلى أن يصل إلى مقصده في ثبات واختيال. يقول في ذلك:

جمل نفسك تربو بالعلف في إباء وعناد وصلف

فكن الحر وقدها بزمام تبلغن من ضبطها أعلى مقام⁽¹⁾

ومن أهمّ صفات الصبر نفي الخوف والاستكانة، فالتوحيد المطلق في نظر إقبال هو السبيل الوحيد؛ الذي يدرأ المخاوف عن النفس البشرية، وينفي عنها الاستكانة، والخنوع، والمذلة. يقول في ذلك:

كلّ من بالحق أحيا نفسه ليس للباطل يحني رأسه

ليس يدنو الخوف منه أبداً ليس غير الله يخشى أحداً⁽²⁾

(1) إقبال، محمد، ديوان الأسرار والرموز، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 41.

والصبر صبر على الحاجات، وعلى متاع الدنيا وشهواتها، والمؤمن الحق هو من لا يضعف أمام الحاجة، ويرتفع عن المسألة؛ لأنّ الذات تضعف بالسؤال، ومن قوله في ذلك:

لا ترم في الأرض رزقاً بالبكاء لا ترج الماء من عين ذكاء
احذر الخزي أمام المصطفى يوم يجزى كلّ ساع ما وفى
جاهد الأيام والله استعن ماء وجه الملة البيضاء صن⁽¹⁾

وتقترن بقيمة الصبر قيمة التوكل عملاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: 67]، والتوكل هو غاية الثقة ومنتهاها، حتى صور بعضهم الصوفي، في هذا المقام، في صورة الميت بين يدي الغاسل، ولا يعني التوكل، فيما يعنيه، التجرد من كلّ عزم وسعي، فلو كان ذلك هو المقصد لما عاش الأولياء من الصوفية ولا عمروا، وإنما التوكل قيمة نفسية، وليست قيمة عملية أو سلوكية، وهي تزيد المؤمن قوة، وعزماً، وثقة بالغيب، وطمأنينة إزاء الحدثنان، وتقلّب الزمان، فإذا كانت المصائر بيد البارئ أحسن الصوفي بالأمان، ولم يعد يتزعزع له أمام الطوارئ والفواجع كيان.

ومن تلك القيم، أيضاً، قيمة الرضا، وهي قيمة متبادلة بين الله والعبد؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: 119]، وهذا التبادل في قيمة الرضا هو الذي جعل الصوفية يختلفون في اعتباره مقاماً أو حالاً، ثم استقر رأيهم فيه على كونه بين هذا وذاك، وعلى أنّ مبتدأه مكتسب من العبد، ومنتهاه إنعام وهبة من الله، والرضا هو القبول بتقدير الإله في السراء والضراء، وعدم الاعتراض على حكمه، وقضائه.

وقد روي عن الصوفي أبي عبد الله بن خفيف قوله: «الرضا على قسمين: رضا به ورضا عنه، فالرضا به مدبراً، والرضا عنه فيما يقضي»⁽²⁾، فالرضا،

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص 88.

إذاً، من أهم الشواهد على الإخلاص في الإيمان؛ لأنّ السخط على المقادير هو اعتراض على المشيئة الإلهية، وقد وجد الصوفية في الحديث النبوي، وفي السيرة المحمدية، ما يدعم موقفهم هذا، ولاسيما قوله ﷺ: «أسألك الرضا بعد القضاء»⁽¹⁾، وكذلك قوله: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً»⁽²⁾.

❖ الإيمان محبة:

ومن أصدق شواهد الإخلاص في الإيمان الصوفي، أنّه لم يكن إيمان صفقة بين العابد والمعبود؛ أي: إيماناً مشروطاً بمقابل يلتزم به العابد رغبة في الثواب، وخوفاً من العقاب، إنما هو إيمان مجرد من الخوف والرجاء، و متمحض لحبّ الذات الإلهية، والشوق للقائها، فالصوفي لا يهتم في شؤون الآخرة بالجنة والنار؛ لأنها تفصل بينه وبين معبوده، وتحرمه السعادة بقربه ومشاهدته، وتعدّ رابعة العدوية أوّل من عبر عن هذا المعنى في قولها:

أحبّك حبّين حب الهوى وحباً لأتّك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا⁽³⁾

ولم تكن المشاهدة أو الرؤية في الإيمان الصوفي هي غاية المنى، بل قطع الصوفية مراحل أخرى من الحب الإلهي، ذهبوا فيها إلى حدّ الفناء في الذات الإلهية، فصوره بعضهم اتحاداً وحلواً، وصوره بعضهم الآخر وحدة وجود. يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا⁽⁴⁾

(1) رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات (227).

(2) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص 88-90. والحديث رواه مسلم (34).

(3) بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، 1962م، ص 64.

(4) الحلاج، الحسين بن منصور، الطواسين، ص 134.

كما أنشد في هذا السياق نفسه:

مزجت روحك في روحي كما
فإذا مسك شيء مسني
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا أنت أنا في كل حال⁽¹⁾

وقد بلغ بعض الصوفية في التعبير عن مفهوم المحبة شأواً أفضى بهم إلى صياغة نظرية في وحدة الوجود، عدّوا فيها الحق والخلق وجهين لحقيقة واحدة، وذهب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي إلى اعتبار الذات الإلهية «هوى»، وجعله صفة من صفاتها، فأقسم بها في أشعاره قائلاً:

وَحَقُّ الهَوَىٰ إِنَّ الهَوَىٰ سبب الهَوَىٰ ولولا الهوى في القلب ما عُدَّ الهوى

وللمحبة عند الصوفية درجات يترقى فيها المرید من الشوق إلى المعبود في مرحلة أولى إلى الحب المتبادل بين الله والعبد، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَرَدٍ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِمْ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُمْ﴾ [المائدة: 54]، وإلى ما رواه أبو هريرة من قول الرسول ﷺ: «من أحب لقاء الله تعالى أحبّ الله لقاءه، ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه»⁽²⁾، ومحبة الله لعبده تتجلى فيما يفيضه عليه من نعمه ومنه ومن عطايا وهبات يسمو بها العبد عن وضعه البشري، ويصبح بها شاهداً على الله أمام خلقه، وعلامة على طريق الهدى، بما يظهر على يديه من كرامات، وقد استند الصوفية في ذلك إلى الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي يتكلم به، ويده التي يبطش بها»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص143، والحديث رواه البخاري في كتاب الرقاق: 41.

(3) نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م، ص115. والحديث رواه البخاري برقم: 6502.

وتلي تلك الدرجة في المحبة درجة ثالثة ينشر فيها الصوفي المحبة الإلهية بين العباد، ويعلمهم فيها كيف يتحابون في الله، ويتآخون في مراعاة حدوده، فيحبّ بعضهم بعضاً، وتسود المودة بينهم، فيتجاوزون عن صاحب خطيئة أو تقصير، فتمحى الضغينة من صدورهم، ويتسامون عن أغراض الدنيا وحاجاتها، والسرف في ذلك تدخل العناية الإلهية بنشر المحبة عن طريق من أكرمهم الله بمحبته، وخصّهم بولايته، فقد جاء في الحديث النبوي عن أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: «إذا أحبّ الله -عزّ وجلّ- العبد قال لجبريل: يا جبريل إني أحبّ فلاناً فأحبّه، فيحبّه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إنّ الله تعالى قد أحبّ فلاناً فأحبّوه، فيحبّه أهل السماء، ثمّ يُوضَع له القبول في الأرض»⁽¹⁾.

❖ الإيمان تسامح:

ومع ذلك، الصوفية يعدّون الإيمان أمراً مشاعاً بين جميع البشر، وعنصراً متجدّراً في كيانه؛ لأنّهم جُبلوا عليه، وتشربوه بالفطرة منذ النشأة الأولى، وإثر الخلق مباشرة، وهم يستندون في اعتقادهم هذا إلى آية العهد: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172]، فهذا العهد؛ الذي أخذه الله على بني آدم، قد نسيه الإنسان لما ران على جوهره من أدران المادة حتى احتجب وراء سجوفها وغاب، ولما تجاذب روجه من نزعات وأهواء، فكان لا بد من العمل على التخلص من أسر تلك القيود، وتخليص ذلك الجوهر من الشوائب التي خالطته، ورفع الحجب التي اكتنفته ليعود من جديد إلى سالف عهده، وإلى النشأة الأولى التي براه الله عليها، وإلى الفطرة التي جبل عليها، فيستعيد ذلك العهد، ويعمل على الوفاء به، وعلى بلورة مفهوم الإيمان في روجه من جديد، وقد أكّد الصوفية هذا العهد، وعزّزوا معناه بالحديث

(1) القشيري، أبو القاسم، الرسالة، ص 143-144، والحديث رواه البخاري (3209) ومسلم (2639).

النبي: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»⁽¹⁾.

هكذا عدَّ الصوفية الإيمان أمراً متأصلاً في الفطرة البشرية، وحثّاً لجميع البشر فيه نصيب، وإن كانت تلك الحظوظ متفاوتة من شخص لآخر، ومن أمة إلى أخرى، فوسعوا بذلك دائرة الإيمان إلى أقصاها لتشتمل على عباد الله جميعاً دون تمييز، وجعلوا منها رابطة إنسانية تتحدّى الفواصل والحدود، ولم يكن دافعهم إلى تلك التوسعة خدمة مصالح آنية، وأغراض دنيوية، كما كان الشأن غالباً لدى سائر الفرق والمذاهب، وإن كان لهم من دافع إلى ذلك فهو لا يعدو تحقيق الأخوة الإنسانية في الله، ما جعلهم أكثر تسامحاً من غيرهم من رجال الدين، وأكثر تجاوزاً للفروق والاختلافات الشكلية بين الأديان، وتلك نتيجة طبيعية لتصورهم لمفهوم الإيمان باعتباره جوهرًا ومغزىً، وليس مظاهر أو رسوماً.

وقد اتضح مبدأ التسامح لديهم جلياً في سعيهم إلى تجاوز مظاهر التمييز بين الشرائع والأديان، فاعتقدوا أنّ رسالات الأنبياء، على اختلافها، مستمدة من مشكاة واحدة هي مشكاة الإيمان، وهي التي اصطلحوا عليها بالنور المحمدي، أو الحقيقة المحمدية، وهي، في نظرهم، أوّل ما خلق الله، وقد تسلسل ذلك النور، وتجددت تلك الحقيقة في صور الأنبياء، وفي رسالاتهم، حتى تمثل ذلك النور، وتشكلت تلك الحقيقة في شخص النبي محمد.

فالإيمان الصوفي، إذًا، حقيقة مشتركة بين جميع الأديان، والممل، والنحل، وإن كانت تلك الحقيقة على درجات متفاوتة من الظهور والتجلي حتى بلغت الأوج في تجليها مع الرسالة المحمدية.

وقد شرح الحلاج هذه النظرية في كتابه (الطواسين)، وفضّل القول فيها في طاسين السراج، فجاء فيه ما يلي: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد

(1) سبق تخريجه، ص 122.

وجاوز السراج، وساد قمر تجلى من بين الأقمار برجه في فلك الأسرار، سماه الحق أمياً لجمع همته، وحرماً لعظم نعته، ومكياً لتمكينه عند قربه. شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره، فأظهر بدره، طلع بدره من غمامة اليمامة، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة، وأضاء سراجة من معدن الكرامة، ما أخبر إلا عن بصيرته، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته، حضر فأحضر، وأبصر فأخبر، وأنذر فحدد. ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق؛ لأنه دافعه ثم رافعه، ما عرفه عارف إلا جهل وصفه ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146] (1).

ثم يردف قائلاً: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر من نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم... العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهريه، الأزمان كلها ساعة من دهره» (2)، فالنور المحمدي هو أول تعين من تعيينات الذات الإلهية، ومنه نشأت سائر المخلوقات، ولولاها لما كان كون، ولا وجود، ولذلك كان حجة على جميع الخلق.

والإنسان، في نظر طائفة من الصوفية، ولاسيما القائلين منهم بوحدة الوجود، مثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وأبرز أعلام مدرسته الصوفية، مثل القونوي، وجلال الدين الرومي، هو كائن مؤمن، وإن لم تبلغه الرسائل، وكان من عبدة النار والأوثان، بل وإن كان من الجاحدين، وذلك لأن الخلق كله في نظرهم هو صورة للحق، وتجلٍ لصفاته، فهو خلق مطابق لإرادته، مستجيب لمشيئته، وما دامت تلك المشيئة سارية في الكون، وحاضرة في الوجود؛ فإن مبدأ الإيمان يظل ماثلاً في مظاهر الوجود كله، وإن الكل لا يفتأ مسبحاً بحمده، بل إن الوجود لا انفصام له عن ذلك المبدأ؛ لأنه في النهاية سر الخلق، وغايته.

(1) الحلاج، الحسين بن منصور، الطواسين، طاسين السراج.

(2) المصدر نفسه.

فَعْصِيَانِ الْأَمْرِ عِنْدَهُمْ قَدْ يَكُونُ، فِي حَدِّ ذَاتِهِ، خُضُوعًا لِّلْمَشِيئَةِ، وَمِثْلَهُمُ الْأَعْلَى فِي ذَلِكَ عَصِيَانِ إِبْلِيسَ؛ إِذْ عَدَّهُ بَعْضُ الصُّوفِيَّةِ، مِثْلَ الْحَلَاجِ، أَوَّلَ الْمُوَحِّدِينَ، وَعَدَّ مَوْقِفَهُ فَتْوَةً، إِذْ أَبَى الْإِشْرَاكَ بِاللَّهِ فِي عَصِيَانِهِ لِأَمْرِهِ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ، وَعَدَّ الْحَلَاجِ، وَغَيْرِهِ مِمَّنْ نَهَجَ نَهْجَهُ مِنَ الْمُتَّصِفِينَ، ذَلِكَ الْعَصِيَانِ تَضْحِيحَةً فِي سَبِيلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ التَّوْحِيدِ. كَمَا نَظَرَ الصُّوفِيَّةُ إِلَى اخْتِلَافِ الْأَدْيَانِ وَالْمَعْتَقَدَاتِ بِعَيْنِ التَّسَامُحِ، فَتَعَدَّدَتْ تِلْكَ الْمَعْتَقَدَاتُ فِي نَظَرِهِمْ هُوَ نَتِيجَةُ حَتْمِيَّةٍ لَتَعَدَّدِ الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُتَجَلِّيَّةِ فِي الْكُونِ، فَقَدْ تَجَلَّى الْحَقُّ بِاسْمِ «الْهَادِي»، كَمَا تَجَلَّى بِاسْمِ «الْمُضِلِّ»، فَالَّهِ قَدْ ذَكَرَ فِي مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ أَنَّهُ ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [التَّحْلُ: 93]، وَلَوْ تَعَطَّلَتْ بَعْضُ أَسْمَائِهِ، وَلَمْ تَتَحَقَّقْ فِي صُورَةٍ مِنْ صُورِ الْوُجُودِ، لَمَا كَانَ تَجَلِّيهِ فِي الْخَلْقِ كَامِلًا، فَالَّهِ، إِذَا، هُوَ الْمَعْبُودُ الْحَقِيقِيُّ فِي كُلِّ مَا يَعْبُدُ مَهْمَا اخْتَلَفَتْ الْمَعْبُودَاتُ، وَمَصِيرُ جَمِيعِ الْعَابِدِينَ إِلَى النِّجَاةِ وَالْخَلَاصِ. يَقُولُ مُحْيِي الدِّينِ ابْنُ عَرَبِيٍّ:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَّهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ⁽¹⁾

❖ الإيمان معرفة:

أَشْرْنَا، سَالِفًا، إِلَى أَنَّ الصُّوفِيَّةَ لَمْ يَكْتَفُوا بِالشَّهَادَتَيْنِ تَعْبِيرًا عَنِ الْإِيمَانِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ فَضَّلُوا عَلَيْهِمَا حَالَ الشُّهُودِ تَحْقِيقًا لِلْيَقِينِ، وَالشُّهُودَ عِنْدَهُمْ هُوَ شُهُودُ الْحَقِّ بِعَيْنِ الْبَصِيرَةِ، وَمَهْمَا اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُهُمْ فِي وَصْفِ ذَلِكَ الشُّهُودِ، فَكَانَتْ فَنَاءً وَاتِحَادًا عِنْدَ الْبِسْطَامِيِّ، وَحُلُولًا عِنْدَ الْحَلَاجِ، وَقَرِيبًا أَوْ وَصُولًا عِنْدَ الْغَزَالِيِّ، وَوَحْدَةً وَجُودٍ عِنْدَ ابْنِ عَرَبِيٍّ، فَإِنَّ كُلَّ تِلْكَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْمُوَحِّحَةِ بِتَنْوَعِ التَّجَارِبِ الصُّوفِيَّةِ، وَبِاخْتِلَافِ دَرَجَاتِهَا وَرَمُوزِهَا، إِنَّهَا تَشْتَرِكُ

(1) ابن عربي، محيي الدين، ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، 1312 هـ، ص 39-40.

جميعها في الدلالة على معنى مشترك هو الحضور الإلهي في وجدان الصوفي؛ حضوراً يستولي على جميع مداركه الواعية واللاواعية، فيمحي شعوره، وينتفي إحساسه بذاته، ويغيب عما سوى المعبود، ولا يشهد في الوجود إلا وجهه، ولا يرى في جميع المخلوقات إلا صفة من صفاته، وتجلياً من تجلياته. إنها لحظة كشف الحجاب عن عين البصيرة، ولحظة المعرفة بالله، وتلقّي مننه، وعطاياه، وهدايته، ورحمته، والتحلي بأخلاقه، وصفاته، وتلك هي الغاية القصوى من التوحيد.

فهذا الغزالي يحدّثنا عن التوحيد ومراتبه في كتاب (الإحياء)، وبعد شرحه للمراتب الثلاث الأولى، يقول: «والرابعة ألا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه، لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنّه فني عن رؤية نفسه والخلق، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»⁽¹⁾. ويرى الغزالي أنّ ما صدر عن الصوفية من شطحات عند بلوغهم مرتبة الشهود؛ لا يعدو أن يكون ضرباً من الرمز للدلالة عمّا يشعر به الصوفي عند استغراقه في التوحيد، فيقول: «العارفون، بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، ولكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذوقاً وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضّة، فلم يبقَ عندهم إلا الله، فسكروا سكرأً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق، وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأنني، وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله، وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى»⁽²⁾.

(1) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، (د.ت)، ج 4، ص 212-213.

(2) الغزالي، أبو حامد، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، ص 70.

إنّ حال الفناء هي البوابة التي أفضت بالصوفية إلى خوض تجربة التوحيد عن طريق الذوق والعرفان، وقد وصف لنا بعضهم تلك التجربة، كما فعل الغزالي، بل إنّ بعض خصوم الصوفية من علماء السنة قد أفاضوا في تحليل تجربة الفناء في التوحيد بأبلغ ممّا فعل الصوفية أنفسهم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد يعرض لبعض العارفين في مقام الفناء، والجمع، والاصطلام، والسكر بقوة استيلاء الوجد والذكر عليه من الحال ما يغيب فيه عن نفسه وغيره، فيغيب بمعبوده عن عبادته، وبمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، ومثل هذا قد يعرض لبعض المحبين لبعض المخلوقين، كما يذكرون أنّ رجلاً كان يحبّ آخر، فألقى المحبوب نفسه في اليم، وألقى المحب نفسه خلفه، فقال له: أنا وقعت، فما الذي أوقعك؟ فقال:

غبت بك عني فظننت أنّك أني

وينشدون:

رق الزجاج ورقّت الخمر وتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وهذا الحال يعرض لكثير من السالكين»⁽¹⁾.

ويقول الشيخ ابن تيمية، في سياق آخر، محلاً بعض أشعار الصوفية في مقام التوحيد: «وأما قول الشاعر في شعره:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

وقوله:

إذا كنت ليلي وليلى أنا

فهذا إنما أراد به الشاعر الاتحاد الوضعي، كاتحاد أحد المتحابين بالآخر؛ الذي يحب أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول

(1) ابن تيمية، تقي الدين، مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،
مج 1، ص 44-46.

مثلما يقول، ويفعل مثلما يفعل، وهو تشابه وتمائل لا اتحاد العين بالعين، إذا كان قد استغرق في محبوه حتى فني به عن رؤية نفسه، كقول الآخر:

غبت بك عني فظننت أنك أني⁽¹⁾

ويرد ابن تيمية قائلاً: «فهذه الحال تعترني كثيراً من أهل المحبة والإرادة في جانب الحق، فإنه يغيب بمحبوه عن حبه وعن نفسه، وبموجوده عن وجوده، فلا يشعر، حينئذ، بالتمييز، ولا بوجوده، فقد يقول في هذه الحال: أنا الحق، أو سبحانه، أو ما في الجبة إلا الله، ونحو ذلك، وهو سكران بوجد المحبة»⁽²⁾.

ويصف ابن قيم الجوزية تجربة الفناء في التوحيد الصوفي وصفاً دقيقاً يحيط بمختلف أبعاده، وأطواره، فيقول: «الفناء الذي يشير إليه القوم، ويعملون عليه، أن تذهب المحدثات في شهود العبد، وتغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، وبقي الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضاً، فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل»⁽³⁾.

لكنّ الشهود عند الصوفية لا يقف عند شهود الحق في ذاته في حال الفناء؛ لأنّ الحضور الإلهي يستمر في كيان الصوفي، وفي وعيه، عند عودته إلى حال البقاء، ورجوعه إلى حال الصحو بعد المحو، فيصح شهوداً للحق في تجلياته عبر الموجودات والكائنات، فهو عندهم واحد في الشهود، واحد في الوجود، على الرغم من الكثرة الظاهرة؛ أي: أنهم يشاهدون الوحدة في الكثرة، فإذا الكل واحد في تقديرهم. يقول شارح (المواقف) للنفري، محللاً علوم القرب

(1) المصدر نفسه، ص 64.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) الجوزية، ابن قيم، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1973م، ط 2، ج 1، ص 80.

من الله عند الصوفية: «إِنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى أَيِّ شَخْصٍ مَحْسُوسٍ أَوْ مَعْقُولٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، فَسَوْفَ تَرَى اللهُ فِيهِ رُؤْيَاً أَبِينِ مِنَ الشَّيْءِ نَفْسِهِ، وَالدرجات في ذلك متفاوتة، فبعض الصوفية يقولون: إنَّهم لا يرون شيئاً إلا ويرون الله قبله، وبعضهم يقول: إنَّهم لا يرون شيئاً إلا ويرون الله بعده، وآخرون يقولون: إنَّهم لا يرون شيئاً إلا ويرون الله معه، ويقول غيرهم: ما رأينا شيئاً غير الله»⁽¹⁾.

وهكذا يغدو الإيمان، هنا، معرفة بالله، وإحساساً بحضوره في الكيان وفي الكون، وتخليقاً بأخلاقه المحمودة بعد الفناء عن أخلاق النفس المذمومة، فالفناء، كما يقول الجرجاني، «فناء ان أحدهما ذوقى، والآخر خلقي، فالذوقى هو عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت بالاستغراق في عظمة البارئ، ومشاهدة الحق، والخلقي هو سقوط أوصافه المذمومة، واستبدالها بالأوصاف المحمودة»⁽²⁾.

❖ الإيمان يقين:

ذكرنا، سالفاً، أنّ الإيمان عند الصوفية هو تجربة البحث عن اليقين في التوحيد، وهو عندهم توحيد «الحق»، والحق هو اسم من أسماء الله الحسنى، وصفة من صفاته تعالى، ولذلك يجوز للعبد دعوته بها ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180]. إنَّه توحيد للذات من خلال صفة من الصفات، ولكن لماذا اختار الصوفية في توحيدهم هذا الاسم دون غيره، وفضلوه على سائر الأسماء؟ ولماذا غدت تلك الصفة أثيرة عندهم؟ لا ريب في أنّ سرّ اختيارهم لذلك الاسم كامن في دلالاته ومعانيه؛ لأنَّهم قد وجدوا فيها ما يناسب أهدافهم، ومقاصدهم، وما يتطابق وفهمهم، وتصورهم لمبدأ التوحيد. ولعلّ أوّل وجه من وجوه تمثّلهم لمعنى «الحق» هو اعتباره مرادفاً لمعنى الحقيقة التي لا يشوبها وهم ولا زيف، ولا يخالطها شكّ أو ريب؛ أي: تلك

(1) سرور، طه عبد الباقي، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ط 1، المكتبة العلمية ومطبعتها، القاهرة، 1961م، ص 235.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 113.

الحقيقة؛ التي إذا أدركها المؤمن أدرك (اليقين) وحقق المعرفة بالله، وهذا في نظرهم معنى قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99]. إنه توحيد قائم على تحقيق المعرفة اليقينية، أو (العلم اليقيني) و(العلم اللدني) على حدّ تعبير الغزالي في (المنقذ من الضلال)، وللحقّ عندهم دلالة ثانية ووجه ثانٍ من وجوه التمثل لمبدأ التوحيد، إنه الإيمان بوجود الحق المقابل لمعنى الباطل المتجسم في متاع الدنيا، والغرور بها ﴿وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185]، وفي النفس الأمانة بالسوء بنزواتها، وأهوائها، إنها الدنيا التي صوّرها مريدو الحلاج في صورة كلب يمشي وراءه.

وبذلك نفهم لماذا تجرّد الصوفية من كلّ ذلك في سلوكهم طريق (الحق)، فزهّدوا في الدنيا، وزهدوا في الزهد، وجاهدوا النفس في الله حق جهاده تصفية للباطن، وترقية له، وسمّوا به لاستقبال أنوار (الحق)، بعد التخلص من ظلمات الباطل، وقد ترقّوا في ذلك درجات، وتبوّءوا مقامات، وتقلّبوا في أحوال أفضت بهم إلى فناء الذات عن كلّ ما سوى الحق، وحقّقوا بذلك معنى الشهادة في الشهود، فكانت شهادة أن لا إله إلا الله عندهم فناء في شهود أن لا وجود إلا لله.

للحق، إذًا، في التوحيد الصوفي وجهان من وجوه الدلالة، وحقّقتان أساسيتان أعرب عنهما الصوفية، وصدعوا بهما علناً، وهما اليقين الحق، والوجود الحق، أو حقيقة اليقين، وحقيقة الوجود، وراموا الوقوف عليهما وإثباتهما، والتحقّق بهما عبر التجربة الروحية والذوقية.

ولكن ألا يمكن أن يكون للحق عندهم دلالة ثالثة ضمنية هذه المرة وغير معلنة غالباً إلا في بعض الحالات، وهي دلالة تستشف من بعض مواقف الصوفية وسلوكهم، وتبدو ذات أصول دنيوية واجتماعية، وإن تماهت بانصهارها في صميم التجربة مع الدالتين السابقتين والنابعيتين من أصول دينية وما وراثية؟ أفلا يكون (الحق) في السياق الاجتماعي؛ الذي نشأ فيه التصوف، أو البيئة التاريخية التي نما فيها وانتشر، هو الحق الاجتماعي

السلب، أو المغتصب، والذي وقعت الاستعاضة عنه بالحق السرمدي؟ وهنا تكون دلالة الحق الأصلية في تقابل وتضاد مع الحيف، والقمع، والظلم الاجتماعي المسلط غالباً باسم الدين في تلك العصور؛ ولذلك رام الصوفية والزهاد من قبلهم رفع تلك المظلمة باسم الدين ذاته، فالمسألة، إذًا، لا تخلو من تشبُّت بمبدأ استرداد الحق من الله بعد أن جحده الإنسان.

ومما يؤكد هذا المعنى اصطلاح الصوفية في مسارهم التعبدي بمواقف ذات أبعاد اجتماعية وسياسية وتدخلهم في مناسبات عديدة في العلاقات بين الحكام ورعاياهم، ما جعل السلطة القائمة تهابهم، وتداريهم، وتستمد الشرعية منهم إن لزم الأمر، وتستفيد من أدوارهم، وخدماتهم الاجتماعية في زمن لم تكن فيه السلطة المركزية قادرة على مدّ نفوذها على كامل الأقاليم الخاضعة لسيادتهم، فكل هذه المعطيات تفنّد ما شاع عن أهل التصوف من انفصال وعزلة عن حياة الناس، وقضايا المجتمع، ومن استغراق في تجاربيهم الروحية المثالية استغراقاً حكم عليهم نهائياً بالاغتراب عن محيطهم.

هذا، ولا مرأى، أيضاً، في أنّ لدلالة الحق في سياقها الاجتماعي أبعاداً أخلاقية علاوة على أبعادها الاستحقاقية، فالصوفية قد حاربوا في سبيل «الحق» كلّ مظاهر الانحراف الخلقى من كذب، ورياء، وغرور، وكبرياء، وتزلف، وطمع، وصلف، وادعاء، وحسد، وغل، وكراهية، وبغضاء؛ مراعاة لحقوق الله، وحرصاً على التخلق بأخلاق «الحق».

❖ الإيمان كمال:

ولم يكن الإيمان الصوفي مجرد اعتقاد هدفه المحافظة على المسلّمات، واعتبار أنّه ليس في الإمكان أحسن مما كان، ولكنّه إيمان يتوافر على جانب كبير من الحيوية، والحراك، والاجتهاد، والإبداع، ونشدان الكمال، فالإيمان في التجربة الصوفية هو الطريق المؤدية إلى تحقيق الكمالات الإنسانية، وذلك من عدد من الوجوه؛ أولها تحقيق السيطرة على الذات، والتحرر من قيود الوجود المادي، وشروطه، ومستلزماته، والتحكم في

النفس بالتربية بوساطة المجاهدات والرياضات؛ حرصاً على طهارة القلب، وسموّ الروح، وآخرها بلوغ مرتبة الإنسان الإلهي المتحلي بالصفات الربانية، وهو الإنسان الذي اصطلحوا عليه بالإنسان الكامل، واجتهدوا في بيان خصاله، ووظائفه، وصلته بالله، وموقعه من الوجود، وهو ما فصل القول فيه عبد الكريم الجيلي في كتابه: «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».

وقد اتخذ الصوفية من الشخصية المحمّدية أنموذجاً للكمال المنشود، لا بصفتها مثلاً أعلى في الدين والأخلاق فحسب، وإنما لاعتقادهم، أيضاً، بأنّها الشخصية التي اكتمل فيها النور الأزلي المتسلسل عبر الرسل والأنبياء؛ حتى تجسم في تلك الشخصية في أكمل صورة، وهم يرمزون بذلك النور إلى الحقيقة المحمدية التي هي عندهم الكلمة الإلهية، أو العقل الكلي، وأول ما خلق الله في الأزّل، وقد استدلوا على ذلك بالحديث النبوي: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»⁽¹⁾، ومن أجل تلك الحقيقة أوجد الله الكائنات، فظلت سارية في الوجود كله، وحافضة له على الدوام، واعتقد الصوفية أنّ ذلك النور أو تلك الحقيقة قد استمر تسلسلها بعد وفاة النبي في شخص الولي؛ لأنّ الأولياء في اعتقادهم هم ورثة الأنبياء.

وهكذا يمكن في نظرهم أن تتجلى الصفات الإلهية في الولي كما تجلت في النبي، فيكون مرآة للإله، وخليفة له في الأرض، وذلك هو الإنسان الكامل الذي يصفه الجيلي بقوله: «اعلم أنّ الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى، كما أخبر ﷺ، حيث قال: «خلق الله آدم على صورة الرحمن»⁽²⁾، وفي حديث آخر: «خلق الله آدم على صورته»⁽³⁾، وذلك أنّ الله تعالى حيّ، عليم، قادر، سميع، بصير، متكلم، وكذلك الإنسان حي، عليم... إلخ. ثمّ

(1) نيكلسون، رينولد، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 159. والحديث ذكره

الزركشي في اللآلئ المنثورة (172)، والسخاوي في المقاصد الحسنة (386).

(2) رواه ابن أبي عاصم في السنّة (517).

(3) رواه البخاري (6227) ومسلم (2441).

اعلم أنّ الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية، والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، وليس لها مستند في الوجود إلاّ الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرأة؛ التي لا يرى الشخص صورته إلاّ فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلاّ بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل، أيضاً، مرآة الحق، فإنّ الله تعالى أوجب على نفسه ألاّ ترى أسمائه وصفاته إلاّ في الإنسان الكامل»⁽¹⁾.

ويرى الصوفية أنّ الله قد خلق العالم ليتجلى فيه، ويرى فيه صورته، فذلك هو سر الخلق، ولعلّ الحلاج هو أول من عبر عن هذه العقيدة في تاريخ التصوف الإسلامي؛ إذ جرى على لسانه في (الطواسين) قوله: «تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته. وفي الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كلّ وصف، وكلّ حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية، ثمّ شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها، ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كلّ صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه، ومجده، واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو»⁽²⁾ كما أنشد:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

(1) الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، طبعة القاهرة، 1328 هـ، ج2، ص48.

(2) الحلاج، الحسين بن منصور، الطواسين، ص129. انظر أيضاً: نيكلسون (رينولد)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب أبي العلا عفيفي، ص133.

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب⁽¹⁾

فكلّ مخلوق هو مظهر من المظاهر التي يتجلى فيها الخالق، لكنّ هذا التجلي لم يتحقق في أيّ مخلوق مثلما تحقق في الإنسان، وذلك معنى: خلق الله آدم على صورته، وبناء عليه عدّد الصوفية الإنسان عالماً صغيراً في مقابل العالم الكبير، كما عدّه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي بمثابة إنسان العين، ولذلك سمي إنساناً، لكن هذا الإنسان قد أحاطت به، وغلفته بعد الخلق وهبوطه إلى الأرض حجب المادة، ولا يمكنه رفعها، وتخليص جوهره منها إلا بسلوك طريق الإيمان، والترقي فيه إلى أن يبلغ درجة الولاية والقطبية، ويغدو بذلك إنساناً كاملاً، ويصبح مرآة للصفات الإلهية. وأشار شيوخ الصوفية إلى الحضرات الخمس؛ التي يترقى فيها الصوفي ليصبح إنساناً كاملاً، وهي حضرات يكون أدناها أقرب إلى الوجود، بينما يكون أقصاها أقرب إلى الله.

فالإنسان الكامل هو علة وجود العالم؛ لأنّه الكائن الذي تتحقق فيه الغاية من الخلق، وهي تجلي الصفات الإلهية في أكمل صورة، ورؤية الحق لذاته في مرآته، وبذلك يغدو ذلك الإنسان جديراً بخلافة الله على الأرض، ومؤتمناً على الوجود، وحافظاً له، ومضطلعاً بتأمين استمرار رسالة الإيمان في الكون، وبالوساطة بين الله والخلق، يهديهم، ويرشدهم إلى سبيله، فبعد فناء ذلك الإنسان عن ذاته وصفاته يعود إلى البقاء بالله، ويجمع في شخصه بين عالمي الظاهر والباطن. يقول المستشرق نيكلسون:

«ولا يكمل للصوفي التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها، فتتمثل فيه الوحدة، والكثرة، والحقيقة، والشريعة، فإنّه لا يكفي أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية؛ كما هي متجلية في آثار الله عز وجل، والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل؛ الذي لا يسير إلى الله فحسب، أي: لا يفنى عن الكثرة، ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله

(1) المصدر نفسه، ص130، والمرجع نفسه، ص133.

وبالله؛ أي: يبقى على الدوام في حالة الوحدة، فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذي منه ابتداء رجع مع الله، وكان في نفسه مجلياً للوحدة في الكثرة، وفي حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره، والحقيقة دثاره؛ لأنه يرجع إلى الخلق، فيظهر الحق لهم، ويقوم، في الوقت نفسه، بما يقتضيه واجب الشرع»⁽¹⁾.

❖ الإيمان وجود:

لعله قد اتضح مما سلف أنّ جوهر الإيمان عند الصوفية هو المحبة، وأنّ دينهم هو دين الحب، وأنّ الحب هو علة الوجود وسببه، فالإيمان، بهذا المعنى، إذاً، علة الوجود، ولذلك كان متجذراً في الفطرة الإنسانية منذ الأزل، ومنذ أن برأ الله الخليفة. وهذا التصور الصوفي للإيمان باعتباره غاية الوجود، وسببه، ينسجم أيّما انسجام مع ما ذكر في القرآن حول الهدف والغاية من الخلق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريات: 56]، فالعبادة هي غاية الخلق وعلته، وقد حلل الصوفية هذا المعنى، وعملوا على إثرائه بأطراف من ثقافتهم الفلسفية، وبما اطلعوا عليه، أو اقتبسوه من آراء الأفلاطونية المحدثة.

لكنّ الإيمان ليس علة الوجود فحسب، بل هو سرّ استمراره، وتواصله أيضاً، وهو الضامن لخلافة الله في الأرض، وقد اضطلع الأقطاب من الأولياء برسالة الاستخلاف هذه، وهي رسالة تتضمن القيام بمهمتين متكاملتين؛ أولاهما: السهر على سلامة الإيمان، وبقائه في الدنيا، والثانية، وهي بمثابة النتيجة الحتمية للمهمة الأولى، تتمثل في حفظ الكون، وضمان استمرار الوجود، وعندما يبلغ الإيمان مداه، ويصل الوجود إلى أقصاه تقضي العناية الإلهية بظهور خاتم الأولياء شاهداً على اكتمال الولاية، ورعاية الوجود، كما كان خاتم الأنبياء شاهداً على اكتمال النبوة، وبداية الخلق، وهذا الخاتم هو في حقيقته صورة الإنسان الكامل المضطلع برسالة الوساطة

(1) المرجع نفسه، ص82.

بين الحقّ والخلق، والحامل لأمانة الاستخلاف؛ بالحفاظ على جوهر الإيمان، وسلامة الكون من الفساد.

وهكذا يتلازم الإيمان والوجود، ويتكاملان مثلما يتلازم الروح الجسد ويتكاملان؛ إذ لا قوام لأحدهما إلّا بالآخر، سواء في بداية الخلق، أم في مرحلة استوائه واستمراره، أو في طور نهايته وفنائه، فوجود الكون رهين وجود الإيمان، وبقاؤه رهين بقاءه، وفناؤه رهين فنائه أيضاً؛ ولذلك ابتكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي للختم صوراً ثلاثاً، تمثل أولها ختماً للولاية العامة يضطلع به المهدي في شخص النبي عيسى، وتمثل الثانية ختماً خاصاً للولاية المحمدية، نسبه تارة إلى غيره، وطوراً إلى نفسه، وتمثل الثالثة ختماً ثالثاً لأسماء ختم الأولاد، وجعله خاصاً بالمرحلة الأخيرة، وهي مرحلة انقطاع الإيمان، وانقراض الجنس البشري، وفناء الكون⁽¹⁾، وفي ذلك أكبر دليل على أنّ الصوفية لم يكونوا يتصورون الوجود خارج دائرة الإيمان، بل إنهم لم يكونوا يتصورون الإيمان بمعزل عن حقيقة الوجود.

❖ في الخصوصيات:

صفوة القول أنّ للإيمان الصوفي مكوناتٍ وخصائصَ تميزه عن التمثلات الأخرى للإيمان، وفي مقدمة تلك الخصائص والمميزات كونه إيماناً ذوقياً، يعيشه الصوفي في حياته كلّ لحظة، ويستشعر من خلاله الحضور الإلهي الدائم في كيانه، وفي سائر مظاهر الوجود من حوله، وهو إيمان على درجة عليا من الروحانية، والتسامي عن الأغراض الدنيوية، وتطهير الباطن، والطموح إلى تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي في الاعتقاد، والسلوك، فالإيمان الصوفي مدرسة للتربية الأخلاقية، وتهذيب النفوس على الصدق، والإخلاص، ونكران الذات، فلم يكن الرصيد الأخلاقي، الذي أنتجه الصوفية من قبيل الأخلاق النظرية؛ التي نظّر لها الأخلاقيون من المفكرين، والفلاسفة، بل إنهم قد وُفقوا إلى وضع منظومة من الأخلاق العملية نابعة من

(1) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، 1329 هـ، ج 2، ص 149.

التجربة، والممارسة، والمعرفة الدقيقة بخفايا النفس البشرية، وما يطرأ عليها من أحوال، وتقلبات، ويعتريها من نقائص، وما بإمكانها أن تحققه عن طريق التقويم، والتهذيب من كمالات.

ومن تلك الخصائص التي يتميز بها الإيمان الصوفي أنه لم يكن إيماناً أتباعاً، وخضوعاً، وتسليماً، بل كان إيماناً مسؤولاً يبينه الصوفي بنفسه عن طريق التجربة، والمعاناة، ويتقلب فيه بين الألم واللذة، والطمأنينة والحيرة، ويخوض غماره بإرادة قوية تدلّل له العقبات، وتقويه صروف الزمان، وتكسبه مناعة ذاتية تجعله لا يخشى في الحق لومة لائم؛ إذ يضحى بتلك الإرادة سيد نفسه، متحكماً في ذاته، رابط الجأش؛ لأنه قد فني بإرادته تلك في الإرادة الإلهية، فالإيمان الصوفي يتميز بتلك الإرادة والمسؤولية؛ التي تفضي إلى دعم شخصية الإنسان في مواجهة معضلة الوجود، والتي تخول الإنسان الإقدام على إقامة علاقات شخصية مع الله دون وساطة، وإسقاط كل الحواجز التي تفصله عنه، مادية كانت أم معنوية، وتلك مغامرة كبرى لا يقدم عليها المؤمن التقليدي.

ولذلك كان الإيمان الصوفي إيماناً حراً ينحو نحو الاجتهاد في الاعتقاد، والتعبد، ويستنبط من مفهوم العبودية لله معنى الحرية، ولا يركن لمجرد الاتباع، أو يقنع بالتلقين، وقد أدى به ذلك التحرر، وأفضى به ذلك الاجتهاد، إلى ضرب من الإبداع أضحى معه إيماناً متسامحاً مع المعتقدات المختلفة، ومحتضناً للإنسانية جمعاء، مؤلفاً بين القلوب، وموحداً لها في محبة الله، وفي محبتها بعضها بعضاً في الله. إنه إيمان يوحد ولا يفرق، ويتجاوز كل الحدود، ولا يستثني أحداً من دائرة الإيمان؛ لأنّ البشر أمة واحدة هي عيال الله، ولا وجود لكافر في مملكة الله، بل إنّ مصطلح الكفر أو التكفير قد تميز بغيابه عن المدونة الصوفية المتمحضة للإيمان.

والإله الذي يؤمن به الصوفية هو إله الحق، والخير، والرحمة، والمحبة، وإله الجمال، والجلال، والكمال، وتلك هي الصفات والأسماء التي فتنوا

بها، وجعلوا منها مثلهم الأعلى، فالحق هو هدفهم بلا منازع، ويطمحون إلى التماهي معه؛ لأنه هو الموجود على الحقيقة، وما سواه مظاهر فانية لا محالة، ولأنّ سبيله هو الصراط المستقيم، وما عداه باطل وبهتان، وهم يؤمنون بأنّه خير، ولا يفعل إلاّ الخير، وأنّ الشرّ ليس له وجود موضوعي في عالم الخلق، إنّما هو عدم وجود الخير، ويتوهم الإنسان وجوده في عالم الظاهر بالتقابل والتضاد؛ إذ تعرف الأشياء بأضدادها. وإله الصوفية هو إله ودود رحيم بعباده يغفر لهم ذنوبهم، ويحيطهم بعنايته، ويوجد عليهم بنعمه وآلائه، وهو قريب منهم، بل أقرب إليهم من حبل الوريد، يجيب دعوة الداعي إذا دعاه، وهو إله جوهره حب؛ لأنه أحبّ ذاته في الأزل، وأراد أن يرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه، فكانت تلك الصورة آدم، فعلة وجود الخلق، إذًا، هي الحب، ولذلك تظلّ المحبة سارية في الوجود كله، وضامنة لاستمراره، وممثلة للعلاقة بين الخالق والمخلوق. وإله الصوفية إله مبدع للجمال، لأنّه، في حد ذاته، جمال، وقد تجلّى ذلك الجمال في كلّ مظهر من مظاهر الوجود.

لقد كانت تلك الصفات الإلهية بمثابة القيم التي آمن بها الصوفية، وناضلوا من أجل تحقيقها؛ لأنّهم رأوا فيها مثلهم الأعلى المتجسم في الكمال الإلهي؛ الذي يشتمل على كل تلك الصفات، فصفة الكمال هي عندهم أكمل الصفات، بل أكمل حتى من صفة الجلال، والإيمان الصوفي هو الطريق المؤدية بالمؤمن إلى التحقق بذلك الكمال، وبما اشتمل عليه من صفات إلهية، إلاّ أنّ هذا المؤمن لا يتسنى له أن يصبح إنساناً كاملاً إلاّ بعد فنائه عن ذاته البشرية، وعودته إلى جوهره الإلهي، وإذّاك يبلغ الصوفي مقام المعرفة واليقين. وقد عبّر الصوفية عن ذلك المقام بتعبيرات شتى، منها: القرب، والوصول، ومنها: الاتحاد، والحلول، والوحدة، فهل يعني ذلك أنّهم قد تنازلوا عن عقيدة التنزيه، وسقطوا في فخ التشبيه؟

لقد حرص صوفية الاتحاد والحلول والوحدة على نفي عقيدة التشبيه عنهم، على الرغم من كلّ ما صدر عنهم من أقوال توحى بها، ما يدل على

أن تلك الأقوال قد صدرت عنهم في حالات الوجد والسكر، حتى إذا صاروا إلى حالة الصحو أنكروها، وأكّدوا مبدأ التنزيه للذات الإلهية، فهذا الحلاج الذي قال: «ما في الجبة إلا الله»، أو «أنا الحق» يعود فيقول:

وظنوا بي حلولاً واتحاداً وقلبي من سوى التوحيد خال⁽¹⁾

كما يقول: «إن الله لا تحيط به القلوب، ولا تدركه الأبصار، ولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يتصور في الأوهام، ولا يتخايل للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا ينعت بالشرح والوصف، ولا تتحرك، ولا تسكن، ولا تتنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش»⁽²⁾.

وهذا الشاعر الصوفي عمر بن الفارض يصدع بقوله: «أنا هي»، معبراً عن حال اتحاده مع الذات الإلهية، ويتبرأ، في الوقت نفسه، من عقيدة الحلول، فيقول:

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي إنها في حلت⁽³⁾

فهو يرى أن مقولة الاتحاد ليس فيها مساس بمبدأ التنزيه، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى مقولة الحلول، فتراه يقول في حال الجمع مع الذات الإلهية:

ووصفي إذا لم تدع باثنين وصفها وهبئتها إذ واحد نحن هبئتي
فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن منادى أجابت من دعاني ولبت
وإن نظقت كنت المناجي كذاك إن قصصت حديثاً إنما هي قصت
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

ثم ينشد في حال فنائه في التوحيد ما يأتي:

فلا حي إلا من حياتي حياته وطوع مرادي كل نفس مريدة
ولا قائل إلا بلفظي محدث ولا ناظر إلا بناظر مقلتي

(1) الساعي، علي بن أنجب، أخبار الحلاج، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 32.

(3) ابن الفارض، عمر، الثاوية الكبرى، البيت 277.

ولا منصت إلا بسمعي سامع ولا باطش إلا بأزلي وشدتي
ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا سميع سوائي من جميع الخليقة⁽¹⁾

وحتى ابن عربي؛ الذي يعدّ أنّ الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة، يؤكد، في سياق آخر، أنّ الوجود الحقيقي هو للحق، وأنّ الخلق مجرد ظل للحق، فلا وجود، إذًا، إلا لله، فشهادة أن لا إله إلا الله تعني، في نظر الشيخ الأكبر، لا موجود إلا الله، وبذلك تنتفي شبهة تماهي الإله القديم بالكون الحادث، وتقع المحافظة على عقيدة التنزيه.

وليست هذه هي الأمثلة الوحيدة التي يتبرأ فيها كبار الصوفية من تهمة التشبيه والتجسيم للذات الإلهية، أو الاعتقاد بتمازج اللاهوت والناسوت، أو تماهي الحق مع الخلق، في الوقت الذي كانت فيه أقوالهم وتصريحاتهم السالفة تفيد عكس ذلك، ولا مرأى في أنّهم قد كانوا صادقين في كلتا الحالتين، فقد كانوا في الأولى خاضعين لمنطق التجربة الروحية؛ لأنّ الدخول في علاقة شخصية مع الذات الإلهية عن طريق المحبة يتعذر إنجازه مع المبالغة في التنزيه، كما أنّه يزيل بطبيعته الحواجز والحدود على مستوى الوعي والإحساس على الأقل، وذلك ما يسمونه الحقيقة، وكانوا في الثانية ملتزمين بمبادئ الشريعة، وما تضعه من فواصل وعلاقات بين الخالق والمخلوق، لا من باب التقية في كل الأحوال، وإنّما اعتقاداً منهم بأنّ زوال تلك الفواصل بإطلاق يقوّض مبدأ التبعّد من أساسه، وحرصاً منهم، بموجب ذلك، على البقاء في دائرة الانتماء إلى مذهب السنة، وقد أعانهم علماء السنة أنفسهم على إيجاد المخارج الشرعية لأقوالهم، والتماس العذر لهم إن تعذّر وجودها.

فموقف الصوفية من الذات الإلهية يجافي الموقف المبالغ في التنزيه، ذلك الموقف الذي عبّر عنه المتكلمون بشكل خاص، وقدموا فيه الشخصية الإلهية تقدماً في نهاية التجريد، واستعملوا فيه أدوات النفي أكثر من أدوات

(1) المصدر نفسه، الأبيات، 639-642.

الإثبات، فاستحال على العقل تصوره، وتعذر على الروح استحضاره، فلم يعد قريباً من مخلوقاته، كما وصف نفسه.

كما أنّ ذلك الموقف المبالغ في التنزيه لم يكن يستسيغه أهل السنة أنفسهم، فالمسلم العادي له تصوّر ما لخالفه، ويحس به قريباً منه، ويدرك صفاته، ويعظم أسماءه، ويناجيه، ويطمح حتى إلى رؤيته، وإذا ما تحدث الصوفية عن اتحاد، أو حلول، أو وحدة وجود؛ فإنّهم لم يذهبوا فيها إلى عقيدة التجسيم، أو اعتبار الله هو العالم، وإنّما عبروا عن حالات نفسية عابرة، وهي حالات شهود، وليست حالات وجود، بدليل نفيهم لها بعد زوالها.

وبناء على ذلك، الصوفية يرون أنّ الله ليس العالم، ومع ذلك فهو ليس منفصلاً عنه، فلا هم من دعاة التنزيه المفرط المضاهي للعدم، ولا هم من دعاة التشبيه المشط؛ الذي تقول به المجسمة، أو الدهرية، والطبيعيون من الفلاسفة؛ لأنّ هذا الاتجاه، أو ذلك، من شأنه أن يؤدي إلى عكس المراد منه؛ أي: إلى النفي من حيث يراد الإثبات.

ومن خصوصيات الإيمان الصوفي موقف الصوفية الخاص من الشريعة، فمن المعروف عنهم أنّهم مع تصريحهم بالتزامهم بها يعدّونها مكوناً من مكونات الوجود الظاهر، ويجعلون الحقيقة في مقابلها باعتبارها من مكونات الباطن، وكانوا، في الغالب، يحاولون التوفيق بينهما، وإنّ فضل بعضهم الحقيقة على الشريعة، لكنّهم يعتقدون، عموماً، أنّ الشريعة مدخل ضروري إلى بلوغ الحقيقة، ومعنى ذلك أنّها في نظرهم ليست غاية في حدّ ذاتها، وإنّما هي وسيلة يسلك بها المرید طريقه إلى الله.

كما كان للصوفية، ولا يزال، تصورهم الخاص لصاحب الرسالة، فهو عندهم في ظاهره رسول ونبي، وفي باطنه ولي، والولاية في شخصيته أرفع درجة من النبوة والرسالة، ولم يركّز الصوفية اهتمامهم على شخصه الدنيوي بقدر ما ركزوا على حقيقته السرمدية، فهو حبيب الله، وأولى الحقائق

الصادرة عنه في عالم الخلق، وهو سر الوجود وعلته، ويعدون سعيهم إلى تمثّل تجربته الروحية والاتحاد بحقيقته جسراً يعبرونه للقرب من الذات الإلهية.

ويجوز لنا القول إجمالاً بأنّ الإيمان الصوفي له من المكونات والخصوصيات ما يميز به من غيره من تمثلات الإيمان لدى سائر المذاهب الإسلامية، وأنّ السر في هذا التميّز يمكن البحث عنه في الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية؛ التي عرف فيها التصوف نشأته، وتطوره، وقد كان هذا الإيمان من الشراء بمكان كبير؛ إذ كان متعدد الأبعاد، على الرغم ممّا توافر عليه من خصائص جامعة وموحدة، فهو إيمان ذو أبعاد روحية تارة، وفلسفية تارة أخرى، كما أنّه قد نهل، أيضاً، من الإرث الديني المشرقي المشترك، وأمكّنه أن يصوغ من كلّ ذلك تصوراً إيمانياً مبتكراً ذا أبعاد كونية، وإنسانية، يستجيب لتطلعات الروح، ولنداء الضمير، ولهاجس العقل في حرصه على تفسير الوجود.



تجربة الإيمان بين الإطلاق والنسبيّة في المدوّنة الصوفيّة

صابر سويسي

«من فرّق بين الكفر والإيمان فقد كفر،
ومن لم يفرّق بين الكافر والمؤمن فقد
كفر»⁽¹⁾.

❖ مقدّمة:

يبدو الخوض في المفاهيم والاصطلاحات المتداولة في الخطاب الصوفي أمراً محضوفاً بمزالق شتى، يعود بعضها إلى ما تخترنه هذه المفاهيم والاصطلاحات من دلالات اشتقّها أصحابها من رحم تجربتهم التعبديّة، وثقافتهم، سواء استوعبوا في ذلك تأويل نصوص إسلاميّة، أم استدعوا رصيذاً من الموروث العرفاني القديم المنحدر من ثقافات سابقة، أو مزامنة للثقافة الإسلاميّة، أو تفاعلوا مع معطيات تاريخيّة، وأحداث سمتها التحوّل، والاختلاف.

وبعضها الآخر له صلة بطبيعة المدوّنة؛ التي نستمدّ منها عناصر هذا الخطاب، وهي مدوّنة يغلب عليها التنوّع، سواء في المرجعيّات، أم في الخلفيّات التي منها تنطلق، أو المادّة التي توفّرها، أو المناهج التي

(1) عبّاس، محمّد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2002م، ص243.

تعتمدها، فالخطاب الصوفي متناثر في كتب تاريخ، وأدب، وكلام، وفلسفة... حتى المصادر المنسوبة إلى التصوف ذاته لا تخلو من أن تكون صادرة عن أشخاص خاضوا فعلياً التجربة الروحية، أي: كتبها الصوفية أنفسهم، أو تولّوا إملاءها على مرّيديهم وأصحابهم فنقلوها عنهم، أو تكون هذه المصادر عبارة عن مصتفات ومجاميع مثل كتب الطبقات والمناقب، انصبّ جهد أصحابها على جمع أخبار الصوفية ومقالاتهم، وتبويبها وفق رؤية محدّدة، أو منهج ما، وهي لا تخلو، في جزء كبير منها، من الانتقاء، والتمييز، والانحياز إلى طرف دون آخر، وقد تنزع إلى ضرب من التمجيد يصل، أحياناً، حدّ أسطورة شخصيّة المتصوّف.

ومثل هذه الإشكالات يدفعنا، في تناول مفهوم الإيمان، إلى الاحتراز والحذر لحظة مقارنة النصّ الصوفي، لما سيحمله فيه من سمات وخصائص يغلب عليها الطابع الذاتي، وتحتشد لنحت معالمها تقاطعات عديدة مع نصوص أخرى موازية شكّلت رافداً من روافد التجربة الصوفية.

هذا فضلاً عن ضرورة الانتباه إلى السياقات المختلفة؛ التي سيرد فيها توظيف هذا المفهوم، وجملة المفاهيم والاصطلاحات التي قد ترتبط به، أو تشير إليه، أو إلى أحد مداليله، مع ما في ذلك من تعميم حيناً، وتخصيص حيناً آخر.

وإلى هذا ينّه أبو الحسن علي بن محمّد الديلمي (337هـ - ؟؟) بقوله: «وجملة أجوبتهم لم تخرج من ثلاثة معانٍ: مجيب عن أصلها، ومجيب عن فرعها، ومجيب عن نفسها، والكلّ جائز في كلام العرب، وصحيح عند أهل المعاني، كالإيمان، وهو التصديق في نفسه، ثمّ سُمّي فرعاً إيماناً وهو الصلاة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: 143]؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، فقال [تعالى]: ﴿وَمَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلِكْتُبُ وَلَا أَلِيْمُنُ وَلَكِنْ جَعَلْتَهُ نُورًا﴾ [الشورى: 52]، وسُمّي النور -الذي هو من فعل الله- إيماناً، وإنّما الإيمان فعل المؤمن، والإيمان في نفسه هو التصديق، قال الله

-تعالى- جواباً لإبراهيم -عليه السلام- حين سأل، فقال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ﴾ [البقرة: 260]؛ أي: أو لم تُصدّق؟ فقد سمى الله -تعالى- أصل الإيمان [وفرعه] إيماناً⁽¹⁾.

إضافة إلى الصيغ التي قد يرد عليها ذكر مفهوم الإيمان، فقد ألف الصوفية اللجوء إلى تقنية الترميز، والإشارة، ونأوا في مواضع عديدة عن التصريح. يقول الحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) مثلاً: «من لم يقف على إشارتنا، لم ترشده عباراتنا»⁽²⁾، والمعنى نفسه نجده عند أبي علي الروذباري (ت 322هـ) في قوله: «علمنا هذا إشارة، فإن كان عبارة خفي»⁽³⁾، ولهذا مبرراته عندهم، سواء في طبيعة الأحوال التي يمرّ بها المتصوّف في تجربته التعبديّة، أم في جملة العراقيل والمحن التي عرضت لهم على امتداد التاريخ، وكانت في جزء كبير منها ناجمة عن التباسات اقترنت بفهم مقالاتهم، ومواقفهم، وأدبيّاتهم، واستطاع خصومهم من خلالها مهاجمتهم، وتضييق الخناق عليهم، مثلما أتاحت لفئة الاندساس في طريقتهم، وادّعاء بلوغ الغاية فيها، ما أربك تعاملهم مع محيطهم، ودفعهم إلى التقيّة والكتمان. يقول أبو القاسم القشيري (376هـ - 465هـ) متحدّثاً عن الصوفيّة: «وهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب؛ غير أنهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»⁽⁴⁾.

(1) الديلمي، أبو الحسن علي بن محمّد، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، وجوزيف نورمنت بل، دار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط 1، 2007م، ص 86.

(2) عبّاس، قاسم محمد، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 239.

(3) السراج الطوسي، أبو نصر، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحلّيم محمود و طه عبد الباقي سرور، مصر، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثني، بغداد، 1960م، ص 414.

(4) القشيري أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيريّة، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م، ص 21.

لهذا لا نستغرب تعدّد المداليل في المفهوم الواحد، واختلاف صيغ التعبير عنه من صوفيّ لآخر، فالمتتبع كتب التصوّف يلحظ ما تقدّمه من عبارات تتجدّد معانيها، وتتباين؛ حتّى ليكاد كلّ صوفيّ يستقلّ بجهاز اصطلاحيّ خاصّ به، وتعليل ذلك عندهم مركز في خصوصيّة التجربة الصوفيّة، وغلبة البعد الذاتي، والطابع الذوقي فيها، فكتاباتهم بهذا الشكل غير مقصودة للإفهام، بقدر ما هي دعوة لسلوك الطريق، ومعايشته؛ لإدراك حقيقة المعنى المعبر عنه في الاصطلاح، ويصبح، من ثمّ، الاختلاف نتيجة حتميّة، وطبيعيّة، وضروريّة، مهما بلغ من التضارب والتقابل، فهو في كلّ الأحوال متقبّل مبرّر في عرف الصوفيّة؛ لذا لا نستغرب وجود تباين في ضبط دلالات الإيمان، وإن اتّفقت المنطلقات، والمرجعيات، فهو يخرج من طور البداهة، والتواضع اللغوي إلى طور الفعل، والممارسة، والحال.

ولا يمنع هذا وذاك من وجود نقاط تقاطع واشتراك في تحديد مفهوم الإيمان، ومكوّناته في الخطاب الصوفي، بدءاً بالتقائهم عند محاولة ترسيخ البعد العملي، أو الإجرائي فيه، فهو تجربة يعيشها العبد في علاقته بذاته، وبخالقه، وبمحيطه، أو بيئته، يتفاعل فيها مع جملة من تصوّرات، والمواقف، والأحوال، يروم من خلالها إدراك مرتبة من الكمال، والامتلاء يستحقّ بها نعت المؤمن الحقّ.

ولا نستغرب انطلاق الصوفيّة، في تحديد ماهية الإيمان، من خلال نصوص تكاد تكون واحدة لعلّ أبرزها الحديث النبويّ؛ الذي ورد في صحيح مسلم، مثلاً، مروياً عن عمر بن الخطّاب، وجاء فيه تعريف الإيمان على أنّه: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»⁽¹⁾.

(1) مسلم، أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1991م، ج1، ص37.

فمثل هذا الحديث تداولته مقالات الصوفيّة، وكتاباتهم، واستحضرت في معرض الحديث عن الإيمان بأشكال مختلفة، من ذلك أن أبا سعيد الخراز (ت 277هـ) يتمنّاه في قوله: «الفرض الواجب أن تؤمن بالله، وتعلم، وتقرّ، وتشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّه الأوّل، والآخِر، والظاهر، والباطن، الخالق، البارئ، المصوّر، الرازق، المحيي، المميت؛ الذي إليه ترجع الأمور، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، جاء بالحقّ من عند الحقّ، وأنّ النبيّين حقّ وبالحقّ، أدوا الرسالة، وبالغوا في النصيحة، وأنّ الجنّة حقّ، والبعث حقّ...»⁽¹⁾.

فهذه من المنطلقات المشتركة بين مختلف الصوفيّة، لكنّ خوضهم في تفصيلاتها، وشروحها؛ هو الذي كان موضع اختلاف، وهذا الاختلاف لا يعني ضرورة التقابل، أو التعارض، فقد تفصل بينهم، أحياناً، فويرقات جزئية قد لا تمسّ المعنى العام المقصود في عرفهم، وهذا ما سنعمل على تبيانه من خلال استقصاء معاني الإيمان، وأبعاده، ومكوناته، مثلما تجلّت في عدد من مقالاتهم، وكانت وسيلة من وسائل فهم طبيعة خطابهم، وفكرهم، وآليات اشتغالهما، وقد اخترنا التركيز على فترة زمنية محدّدة في تاريخ التصفوّ أقصاها نهاية القرن الخامس للهجرة، وهي الفترة التي شهدت نشأته وانتشاره، وفيها بلغ ما أسماه أبو العلا عفيفي (عصره الذهبي)⁽²⁾ خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة تحديداً، حيث اشتهر رجاله، وانتشرت تعاليمه وأدبيّاته، وكان القرن الخامس للهجرة مناسبة لإقرار مختلف اصطلاحاته، وإثباتها⁽³⁾.

(1) الخراز، أبو سعيد، كتاب الصدق، تحقيق: آرثر جون آربري، الوراق للنشر، لندن، ط 1، 2012م، ص 25-26.

(2) عفيفي، أبو العلا، التصفوّ: الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية، دار المعارف، ط 1، 1963م، ص 92.

(3) Gardet, L. la langue arabe et l'analyse des états spirituels: contribution à l'étude du lexique sufi. *Mélanges Louis Massignon*. Publiés sous le patronage de l'institut d'études islamiques de l'université de Paris et de l'Institut Français de Damas, 1957, T II, p. 218.

1- في فهم الصوفيّة الإيمان:

يلاحظ الباحث في كتب التصوّف حضور تعريفات شتى للإيمان، يخضع تنوعها لتباين السياقات التي ترد فيها، ودليل ذلك أننا قد نظفر للصوفيّ الواحد بعدد غير هيّن من هذه التعريفات، من ذلك أنّ أبا القاسم الجنيد (ت 297هـ)، مثلاً، يروى عنه أنه سُئل في أكثر من مناسبة عن الإيمان، ولم يقدّم التعريف نفسه.

- فقد قال مرّة: «الإيمان هو التصديق والإيقان، وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان...»⁽¹⁾.

- وقال في أخرى: «الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله، والحقّ واحد، والمؤمن متوحّد»⁽²⁾.

- ورُوي عنه أيضاً: «سُئل الجنيد عن الإيمان؟ فقال: هذا سؤال لا حقيقة له، ولا معنى ينبئ عن مزيد من علم، إنّما هو الإيمان بالله جلّ ثناؤه مجرداً، وحقيقته في القلوب مفرداً، وإنّما هو ما وقر في القلب من العلم بالله، والتصديق بما أخبر من أموره في سائر سمواته وأرضه؛ ممّا ثبت في الإيقان، وإن لم أره بالعيان»⁽³⁾.

فتارة يكون الجواب مقترناً بماهية الإيمان، وطوراً بوظيفته، أو بضديده، أو بمكوّناته... ومثل هذه الإجابات تفسّر، ربّما، أهميّة السياق الذي يكون هو المحدّد حقيقة لدلالة المفهوم، فقد يرد الإيمان مقابلاً للكفر، وقد يستخدم مقابلاً للمعصية⁽⁴⁾... ومع ذلك نجد اتفاقاً حول معانٍ لها بالتعريف

(1) المزبدي، أحمد فريد، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2006م، ص260.

(2) المصدر نفسه، ص260.

(3) المصدر نفسه، ص260.

(4) نوبيا، بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي، وابن عطاء الأدمي، ومحمّد بن عبد الجبار النّفري، بيروت - لبنان، دار المشرق، 1973م، ص292.

اللغوي عُلقة، من قبيل تواتر استحضار معنى التصديق، فهذا ما أثبتته أبو الحسن الديلمي في تمييزه بين صنفين من الإيمان بقوله: «الإيمان الشرعي، وهو ثلاثة أشياء: قول وعمل ونية، والإيمان اللغوي هو التصديق»⁽¹⁾. وهو ما أكده أبو حامد الغزالي (450هـ - 505هـ) في قوله: «الإيمان عبارة عن التصديق. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يُوسُف: 17]؛ أي: بمصدق»⁽²⁾. وبهذا المعنى، سيرتبط عديد الاصطلاحات الصوفية التي ستؤثث معنى الإيمان في أشكاله، ومكوناته المختلفة من قبيل العيان، واليقين، والكشف، والمشاهدة، والإخلاص...

هذا، فضلاً عن الاتفاق في المصادر المعتمدة في اشتقاق دلالات الإيمان، وتبريرها؛ إذ يكاد يجمع الصوفية على محاولة تأصيل تعريفهم الإيمان في عدد من النصوص المستمدة من القرآن، والحديث النبوي، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في حديث الديلمي عن التمييز بين الأصل والفرع في فهم دلالة الإيمان، من خلال قيامه باستعراض جملة من الشواهد القرآنية؛ التي تؤكد اختلاف المعنى بتغير المقام، والسياق.

ومثل هذا الأسلوب متداول في جلّ كتابات الصوفية في معرض تناولهم الآيات، أو الأحاديث النبوية؛ التي استخدمت الفعل (آمن)، أو مشتقاته، أو أوحى به، وبمتعلقاته، فالحسين بن منصور الحلاج، مثلاً، يقدم فهماً للإيمان، انطلاقاً من الآية الثامنة عشرة من سورة آل عمران: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18]، ينبني على مبدأ التسلسل ابتداءً بالله نفسه، فهو أول المؤمنين، وعنه تصدر سائر صور الإيمان، ومعانيه، ومقوماته، وذلك في قوله: «شهادة لنفسه أن لا صانع غيره؛ آمن بنفسه قبل أن يؤمن به بما وصف من نفسه، فهو المؤمن لغيبه، الداعي إلى نفسه، والملائكة مؤمنون، أي: شاهدون، وبغيه داعون إليه، والمؤمنون به مؤمنون به وبغيه،

(1) الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 93-94.

(2) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الشعب، (د.ت)، ج 2، ص 203.

داعون إليه، وكتبه، ورسله، فمن آمن به فقد آمن»⁽¹⁾. واستناداً إليه يميّز بين الثابت فيه والمتحوّل، فـ: «الإيمان من الله لا يزيد ولا ينقص، ومن الأنبياء يزيد ولا ينقص، ومن غيرهم يزيد وينقص»⁽²⁾.

ويعرّف أبو القاسم القشيري، أيضاً، الإيمان، ويميّزه عن الإسلام استناداً إلى ما ورد في الآية الرابعة عشرة من سورة الحجرات، فيقول: «قوله جلّ ذكره: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14]، الإيمان هو حياة القلب، والقلب لا يحيا إلا بعد ذبح النفس، والنفوس لا تموت ولكنها تغيب، ومع حضورها لا يتم خير، والاستسلام في الظاهر إسلام، وليس كلّ من استسلم ظاهراً مخلصاً في سرّه ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، في هذا دليل على أنّ محلّ الإيمان القلب، كما أنّه في وصف المنافقين قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [البقرة: 10]، ومرض القلب والإيمان ضدّان»⁽³⁾، وهو بمثل هذا التفسير يضبط مقرّه (القلب)، وسبل تحقيقه (ذبح النفس)، مستحضراً ما درج في أدبيات الصوفيّة من تصوّر يقضي بسلبيّة النفس البشريّة، وضرورة تطهيرها، ومقاومتها، فـ: «النفس أخبث من سبعين شيطانا» على حدّ قول الحسين بن منصور الحلاج⁽⁴⁾.

لقد مثلت هذه النصوص مصدراً أساسياً ارتكز عليه الصوفيّة في تحديد مفهوم الإيمان، وضبط مقوماته، وشروطه، وخصوصيّاته، ومن ثمّ بسط تصوّراتهم للتجربة التعبديّة، وإيجاد مشروعيّة لها، ولطفوسها، وآدابها، بغية إحلالها المحلّ الأرقى في سلّم القرب من المعبود.

(1) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 243.

(3) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 2، 2007م، ج 3، ص 223.

(4) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252.

ويبدو أنّ الحديث النبويّ المذكور سلفاً حول التمييز بين الإسلام والإيمان، والإحسان هو الأكثر تداولاً في مقالاتهم، فقد خاضوا في دلالاته، ووقعت الإشارة في أكثر من موضع إلى مرتكزات الإيمان استناداً إليه، بل لعلّه أحدث نوعاً من الالتباس في الأفهام أحياناً، وكذلك في الاستعمال لتقارب المعاني، وترادفها.

وهذا ما سعى أبو حامد الغزالي، مثلاً، إلى معالجته وتوضيحه بغية إزالة اللبس عنه من خلال تخصيص فصل في كتابه (إحياء علوم الدين) اختار له عنواناً (في الإيمان والإسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال، وما يتطرق إليه من الزيادة والنقصان، ووجه استثناء السلف فيه)، وهو يعرض فيه مواطن الخلاف والاضطراب في تحديد دلالات الإيمان والإسلام، من خلال استدعاء ثلاثة مباحث، أو سياقات مختلفة: «بحث عن موجب اللفظين في اللغة، وبحث عن المراد بهما في إطلاق الشرع، وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة؛ والبحث الأوّل لغوي، والثاني تفسيري، والثالث فقهي شرعي... فموجب اللغة أنّ الإسلام أعمّ، والإيمان أخصّ.. والحقّ فيه أنّ الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف، وورد على سبيل التداخل.. وللإسلام والإيمان حكمان: أخروي، وديني.. أمّا الأخروي فهو الإخراج من النار، ومنع التخليد.. حكم الدنيا الذي يتعلّق بالأئمة والولاة من المسلمين؛ لأنّ قلبه لا يطلع عليه، وعلينا أن نظنّ أنّه ما قاله بلسانه إلّا وهو منظوّر عليه في قلبه...»⁽¹⁾.

والمتمتّع تفاصيل عرض الغزالي يلاحظ حجم حضور المقالات الكلامية فيه، إذ يستدعي شواهد المعتزلة والمرجئة، مثلاً، ويعمل على نقدها، منتصراً لما يعده عقيدة السلف المتمثلة في اعتبار الإيمان عقداً، وقولاً، وعملاً⁽²⁾، وينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ الإيمان «اسم مشترك يطلق من ثلاثة

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص 203-207.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 210.

أوجه: الأول: أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف، وانسراح صدر، وهو إيمان العوام، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص.. الإطلاق الثاني: أن يراد به التصديق والعمل جميعاً.. الإطلاق الثالث: أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف، وانسراح الصدر، والمشاهدة بنور البصيرة⁽¹⁾.

ويقيم الغزالي، بذلك، مفاضلة بين مراتب الإيمان، عبر تمييزه بين إيمان العوام القائم على مجرد التقليد والاعتقاد، وهو، وفق تحليله، يحتل المرتبة الدنيا في سلم الإيمان، أما الثاني فيضاف إليه العمل، وهو في درجة وسط، أما المرتبة العليا فيحتلها الإيمان المؤسس على اليقين والكشف، وهو الذي يذهب إليه الصوفيّة، ويدعون إدراكه، وتفردهم به، من ثم، عن سائر المؤمنين.

وفكرة التفاضل والتراتب في الإيمان دارجة في كتب التصوف، وتختلف من مصنف إلى آخر وفق زاوية تناوله الموضوع، ونظره فيه، فأبو القاسم القشيري، مثلاً، يذهب مذهباً آخر مغايراً للغزالي في تحديد أقسام الإيمان، وإن وافقه في وجود ثلاث مراتب، وذلك استناداً إلى أدواته، أو مصدره، فيجعل الإيمان القائم على التأمل والنظر العقليين في أدنى مرتبة، يليه الإيمان القائم على البيان باعتباره نوراً من الله، فالإيمان المعتمد على الكشف والعيان، وهو عنده نور على نور⁽²⁾، وهو مطلب الصوفيّة، ويتجلى ذلك في تفسيره للآية 136 من سورة النساء⁽³⁾، وكذلك للآية 18 من سورة التوبة⁽⁴⁾،

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 211-213.

(2) القشيري، تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات، ج2، ص 368.

(3) نصّ الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَالِكُنَّ الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ ءَالِكُنَّ الَّذِينَ نَزَّلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ ءَالْيَوْمِ ءَالْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136].

(4) نصّ الآية: ﴿إِنَّمَا يَحْتَرُّ مَسْجِدَ اللَّهِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ ءَالْيَوْمِ ءَالْآخِرِ ءَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: 18].

إذ يقول في الأولى: «يا أيها الذين آمنوا من حيث البرهان؛ آمنوا من حيث البيان، إلى أن تؤمنوا من حيث الكشف والعيان»⁽¹⁾. ويقول في الثانية: «رتبتهم في الإيمان مختلفة، فإيمان من حيث البرهان، وإيمان من حيث البيان؛ وإيمان من حيث العيان، وشتان ما هم»⁽²⁾.

ويقدم السراج الطوسي (ت 378هـ) تقسيماً آخر يقوم على ثنائية، وذلك في تعريفه الإيمان بقوله «الإيمان ظاهر وباطن»⁽³⁾، وكذلك الحسين بن منصور الحلاج الذي يفصل القول في هذا الباب، حين يقرّ التمييز نفسه بين ظاهر وباطن في الإيمان، ويثبت له في ذلك مقامات بصيغة الجمع تؤكد التفاوت والتفاضل بينها، فهو يقول: «من تكلم بعلم عن تعليم يجوز عليه الغلط والسهو، وربما يخطئ ويصيب، وهذا من مقامات ظاهر الإيمان، ومن تكلم عن الأنوار المشرقة من الصفات الإلهية خرجت ألفاظه تامة، شافية، ناطقة بما في الضمائر من حضور عينه، ودنو ما بعد، وصرف عنه كل شك، وغفلة»⁽⁴⁾.

فالفرق بين الإيمانين (الظاهر والباطن) جواز الخطأ والتقصير في الأولِ الظاهرِ المقترنِ بالتعليم والتقليد، في حين لا خطأ ولا تقصير في الثاني المستند إلى المشاهدة والعيان، بل هو قرين الاكتمال واليقين، وإليه يشير أبو القاسم القشيري في معرض تفسيره للآية الرابعة من سورة البقرة: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4]، بقوله: «وإنما أيقنوا بالآخرة لأنهم شهدوا على الغيب، فإن حارثة لما قال له رسول الله ﷺ: «كيف أصبحت؟» قال: أصبحت مؤمناً بالله حقاً، وكأني بأهل الجنة يتزاورون، وكأني بأهل النار يتعاوون، وكأني بعرش ربي بارزاً.

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 231.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 412.

(3) السراج الطوسي، اللمع، ص 22.

(4) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 242.

فقال رسول الله ﷺ: «أَصَبَتْ فالزم»⁽¹⁾. فهو الدرجة المنشودة التي يقصد الصوفيّة إلى تحقيقها، وإدراكها.

ويكون الإيمان الكامل، أو إيمان الخواصّ، وفق التمشّي الذي قدّمه الغزالي، والقشيري، والحلاج، يشاركهم في ذلك سائر الصوفيّة، من باب اختصاص الله لعبده، ومقرّه القلب، وصفته الثبوت، فلا مجال للرجوع عنه، أو التنكّر له، «وهو أفضل المراتب، وبه يدرك جميع المقامات» حسب أبي بكر محمّد بن إسحاق الكلاباذي (ت 380هـ)⁽²⁾، «فقد صحّ أنّ المؤمن الحقيقي لا ينتقل عن الإيمان؛ لأنّه موهبة له من الله جلّ وعزّ، وعطاء، وفضل، واختصاص، وحاشا الحقّ -عزّ وجلّ- أن يرجع فيما وهب، أو يستردّ ما أعطى. وصورة الإيمان الحقيقي والرسمي في الظاهر صورة واحدة، وحقائقها مختلفة»⁽³⁾.

ويُفهم من هذا تصوّر أنّ سائر أنواع الإيمان غير ثابتة، ويمكن لأصحابها التحوّل، والخروج عنها؛ لكونها قائمة على مجهود العبد، وكسبه، وهو في ذلك قاصر، لكونه لم يرتق إلى مرتبة تؤهّله لاصطفاء الله له، وتوفيقه فيه، ويشرح الكلاباذي هذا الموقف بقوله: «الإيمان الذي يجوز الرجوع عنه هو الذي اكتسبه العبد من إقرار لسانه، والعمل بأركانها، ولم يخامر الإيمان حقيقة سرّه، لا من قبل الشهود، ولا من صحّة العقود، لكنّه أقرّ بشيء، ولا يدري حقيقة ما أقرّ به... أو يكون أقرّ بلسانه، وانطوى على تكذيبه، كالمناق الذي أقرّ بلسانه، وكذّبه بقلبه، وأضمر خلافه، ولكنّه أقرّ بلسانه، ولم يكذبه بقلبه، ولا أضمر خلافه، ولكن لم يقع له صحّة ما أقرّ به اكتساباً، ولا مشاهدة، ولم يكتسب تحقيقه من جهة العلم، فتقوم له الدلائل

(1) القشيري، تفسير القشيري المسمّى: لطائف الإشارات، ج 1، ص 20، والحديث في مجمع الزوائد 62/1.

(2) الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1993م، ص 147.

(3) المصدر السابق، ص 148.

على صحّته، ولا شاهد بقلبه حالاً أزال عنه الشكوك، وقد سبق له من الله الشقاء، فاعترضت له شبهة من خاطر أو ناظر، ففتنته، فانتقل عنه إلى ضدّه»⁽¹⁾.

وفي كلامه هذا إشارة واضحة إلى أنّ المؤمن الحق معروف في علم الله مقرّر طريقه، مقدّر عدم افتتانه بالشبهة، ونجاته من الشكوك سلفاً، وبخلافه نجد غير المؤمن. ويكون القول بكسب العبد إذّاك مجرد محاولة لإثبات مسؤوليّة مفترضة له، من باب الإيهام بقيمة الفعل البشري، وضرورته، للدفع في اتجاه التفعيل والتحفيز على خوض التجربة الروحيّة.

فالكلاباذي، مثله مثل سائر الصوفيّة، لا يمنح الكسب، أو جهد العبد مطلق القيمة، بل يرهنه دائماً بتوفيق المعبود ورحمته، سواء بردّ الشبهات والخواطر عنه مباشرة، أم بمدّه بالوسائل التي تتيح له تصحيح إيمانه، وطرد كلّ ما يتهدّده في ذلك؛ من خلال إرشاده إلى الأدلّة التي تحفظه، وتدعمه، سواء كانت نقليّة أم عقليّة، وفي هذا يقول: «فأمّا من سبق له من الله الحسنی، فإنّ الشبهات لا تقع له، والعيوارض تزول عنه إمّا اكتساباً من علم الكتاب والسنة ودلائل العقل، فيزيل خواطر السوء عنه... أو يكون ممّن وقع له صحّة الإيمان، ويردّ الله تعالى عنه خواطر السوء باعتصامه بالجملة، ويردّ عنه الله الناظر المشكّك له لطفاً به، فلا يقابله، فيسلم له صحّة إيمانه، وإن لم يكن عنده من البيان ما يحتاج ناظره، ولا ما يزيل خاطره»⁽²⁾.

ومن ثمّ فإنّ تجربة الإيمان، في عرف الصوفيّة، تقتضي نظراً، وتدبراً، وبحثاً في النصّ من جهة، وفي الوجود من جهة أخرى، فلا صحّة لها، ولا استقامة، ما لم تجد لها سنداً، يعمل العبد على تحصيله واكتسابه؛ اعتماداً على ما توافر له من قرائن، وأدوات يشتغل بموجبها عقله بدءاً، في انتظار تنويع هذا المجهود بتوفيق ربّانيّ يترقى بموجبه في مصافّ الإيمان تصحيحاً،

(1) المصدر السابق، ص 147.

(2) المصدر السابق، ص 147.

وتحقيقاً، ولعلّ هذا ما دفع إلى تمييز المؤمن من العارف، واعتبار الثاني أرقى درجة لشدة قربه من ربه، فذ: «الفرق بين المؤمن والعارف: المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله عزّ وجلّ، وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب، وقلب المؤمن يطمئنّ بالذكر، ولا يطمئنّ العارف بسواه»، وفق ما نقله السراج الطوسي اعتماداً على ما هو دارج في الاعتقاد بين رجال التصوف⁽¹⁾.

2- الإيمان تجربة ذاتية:

هو أوّل معنى قد يتبادر إلى الذهن لدى الباحث في الخطاب الصوفي، فالإيمان في عرف الصوفيّة تجربة تُعاش ولا تقال، إذ لا يكفي فيه الإقرار باللسان، أو الاعتقاد بالقلب، أو التوقف عند مجرد العلم، فلا كمال للإيمان إلّا متى تعلّق بالعمل، وفي هذا المعنى نجد شهادة أبي حامد الغزالي عن تجربته الشخصية في الإيمان، إذ يقول: «وكان قد حصل معي -من العلوم التي مارستها، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صفي العلوم الشرعية، والعقلية- إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان، كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل محرّر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»⁽²⁾. فهو يؤكّد أنّ ثبوت إيمانه، ورسوخه، قد ارتكز على الخبرة، والممارسة، والبحث في الأسباب، والقرائن، ولم يكتف، من ثمّ، بما تلقاه من علوم، وما طالعه من كتب؛ أي: أنّ الإيمان عنده كان حصيلة تجربة عملية خاضها، وبذل فيها جهده، فأدرك غايته، وهي: اليقين، والتحقّق من صحّة ما آمن به.

ولهذا نجد الصوفيّة مهتمّين بهذا الجانب العملي، ساعين إلى تحديد مقوماته، وشروطه، وأصنافه بغية إنجاحه. يقول أبو سعيد الخرّاز: «لا بدّ

(1) السراج الطوسي، اللمع، ص 63.

(2) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط 7، 1967م،

للمريد المحقق في إيمانه، والمطالب لسلوك سبيل النجاة، من معرفة ثلاثة أصول يعمل بها، فبذلك يقوى إيمانه، وتقوم حقائقه، وتثبت فروعه، فتصفو عند ذلك الأعمال، وتخلص إن شاء الله⁽¹⁾. وكذلك يقول أبو حامد الغزالي: «الإيمان عمل من الأعمال، وهو أفضلها»⁽²⁾. وهو، أيضاً، ما يؤكده أبو القاسم القشيري في قوله: «حقيقة الإيمان التصديق ثم التحقيق، وموجب الأمرين التوفيق، والتصديق بالعقل، والتحقيق ببذل الجهد في حفظ العهد، ومراعاة الحدّ، فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم، ثم الذين صدّقوا في اجتهادهم»⁽³⁾.

فالإيمان يترجم عملياً، ومن هنا تختلف صورته، وتجلياته، ومراتبه، يقول الحلاج: [من البسيط]

«لِلْعِلْمِ أَهْلٌ وَلِلْإِيمَانِ تَرْتِيبٌ وَلِلْعُلُومِ وَأَهْلِيهَا تَجَارِيبٌ»⁽⁴⁾

فلا يكون المؤمنون جميعاً على درجة واحدة، إذ تتفاوت رتبهم وفق مدى توقّفهم في تثبيت إيمانهم، ودرء الشكوك والشبهات عنه.

ويتأكد مثل هذا التصوّر التراتبي، أو التفاضلي للإيمان باستناد عدد من مقالات الصوفية إلى سفيان الثوري (97هـ-161هـ) في قوله: «الإيمان يزيد، والناس عندنا مؤمنون مسلمون، لكنّ الإيمان متفاضل، وجبريل أفضل إيماناً منك»⁽⁵⁾.

ويُفهم من حضور مثل هذا السند أنّ تناول الصوفية مسألة الإيمان لم يكن بمنأى عن الجدل الفكري الدائر حولها، خاصّة في الأوساط الكلامية،

(1) الخراز، كتاب الصدق، ص23.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص204-205.

(3) القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، ج1، ص18.

(4) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص291.

(5) الأصفهاني، أبو نعيم أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي،

القاهرة، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج7، ص33.

وخوضهم في الموضوع، من هذه الناحية، يحمل صدى لذاك الجدل، ويُعدّ إسهاماً فيه، بل لعلّه، في جزء كبير منه، تبنّ للتصوّر الأشعريّ، فأبو الحسن الأشعري (260هـ-324هـ) يثبت أهميّة الطابع العملي في هذا الباب، وذلك في سياق تعريفه الإيمان بقوله: «الإيمان هو التصديق بالجنان. وأمّا القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب؛ أي: أقرّ بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقاً لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى صحّ إيمانه، حتّى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلّا بإنكار شيء من ذلك»⁽¹⁾. وهو أيضاً يقرّ بأنّ «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»⁽²⁾، فالإقرار بالزيادة والنقصان إسناد لمقولة التفاضل، وتثبيت لها، وهو عين ما سبق أن أشرنا إليه في معرض الحديث عن تعريف أبي حامد الغزالي للإيمان، وتمييزه بين العامة والخاصة.

وقد دفع هذا التصوّر التفاضلي الصوفيّة إلى الحديث عن الكمال، وضرورة طلبه؛ ولذلك وضعوا شروطاً وضوابط حكمت تجربة الإيمان، وأبانت عن تصوّرهم لطبيعة الكائن البشري، وحقيقة صلته بالله وبالعالم، ومن ثمّ تصوّرهم للتجربة التعبديّة، ومكوّناتها، وأدبيّاتها لبلوغ درجة الإيمان الكامل المنشود، فمنهم من اعترف بقدرة الإنسان مطلقاً على إدراك هذه الدرجة بقطع النظر عن انتمائه، وثقافته، وزمنه، ومدى راحة عقله، بما أنّ التوفيق في النهاية مشروط بتدخّل العناية الإلهية، ومنهم من ألحّ على تنسب هذه القدرة، وتسيبها بضوابط استند في طرحها إلى ما عدّه شواهد من الكتاب والسنة، لا تقبل الدحض والتشكيك.

والصوفيّة، في إلحاحهم على هذا البعد الذاتي في فهمهم الإيمان، ينسجمون مع تعريفهم للتصوّف، وتصورهم له، إذ لا يقتصر عندهم على هيئة

(1) الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 101.

(2) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط 1، (د.ت)، ص 11.

واحدة مخصوصة، بل يحكمه التنوع والتعدد، فهم يؤمنون بمقولة: «الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»⁽¹⁾، فلكل مشربه، وذوقه، ومقامه، أو درجته، وسلوكه الذي يليق به، ويتناسب معه، وكله مسطور معلوم منذ انطلاق الخلق، «فخلق أرواح المؤمنين من موضع النور، وخلق أرواح الكافرين من موضع الظلمة» حسب أبي سعيد الخزاز⁽²⁾.

وهو ما يفسر عندهم تقارب المؤمنين، وتألفهم، وقوة رابطة المحبة الجامعة بينهم، من ذلك ما يرويه الأصفهاني (336هـ-430هـ) في حلية الأولياء من خبر أويس القرني (ت 37هـ)، وهرم بن حيان، إذ يقول: «لقي هرم بن حيان أويساً القرني، فقال: السلام عليك يا أويس بن عامر. قال: وعليك يا هرم بن حيان. أما أنا فعرفتك بالصفة، فكيف عرفتني؟ قال: عرفت روحي روحك؛ لأن أرواح المؤمنين تشام كما تشام الخيل، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»⁽³⁾.

وما هذه المحبة إلا قطر من فيض؛ لأنها تجلّ من تجليات محبة أسمى هي المحبة المتبادلة بين العبد وربّه، وهي دليل اصطفاء وقربة، والإيمان أولها وفتحها؛ لقول الحكيم الترمذي (ت 320هـ): «أول منازل [القربة] الإيمان بالله»⁽⁴⁾، وهو ما يؤكده المحاسبي في تعريفه المحبة الأصلية بقوله: «حبّ الإيمان، وذلك أنّ الله قد شهد للمؤمنين بالحبّ له، فقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 165]»⁽⁵⁾.

(1) كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1993م، ص 90.

(2) الخزاز، أبو سعيد، رسائل الخزاز، تحقيق قاسم السامراني، الوراق للنشر، لندن، ط 1، 2012م، ص 68.

(3) الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 20.

(4) الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم، منازل القربة، تحقيق خالد زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2002م، ص 45.

(5) الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 78.

ويكون هذا من جهة العابد، أمّا من جهة المعبود فكلام الخِرّاز على الخلق مفاده أنّ الإيمان قرين نور إلهي، منه انبثقت الأرواح البشريّة المؤمنة، وتميّزت من أرواح الكفّار، وهو ما يحوّل فعل الصّوفي إلى محاولة استرجاع صفاء هذا النور الأوّل، وتقوية حضوره.

وقد يبرّر هذا الفهم حرصهم على وصل مفهوم التّصوّف بالصفاء، وهو ما أشار إليه نيكلسون، في سياق تعليقه على اختلاف مصنّفي كتب التّصوّف في تعريفه، ومحاولة عدد منهم استبعاد قصر التسمية على الصلة بالصوف، وذلك في قوله: «إنّ كلّ انتساب إلى الصّوف يقابله اثنا عشر تعريفاً تعتمد على الصّفاء»⁽¹⁾؛ لأنّ الصفاء حينها يكون علامة من علامات اكتمال الإيمان في نظرهم، فلا حُجُب تحول دون الإخلاص، والصدق فيه، وهما معنيان متلازمان، شديدا الارتباط به، لكون «أوّل الأعمال هو الإخلاص»⁽²⁾، ولأنّ الإخلاص «لا يتمّ إلّا بالصدق فيه»⁽³⁾.

ومعيار الصدق والإخلاص الصبر؛ لأنّ الصدق «لا يتمّ إلّا بالصبر عليه»⁽⁴⁾. و«الصبر نصف الإيمان»⁽⁵⁾، وجميع هذه المعاني عدّة السالك في الطريق الصوفي، وعنوان تأهله للارتقاء من درجة إلى أخرى، أو من مقام إلى آخر.

وهو ما يجعل الإيمان فعلاً مبنياً على الاختلاف والتنوّع، وإن كانت المقاصد والأصول فيه واحدة، فلكلّ نهجه، ولكلّ درجته، دون أن ينفي هذا إمكانية التقاطع، والاشتراك، خاصّة إذا ما استحضرنّا أنّ فعل الإيمان يقوم على عنصرين اثنين مهمّين؛ مجهود العبد، ومئة المعبود، فلا اكتمال إلّا

(1) نيكلسون، رينولد، في التّصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة النّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م، ص28.

(2) الخِرّاز، كتاب الصدق، ص25.

(3) المصدر السابق، ص25.

(4) المصدر السابق، ص25.

(5) المصدر السابق، ص30.

باصطفاء الله لعبده، وتخليصه من نفسه بإفنائها عنها، وإبقائه به (أي: بالله)، وهي مرتبة اليقين في عرف الصوفية و«اليقين الإيمان كله»⁽¹⁾. وإليه الإشارة بالقول في كلام أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ): «نظرت إلى ربّي بعين اليقين بعدما صرفني عن غيره، وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سرّه، وأراني هويّته، فنظرت بهويّته إلى أنائيّتي، فزال نوري بنوره، وعزّتي بعزّته، وقدرتي بقدرته، ورأيت أنائيّتي بهويّته، وإعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحقّ، فقلت له: من هذا؟ فقال: هذا أنا ولا غيري، لا إله إلا أنا»⁽²⁾. فمثل هذه الدرجة لا يُتاح بجهد العابد منفرداً. وهو ما يفهم من اعتراف البسطامي بقوة حضور التدخّل الإلهي؛ ليدرك عتبة التوحيد الحقّ.

وحثّي في هذا الباب تختلف المراتب؛ لأنّ المنة الإلهية تراعي قدرة العبد على تحمّل ما يهبه إياه من جهة، وأيضاً مدى استعداده لكتمان السرّ الإلهي من جهة أخرى؛ ولهذا حُمل كلام عدد من الصوفية ممّن تحدّثوا عن بلوغ الغاية في الإيمان على السكر، أو النقصان أحياناً، بسبب ما اقترن بكلامهم من شطح وإظهار لما عدّ أسراراً أو كرامات إلهية، يقول أبو حامد الغزالي: «فلم يكن عندهم إلا الله تعالى، فسكروا سكرًا رُفِعَ دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: (أنا الحق)، وقال الآخر: (سبحاني ما أعظم شاني)، وقال آخر: (ما في الجبّة إلا الله)، وكلام العشاق في حال السكر يُطوى، ولا يُحكى»⁽³⁾.

وفي السياق نفسه، وضعت للولاية درجات مختلفة تعبّر، في وجه منها، عن خصوصية الترقّي في التجربة الروحية، ومركزية حضور الطابع الفردي، أو الذاتي فيها، فالمعتمد عند الصوفية الذوق والعيان، وهو ما يقرّه مثلاً أبو سعيد الخرّاز في معرض تعريفه للإيمان بقوله: «قال: ما ذاتية الإيمان؟ [قال]: عيان ما في الغيب من ثواب الجنان وعذاب النيران، يعني: من

(1) المصدر السابق، ص30.

(2) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص41.

(3) الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986م، ص139-140.

أشرف بنور حقائق الإيمان على ما في الغيب من نور الجنان والنيران، واطمأنّ عليه بالجنان فهو مؤمن»⁽¹⁾.

فمن مقومات هذا البعد الذاتي في الإيمان عند الصوفية الأثر الحاصل في القلب، وهو الطمأنينة المبنية على فعل المعاينة والتصديق لما يفترض الإيمان به، ف: «الإيمان يوجب للعبد الأمان، فما لم يكن الإيمان موجباً للأمان فصاحبه بغيره أولى»⁽²⁾.

ويقضي اكتمال الإيمان، وفق هذا التصور، اشتغالاً على تركيبة الكائن البشري بغية تحريره وتخليصه ممّا قد يولّد لديه شكوكاً، أو شبهات تحول دون طمأنينة قلبه وأمانه، فالإيمان مصتّف ضمن الأعمال الباطنة⁽³⁾، ومن ثمّ فهو فعل روحيّ أساساً، إلّا أنّه لا ينفصل عن سائر الأعمال، بل لعلّه لا يتحقّق إلّا عبرها وبها، إذ يقول الغزالي: «التحقيق بالبرهان علم، وملازمة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان»⁽⁴⁾.

3- الإيمان تحرّر والتزام:

انطلاقاً من التصور الذي تقدّم، يتأسس مفهوم الإيمان عند الصوفية على رؤية مخصوصة لطبيعة الكائن البشري، تقوم، كما أسلفنا، على تركيب ثنائي يجد في فعل الخلق مبدأه ومعاده، فالتجربة التعبدية كلّها في نظرهم عود على بدء، والمقصد فيها محاولة تحيين ما أسموه بالميثاق؛ استناداً إلى قراءتهم للآية (172) من سورة الأعراف، ونصّها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، ففي شروحهم لهذه الآية نجد اتفاقاً على كونها حاملة لمعنى التوحيد المنشود في عرفهم. يقول الحسين

(1) الخراز، رسائل الخراز، ص 80.

(2) القشيري، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، ج 3، ص 224.

(3) الطوسي، السراج، اللمع، ص 43.

(4) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص 108.

بن منصور الحلاج: «إن الله تعالى قد أخذ عهده وميثاقه على بني آدم، قبل خلق جسد (آدم) بسبعة آلاف سنة هم أرواح يتكلمون بحروف الملك والملكوت.. الإيمان بأمره إيمان بعينه»⁽¹⁾، ففي هذه المرحلة من وجود بني آدم يتوقف الصوفية ليثبتوا مبدأ التوحيد، ويضبطوا عناصر اكتماله وصدقه، والتوحيد ركن رئيس في بناء مفهوم الإيمان، وهو، ههنا، يتأسس على فعل اليقين والعيان، ويلتحم بمعاني الصفاء، والطهر، والوفاء في أرقى درجاتها.

وأبو القاسم الجنيد، مثلاً، يتخذ هذه الآية حجة ودليلاً في تفصيله معنى توحيد الخاص الذي يراه ميزة انفرد بها الصوفية، وصورته: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله سبحانه»⁽²⁾ «تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قرب، بذهاب حسه وحركاته، لقيام الحق له فيما أراه منه، والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان، إذ كان قبل أن يكون.. وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة بإقامة القدرة النافذة، والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهابه هو»⁽³⁾.

فطور (الشبحية) هذا في لحظة الميثاق هو الأنسب للتعبير عن صورة الإيمان الكامل لكونه نقياً من الشوائب، سليماً من الشكوك والخواطر، ينصت فيه بنو آدم إلى ربهم، ويشهدون له بالربوبية، لا بأنفسهم وإنما بالله، ف: «الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعاً وكرهاً، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم»⁽⁴⁾، إذ من خصائص هذا الطور، أيضاً، قيامه على

(1) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 271.

(2) المزدي، الإمام الجنيد سيد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه، ورسائله، ص 250.

(3) المصدر السابق، ص 259-260.

(4) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 119.

وجود روحيّ خالص سابق لتركّب الأرواح على الأجساد، مثلما سبقت الإشارة إليه في كلام الحسين بن منصور الحلاج عن تكلم بني آدم، وهم بعد أرواح، قبل خلق جسد آدم بسبعة آلاف سنة⁽¹⁾. ويؤكده قول أبي سعيد الخراز: «فأمّا الأرواح، في ذلك الوقت، فكانت مجتمعة: أرواح الأولياء، وأرواح الأعداء، حين كانت خالية من النفوس والطباع»⁽²⁾، فلا وجود إذّاك للنفوس البشرية، وطباعها، وهويّاتها المستقلّة إلّا بالقوّة في علم الله، وهذا يعني أنّ مرحلة وجود هذه النفوس فعليّاً قد ألبس مفهوم الإيمان، وأربكه.

وتصبح إذّاك معرفة المؤمن بحقيقة وجوده، وتركيبه، مسألة ضروريّة لتدارك هذا الالتباس، وتجاوزه من أجل معرفة ربّه، وتحصين إيمانه به، وتثيته. يقول أبو يزيد البسطامي: «روح المؤمن كالمصباح في الزجاج تضيء في الملكوت؛ لأنّ الله تعالى موجود عند الناظر في ذاته»⁽³⁾.

ويقتضي هذا من العبد اشتغالاً على النفس البشريّة بغية تحرير روحه من أدرانها، وشواغلها، وللصوفيّة في ذلك وجوه عديدة: منها ما يكون عبر بذل المجهود الفردي في التجربة التعبدية، ومنها ما يحدث باستدعاء أساليب خارقة يلتحمون من خلالها بالعالم المنشود مثل: الرؤى، والمعارج.

أمّا الوجه الأوّل القائم على المجهود الفردي أساساً فشائع متداول في جميع كتابات الصوفيّة؛ لأنّه قوام الطريق عندهم، ينطلق عادة باختيار شيخ مربّ معلّم يلقّن مريده أصول التعبد، ويدرّبه على أساليب اختبار نفسه، ومقاومتها، وينبّهه إلى جملة المزالق التي قد تعرض له، وكيفية النجاة منها، ويرشده إلى طقوس تحكم وصله بخالفه، ودوام استحضاره له مثل: الذكر، والسماع، والخلوة، والإكثار من النوافل، إعداداً لترقيّه في مختلف المقامات، والأحوال.

(1) المصدر السابق، ص 271.

(2) الخراز، رسائل الخراز، ص 68.

(3) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 89.

ويصدر ضبط جميع هذه المراحل في عرف الصوفية عن موقف سلبي يتبنونه تجاه النفس البشرية؛ لكونها عندهم مصدر السوء، وسبب محنة الأرواح، وتعطيلها عن استعادة صفاتها الأول الذي كان لها قبل ارتباطها بالأجساد، وفي هذا يقول أبو سعيد الخراز: «فلما خلق الله نفوس الخلق وطباعها تميّزت أرواح الأولياء، ونفوسهم، وطباعهم عن أرواح الأعداء، ونفوسهم، وطباعهم.. فأرواح المؤمنين كارهة لأبدانهم، وأبدانهم سجون أرواحهم، وأرواح الكافرين طائعة لأبدانهم، فأبدانهم بساتين أرواحهم»⁽¹⁾.

فالنفس قرينة الجسد، وهي «ريح كدرة، جنسها أرضية»⁽²⁾ شديدة الالتصاق بأصلها، وهو ما يجعل الكائن البشري رهين صراع دائم بين عنصرين متقابلين يشكّلان هويته، وينتميان إلى عالمين مختلفين، أحدهما: شهد الصورة الأولى للإيمان (إيمان الله، فالملائكة...) وكان مسرحاً للحظة الميثاق، وهو العالم العلوي السماوي اللطيف، وثنائهما: سفلي أرضي، كثيف، حصل فيه اللبس، وارتبط بالدنيا التي هي «سجن المؤمن»، وفق الحديث النبوي الذي لم يغب عن مقالات الصوفية في هذا السياق، من ذلك قول الديلمي: «قال عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»⁽³⁾، لأنّ المؤمن يريد الاتصال، والدنيا حابسته، والمحبوس مسجون»⁽⁴⁾.

فإلى الدنيا تنجذب النفس البشرية في ارتباطها بالهوى والشهوة، أو بالجسد عامّة، وعنه تحصل الغفلة، يقول الحكيم الترمذي: «وصار الفؤاد من المؤمن في دخان الشهوات، وغيوم الكبر، فذلك غفلة»⁽⁵⁾، وتجرّ الغفلة إلى الخطأ والمعصية، «فالمؤمن إذا أذنب فإنما يعصي بالشهوة والنهمة، وهو

(1) الخراز، رسائل الخراز، ص 68.

(2) الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم، رياضة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 2005م، ص 32.

(3) رواه مسلم (2956).

(4) الديلمي، عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف، ص 175.

(5) الترمذي، رياضة النفس، ص 34.

كارهٌ للفسوق والعصيان، ومع الكراهية يفسق ويعصي بغفلة، ولا يقصد الفسق والعصيان كما قصد إبليس»⁽¹⁾.

ومن ثمَّ فإنَّ النفس مصدر تشويش للإيمان قد يصل درجة تعطيله بالوقوع في ضديده وهو الكفر، وههنا تكمن خطورتها في اعتقاد الصوفيَّة؛ لذا ناصبوا العدا، وأعلنوا محاربتها، وقمعها، ودعوا إلى ضرورة التحرر منها، وتحبيدها، يقول الحلاج: «هي نفسك إن لم تشغلها شغلتك»⁽²⁾، بل أضحى انسلاخ العبد عن نفسه، وتنكُّره لها صفة للمؤمن، يقول أبو يزيد البسطامي: «إنَّ المؤمن بلا نفس: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [التوبة: 111]، فمن باع نفسه فكيف تكون له نفس؟!»⁽³⁾. وهذا مفهوم في متداول الصوفيَّة نظراً لكونهم ينزلون الإيمان، وإن ميّزوا فيه بين ظاهر وباطن، ضمن الأعمال الباطنة⁽⁴⁾، ويجعلونه أعلق بالجانب الروحي في الإنسان.

ولكن أليس في تحرر العبد من نفسه، وتعلّقه بالتحليق في عوالم أرحب تحمله إلى الأعلى، انتهاك لجسديته، وتعدُّ على كينونته، وإنسانيته؟ فيصبح الإيمان، بهذا الاعتبار، طمساً لهوية الكائن البشري، وتعالياً على طبيئته، أو أرضيته؛ إذ تتحوّل تجربته الإيمانية تنكراً لذاته، وإخلاقاً بتوازن تركيبته الروحية - الجسدية، وإمعاناً في احتقاره لمادته الترابية، وتهميشه لها بتكريس خضوعه وعبوديته لمكوّنه الثاني؛ أي: لروحانيته، فلا معنى إذّاك لطقوسه إلّا كونها وسيلة من الوسائل الأوليّة؛ التي تعلّم كيفية التخلّص من هذه الثنائية في التكوين بغية العودة إلى وضع سابق يُعتقد في الوجود، فذ: «السيد من خلا من أوصاف البشريّة، وأظهر بنعوت الربوبية» على حدّ قول الحسين بن منصور الحلاج⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، ص 35.

(2) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252.

(3) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص 100.

(4) السراج الطوسي، اللمع، ص 43.

(5) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 112.

اتّخذت إجابة الصوفيّة، في هذا السياق، اتجاهات عديدة، لا يخفى ما بينها من اتفاق وتقاطع: فمنهم من حمل على النفس البشريّة مطلقاً، ولم يتوانَ عن تقديم الوسائل الكفيلة في نظره بإماتتها، والقطع معها، غايته في ذلك إدراك أرقى مراتب التوحيد، ولعلّه، في سعيه اللامحدود هذا نحو المطلق، قد نطق بما استثنعته ذائقة عصره، واستغربته، وعدّته انحرافاً عن قواعد الشرع، ونواميسه، فلم تستسغه، وأنكرت عليه، من ثمّ، إيمانه، ومنهم من حرص أكثر على تركيز البعد الأخلاقي في التعامل مع النفس البشريّة، واكتفى بالدعوة إلى ترويضها، وتطويعها لتكون في خدمة الروح، معتمداً على محاولة التوفيق بين الحقيقة والشرعية، وتأكيد تكاملهما، معتقداً أنّ ذلك هو الكفيل بتشكيل حقيقة كمال المؤمن.

أمّا الاتجاه الذي لم يرَ أصحابه بدءاً من القطع مطلقاً مع النفس البشريّة، ومتعلّقاتها، فيمثّله أساساً أبو يزيد البسطامي، والحسين بن منصور الحلاج، وقد كان منطلقه استحضار فكرة الموت في بعديها الرمزي و(الإجرائي) أو (الصناعي). العبارة لابن خلدون (732هـ-808هـ)؛ الذي يسمّي هذا الصنف من الموت بـ: (الموت الصناعي)⁽¹⁾، إذ ذهب الصوفيّة إلى أنّ هذا النوع من الموت يكفل للعبد تحرّره الفعلي من أسر نفسه، ويوفّر ضمان تحقّق صفاء إيمانه، واصطفاء ربّه له، يقول حاتم الأصمّ (ت 237هـ): «من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت، موتاً أبيض، وموتاً أسود، وموتاً أحمر، وموتاً أخضر، فالموت الأبيض الجوع، والموت الأسود احتمال أذى الناس، والموت الأحمر مخالفة النفس، والموت الأخضر طرح الرقاع بعضها على بعض»⁽²⁾، فموت النفس حياة للروح في المقابل، بتحرّرها من أسر الشهوة، والهوى، والتعلّق بالدنيا، ومتطلّباتها.

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط 1، 1996م، ص 129.

(2) الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 8، ص 78.

ويبدو أنّ متخيّل المصير الأخروي كان حاضراً مؤثراً في تبني الصوفيّة فكرة الموت، إلى درجة جعلت بعضهم يطلب الموت الحقيقي أصلاً معتقداً خلاصه فيه، ومن علاماته نجد الحسين بن منصور الحلاج، وقولته الشهيرة: [من مجزوء الرمل]

أَقْتُلُونِي بَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي⁽¹⁾

فالحياة بالنفس تصبح سيّان والممات، أمّا موت النفس فيعادل الحياة بالله وهو المنشود؛ لأنّ النفس، وما يرتبط بها من صفات مذمومة، تعيق إيمان العبد، وفق الحلاج، وتحجبه عن ربّه، ولا نجاة له إلا بالتخلّص منها، ولا يعني هذا دعوة إلى الانتحار، فلقولة الحلاج هذه سياقاتها التاريخية، والدينيّة، والسياسيّة؛ التي دفعته إلى الإصرار على مواجهة خصومه، وعدم التراجع عن فكره، وعقيدته؛ «لأنّه كان، في الأغلب، يدفع أهل بغداد دفعاً إلى قتله ليتحد مع الذات الإلهيّة، ويكافؤوا هم (أي: أهل بغداد) على دفاعهم عن عقيدتهم الصادقة البسيطة»⁽²⁾، ودليل ذلك تبريره سلوك المعترضين عليه، وعذره لهم، وطلبه استعادة نفسه تجنّباً لافتنانهم به؛ إذ يروى عنه قوله: «يا إله الآلهة، ويا ربّ الأرباب.. رُدّ إليّ نفسي لئلا يفتتن بي عبادك، يا من هو أنا.. الخلق كلّهم أحداث ينطقون عن حدث، ثمّ إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ، ويشهدون بكفري، ويسعون إلى قتلي، وهم بذلك معذورون، وبكلّ ما يفعلون بي مأجورون»⁽³⁾.

فلكلّ زاوية نظر تختلف عن الآخر في فهم الإيمان، وقد لا تكون المسألة متّصلة برغبة في الاتّحاد بالله، مثلما ذهبت إلى ذلك أنا ماري شيمل،

(1) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 294.

(2) شيمل، أنا ماري، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمّد إسماعيل السيّد، ورضا حامد قطب، كولونيا (ألمانيا) - منشورات الجمل، بغداد، 2006م، ص 81.

(3) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 249.

وهو موضوع يحتاج نظراً وتدقيقاً، بل هي، ربّما، أعمق من ذلك، فالحلاج، ههنا، يستشرف افتتان الناس به، وإمكانية وقوع تشويش منه على إيمانهم، ويفضّل، من ثمّ، قتله، أو استرجاع نفسه تجنّباً لهذه الفتنة، وكأنّه يستشعر مسؤوليته لا عن إيمانه فحسب، وإنّما، أيضاً، عن إيمان الآخرين، وبذلك يبرز الإيمان التزاماً فردياً وجماعياً في آن، ويصبح للصوفيّ إذّاك دور في الحفاظ على إيمان من حوله، ودعمه، فلا يكفي باستبطانه، وتكريسه في تجربته الفرديّة، إنّما يفترض منه، أيضاً، العمل على نشره، والتبشير به، مع مراعاة قدرات الآخرين، ومدى استعدادهم لتقبّله، والانخراط فيه.

هذا فضلاً عمّا يمكن أن يحمل عليه كلام الحلاج، وطلبه القتل من مجاز وترميز، ولا سيما أنه قد جاء شعراً، وهي عادة دأب عليها الصوفية في خطاباتهم من باب التقيّة، وحماية علومهم وأسرارهم، إذ نأوا عن التصريح، واختاروا الإشارة والتلميح.

والحلاج، وفق ما تصوّره أخبار محنته، كان يعتقد أنّ تجربته التعبدية بلغت مرحلة لم يكن بوسع خصومه فهمها، وإدراك أسرارها، ولهذا استغربوا كلامه عليها، واستشنعوا شطحاته، فحكّموا بكفره، وهذا يعني، كما أسلفنا، أنّ المرتبة التي بلغها تتبنّى مفهوماً للإيمان مغايراً للمألوف المتداول في عصره، والدليل تباين المواقف إزاءه، ويهمّنا منها موقف الصوفية أنفسهم الذين اتّجهوا، في قسم كبير منهم، إلى عدم تكفيره، ومن ثمّ تبرير ما صدر عنه من أقوال التبست معانيها، وتعليلها، وردّها إلى طبيعة مواجد الصوفية وأحوالهم مثل السكر⁽¹⁾... في حين وجد آخرون حرجاً في التعامل مع مقالات الحلاج، فتجنّبوا الخوض فيها، وردّها بعضهم إلى ما أسموه إفشاء سرّ الربوبية، وهذا عندهم خطأ ما كان للحلاج أن يقع فيه، ويتمادى في إظهاره؛ لأنّ «إفشاء سرّ الربوبية كفر»⁽²⁾.

(1) السراج الطوسي، اللمع، ص 453-454.

(2) الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 117.

ويروى عن أبي بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي (ت 334هـ)، مثلاً، أنه وقف على الحسين بن منصور الحلاج وهو مصلوب «فنظر إليه، وقال: ألم نهك عن العالمين؟»⁽¹⁾، وقد اعترف الشبلي بصحة معتقد الحلاج بقوله: «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكتمت»⁽²⁾.

ومن ثم فإنّ هذا المفهوم غير المألوف، خارج دائرة التصوّف، هو من باب المتداول المشهور، والمشروع في دوائر الصوفيّة؛ لكونه مشتركاً بينهم، وعمدّة في تجربتهم، ويقضي بإدراك مرتبة اليقين بالله، حيث لا يرى الصوفيّ شيئاً إلاّ ورأى الله فيه، وهو عين قول الحلاج: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله فيه»⁽³⁾.

وتختلف تعابير الصوفيّة بخصوص هذه المرتبة، وفق أحوالهم فيها، فمنهم من تكون عباراته موجّهة في معنى وحدة الشهود، معلنة التزامها بخطّ في التوحيد مقيّد بالكتاب والسنة، وهو ما يشترك فيه معظم رجال التصوّف، ومنهم من تكون تعابيره عنها حاملة أحياناً معاني الحلول والاتحاد، أو موحية بها، لفنائهم عن أنفسهم فيها، وبقائهم بالله حسب تفسيرهم، وتأويلهم ما يطرأ على العبد أثناءها من ظواهر؛ من قبيل ما يُحكى عن الحسين بن منصور الحلاج أنّه قال: «من هدّب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات، ارتقى إلى مقام المقرّبين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتّى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظّ حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى ابن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلاّ كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى»⁽⁴⁾. وإن كانت مثل هذه الحكاية في حاجة إلى التدقيق

(1) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام. وأخبار محدّثها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 2001م، ج 8، ص 699.

(2) المصدر السابق، ج 8، ص 699.

(3) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 252.

(4) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 1995م، ص 263.

والبحث، فللحلاج نفسه أقوال تثبت خلاف ما نُسب إليه من دعاوى الحلول والاتحاد، من ذلك أنه أخرج من دائرة الإيمان من يعتقد في مثل هذه الدعاوى، ولو بمجرد الظنّ، فهو القائل: «من ظنّ أنّ الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر»⁽¹⁾.

وقد تكون رغبة السالك الجامحة في إدراك هذه المرتبة سبباً في الشطحات لفرط ما يصحبه في أحواله من وجد، وهي عند هذا وذاك لحظة روحية بامتياز تخس فيها أحكام البشرية، وتنفي آفات النفس وخواطرها، بل تمحي الآثار والأغيار، ولا يبقى سوى الله يغمر وجوده عالم الصوفي، ويفيض عليه، فتدفع عنه كلّ شبهة محتملة قد تشوّش إيمانه به، أو تعطله، وهو المنشود عند المتصوفة لا اعتقادهم بكون هذه اللحظة وفاءً صادقاً بالميثاق، وتحييناً فعلياً له، وإقراراً صحيحاً بالتوحيد. وهنا يكون الموت (الصناعي) المشار إليه مترعاً بأبعاد رمزية، فعبه يسعى السالك إلى تحصيل حال تماثل الموت الحقيقي تتعطل فيها نفسه، وتحرّر روحه من ربقتها، فتأهل للاطلاع على العالم الآخر، عالم ما بعد الموت، أو عالم المطلق، بل تتأهل لتعانق حياة أرقى هي الحياة بالله.

وكأنّ الصوفي، في هذا السياق، لا يسعى إلى القطع مع الحياة في إطلاقها، بل يرغب في الضرب صفحاً عن معنى من معانيها، أو بعد من أبعادها، هو الذي يربطه بعالم الناس، واجتماعهم، وحاجاتهم، ومعاملاتهم، وعلاقاتهم...، إذ يخشى أن يخوض مع الخائضين فيها، وينشغل عن ربّه، فلا يدرك الدرجة المثلى في الإيمان، والقرب من الله، ويظلّ، من ثمّ، سجيناً فيها رهين ألعيب نفسه وخدعها؛ لهذا نجد الصوفيّ يعبر عن رفضه التأمّ لها، ويسعى جاداً للتحرّر منها؛ أملاً في حياة أسمى تجمعها بأصل هذه الحياة، وباعثها، والمتحكّم حقاً فيها، وتحفظه بذلك من الانتكاس، والنقص.

(1) عباس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 226.

وههنا، يعود الجسد للحضور والفعل لا ب: (أنائية) الصوفي، وإنما برّبه،
فحركته وسكونه بيد الله، يقول الحسين بن منصور الحلاج: [من الخفيف]

"أَنْتَ بَيْنَ الشَّغَابِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرِي الدُّمُوعِ مِنْ أَجْفَانِي
وَتَحُلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي كَحُلُولِ الأَرْوَاحِ فِي الأَبْدَانِ
لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحْرُكُ إِلَّا أَنْتَ حَرَّكْتَهُ خَفِيَّ المَكَانِ"⁽¹⁾

فليس المقصود بالموت، إذّاك، عطالة الجسد، وتجميد حركته كذاك
الذي ينتهي به إلى القبر، إنّما المقصود موت من جنس آخر هو الموت في
الله، أو الفناء به فيه، والاستغراق في شهوده بشكل يكون الجسد نفسه وسيلة
للمعرفة واليقين، ومن ثمّ تعزيز الإيمان وتثبيتته، وفي هذا يقول الحلاج: [من
السيط]

لَمَّا اجْتَبَانِي وَأَدْنَانِي وَشَرَّفَنِي وَالكُلُّ بِالكُلِّ أَوْصَانِي وَعَرَّفَنِي
لَمْ يَبْقَ فِي القَلْبِ والأَحْشَاءِ جَارِحَةٌ إِلَّا وَأَعْرِفُهُ فِيهَا وَيَعْرِفُنِي⁽²⁾

فالجسد، حينها، يصبح، في نظر الصوفي، تجلياً من التجليات الإلهية،
«فقد تكشّف الله لذاته في الصورة الأدمية، في الإنسان الملكوتي الذي أوجد
في عالم الأزل، والذي يمثّل صورته الخاصة»⁽³⁾، وفيه يقول الحلاج: [من
السرّيع]

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرّاً سَنَا لَاهُوتِهِ الشَّافِبُ
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِراً فِي صُورَةِ الأَكْلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَابَنَهُ خَلْقُهُ كَلْحِظَةِ الحَاجِبِ بِالحَاجِبِ⁽⁴⁾

(1) المصدر السابق، ص 324.

(2) المصدر السابق، ص 325.

(3) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قببسي،
عويّدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط 1، 1998م، ص 298.

(4) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 291.

ووفق هذا التصوّر، تتحقّق المصالحة بين الجسد والروح، ويكون الانسجام، والتوازن، والتكامل في ذات الصوفي، وبه يقف على حقيقة التوحيد واقعاً حاصلًا فيه، يقول الحلاج: (كنت شتّى مقسّمًا، فصرتُ واحدًا، تقسمي أحدني، وتوحيدي أفردي)⁽¹⁾. و«عندما نكتشف تلك الحقيقة، تنتفي حاجة الذهاب إلى مكّة، وارتداء ثوب الإحرام الذي يرمز إلى جوهر الجسم الخالص، عندها يتمّ المرء في جسمه المحوّل بالذات كلّ شعائر الحجّ»⁽²⁾، فهذه علامة المؤمن الجيد، حسب أبي يزيد البسطامي، إذ يقول: «المؤمن الجيد الذي تأتيه مكّة، وتطوف حوله، وترجع ولا يشعر بها، حتّى كأنّه أخذ»⁽³⁾.

وإلى المعنى نفسه ذهب الحلاج بقوله: [من البسيط]

لِلنَّاسِ حَجٌّ وَلِي حَجٌّ إِلَى سَكْنِي تَهْدَى الْأَضَاحِي وَأَهْدِي مُهَجَّتِي وَدَمِي
يَطُوفُ بِالْبَيْتِ قَوْمٌ لَا بِجَارِحَةٍ بِاللهِ طَافُوا فَأَغْنَاهُمْ عَنِ الْحَرَمِ⁽⁴⁾

ومتى أدرك الصوفيّ هذه الدرجة من الإيمان تمكّن من الالتحام بالمطلق، فلا مكان ولا زمان يحدّانه، «إنّما المؤمن الجوهر أنّي يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه، فيتناول من حيث يشاء»⁽⁵⁾.

وقد يبرّر مثل هذا التصوّر كثافة الأخبار المروية عن كرامات وخوارق أتاها الصوفيّة، مثل المشي على الماء، والارتفاع في الهواء، والحضور في مكانين مختلفين متباعدين في زمان واحد... ولعلّ أبرزها، في هذا السياق، حكاياتهم عن معارج عاشوها، وكانت مادّتها وسيلة من وسائل إسناد تجربة

(1) المصدر السابق، ص 253.

(2) أرنالديز، روجيه، الحلاج السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.ه. رادكوسكي، التنوير، بيروت - لبنان، 2011م، ص 24.

(3) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص 48.

(4) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 322.

(5) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص 52.

الإيمان لكونها نقلت صور عوالم ما كان للإنسان البسيط أن يطلع على محتوياتها، ويختبر حقيقتها، إلا عبر ما يمكن أن تجود به مخيلته، أو يظفر به في متخيل ثقافته الديني، أو مما يرد عليه من ثقافات أخرى.

فالمعارج التي تناقلتها كتب التصوف حملت أخباراً عن لقاءات يفترض أنها تمت مع الأنبياء والرسل، وانتهت برؤية الله، والإنصات إلى كلامه، وقد تنوعت الفضاءات، فتارة هي سموات، وطوراً هي الجنان... وكذلك اختلفت الشخصيات، وخصائصها، أو هيئاتها، وتركزت أساساً على الملائكة، فكانت مثل هذه الأخبار حسب الصوفية علامة على تصديقهم بما رأوه فيها، ومن ثم شهادة من شهادات إخلاصهم، وصدقهم في إيمانهم، وتفردهم فيه؛ لأنهم وقفوا على عناصره بالعيان والمشاهدة، ولم يكتفوا بما جاء في الكتب والعلوم.

وعادة ما تكون هذه المعارج في شكل رؤى تحدث في منامات الصوفية، ومن أشهرها معراج أبي يزيد البسطامي، وقد عبر عنه بصيغ شتى، ففي رواية يقول: «عرج بروحي فخرقت الملكوت، فما مررت بروح نبي إلا سلمت عليه، وأقرأتها السلام غير روح محمد ﷺ، فإنه كان حول روحه ألف حجاب من نور كادت أن تحترق عند أول لمحة»⁽¹⁾، وفي رواية أخرى يقول: «رأيت في المنام كأنني عرجت إلى السموات، فلما أتيت إلى السماء الدنيا فإذا أنا بطير أخضر، فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه، وطار بي حتى انتهى بي انتهائي إلى صفوف الملائكة.. فسلمت عليهم، فردوا عليّ السلام.. ثم استقبلني روح كل نبي، ويسلمون عليّ، ويعظمون أمري، ويكلموني وأكلمهم، ثم استقبلني روح محمد ﷺ، ثم سلم عليّ، فقال: يا أبا يزيد.. إذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمّتي مني السلام، وانصحهم ما استطعت، وادعهم إلى الله عزّ وجلّ»⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص89.

Nicholson, R. An early arabic version of the Mirâj of Abu Yazid Al-Bistami. (2) Islamica, Vol II, fax3. Leipzig, Editor. E. Braunlich.1926-1927, pp. 404-408.

فمثل هذه الروايات والأخبار تحمل ضمناً إقراراً بصحة النبوات، ومن ثمّ إيماناً بها، وبالأنبياء والرسول، وكذلك بالملائكة، وباليوم الآخر، فالبسطامي يلتقي جميع هؤلاء، ويخبر عن صفتهم، ويخاطبهم، ويسبّح معهم، ويدعو إلى جانبهم بدعائهم، ويكشف طبيعة عوالمهم ومكوناتها... ولا تختلف المواقف والمخاطبات عن المعارج في هذا السياق؛ باعتبارها، أيضاً، تُبنى على افتراض التواصل مع العالم الآخر، أو عالم الألوهية، ومحاولة اكتشاف خصائصه، وضوابطه، وأسراره، ولنا في تجربة محمّد بن عبد الجبار النقري (ت 354هـ) خير دليل على هذه الرغبة الجامحة في استبطان فعل الإيمان وتعميقه، فمواقفه ومخاطباته تحكي أطوار اتصال مباشر بينه وبين الله، يكون فيه متلقياً شاهداً، وناقلاً ما لا يمكن رؤيته بالعين المجردة، ومن المشاهد التي ينقلها، مثلاً، رؤيته لربه وللملائكة: «أوقفني في بيته المعمور، فرأيت، وملائكته، ومن فيه يصلّون له»⁽¹⁾، وكذلك رؤيته للأنبياء مجتمعين: «أوقفني في عهد الأنبياء عليهم السلام، فسمعتهم يقول لهم: ادعوا إلى معرفتي! فإذا عرفوني، فادعوهم إلى أمري»⁽²⁾، بل هي ضرب من المغارج، إذ يقول النقري فيها: «ثمّ عُرج بي إليه، ومعني نوره الذي عُرج بي إليه، فوقف في مقامي منه، أراه وحده...»⁽³⁾، فالمواقف، إذًا، مناسبة عنده للتحرّر من أحكام البشريّة، والتحليق في عالم الألوهية، أو هي تمثّل لهذا العالم، وتركيب له باستدعاء عناصر وصور قرّرت واعتملت في متخيّل الصوفي؛ وفق رؤية مخصوصة للتجربة التعبدية.

والمهمّ، عندنا في هذا السياق، أنّ مثل هذه الأخبار تجد قبولاً وتشريعاً في أوساط الصوفية، ولا غرابة، أيضاً، في أن يتمّ تداولها بين عامّة الناس،

(1) النقري، محمّد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص 104.

(2) نويبا، نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبار النقري، ص 195.

(3) المصدر السابق، ص 218.

على ما تحمله من اختلافات في روايتها، وتفاصيلها، كما في روايتي معراج البسطامي، وذلك لكونها تنهل مكوّنات صورها ممّا هو مألوف دارج في المتخيّل الإسلامي، سواء أوردته تفاسير النصوص القرآنيّة، أم استدعته من ثقافات أو ديانات أخرى، فالكتابة الصوفيّة «إنّما تستمدّ شرعيّتها ووضعها ككتابة من داخل المجتمع نفسه؛ أي: من مكوّنات الخارق والعجيب الضاربة جذورها في أعماق التّاريخ؛ الذي ينتمي إليه كل من المؤلّف والمؤلّف إليه»⁽¹⁾.

واعتماد مثل هذه الطريقة يكشف حجم تعطّش الصوفي إلى اكتشاف العالم الآخر، عالم الألوهيّة، وعالم ما بعد الموت، وتطلّعه إلى الالتحام به، والبقاء فيه، بغية استكمال تجربته الإيمانيّة، وتثبيتها، وليس مثل هذا التطلّع حكراً على إيمان الصوفي، بل هو حاجة مألوفة ماثوثة في مختلف أشكال الفكر الديني الإسلامي وغير الإسلامي، يقول مرسيا إلياد: «إنّ الإنسان يرغب في أن يضع نفسه في مكان «مفتوح نحو الأعلى»، مكان متّصل بالعالم الإلهي. يريد الإنسان الدّيني أن يكون غير ما هو عليه في مستوى تجربته العاديّة، الإنسان الدّينيّ ليس معطى: إنّه يصنع ذاته بالاقتراب من نماذج إلهيّة»⁽²⁾.

لذا يكون التحرّر من النفس ومتعلّقاتها أمراً مشروعاً في عرف الصوفي، بل مطلوباً لكونه السبيل الأمثل لمعرفة الله، وتوحيده، والقرب منه، والوفاء بعهده، والإخلاص له. يقول البسطامي: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثمّ نظرت إلى نفسي، فإذا أنا هو»⁽³⁾. إلا أنّه مع المعارج والمواقف والمخاطبات يتجاوز النفس إلى التحرّر من (السوى) مطلقاً بما فيه

(1) شغوم، الميلودي، المتخيّل والقدسيّ في التّصوّف الإسلاميّ، مطبعة فضالة، منشورات المجلس البلديّ، فاس - المغرب، ط1، 1991م، ص269.

(2) إلياد، مرسيا، المقدّس والعاديّ، ترجمة عادل العوّا، صحاريّ للصّحافة والنّشر، بودابست، ط1، 1994م، ص79-85.

(3) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، ص62.

الوسائط طقوساً كانت أم نصوصاً، فالإيمان، عند الصوفية، لا يقومه فهم واحد، ولا يحدده رسم موحد، بل يفتح على مختلف الأفهام، ويخترق جميع الرسوم انسجماً مع طابعه الفردي، وعمق حضور التدخّل الإلهي فيه.

أما الاتجاه الذي سعى إلى توجيه عملية ترويض النفس البشرية أكثر نحو وجهة أخلاقية، لتكون طيبة في خدمة صفاء إيمان الصوفي، فإن أصحابه لم ينفوا ما تقدّم في الاتجاه الأوّل من محاولة اختبار الإيمان عياناً، ومشاهدة، عبر الالتحام بعالم الألوهية والانصهار فيه إلى درجة يرى فيها الصوفي ربّه في نفسه، وفي كلّ شيء حوله، إلا أنّ عدم نفيه لا يعني ضرورة قبوله وموافقته؛ لأنّ أصحاب هذا التوجّه الثاني احترزوا فيما تناقلوه من مقولات التوجّه الأوّل، واستدعوا آليّة التأويل لتبرير ما أقرّوه فيها أحياناً، فالغاية عندهم ركّزت على تخلّق الصوفي بأخلاق الله المستوحاة من صفاته⁽¹⁾، وهي الأخلاق المحمودة عندهم، والمؤهلة متى توافرت لاستحقاق محبّة الخالق للمخلوق، واصطفائه له، واختصاصه بأسراره، وبها يتحقّق التكامل في الإيمان ظاهراً وباطناً، وعبره تنتقل النفس البشرية من طور (الأمانة بالسوء) إلى طور (المطمئنة) المنقادة لربّها، يقول الجنيد: «فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها... نفوس ساسها وليّها، وحفظها بارئها، وكلاها كافيها»⁽²⁾.

ولا يعني هذا أنّ مثل هذا الاختيار الأخلاقي كان مغيباً عند أصحاب التوجّه الأوّل، إنّما المقصود أنّ حضوره لم يكن بالقدر الذي حظيت به فكرة التوحيد لديهم، فقد ركّزت مقالاتهم على رغبتهم في الالتحام بعالم الألوهية، واكتشاف أسراره، ويبدو أنّ ما لقيته مقولاتهم من اعتراضات بلغت حدّ ملاحقتهم، واتهام عدد منهم بالكفر والزندقة، وإصدار أحكام متفاوتة في

(1) الدليمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 177.

(2) المزدي، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه،

حقّهم (منها ما قضى بإعدام بعضهم أمثال الحلاج)؛ هو الذي دفع إلى صرف الاهتمام أكثر نحو مزيد إظهار الجانب الأخلاقي، وإبرازه من جهة، ومحاولة إثبات التكامل بين الحقيقة والشريعة من جهة أخرى؛ ولهذا نجد صوفياً مثل أبي القاسم القشيري، في رسالته، يحتفي بالتعريفات التي تقرن التجربة الصوفيّة بحسن الخلق، فيوردها، ويكتّف منها⁽¹⁾، ويحرص على تأكيد التلازم بين الحقيقة والشريعة بقوله: «كلّ شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيّدة بالشريعة فأمرها غير محمول»⁽²⁾.

ويأتي هذا الاهتمام بهذين البعدين في محاولة لتدارك ما التبس في أقوال عدد من أصحاب التوجّه الأوّل، وخاصة ما كان منها من قبيل الشطح، فقد فهم منه عدول عن الإيمان بالمفهوم المتداول عامة بين الناس، وخاصة بين الفقهاء والمتكلّمين؛ الذين أهلتهم مكانتهم الدينيّة والسياسيّة لرسم معالم التدين (الرسمي)، وفرض وصايتهم على الحياة الدينيّة عامّة، وتشديد رقابتهم على مختلف أشكال التدين الأخرى⁽³⁾، وهذا أمر قد يكون طبيعياً باعتبار «أنّ النظام الديني لا ينتج رابطاً اجتماعياً عبر إيجاد شبكات وتجمّعات خاصّة (كالمؤسّسات، والجماعات) فحسب، بل، أيضاً، عبر تحديد عالم ذهنيّ يعبّر الأفراد والجماعات، من خلاله، عن مفهوم معيّن حول الإنسان والعالم، ويعيشونه في مجتمع معيّن»⁽⁴⁾، ومن هنا يكون حرص هذا النظام على إنتاج الآليات الرقابيّة الكفيلة بتحسين الرابط الاجتماعي والعالمي الذهني اللذين أفرزهما بإقصاء كلّ ما من شأنه أن يكون مصدر تهديد لهما.

(1) القشيري، الرسالة القشيريّة، ص 183-184.

(2) المصدر السابق، ص 44.

(3) بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصوفيّة في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسيّة، مجلّة تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس 2، كلبّة الآداب متّوبة، العدد 39، السّنة 1995م، ص 13-14.

(4) وليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001م، ص 188.

ولهذا اتّهم كثير من الصوفيّة بالكفر، أمثال ذي النون المصري (ت 248هـ)، وأبي سعيد الخراز، وسهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ)، وأبي عبد الله الحسين بن مكّي الصبيحي (ق 4هـ)، وأبي العباس أحمد بن عطاء (ت 309هـ)، وأبي القاسم الجنيد...، فقد عدّ ما أفرزته مقالاتهم في البحث عن تحصيل اليقين، وإدراك الحقيقة الدينيّة استناداً إلى آليّة جديدة في المعرفة تتمثّل في الذوق، والإلهام، والتلقّي؛ ضرباً من العدول عن المألوف والمتعارف في التعاطي مع المسألة الدينيّة، وتحديد معالم الإيمان، وبلغ الاتّهام ذروته، كما أسلفنا، مع ظاهرة الشطح عند البسطامي، والحلاج خاصة، فقد وقع الربط بينها وبين تهمة ادّعاء الألوهيّة، ودعاوى الحلول والاتحاد، وزاد الوضع سوءاً سلوك بعض من انتسبوا إلى التصفوّ، «استحقّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، ومضوا في ميدان الغفلات... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتّى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنّهم تحرّروا عن رقّ الأغلال، وتحقّقوا بحقائق الوصال، وأنّهم قائمون بالحقّ، تجري عليهم أحكامه... وزالت عنهم أحكام البشريّة... والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا...»⁽¹⁾؛ لذا كان لزاماً على الصوفيّة اتّباع خطّ دفاعيّ يذودون به عن موافقهم، ورؤيتهم للمنظومة التبعديّة، من ذلك ردّ تهمة عنيتهم بالسنن على حساب الفرائض. يقول الحكيم الترمذي: «إذا كان مؤدّباً للفرائض على هذه الصفة نال القرية.. ولا تكون نافلة حتّى تؤدّي الفريضة»⁽²⁾.

وفي هذا السياق، نجد أبا حامد الغزالي يفصّل القول في أنواع الإيمان ودرجاته، ويبين مواطن القصور فيها، وسبل تعديلها وتصحيحها وفق ما استقاه من واقع مجتمعه، وتصوّراته، منطلقاً من التفرقة بين حدّي الإيمان والكفر؛ إذ يقول: «واعلم أنّ حقيقة الكفر والإيمان وحدّهما، والحقّ والضلال وسرّهما، لا ينجلي للقلوب المدنّسة بطلب الجاه والمال وحبّهما،

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 10-11.

(2) الترمذي، منازل القرية، ص 47.

بل إنما ينكشف دون ذلك لقلوب طُهرت عن وسخ أضرار الدنيا أولاً، ثم صُقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثم نُورَت بالذكر الصافي ثالثاً، ثم غُذيت بالفكر الصائب رابعاً، ثم زُيّنت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة، وصارت كأنها مرآة مجلوة، وصار مصباح الإيمان في زجاجة قلبه مشرق الأنوار..⁽¹⁾. وكأنه يرسم معالم الطريق الأمثل لاستيفاء شروط اكتمال الإيمان وصفائه؛ إذ يذكر بضرورة تصفية القلب، وتطهيره، وتثبيته لتقبل النور الإلهي، وهذا ما لا يتمّ عنده إلا بالجمع بين متطلبات القلب، والعقل، والشرع، وبذلك تتحدّد المعادلة في الإيمان ظاهره وباطنه.

وهو بذلك يزكي السلوك الصوفي، ويمنحه المشروعية في كونه خير سبيل لتصفية القلوب، ومساعدتها على دوام استحضار الله، عبر ذكره والترفع عن سواه، ويؤكد ضرورة الالتزام فيه بأداب الشريعة؛ لذا يرفض الغزالي التوجه القائل بإمكانية القطع مع العبادات من صوم، وصلاة، وزكاة... ويعتبره عدولاً لا عن نهج الإيمان فحسب، وإنما يبرئ ساحة التصوف منه أيضاً⁽²⁾. ويتخذ الموقف نفسه من الفلاسفة، أو المنتسبين إليهم، فيعيب على بعضهم عدم التزام آداب الشريعة في القطع مع المحظورات، ويعيب على آخرين منهم التعارض الحاصل بين إنكارهم النبوات، وحرصهم، في المقابل، على التقيد بالشريعة؛ إذ يقول: «هذا منتهى إيمان من قرأ (مذهب) فلسفة الإلهيين منهم... وربما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن، ويحضر الجماعات والصلوات، ويعظم الشريعة بلسانه، لكنّه مع ذلك لا يترك شرب الخمر، وأنواعاً من الفسوق والفجور... فهذا إيمان من يدّعي الإيمان منهم، وقد انخدع بهم جماعة»⁽³⁾.

(1) الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ط1، 1993م، ص16-17.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص118.

(3) المصدر السابق، ص119-120.

فالإيمان السليم، حسب الغزالي، ينبغي أن يتجذّر في سلوك المؤمن انطلاقاً ممّا آمن به في كليّته، بمعنى أنّ الإيمان لا يقبل التجزئة، ولا معنى فيه للتفصّي من الفرائض، أو التعلّل بما يتعارض ونواميس الشريعة، وهو يحتاج في تحصيله بذلاً للمجهود، واطلاعاً على النصوص، وتدبّراً فيها، وبحثاً عن إدراك قدر من الصفاء يتناسب وتلقّي النور الإلهي، ومن هنا استدعاؤه مثال المرأة المجلّوة، وهو مثال درج في كتابات الصوفية والأدبيات العرفانية عامّة⁽¹⁾، ومفاده أنّ الله يرى نفسه في الصوفي الذي يكون في حرصه على التخلّق بالأخلاق الإلهية قد بلغ متنهاها، وأضحى تجلياً صافياً لها، بعد أن فني عن صفاته المذمومة، وعن نفسه، وحجبها الممكنة، ف: «كلّ من يفني عن صفته، ويبقى بصفة الحبيب هو الحبيب»⁽²⁾، وبلوغه هذه المرتبة عنوان إخلاصه في حبه لربه، وصدقه في توحيده، ورغبته في أن يحظى بقربه، وهذا ما يؤهّله لإقبال الله عليه بمننه، وعطاياه، واصطفائه له بها. يقول أبو الحسن الهجويري (ت465هـ): «وحين يصل إلى هذه الدرجة يصير فانياً في الدنيا والعقبى، وربّانياً في جوشن الإنسانية، ويستوي لديه الذهب والمدر، ويسهل عليه ما يصعب على الخلق من حفظ أحكام التكليف، كحال حارثة عندما جاء الرسول ﷺ فسأله: «كيف أصبحت يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً»⁽³⁾.

حينها يكون النور؛ الذي يقذفه الله في صدره، ويكون اليقين، وبه يتحقّق الإيمان في أرقى صورته، فلا شكوك، ولا شبهات.

وينبّه الغزالي إلى مغبّة إفساء أسرار مثل هذه المرتبة، ومحاولة التعبير عنها احترازاً من الوقوع في الخطأ؛ إذ يقول: «ومن أوّل الطريقة تبتدئ المكاشفات (والمشاهدات)، حتّى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة

(1) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1993م، ص315.

(2) الهجويري، أبو الحسن، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ص229.

(3) المصدر السابق، ص230. والحديث رواه الهيثمي في مجمع الزوائد (1/62).

وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال.. فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه»⁽¹⁾.

فأقصى ما تمثله هذه المرتبة هو القرب، و(التمكّن) من الصوفيّة هو الوحيد القادر على تمييز أحواله فيها، فلا يقع في دعاوى الحلول والاتحاد وما شابه، بل يكتف حاله، ويستغرق في مشاهدة ما يرد عليه من صور، ومعانٍ. يقول الغزالي: «وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكلّ ذلك خطأ... وهذه الحالة يتحقّقها بالذوق من يسلك سبيلها، فمن لم يرزق الذوق، فيتيقّنّها بالتجربة والتسامع، إن أكثر معهم الصحبة، حتّى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان»⁽²⁾. ولهذا ألحّ الغزالي وسائر الصوفيّة على ضرورة مراقبة الباطن، وأكّدوا أهميّة حضور الشيخ المربّي والمرشد إلى مزالق الطريق، وما مجالسة الواصلين من الصوفيّة وصحبتهم إلا اتقاء لهذه المزالق؛ التي قد تخلّ بصحة الإيمان.

ونلاحظ في كلام الغزالي أنّه لا يقلل من قيمة الإيمان القائم على مجردّ السمع، أو المعتمد على النظر في القرائن الدالة عليه، بل يدعمهما، ويشجّع على طلبهما عبر مجالسة أهل التصوّف، ولنا أن نتساءل، ههنا، عن آليات تحصيل الإيمان، ومدى اطمئنان الصوفيّة إليها، وحقائق موقفهم منها ومن أصحابها، فقد لاحظنا موقف الغزالي من تفاعل الفلاسفة مع موضوع الإيمان، وانتقاده لهم حدّ إخراجهم من زمرة المؤمنين، والسؤال نفسه يطرح حول موقف الصوفيّة من جواز نعت غير المسلمين بالمؤمنين.

4- الإيمان انفتاح على الآخر:

اكتست نظرة الصوفيّة إلى الآخر في موضوع الإيمان أبعاداً عديدة، إذ

(1) الغزالي، المنفذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص 107.

(2) المصدر السابق، ص 107-108.

اختار بعضهم سبيل النقد، وسار آخرون في اتجاه التبرير، والتعميم، والاحتواء... والتعدد سببه تنوع أشكال الآخريّة، ونقصه، تحديداً، الآخر المختلف ديناً وعقيدة ومذهباً؛ أي: الآخر مسلماً كان أم غير مسلم.

وقد سبق أن عرضنا لتقويم أبي حامد الغزالي لإيمان الفلاسفة الإلهيين، ومحاولته بيان مواطن القصور فيه، ومثل هذا التمشي يعكس اطلاع الصوفية على مختلف علوم عصرهم، ومحاورتهم لها، أو تفاعلهم معها أخذاً ونقداً، والتعرض لمفهوم الإيمان فيها وسيلة من وسائل بيان نقاط الاتفاق والافتراق فيه، ومن خلاله يمكننا الوقوف على مدى طرافة الطرح الصوفي، وتمييزه، مثلما نستطيع معرفة منطلقاتهم، ومرجعياتهم، ومقاصدهم فيه.

ولئن غاب الصوفية على مختلف أصحاب هذه العلوم نقصهم وقصورهم عن إدراك مرتبة الإيمان في أكمل صورته، فإنهم، في المقابل، أثبتوا لأنفسهم اختصاصهم بهذه المرتبة، واحتكارهم لها؛ لأنّ غيرهم استند إلى وسائل يراها الصوفية عاجزة عن ذلك، مثل الاكتفاء بالعقل والنقل دون النفاذ إلى الباطن، وتصفية القلب، في حين يكفل اعتمادهم على الذوق تحقيق منشودهم. يقول البسطامي: «مساكين أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علماً من الحيّ الذي لا يموت»⁽¹⁾. فمصدر معرفتهم إلهي مفارق، ولهذا عابوا ما عابوا على الفلاسفة، وأكدوا أنّ الاحتكام إلى العقل وحده قد ينتهي بصاحبه إلى الخطأ، والتقصير، فينتسب إلى الإيمان، والحال أنّه بمنأى عنه؛ لأنّ هذا العقل قد يعجز عن تقبّل حقيقة النبوة، فيسقط في إنكارها، أو تلتبس عليه، وفي هذا يقول الغزالي: «فسد إيمانه بطريق الفلسفة حتّى أنكر أصل النبوة.. وأمّا من أثبت النبوة بلسانه، سوى أوضاع الشرع على الحكمة، فهو على التحقيق: كافر بالنبوة، وإنّما هو مؤمن بحكيم له طالع مخصوص يقتضي طالعه أن يكون متبوعاً، وليس هذا من النبوة في شيء، بل الإيمان بالنبوة أن يقرّ بإثبات طور وراء العقل»⁽²⁾.

(1) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص 93.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص 124.

وكذلك فعل الصوفيّة مع فئة من علماء الكلام؛ إذ يقول الغزالي: «من أشدّ الناس غلوراً وإسرافاً طائفة من المتكلّمين كَفَرُوا عوامّ المسلمين، وزعموا أنّ من لا يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعيّة بأدلّتنا التي حررناها فهو كافر، فهؤلاء ضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده.. ومن ظنّ أنّ مدرك الإيمان الكلام، والأدلة المجرّدة، والتقسيمات المرتبة فقد بعد عن الإنصاف، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبّيده عطيةً وهديةً من عنده...»⁽¹⁾. فالإيمان، وفق هذا الفهم، منّة إلهية، وكأنّ العبد مسلوب الإرادة فيه، وهو ما يتعارض مع سابق كلام الغزالي المتّصل بشروط تحصيله، وضرورة بلوغ درجة من صفاء القلب تؤهّل لإشراق النور الإلهي فيه، إلّا إذا حملنا هذا النور على أنّه مرحلة متقدّمة في تجربة الإيمان يحتكرها الصوفيّة مثلما سبق بيانه، ويرتبط باليقين، وقد يكون هذا هو المقصود، خاصّة أنّ الغزالي يثبت إيمان العوامّ القائم على التقليد المحض، ولا ينفيه؛ إذ يقول: «والإيمان قبول مجرّد بالتقليد، وحسن الظنّ بأهل الوجدان، أو بأهل العرفان»⁽²⁾، وينزّله مرتبة أدنى من العلم والذوق، ف: «العلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم»⁽³⁾.

وإقرار المنّة الإلهية من جهة، والذوق من جهة أخرى، في تحديد طبيعة الإيمان ودرجاته، كان سبباً في اختلاف القراءات الصوفيّة لتجربة الآخر الديني أيضاً، فالغزالي، مثلاً، ينطلق من قاعدة الإيمان بالله واليوم الآخر باعتبارها أسساً مشتركاً يلتقي عنده جميع من استحقّ صفة المؤمن «من أهل كلّ ملّة»⁽⁴⁾، لكنّه يقصي من ذلك كلّ من أصرّ على عدم التصديق بالرسالة المحمّديّة، ولم يقرّ بنبوّة صاحبها، «فمن كذّب بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه، وصفته، ومعجزاته... فأعرض عنه، وتولّى، ولم ينظر فيه، ولم

(1) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 75.

(2) الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 167.

(3) المصدر السابق، ص 167.

(4) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 87.

يتأمل، ولم يبادر إلى التصديق، فهذا هو الجاحد الكاذب، وهو الكافر»⁽¹⁾، في حين يلتمس العذر لغير هؤلاء ممن لم تصلهم الدعوة، أو تمّ تضليلهم، أو جدّوا في طلب حقيقة النبوة المحمّديّة، ولم يسعفهم الأجل بذلك⁽²⁾، فهؤلاء جميعاً عنده معذورون تشملهم الرحمة الإلهيّة، وقد تطالهم الشفاعة، فلا يستونون في المرتبة مع الكفار، فذ: «لو لم يبعث محمّد عليه الصلاة والسلام لم تكمل الحجّة على جميع الخلق، وكان يرجو الكفّار النجاة من النار»⁽³⁾، أمّا وقد بُعث فقد أضحى التصديق برسالته ركناً ثابتاً في مفهوم الإيمان.

ويعني ذلك أنّ الإيمان الكامل لا يكون إلّا لأولئك الذين جمعوا بين تصديق نبوة محمّد وسائر الأنبياء، وأقرّوا حقيقة الرسائل السماويّة دون استثناء، ولهذا اهتمّ الصوفيّة بالبحث في موضوع النبوة، وبيان قرائنها، أو دلائل إمكانها ووجودها، بغية دفع الشبهات والشكوك عنها، وهو ما قام به الغزالي، مثلاً، في كتابه (المنقذ من الضلال)، حين أفرّد فصلاً أسماه: (حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها)⁽⁴⁾، تناول فيه مختلف وسائل الإدراك المتاحة للإنسان، وعدّ النبوة «عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل»⁽⁵⁾، ومن ثمّ، فلا سبيل لإدراكها حقيقة بالعقل، بل يفترض استدعاء وسيلة أخرى أكثر نجاعة يحصرها الغزالي في الذوق، ويحيل على سلوك طريق التصفوّ⁽⁶⁾، «فهذه الخاصيّة الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة»⁽⁷⁾.

(1) المصدر السابق، ص 86.

(2) المصدر السابق، ص 84-87.

(3) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 251.

(4) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 110-114.

(5) المصدر السابق، ص 111.

(6) المصدر السابق، ص 111.

(7) المصدر السابق، ص 111.

ويتنزّل هذا، بطبيعة الحال، في سياق تمييز إيمان الصوفيّة عن سائر أشكال الإيمان، فهو المتوّج لها، وهو أفضلها، وتحقيقه يقوم على مراحل ثلاث؛ أوّلاها: العلم، وثانيها: العمل، وثالثها: الذوق، فبالعلم يدرك العبد معنى النبوّة، ووجودها، ودرجاتها، وبالععمل يصفو باطنه إعداداً لاختبار حقيقة علمه بوقوفه على شواهد، وبالذوق يحصل له يقين بها، يقول الغزالي: «إذا فهمت معنى النبوّة، فأكثرت النظر في القرآن والأخبار، يحصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوّة، واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات، وتأثيرها في تصفية القلوب... فهذا هو الإيمان القويّ العلمي. وأمّا الذوق فهو كالمشاهدة... لا يوجد إلّا في طريق الصوفيّة»⁽¹⁾.

ونلاحظ أنّ الغزالي لم يكتف ببيان سبل تحصيل الإيمان، وتمييز أنواعه، إنّما أقرّ، أيضاً، بعلوّ مقام النبوّة المحمّديّة، فهي في أعلى درجات النبوّة، وهذا الإقرار مشترك بين جميع الصوفيّة ضمن مفهومهم للحقيقة المحمّديّة، وقد عبّروا عنها باصطلاحات متنوّعة في كتاباتهم، فسّمّوها: النور، والقلم، والكلمة الجامعة... وكشف تعاطيهم معها تصوّراً مخصوصاً للنبوّة أفرز تفاعلاً مختلفاً مع أصحاب الديانات الأخرى، وهو ما انعكس على فهمهم للإيمان.

فقد عدّوا أنّ الحقيقة المحمّديّة باطن وظاهر، والباطن أسبق في الوجود باعتبارها (أي: الحقيقة المحمّديّة) أوّل حقيقة يخلقها الله، وتكون منطلق فيض وجوده ونوره، في الكون. يقول سهل التستري: «الذرّ ثلاث، أوّل وثانٍ وثالث؛ فالأوّل محمد الحبيب ﷺ؛ لأنّ الله تعالى لما أراد أن يخلق محمّداً أظهر من نوره نوراً أداره في المملكة كلّها، فلمّا بلغ العظمة تنجد، فخلق الله من سجدته عمود نور كثيف كالزجاجة... فيه عبد محمد ﷺ بين يدي ربّ العالمين.. بطبائع الإيمان بمكاشفة الغيب بالغيب، قبل بدء الخلق بألف ألف

(1) المصدر السابق، ص 113-114.

عام... وخلق آدم من نور محمد، وحينئذٍ محمداً من طين آدم... والثاني آدم، والثالث من آدم ذريته...»⁽¹⁾.

أما ظاهر هذه الحقيقة فتجلّى في تعاقب الأنبياء والرسل وصولاً إلى النبيّ محمّد فهو خاتمهم. يقول الحكيم الترمذي: «فجمع الله تعالى أجزاء النبوة لمحمّد، ﷺ، وتمّمها له، وختم عليها بختمه»⁽²⁾. فجميع الأنبياء يصدرون فيما حملوه من علوم ومعارف عن هذه الحقيقة، وجميعهم اعترف منها بقدر طاقة استيعاب عصره، وتمثّله، وفي هذا تفوق النبيّ محمّد؛ لأنّ الله اختصّه بكمالها وختمها ظاهراً وباطناً. يقول الحسين بن منصور الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت... وهو سيّد البريّة؛ الذي اسمه (أحمد)... هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة، ما وصل إلى علمه عالم، ولا أطلع على فهمه حاكم»⁽³⁾.

وإذا ما تبين هذا الاتفاق بين مختلف النبوات في صدورها عن أصل واحد، فإنّ التسميات، حينها، تصبح مسألة شكلية لا تمسّ جوهر هذا الأصل ووحدته. يقول الحلاج: [من الطويل]

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقٍ فَأَلْفَيْتُهَا أَضْلَالَ لَهُ شُعَبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَيْبِقِ وَإِنَّمَا
بَطَالِبُهُ أَضْلٌ يُعْبَرُ عِنْدَهُ جَمِيعُ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَبِفَهْمَا⁽⁴⁾

وإذا ما كان الغزالي قد عدّ تصديق الرسالة المحمّدية شرطاً لاكتمال الإيمان، وطالب غير المسلمين بضرورة المبادرة إلى طلب حقيقتها ما

(1) الدبلي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، ص 68.

(2) الترمذي، أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن، ختم الأولياء، وضع حواشيه الشيخ عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ / 1999م، ص 30.

(3) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 162-163.

(4) المصدر السابق، ص 222.

أمكنهم، فإنّ الحلاج يرى خلاف ذلك استناداً إلى فكرة الأصل المشترك بين جميع الأديان، وذلك في قوله: «الأديان كلّها لله عزّ وجلّ، شغل لكلّ دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية: «القدرية مجوس هذه الأمة»، واعلم أنّ اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر، ولا يختلف»⁽¹⁾.

وهكذا لا يكون الانتساب إلى دين بعينه علامة على الإيمان بالضرورة؛ لأنّ المسألة لا تحتكم إلى الأسماء، أو الرسوم والأشكال بقدر ما تعود إلى طبيعة سلوك العبد في سعيه نحو اختبار حقيقة إيمانه؛ إذ بمقدوره، متى اشتغل برياضة نفسه وإعدادها مثلما أسلفنا لتقبّل الأنوار الإلهية، أن يرقى في المقامات والأحوال إلى أن يحظى بالقرب الإلهي، وينعم بتزكيته له، فلا يعود إذّاك لانتمائه أيّ معنى؛ لأنّه تحرّر من قيد الرسوم، والأشكال، والوسائط، وأضحى إيمانه ثابتاً يقينياً محفوظاً بالعناية الربانية، والحكمة الإلهية، ف: «الحكمة سهام، وقلوب المؤمنين أهدافها، والرامي الله عزّ وجلّ»⁽²⁾.

ويبقى هذا التوفيق الإلهي علامة فارقة في تحديد مفهوم الإيمان عند الصوفية، لكونه لا يحتكم إلى معيار ثابت، بل يخضع لمطلق التصرف الإلهي في خلقه، والدليل أنّه لا يفترض من العبد سلوكاً بالضرورة، فقد يقع عن طريق ما يسمّيه الصوفية بال جذب، قياساً على ما وقع مع النبيّ محمّد. يقول الحكيم الترمذي: «ورسولنا ﷺ أخذ أخذاً، فجذبه (الله إليه) على طريق الاصطفاء.. فكذلك شأن هؤلاء المجذوبين؛ يجذبهم الله إليه على طريقه، فيتولّى اصطفاءهم، وتربيتهم حتّى يُصقّي نفوسهم الترابية بأنواره.. حتّى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل»⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ص 258-259، وحديث: «القدرية...» في سنن أبي داود رقم: 4691.

(2) المصدر السابق، ص 258.

(3) الترمذي، ختم الأولياء، ص 70.

ومثل هذا التوفيق الإلهي مفترض حضوره لدى الصوفية في حال التعامل مع النصوص؛ التي يستقون منها قرائن صدق إيمانهم، فهو الذي يمدّهم بالفهم الأنسب، ويمكّنهم من تجاوز ما قد يلتبس على غيرهم؛ لأنّه يرشدهم إلى المعنى الباطن، وقد يفسر ذلك عدم تحرّجهم من الاستدلال في كتاباتهم بشواهد استقوها من التوراة، والإنجيل، والزبور... وكأنتهم، بذلك، يودّون تقديم الحجّة على عمق استيعابهم للمنظومة الإيمانية، وشمول إحاطتهم بتفاصيلها، وامتلاكهم لناصيتها.

❖ خاتمة:

يتجاذب تجربة الإيمان عند الصوفية قطبا الإطلاق والنسبية، فكّلما اشتغل الصوفيّ على كينونته، وعمل على استقصاء أصل تكوينها، والبحث في محدّدات فعلها وغاياتها، فترك العنان لسלטان التجربة، وغاص في عوالم الأحوال، والمنازلات، والمواجد؛ رأى نفسه من حيث لم يرها، وأيقن تفرّده بين سائر المخلوقات، وسموّ مرتبته، فهو المخلوق الوحيد القادر على تجاوز دنيويّته، واختراق حجب أخرويّته، وقاده وعيه هذا إلى الإيمان بالإنسان في ذاته، فقطع مع انتماءاته مذهبيّة كانت، أم فكرية، أو ثقافية، أو دينية.. إذ استوت عنده جميعها في باب المتلاشي الفاني من العلائق التي اقتضت وحدانيّته عدم التفاته إليها، وترفّع عنها. يقول الحلاج: «دلّهم على الوحدانية، ليكونوا وحدانيّ الذات، ليصلحوا لمعرفة الواحد، فمن لم يتحد بإسقاط كلّ العلائق عنه لا يصلح لمعرفة الواحد»⁽¹⁾.

وكّلما انصرف الصوفيّ إلى النصوص، والأعراف، وألزم نفسه بها، أو بفهم محدّد لها، شاء المتداول الاجتماعي في عصره أن يكون عليه حكماً؛ ألقى غربة عن واقع تجربته الفرديّة، واحتاج إلى إعمال آليّتي التأويل والتفسير، ناشداً التوفيق ما استطاع إليه سبيلاً، ونأى بنفسه، من ثمّ، عمّا

(1) عبّاس، محمد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 141.

يمكن أن يخلق لديه حرجاً، وكان أميل إلى التقيّة، والنسبيّة، فخنست ذاته الفردية لتفسح المجال للذات الجماعية تشكّل خطابه، وتوجّه دلالات رموزه، وتصنع معالم إيمانه، وتضبط مواقفه من الآخر؛ الذي قضت الجماعة بتصنيفه في خانة المختلف القاصر، ولم يكن له من فسحة تعيد إليه شيئاً من اتزانه، وتخلّصه من ارتبائه سوى ما يستحضره من أخبار تجارب سابقه من الصوفية الأوائل، وإشاراتهم، يجدّ في تأكيد تفرّدها، وعلوّ كعبها في إدراك مرتبة من مراتب الإيمان، لا يضاهيهم فيها غيرهم اقتضت منه التسليم بها، وتجنّب الخوض فيها، لكونها أعلق بأسرار الربوبية، وهو ما لا يجوز الكشف عنه، والجهر به، ف: «صدور الأحرار قبور الأسرار»⁽¹⁾.

وفي هذا دلالة على أنّ الوعي بالإنسان في الإيمان الصوفي كان قيمة ثابتة، وإن تعدّدت زوايا النظر إليه، واختلفت بين أهل التصوّف؛ إذ كان من البين حرصهم على تحقيق ضرب من الاستقرار والتوازن في تركيبته؛ وفق قراءة مخصوصة لطبيعة خلقه، طبعت رؤيتهم لحقيقة الإيمان، ودعتهم إلى الجمع فيه بين الاعتقاد، والقول، والفعل، فذلك في عرفهم هو الكفيل بتحقيق الأمن، والأمان في ذات الصوفي، بيد أنّ هذين المعنيين (الأمن، والأمان) ظلّا مشروطين مجزوءين، فوصلهما بالروح على حساب الجسد، أو النفس البشرية جعلهما بمنأى عن أن يفرضا على كامل تركيبة الكائن البشري، بل كانا سبباً في تعطيل استواء كينونته، وسلبه عنصراً مهماً من عناصر هويّته، واستقلاليتّه؛ إذ أضحت حرّيته كامنة في عبوديته، وبات الإيمان عنوان اجتماعهما، وانصهارهما (الحرية، والعبودية) وفق رؤية مخصوصة للخلق، والوجود، فلا أمن، ولا أمان في الدنيا لنفس علامتها الفناء، ولم تنقد طوعاً أو كرهاً لمتطلّبات الروح والمعرفة الإلهيين الباقيين.

لقد وجد الصوفيّ نفسه رهين اختبار ما آمن به، ملزماً ببلوغ الغاية في إدراكه، وإثباته، سالكاً لذلك جميع السبل المتاحة انطلاقاً ممّا توافر لديه من

(1) المصدر السابق، ص 252.

إمكانات وقرائن، ولم يكن ليقنع بالبسيط، أو القليل، إذ قرّ عزمه على الإناخة عند أعتاب الربوبية بعد أن آمن بأن الله قد أنشأه لذاته، واصطفاه ليكون أفضل مخلوقاته، وطلبه، وأرشده ليكون تجلياً من تجلياته بين خلقه، وأرسل الرسل لتبنيه، وإيقاظه من غفلته، وكتب له أن يكون من أصفياه، فاخترع لنفسه أوضاعاً، وفضاءات، أو عوالم (المعراج، والوقفه) أثّرها من وحي مخيلته، واستدعى فيها من الرموز، والصور ما أسعفه به متخيل ثقافته؛ بعد أن أيقن أنّ اختبار اكتمال إيمانه طور لا طاقة لعقله على احتمالها، فكانت مناسبة ليعيش بخياله ووجدانه ما لم يستطع استشرافه في عالمه المادي، والاجتماعي، والواقعي عامة، وهذا ما عمّق تعلقه بالعالم العلوي، أو العالم الإلهي، شعاره في ذلك ما غمر باطنه، وعلم أنّه مُقرّب به إلى ربّه، وأمارة على مدى توقّقه في سعيه نحوه، وهو الحبّ، «فكلّما ازداد الإيمان ازداد الحبّ لله، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: 165]»⁽¹⁾، فبالحبّ يجتمع المؤمنون، ويتعارفون، وفي رحابه يسبحون، وبربّهم يعتقدون أنّهم يلتقون، فهو سند إيمانهم، وحصنه، وفضاؤه.

[من مجزوء الكامل]

مِ وَلَا تُقَلِّهُمُ الرُّسُومَ	لَا يَسْكُنُونَ إِلَى الْعُلُو
صِ وَبِنْيَةِ النَّظَرِ الْمُقِيمِ	أَبْنَاءَ مَعْرِفَةِ الْخُصُوصِ
فِ وَلَا لَهُمْ فِيهَا حَمِيمِ	لَا يَسْمَعُونَ مِنَ الْخُرُوصِ
بَيْنَ الرَّقَارِفِ وَالْحَرِيمِ	أَزْوَاحُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ
فِي مَحْضَرِ الْقُدْسِ الْعَظِيمِ	مَوْفُوقَةً بِفِنَائِهِ
زِ وَوَضْفُهُمْ كَرَمُ الْكَرِيمِ	سِيمَاهُمْ عِزُّ الْعَزِيمِ
وَعَدَّتْهُمْ تُحَفُّ النَّسِيمِ	شَرِبُوا بِأَكْوَابِ الرِّضَا

(1) البسطامي، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص72.

وَجَرَى بِهَا جَارِي الْعُلُو
م إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ
فَهُمُ الَّذِينَ هُمْ هُمْ
أَهْلُ الْمَحَبَّةِ فِي الْقَدِيمِ⁽¹⁾
(محمّد بن عبد الجبار النّفري)



(1) نويّا، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبار النّفري، ص 300.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط 1، 1996م.
- أرنالديز، روجيه، الحلاج السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.ه. رادكوسكي، التنوير، بيروت - لبنان، 2011م.
- الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط 1، (د.ت).
- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- إبياد، مرسيا، المقدّس والعاديّ، ترجمة عادل العوّا، صحارى للصّحافة والنّشر، بودابست، ط 1، 1994م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، 1995م.
- بن عامر، توفيق، مواقف الفقهاء من الصّوفيّة في الفكر الإسلاميّ، حوليات الجامعة التّونسيّة، مجلّة تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس 2، كلفة الآداب منوّبة، العدد 39، السّنة 1995م، ص 7-63.

- الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم:
- ختم الأولياء، وضع حواشيه الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ/1999م.
- رياضة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 2005م.
- منازل القربة، تحقيق خالد زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2002م.
- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 1993م.
- الخرزّاز، أبو سعيد:
- رسائل الخرزّاز، تحقيق قاسم السامرائي، الورّاق للنشر، لندن، ط 1، 2012م.
- كتاب الصدق، تحقيق آرثر جون آربري، الورّاق للنشر، لندن، ط 1، 2012م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2001م.
- الديلمي، أبو الحسن علي بن محمد، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، وجوزيف نورمنت بل، دار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط 1، 2007م.
- السراج الطوسي، أبو نصر، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحلّيم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثني، بغداد، 1960م.
- شغموم، الميلودي، المتخيّل والقدسيّ في التّصوّف الإسلاميّ، مطبعة فضالة، منشورات المجلس البلديّ، فاس - المغرب، ط 1، 1991م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د.ت).
- شميل، آنا ماري، الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة محمّد إسماعيل السيّد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، 2006م.
- عبّاس، محمّد قاسم، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 2002م.
- عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام، دار المعارف، الإسكندريّة، ط 1، 1963م.
- الغزالي، أبو حامد:
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، دمشق، ط 1، 1993م.
- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز عزّ الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1986م.
- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ط 7، 1967م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:
- تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 2، 2007م.
- الرسالة القشيريّة، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- القشيري النيسابوري، أبو الحسن مسلم، صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1991م.
- كبرى، نجم الدين، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1993م.

- الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 1993م.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قيسي، عويدات، بيروت - لبنان، ط 1، 1998م.
- المزدي، أحمد فريد، الإمام الجنيد سيّد الطائفتين: مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط 1، 2006م.
- النّقري، محمّد بن عبد الجبّار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر آربري، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985م.
- نوبا، بولس، نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي ومحمّد بن عبد الجبّار النّقري، دار المشرق، بيروت - لبنان، 1973م.
- نيكلسون، رينولد، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م.
- الهجويري، أبو الحسن، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار التّهضة العربيّة للطباعة والنّشر، بيروت.
- ويليم، جان بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001م.

المراجع الأجنبية:

- Gardet, L., la langue arabe et l'analyse des états spirituels: contribution à l'étude du lexique sufi, Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le patronage de l'institut d'études islamiques de l'université de Paris et de l'Institut Français de Damas, 1957, T²², pp. 214-243.
- Nicholson, R., An Early Arabic Version of the Mirāj of Abu Yazid Al-Bistami, Islamica, Leipzig: Editor. E. Braunlich. 1926-1927, Vol. II, fax3, pp. 402-408.

عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي

محمّد بن الطيّب

تمهيد: من (أرباب التوحيد) قبل ابن عربي:

لقد كان التوحيد أمّ المسائل عند المسلمين، وفي طليعة مشاغلهم، على اختلاف مذاهبهم الفكرية، واتجاهاتهم الاعتقادية، فإذا كان أهل السنة قد عدّوه أصلاً بديهاً من أصول العقيدة، والمعتزلة اتخذوه اسماً يرمزون به إلى فرقته (أهل العدل والتوحيد)، فإنّ الصوفيّة جعلوه هدفهم الروحي الأسنى، وعدّوه غايتهم الأسمى⁽¹⁾.

وكان أوّل من تكلم في التوحيد بالمعنى الصوفي أصحاب مدرسة بغداد؛ التي كان من رجالها سري السقطي (ت 254هـ/868م)⁽²⁾، والحرث المحاسبي (ت 243هـ/857م)، وأبو بكر الشبلي (ت 334هـ/945م)، حتى

Ali Abdel Kader, "The Rasā'il of al-Junayd", in: Islamic Quarterly, vol. 1, n° 2, (1) 1954, p. 78.

ولمزيد الاطلاع على أقواله الصوفيّة في التوحيد وتمييزها عن مقالات غيرهم يمكن الرجوع إلى:

Zakaria Bin Stapa, "A discussion on Tawhīd: The viewpoint of the Sufis", in: Hamdard Islamicus, vol. XIV, n° 1 spring, 1991, pp. 53-66.

(2) راجع مقال: بن عامر، توفيق، (السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في التصوف)، منشور في: حوليات الجامعة التونسية، عدد 16، 1978م، ص 187-226.

أطلق عليهم صاحب (اللُّمَع) اسم (أرباب التوحيد)؛ لأنهم كانوا أكثر صوفيّة عصرهم كلاماً في التوحيد بوجه عام، وفي التوحيد الصوفي بوجه خاص، ويُعدّ أبو القاسم الجنيد (ت 293هـ/910م)⁽¹⁾ شيخ الطائفة رائدهم جميعاً في هذا المضممار، وفارس هذا الميدان، فقد أدرك عدم كفاية التوحيد الكلامي المستند إلى التجريد؛ لأنّه مجموعة من السُّلُوب⁽²⁾ تصوّر الله بصورة تباعد بينه وبين خلقه، وغاية الموحّد توحيداً عقلياً أن ينزّه الله تنزيهاً مطلقاً، والتنزيه عين التقييد؛ لأنّه حملُ صفات على الله، والحمل، أيّاً كان، تقييد، فالتنزيه المطلق مستحيل، وأفضل ما يقوم به العقل، في هذا الأمر، أن ينظر إلى الله من حيث إنّه (هو)، من غير أن يخبر عنه بنفي أو إثبات، كما في القرآن: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]، فهو أوّل المنظرين للتجربة الصوفيّة، وأوّل من «فلسف التصوّف بوضعه نظريّة في التوحيد»⁽³⁾، فقد كان الغالب على تصوّفه الكلام في التوحيد، بل إنّ أشرف المجالس وأعلاها عنده هو الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد، وتبرير ذلك الاهتمام الشديد بالتوحيد باعتقاده بأنّ «علم التوحيد طوي بساطه منذ عشرين سنة، والناس يتكلّمون في حواشيه»⁽⁴⁾.

(1) عن الجنيد: حياته وعصره وآثاره يُرجع إلى:

بوجدي، رفيقة، أبو القاسم الجنيد وآراؤه الصوفية، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، بإشراف الأستاذ: توفيق بن عامر، كليّة الآداب متوبة، 2001م (مرقونة)، ص 6-84.

(2) Ali Abdel Kader, The life personality and writing of Al-Junayd, London, 1962.

وانظر مقال أربري Arbery (الجنيد)، في: El₂, Tome II, pp. 614-615.

(3) هي الأوصاف بالسلب، فالله عندهم «واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح لا جثة، ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذّي لون ولا طعم ولا رائحة، ولا بذّي حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يتبعّض...». الأشعري، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، ج 1، ص 155-156.

(4) حرب، علي، (التصوّف الإسلامي هل هو نفس العقل أم عجزه عن التحقّق؟ - بحث =

ولا عجب أن يحظى التوحيد بهذه المنزلة السنيّة، فهو أساس العقائد الإيمانيّة، ودعامة الدعوة الإسلاميّة؛ التي عنها تتفرّع بقيّة الأصول الاعتقاديّة الواجب الإيمان بها على كلّ مسلم⁽¹⁾.

ولكن المعنى البسيط لعقيدة التوحيد، وإن أَرْضَى عقول عامّة المسلمين وقلوبهم، فإنّه لم يُرَضْ نخبة من المسلمين من ذوي الثقافة الفلسفيّة، أو الصوفيّة، أو الاثنتين معاً، فحاولوا أن يفهموا التوحيد فهماً جديداً، استمدّوه من ثقافتهم الفلسفيّة من ناحية، ومن تجاربهم الروحيّة من ناحية ثانية، فكان الكلام على توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وتكلّم بعضهم على توحيد الحقّ للحقّ، وتوحيد الخلق للحقّ، وتكلّم آخرون على توحيد العامّة، وتوحيد الخاصّة، وغير ذلك ممّا لم يكن يخطر لأسلافهم على بال؛ ولذلك نجد في تاريخ الإسلام الديني نوعاً من التطوّر في مفهوم التوحيد، وهو تطوّر قضت به طبيعة تطوّر التفكير الإسلامي، والظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي مرّ بها المسلمون، وإن لم يكن ذلك التطوّر على وفاق دائم مع العقيدة الأولى؛ التي نصّ عليها القرآن في بساطة، ووضوح⁽²⁾.

ولمّا كان التوحيد الحقّ فوق مقدور العقل، وكان التنزيه يحمل في ذاته معنى التقييد، عدّ الجنيد التوحيد العقلي توحيد العوام، وتكلّم على نوع آخر من التوحيد عدّه (توحيد الخاصّة)، وهو توحيد القلب والشهود، فكان له الفضل في نقل التوحيد من الميدان الكلامي إلى الميدان الصوفي؛ أي: من ميدان النظر العقلي، إلى ميدان التجربة الروحيّة⁽³⁾، فليس توحيد الخاصّة

= في عقلانيّة الجنيد-) مقال منشور في كتابه: التأويل والحقيقة: قراءة تأويليّة في الثقافة العربيّة، دار التنوير، بيروت، 1985م، ص 275.

(1) القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق وعبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، 1990م، ص 301.

(2) عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام، ط 1، دار المعارف، القاهرة، 1963م، ص 157.

(3) للتبسّط في الموضوع يرجع إلى: عياد، الحبيب، الكلام في التوحيد: جذور المسألة =

عنده برهنة على وحدانيّة الله بالحجج المنطقيّة، والأساليب الجدليّة كما يفعل الفلاسفة، والمتكلّمون، وإنّما هو تجربة روحيّة عميقة، يذوقها الصوفي في حال الفناء في الله المتعالّي⁽¹⁾، فقد سئل الجنيد عن التوحيد، فقال: «معنى تضمحلّ فيه الرسوم، وتندرج العلوم، ويكون الله كما لم يزل»⁽²⁾. إنّه العودة إلى ما قبل الخلق، أو هو، كما يقول في عبارة أخرى: «الخروج من ضيق رسوم الزمانيّة إلى سعة فناء السرمديّة»⁽³⁾، أو كما نقول في عبارتنا المعاصرة، هو الخروج من عالم الزمان والمكان والدخول في المطلق⁽⁴⁾، غير أنّ الجديد في نظريّة الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الفناء في الله، ولا في قوله: إنّه معنى ينكشف للنفس عن طريق صلتها بالله في تجربة روحيّة غامرة، وإنّما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانيّة؛ التي يتجلّى في صفحاتها معنى التوحيد، بعد أن تصقلها الرياضات، والمجاهدات، وتتخلّص من شوائب البدن، وكدوراته. ومَعْقِدُ الجِدَّة في نظريّته تأسسها على دعامة متينة، مستندة إلى الآية القرآنيّة المعروفة بـ: آية الميثاق⁽⁵⁾: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]⁽⁶⁾،

= روافدها وتطوّر الجدل فيها بين أهمّ الفرق الإسلاميّة إلى القرن الخامس الهجري، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، الباب الأوّل والثاني بالخصوص.

(1) عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحيّة في الإسلام، ص 171.

(2) Corbin, Henry, Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, Gallimard, 1986. p. 273.

(3) القشيري، الرسالة، ص 299.

(4) السراج، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحلّيم محمود وطه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002م، ص 49.

(5) خياطة، نهاد، (توحيد الصوفيّة)، مقال منشور في: مجلّة الموقف الأدبي، السنة 15، العدد: 169-170، أيار-حزيران/مايو-يونيو 1985م، ص 26.

(6) في معنى الميثاق، انظر:

Art. Mithāk, in: EI₂, Tome VII, pp. 187-188 (G.E.Bosworth).

فعلى هذه الآية، بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد لم يسبق إليها، تشهد بعمق تجربته الصوفية، وصفائها⁽¹⁾.

فهو يرى أن النفوس البشرية كان لها وجود سابق على وجودها المتصل بالأبدان، وأنها كانت في هذا الوجود صافية، طاهرة، مقدسة، على اتصال مباشر بالله، لا يحجبها عنه حجاب، إذ الحُجُب كلها وليدة الاتصال بعالم المادة، والاشتغال بشهوات البدن، وقد عبّر عن تلك الحُجُب بكلمتي (الرغبة، والرغبة) المتصلتين بما سوى الله، وفي هذا المقام القديم أقرت النفوس الإنسانية بوحداية الله عندما خاطبها بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟﴾ فأجابت بلسان الحال بقولها ﴿بَلَى﴾، فأقرت بالتوحيد الإلهي؛ لأنها لم تر سوى الله في الوجود فاعلاً، مريداً، قادراً، ولم تكن لها صفات عينية؛ لأن الصفات العينية تظهر في النفوس عند تلبسها بالأجسام، وقد كانت هناك ولا أجسام لها. قال الجنيد: «خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واحداً للخلقة بغير معنى وجوده لأنفسها، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره، ولا يجده سواه، فقد كان واحداً محيطاً، شاهداً عليهم، بدياً في حال فنائهم عن بقائهم؛ الذين كانوا في الأزل للأزل، فذلك هو الوجود الرباني، والإدراك الإلهي الذي لا ينبغي إلا له عزّ وجلّ»⁽²⁾.

إنّ التوحيد عند الجنيد كامن في الفطرة البشرية؛ ولهذا «فإنّ العلم في ذلك أنّه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان؛ إذ كان قبل أن يكون»⁽³⁾.

(1) وقد كان لهذه الآية موقع خاص من اهتمامات المتصوفة، انظر:

L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique Technique de la mystique musulmane*, Paris, Librairies philosophique J. Vrin, 1954, p. 194.

وانظر أيضاً: مقاله:

"Le jour du Covenant" in: *Orient* (Leiden) vol. 15, 1962, pp. 86-92.

(2) عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، ص 173-174.

(3) البغدادي، الجنيد، كتاب الفناء، تحقيق: علي عبد القادر، منشور في:

The Islamic Quarterly, vol. 1, n° 2, July, 1954, p. 80.

Ali Abdel Kader, "Rasâ'il Al Junayd", in: *The Islamic Quarterly*, vol. 4, n° 3-4 October 1959 and January 1960, pp. 88-89.

ومن الصوفية الأوائل الذين غلّوا في التوحيد غلّواً وصل إلى تكفير الموحّد أبو بكر الشبلي (ت 334هـ/945م) - وهو من المدرسة البغدادية في التصوف تلك التي اشتغل أصحابها بالكلام على التوحيد - وذلك في قوله: «من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو مُلحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن أوماً إليه فهو عابد وثن، ومن نطق عنه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهِمَ أنّه واصل فليس له حاصل، ومن رأى أنّه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميّزتموه بخيالكم، وأدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم فهو مصروف، مردود إليكم، محدث، مصنوع مثلكم»⁽¹⁾، فتوحيد الحادث للحق القديم مستحيل، إذًا، لأن توحيد الحادث حادث مثله، فهو بهذا الاعتبار عدم، أو في حكم العدم، وإثبات وجود آخر مع الله شرك، وإلحاد به، وهذا ما جعل بعضهم يقول: «ما وَّحد الله غير الله»⁽²⁾، وقال الحلاج متحدثاً عن مفهوم التوحيد لديه: «إنّ العبد إذا وَّحد ربّه فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه، فقد أتى بالشرك الخفيّ، وإنّما الله تعالى هو الذي وَّحد نفسه على لسان من شاء من خلقه، فلو وَّحد نفسه على لساني، فهو وشأنه، وإلّا فمالي يا أخي والتوحيد»⁽³⁾. وقد سئل: «كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين، وليس مع الله أحد»⁽⁴⁾.

إنّ الغاية التي تجري إليها هذه التوطئة التي مهدنا بها لمقالتنا هي الإبانة عمّا شهدته عقيدة التوحيد في الإسلام من تطوّر، وتنوع في الصور، وتعدد في روافد الفهم، وزوايا النظر، فهو بسيط واضح عند العامة قوامه الإيمان بإله واحد لا شريك له، حيّ قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ثمّ اتخذ طابعاً عقلياً مجرداً عند الفلاسفة والمتكلمين،

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 301.

(2) الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، ص 52.

(3) أخبار الحلاج، تحقيق: لويس ماسنيون وب. كرواس، مطبعة القلم، مكتبة لاروز، باريس، 1936م، ص 99.

(4) المصدر نفسه، ص 75.

فاقتضى ثقافة فلسفية ليست متاحة للعامة، ثم اصطبغ بصبغة وجدانية ذوقية، فكان تجربة روحية تُبنى على الحب الإلهي؛ لتصل إلى الفناء في الله.

فإذا كان الأمر كذلك قبل ظهور الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فإن الأمر سيزداد غموضاً إذا تعلق بعقيدته في التوحيد، فما من شك في أنّ الناظر المتعجّل في تراث الشيخ الأكبر ستنتابه الحيرة إن أراد الوقوف على عقيدة التوحيد عنده؛ لأنّه سيجد كمّاً هائلاً من الآراء والأفكار إن هو أخذها على ظاهرها ألفاها خارجة عن مألوف العقائد الإسلامية، بل وجدها مخالفة لها على نحو صريح، وربما وجد لمطاعن فريق من المسلمين في عقيدته وجهاً من الصواب، فأصحاب هذا الموقف يرمونه بالابتداع، ويرون أنّه أحدث في العقيدة الإسلامية الصحيحة بدءاً ما أنزل الله بها من سلطان؛ ولذلك كانت عقيدته مدار جدل لم ينقطع، فقد ظلّ كثير من الفقهاء، وعلى رأسهم ابن تيمية (ت 728هـ/1328م) يعدّونه زنديقاً مارقاً من الإسلام.

ولكنّه سيجد فريقاً آخر يرى أنّ ابن عربي إمام عظيم عزّ نظيره، وأنّ عقيدته في التوحيد تستند إلى الكتاب والسنة، يقف عندهما، ولا يخرج عنهما قيّد أنملة، وأن ما يجده قارئ كتبه من أقوال توحى بالانحراف عن التصور العام للعقيدة الإسلامية إنما هو كلام يجب تأويله؛ لأن له ظاهراً وباطناً، ولا يجوز فهمه فهماً حرفياً، بل لا بدّ من مراعاة سياقه، وحدود مصطلحاته الخاصة، وليس يُتاح ذلك إلّا لأهل التصوف العارفين به، فهم المؤهلون دون سواهم لفهم خطابه.

ولذلك رمنا، من خلال هذه المقالة، أن نستجلي عقيدة ابن عربي في التوحيد، على الرغم من إقرارنا بالتواء أسلوبه في عرضها، وجنوحه إلى الغموض في العبارة عنها؛ فلذلك كان من الصوفية الذين تستعصي عقيدتهم على أيّ عرض مبسّط؛ ولذلك سنحاول أن نبحث في مكوناتها، وتجلياتها، وخصوصياتها؛ انطلاقاً من جمع أشاتها من مؤلفاته، وقراءتها قراءة تأليفية تأويلية، تضعها في سياقها من تصوفه، وتستبين صلتها بثقافته، ومعارفه.

1- (عقيدة الخلاصة) وَحْدَةُ الوجود: غياب المصطلح وحضور المعنى:

يُقرّ ابن عربي في (فتوحاته)، على نحو واضح صريح، أنّ العقيدة التي يؤمن بها ليست في متناول الفهم العامي القاصر، ولا في متناول الخاصة، ولا خاصة الخاصة ممّن أوتوا العلم الواسع، والفهم الثاقب، والذكاء الوقاد، إنها عقيدة غير متاحة إلّا لـ: (خلاصة خاصة الخاصة)، فهي، بهذا الاعتبار، عقيدة النخبة من أكابر الصوفية العارفين، ويمكن أن نقرّر مطمئنين أنّ عقيدة التوحيد التي يعدّها عقيدة الخلاصة إنما هي عقيدة (وحدة الوجود)، وإن لم ترّد هذه العبارة في مؤلفاته أصلاً⁽¹⁾، لاسيما أعظم كتبه، وأضحّمها (الفتوحات المكيّة)؛ الذي يعد بحق أعظم مؤلّف صوفي في الثقافة العربية الإسلامية، على الرغم من أنّه قد ضمّنه محتوى عقيدة وحدة الوجود⁽²⁾،

(1) يسدّد هذا الرأي ويؤكّده بعض المستشرقين منهم، كريستيان بونو (Christian Bonaud) في كتابه: *Le Soufisme et la Spiritualité Islamique*, Paris Maisonneuve et Larose, Institut de Monde Arabe, 1991, p.22 فقد قال: إنه يبدو أنه لم يستعمل عبارة وحدة الوجود، ولكنه لم يعلّل ذلك.

وأكد روجي دي لا دريار (Roger Deladrière) أن ابن عربي لم يستعمل هذه العبارة، وأنها نسبت إليه من قبل من يسميهم علماء الرسوم، وعلماء الظاهر، وخاصة بعد تشنيع ابن تيمية على ابن عربي بسبب بعض الجمل التي وردت في فصوص الحكم، انظر:

Ibn 'Arabī, la profession de la foi, traduit de l'arabe présenté et annoté par Roger Deladrière, Paris, éd Sindbad, 1985, p. 43.

وقد نبه وليام شتيك (William chittick) على أن إسناد هذه العبارة إلى ابن عربي خاطئ تاريخياً. انظر:

William chittick, "Time, space and the objectivity of ethical norms, the teachings of Ibn 'Arabī", in: *Islamic studies*, vol. 39, n° 4, 2000, p. 581.

وانظر بخصوص عبارة (وحدة الوجود) للمؤلف نفسه:

The sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination, New York, Albany, Suny Press 1989. الباب الأول بالخصوص.

(2) عن المفهوم العام لوحدة الوجود انظر:

William chittick *Imaginal worlds: Ibn 'Arabī and the problem of religious diversity*, New York, Albany Suny press, 1994, Chapter one.

= وعند تاريخ العبارة ومختلف المعاني التي تلبّست بها، انظر:

وأصل أصولها، وفصل فصولها، وشرح معانيها، وقرب مراميها، وانبرى لها مدافعاً، ومؤيداً، ومنافحاً، ومسدداً، فقال عنها في مقدمة (الفتوحات): «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها، على التعيين، لما فيها من غموض، ولكن جئت بها مُبَدَّدةً في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبيّنة، لكنّها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميّزها من غيرها، فإنّها العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تُلحِق الأبعاد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي»⁽¹⁾.

فعلى الرغم من هذا التنويه بها، والترغيب فيها، والتشويق إليها، باعتبارها بغية السالكين، وغاية الطالبين، وعلى الرغم مما نجده من ألوان الأساليب في العبارة عنها، فإننا لا نجد من بينها عبارة وحدة الوجود.

هذا، وابن عربي نحّات اصطلاحات، صوّغ مفاهيم، لا تُعييه العبارة، ولا يشكو من قصور اللغة وعجزها، بل نجده يعبر عن الفكرة الواحدة بأفانين من القول تأتيه منقادة طيّعة، فيلبسها من حُلل البيان ما يشاء، ومن صيغ التعبير ما يريد. لقد استطاع أن يبدع في التصوف لغة جديدة، على حدّ عبارة سعاد الحكيم⁽²⁾.

فإلام يرجع غياب هذا المصطلح في مؤلفات ابن عربي؟ هل كان مرده إلى التقية⁽³⁾ ذرءاً للشبهة، ودفعاً للظنّة، وإبعاداً للتهمة؟ لكنّ هذا المبرّر لا يستقيم

William chittick, "Rūmī and Wahdat al-Wujūd", in: A. Banani, R. Hovannisian and G.Sabagh, Poetry and Mysticism in Islam: the heritage of Rūmī, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 70-111.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م-1990م، 1/173. والملاحظ أن الباحث المغربي أحمد الصادقي ينفي تماماً عن ابن عربي هذه العقيدة (انظر أطروحته: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2010م، ص 79 وما بعدها).

(2) وردت العبارة في عنوان كتابها: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، بيروت، 1991م.

(3) ممن ذهب إلى هذا التعليل سليمان العطار في كتابه: الخيال عند ابن عربي: النظرية والمجالات، دار الثقافة، القاهرة، 1991م، ص 17.

إذا ما عرفنا أن في مؤلفاته من العبارات المُشكّلة، والأقوال المشتبهة ما إذا حُمِلت على ظاهرها، واقتطعت من سياقها، ولم تُقرأ في ضوء بنائها النظري، ونسقتها الفكري، سهّلت على أعدائه رَمِيَهُ بالكفر البَوَاح، وهي عندهم أشنع من عبارة (وحدة الوجود) من مثل قوله: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»⁽¹⁾، فهذه كافية لكي يكون عند أعدائه قد كفر كُفْرَةً صلحاء!

ومن ثمّ فليس عرضه لعقيدته مبدّدة في فتوحاته، مشتّتة في كتبه ورسائله من التقية في شيء، بل لقد تَبَّه بعض المستشرقين -عن صواب- على أنّه يعرض مذهبه في وحدة الوجود على نحو صريح، يصل إلى درجة استفزاز أهل الظاهر من دون هيبه لسלטانهم، ولا مخشاة لسطوتهم⁽²⁾.

فهل نفسّر غياب مصطلح (وحدة الوجود) عند الشيخ الأكبر بأنّه من قبيل ما يحدث في سائر العلوم في طور نشأتها؛ عندما يسبق المعنى المفهومي وجود المصطلح ذاته، وهو ما يتطلّب تراكمًا معرفيًا بمقتضاه يُنْحَتُ المصطلح، ويتمكّن في الاصطلاحية بعد أن استقر معناه المفهومي؟

ربما كان هذا التفسير سديدًا لو أنّ عقيدة وحدة الوجود كانت عند ابن عربي في طورها الأول، ولما تَبَلَّغَ مرحلة النضج والاكتمال، أو أنّه أنشأها دفعة واحدة، وأبدعها على غير مثال سابق، ومن غير إفادة من تراث سالف.

فلقد كان ابن عربي في الحقيقة وارثًا للتصوف بوجهيه النظري والعملي، وكانت لوامع وحدة الوجود، ولوائحها، وطوالعها قد ظهرت في طور مبكّر، وزرعت بذورها الأولى في التصوّف منذ عهوده الأولى، ثم نمت وتطوّرت حتى بلغت أوج نضجها، وذروة اكتمالها عند الشيخ الأكبر، بعد أن كانت لوامع متفرّقات لم تجتمع في نظام متراتب، ونسق متكامل، فتولّى تأصيل أصولها، وتفصيل فصولها، ووضع دعائم مذهبها، وبين معانيها، وقرب

(1) الفتوحات المكية، بيروت، دار الفكر، 1994م، 4/ 159.

(2) Martin Lings, Qu'est ce que le Soufisme?., traduit de l'anglais par, Roger De Pasquier, Paris, éd. du Seuil, 1977, p. 153.

مراميها⁽¹⁾، على الرغم من أنه لم يعرضها عرضاً منهجياً منظماً، وإنما أوردها مُبَدَّدة في أبواب (فتوحاته) -وما أكثرها- لا عن عجز عن صياغتها بطريقة منهجية أوضح، فقد تكشفت (فتوحاته) و(فصوصه) عن نظام في التأليف يدلّ على عقل مبدع خلاق⁽²⁾، وإنّما عن سابق قصد وتصميم، فلم يتعمّد الشيخ توزيع عقيدته في مباحث متفرقة بقصد إخفائها عن أعين المنتقدين، والمشنّعين، بل لغرض آخر علمي وإنسانيّ في جوهره، ووصيمه، كما أُلْمِعَ إلى ذلك عثمان يحيى محقق (الفتوحات)، حيث أبدى ملاحظة رشيقة تنمّ عن نظر ثاقب، وتمحيص دقيق، وإلف بكتابة الشيخ الأكبر، فحواها أنّ العقيدة عند رجل العلم والفكر، يجب أن لا تكون أجنبية عن موضوع دراسته، ومجال تفكيره، بل يجب أن تكون مستمدة منهما، وصورة صادقة عنهما⁽³⁾.

- (1) استدللنا على ذلك في أطروحتنا: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، دار الطليعة، بيروت، 2008م.
 (2) للمعرفة التفصيلية الموسعة بنظام التأليف وأسرار التبويب في الفتوحات والفصوص يرجع إلى:

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage, Ibn 'Arabī le Livre et la Loi*, Paris, éd. du Seuil, 1992.

ومفتاح، عبد الباقي، مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط1، 1997م.

وقد بين شودكوفيتش أن آثار ابن عربي لا يمكن أن تفهم حق الفهم في محتواها، وفي ترتيب أجزائها إلا بالعودة إلى القرآن. انظر:

M. Chodkiewicz, "l'héritage Akbarien", Entretien, réalisé par, Jaafar Kansoussi et Veronique Barre, in: *Horizons Magrébins*, n° 30, Hiver, 1995, p.13.

وقد بين جونوفياف Genoviève أن من مكتشفات شودكوفيتش أن بنية نصوص ابن عربي محددة بالقرآن نفسه، بحيث لا يبدو المذهب الأكبري مجرد تفكير حول القرآن، بل هو موصول به وصلاً عضوياً، فلا يمكن أن يفصل عنه، انظر:

Geneviève Gobillot, "Michel Chodkiewicz Iténéraire" in: *Horizons Maghrébins* n° 30, Hiver, 1995, p. 26.

- (3) يحيى، عثمان، مقدمة الفتوحات المكية، 2/34، هامش رقم 37.

ونحن نضيف إلى هذا التبرير الرشيق تفسيراً آخر يعاضده من وجه آخر، ذلك أنّ الشيخ الأكبر لمّا كان يعدّ نفسه من خاصّة المتصوّفة، أورد عقيدته تفاريق أشتاتاً؛ كي لا تكون في متناول الفهم العامّي القاصر، وإنّما جعلها في متناول النخبة من خلاصة خاصة الخاصة؛ ممّن رزقوا الفهم الثاقب، والعقل الراجح، والذكاء الوقاد؛ معضوداً بالتجربة الصوفية المؤيدة بروح من الله.

ولعلّ في ذلك ما يفسّر تواتر الشكوى عند الدارسين من العرب والعجم من صعوبة فهم ابن عربي، فهُم - مع اعترافهم بأنّ أفكاره الميتافيزيقية عميقة جداً- يَشْكُون من ورودها في أسلوب غامض، وعلى غير نسق وترتيب ونظام، بل لقد رُمِيَ الشيخ الأكبر بأنّ لديه قدرة ذهنية كبيرة على تعقيد البسيط أحياناً.

ولعلّ مرجع التباس كتاباته، واعتياصها على الفهم إلى جملة من الأسباب، منها: استعماله عدداً هائلاً من المصطلحات من مصادر متعدّدة، مع العدول بها عن معناها الأصلي أحياناً، أو استعمالها على نحو مجازي أحياناً أخرى، ومحاولته إعادة بناء العقائد الإسلامية السنيّة على نحو يتلاءم مع مذهبه في التوحيد الوجودي، فيستعمل الألفاظ القرآنية في مألوف معانيها في سياق معين، ويشرحها على نحو ميتافيزيقي وجودي في سياق آخر، ومن ثمّ تراوح أسلوبه بين الشعري الفني التخيلي، والمنطقي الاستدلالي الدقيق⁽¹⁾.

ومهما يكن من أمر، فلسنا على الرأي الذي يصم ابن عربي بالجمع والتلفيق بين أنظمة فكرية مختلفة⁽²⁾، فلئن أعوزه النظام الدقيق، والإحكام المنهجية الصارم أحياناً، فإنّ ما يستعيره من الثقافات الإنسانية يحسن تطويعه

Jozef Bielawski, "Muhyi Addine Ibn 'Arabī, Arab Mystic-Philosopher", in: Folia (1) Orientalia, Tome XXVIII, 1991, pp. 60-61.

V. Courtois, "Ibn 'Arabī Theologian and Mystic", in: Notes on Islam, vol. VII, n° 2 (2) June, 1954, pp. 50-55.

لخدمة مذهبه، ويدخله في نسقه الخاص، ويدمجه في نظريته، مع تعديله بما يناسب فكره، ويلائم مذهبه.

هذا وإنّ في (فصوص الحكم)، خاصة، ملخصاً مكثفاً لوحدة الوجود في إيجاز واكتناز، يشتمل على مختلف أصولها، ومبادئها، وسائر توابعها، ولوازمها. شهد بذلك محقق الفصوص، والمعلق عليها، حيث قال: «ففي هذا الكتاب قرر ابن عربي مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً، استمدّه من كلّ مصدر وسعّه أن يستمدّ منه... فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم، متسق الأجزاء»⁽¹⁾.

وهذا كله يدل على أن غياب مصطلح (وحدة الوجود) لا يُعزّي إلى ضعف في التنظير، أو إلى طورٍ أوّلٍ في التفكير لم تستقم فيه الفكرة جليّة، ولم تنهض متماسكة.

والرأي، عندنا، أن الشيخ الأكبر لم يطلق على عقيدته التي أفنى العمر في التأليف فيها، والدعوة إلى اعتناقها، والمنافحة عنها، والاحتجاج لصدقها، مصطلح (وحدة الوجود) لأنّ هذا المصطلح - فيما نرى - وشائجه بالفلسفة أقوى من صلته بالتصوف، بل ربما بدا في ظاهره غريباً عن متواتر العبارات الصوفية، أو العقديّة الإسلامية.

فإذا كان للد: (وجود) صلة اشتقاقية بجذر له قيمته في التجربة الصوفية، وهو جذر (و، ج، د) فمنه الوجد، والتواجد، فإن (الوحدة)، وإن كانت تنتمي إلى الجذر الذي ينتمي إليه (التوحيد)، ليست من الألفاظ المستعملة في هذا الباب، بل نجد شبيهات لها مستعملات في السجل اللغوي نفسه من مثل: (وحدانية، واحدية، وحد، واحد، توحيد).

وربما كان منزع ابن عربي في تنويع اصطلاحاته، وتعاييره، ومفاهيمه باستعمال عبارات كثيرة للدلالة على معنى واحد؛ سبباً في عدم اتخاذ عبارة

(1) عفيفي، أبو العلا، مقدّمة فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980م، 8-7/1.

(وحدة الوجود) عنواناً لهذه العقيدة، لظلالها الفلسفية؛ التي تنأى بها عن الصبغة الصوفية الخالصة، فهو، وإن أفاد من التراث الفلسفي قبله، كان دائم الحرص على إقناع قارئه بأنه إنما يكتب عن مدد إلهي، وذوق كشفي، وإلقاء رباني روحاني، وأنه مجرد متلقٍ لما يُلهم به، أو لَيْسَ هو القائل: «ومن أصولنا أننا لا نتكلم إلا عن ذوق»⁽¹⁾. ذلك ما يجعلنا نرجح أنه أعرض عن هذه التسمية قصداً، لا عن ضعف في التنظير، أو قصور في نحت المصطلح، وإنما كان اختياراً منهجياً، وفكرياً، واعياً يروم إنشاء فكر صوفي، له خصوصيته التي تنأى به عن المدارس الكلامية والفلسفية، وتمكّنه من الاستقلال عن خصوصياتها⁽²⁾، وتبوّئه مكانة رفيعة، ومقاماً عالياً في تاريخ الفكر الصوفي عموماً. ولعلّ أخصّ خصائص التصوف ادعاء أهله قيامه على الذوق⁽³⁾ والكشف⁽⁴⁾ دون العقل والمنطق؛ لأنه في طور فوق طور العقل.

ولعلّ ذلك من الأسباب التي دفعت بعض المستشرقين إلى دحض الظن السائد؛ بأنّ وحدة الوجود في التصوف الإسلامي شكل من أشكال وحدة الوجود المادية الاندماجية *Panthéisme*، مبيّناً أنّ ذلك لا مبرر له، باعتبار أنّ وحدة الوجود المادية الاندماجية تنطبق على المفاهيم الفلسفية الأوربية في القرون الأخيرة، ولا علاقة لها بالمذاهب الصوفية أصلاً⁽⁵⁾، ونبّه آخر على أنّنا إن رُمنا محاولة فهم وحدة الوجود عند ابن عربي -وهو مرام صعب،

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 91/3.

(2) الشبيبي، مصطفى كامل، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1982م، ج1، ص195.

(3) انظر: مادة (ذوق) في المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، الحكيم، سعاد، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981م، ص492-494.

(4) انظر: مادة: (كشف) في المرجع نفسه، ص971-972.

(5) Stoddart William, Le Soufisme: Doctrine métaphysique et mystique dans l'Islam, Traduit de l'anglais par, Roger Du Pasquier, Lausanne, éd. des Trois continents, 1979, p. 38.

ومحاولة معقّدة - فعلينا أن نضرب صفحاً عن كلّ تصوّر مسبق لوحدة الوجود⁽¹⁾.

وربما وجد قارئ مؤلفات ابن عربي أنّه نجح في مسعاه إلى الامتياز من الفلسفة والكلام، وأسس لنفسه تصوّفاً له خصائصه، ومقوماته التي تجعله ضارباً بجذوره في شعاب التراث الصوفي، مبدعاً لأنظاري ومفاهيم وأفكار صوفية لم تخطر لأحد من قبله على بال.

2- مدار التوحيد على الوجود:

الوجود⁽²⁾ هو القطب الذي تدور عليه أصول مذهب ابن عربي وفروعه، وإليه ترتدّ سائر مناحي تفكيره، وجوانب تصوّفه، وهو الإشكالية الكبرى التي تنشعب منها المسائل التي ملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها، ورجع إليها، فهي المنبع والمصب، فكلّ المسائل؛ ما دقّ منها وما جلّ، لها بمبحث الوجود صلة.

ويُعدّ دور ابن عربي في تركيز الاهتمام على الوجود محوريّاً في التراث الإسلامي عموماً، ذلك أنّه كما يرى إيزوتسو (Izutsu) «لم يتم الانتقال من التركيز على الموجود إلى التركيز على الوجود؛ إلّا بعد أن خاضت الفلسفة الإسلامية لهيب تجربة صوفية عميقة في شخص ابن عربي»⁽³⁾.

إنّ قوام مبحث الوجود عنده فكرة بسيطة لا تعقيد فيها هي الأصل، والقاعدة، والمنطلق، تتفرع قضاياها، وتنشعب، وتدقّ، وتلطّف، وتغمض

(1) William Chittick, "Time, space and the objectivity ethical norms: the teachings of Ibn 'Arabī", in: Islamic Studies, vol. 39, n° 4, 2000, p. 581.

(2) عن لفظ (الوجود) ودلالته عند ابن عربي انظر:

Ibn 'Arabī, La production des cercles, Traduit et Présenté par, Paul Fenton et Maurice Gloton, Tunis, Cerès éditions, 1996, introduction, pp. 17-27.

والمعجم الصوفي، الحكيم، سعاد، ص 1130-1138.

(3) Izutsu (Toshihiko), Unicité de l'existence et création perpétuel en mystique Islamique, Traduit de l'Anglais par Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 54.

حتى تبلغ مبلغ التعقيد، وتنبههم على الذهن حتى يحار الفكر فيها، ويحتاج الناظر في دقائقها، ولطائفها إلى قلب وجوه الرأي، وقد تفلتت من الفهم على الرغم من إجهاد الفكر حتى لا تدرك إلا على ظن، وتخمين، وحس.

إن الأصل الذي تقوم عليه عقيدة الشيخ الأكبر، ومذهبه، وفلسفته هو أن الوجود واحد هو الله، وقد عبر عن ذلك صراحة بقوله: «الوجود الذي هو أصل الأصول، وهو الله تعالى...»⁽¹⁾ وقوله: «أقول إن الحق هو عين الوجود»⁽²⁾.

ويمكن أن نزع أن آلاف الصفحات التي حبرها، وأفنى العمر في تحريرها في مئات المؤلفات⁽³⁾، كانت استدلالاً على هذه الحقيقة، وإقناعاً بها من طريقتين مختلفين لكنهما متكاملتان؛ طريق العقل والبرهان، وطريق الذوق والوجدان.

ولما كان الوجود هو الله، كان وجود الموجودات أعلاها، وأدناها أسماها، وأخسها محسوسها، ومعقولها، وموهومها، إنما هو الله.

فجوهر الموجودات واحد، والله (من حيث الوجود عين الموجودات)⁽⁴⁾.

«لَيْسَ فِي الْأَكْوَانِ شَيْءٌ غَيْرُهُ فَهُوَ الْوُجُودُ»⁽⁵⁾

[مجزوء الرمل]

لكن مثل هذه الأقوال قد توهم الناظر المتعجل أن الموجودات هي الله، وأن الله هو الموجودات، وهذه الفكرة هي التي تقوم عليها وحدة الوجود

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 3/565.

(2) المصدر نفسه، 6/289.

(3) انظر:

Osman Yahya, Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi, 2 Vol. Damas, 1964,

حيث أحصى 856 مؤلفاً.

(4) ابن عربي، فصوص الحکم، 1/76.

(5) الفتوحات، ط. دار الفكر، 7/248.

المادية الاندماجية، وما أبعدها عن فكر ابن عربي، وعقيدته، وتصوّفه، وروحانيّته، فالمقصود منها، ومن أمثالها المتواترات في مؤلفاته، أنّ الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله، «فالحق تعالى هو عين الوجود؛ الذي استفادته الممكنات، فما ثم إلا وجود عين الحق لا غيره»⁽¹⁾.

وما أكثر الشواهد المبنوثة في الفتوحات، والناطقة بأنّ الوجود واحد، وأنه الله وحده، فمن ذلك أنّ وجود النفس «ما هو لها، وإّما هو الله الذي أوجدها، فالوجود لله لا لها، و(هو) وجود الله لا وجودها»⁽²⁾، فليس ثمة نوعان من الوجود كما هو سائد عند الناس، ونعني بذلك: الوجود القديم، والوجود الحادث، إنّما هو وجود واحد لله وحده، ووجود الموجودات إنّما هو الله خلعه عليها، وبناء على ذلك، فإنّ ابن عربي يرفض حتى إسناد صفة الإطلاق إلى هذا الوجود الواحد؛ لأنّ حكم الإطلاق على الله إنّما مرجعه إلى ما نتصف به نحن من تقييد، فقصارى ما فعلناه، عندما نعتناه بالإطلاق، أننا نفينا عنه صفة من صفاتنا، وهي التقييد؛ ولذلك قال ابن عربي: «فتقييدنا حكمنا عليه (الله) بالإطلاق. أما الأمر في نفسه فغير منوع بتقييد، ولا إطلاق، بل وجود عام، فهو عين الأشياء، وما الأشياء عينه»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، 408/5.

(2) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 206/8.

(3) الفتوحات، ط. دار الفكر، 166/6. وقد أساءت سهيلة عبد الباعث الترجمان فهم أصل من الأصول التي يبني عليها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، وذلك في قولها: «ولما كان مذهبه (أي: ابن عربي) في تفسير الوجود يجعل الموجودات عين موجدتها: سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها» (نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، بيروت، منشورات مكتبة خزعل، 2002م، ص 291)؛ فكلامها في وادٍ، والشاهد في وادٍ آخر، بل هو فهم معكوس يذهب إلى نقيض مقصود ابن عربي، وحسبنا بالشاهد، الذي أوردناه أعلاه، نقضاً لكلامها من أصله، هذا مع تحريفها كلام ابن عربي الذي استشهدت به، فالقول الصحيح في المطبوع هو: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها» (الفتوحات، 159/4، ط. دار الفكر)، وليس (خلق الأشياء) كما أثبتته الباحثة.

ولذلك كان فهم وحدة الوجود عند ابن عربي يستوجب التمييز الواضح الدقيق بين الوجود والموجود، فهو أمر لازم متعين، ومن دون تقريره وتحريره يتخبط الناظر، وتُضِلُّ عن الفهم البصائر⁽¹⁾.

ذلك أن الموجودات كثيرة مختلفة، كما هو مشاهد، بينما الوجود في ذاته واحد لا يتعدّد، ولا يختلف، إنه حقيقة واحدة لا تنقسم، ولا تتجزأ، ولا تتعدّد بتعدد الموجودات، والوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة منه، قائمة به، وهو المتحكّم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل. ومعنى (الموجود) شيء له الوجود لا أنّه هو عين الوجود، فمدار الأمر على وحدة الوجود، لا على وحدة الموجود؛ لأنّ الموجود ليس واحداً، بل هو كثير⁽²⁾.

إنّ جميع الموجودات: المحسوسات، والمعقولات، والموهومات، والمتخيلات، ما كان منها، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قامت ولا ثبتت بنفسها، ولا تقوم ولا تثبت بنفسها، ولا هي قائمة وثابتة بنفسها، وإنما هي دائمة الاحتياج، مستمرة الافتقار إلى الوجود لتقوم به، وتثبت.

وهذا هو ما جعل ابن عربي يسلك مسلك الغزالي في تفسير الآية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: 88]، على نحو ما شرحه في (مشكاة الأنوار)، فقال محتدياً الغزالي، متفقاً معه في المقصد، مختلفاً في وجه الاستدلال: «فكلّ شيء موصوف بالهلاك؛ لأنّ (هالك) خبر المبتدأ الذي هو (كلّ شيء)؛ أي: كلّ ما ينطبق عليه اسم شيء فهو (هالك)، وإن كان مظهراً فهو في حال كونه مظهراً في شيئية عينه، وهي هالكة، فهو هالك في حال

(1) لا يدلّ قول سهيلة عبد الباعث، في رسالتها المذكورة أعلاه ص 242: «فلا كثرة مع الحق بوجه ما؛ لأنّه هو كلّ شيء في الوجود»؛ على حسن فهمها هذه الفكرة المركزية؛ التي تقوم عليها وحدة الوجود عند ابن عربي، فما أبعد هذا القول عنها، وما أشدّ غربته عن منطوق كلامه، وما أشدّ انطباقه على الوحدة المطلقة عند ابن سبعين (ت 667هـ/1268م).

(2) النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق: بكرى علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1995م، ص 19.

اتّصافه بالوجود، كما هو هالك في حال اتصافه بالهلاك الذي هو العدم، فإنّ العدم للممكن ذاتي؛ أي: من حقيقة ذاته أن يكون معدوماً، والأشياء إذا اقتضت أموراً لذواتها فمن المحال زوالها، اتصفت بالوجود أم لم تتّصف، فإنّ المتّصف بالوجود ما هو عين الممكن، إنما هو الظاهر في عين الممكن؛ الذي سُمّي به الممكن مظهراً لوجود الحق، فكلّ شيء هالك⁽¹⁾.

وإذا كان ابن عربي، في تأويل هذه الآية، على اتفاق مع الغزالي في مآل التأويل، فقد كان على اختلاف معه في وجه التخريج، والاستدلال، ومرّد ذلك الاختلاف إلى أدوات التحليل، فقد اشتقّها ابن عربي من نظريته الوجودية.

فبعد التخريج اللغوي النحوي؛ الذي يؤسس لما بعده، انطلاقاً من قانون الجملة الاسمية، وقوامه دلالتها على الثبات، والاستمرار، وصيغة (هالك) الدالة على ثبوت صفة الهلاك ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً، تأتي طائفة من المصطلحات المفاتيح في نظرية ابن عربي الوجودية، مثل (المظهر) و(عين الممكن) و(مظهر لوجود الحق). ذلك أنّ من أمّهات الأفكار؛ التي تقوم عليها عقيدته، والتي هي من لوازم الاعتقاد بأنّ الله هو الوجود الحق، أن ينفي الوجود عمّا عداه، وأنّ الوجود الذي نصف به الممكنات عادة ليس وجودها، وإنّما هو وجود الله الظاهر فيها، المتجلّي في مجالها؛ لأنّه هو الظاهر في المظاهر، وما الموجودات كلّها إلّا مجال⁽²⁾ مختلفة، يتجلّى فيها الوجود الإلهي الحق، وليس لها من الوجود شيء.

وهكذا نرى كيف يترتب على تلك الحقيقة البسيطة الواضحة، وهي أن الله هو الوجود، وأنّ الوجود واحد لا تعدّد فيه، أن يُقَصَّرَ الوجودُ على الذات الإلهية، وأن يُنْفَى عمّا سواها مطلقاً، فليس ثمة وجود خاص بالله، ووجود خاص بالموجودات؛ بل إنّ وجود الموجودات إنما هو الله؛ ولذلك

(1) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 12/484-485.

(2) جمع (مجلّي)، انظر: المعجم الصوفي، مادة (مجلّي)، ص 267-269.

فإنَّ الممكنات (ما شمت رائحة الوجود)⁽¹⁾؛ إذ هي هالكة في حدِّ ذاتها، فهي معدوماتٌ صرف، والوجود هو الله، تجلَّى فيها كما يتجلَّى الشخص الواحد في المرايا المتعددة، (فليس لها في الموجودية سوى هذا التجلي، ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ «الموجود»)⁽²⁾.

وقد شرح إيزوتسو Izutsu هذه الفكرة بعبارة أقرب مأخذاً، وأدق مسلكاً، وأوضح مقصداً، معتمداً على مثال بسيط هو قولنا: (الزهرة موجودة)، فأهل وحدة الوجود، وعلى رأسهم ابن عربي، يرون أنَّ الموصوف الحقيقي هو الوجود، أمَّا الزهرة وكلّ الأشياء الأخرى فليست سوى صفاتٍ للوجود. الزهرة من الناحية النحوية هي اسم، لكنّها من الناحية الميتافيزيقية نعت للحقيقة الواحدة المسماة وجوداً، فالحقيقة الموجودة في الخارج، والمعبر عنها بقولنا (الزهرة موجودة)، تبدو مختلفة تمام الاختلاف عن الشكل النحوي الذي عبّر به عنها، فما يوجد حقاً بأتم معنى الكلمة هو الوجود باعتباره مطلقاً غير محدّد، فما الزهرة إلا صورة ظاهرية مخصوصة يتجلّى فيها الوجود، كما يتجلّى في جميع الأشياء.

فالزهرة -بعبارة أخرى- هي، هنا، عَرَضٌ يصف الوجود، وبقيدته في شكل ظاهريّ، أمَّا الوجود المحض في صفائه فلا صفةً له ولا نعت، هو وحدة بسيطة مطلقة غير محددة⁽³⁾.

فالوجود، إذًا، ليس لنا، وإنّما هو الله، ونحن، وإن كُنّا موجودين، إنّما كان وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم، ومن ثمّ فإنّ الوجود لا ينتمي إلينا. إنّ هبة من الله لنا. إنّ فعل الخلق نفسه، والخلق لا يعود إلّا إلى الله مطلقاً⁽⁴⁾.

(1) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 5/ 122-123.

(2) النابلسي، الوجود الحق، ص 98.

(3) Izutsu (Toshihiko), Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique, p. 56.

(4) = Roger Arnaldez, "La Mystique Musulmane", dans: La Mystique et les

وهكذا تُسلّم هذه النتيجة المترتبة على تلك الحقيقة البسيطة إلى قضية هي أشدّ تعقيداً، وألطف مأخذاً، وأدقّ مسلكاً؛ إنّها معضلة العلاقة بين الوحدة في الوجود والكثرة في الموجود، أو العلاقة بين الله والعالم.

ولذلك كانت وحدة الوجود بمختلف صورها، وشتى تجلياتها، وتنوع وجوهها، وتباين أنظارها في الثقافات الإنسانية محاولة لحلّ هذه المعضلة. أمّا الحل الذي ارتضاه ابن عربي، ومشايعوه في نطاق وحدة الوجود الصوفية الإسلامية، فهو أن يستتبع الإقرار بالوجود الواحد الحق أن تكون الموجودات جميعاً - وهي ممكنات - عدماً في حدّ ذاتها؛ لأنّها موجودة بالوجود، وليست هي الوجود؛ لأنّ الله هو الوجود المحض، وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، فهو القيوم على كلّ شيء؛ لأنّه هو الوجود، وكلّ شيء قائم به لا بنفسه، والشئ من نفسه عدم، وإنّما هو موجود من جهة قيومية الوجود عليه.

فالله هو الوجود ذاته، بينما الموجود شيء له وجود، ولو كان الله شيئاً له وجود؛ لكان مركباً من الشيئية والوجود، وكان مشابهاً للأشياء، فإنّها كلّها أشياء لها وجود، وكان مفتقراً إلى الوجود، كما أنّ الأشياء مفتقرة إلى الوجود. قال الشيخ الأكبر: «وإنّما الأشياء في حال عدمها الإمكانية لها تطلب وجودها، وهي مفتقرة بالذات إلى الله الذي هو الموجد لها، لا تعرف غيره، فطلبت بفرها الذاتي وجودها من الله، فقبل الحق سؤالها، وأوجدتها لها، ولأجل سؤالها، لا من حاجة قامت به إليها؛ لأنّها مشهودة له -تعالى- في حال عدمها، ووجودها»⁽¹⁾.

وهكذا تبدو العلاقة بين الله؛ الذي هو الوجود الحق، والموجودات التي هي ممكنات عدمية، هي علاقة الافتقار الذاتي من جهة الممكنات،

Mystiques, sous la direction de A. Ravier, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. = 626.

(1) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 59/11.

والاستغناء الذاتي من جهة الحق، وأنّ ظهور الممكنات من عدمها الذاتي إلى وجودها الظاهر، إنّما هو تعبير عن الجود الإلهي، فإنّما أوجدها لا لحاجة به إليها، لأنّه يشهدها في الحالين، حال العدم وحال الوجود، بل أوجدها لذاتها، واستجابة لسؤالها منّةً، وتكرماً.

وهكذا يتّضح لنا كيف يرتقي المبحث صُعداً ليرتاد أفقاً ميتافيزيقياً، من خلاله يحاول ابن عربي أن يفسّر ظهور الكثرة المشهودة من الوحدة الموجودة، منطلقاً ممّا تقرر من أنّ الممكنات معدومات في ذاتها، مستندلاً على هذه الحقيقة بقوله: «لما كان الوصف النفسي للموصوف لا يتمكّن رفعه إلّا ويرتفع معه الموصوف؛ لأنه عين الموصوف ليس غيره، وكان تقدم العدم للممكنات نعتاً نفسياً؛ لأنّ الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً، فلم يبق إلا أن يكون أزليّ العدم، فتقدّم العدم له نعتٌ نفسي، والممكنات متميّزة الحقائق والصور في ذاتها؛ لأنّ الحقائق تعطي ذلك، فلما أراد الله أن يُليْسَها حالة الوجود، وما ثمّ إلّا الله، وهو عين الوجود، ظهر -تعالى- للممكنات باستعدادات الممكنات، وحقائقها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدتها، وهي على حالها من العدم، فإنّ لها الإدراكات في حال عدمها، كما أنّها مدركة للمدرك لها في حال عدمها؛ ولذا جاء في الشرع أنّ الله يأمر الممكن فيتكوّن، فلولا أنّ له حقيقة السمع، وأنّه مدرك أمر الحق إذا توجّه عليه، لم يتكوّن، ولا وصفه الله بالتكوّن، ولا وصف نفسه بالقول لذلك الشيء المنعوت بالعدم»⁽¹⁾.

إن هذا الشاهد الذي أوردناه، على طوله، مثال ممتاز لطريقة ابن عربي في الاستدلال، وأسلوبه في الحجاج الجامع بين المعقول والمنقول، والموظّف لهما في الإقناع بمبادئ عقيدته ذات المحتوى الميتافيزيقي.

فقد انطلق من مقدمة منطقية يسلم بها مخالّفه؛ وهي أنّ الوصف إذا كان ذاتياً في الموصوف فارتفع ارتفع الموصوف معه، لأنّ الوصف الذاتي هو

(1) المصدر نفسه، ط. دار الفكر، 5/486-487.

الموصوف عينه، ثم رتب على هذه القاعدة المنطقية أنّ العدم للممكنات نعت ذاتي، معللاً ذلك بأنّ الممكن يستحيل عليه أن يكون موجوداً في الأزل، وإلا غادر صفة الإمكان، وصار واجب الوجود، وإذاً فهو أزليّ العدم، ومن ثمّ كان العدم نعتاً ذاتياً له، ثم رتب على تينك المقدمتين المنطقيتين الشبهتين بمقدّمات المتكلمين والفلاسفة مقدمتين ذواتي صبغة ميتافيزيقية، ومحتواهما أن الله لما أراد أن يهب الوجود للممكنات -وما ثمّ إلا هو، فهو (عين الوجود)- ظهر لها باستعداداتها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدتها وهي معدومة، ولما كان هذا المحتوى الميتافيزيقي؛ الذي يعود إلى زمن البدايات حيث لا زمان على الحقيقة، ممّا لا يتيسّر للعقل قبوله، سارع الشيخ الأكبر إلى القرآن يعترض به، ويستنجد، لإضفاء معقولة شرعية ودينية على ما يقول، فيستشهد بآية الخلق والتكوين: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، ويؤوّلها على نحو ينسجم مع تصوره غاية الانسجام، فقد استنتج منها أنّ الممكنات، وهي في حال العدم، ذات سمع، وإدراك، وفهم، فهي تسمع الأمر الإلهي (كن)، فتستجيب له مباشرة، فلولا سماعها الأمر الإلهي لم تتكوّن، ولولا إدراكها ذلك الأمر ما وصف الله نفسه بالتوجه بالقول إلى تلك المعدومات. هكذا يحاول الشيخ الأكبر الإقناع بتصوّراته الميتافيزيقية من طريقي العقل، والنقل، ولا تعييه الحجة في أن يجد لآرائه مستندات شرعية عموماً، قرآنية خصوصاً، أو يظهر عدم تعارضها مع النصوص الدينية على الأقل.

فإذا تقرّر أنّ الله هو الوجود، تقرّر، تبعاً لذلك، أن يكون الله أقرب إلى كلّ شيء من ذلك الشيء نفسه؛ لأنّه هو الوجود، والوجود أقرب إلى كلّ شيء من نفسه، وأن الله غنيّ عن كلّ شيء لأنّه هو الوجود، ولا شك في أنّ الوجود غنيّ عن كلّ شيء؛ إذ لا يحتاج الوجود إلى ما هو قائم بالوجود، من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة، وكلّ شيء مفتقر إلى الله، محتاج إليه، لأنّه هو الوجود، وكلّ شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر في

الوجود، أما الوجود فظاهر بنفسه لا بشيء من الأشياء أصلاً؛ لأنه هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمظهر لها⁽¹⁾.

تلك هي الفكرة التي تقوم عليها وحدة الوجود عند ابن عربي على سبيل الإجمال، لكنها تحتاج إلى فضلٍ بَيَانٍ يَجْلُو العلاقة بين الله والعالم، أو بين الحق والخلق، كما يحلو لأصحاب وحدة الوجود أن يصطلحوا عليه، فقد كانت معضلة العلاقة بين الله والعالم مشغلاً فلسفياً وكلامياً قبل ابن عربي، مداره على التساؤل عن كيفية صدور الكثرة عن الواحد، والمحدث عن القديم، والمعدوم عن الموجود، والفاني عن الباقي.

وهو سؤال يصدر عن مبدأ الانفصال التام، والتمايز الحادّ بين الله والعالم، أو بين المفارق والمحايث، فكيف ستكون إجابة ابن عربي عن هذا السؤال الخطير؟ وما هي ملامح الحل الذي يقترحه؟

3- الذات والأسماء وحلّ معضلة العلاقة بين الحق والخلق:

هنا تظهر الثنائية الكبرى التي بفضلها تنجلي تلك الصلة، وتتضح، وهي التي تفسر ما ينشأ من إشكالات تعرض للنظر في هذه العلاقة؛ التي حارت البريّة فيها، وحاولت، منذ فجر الفكر البشري، أن تدبرها، وتلتمس لها الحلول الدينية، والفلسفية المختلفة، إنّها ثنائية الذات الإلهية وأسمائها، فبفضلها حاول الشيخ الأكبر أن يحلّ إشكالية العلاقة بين الوجود الواحد الأحد، والموجود المتعدّد المتكثّر.

فالوجود الواحد، من حيث هو وجود فحسب، هو الذات الإلهية، من حيث هي ذات بسيطة، منزّهة عن صفات المحدثات، مجردة من النّسب والإضافات، متعالية على كل الموجودات، لا يمكن تصوّرها، ويستحيل تخيلها، ويتعدّر وصفها، ولا تُدرَك حقيقتها، وقصارى ما تصل إليه العبارة عنها سُلوْبٌ محضّة.

(1) النابلسي، الوجود الحق، ص 222.

فالله، من حيث هو وجود خالص، مطلق حتى عن الإطلاق؛ لأنّ نعتة بالإطلاق تقييد له، فلا عقل يدرك كنهه، ولا وصف يقيده، ومن هذا الوجه لا كثرة فيه بأي شكل من الأشكال، ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا نسبة، ولا حكم، بل وجود بحت، ولذلك كان الحق «من حيث حقيقته في حجاب عزّه، لا نسبة بينه وبين سواه»⁽¹⁾.

فالخوض في الذات الإلهية من هذا الوجه، والتشوّف إلى طلبها مضيعة للوقت، وعمل في غير مَعْمَل، وطلب لما لا يمكن تحصيله، ولا الظفر به، قال ابن عربي: «وأما حقيقة الذات فلا يشاهدها سواه (أي: سوى الحق)، وغاية كل واصل أن يشاهد معناه، (أي: معنى السالك الواصل وحقيقته)، فلا غاية فيما فيه الغاية، ولا نهاية لموارد البداية»⁽²⁾، وقصارى ما يمكن معرفته أنّ وراء كلّ ما تعيّن أمر ظهر به كلّ مُتَعَيّن، فلا لسان يبيّنه، ولا خطاب يفصله، بل الإعراب عنه يزيده إعجاباً، والإفصاح عنه يزيده إبهاماً.

لكنّ الذات الإلهية، من هذا الوجه، ليست إلهاً على الحقيقة، لأنّ الإله يقتضي المألوه؛ أي: يستوجب علاقات بمن هو مألوه له، ونسباً وإضافات إليه، ولذلك خَطَّأ ابن عربي الغزاليّ وبعض الحكماء؛ الذين زعموا أن الله يعرف من غير نظر في العالم، فقال: «نعم، تُعرف ذات قديمة أزليّة، لا يُعرف أنّها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه»⁽³⁾.

(1) النابلسي، الوجود الحق، ص 146.

(2) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1988م، ص 135. ولذلك كان من الخطأ قول سهيلة عبد الباعث الترجمان في رسالتها: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص 425: إن مؤلفات ابن عربي جاءت «معبّرة عما قر في صدره من العلوم اللدنية والمعارف الإلهية عن حقيقة الذات الإلهية، ومدى تعلّقه بحبّها، وفنائه فيها». فلطالما ألح الشيخ الأكبر على أنّ حقيقة الذات لا سبيل إلى إدراكها أصلاً، وأنّها غيب الغيب، فلا يعلمها إلا الله.

(3) فصوص الحكم، 1/ 81.

ثم إن الذات الإلهية لو تعرّرت عن تلك النسب التي تصلها بالخلق، وتجردت عن تلك العلاقات التي تربطها بالموجودات، لم تكن إلهاً، «وهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً»⁽¹⁾.

فابن عربي جليّ الفصل، واضح التمييز بين الذات الإلهية المُعرّاة عن كلّ نسبة وجودية، المجرّدة من كلّ علاقة زمنية بالوجود الخارجي، البعيدة عن متناول الإدراك، والذات المتصفة بالألوهية؛ أي: بين «الواحد الأحد في ذاته لذاته»⁽²⁾، والله، باعتباره إلهاً ورباً، ذلك أنّ الذات المجردة ليست إلهاً؛ لأنّ الألوهية تقتضي المألوهية، ولا معنى لها، ولا وجود لها من دونها، فالحقّ الربّ يقتضي الخلق المربوب، والحقّ الوهاب يفترض الخلق الموهوب، وهكذا سائر الأسماء الإلهية، وهذا معنى قوله: (فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً)، فلا تعرف الألوهية وصفاتها، إلّا إذا عرفت المألوهية وصفاتها، فهما متلازمتان؛ ولذلك تواتر استعمال ابن عربي لذلك الأثر المنسوب إلى الرسول، وهو قوله: «من عرف نفسه عرف ربه»⁽³⁾؛ أي: من عرف عبوديته عرف ربوبية ربّه⁽⁴⁾.

فلا يعرف الله إلا بمعرفة العالم، أو باصطلاح المتصوفة لا يعرف الحقّ إلا بمعرفة الخلق، وما الأوصاف التي نطلقها على الله إلا أوصافنا رفعناها من منزلة الإنسانية إلى منزلة الألوهية، «فما وصفناه بوصف إلا كنّا نحن ذلك الوصف، إلّا الوجوب الخاص الذاتي»⁽⁵⁾.

وما أكثر الشواهد التي توضح هذه العلاقة، وتجلي هذه الصلة، وتبرز على وجه الخصوص هذا التلازم المكين، والترابط المتين بين الله والعالم،

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(2) الفتوحات، ط. دار الفكر، 3/ 101.

(3) ذكره الهيثمي، ابن حجر، في فتاويه (1/ 677) والسخاوي في المقاصد الحسنة (1147).

(4) عفيفي، أبو العلا، التعليقات على فصوص الحكم، 2/ 60.

(5) فصوص الحكم، 1/ 53.

أو بين الألوهية والمألوهية، فمن ذلك قوله: «فلولا الممكن ما ظهر أثر الأسماء الإلهية (...)»، فالوجود طالب ومطلوب، ومتعلق الطلب العدم، فإمّا إعدام موجود وإمّا إيجاد معدوم⁽¹⁾.

فالألوهية، التي هي مجموع الأسماء الإلهية، لا تظهر آثارها إلا في الموجودات، فهي تطلب الموجودات حتى تتحقّق وظائفها، وتتمايز أعيانها⁽²⁾. وقد لخص الشيخ الأكبر هذا المعنى في أوجز عبارة وذلك في قوله: [من الوافر]

«فَلَوْلَا الْحَقُّ مَا كَانَ الْوُجُودُ وَلَوْلَا الْكَوْنُ مَا كَانَ الْإِلَهُ»⁽³⁾

تخريج ذلك أنّ الحق هو الوجود ذاته، وأن الكون هو المظهر الدالّ على ألوهية الحق، فلو قدرنا ارتفاع العالم من الوجود، ارتفع معه معنى الألوهية لوثيق الترابط ومتين التلازم بين الإله والمألوه، فلا مألوه من دون إله، ولا إله من دون مألوه؛ ولذلك قال ابن عربي: «واعلم قطعاً أنّ الذات لا تتجلّى إليك أبداً من حيث هي، وإنّما تتجلّى لك من حيث صفة ما معتلية، وكذلك اسمه الله لا تعرف أبداً معناه، ولا تسكن وقتاً ما في مغناه، وبهذا السرّ يتميز الإله من المألوه، والرب من المربوب، ولو لم يكن ذلك كذلك لالتحق المهلك بالهالك، فقد بانت الرتب، وعُرفت النسب، وتبيّنت حقيقة السبب»⁽⁴⁾.

يتخلّص لنا، ممّا سبق، أن الوجود ذات واحدة لها عدد لا يتناهى من النسب والإضافات والعلاقات يُكَنَّى عنها بالأسماء الإلهية، فإذا ظهرت تلك الأسماء في الصور الخارجية سمّيت باسم الموجودات.

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 45/6.

(2) انظر: المعجم الصوفي، مادة: الألوهية، ص 85-87.

(3) المصدر نفسه، 372/6.

(4) ابن عربي، رسالة في سؤال إسماعيل بن سودكين، ضمن: رسائل ابن عربي، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997م، ص 238.

فالوحدة ترجع إلى الذات في أحديتها المطلقة، والكثرة، وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات، ترجع إلى هذه النسب، والإضافات، والعلاقات، وهي التي يصطلح عليها ابن عربي باسم (الألوهية) أو (الألوهة)، فالذات المجردة عن الأسماء تقف بمعزل عن العالم، منزّهة عن أي معرفة، بعيدة عن أي إدراك؛ لامتناع المناسبة بينها وبين العالم والإنسان.

ولذلك كان العالم مستنداً في وجوده إلى الألوهية لا إلى الذات؛ لأن المناسبة بينهما موجودة؛ إذ الإله يطلب المألوه، والرب يطلب المربوب، مثلما تطلب الأبوة البنوة، فأنت ترى كيف أنّ ابن عربي، وإن قال بوحدة الوجود، وأثبت في عقيدته أنّ الوجود الحق هو الله الواحد الأحد، يحتفظ داخل هذه الوحدة ذاتها بثنائية الذات الإلهية والعالم، أو الحق⁽¹⁾ والخلق⁽²⁾، فيؤكد، بعبارة لا لبس فيها، كمال الانفصال بينهما، فيقول: «فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدأ من حيث الذات، لكن من حيث إنّ هذه الذات منعوتة بالألوهية، فهذا حكم آخر تستقلّ العقول بإدراكه»⁽³⁾، فالذات الإلهية مجردة عن الأسماء، والنعوت، والنسب، والعلاقات، غيب مطلق، لا سبيل إلى إدراكه، ولا مطمح في الوصول إليه، والتشوّف إلى طلبه، والحكم عليه طمع في غير مطمع؛ لأنّه لا تعرف له ماهية أصلاً، وقصارى المأمول تعلق المعرفة الإنسانية بأسمائه، وصفاته؛ أي: بنعت الألوهية فيه.

فالعالم - وهو من جملة الممكنات - يستند في وجوده إلى الألوهية؛ لأنّها تطلبه، ولا يستند إلى الذات؛ لأنّها غنيّة عنه غنيّ مطلقاً، ولأنّ الذات - وإن عرف وجودها - لا سبيل إلى إدراك كنهها، ومبلغ العلم في معرفتها

(1) انظر: المعجم الصوفي، مادة: الحق، ص 337-342.

(2) انظر: المرجع نفسه، مادة: الخلق، ص 424-429.

(3) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 1/ 178.

سُلُوبٌ محضة عمادها النفي. أما الصفات الثبوتية التي ينسبها المتكلمون خطأ إلى الذات الإلهية، فإنما هي صفات الألوهية.

فَمُتَعَلِّقُ العلم ليس الذات في تجرّدها، وتنزهها، وغناها المطلق، وإنّما متعلّقه العلم بمرتبة من مراتبها الوجودية، وهي مرتبة الألوهية التي هي مسمى (الله)، فذلك هو المجال الذي من خلاله يمكن الوصول إلى معرفة الإله، لا إلى معرفة الذات، ذلك أنّ الذات الإلهية هي (غيب الغيب)⁽¹⁾، مجهولة العين والكيف.

إنّ هذا التمييز القاطع، والفصل الواضح بين الذات الإلهية والعالم، والوصل التام بين الألوهية والعالم، هما، في رأينا، منتهى ما وصل إليه الفكر الصوفي في التنظير لعقيدة التوحيد، فنحن نرى في هذه الفكرة ملاءمة بين التوحيد الكلامي القائم على التنزيه المطلق لإله متعالٍ مفارق، والتوحيد الصوفي الحريص على إقامة جسر تواصل بين الله وخلقه لا يقوم على مجرد الامتثال للتكاليف الشرعية طمعاً في الجنة، وخوفاً من النار، وإنّما يتجاوزها إلى الطموح الإنساني إلى علاقة محبة متبادلة بين الله وعباده؛ مصداقاً للآية القرآنية: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54].

ومن ثمّ يبقى التوحيد الكلامي المنزّه صادقاً على الذات، ويؤكد التوحيد الصوفي وثيقة الاتصال بين الله والعالم، باعتبار أنّ العالم ليس إلا مظهراً لتجليات الأسماء الإلهية.

يدعم هذا الاستنتاج قول الشيخ الأكبر: «والعالم منفصل عن الحق بحدّه، وحقيقته، فهو منفصل متّصل من عين واحدة، فإنّه لا يتكثّر في عينه، وإن تكثّرت أحكامه فإنّها نسب، وإضافات عدمية معلومة، فما صدر عن

(1) وردت هذه العبارة في رسالة ابن عربي: الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن: رسائل ابن عربي ص 483، مقترنة بعبارة الحلاج (هو الهو). قال ابن عربي: (هو الهو الذي هو غيب الغيب). وانظر: الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مادة: غيب الغيب، ص 856-857.

الواحد إلا واحد وهو عين الممكن، وما صدرت الكثرة - أعني: أحكامه - إلا من الكثرة، وهي الأحكام المنسوبة إلى الحقّ المُعَبَّر عنها بالأسماء والصفات، فمن نظر إلى العالم، من حيث عينه، قال بأحديته، ومن نظر إليه، من حيث أحكامه ونسبه، قال بالكثرة في عين واحدة، وكذلك نظره في الحقّ فهو الواحد الكثير، كما أنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] (1).

لقد عقد ابن عربي - كما لاحظ ذلك ماجد فخري - فرقاً بين المظهر الغيبي الخفي للوجود الحق الذي لا يمكن أن يعرف، ولا أن يوصف، وهو مظهر (الأحدية)، ومظهر (الربوبية) الذي به يكون الله في علاقة مع العالم، فيكون معبوداً باعتباره ربّاً، وخالقاً.

ففي المظهر الأول لا وجود لأيّ تعدّد، أو تحديد بأيّ شكل من الأشكال، وفي المظهر الثاني يكون التعدد، والتميز في الأسماء الإلهية (2). وقد أصاب ماريجان مولي (Marijan Molé) عندما نبّه، في هذا السياق، على أنّ الخلق إنّما هو مظهر لله، ومجلى له، وأنّ الله هو ماهية الخلق، بمعنى أن وجود الموجودات؛ الذي هو جوهر ماهيتها، ليس لها، وإنما هو الله، فهو الذي يوجد لها، ويحفظ عليها وجودها.

فلا يجب أن يُنظر إلى ذلك على أنّه وحدة وجود مادية اندماجية (Panthéisme)، أو تأليه للعالم، بمعنى أنّ العالم هو الله؛ لأنّ المخلوقات في هذا الوجود ليست مماثلة لله، لكنّها مجرد انعكاس لصفاته، وأسمائه (3)، فضلاً عن أنّ وحدة الوجود المادية الاندماجية هي نظرية فلسفية غير ميتافيزيقية، بل قل إنّها نظرية نقيضة للميتافيزيقا أصلاً، كما أشار إلى ذلك

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 59/6.

(2) Majid Fakhri, Histoire de la philosophie islamique, Traduit de l'Anglais, par Marwan Nasr, Paris, éd. du cerf, 1989, p. 277.

(3) Marijan Molé, Les mystiques musulmans, p. 103.

عن صواب رينيه غينون (René Guénon)⁽¹⁾، بينما نرى وحدة الوجود عند ابن عربي متوغّلة في الميتافيزيقا⁽²⁾.

وإذا كان الشيخ الأكبر يميز بين الذات الإلهية المفارقة في تعاليها، وتجردّها، والذات الإلهية المنعوتة بالألوهية، فهل معنى ذلك أنه يدور في فلك ثنائية الذات والصفات؛ التي كان عليها مدار علم الكلام، واصطُرعت بسببها الفرق الدينيّة، وافترقت المقالات الاعتقادية، بين مثبتٍ للصفات ونافيٍ لها، وقائلٍ بأنّ الصفات أعيان زائدة على الذات بها تكون الذات إلهاً، وقائلٍ بأنّ الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها، إلى قائلٍ بأنّ الصفات عين الذات؟⁽³⁾.

لكن ابن عربي لا يدرج موقفه في أيّ من هذه المواقف الكلامية، وإنما يخرج عنها جميعاً بموقف يلائم عقيدته في وحدة الوجود. يقول: «الأسماء الإلهية تُعَلَّم، وتُعَقَّل، وتُظهِر آثارها ولا تُجْهَل، ولا عين لها جملة واحدة من خارج»⁽⁴⁾. ولئن بدا في الظاهر تشابه بينه وبين المعتزلة في إثبات وحدة الذات والصفات، وقيام الصفات بذات الموصوف، فإنه لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف، وإنما هي عنده مجرد نَسَب وإضافات تُعَقَّل ذهنًا، ولا توجد عينًا، فهي معانٍ قائمة بذات الحقّ، ولكن لا أعيان لها⁽⁵⁾.

(1) René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris (1) Gallimard, 1973, p. 91.

(2) انظر: عرضاً لبعض التصورات الغربية عن وحدة الوجود عند ابن عربي، ونقداً لها في:

Mehemmed Ali Aini, *La quintessence de la philosophie de Ibn 'Arabî*, Traduit par Ahmed Réchid, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1926, pp. 44-45.

(3) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، ط 1، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، 1948م، ص 123 وما بعدها.

(4) الفتوحات، ط. دار الفكر، 107/4.

(5) عفيفي، أبو العلا، التعليقات على فصوص الحكم، 2/ 251-252.

وعن موقف ابن عربي من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الذات والصفات، انظر: =

وبذلك يتجاوز ابن عربي هذه الثنائية الكلامية؛ لأنه لا يعدُّ الألوهية كياناً منفصلاً قائماً بذاته، له وجود عينيّ مستقل عن الذات الإلهية، وإنما الألوهية مجموع الأسماء الإلهية الكامنة في هذه الذات التائقة إلى الظهور. إنها مجموعة من العلاقات، لا تعني كثرة عينية في الذات، فالكثرة في النسب والتعلّقات لا في الذات.

إنّ الألوهية، بهذا الاعتبار، برزخ⁽¹⁾ بين الله والعالم، تكتسب أهميتها الميتافيزيقية في نظام الوجود عند ابن عربي من قيامها بالفصل والوصل بين الذات الإلهية والعالم في آنٍ، ومن ثمّ سيكون لها دور إجرائي مهمّ في تفسير الصلة بين الله والعالم، وذلك بالمحافظة على التعالي المطلق للذات الإلهية من ناحية، ومحايثتها للعالم من خلال أسمائها من ناحية ثانية.

ولكن كيف تتبدّى علاقة الألوهية بالعالم، لاسيّما أنها مجموع الأسماء الإلهية التي هي عبارة عن نسب، وإضافات، وأحكام لا أعيان لها؟

كثيراً ما ردّد ابن عربي أنّ الصفات التي يمكن أن تُسند إلى الذات الإلهية سلوبٌ كلّها، ما عدا صفة ثبوتية واحدة هي صفة الاستغناء الذاتي، تقابلها للممكن صفة ثبوتية نقيضة هي الافتقار الذاتي، عبّر عنها ابن عربي بقوله: «فليس إلا افتقارنا إليه في الوجود، وتوقّف وجودنا عليه بإمكاننا، وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه»⁽²⁾، ومن هذه العلاقة الأولى القائمة على الانفصال التام بين طرفيها، تبدأ مجموعة من العلاقات المشتركة بين الذات والعالم عن طريق الألوهية؛ التي هي برزخ وسيط بينهما، ومن ثمّ كان التقابل والتضادّ بين صفتي الاستغناء والافتقار هو القطب الجاذب لمجموع العلاقات التي تستهدف التوسّط بين هذين النقيضين، هذه العلاقات هي التي تهب الألوهية كثرتها الأسمائية، وإن كانت واحدة في ذاتها، وإنما تتكثّر الأسماء لتكثّر التعلّقات.

Abdul Haq Ansārī, "Ibn 'Arabī, The Doctrine of Wahdat Al-Wujūd", in: Islamic Studies, vol. 38, n° 2, summer 1999, pp. 160-161.

(1) انظر: المعجم الصوفي، مادة: برزخ، ص 191-196.

(2) فصوص الحكم، 54/1.

فالألوهية لا تتكثّر في حدّ ذاتها؛ لأنّها في النهاية صفة ثبوتية واحدة⁽¹⁾. يقول الشيخ الأكبر موضحاً تعدّد التعلّقات مع وحدة العين: «افتقار الممكن للواجب بالذات، والاستغناء الذاتي للواجب دون الممكن يسمّى إلهاً، وتعلّقها (أي: الذات الواجبة) بنفسها، وبحقائق كلّ محقق وجوداً كان أمّ عدماً يسمّى علماً، وتعلّقها بالممكنات من حيث ما هي عليه يسمّى اختياراً، وتعلّقها بالممكن من تقدّم العلم قبل كون الممكن يسمّى مشيئة، وتعلّقها بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين يسمّى إرادة، وتعلّقها بإيجاد الكون يسمّى قدرة، وتعلّقها بإسماع المكون لكونه يسمّى أمراً...، وتعلّقها (أي: الذات الواجبة) بإسماع المكون لصرفه عن كونه، أو كون ما يمكن أن يصدر منه، يسمّى نهياً...، وتعلّقها بكيفية النور وما يحمله من المرئيات يُسمّى بصراً، ورؤية، وتعلّقها بإدراك كلّ مُدْرَكٍ لا يصحّ تعلّق هذه التعلّقات كلّها إلّا به يُسمّى حياة، والعين في ذلك كلّها واحدة، وإنّما تعدّدت التعلّقات لحقائق المتعلّقات، وتعدّدت الأسماء لتعدّد حقائق المسمّيات»⁽²⁾.

لقد عدّ ابن عربي الموجودات صفات للحقّ، وصف بها نفسه، ووصفناه نحن بها، ولما كانت الموجودات لا تتناهى عدداً كانت الأسماء الإلهية التي تتجلّى في هذه الموجودات لا تتناهى عدداً أيضاً، لكنّها - وإن كانت غير متناهية في أفرادها، وأشخاصها - يمكن حصرها في عدد متناهٍ هو أجناس لها وأنواع، وكذا الأسماء الإلهية التي لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة متناهية العدد هي أمّهات الأسماء الإلهية، أو الحضرات الأسمائية.

ومعنى الحضرة⁽³⁾ هنا هو المَجَلّي⁽⁴⁾ الذي يظهر فيه فعل إلهي معين، فحضرة الرحمن، مثلاً، هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر الرحمة

(1) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1996م، ص60-61.

(2) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 1/ 202-203.

(3) انظر: المعجم الصوفي، مادة: حضرة، ص323-327.

(4) راجع: المرجع نفسه، مادة: مجلى، ص267-269.

الإلهية، وإن كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدداً، وهكذا، فالذي لا يتناهى في العدد هو مظاهر الأسماء ومجالها، لا أمّاتها⁽¹⁾.

والشيخ الأكبر يميّز في نطاق الأسماء الإلهية بين (أمّات الأسماء) و(أئمة الأسماء) و(أول الأسماء)⁽²⁾، وإنّما ميّز بينها لاختلاف معانيها، وتعدد وظائفها، فهي للذات المطلقة مظاهر وجودها، ومجالها كمالها، وتجليات جلالها وجمالها، وللعالم هي أسباب خلقه، وأدوات حفظه، ووسائل بقاءه، وللإنسان هي عوامل صلته بأصله، وعلاقته بمبدئه إيجاباً، وإعداداً، وإمداداً⁽³⁾، فلا معنى للأسماء الإلهية إلاّ بالموجودات التي هي مظاهرها، ومجالها، وآثارها المتعددة، قال ابن عربي: «لولا الألوهية (التي هي مجموع الأسماء الإلهية) لما تنوّعت التجليات»⁽⁴⁾.

إنّ مرجع ذلك التقسيم الثلاثي للأسماء الإلهية إلى جوهر الوظيفة الخاصة؛ التي يضطلع بها كلّ اسم من الأسماء الإلهية على الأفراد من جهة، وإلى طبيعة الذات الإلهية في وجودها المطلق من جهة أخرى.

فأمّات الأسماء هي الأصول التي تعود إليها جميع الأسماء، من حيث دلالتها على الذات الإلهية، فهي التي تشخّص هذه الذات، وتكشف كنوزها الباطنة، والأسماء الأمّات ستة، هي: الحيّ، والعالم، والمريد، والقاتل، والجواد، والمقسط، أمّا أئمة الأسماء فهي الحي، والتمكّم، والسميع، والبصير، وأوّل الأسماء: المدبّر، والمفصّل.

(1) عفيفي، أبو العلا، التعليقات على فصوص الحكم، ج 2، ص 25-26.

(2) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 3/ 125-126.

(3) من أبرز حالات القرب بين العبد وربّه: الدعاء، ويتوجه به العبد إلى الأسماء الإلهية الحسنى دوماً، وقد خصص له ابن عربي رسالة عنوانها: "دعوة أسماء الله الحسنى". راجعها في:

Ryad Atlaghue, "l'Oraison de Personne, Donation et Noms Divins chez Ibn 'Arabi (A propos de da'wat Asmā' Allāh Al-Husnā attribuée à Ibn 'Arabi)" in: B.E.O, Tome 51, pp. 41-107.

(4) ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، ص 322.

ولا يفوتنا أن نلاحظ، أولاً، صلة هذه النظرية بما يسميه علماء الكلام بالصفات النفسية والمعنوية، ولا شك في أن موقف ابن عربي يمتاز من المواقف الكلامية بالطابع الوجودي الحيّ، فهو لا يتناول الأسماء الإلهية من الجانب النظري العقدي فحسب، بل ينظر إليها من الجانب الواقعي الحي أيضاً، فيجعل للأسماء الإلهية حركة حيوية موصولة بالعالم من أعلاه إلى أدناه، ولذلك ركّز، في تصويره للذات الإلهية، على وثاقّة العلاقة بين ألوهيتها، ومختلف الحضرات، والعوالم، والأكوان.

وثانياً، العدد الرمزي لمجموع أمهات الأسماء، وأتمتها، وأولاها، وهو اثنا عشر، الذي هو رقم ذو دلالة خاصة في التفكير الشيعي.

وقد رأينا كيف احتذى ابن عربي نظرية أبي القاسم بن قسي (ت 546هـ/ 1151م) صاحب كتاب (خلع النعلين)، فعدّ كلّ اسم من الأسماء الإلهية متّحداً مع سائر الأسماء في الدلالة على الذات المطلقة، ومتميزاً من غيره من الأسماء، من حيث وظيفته المحددة، وتوجّهه الخاص، فالألوهية، من حيث ذاتها ووجودها، سارية في جميع الأشياء، وهي الجامع المشترك بينها جميعاً، بيد أنها تتعيّن من غير تعيين في كلّ اسم بحسب وظيفته، وتحدّد من غير تحديد بحسب عمله، ودلالته⁽¹⁾.

فلأسماء الإلهية علاقة مثناة: علاقة بالذات التي هي مسمّى تلك الأسماء، وعلاقة بآثارها؛ أي: بمظاهرها التي تتحكّم في ظهورها بمنح أحكامها للأعيان التي تظهر فيها، فالاسم (الحي)، مثلاً، اسم له مسمّى هو الذات الإلهية، لكنّه، في الآن نفسه، يوجب لبعض الأعيان صفة الحياة، هذه الأعيان الحية هي مظاهر للوجود الحيّ⁽²⁾.

إنّ الألوهية، من منظور الشيخ الأكبر، هي مجموع الأسماء الإلهية

(1) يحيى، عثمان، مقدمة ج3 من الفتوحات، ص30-31.

(2) R. Arnaldez, "Le moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabi" dans: Mélanges offerts à Henry Corbin édit. par Seyyed Hossein Nasr, Tehran, 1977, pp. 227-228.

الدالة على جملة التعلّقات بين الذات الإلهية والعالم، وهي، على الرغم من الكثرة في الأسماء، تقوم على الوحدة في الذات.

ولكن ما هو الحلّ؟ الذي بمقتضاه يتغلب ابن عربي على مشكلة القدم والحدوث، التي خاض فيها المتكلمون، والفلاسفة؟

فإذا كانت الألوهية متعلقة بالعالم، والعالم محدث، فإنّ ذلك يسلم ابن عربي إلى أحد موقفين لا مفرّ منهما: إمّا إلى اعتبار الألوهية محدثة، وإمّا إلى القول بقدم العالم، وهذان موقفان يتناقضان جذريّاً مع الفكر الديني الذي إليه ينتسب، ومنه ينطلق، وعليه يعتمد.

هنا تأتي ثنائية (الظهور) و(البطون) لتتجاوز هذا الإشكال، فالألوهية لما كانت مجرد أحكام، ونسب، وإضافات، وتعلّقات لا أعيان لها، كان لها جانبان: جانب من حيث هي إمكان لم يظهر، وآخر من حيث ظهورها في تعيين حسي مباشر، فالحكم في الحالة الأولى ضمنّيّ كامن باطن، وفي الثانية واضح ظاهر بارز.

والمثال المقربّ لهذا هو حكم الأبوة والبنوة، فقبل ظهور الابن يكون الحكم ضمنياً باطناً كامناً باعتباره إمكاناً، حتى إذا ظهر المولود للوجود ظهر ذلك الحكم الباطن، وتحقق ذلك الإمكان، وخرج من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل، فظهور الولد هو المعطى الحسي؛ الذي تنجسد من خلاله أحكام الأبوة، والبنوة.

فكذلك الذات الإلهية في مرتبة الأحدية المطلقة تتضمّن الألوهية في باطنها باعتبارها أحكاماً ضمنية، ومعاني قائمة بالذات، فالألوهية، من حيث بطونها في الذات الإلهية، قديمة، ومن حيث ظهورها، وتعلّقها بإيجاد أعيان الممكنات، محدثة، والعالم كذلك هو قديم من حيث بطونه في العلم الإلهي، محدث من حيث ظهوره في الوجود الحسي⁽¹⁾.

(1) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص 61-62.

ولذلك يميّز ابن عربي بين مصطلحي (الفيض الأقدس) أو مرتبة الأحدية، و(الفيض المقدس) أو مرتبة الواحدية⁽¹⁾، والأول سابق للثاني في منطق نظام الوجود، لا في واقع الأمر؛ إذ الفيض الأقدس هو تجلّي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصوّر وجودها فيها، فهو أوّل درجة من درجات التعيّنات في طبيعة الوجود المطلق، لكنّها تعيّنات معقولة لا وجود لها في عالم الحس، بل هي مجرد قوالب للوجود، وهذه الحقائق المعقولة، أو الصور الذهنية للممكنات، هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم (الأعيان الثابتة)⁽²⁾.

أمّا الفيض المقدس، وهو الذي يوصف عادة بالتجلّي الوجودي، أو تجلّي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، وإن شئت فقلّ هو ظهور ما هو موجود بالقوة في صور ما هو موجود بالفعل، أو هو الانتقال من الوجود العلمي إلى الوجود الحسي الخارجي على نحو ما كانت عليه الموجودات في ثبوتها الأزلي، فليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته.

ومثلما كان الفيض الأقدس تجلياً للحق في الصور المعقولة للكائنات، كان الفيض المقدس تجلياً للحق في صور أعيانها، فهو درجة ثانية من درجات التعيّن في طبيعة الوجود المطلق⁽³⁾.

وقد يذهب بنا الظنّ إلى تأثر ابن عربي بالأفلوطينية، ونظام الفيوضات فيها؛ لأنّه يستعمل كلمة الفيض، لكنّ هذا التأثير لا يعدو الاصطلاح؛ لأنّ

(1) عن: (الأحدية) و(الواحدية) يرجع إلى التحليل الدقيق العميق لإيزوتسو Izutsu في كتابه:

Unicité de l'existence, pp. 71-79.

(2) عن (الأعيان الثابتة) يراجع مقال عفيفي، أبي العلا، (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي)، ضمن الكتاب التذكاري، ص 209-220.

(3) فصوص الحكم، 1/ 49، والتعليقات على الفصوص 2/ 9-10، وانظر: المعجم الصوفي، مادة: الفيض، ص 888-892.

مذهب الشيخ الأكبر قائم بنفسه، مستقل بذاته، متميز من الأفلوطينية في أخص خصائصها، فالفيوضات عند ابن عربي تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة، أمّا فلسفة أفلوطين فتنهض على القول بسلسلة من الموجودات يفيض كلّ منها عن الوجود السابق له، ويتصل به اتصال المعلول بعلة.

فالأفلوطينية تقوم على نظرية الانبثاق، بينما يقوم مذهب ابن عربي على نظرية (التجلي)⁽¹⁾.

فإذا استبان لنا ذلك تكشفنا على سرّ رفض ابن عربي أن ينسب صفة الاختراع إلى الله؛ لأنّ الاختراع هو حدوث المعنى المخترع في نفس المخترع، وإيجاد الله للعالم إنّما تمّ على أساس علمه السابق، وهو علم قديم، فلذلك قال: «سألني وارد الوقت عن إطلاق (لفظة) الاختراع على الحق - تعالی - فقلت له: علم الحق بنفسه (هو) عين علمه بالعالم، إذ لم يزل العالم مشهوداً له - تعالی - وإن اتصف بالعدم، ولم يكن العالم مشهوداً لنفسه؛ إذ لم يكن موجوداً... فعلم العالم في حال عدمه، وأوجده على صورته في علمه»⁽²⁾.

وما من فارق جوهرى عند ابن عربي بين الوجود في العلم الإلهي والوجود في عالم الحس الظاهر، فهما مرتبتان من مراتب الوجود، بمعنى أنّ الوجود العلمي والوجود الحسي وجهان لحقيقة وجودية واحدة، وفي ذلك يقول: «وهنا نكتة بديعة، وذلك أنّنا قدّمنا أنّ العالم على صورة الحق، ومن علمه بنفسه تعلق العلم بالعالم، فكان العالم مشهوداً للحق أولاً، وإن لم يكن موجوداً...، فجميع ما هو العالم عليه في الأبد إنّما هو على صورة ما

(1) بيلافسكي، جوزيف، (من العربي المسلم محيي الدين بن عربي المفكر الوجداني للقرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى المفكر الوجداني للقرنين العشرين بيير تيار دو شاردان)، ضمن: أعمال الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، عناية 10-19، يوليو، 1976م، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، المجلد الأول، ص 313.

(2) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 78/2.

ظهر به في الأزل، إذ لا يختلف شهود الحق فيه، وقد كان مشهوداً له في الأزل، حيث لم يكن موجوداً عينياً»⁽¹⁾.

معنى ذلك أنّ الخلق تجلّ إلهي؛ أي: خروج من حالة الكمون، أو الوجود بالقوة إلى حالة الظهور والانكشاف، أو الوجود بالفعل⁽²⁾، ومن ثمّ، يصحّ القول بأنّ العالم قديم إذا اعتبرت ثبوته في العلم الإلهي، ومحدث إذا اعتبرت وجوده العيني الحسي الظاهر.

ذلك أنّ مفهوم (الحدوث) عند ابن عربي خارج عن المفهوم الكلامي المعتاد؛ الذي يعني أنّ الحادث هو الذي لم يكن له وجود قبل حدوثه، بل الحدوث في نظره مجرد مرتبة من مراتب الوجود، فقبل حدوث الشيء كان موجوداً في حضرة أخرى من حضرات الوجود هي حضرة الوجود العلمي، فلما حدث انتقل إلى حضرة الوجود العيني الحسي، وفي ذلك يقول: «لا يدلّ حدوث الشيء عندنا على أنّه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا، وعلى هذا يخرج قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: 2]، وهو كلام الله القديم، ولكن حدث عندهم، كما نقول: حدث عندنا اليوم ضيف، فإنّه لا يدلّ على أنّه لم يكن له وجود قبل ذلك»⁽³⁾.

ومنطلق ابن عربي في ذلك أنّ الوجود ليس صفة إضافية زائدة تضاف إلى الشيء، وإنّما هو عين الشيء نفسه. قال موضحاً هذا المعنى: «فاعلم أنّ الوجود والعدم ليسا بشيء زائد عن الموجود والمعدوم، ولكن هو نفس الموجود والمعدوم، لكن الوهم يتخيل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيلهما كالبيت، والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا تقول: قد دخل هذا الشيء، في الوجود بعد أن لم يكن، وإنّما

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 4/ 251-252.

(2) H. Corbin, L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi, 2^{ème} éd. Paris, Aubier, 1993, p. 145.

(3) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 8/ 224.

المراد بذلك عند المتحذلقين أنّ معناه أنّ هذا الشيء وجد في عينه، فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه، ثمّ إذا ثبت عين الشيء أو انتفى، فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق معدوماً في الدار، فلو كان العدم من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً، بل كان إذا كان معدوماً لم يكن موجوداً، كما أنّه إذا كان أسود لا يكون أبيض، وقد صحّ وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد، هذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين⁽¹⁾.

يدعّم ما سبق بيانه تمييز ابن عربي بين مرتبتين للوجود: مرتبة الوجود المطلق، وهو وجود الذات، ومرتبة الوجود المقيد، وهو الوجود العيني الحسي للعالم، وفُرّق ما بينهما أنّ الوجود المطلق هو الوجود الحقّ منبع كلّ موجود، إنّهُ النور الذي يسطع على الممكنات، فيخرجها من حيّز الإمكان إلى حيّز الوجود الفعلي.

وإنّما كان الممكن قابلاً للوجود دون العدم؛ لأنّ له مرتبة الوجود في العلم الإلهي، ومن ثمّ ترجّح جانب الوجود فيه على جانب العدم؛ لأنّ له وجهاً إلى الحقّ، ونسبة تغلب على جانب العدم، فلذلك قبل الظهور بالوجود، وصار وجوده وجوداً إضافياً نسبياً، وفي هذا المعنى يتنزل قوله: «علمنا قطعاً أنّ كلّ ما سوى الحقّ عَرَضٌ زائل، وغرض مائل، وأنّه، وإن اتصف بالوجود، وهو بهذه المثابة في نفسه، في حكم المعدوم، فلا بد من حافظ يحفظ عليه الوجود، وليس إلّا الله تعالى، ولو كان العالم أعني وجوده لذات الحق لا للنسب لكان العالم مساوفاً للحق في الوجود، وليس كذلك، فالنسب حكم الله أزلاً، وهي تطلب تأخّر وجود العالم عن وجود الحق، فيصحّ حدوث العالم، وليس ذلك إلا لنسبة المشيئة، وسبق العلم بوجوده،

(1) ابن عربي، إنشاء الدوائر، تحقيق: هـ. س. نبيرغ، ليدن، بريل، 1919م، ص 6-7.

فكان وجود العالم مرجحاً على عدمه، والوجود المرجح لا يساوق الوجود الذاتي الذي لا يتصف بالترجيح»⁽¹⁾.

وبناء على ذلك، يصحّ وصفك العالم بالقدّم إذا نظرت إلى مرتبة الوجود العلمي، ويصحّ وصفك إياه بالحدوث إذا نظرت إلى مرتبة الوجود الحسي، وكلاهما مرتبتان، ونسبتان إلى حقيقة وجودية واحدة.

ولا يني ابن عربي يردّد أنّ الأسماء الإلهية، ويجمعها اسم جامع هو الألوهية، ليست إلّا مجموعة من التعلّقات والإضافات لا أعيان لها، بمعنى أنّه ليس لها وجود حسيّ مستقلّ، بل وجودها وجود عقليّ مفهوم، وممّا يدعّم وعيه هذا تصوّر الذهنيّ المعقول للألوهية قوله، تقريباً لهذا المعنى من الأذهان: «إنّ الشيء الواحد تثنيه نفسه لا غير، فأما في المحسوس فأدم ثناه ما فتح في ضلعه القصير الأيسر من صورة حواء، فكان واحداً في عينه، فصار زوجاً بها، وليست سوى نفسه التي قيل بها فيه إنّه واحد. وأما في المعقول فالألوهية ليست غير ذاته تعالى، ومعقول الألوهة خلاف معقول كونه ذاتاً، فتتّ الألوهة ذات الحق وليست سوى عينها»⁽²⁾.

ومن ثمّ، تكون الألوهية مفهوماً ذهنياً معقولاً يتوسّط بين الذات الإلهية والعالم، أو بين الوجود الحق المطلق والوجود المقيّد المضاف، ويصعب أن توصف بالوجود أو العدم بمعناهما الحسيّ، بل الألوهة فاصلة واصلة في آن، إنّها أمر ثالث بين الوجود المطلق والوجود المقيّد «لا يتصف لا بالوجود، ولا بالعدم، ولا بالحدوث، ولا بالقدم، وهو مقارن للأزليّ الحقّ أزلاً، فيستحيل عليه، أيضاً، التقدّم الزماني على العالم والتأخّر، كما استحال على الحقّ وزيادة؛ لأنّه ليس بوجود، فإنّ الحدوث والعدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما، وذلك أنّه لو زال العالم لم نطلق على الواجب الوجود قديماً، وإن كان الشرع لم يجئ بهذا الاسم - أعني:

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 6/ 187-188.

(2) المصدر نفسه، ط. دار الفكر، 6/ 40.

القديم- وإنما جاء بالاسم الأول والآخر؛ إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثَمَّ، فلا أوّل ولا آخر، وهكذا الظاهر، والباطن، والأسماء، والإضافات كلّها، فيكون موجوداً مطلقاً من غير تقييد بأوليّة، أو آخريّة⁽¹⁾.

وهكذا يستبين لنا أن الأسماء الإلهية ليس لها وجود إضافي كالعالم، وإنما هي مجموعة من التعلّقات التي تصل بين كَيْنُونَتَيْنِ؛ الأولى هي الذات الإلهية بوجودها المطلق حتّى عن الإطلاق، والثانية هي العالم بوجوده العيني المضاف لا بوجوده العلمي الأزلي.

تلك النَّسَب، والإضافات، والتعلّقات هي التي تقيّد إطلاق الذات الإلهية، ومن ثمّ تجمع بينها وبين العالم، وبذلك يكون الله متعالياً (Transcendent)، ومحايثاً (Immanent) في آن⁽²⁾، والتعالّي والمحايثيّة مظهران للحقّ، فالتعالّي للحقّ باعتباره ذاتاً إلهية غيباً مجهولة العين، والمحايثيّة باعتبار العالم مَجَلّي لألوهيّتها؛ أي: مظهراً لأسمائها، وانعكاساً لصفاتها.

إنّ الأسماء تتوحّد كلّها؛ لأنّها تعود على المسمّى الواحد نفسه، ولكن لكلّ اسم حكم جوهرى، وتحديد أساس يختلف به عن الآخر، فكلّ اسم مرجعه إلى الله الذي يتجلّى به، «فإن قلت الله فهو مجموع حقائق الأسماء الإلهية كلّها»⁽³⁾.

فلذلك أطلق عليه عبارة «الاسم الجامع»⁽⁴⁾ في قوله: «إن الاسم الجامع

(1) ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص 16. ولمزيد تحليل وجوه العلاقة بين الذات الإلهية وأسمائها من خلال إنشاء الدوائر، انظر:

Ibn 'Arabī, La production des cercles, Traduit et Présenté par Paul Fenton et Maurice Gloton, Tunis, Cerès éd, 1996, Introduction p.p 43-47.

A.J. Arberry, Le Soufisme, Trad. de Jean Guillard, Paris, éd. Cahiers de Sud (2) 1952, p. 117.

(3) الفتوحات، ط. دار الفكر، 46/6.

(4) انظر: المعجم الصوفي، مادة: الاسم الجامع، ص 613-614.

لحقائق الأسماء، والموجودات، ورئيسها، وسلطانها، والمهيمن عليها إنّما هو الاسم الله، وهو دليل الذات، والصفات، والأسماء»⁽¹⁾.

فالوقوف عند التعدّد يعني الوقوف مع كثرة الأسماء الإلهية، والوقوف عند وحدة المسمى، يعني: الوقوف مع الذات الإلهية مستقلة عن العالم، وعن تعلّقات أسمائها بالعالم.

يقول ابن عربي: «واعلم أنّ الله، من حيث نفسه، له أحديّة الأحد، ومن حيث أسماؤه له أحديّة الكثرة»⁽²⁾، لكن الله والعالم متلازمان ضرورة⁽³⁾. «فمدلول الله يطلب العالم بما فيه، فهو كالاسم الملك، أو السلطان، فهو اسم للمرتبة لا للذات»⁽⁴⁾.

نحن، إذًا، إزاء ثلاثيّة تحلّ محلّ الثنائيّة القديمة (الله/العالم) في الفكر الديني، والوسيط الفاصل الواصل بينهما هو الألوهة، وهي ذات وجود ذهني معقول؛ إذ لا أعيان لها، وليس معنى ذلك أنّنا إزاء ثلاث كينونات مستقلة منفصل بعضها عن بعض، وإنّما نحن إزاء مراتب ثلاث لحقيقة واحدة هي الوجود الحق المطلق، إذا نظرنا إلى هذه الحقيقة في مرتبة الإطلاق والتجرّد قلنا: «الذات»، وإذا نظرنا إليها من حيث أحكامها الباطنة المعقولة قلنا «الألوهة»، وإذا نظرنا إليها من حيث ظهور هذه الأحكام في حقائق حسّية كثيرة قلنا «العالم»، فهذه ثلاث مراتب للوجود هي الوجود الذاتي، أو ذات الوجود (الذات الإلهية)، والوجود العقلي (الألوهة)، والوجود الحسيّ (العالم)⁽⁵⁾.

وقد انتبه بعض المستشرقين إلى هذا المعنى، فنفى عن وحدة الوجود عند ابن عربي المعنى المادي الاندماجي، وعلّل ذلك بأنّ الله عند ابن عربي

(1) ابن عربي، رسالة القسم الإلهي، ضمن: رسائل ابن عربي، ص 121.

(2) الفتوحات، ط. دار الفكر، 302/6.

(3) H. Corbin, L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi, p. 149.

(4) الفتوحات، ط. دار الفكر، 101/3.

(5) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص 64.

هو الوجود المطلق؛ الذي عنه تكوّنت الموجودات، فليست الموجودات مماثلة لله، متطابقة معه، مماهية له، وإنما هي مجرد انعكاسات لأسمائه، وصفاته⁽¹⁾.

فالله هو الحق الوحيد، أما العالم فلا وجود له من ذاته، وإنما وجوده موقوف على إيجاد الله إياه، وحفظه الوجود عليه⁽²⁾، فلا مجال للحديث عن وحدة وجود مادية محايدة ترجع الله إلى العالم، وتجعله مائلاً فيه، ولا عن وحدة وجود فيزيائية تعدّ العالم سيلاً، واندفاعاً من الذات، وإنما هي وحدة عمادها الإيمان بالله الواحد الحق الفرد الصمد الذي لا يتبدّل، فهو نفسه في حقيقته الغيبية المتعالية، وهو نفسه في المظاهر المتعلقة بالكون المخلوق⁽³⁾.

ولكن كيف للوجود الحق أن يظهر في تلك المراتب المختلفة؟

ينبئنا ابن عربي، في البدء، على أن نحذر من أيّ تصور زمني تدريجي، يذهب الوهم إلى أنّ هذه المراتب المختلفة تقوم عليه، بمعنى أنّ الذات قد وجدت في البدء، ثم تبعها وجود الألوهة، ثمّ ظهر العالم بعدهما، فلا بد من توقّي هذا الوهم؛ لأنه لا يستقيم مع فكره، ذلك أنّ العلاقة بين هذه المراتب ليست علاقة علة بمعلول، أو سبب بنتيجة، ولا وجود لتفاوت زمني بين هذه المراتب؛ لأنّ الزمن أمر نسبيّ وهميّ مرتبط بعالم الحس، وذلك لأنّ «الزمن من جملة الممكنات»⁽⁴⁾.

(1) Serge De Laugier de Beaurecueil, *La Mystique Musulmane*, in: *Aspect de la foi* (1) de l'Islam, p. 141.

(2) Léo Schaya, *La doctrine soufrique de l'unité*, p. 10. (2)

(3) Léo Schaya, *La création en Dieu à la lumière du Judaïsme, du christianisme et* (3) de l'Islam, Paris, Devry Livre, 1983, p. 192.

(4) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 4/167.

وقد لاحظ روزنتال Rosenthal أن مفهوم الزمن عند ابن عربي أساس في تفكيره، وأنه أخذ بالتعريف الأرسطاطاليسي للزمان باعتباره مدة متوهمة تقطعها الأفلاك.
انظر:

Franz Rosenthal, *Ibn 'Arabī between Philosophy and Mysticism*, in: *Orient* = (Leiden-Brill) vol. 31, 1988, p. 29.

بذا نفسر عدم استخدام ابن عربي لفظة (الخلق) بمعنى الخلق من عدم، أو الإبداع، أو الاختراع؛ لأن ذلك يوهم بأسبقيّة العدم على الوجود، واعتياضه عن ذلك كله بمصطلح (التجلي).

4- مفهوم التجلي ووظيفته في التوحيد الوجودي:

إن مفهوم التجلي هو، في نظرنا، بمثابة الأداة الإجرائية؛ التي بفضلها يفسر ابن عربي تعدد المراتب الوجودية، مع أنّ عين الوجود واحدة، وبفضل هذا المفهوم المفتاح يؤسس ميتافيزيقا التجلي، وهي ميتافيزيقا وحدوية تصل بين الله والعالم، فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلي الإلهي الدائم، ويعتاض بها عن ميتافيزيقا الفيض، كما نظّر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم كما نظّر لها المتكلمون. تلك التي تتأسس على مبدأ الإله المفارق المتعالي، والعالم المنفصل عنه؛ ولذلك أتيح له أن يحقق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص من الفلاسفة والمتكلمين معاً بفضل استصفا هذا المصطلح⁽¹⁾.

إنّ ميتافيزيقا التجلي تجعل المفارق محايثاً من غير أن يفقد مفارقتها، وتعالیه، فهو متعالٍ من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه، وهذا التجلي له جانبان: جانب وجودي وجانب معرفي؛ لأنّه نوعان: «تجلّ عام إحاطي، وتجلّ خاص شخصي، فالتجلي العام تجلّ رحمانی، وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [ظه: 5]، والتجلي الخاص هو ما لكل شخص من العلم بالله⁽²⁾، وهو ما يسمّى (التجلي الوجودي) و(التجلي الشهودي) (أو العلمي العرفاني)⁽³⁾، فضلاً عن أنّ الأسماء الإلهية، على تعددها، وتنوع

= وقد تبسط إيزوتسو في شرح فكرة نسبية الزمن، وارتباطه بعالم الحس عند صوفية وحدة الوجود في كتابه: *Unicité de l'existence*, p. 80

(1) Abdul Haq Ansārī, Ibn 'Arabī: The Doctrine of Wahdat al-Wujūd, in: *Islamic Studies*, vol. 38, n° 2, Summer, 1999, p. 154.

(2) الفتوحات، 195/5.

(3) المعجم الصوفي، ص 258.

حضرانها، وفعاليتها في الأكوان كلها، يمكن إرجاع الأفعال المتصلة بها إلى نوعين من التجلي هما: تجلي الجمال، وتجلي الجلال⁽¹⁾.

أما من الوجه الوجودي فالتجلي هو حركة الوجود الأزلية الأبدية، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد، وتتعاقب عليه الصور التي لا تنتهي عدداً من غير أن تزيد فيه، أو تنقص شيئاً من جوهر ذاته، فإنّ للحق في كل خلق ظهوراً... فالحق محدود بكلّ حد⁽²⁾.

فالوجود الواحد الحقّ. وإن كان في ذاته مطلقاً عن جميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود. قد تجلّى، وانكشف، وظهر بجميع التقادير، والتصاوير، والقيود، والحدود؛ لأنّه فاعلها، وخالقها، وصانعها على مقتضى ما جرى في علمه، وقررت إرادته، وأنشأته قدرته، فليس ثمة إلاّ وجود وقيود وحدود قائمة بالوجود، والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسّ والعقل، والوجود غيب عن الحسّ والعقل من حيث ذاته، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود، والحدود به⁽³⁾.

فليس الخلق، في نظر ابن عربي، إيجاداً لشيء لا وجود له، فذلك مستحيل عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحقّ في زمن مضى، دفعة واحدة، ثمّ فرغ منه، كلاً، فليس الخالق عنده بمعنى الموجد من عدم، أو المبدع على غير مثال سابق، وإنما الخالق ذاتٌ أزلية أبدية تظهر في كلّ آن في صور ما لا يحصى من الموجودات كثرة، فإذا ما اختفت فيه صورة تجلّى في غيرها في اللحظة التي تليها، فعملية الخلق هي حركة التجلي المتجدد، والمخلوق هو تلك الصور المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها⁽⁴⁾، وإنّما قوامها

(1) Léo Schaya, La doctrine soufrique de l'unité, Paris, Librairie, d'Amérique et d'orient, Adrien- Maisonneuve, 1962, p. 49.

(2) فصوص الحكم، 68/1.

(3) النابلسي، الوجود الحق، ص 30-31.

(4) عفيفي، التعليقات على الفصوص، 213/2.

بالحقّ الذي يوجد بمقتضى علمه، ويحفظ عليها وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته، وإرادته.

ف: «إذا قلت القديم فَنَبِيّ المحدث، وإذا قلت الله فَنَبِيّ العالم، وإذا أخلت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجود وَنَبِيّ، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجوداً، فبظهوره وتجلّيه يكون العالم باقياً... وبهذا يصحّ افتقار العالم إلى الله في بقاءه في كلّ نَفْس، ولا يزال الله خلاقاً على الدوام»⁽¹⁾.

إنّ الخلق عند ابن عربي هو التجلّي؛ أي: إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، بمعنى إخرجه من الوجود في العلم الإلهي إلى الوجود في العالم الخارجي، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل، فالعالم، من حيث بطونه في العلم الإلهي، حقيقة أزلية دائمة لا تفتنى، ولا تتبدل، ولا تتغير إلا من حيث صورها. أمّا حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإتّما تخضع لهما صورها المتكثّرة، ومظاهرها المتعدّدة⁽²⁾.

ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي؛ تجلّي إلهيّ دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات، وتغيّر دائم فيما لا يحصى من صور الموجودات، وتغيّر دائم، وتحوّل مستمر في الصور في كلّ آن، وهو ما يطلق عليه اسم (الخلق الجديد) و(تجديد الخلق مع الأنفاس)⁽³⁾، زاعماً أنه المشار إليه في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15]. والحقّ أنّ مفهوم الخلق المتجدّد، أو الخلق المستمرّ، أو تجدّد الوجود، أقرب به، قبل ابن عربي، الغزالي، ومن قبله المتكلمون، وهو في الأصل مقالة عريقة في القدم، لم تكن من إبداع ابن عربي، ولا الغزالي، ولا المتكلمين، بل

(1) الفتوحات، ط. دار الفكر، 454/1.

(2) عفيفي، التعليقات على الفصوص، 213/2.

(3) فصوص الحكم، 155/1.

ترجع إلى بعض المذاهب في الثقافة الهندية القديمة، وقد تبناها إخوان الصفاء⁽¹⁾.

فالله هو الوجود المطلق، وكل موجود من الموجودات صورة من صورته، والصورة إن أخذت في جزئيتها ليست هي الله في إطلاقه، إنما هي مجلى من مجاليه، وإنما ﴿كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 72]، في رأي ابن عربي؛ لأنهم حصروا الحق الذي لا تنهاى صورته في تلك الصورة الجزئية بعينها، ولو قالوا: إن المسيح صورة من صور الله التي لا تنهاى، لما كفروا، فالصورة، وإن كانت من صور الحق، ووجودها العيني صورة من وجوده، فإن الله، باعتباره ذاتاً مطلقة ليس له من حيث إطلاقه، واستغناؤه الذاتي عنها، وعن غيرها أي نسبة إليها، ولا لها هي نسبة إليه، فليس فيها من ذلك المطلق شيء، وإنما هي مجرد مجلى، ومظهر⁽²⁾.

ومن ثم، يمكن القول: إن الموجودات، من حيث حقيقتها الجوهرية التي بها قوام وجودها، هي الله، لكن الله ليس هو الموجودات، لا بمعنى أن حقيقته تُقصي الموجودات؛ وإنما لأن الموجودات الزائلة الفانية ليست شيئاً مذكوراً أمام إطلاقه، ولانهايته، فهي ملغاة أمامه⁽³⁾.

إن مفهوم التجلي، كما استقر عند ابن عربي، أشبه ما يكون بمفتاح سحري يفتح المستغلقات، فقد رأينا، من الناحية الوجودية، أنه شرط وجود الأشياء واستمرارها في الوجود وبقائها، فالحق يظهر بالتجلي في صور كل ما سواه من الموجودات، «فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شئية ذلك

(1) انظر: مقال إيزوتسو: La création perpétuelle, in: Unicité de l'existence. والمعجم

الصوفي، مادة: (خلق جديد)، ص 429-433.

(2) عفيفي، التعليقات على الفصوص 2/ 27-28.

(3) Titus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, Devry- Livre, 1969, p. 39.

الشيء»⁽¹⁾، ومزّيّة هذا التجلّي الإلهي هي الدوام، «فالتجلّي الإلهي لا ينقطع»⁽²⁾.

والمظنون أن إقرار الشيخ الأكبر لمفهوم التجلّي الإلهي الدائم السرمدي؛ الذي يتنوّع، ويتلوّن، فيما شاء من صور المحسوسات، والمعقولات، والموهومات، والمتخيلات ممّا لا يحيط به حصر، ولا يقيدّه ضبط، من شأنه أن يدرأ التعارضات، ويزيل الخلافات، ويطمس التناقضات، ويوحّد الاعتقاد بما يتميز به من اتساع وفاعلية إجرائية، وهذا ما يحيلنا على النوع الثاني من التجلّي، وهو التجلّي المعرفي، أو ما يسمّيه: «التجلّي الخاص، وهو ما لكلّ شخص من العلم بالله»⁽³⁾، وفي ذلك ما يدلّ على عظيم مكانة الإنسان في الوجود، وعلوّ منزلته، فالتجلّي المتوجّه إليه يوازي التجلّي الكوني العام.

وهذا الضرب الثاني من التجلّي من شأنه أن يوقّق بين المُنزّهة والمُشبّهة؛ لأنّ الحق يتجلّى لعباده في صورتَي التنزيه والتشبيه، والخطأ كلّ الخطأ أن ينكر أحد الفريقين على الآخر، فذلك الإنكار دليل على قصور في العلم بالله، فالأولى توسيع آفاق النظر، «ذلك أنّ للحقّ سبحانه في مشاهدة عباده إياه نسبتين؛ نسبة تنزيه، ونسبة تنزّل إلى الخيال بضرَب من التشبيه، فنسبة التنزيه تجلّيه في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، والنسبة الأخرى تجلّيه في قوله ﷺ: «أعبد الله كأنك تراه»⁽⁴⁾، وقوله: «إنّ الله في قبلة

(1) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 3/ 193-194.

(2) المصدر نفسه، 10/ 287.

(3) الفتوحات، ط. دار الفكر، 5/ 195.

(4) لم يرو هذا الحديث بهذه الصيغة، وإنما بصيغة: «أن تعبد الله كأنك تراه»، رواه البخاري رقم 50، ومسلم رقم 8، والترمذي في كتاب الإيمان رقم 2610، وأبو داود في السنن رقم 4695، وابن ماجه رقم 54، وأحمد بن حنبل 1/ 179 (فنسك Wensink المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، إستانبول - تونس، دار الدعوة - دار سحنون، 1987م، 4/ 104).

المصلي»⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ﴾ [البقرة: 115]، وثمَّ ظرف، ووجه الله: ذاته، وحقيقته»⁽²⁾.

والملاحظ أنَّ الشيخ الأكبر يستعمل مصطلحي (التنزيه) و(التشبيه) بمعنى (الإطلاق) و(التقييد)، فالله منزّه من حيث ذاته، فهو يتعالى عن كلّ وصف، وكلّ تقييد، فهو، بهذا الاعتبار، غنيّ عن العالمين، يحيط بكلّ شيء، ولا يحيط به شيء، ولا يدركه علم، فلا يصدق عليه بهذا المعنى غير وصف الإطلاق، وفي الإطلاق تنزيهه، لكن الله من جهة أخرى مشبّه، من حيث تعيّنات ذاته في صور الوجود، فهو السميع البصير مثلاً، لا بمعنى أنّ له سمعاً وبصراً يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم، وإنّما بمعنى أنّه متجلّ في صورة كلّ من يسمع ويبصر، أو أنّه جوهر كلّ ما يسمع ويبصر⁽³⁾.

ولا شكّ في أنّ تفسيره للتنزيه والتشبيه يخرجهما عن معناهما الأصلي، ولكنّه تفسير لا غنى عنه في تكوين فلسفته العامة في طبيعة الوجود. والتنزيه والتشبيه، بهذا المعنى، متضايقان متكاملان، لا يقوم أحدهما من دون الآخر⁽⁴⁾، فهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة.

ومن خصائص هذا التجلّي الإلهي الخاص «أنّه -تعالى- لا يتجلّى في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة لشخص مرتين»⁽⁵⁾، تنبيهاً على الاتساع الإلهي، والوجود اللامتناهي. إنّ ابن عربي، بإثباته هذا المفهوم الجامع، قد تجاوز مفهوم الحلول، واستبدل به مفهوماً أشمل وأوسع، وأبعد عن الإشكال، وأرسخ من حيث الأصل في الاستعمال القرآني، فهو من الآية: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: 143].

(1) رواه البخاري (406) ومسلم (547) بلفظ قريب.

(2) الفتوحات، ت. عثمان يحيى، 11/ 256.

(3) عفيني، التعليقات على فصوص الحكم، 2/ 31-32.

(4) المرجع نفسه، ص 32.

(5) الفتوحات، ط. دار الفكر، 3/ 137.

ولكن لا بدّ من التنبيه على أنّ التجلي بنوعيه، وما دلّ عليه من اتساع، وامتداد، وتكثّر، وتلوّن، واختلاف، لا يتعلّق إلّا بما يسمّيه ابن عربي (الوجود الصوري)، ذلك أنّ الحق له «نسبتان في الوجود؛ نسبة الوجود النفسي الواجب له، ونسبة الوجود الصوري، وهو الذي يتجلّى فيه لخلقه، ومن المحال أن يتجلّى في الوجود النفسي الواجب له؛ لأنّه [لا] عين لنا ندرکه بها؛ إذ نحن، في حال عدمنا ووجودنا، مرجّحين لم يزل عنا حكم الإمكان، فلا نراه إلّا بنا؛ أي: من حيث [ما] تعطيه حقائقنا، فلا بد أن يكون تجلّيه في الوجود الصوري، وهو الذي يقبل التحوّل والتبدل، فتارة يوصف به الممكن الذي يَخْتَلَعُ⁽¹⁾ به، وتارة يظهر به الحق في تجليه، فانظر يا وليّ في هذا الموطن، فإنّه خفيّ جداً»⁽²⁾.

وهكذا استطاع بهذا المفهوم الإجرائي، ذي الحيوية الفائقة، والاتساع الهائل، أن يفسر كيفية نشوء الكثرة من الوحدة، وظهور العالم عن الله، فعن طريق التجلي الأقدس ظهرت الأسماء الباطنة في الذات الإلهية، وعن طريق التجلي المقدس ظهر العالم بمراتبه المختلفة، ولا وجود لأيّ فارق زمني بين تلك المراتب المختلفة، والمستويات الوجودية المتعددة، فالوجود، في حقيقته، واحد، وإن تعدّد في الذهن، أو العقل، أو التصور، ويشبه ابن عربي ذلك تقريباً للفهم بلمح البرق، فيقول: «حقّ يا أخي نظرك في سرعة البرق إذا برق، فإن برق البرق إذا برق كان سبباً لانصباغ الهواء به، وانصباغ الهواء به سبب لظهور أعيان المحسوسات به، وظهور أعيان المحسوسات به سبب في تعلق إدراك الأبصار بها، والزمان في ذلك واحد، مع تعقّلك تقدّم كلّ سبب على مسببه، فرمان إضاءة البرق عين زمان انصباغ الهواء به، عين زمان ظهور المحسوسات به، عين زمان إدراك الأبصار ما ظهر منها،

(1) يتّخذهُ خِلْعَةً، أي: لباساً.

(2) الفتوحات، 397/6، ط. دار الفكر. وما بين الحاصرتين من عندنا، إذ لا يستقيم المعنى من دونهما.

فسبحان من ضرب الأمثال، ونصب الأشكال، ليقول القائل: ثمّ وما ثمّ، أو ما ثمّ وثمّ، فَوَعَزَّةٌ من له العزّة والجلال والكبرياء ما ثمّ إلا الله الواجب الوجود، الواحد بذاته، الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف الإمكان والممكن وهما من حكمه؟ فوالله ما هو إلاّ الله، فمنه وإليه يرجع الأمر كله»⁽¹⁾.

فالوجود حقيقة واحدة تنقسم في الذهن، والنظر، والاعتبار. أما ترتيب مراتب الوجود على التدرّج؛ الذي أسهب ابن عربي في شرحه، وبيانه، فما هو إلاّ تدرّج عقلي، وترتيب ذهني بحث⁽²⁾.

وإذا شعرنا أنّ ابن عربي ينزع، في بعض نصوصه، منزعاً حسياً مادياً عند وصف الأسماء الإلهية في توجهها على إيجاد العالم، كما لو كانت كائنات حسية مادية منفصلة، ذات وجود مادي مستقل، فعلياً أن نحاذر الوقوف عند ظاهر هذه العبارات الحسية؛ لأنها إنّما سيقت مساق التوضيح والتقريب، ولتستجيب لنصيحته بأن لا يكون نظرنا موقوفاً على ظاهر العبارة، بل علينا الغوص على المعنى الخبيء، والنفاذ إلى الباطن العميق، فما كان ميل الشيخ الأكبر إلى تصوير المعاني في صور حسية إلاّ للفهم، والتعليم؛ «إذ المعنى إذا أدخل في قالب الصورة والشكل تعشّق به الحسّ، وصار له فرجة يتفرّج عليها، ويتنزّه فيها، فيؤديه ذلك إلى تحقيق ما نصب له ذلك الشكل، وجسّدت له تلك الصورة»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، 601 / 2.

(2) أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ص 49.

(3) إنشاء الدوائر، ص 6. وفي هذه الرسالة يعرض ابن عربي، بطريقة منهجية واضحة، العناصر الأساسية لميتافيزيقا وحدة الوجود بواسطة جداول ودوائر ورسوم، وهو ما يفسر عنوانها. انظر:

ومن أمثلة تلك الصور الحسية قوله: «والأسماء أغصان هذه الشجرة - أعني: شجرة الوجود- ونحن عين الثمر، فما لنا مثل سوى وجود هذا الشجر»⁽¹⁾.

وبعد، فقد تبدو تحليلات الشيخ الأكبر التي قدمنا، وتخرجاته التي بيّنا، خارقة للمعتاد، خارجة عن المألوف؛ لأنّها، في كثير من الأحيان، تجد السبيل إلى الجمع بين المتناقضات في الظاهر، فتحطّم المنطق الصوري المعروف، وربما كانت في حاجة إلى أن يُبحث لها عن تأويل من خارج أدوات المنطق المألوف، ذلك أنّ الوقوف عند حدود المنطق الصوري في التعامل مع نصوص ابن عربي لا يفضي إلا إلى الحيرة، كما قال عن صواب جان شوفالييه (Jean Chevalier)⁽²⁾.

هكذا نتبيّن مدى النقلة النوعية التي أحدثها الشيخ الأكبر في الإلهيات الإسلامية، فأقامها على عقيدة توحيدية لا يوجد بمقتضاها إلا الله الواحد وحده، لكنها، فيما نرى، لم تكن مجرد عقيدة تستكن في الضمير، ثم يصدّقها العمل، ولا تجربة روحية يعيشها الصوفي في معراجه إلى الحق المبين، بل كانت فلسفة عامة في طبيعة الوجود، ورؤية للعالمين؛ عالم الغيب وعالم الشهادة، وتفسيراً لما بينهما من وشائج وعلائق، وكانت منهجاً في السلوك، ونسقاً للمعرفة في آن.



(1) ولمزيد الاطلاع على محتوى هذه الرسالة، يرجع إلى:

M.Takechita, "An anlysis of Ibn 'Arabī's Inshā al-Dawā'ir", in: Journal of Near Eastern Studies, vol. XLI (1982), pp. 243-260.

(2) الفتوحات، 42 / 6، ط. دار الفكر. وقد نبه ماكوان Macewan على شيوع الظاهرة المشار إليها في كتابات ابن عربي، حيث يكون الموضوع واحداً، والأوصاف مختلفة، بالتنوع على أصل واحد من أخص خصائص أسلوب ابن عربي في الكتابة. انظر:

Richard Macewan, "Begining a study of the work of Ibn 'Arabī", in: Journal of Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society, vol. 1, 1982, p. 25.

Jean Chevalier, Le Soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam, p. 157.

المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن عربي، محيي الدين:
- الفتوحات المكيّة، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985م-1990م، ج 13، (ط. غير كاملة).
- الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت، 1994م، ج 8، (ط. كاملة ولكنّها غير محقّقة).
- فصوص الحكم، تحقيق: أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980م.
- الإسرا إلى المقام الأسرى، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1988م.
- رسائل ابن عربي، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1977م.
- إنشاء الدوائر، تحقيق: ه.س نيرغ، ليدن - بريل، 1919م.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1950م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، مكتبة الحسين التجاريّة، القاهرة، ط 1، 1948م.

- الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع في التصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثني، بغداد، 1960م.
- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، 1990م.
- ماسينيون (لويس)، وكراوس (بول)، أخبار الحلاج، مكتبة لاروز، باريس، 1936م.
- النابلسي، عبد الغني، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق: بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1995م.

المراجع العربية:

- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1993م.
- بن عامر، توفيق، دراسات في الزهد والتصوّف، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981م.
- بوجدي، ربيعة، أبو القاسم الجنيد وآراؤه الصوفية، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، بإشراف الأستاذ: توفيق بن عامر، كلية الآداب بمتّوبة، 2001م (مرفونة).
- الترجمان، سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، منشورات مكتبة خزعل، بيروت، 2002م.
- حرب، علي، (التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق) (بحث في عقلانية الجنيد)، ضمن كتابه: التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 1985م.

- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- خياطة، نهاد، (توحيد الصوفي)، مجلة الموقف الأدبي، السنة 15، العدد 169-170، أيار - حزيران/مايو - يونيو، 1985م.
- عفيفي، أبو العلا، التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
- فنسك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الدعوة، إستانبول، ودار سخن، تونس، 1987م.

المراجع الأجنبية:

- Abdel Kader (Ali):
 - The life, personality and writing of Al-Junayd, London, 1962.
 - "The Rasa'il of Al-Junayd", in: The Islamic Quarterly, vol. 1, n 2, July, 1954, pp. 71-89.
 - "Rasa'il Al-Junayd", in: The Islamic Quarterly, vol. V, n 3-4, October 1959 and January 1960, pp. 84-98.
 - "Analytical study of the doctrine of Al-Junayd base on his letters", in: The Islamic Quarterly, vol. 1, n 3 October and December, 1959, pp. 167-177.
- Aini, Mehemed Ali, La quintessence la philosophie d'Ibn 'Arabī, Traduit par Ahmed Réchid, Paris, Librairie Orientaliste Paul Genthner 1926.
- Ansārī, Abdul-Haqq, "Ibn 'Arabī: the doctrine of Wahdat al-Wujūd", in: Islamic Studies, vol. 38, n 2, Summer, 1999, pp. 149-192.
- Arnaldez, Roger, "La Mystique Musulmane", in: La Mystique et les Mystiques, sous la direction de: A. Ravier, Paris, Descelée de Brower, 1965, pp. 618-647.
- Atlagh, Ryad, "L'Horison de Personne, Donation et Noms Divin, chez Ibn 'Arabī (A propos de Da'wat Asmā' Allāh Al-Husnā attribuée à Ibn 'Arabī, in: B.E.O. Tome 51, pp. 41-107.

- Bielawski, Jozef, "Muhyī Addin Ibn 'Arabī Arab Mystic Philosopher", in: *Folia Orientalia*, Tome XXVIII, 1991, pp. 51-62.
- Bin Stapa, Zkaria, "Muslim Theology and Sufism, a general survey of relation and reaction in the history of Islamic thought", in: *Hamdard Islamicus*, vol. XIV, n 3, Autumn, 1991, pp. 49-70.
- Burckhardt, Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Devry-Livre, 1969.
- Chevalier, Jean, *Le Soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, C.E.L.T, 1974.
- Chittick, William:
 - *Sufism: a short introduction*, Oxford, One World, 2000.
 - "Time, Space, and the objectivity of Ethical Norms: The Teaching of Ibn'Arabī", in: *Islamic Studies*, vol. 39, n4, 2000, pp. 581-596.
 - *The Sufi path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*, New York, Albany suny press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel, *Un océan sans rivage: Ibn 'Arabī: Le livre et la loi*, Paris, éd. du Seuil, 1992.
- Corbin, Henry:
 - *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
 - *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 2^{ème} éd. Paris, Aubier, 1993.
- De Beaurecueil, Serge De Laugier, "La mystique musulmane", in: *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaire Saint-Louis, 1985, pp.121-142.
- Fakry, Majid, *Histoire de la philosophie Islamique*, Traduit de l'Anglais, par: Marwan Nasr, Paris, éd. du Cerf, 1989.
- Guénon, René, *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, Paris Gallimard, 1973.
- Lings, Martin, *Qu'est ce que le Soufisme?*, Traduit de l'anglais, par Roger De Pasquier, Paris, éd. du Seuil, 1977.

- Massignon, Louis:
 - Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam, Paris, Librairie orientaliste, 1929.
 - Essai sur les origines du Lexique Technique de la mystique musulmane, Paris, Librairies philosophique J. Vrin, 1954.
 - La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, Martyr mystique de l'Islam, Paris, éd. Gallimard, 1975.
- Yahia, Osman, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, 2 vol., Damas, 1964.



الفصل الثالث

قراءات

سارة الجويني حفيز

قراءة في كتاب (التصوّف والفلسفة - ولتر ستيس)

خديجة السمعلي

قراءة في كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية - هنري كوربان)

خالد محمد عبده

حوار حول مفهوم الإيمان مع الدكتورة هالة فؤاد

قراءة في كتاب (التصوّف والفلسفة-ولتر ستيس)

د. سارة الجويني حفيظ

لا شكّ في أنّ بين التصوّف والفلسفة وشائج تفرغ على وعي المشتغل بهما إمكانات تفحص بعض إشكالات الوجود والعدم، الحقّ والحقيقة، داخل حدود العبارة والمنطق، أحياناً، وفي سبحة الهباء الهولويّ أخرى، كذلك أنضج الفيلسوف الإنكليزيّ النشأة (ولتر ستيس walter Terence Stace 1967م-1886م)⁽¹⁾ تجربة مفادها البحث في هذه التّخوم، والحفر

(1) ستيس، ولتر (walter Terence Stace) 1886-1967م، فيلسوف بريطانيّ النشأة، ولد في بريطانيا في عائلة عسكرية، إلّا أنّه فضّل الاشتغال على الدين والفلسفة، حيث اطلع في بداياته على دقائق الكنيسة الإنكليزية، وولع بدراسة الفلسفة الهيجلية، وتقلّب في مناصب حكوميّة، كما اشتغل بكونلمبيا، حيث عاين عن قرب التّعالم الهندوسية والبوذية، ودرّس بجامعة برنستون، وشغل منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية. استطاع الفيلسوف، بفضل هذا التّنوع في المعرفة، طرح أسئلة ناقلة لشكوكه وحيرته بخصوص المعتقد الدينيّ من ناحية، والنظرية العلمية الخالصة من ناحية ثانية؛ أسئلة من قبيل (إمكان تفويض الغائي قرينةً على النهائي)، ولأنّ الإجابة عن مثل هذه التّساؤلات لا تحتمل الاحتماس في معتقد واحد، أجال الكاتب نظره في جملة من النظريات المتعلّقة بالفلسفة، والعلم، والدين، ومنه التصوّف، والباحث، في ذلك، يستدعي بالضرورة التجربة الجماعية، والمواد التّمودجية من فضاءات زمنية، ومكانية مختلفة، وكانت مؤلفاته عاكسة لذلك التّمشي:

في العلائق الممكنة بين الدّيني المفارق والعقليّ الكلّي الميتافيزيقي، وما يترتب على اجتماعهما من قيم الخير والجمال؛ لذلك شغلته مسألة الماهية الإلهية، وفيض أنوارها على التجربة الصّوفية، كما شغلته مسألة الجمال بمفاهيم مجدولة ضمن إكراهات الرّمان والمكان، الكمّ، والعلة، والكيف، وعليه أقام جدلاً مفتوحاً بين العقل والإيمان، وهو يتباحث طفرة النظريات العلميّة المثبّته للقوانين السّببية.

جاء كتاب (التّصوّف والفلسفة)⁽¹⁾ حاملاً مثل هذه المشاغل، مشتغلاً بها، ولأنّ التّصوّف خصب ممتدّ لا يحتكره شرق ولا غرب، منتشر كحبّات الرّمّل وقطرات الماء، محتاج إلى الفحص والتّشريح، أثّث الفيلسوف أثره بفصول ثمانية، أجاد (أ. د إمام عبد الفتاح إمام) تقديمها، وقد بدت على درجة من التّراتب والمنطقية، حيث استهلّت:

الفصل الأوّل: (افتراضات مسبقة للبحث)، حدّد الكاتب فيه الأفكار؛ التي تستبان بوساطتها العلائق الممكنة بين التّصوّف والفلسفة، أو الفضاء المشاع، حيث تتقاطع أسئلة الفيلسوف، وبراهين العالم، ويقين المتديّن، وحدس الصّوفي، أو لنقل، المناطق الرّئيسة التي تسمح بترتيب التّصوّف ضمن نسق فلسفيّ معيّن.

الفصل الثّاني: (مشكلة المحور الكلّي العام)، تأمل الكاتب في تشكّل التجربة الصّوفية، وتمظهراتها الانفعالية والمجازية، وأطال النّظر في الأحادية

= - الفلسفة اليونانية 1920م.

- فلسفة هيجل 1924م.

- معنى الجمال 1929م.

- التّصوّف والفلسفة 1960م.

wikipedia.org

(1) ولتر، ستيس، التّصوّف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم أ.د إمام عبد الفتاح إمام، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، جامعة الكويت، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
د. إمام عبد الفتاح إمام من مواليد 1934م، متخصص في ترجمة الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، وترجم عدداً من الأعمال من الإنكليزية إلى العربيّة.

والكلية من خلال كل من التجربة الانبساطية المفتوحة الحدود، والتجربة الانطوائية المكثفة للمضامين الحسية والتصورية، وانتهى إلى ضرورة التمييز بين توحيد الكثرة وطمسها.

الفصل الثالث: (مشكلة المرجع الموضوعي)، بحث الكاتب في موضوعية التجربة الصوفية كي لا تكون دليلاً عائماً وغائماً؛ لذلك تفحص برهان الإجماع من حيث الفروق المسجلة بين (الأنا) الخالص و(الأنا) التجريبي، كما تناول مسألتي (الخواء والملاء)، ولأنها أمور تناقش، عدّ الكاتب أنه لا يمكن نعت التجربة في هذا الخصوص بالموضوعية، ولا بالذاتية لكونها تجاوز ذلك، وتعلو عليه.

الفصل الرابع: (وحدة الوجود - الثنائية - الواحدية)، جاء الفصل دعامة للتساؤلات والتحليل السابقة على أساس زيادة التعمق والفهم، حيث طال محاور شديدة الاتصال بالتصوف، مثل: الهوية والاختلاف، وأخرى وثيقة الصلة بالأديان السماوية مثل علوية الجوهر الإلهي، وثالثة مرتبطة بالفلسفة مثل رفض الواحدية، وإثبات الوجود المستقل (ديكارت).

الفصل الخامس: (علاقة التصوف بالمنطق)؛ لأن المنطق الصوري له قوانينه على غرار عدم التناقض، والثالث المرفوع، ولأنه لا يقبل وضعية الحضور والغياب معاً، نظر المؤلف في بعض المتناقضات الواردة في النظريات والتجارب الصوفية، خصوصاً مفارقة الخواء والملاء، وفناء الذات ودوام جوهرها، والسكون والحركة، والنور والظلمة، ويخلص إلى أن قوانين المنطق هي قوانين الوعي المألوف، لا الوعي الصوفي الذي يعده على ذلك مخصوصاً.

الفصل السادس: (التصوف واللغة)، تعرّض الكاتب إلى اللغة الصوفية من حيث الرمزية، والمجاز، والاستعارة، ولأنها تتكيف أكثر مع القول بعدم إمكان الوصف، فالأرجح التسليم بكون التعبير اللغوية الخالصة قاصرة على الإدلاء بكنه التجربة ذاتها.

الفصل السابع: (التصوف والخلود)، وخصوصية هذا الفصل أنه يحمل تساؤلات لا يجيب بالضرورة عنها؛ لأن الأمر يتعلق بالوعي المتبقي من النفس بعد الموت، وقد استطاع الكاتب إغناء الفصل بنظريات علم النفس والفلسفة.

الفصل الثامن: (العلاقة بين التصوف والأخلاق والدين)، واللافت أن المؤلف يعود في هذا الفصل من حيث بدأ؛ أي: من مشغل أخلاقي جامع لأهم مباحث التصوف، والدين، والفلسفة.

ولعل أول ما يحضر الذهن، بعد قراءة متمهلة لهذا الأثر، مجموعة ملاحظات منها ما يتعلق بالكاتب، ومنها ما يتعلق بالمادة المطروحة في الكتاب، فالواضح أن الفيلسوف حاضر بكل ثقله في هذا العمل، وقد أعلن من البداية، أنه يقارب الأمور بقلم الفيلسوف لا المتصوف، وهو، على الرغم من استعداده لإعادة قراءة بعض الرؤى الفلسفية، وعدم اعتبار اليقين نافذاً في بعض المواضيع الصوفية، فإنه، وفي جلّ الفصول، يتناول التجربة بأقبيسة فلسفية، والعكس لا يستقيم لديه، من ذلك معالجته نظرة الواحدة المعبّرة عن تلاشي الانفصالات الظاهرية للوجود من خلال نظرية رينيه ديكارت (René Descarte) (1650-1596م) القائمة على تأكيد الوجود المنفصل وفق قانون بديهّي مفاده: أنا أفكر إذاً أنا موجود (بذاتي)، ومنه قياسه بقاء الروح وبعض توابعها على نظرية التطور، أو الاصطفاء الطبيعي لتشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) (1882-1809م)، ومنه النظر إلى الإشراق الصوفي لا بعين شيخ الإشراق شهاب الدين بن يحيى السهروردي (1153-1191م)، وكتابه (حكمة الإشراق)، ولكن بعين ريتشارد موريس باك (Richard Maurice Bucke) (1837-1902م). وفي تجربة إضاءات خاصة، يمكن إدراجها ضمن اهتمامات التصوف، ومن خلال كتابه (الوعي الكوني)، وفي ذكره التصوف الانطوائي، يسوق الكاتب حديث دافيد هيوم (David Hume) (1711-1776م) المؤرّخ الإسكتلندي المهتمّ بطبيعة الانفعالات البشرية، وبالتاريخ الطبيعي للدين، عن حزمة الإدراكات

المختلفة المشكّلة لوعي الفرد، كذلك تناول الكاتب قضية وعي الصوفي باللّغة وأقيستها عبر الاهتمامات الميتافيزيقية للفيلسوف اليوناني أفلوطين (Plotin) (203 أو 205م - 270م)⁽¹⁾، وعلى الرّغم من غزارة الإنتاج الصّوفي الإسلامي؛ فإننا لا نجد له أثراً واضحاً في دراسة المؤلّف للحقيقة الشعريّة، ولا باب وحدة الوجود، ولا الاتّحاد والحلول.. إذ اكتفى بذكر بعض الأسماء عرضاً، أو نقلاً عن مصنّفات غيرهم.

هذا، ولأنّ (الصّوفي) لا يحصر بقيود المنطق، ويتعقّل نفسه في كلّ مراتب الوجود، ولأنّ الحقيقة لديه واحدة في جوهرها، متكثّرة في صفاتها وأسمائها، ولأنّ (الفلسفي) يبحث في ماهية الخلق والأخلاق المنظّمة له، لم يجد الكاتب بدءاً من جمع المواد المبعثرة في عدد من الاختصاصات، حيث استدعى فضاءات دينية مخصوصة ساهمت في إجلاء بعض الإشكالات الخاصّة في الموضوع المطروح، ومن أظهرها:

- الفضاء (الهندوسي) والفضاء (البوذي)، وقد خبرهما على الميدان، ولعلّهما طرحا عليه جملة أسئلة حضرت آثارها في هذا العمل، فقد تعرّض الكاتب إلى تجربة (بوذا) الذي وصف المطلق الديني بالخواء، ونظر إلى تقاطعات (النيرفانا)⁽²⁾ وإرادة إفناء الوجود في آخر، لأجل إدراك حالة الغبطة.

- الفضاء الأنثروبولوجي والنّفسي، حيث يتزاورج الديني والثقافي، وأيضاً الطبيعي والسيكولوجي، وحيث (تتوافق بعض التجارب الدينية لمجتمعات مختلفة تاريخياً وجغرافياً، متواطئة في تجربتها الإنسيّة تجاه المعتقد)⁽³⁾.

(1) انظر أقوال الفلاسفة عن اهتماماته في: طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلّمون - اللاهوتيون - المتصوّفون) دار الطليعة، بيروت، ط2، 1997م، ص 77 و78.

(2) Paupard Paul: Dictionnaire des Religions, Presse Universitaire de France, Paris, (2) 1984, p. 01433.

(3) ليفي ستراوس، كلود: مقالات في الإناسة، اختارها ونقلها إلى العربيّة د. حسن قيسي، دار التنوير، 2008م، ص66.

- فضاء الدّيانات الكتابيّة، لاسيّما لدى القديسين والأهوتيين المسيحيين. وعليه يتبيّن، من خلال مادة البحث، الحاجة إلى تفكيك المفردات المقتطعة من التجربة الإنسانيّة، فلسفيّة كانت أم عرفانيّة، وإعادة ترتيبها، ولاسيما أنّ المجال الصّوفي يطمح إلى ملامسة اللّانهائي من حيث شموليّة البرهان، وكلية الشّاهد.

استطاع الكاتب تعقّب الجوهر الصّوفي من خلال المقامات، والأحوال، كما استبان قدرة الفلسفة على ولوج العوالم المشدودة إلى المتعالي، وكان موضوع الإيمان في بحثه داعماً لاستجلاء حقيقة إيمانيّة واقعيّة تثبتت، في شكل من أشكالها، أنّ بين الانفصالات الظّاهريّة وحدة ومطلباً أعمق، وقد أكّد الكاتب، في أكثر من موضع، وشائج بين الفلسفة والتّصوف في مجال مشاع يمكن أن يرفع الفيلسوف إلى عوالم التّصوف، وينزل التّصوف إلى العقل التّجريبي، وفي الآتي ما يبرّر ذلك، ويدعمه:

- مقام الفناء المصوّغ للمعرفة، والمجلّي لصور الحقيقة.

- تجلّيات النّشوة الصّوفيّة، وتوهّج المحبّة فيها، ولو أنّ تناول الكاتب لذلك لا يدلّ على تمعّن عميق للأثر الصّوفيّ الإسلامي، حيث كانت قراءة الكاتب فوقيّة في هذا الصّدّد.

- بلوغ درجة الاتّحاد بشهود الحقّ الواحد المطلق، واختبار إمكانات ذلك من عدمه عبر تصفّح التجربة في (الأوينشادات)، وهي ملحّصات وتفاسير (فيديّة).

ما يمكن الانتهاء إليه، بعد قراءة هذا الأثر، هو أنّ وثبة العلوم الإنسانيّة اليوم تدعم هذا التّصور القائم على تناغم التّجارب الإنسانيّة في أبعادها الفلسفيّة، والأخلاقيّة، والدينيّة، من حيث استعادة الإنسان المتشظي في أيديولوجيّاته، وطقوسه، وأعرافه، وقد بدت الحاجة أوضح إلى إرساء خطاب قائم على فهم رصين للأبعاد الروحانيّة، والثّقافيّة، والاجتماعية، خطاب يؤذّن بعلائق أسلم بين مواضيع الحكمة، ومواضيع التّقية.

قراءة في كتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية-هنري كوربان)

خديجة السمعلي

تضافرت عوامل عديدة جعلت الفكر الإسلامي محلّ دراسات استشراقية مختلفة، يضيق المقام عن الخوض فيها هنا، ويعدُّ هنري كوربان (Henry Corbin) من أبرز الباحثين؛ الذين انصبَّ اهتمامهم على دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي، فقد عمل طوال حياته منقّباً عن مكوناته، ومظاهره، مهتماً أشدّ ما يكون الاهتمام بالفكر الفلسفي الشيعي الروحي، بالتركيز، خاصة، على الإمامية الاثني عشرية، والإسماعيلية، إلى جانب الفلسفة الإشراقية، ورموزها.

وكوربان هو مستشرق فرنسي (1903-1978م) ينتمي إلى أسرة بروتستانتية، وذكر بعض الباحثين، مثل بدوي، أنّه اعتنق الإسلام، وقد عرف بنيوغه، وإتقانه العديد من اللّغات كالألمانية، واللاتينية، واليونانية، والروسية⁽¹⁾، وقد اهتم، في بداية مشواره العلمي، بمؤلفات ابن سينا (ت 1037م) المترجمة إلى اللّاتينية، والتي دفعته إلى الاهتمام بالفلسفة الإسلامية، فسعى إلى تعلّم اللغة العربية، والفارسية، الوسطى والحديثة،

(1) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3،

واستطاع، بذلك، الاطلاع أكثر على الفلسفة الإسلامية، والإيرانية بالتحديد، وعلى المذهب الشيعي، فسعى إلى التعريف بهذا المذهب في الأوساط الغربية، وأعطاه مساحة مهمة في بحوثه. يقول كوربان في هذا الإطار: «من هذه الجهة بذلت جهودي على قدر ما أستطيع لتعريف العالم الغربي بمذهب التشيع على النحو الذي يليق به، ويتسق مع واقعية هذا المذهب، وسأبقى أبذل الجهود في هذا الطريق»⁽¹⁾، ومن أجل ذلك أسس في فرنسا قسم تاريخ إيران، وأممها القديمة، وكان يهدف من ورائه إلى نقل التراث العرفاني الإيراني إلى المهتمين به في أوروبا والغرب، وقد دارت أغلب كتابات كوربان الإسلامية أساساً حول شخصية السهروردي (ت 586 هـ) المقتول، وابن سينا، وله مؤلفات عديدة أهمها: (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، و(ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا)، وفيه يبرز الجانب الصوفي عند ابن سينا، و(الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي)، إيماناً منه بالتشابه الحاصل بين مدرسة الإشراف عند السهروردي ومدرسة ابن عربي (ت 1240م).

واهتم في كتابه (في الإسلام الإيراني) بمذهب الشيعة الاثني عشرية، فأوله تأويلاً صوفياً عرفانياً، كما اهتم فيه بالفلاسفة الإشرافيين والمخلصين للعشق الإلهي كالسهروردي، ولعل نزعة كوربان الثيوصوفية العرفانية والإيمانية الروحية الموعلة في الأسرار والتأويل جعلته ميالاً أكثر إلى المذهب الشيعي، ما جعله معروفاً في تلك الأوساط الإيرانية أكثر، فحظي بحبهم ومديحهم. يقول عارف تامر، في تقديمه لكتاب: (تاريخ الفلسفة الإسلامية): «إني أقدم مستشرقاً ذا ضمير حيّ، كرّس نفسه لخدمة الفكر الإسلامي بتجرّد، وباحثاً جليلاً كان تفكيره أوسع مدى من محيط الجمود الفكري، والانكماش المقيت»⁽²⁾.

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، تعريب جواد علي، طبعة مؤسسة أم القرى، ط 1، 1416 هـ، ص 46.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998م، ص 6.

ويُعَدُّ كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) الصادر عن مطبعة عويدات للنشر في بيروت، والذي يحتوي على (375) صفحة، من أهم الكتب التي لاقت استحساناً في الوسط الإسلامي، فقد اهتمّ فيه صاحبه بالتعريف بنشأة الفلسفة الإسلامية منذ ينابيعها الأولى إلى حدّ وفاة ابن رشد (ت 1198م). يقول الإمام موسى الصدر في تقديمه لهذا الكتاب: «لقد فتح هذا الكتاب أمام الفكر الغربي باباً واسعاً جديداً للثقافة الشرقية، وكشف له كنوزاً غنية بالإنتاج الديني الفلسفي، والتصوف الأصيل»⁽¹⁾.

ويحتوي هذا الكتاب على ثمانية فصول، تحدث فيها عن التأمل الروحي للقرآن باعتباره أصلاً للفلسفة الإسلامية، لينتقل، بعد ذلك، إلى الإحاطة الشاملة بالمذهب الشيعي، بالتركيز خاصة على الإمامية الاثني عشرية، والإسماعيلية، مبيّناً أهم المبادئ التي يقومون عليها، فعرف بعلم الإمامة، وعلم النبوة والعرفان، وتعرض بعد ذلك إلى المدرسة الفلسفية السنية، وعلم الكلام السني، فعرف بأهم مدارسها وشيوخها كأبي الحسن الأشعري.

وقد حاول المستشرق، قدر الإمكان، التعريف بالفلاسفة الإسلاميين ونظريتهم كأبي بكر الرازي (ت 923م)، والخوارزمي (ت 847م)، والكندي (ت 873م)، والفارابي (ت 950م)، وأبي حامد الغزالي (ت 1111م)، كما أعطى لمحة عن التصوف، وأهم خصائصه في الفكر الإسلامي، مستعرضاً، بإيجاز، حياة بعض المتصوفة الإيرانيين كالحلاج (ت 922م)، والحكيم الترمذي، ولم يتغافل كوربان عن شيخ الإشراق السهروردي، الذي أفرد له قسماً خاصاً تعرض فيه إلى الركائز الأساسية لفكر هذا الرجل، وقد ختم كتابه بفصل تحدّث فيه عن الفلسفة الإسلامية في الأندلس؛ في إسبانيا الحالية، وأتى على أشهر المدارس الفلسفية الأندلسية، كالمدرسة الرشدية، ومدرسة (الميرية).

(1) المصدر نفسه، ص 7.

ولئن بدا الكتاب في ظاهره استعراضاً تاريخياً للفلسفة الإسلامية من إيران إلى العراق، ثم الأندلس، فإنّ هذا لا ينفي عنه القيمة العلمية التي تميّزه والأفكار المهمة التي ساقها في متن هذا الكتاب، فقد عدّ كوربان أنّ القرآن منبع للفكر الفلسفي في مضمون دعوته العقل الإنساني إلى التأمل، والتفكير، وفي بيان واقعية الوجود الإسلامي والكوني، وفي شحذ روح وقلب ووجدان الإنسان بشتّى أنواع الصور الغيبية، والنفسية، وأنّ النصّ القرآني لا يمكن فهمه إلا ضمن المرجعية الروحانية، ولذلك عدّ كوربان أنّ القرآن بعدّ منبعاً أساسياً، ووحيداً للتأمل الفلسفي في الإسلام بقوله: «ستكلم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها، وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام، والتي إنما وجدت لتشهد على أنّ الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام، وحاسم بالفقه وحده، كما كان يشاع»⁽¹⁾.

ويرى كوربان أنّ حياة الفلسفة في الإسلام لا يمكنها أن تعود إلى علماء السنة والشيعة على السواء، ولا حتى إلى المتصوفة، وإنما تعود إلى ما يصطلح بتسميته الفلسفة النبوية، وهي: «فلسفة تأويلية أكثر منها جدلية في بنائها البرهاني للمجردات المنطقية؛ أي: أنها طريقة في التفكير تفضل تدرجاً يرتبط بالكشف، وإزاحة الستار عمّا هو محجوب تحت الظاهر»⁽²⁾، فالمعنى الباطني محجوب، وهو المعنى الروحاني، وعليه يفترض كوربان أنّ الإدراك الرمزي المؤسس على التأويل لنصوص القرآن هو بالضبط إدراك باطني روحاني لمعاني هذه النصوص، ذلك أنّ التأويل يقتضي أساساً مبدأ رمزية النص، وجمله، فإنّ المعنى الحقيقي للقرآن هو المعنى الباطني الروحي.

لقد دعا كوربان، من خلال كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، إلى الممارسة التأويلية باعتبارها مهمّة أساسية لإنقاذ القرآن من ظاهره؛ هذه

(1) المصدر نفسه، ص 30.

.Henry Corbin, En Islam iranien, aspects Spirituels et philosophiques, Paris, (2) Gallimard, 1971, T1, p. 43.

الممارسة التي تتنصل من جميع القيود والشروط المنهجية، والشرعية، والعلمية التي تربطها، وي طرح الكاتب فكرة أساسية مفادها أنّ الفلسفة النبوية تبسط القول حول ديانة ذات جوهر نبوي واحد مثلما هو حال الإسلام؛ إذ الفكر فيه موجّه نحو التعالي الإلهي، وعليه فإنّ الفلسفة النبوية ترفض صراحة التجسيد؛ وذلك لأنّ التجسيد يفضي إلى القول بدخول الله في التاريخ، وهو ما يجعل من فعل الدخول في التاريخ، أو التجسيد نفسه، واقعة مادية تدخل ضمن نسيج تسلسل الوقائع المادية؛ ولذلك كان كوربان يردّد: «ليس بين التجسيد والمادية التاريخية إلا مسافة قصيرة»⁽¹⁾، فرؤية كوربان تستند أساساً إلى الباطن؛ أي: إلى الجوانب العرفانية، والإيمانية الراضية للمادة هذه الوضعية المادية؛ التي تواجهها الفلسفة النبوية بالمعاني الروحانية التي تعطيها لهذا الإنسان، ومن أهمها الإحساس العرفاني الروحاني بالحياة بدلاً من الإحساس المادي، وفق هذا الاتجاه تسمي الفلسفة النبوية، عند كوربان، فلسفة عرفانية تهدف إلى تحقيق النجاة. يقول: «الذين يبحثون عن الطريق سيجدونه في العرفان، في اكتشاف المعنى المستور للإيحاءات النبوية، في التأويل الذي يحكم ولادتهم الروحانية»⁽²⁾، فالنزعة الثيوصوفية العرفانية الإيمانية القائمة على التصديق والموجهة إلى فكر كوربان؛ جعلته يسعى وراء المعاني الإيمانية، والروحانية للفكر الفلسفي الإسلامي، ولئن بيّن الخطّ العام للكتاب أنّ الأمر يتداخل فيه التأريخ للفلسفة الإسلامية بالنظرات التأملية، والروحانية الصوفية، فإننا نحسب أنّ الفصلين السادس والسابع يقيان خير شاهد على ذلك التداخل، فجاء الفصل السادس خاصاً بالتصوّف والسابع تحت عنوان (السهروردي وفلسفة النور).

ففي الفصل السادس من هذا الكتاب (التصوف)، عرّف كوربان بالتصوف إجمالاً، ثم عرّج بعد ذلك على بعض المتصوفة، وطريقتهم الصوفية، فبدأ،

(1) En Islam iranien, op.cit, T1, p. xx1.

(2) En Islam iranien, op.cit, T1, p. 46.

أولاً، بالتعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمة (صوفي) و(صوفية)، وأرجع ذلك (إلى عادة الصوفيين في لبس الخرق الصوفية البيضاء، وتميزهم بها)⁽¹⁾، وفي هذا التعريف يلتقي مع الكثير من المؤلفين الذين عرفوا الصوفية وفق هذا المبدأ. يقول ابن خلدون (ت 1406م) في (المقدمة): «إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، كما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»⁽²⁾.

ويرى كوربان أن مصطلح صوفي ومتصوف هو مصطلح يرتبط أساساً بالنُساك والروحانيين؛ الذين اشتغلوا بالتصوف، فيغدو بذلك مظهراً من مظاهر الحياة الروحية في الإسلام يتميز بمنهج في التعبّد، والسلوك، وبأسلوب في التدين، والاعتقاد، وبرؤية خاصة لعلاقة الإنسان بالله قائمة على الجوانب الإيمانية والروحانية، فالتصوف اعتزال لمجالات النشاط العام، وحصص الطاقة في الأنشطة ذات الجانب الروحي، ويربط كوربان التصوف بالجانب الروحي الوجداني، فهو (ظاهرة روحية لا تُقدر)⁽³⁾.

فالتصوف -حسب كوربان- هو موقف نفسي، وروحي، وفكري، وسلوكي، ووجودي، أيضاً، يشتمل على الحياة، والمصير؛ إذ هو رؤية مثالية للعالم الموجود.

وكوربان يضيف على التصوّف هالة من القداسة، ويربطه برسالة الرسول «فهو، أولاً، وقبل كل شيء، إثمار لرسالة النبي الروحانية، وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان، فالمعراج النبوي؛ الذي تعرف به الرسول على الأسرار (الغيوب) الإلهية، يظل النموذج الأول؛ الذي حاول بلوغه جميع المتصوفين واحداً بعد الآخر»⁽⁴⁾.

(1) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 282.

(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة الدار التونسية، 1984م، ص 584.

(3) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 283.

(4) المصدر نفسه، ص 283.

والملاحظ أنّ الرؤية العامة؛ التي توجه كوربان، هي رؤية عرفانية روحانية في كلامه عن الفلسفة، والدين، والتصوف؛ أي: أنه يستند إلى النظرة الإيمانية التصديقية، و«الإيمان (la foi) مغاير للعلم؛ لأنّ العلم مبنيّ على أسباب عقلية كافية، في حين أنّ الاعتقاد مبنيّ على بواعث قلبية، أو أسباب عقلية غير كافية... فالإيمان هو الثقة المطلقة بشخص، أو بقول مضمون الصدق»⁽¹⁾. ولعلّ حادثة اعتناقه الدين الإسلامي، واحتكاكه الكبير بالمذهب الشيعي القائم على الروحانيات تحديداً، جعلت نظرتة للأشياء قلبية وجدانية أكثر منها عقلية. ويولي كوربان أهمية كبيرة للتصوف، ولاسيما في مضامينه الروحية، ويرى أن ثنائية الشريعة والحقيقة أمر أساس لحياة الصوفية وعقيدتهم؛ أي: أن الباطن، والقلب، والوجدان هي أسس منهج الصوفية.

وفي حديثه عن المتصوفة، أمثال أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ)، والجنيد (ت 297هـ)، والحكيم الترمذي، والحلاج الصوفي الشهير، يركز على الجانب العرفاني والروحاني في تجربتهم الصوفية، فحتى عباراته: (المحبة، العشق، اليقين، الشريعة، القانون الإلهي، الحقيقة الروحانية الباطنية، الموجود الإلهي، العشق الخالص، الحب المثالي الأفلاطوني) هي عبارات وجدانية روحانية تنبع من ذات الشخص، أو المتصوف الذي آمن بتلك التجربة، وتمثلها، وعاشها.

فهؤلاء المتصوفة شيّدوا (ميتافيزيقا) للتصوف على نحو غريب، ومذهل، فقد مارس هؤلاء المتصوفة تأملهم الفلسفي في تجربة التصوف، وفي حديثه عن تجربة الجنيد الصوفية، يقول: «فنشير، أولاً، إلى أن روحانية الجنيد مرتبطة بمثنوية الشريعة (أو القانون الإلهي الذي يتغيّر من نبي إلى نبي)، والحقيقة (الحقيقة الروحانية الباقية)⁽²⁾، وربّما، في ذكره لهؤلاء المتصوفة، ركز على من كانت لهم خصيصة روحانية (صادقة) أكثر من غيرهم (الحلاج مثلاً).

(1) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، الجزء 1، ص 187.

(2) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 291.

ولم يتعد كوربان عن المنهج الذي اتبعه في كامل كتابه، وعن المنهج العرفاني الثيوصوفي الذي يحكم تفكيره؛ لذلك خصص فصلاً كاملاً يتحدث فيه عن السهروردي مؤسس الإشراق، أو (شيخ الإشراق)، كما ينعت، وفلسفة السهروردي الإشراقية لا يمكن الفصل فيها بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية، والفكرة الأساسية القائمة في مؤلفات السهروردي، وفي حكمة الإشراق هي (فكرة حكمة لدنية مشرقية)⁽¹⁾.

ولعل ذلك جعل كوربان يهتم اهتماماً خاصاً بالسهروردي، ومؤلفاته، وفي هذا الإطار يقول عبد الرحمن بدوي: «ينزع هنري كوربان نزوعاً ثيوصوفياً إشراقياً يستند إلى الوجدان، والتجربة الصوفية، ويشيح عن النزعة العقلية، ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول، ومن سار في هذا الاتجاه خصوصاً بين المفكرين الإيرانيين»⁽²⁾.

فالفلسفة الإشراقية تستند إلى هرمس، وأفلاطون، وزرادشت، ويرى كوربان أنّ السهروردي قد جدّد فلسفة الإشراقيين في العديد من كتبه، وأبحاثه؛ هذه الفلسفة القائمة على تأويل النماذج الأصلية الأفلاطونية.

وملخص القول أنّ المنهج الإشراقي؛ الذي اتبعه السهروري، قائم على المُثُل، وفعل الوجدان، وعلى الحكمة اللدنية، وهي فلسفة تشير إلى حكمة الإشراقيين، أو المشرقيين اللدنية، حسب ما يذهب إليه كوربان، فمشروع السهروردي هو مشروع روحاني، أو، لنقل، نظرة روحانية للأشياء، من ذلك سعى إلى بعث حكمة النور لحكام بلاد فارس القديمة، الحكمة القائمة على الوجدان، على التأمل، والتأويل، والنابعة من الباطن.

وبعد دراسة المحاور الكبرى لكتاب (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، يمكن القول: إنّ المؤلف قد تماهى مع الأفكار التي يعرضها، فربط الفعل الفلسفي

(1) المصدر نفسه، ص 304.

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المشرقين، ص 482.

في الإسلام بالواقع النبوي، كما افترضه كوربان، يصدر، في رأينا، عن نوع المعرفة التي كان يتبناها، ويؤمن بها هو نفسه؛ نقصد المعرفة التي تقوم عموماً على العرفان، والعرفان القدساني خصوصاً، وما يقتضيه من إلهام، وكشف، وتلقُّ عن الملاك، وتعميق للحياة الروحية.

كما أن ظاهرة الكتاب المقدس، كما يؤسس لها كوربان، تأخذ معناها في إطار الملة الإبراهيمية بفروعها الثلاثة؛ اليهودية، والمسيحية، والإسلام، بالإضافة إلى مرجعية (التأويلية الإبراهيمية)، باعتبارها تعتمد على التفسير الباطني والروحاني في تأويل المعنى الظاهر، على النحو الذي مارسه مؤولُّو وروحانيو الملة الإبراهيمية.



حوار حول مفهوم الإيمان

مع د. هالة فؤاد⁽¹⁾

المحاور: خالد محمد عبده

يحرص الكثيرون من أهل الأديان على أن يكون كلامهم غير خارج عن (صراط السابقين)، فإن سألت أحداً عن دينه، أو ما يراه في هذا الجانب، أو كيف ينظر إلى قيمة معينة، أجابك بما يقوله السابقون، ففي إجابات السابقين سكنٌ وراحة، ولا قلق يصاحب الإنسان سواء في الجواب أم في السؤال، حتى إن بعضهم يخشى جوابك عما يقدمه للناس على أنه من البديهيات، وبعضهم يجيبك بمنطق ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ [آل عمران: 193] دون سؤال حول ماهية الإيمان، أو مفهومه، ودون أن يخبرك عن تلك التجربة التي تستغرق جزءاً من حياته، أو تستغرقه كله.

حاول العلماء تعريف مفهوم الإيمان، سواء من خارج الدين ذاته أم من داخل الدين، وهناك من رصد في كتاباته عن الإيمان ما تقوله النصوص الدينيّة، وخاصة ما يقوله القرآن، أو ما ترويّه الرجال عن النبي، أو عن

(1) هالة فؤاد: أستاذة الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، اشتغلت على كتابات أبي حيان التوحيدي، واهتمت بالتراث الصوفي والفلسفة.

الصحابة والتابعين، أو ما تقوله معاجم اللغة وقواميسها؛ التي لا تختلف في التعبير عن المصادر السابقة، فهي - وإن تحدّثت عن جذر الكلمة، وتصاريفها - لا تفارق ما تقوله النصوص، بل تعتمد.

قليلٌ جداً من ينتبه إلى مفهوم الإيمان عند أهل التجارب الدينية من المسلمين، ويفترض أنّ كلّ مؤمن له تجربته الخاصة؛ التي تعبّر عن استغراقه في موضوع إيمانه، وتمثّله وحده لا شريك له.

إنّ مفهوم الإيمان هو تحديداً لموضوع الحوار بين رسول الإسلام ومعاصريه، فقد كان الرسول يتحدّث مع معاصريه عن حقيقة الإيمان، ويدعوهم إليه، ونحن، اليوم، نبحث عن موضوع ذلك الحوار، ونسعى لفهمه. يقول حافظ الشيرازي:

قصّتنا البارحة كانت عن جدائك

بقينا نتحدّث عن ذؤابات شعرك إلى كبد المساء

لو نظرنا في كلام الصوفية والعارفين؛ لوجدنا أنّ الإيمان استماع خطاب، واستجابة مشوّقة له، وسير حثيث وراءه، وملء المستقبل بالأمل. الإيمان أمانٌ وتأمينٌ للآخرين، فمن لا أمان معه، مهما أقسم بالأيمان أنّه مؤمن لا نسلم له بذلك.

من مقدّمات الإيمان الشكّ لا التفكير أولاً، والبحث في المطروح كافة من تصوّرات دينيّة تُلقى إلينا، وتُفرض علينا باعتبارها هي عين الحق والصواب.

من مقدّمات الإيمان، (يتفكرون) يحاولون الوصول إلى تصور يخصّهم، ويعبّر عنهم، ويصقل تجربتهم حتى لا يكونوا تكراراً لآخرين، وإذا ارتضوا ديناً أو تصوراً يشابه تصوّرات الآخرين، فبعد بحث مضنٍ، بعد أن يجدوا ثقباً في جدار السجن، وبعدها يتجدّد الإيمان كلّ لحظة، وكلّ نفس، وكلّ نظرة، وبكلّ معرفة جديدة، وحياة مستمرة.

يقول محمد مجتهد شبستري: من المفروغ منه أنّ صاحب التجربة الإيمانية لا يستطيع القول (أنا أذيع عباراتي العقيدية، ولا أبالي أبدأ بما يوجّه إليها من نقود)، فالواجب المعرفي للمؤمن يحتمّ عليه الاهتمام بالنقد، ومراجعة عباراته العقيدية في ضوء المؤاخذات النقدية، وصياغتها بنحو ينأى بها عن الهشاشة المعرفية، على أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ البراهين الفلسفية بوسعها إنتاج الإيمان!

الإيمان، كما أفهمه، نمطٌ من ردود الفعل، والاستجابة لخطاب داخل ثقافة معينة، ولا صلة لهذا الخطاب ببراهين إثبات الصانع، أو غيرها من النقاشات الميتافيزيقية، غير أنّ الذين يدعون التصاقاً بمثل هذه الخطابات يجب أن يسمحوا للآخرين بنقدهم، فهذا النقد من شأنه الملاءمة بين العبارات العقيدية في كلّ زمان، وبين حقيقة التجربة الدينية.

ولأنّنا لا نظفر بحديث حول الإيمان، سوى أحاديث الكتب والمراجع؛ التي تناقش المسألة بشكل عقلي، أو ديني تغرق فيه في التنظير، وتبتعد عن التجارب الحية المتجددة، رأيت أن أتوجّه بأسئلتني عن الإيمان إلى الدكتورة هاله فؤاد، فكان الحوار التالي:

جرت العادة عند الكتاب، عند الحديث عن الإيمان، أو أيّ مصطلح من مصطلحات أهل الأديان، أن يتحدثوا عن جذر الكلمة، ويحاولوا الاستناد في المعنى الذي يشيرون إليه، ويتبنونه، على نصوص من الكتابات المقدسة عند من يتوجهون بالخطاب إليهم. هل ترين أنّ ما يطرح على هذا النحو يمثل تجربة الإيمان اليوم؟

أم أنّ الإيمان يحكي معاني لا تمثل أهلها، وتعبّر عن ميراثهم الكتابي فحسب؟

ما معنى الإيمان بالنسبة إليكم؟

هل مفهوم الإيمان مفهوم ثابت ومستقر حُدّد سلفاً، أم أنّه مفهوم متحرّك ومتجدّد، يرتبط بتجربة تتكوّن في مسار بشريّ مستمر؟

ما رأيكم في حديث الفرق الكلامية عن الإيمان؟

هل ساعد الجدُّ الإنسانَ على الوصول إلى الروحانية، أم أنه غيَّب الإيمان والإنسان في خلافات، وسجلات لا طائل من ورائها؟
هل يمكن النظر إلى الخلافات الكلامية لمفهوم الإيمان على أنه ثراء، وتعدد في المعنى يفتح، ولا يغلق؟

من وجهة نظري، أرى أنّ الصوفية أصحاب التجارب، لا الصّوفية الطرقية، تساعد على تجاوز القوالب التي تسجن الإنسان في تجارب الآخرين، وتجعل منه صورة مكرّرة تابعة للآخر (السلف)، فهل ترين أنّ الفهم الصوفي يساعد إنسان العصر الحديث على التعبير عن تجربته دون قلق، أو خوف، وتفتح له باباً ظنّه قد أغلق منذ سنين؟

تجيب الدكتورة هالة:

ربما تكمن مشكلة الإيمان في ذلك تصوّر الوهمي لدى بعضهم، خاصة من يرون أنفسهم (المؤمنين) بألف ولام التعريف، في كونها مسألة محسومة، وبديهية، ولا ينبغي مناقشتها بأيّ حال من الأحوال، ومن ثم، فإنني أرى أنّ السؤال الأكثر أهمية وخطورة فيما تطرحون هو المتعلق بكون مفهوم الإيمان مفهوماً ثابتاً، ومستقرّاً، ومحدّداً سلفاً، أو هو مفهوم متحرّك ومتجدّد يرتبط بتجربة تكون في المسار البشري، ومستمر؟

حقيقة الأمر أنّي أراه مفهوماً متحرّكاً، ونسبياً، ومتجدّداً يرتبط بحيويّة التجربة البشريّة الإبداعية، والخلاقة، والطازجة، بل أتجاوز، وأقول، الذاتية الفردية في الوقت نفسه، بل يمكنني القول: إنّ مفهوم الإيمان إذا ما تكلس، وأصبح محض مفهوم ثابت، ومستقر، ومحدّد سلفاً، يفقد ماهيته، أو جوهره الأصيل الحقيقي، ويغدو طقسياً غارقاً في الشكل، فاقداً عمق الوجود الحق، ولا أعني وجود الروح، حيث لا أعتقد بذلك الانفصال الكلاسيكي بين الروح والجسد بوصفهما ممثلين لثنائية الأرقى، والأدنى... إلخ.

بعبارة أخرى، إنَّ ما أعنيه هنا بالوجود الحقيقي، هو تحقيق الذات بحضورها الأصيل في العالم، وتحررها من الوجود المبتذل، حيث تستلب الذات، ويغيب وعيها عن حقيقتها بذاتها الحققة التي تمتلك حق السيادة المطلقة على ذاتها، لا تغترب عن مصيرها، ولا عن كينونتها الجدلية، حيث تتفاعل مع العالم والآخر بكل مستوياته، وأنماطه تفاعلاً حيويًا، حوارياً، خلافاً، لا يسعى فيه طرف إلى الهيمنة السلطوية على الآخر، أو استلابه في مداراته الماكرة، سعياً إلى نفيه خارج مساحات التفاعل، والتأثير، واحتكار الخطاب لحساب صوت واحد يهيمن على المشهد، ولا يسمح إلا بالآخر الصدى، والانغماس المرآوي السلبي لحضوره النرجسي الطاغي كيما تحقق الذات هذا الحضور الأصيل المتحاور مع كل ما سواها، القادر على معايشة المغامرة، فتسمح لذاتها المتعددة، ولآخرها المتنوع، بالوجود، والفاعلية، والمبادرة، فإنَّها تحتاج إلى وعي تجربة الإيمان، غير أنَّ تجربة الإيمان، كما أسعى لفهمها هنا، هي تجربة إشكالية لا تكتسب احتمالاتها الثرية والخصبة إلا بخروجها عن أطر اليقين، والاستقرار الثابت، والرتابة، والتكرار... إلخ!!

بعبارة أخرى إنَّ الإيمان الحقيقي -إن جاز التعبير- (إنَّ الحقيقة هي دوماً بالقياس إلى معيار إنساني نسبي وتاريخي مرهون بظرف محدد)، أقول: إنَّ الإيمان، وفقاً لهذا، حالة إشكالية يمارس فيها الوعي دوماً انقسامه على ذاته، ومساءلة ما قد يغدو بديهياً مسلماً به، وشائعاً في كثير من الأحيان. إنَّما التجربة لا بدَّ أن تتسم بالطزاجة، وإعادة طرح السؤال مجدداً حول ماهية الإيمان، عقلياً، ووجدانياً، موضوع الإيمان، آلية ممارسة حالة الإيمان، كيفية وعي هذه الممارسة، وكيفية التفاعل عبرها مع الآخر النسبي، والمطلق؟!

إنَّ وعي الإيمان، من وجهة نظري، وعي ينبغي أن لا يكفَّ عن تجديد ذاته، وإعادة طرح الأسئلة، وعدم الاستسلام، لفكرة اليقين الزائف، والمريح، كي لا نسقط في الشكل، ونفقد الجوهر الذي لا يكفَّ، بدوره، عن التجدد، والتغير، والتحول الخلاق.

ربما، ما أحاول أن أوضحه هنا، هو أن تتحرّر تجربة الإيمان أياً كانت، تجربة دينية أم غير دينية، من مفاهيم الوظيفية، والاستخدام، والتشويؤ، معرفياً وقيماً، ووجودياً!!

وكي نحدّد المسألة بدرجة ما، نتوقف عند المثال الذي طرح في ورقة الأسئلة؛ التي أتمنى أن توسع من مفهوم الإيمان؛ وتخرج به عن الحدود الدينية إلى مساحات أكثر اتساعاً، وتطرح إشكالية إنسانية في المقام الأول، قد يضم داخل حدودها كل ما يتعلق بالتجربة الإنسانية الحية داخل هذا العالم.

عوداً إلى المثال المطروح في الورقة التي نتناقش حولها، ربما يتضح لنا من هذه الورقة أننا نواجه ثلاثة تصورات لمسألة الإيمان؛ أولها: التصور التقليدي الشائع لدى تابعي الديانات السماوية، وكتبها المقدسة، وهو مفهوم يكاد يتمحور جوهرياً حول الممارسة الطقوسية لهذه الديانات، والفهم الحرفي في الغالب لنصوصها، أو من نطلق عليهم في كل ديانة: الأصوليين؛ الذين تتفاوت درجات تشددهم الديني ما بين البساطة، والسذاجة العقائدية، والعنف المقدس الذي يمارس باسم الإله، وفقاً لتفسيرات منغلقة على ذاتها، لا تحتفي بالحوار، ولا بالاجتهاد، ولا بالتاريخ وتطوره، وتقف بالزمان عند لحظة تصورها نموذجية، وكل ما تلاها انحدار، وانهيار، وهؤلاء لا يملكون الإيمان، لكنهم يحتكرون اليقين، وملكية الحقيقة بوصفها حقيقة مطلقة؛ لأنها حقيقة إلهية بجدارة، ولست في حاجة إلى الحديث عن كمّ ما يعانیه هؤلاء من انفصام معرفي، وأخلاقي، وقيمي، ويسهل جداً استغلالهم استغلالاً مدمراً لا للآخرين والمجتمعات فحسب بل لذواتهم، وتدريباً يصبحون تجار دين، يتلاعبون به، ويقايضون عليه في صراعات المصالح، وتوازنات القوة، ولعبة السلطة والمال... إلخ.

أمّا العامة (بلغة العصور الوسيطة) من المؤمنين، فربما يسقطون في أسر الشكل، ويندفعون في مسارات الخرافة، فيقدّمون نمطاً عقائدياً، خالياً من

نسق القيم، أو المعرفة الراقية، ويصبح المشهد مدهشاً؛ لأنه استخدام للعقيدة من أجل الخروج والانفلات من القوانين كافة، والقيم العقائدية ذاتها.

أمّا الفرق الكلامية، فأظنها سقطت في مأزق الوظيفية، ناهيك عن الجدل السفسطائي العقيم حول ذات الله، وصفاته، وأسمائه... إلخ، مما هو متعارف عليه. الإيمان من حيث هو تجربة إنسانية عميقة تعني المتكلمين، لكن الإيمان بوصفه وسيلة من وسائل الصراع على السلطة، من ناحية، ووسيلة لمقاضاة الله نفسه على الآخرة، وربما كان الجزء الأكثر عمقاً، والذي كان ينبغي أن يتم العمل عليه معرفياً إشكالية (الاختيار الإنساني وعلاقتها بالعدل والحرية... إلخ)، غير أنّ تورّط الفرق الكلامية، ولاسيما المعتزلة، في اللعبة السياسية، وصراعات الهيمنة، دمر إمكانية التطور المعرفي لهذه المقولات، وأسلم الحضارة الإسلامية إلى أيدي أهل النقل، والرواية، ومعاداة التيارات كافة التي سعت، بدرجة ما، إلى عقلنة تجربة الإيمان، وإن لم تتحرّر من طابعها الوظيفي العملي.

أمّا الصوفية، فقد يتبادر إلى الذهن أنّهم أفسدوا المفهوم بجعله تعبيراً عن حالة فردية ذاتية محضة، وكسروا إحدى قواعد الإيمان العقائدي، ألا وهي قاعدة الجماعة المؤمنة التي لا تجتمع على باطل قطّ!!

لا نريد أن نبالغ في الانحياز إلى التجربة الصوفية، وما قدّمته في هذا الصدد، لكننا نودّ أن نطرح بعض التساؤلات الكاشفة في هذا السياق:

أولاً: تُرى هل استطاع الصوفية الانتقال بالعلاقة ما بين الله والإنسان خارج نطاق الشكل السلطوي القانوني القائم على ثنائيات: الثواب/العقاب، الجنة/النار، الرهبة/الرغبة... إلخ؟!

ثانياً: لماذا كان المتصوفة يسعون إلى التحرر من مفهوم العبادات كما نصت عليه الديانات، بما فيها من طقسية، وحالة جماعية، وحاولت أن

تؤسس علاقة فردية ذاتية يواجه فيها العابد ربّه؛ الذي هو على صورته «من عرف نفسه عرف ربه»⁽¹⁾؟

هل كان الدافع وراء هذا السعي هو التحرّر من صنيع المقايضة مع الله حول الجنة والنار، أم لعلها الرغبة في خلق فضاء وجداني إيماني حيّ، ومتحرك بين الله والإنسان، لا يكفّ عن التخلق المستمر، ولا يرتكن إلى يقين زائف، بل هو في حالة من التجدد الدائم وفقاً لتصور الصوفية للإله، بوصفه تغيراً دائماً لا تكرر فيه، ولا رتابة!!

ثالثاً: هل يمكننا اعتبار مفهوم التجربة الإيمانية؛ التي تتأرجح دوماً عند الصوفية ما بين حلم الوصل مع الله والشوق الدائم لمعشوق متأبّ على التواصل، يلوح ويعدّ ببعض من اللوائح سريعة الزوال والدثور، من ناحية، وبين رغبة أثيرة لدى الصوفي في أن لا يتحقق باكتمال التجربة، ووصل المعشوق، وأن يظلّ في حالة التوتر الوهيج، والشوق المستعر، واللاتحقق، من ناحية ثانية؟

نقول: هل هذه التصورات حول تجربة الإيمان، التي ما تكاد تكتمل أو تصل إلى ذروتها، إلّا وتفقد كالسراب، هي ما يمنح التجربة الإيمانية لدى الصوفية مذاقاً خاصاً، ودلالة ثرية تجعل تلك التجربة إشكالية مفتوحة دوماً، ومساءلة ذاتية لا تكفّ الذات عن ممارستها، لا إزاء ذاتها فحسب، بل إزاء الآخر الذي لم يعد موضوعاً للإيمان، بل غداً حضوراً مستفزاً ومغويماً، لا يكفّ عن طرح تحديات متجددة على الذات، وعياً ووجوداً، حيث لم يعد أمامها إلا أن تتفاعل معه جديلاً، لا أن تنسحق أمامه، ولا أن تمتلكه، وتهيمن عليه، ولا أن ترفضه، وتنكره، وتتجاهله، بل تنهم به، وينهم بها، ويتواجهان لا يملك أحدهما أن يبالي بالآخر، المغاير الحميم، لكن بينهما طيف موسوس لكي يحتمل كل منهما وطأة حضور الآخر... ولا تسأل من هو هذا الطيف القابل للتأويل المفرط!!؟

(1) سبق تخريجه.

الفهرس

،254 ، 253 ، 252 ، 251 ، 250	إيلس : 140 ، 182
،259 ، 258 ، 257 ، 256 ، 255	ابن أبي أصيبعة : 22
،265 ، 264 ، 263 ، 262 ، 260	ابن باجه ، محمد بن يحيى : 10 ، 62
280 ، 266	ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم : 142 ،
أبو ملحم ، علي : 72	143 ، 219 ، 220
الاتحاد : 142 ، 153 ، 154 ، 157 ،	ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد :
198 ، 195 ، 186	183 ، 284
إثبات وجود الله : 23	ابن رشد ، محمد بن أحمد : 10 ، 22 ،
أجسام الأفلاك السماوية : 94	24 ، 26 ، 46 ، 47 ، 55 ، 62 ، 281
الأحدية : 242 ، 248 ، 249	ابن سبعين ، عبد الحق : 10 ، 230
الأدبيات الإسلامية التقليدية : 18	ابن سينا ، الحسين بن عبد الله : 22 ، 28 ،
الإرث الديني المشرقي : 157	29 ، 30 ، 31 ، 33 ، 34 ، 35 ، 36 ،
الأرثوذكسية الدينية : 10	37 ، 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، 43 ،
أرسطو : 29 ، 64 ، 69 ، 70 ، 71 ، 72 ،	44 ، 45 ، 47 ، 48 ، 51 ، 52 ، 53 ،
، 73 ، 74 ، 75 ، 76 ، 80 ، 89 ، 94 ،	56 ، 62 ، 279 ، 280
114	ابن عربي ، محيي الدين محمد بن علي :
استحضار الذات الإلهية : 22	7 ، 12 ، 13 ، 119 ، 140 ، 155 ،
الإسلام الشيعي : 13	213 ، 219 ، 220 ، 221 ، 222 ،
الأسماء الإلهية : 140 ، 238 ، 239 ،	224 ، 225 ، 226 ، 227 ، 228 ،
، 241 ، 242 ، 243 ، 244 ، 245 ،	229 ، 230 ، 231 ، 232 ، 233 ،
، 246 ، 247 ، 253 ، 254 ، 255 ،	234 ، 236 ، 237 ، 238 ، 239 ،
264	240 ، 241 ، 242 ، 243 ، 244 ،
الإسماعيلية : 279 ، 281	245 ، 246 ، 247 ، 248 ، 249 ،

- الأشاعرة: 47، 243
 الأشعري، أبو الحسن: 174، 214، 281
 أصحاب البرهان: 26
 الاصطفاء الطبيعي: 276
 الأصم، حاتم: 183
 أصول العقيدة: 213
 الأعيان الثابتة: 249
 أفلاطون: 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 82، 89، 90، 94، 96، 99، 111، 113، 114، 150، 285، 286
 الأفلاطونية المحدثة: 89، 150
 أفلوطين: 72، 82، 250، 277
 الأفلوطينية: 82، 103، 249، 250
 إقبال، محمد: 129، 133
 الأكويني، توماس: 115
 الإلهيات الإسلامية: 112، 265
 إلياد، مرسيا: 192
 الإمامية الاثنا عشرية: 279، 281
 أمهات الأسماء: 246، 247
 الإنجيل: 32، 34، 205
 الإنسان الكامل: 147، 148، 149، 150
 أهل التأويل: 26
 أهل الجاهلية: 105
 أهل الحكمة: 34
 أهل العرفان: 200
 أول الأسماء: 246
 إيزوتسو، توشيهيكو: 227، 232، 249
 الإيمان إخلاص: 6، 132
 الإيمان إرادة: 6، 126
 إيمان الأنبياء: 18
 الإيمان الصوفي: 6، 11، 12، 119، 121، 126، 130، 135، 138، 146، 151، 152، 153، 156، 157، 206
 إيمان المبتدعين: 18
 إيمان الملائكة: 18
 إيمان المنافقين: 18
 إيمان المؤمنين: 18
 الإيمان تجربة ذاتية: 7، 172
 الإيمان تحرر والتزام: 7، 178
 الإيمان تسامح: 6، 137
 الإيمان حرية: 6، 129
 إيمان فلاسفة الإسلام: 5، 19، 21، 27، 28، 32، 36، 41
 الإيمان وجود: 7، 150
 الإيمان يقين: 6، 144
 أئمة الأسماء: 246
 الباطنية الشيعية: 71
 باك، ريتشارد موريس: 276
 بدوي، عبد الرحمن: 279، 286
 البسطامي، أبو يزيد: 10، 125، 140، 177، 180، 182، 183، 189، 190، 191، 192، 195، 199، 285
 بلاد فارس: 287
 بن الخطاب، عمر: 162
 بن خفيف، أبو عبد الله: 134
 بن عطاء، أبو العباس أحمد: 195
 بن الفارض، عمر: 154
 بن قسي، أبو القاسم: 247
 بن المعتصم، أحمد: 49

- بن مكي الصبيحي، أبو عبد الله الحسين: 195
- بن ناعمة، عبد المسيح: 72
- بوذا: 277
- تامر، عارف: 280
- التأسيس لنظرية إيمانية فلسفية: 24
- تأليه العالم: 242
- التأويلية الإبراهيمية: 287
- التجربة الصوفية: 129، 146، 224، 225، 285، 295
- التجلي الوجودي: 249
- تحصيل السعادة: 22، 61، 65، 67، 75، 78، 79، 85، 88، 89، 90، 99، 111، 116
- التراث الإسكندراني البيزنطي: 63
- التراث الديني المسيحي: 63
- التراث العرفاني الإيراني: 280
- الترمذي، الحكيم: 175، 181، 195، 203، 204، 210، 281، 285
- الستري، سهل بن عبد الله: 195، 202
- التصور الأرسطي للأخلاق: 111
- التصور الأفلاطوني للسياسة: 111
- التصوف الإسلامي: 6، 121، 148، 226، 267
- التفكير الشيعي: 247
- التناسخ: 40
- توحيد الأفعال: 215
- التوحيد الإلهي: 217
- توحيد الحقّ للحقّ: 215
- توحيد الخاصة: 215
- توحيد الخلق للحقّ: 215
- توحيد الذات: 215
- توحيد الصفات: 215
- التوحيد الصوفي: 143، 145، 214، 216، 241
- توحيد العاقة: 215
- التوحيد العقلي: 215
- توحيد القلب والشهود: 215
- التوحيد الكلامي: 214، 241
- التوحيد الوجودي: 7، 12، 213، 224، 257
- التوحيدي، أبو حيان: 13، 289
- التوراة: 32، 34، 205
- ثنائية العقل والإيمان: 11
- الثوري، سفيان: 173
- الثيوصوفية العرفانية: 280، 283
- الجابري، محمد عابد: 46
- جدلية الإسلام والإيمان: 5، 47
- جدلية الظاهر والباطن: 5، 47، 48
- الجر، خليل: 71
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد: 18، 144
- الجمع بين الحكيمين: 6، 71
- الجنيد، أبو القاسم: 131، 164، 179، 193، 195، 214، 215، 216، 217، 285، 286
- الجوزية، ابن قيم: 143
- الجوهر الفرد: 122
- الجيلي، عبد الكريم: 147، 229
- الحافي، بشر: 131
- الحب المثالي الأفلاطوني: 285
- الحديث النبوي: 5، 19، 20، 22، 28، 30، 31، 37، 50، 124

- دليل الاختراع: 24
 دليل العلة: 64
 دليل العناية والغاية: 24
 دليل المحرّك والمتحرّك: 23
 دليل الواجب والممكن: 23
 الدهرية: 156
 الديانات التوحيدية: 90
 ديكارت، رينيه: 276، 275
 الديلمي، علي بن محمّد: 165، 160، 165، 181
 الذات الإلهية: 22، 23، 50، 53، 125، 135، 136، 139، 154، 155، 157، 231، 236، 237، 238، 240، 241، 243، 244، 246، 247، 248، 253، 254، 255، 263، 255
 الذات المطلقة: 247
 الذاتية الفردية: 292
 الرازي، أبو بكر محمد بن يحيى: 25، 281، 130
 الرازي، محمد بن عمر فخر الدين: 25، 53
 الرازي، يحيى بن معاذ: 130
 الراوندي، أحمد بن يحيى: 10
 الربوبية: 69، 72، 73، 242
 رسالة الاستخلاف: 150
 الرسالة المحمّدية: 200، 203
 الروذباري، أبو علي: 161
 الرومي، جلال الدين: 139
 الزبور: 205
 زرادشت: 286
 الزندقة: 193
- 135، 137، 147، 162، 165، 167، 181، 261، 268
 حديث جبريل: 20، 21، 48، 53
 الحركة والسكون: 122
 الحرية: 131
 الحسّ المشترك: 80
 الحضرة: 245
 حضور الذات الإلهية: 50
 حق اليقين: 124، 125
 الحقيقة المحمدية: 138، 147
 حقيقة الوجود: 145، 151
 حقيقة اليقين: 145
 الحكم الصالح: 83
 حكمة الإشراف: 276، 286
 الحكمة اللدنية: 288
 الحكيم، سعاد: 221، 237
 الحلّاج، الحسين بن منصور: 125، 126، 131، 135، 138، 139، 140، 145، 148، 154، 183، 218، 241، 285
 الحلول: 153، 154، 186، 187، 195، 198، 236، 262، 277
 الحياة الروحية: 284
 خاتم الأنبياء: 150
 ختم الأولاد: 151
 الخراز، أبو سعيد: 195، 210
 الخطاب الصوفي: 159، 160، 162، 172
 الخطاب القرآني: 17
 الخوارزمي، محمد بن موسى: 281
 الخير الأسمى المطلق: 25
 داروين، تشارلز روبرت: 276

- العقل الفعال: 28، 30، 81، 82، 84،
100، 102، 103
العقل الفلسفي اليوناني: 24
العقل في مقابل النقل: 63
العقل الكلامي: 44
العقل الكلي: 147
العقل المستفاد: 81، 102، 103
العقل الهولاني: 81، 82
عقلنة الإيمان: 62، 63، 67
عقول الأفلاك الثمانية: 28
العقول السماوية: 92، 94، 95
عقيدة التجسيم: 156
عقيدة التشبيه: 153
عقيدة التنزيه: 153، 155
عقيدة التوحيد: 7، 12، 119، 213،
215، 218، 219، 220، 241
عقيدة السلف: 167
علاقة التصوّف بالمنطق: 275
علة العلل: 50
علم الإمامة: 281
علم التأويل: 26
علم التوحيد: 214
العلم اللدني: 145
علم النبوة: 281
علم اليقين: 124، 125، 145
علماء الدين: 10، 122، 123
علماء الكلام: 53، 74، 81، 88،
200، 247
العناصر الأربعة: 100
عين اليقين: 124، 125، 177
الغزالي، أبو حامد: 38، 39، 140،
141، 142، 145، 165، 167،
- ستيس، ولتر: 12
سرّ الربوبية: 185
السفسطائيون: 74
السقطي، سري: 213
سقوط الخلافة: 112
السهورودي، شهاب الدين يحيى: 10،
13، 280، 281، 283، 286
السيرة المحمدية: 135
السيوطي، جلال الدين: 36
شبهستري، محمد مجتهد: 291
الشبلي، أبو بكر: 186، 213، 218
الشيرازي، حافظ: 290
الشيرازي، صدر الدين: 13
شيمّل، أنا ماري: 184
الصدر، موسى: 281
الصفات النفسية والمعنوية: 247
الطوسي، السراج: 169، 172
الظاهرة الدينية: 34، 48
ظاهرة الوحي: 32
العاتي، إبراهيم: 76، 117
عالم الألوهية: 191، 192، 193
عالم ما بعد الموت: 187، 192
العدوية، رابعة: 135
العرض والجوهر: 48، 122
العرفان: 142، 159، 197، 200،
257، 280، 281، 283، 285،
286، 287
العصر العباسي: 112
العقل الأول: 28
عقل بالفعل: 81
العقل بالقوة: 81

- القانون الإلهي: 285 ، 168 ، 170 ، 172 ، 173 ، 174 ، 177 ، 178 ، 195 ، 196 ، 197 ، 198 ، 199 ، 200 ، 201 ، 202 ، 203 ، 211 ، 210 ، 230 ، 231 ، 237 ، 259 ، 281
- غينون، رينيه: 243
- الفاخوري، حنا: 71
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: 22 ، 36
- فخري، ماجد: 242
- فردية الإيمان: 11
- الفرق الكلامية: 295 ، 292 ، 46
- الفضاء الأثرولوجي: 277
- فلاسفة الإسلام: 5 ، 10 ، 15 ، 17 ، 19 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 26 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 32 ، 33 ، 34 ، 36 ، 38 ، 39 ، 41 ، 47 ، 48 ، 49 ، 50 ، 53 ، 54 ، 59 ، 62 ، 63 ، 72 ، 281
- الفلسفة الإشرافية: 286 ، 279
- الفلسفة الصوفية: 225
- الفلسفة العملية المدنية: 89
- الفلسفة المشائية اليونانية: 24
- فلسفة ملية: 6 ، 68 ، 87 ، 100 ، 103 ، 113 ، 114 ، 115
- الفلسفة النبوية: 282 ، 283
- فلسفة النور: 283
- فناء الذات: 145
- الفضاء في التوحيد: 141 ، 142 ، 143
- القيض المقدس: 249
- الفيلسوف الرئيس: 65
- الفيلسوف النبي: 83 ، 108 ، 112
- القانون الإلهي: 285
- القدم والحدوث: 62 ، 122 ، 248
- القرن الخامس للهجرة: 163
- القرني، أويس: 175
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: 18 ، 126 ، 127 ، 128 ، 130 ، 161 ، 162 ، 166 ، 168 ، 169 ، 170 ، 194 ، 211
- القضاء والقدر: 5 ، 10 ، 21 ، 41 ، 42 ، 43 ، 46 ، 47
- القطبية: 149
- القول الديني القصصي: 63
- القول العقلي الاستدلالي: 63
- القونوي، صدر الدين: 139
- الكتاب المقدس: 287
- الكسمولوجيا الفيضية: 112
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق: 171 ، 170
- الكلمة الإلهية: 147
- الكندي، يعقوب بن إسحاق: 10 ، 29 ، 36 ، 37 ، 48 ، 49 ، 58 ، 59 ، 62 ، 63 ، 64 ، 69 ، 80 ، 281
- كوربان، هنري: 8 ، 13 ، 280 ، 281 ، 282 ، 283 ، 284 ، 285 ، 286 ، 287
- الروح المحفوظ: 32
- المادية التاريخية: 283
- الماهية الإلهية: 274
- مبدأ التسامح: 138
- مبدأ التوحيد: 144 ، 145 ، 179
- المبدأ والمعاد: 29
- المتخيل الجمعي للمسلمين: 19

- المعتزلة: 47، 63، 91، 167، 213،
295، 243
المعراج النبوي: 284
المعرفة الإسلامية النقلية: 27
المعرفة الفلسفية العقلية: 27
المعقولات الأولى: 30، 82، 107
معقولية الإيمان: 5، 61، 68، 112
المعلم الثاني: 68، 69، 75، 83، 91،
96
مفهوم الأخلاق: 13
المقولات الفلسفية: 122
الملة الإبراهيمية: 287
الملة الفاضلة: 70، 77، 89، 91،
93، 99، 103، 104، 105، 106
المنطلقات الإيمانية السنية: 36
المنظور السني: 36
مهدي، محسن: 114
الموت الصناعي: 183
الموجودات الروحية: 94
الموروث العرفاني القديم: 159
المؤسسة الدينية: 10
مولي، ماريجان: 242
المتافيزيقا الفيضية: 100
نادر، ألبير ناصر: 72
النبوة المحمدية: 201، 202
النبي عيسى: 151
النبي الفيلسوف: 104، 105
النبي محمد: 203، 204
النشار، علي سامي: 72
النشوة الصوفية: 278
النص القرآني: 24، 30، 34، 35،
36، 37، 46، 282
- المتصوفة: 140، 238، 281، 282،
283، 285، 295
المجتمع الديني الإسلامي: 112
المجتمع العباسي: 104
مجتمع الملة: 6، 68، 71، 79، 83،
92، 104
المجسمة: 156
المحاسبي، الحارث بن أسد: 175، 213
المدرسة الإسكندرانية: 89
مدرسة أميرية: 281
المدرسة البغدادية في التصوف: 218
المدرسة الرشدية: 281
مدينة الإنسان: 83، 112
مدينة الله: 112
المدينة المثالية: 62
مدينة الملة الفاضلة: 83
المذاهب الفلسفية: 69، 101
مذهب السنة: 155
مذهب القدريّة: 42
مراتب الوجود: 250، 251، 257،
264، 277
مرتبة الواحدية: 249
مرتبة الوجود الثانية: 28
المرجئة: 167
مسألة قدم العالم وحدوثه: 63، 72
المسيحية: 63، 115، 117، 287
المشيئة الإلهية: 135
المصباحي، محمد: 82
المصري، ذو النون: 195
المطلق الديني: 277
المعاد الأخروي: 38، 39، 40

- النصرانية: 204
 نظام السببية: 47
 النظرية الأخلاقية الأرسطية: 111
 نظرية الانبثاق: 250
 نظرية التعقل الفلسفية: 115
 نظرية الفيض: 27، 28، 103
 نظرية المثل: 74، 76
 النقرى، محمّد بن عبد الجبّار: 191، 208
 النفس الأمانة: 145
 النقاري، حمو: 85، 86
 النور المحمدي: 138، 139
 النيرفانا: 277
 نيكلسون، رينولد: 176
 الهجويري، أبو الحسن:
 هرمس: 286
 هيوم، دافيد: 276
 واجب الوجود: 22، 26، 50، 99، 122، 235، 253، 264
 الوجود الحق: 145، 155، 231، 233، 236، 237، 240، 252، 253، 292، 293
 الوجود العلمي: 249، 250، 251، 253
 الوجود العيني الحسي: 251
 وحدة الذات والصفات: 243
 وحدة الشهود: 186
 وحدة الوجود: 136، 139، 220، 221، 222، 223، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 232، 233، 236، 237، 240، 242، 243، 255، 257، 264، 267، 275، 277
 الوحي الإلهي: 102، 115
 وعي الصوفي: 277
 الوعي الكوني: 276
 الولاية: 149، 150، 156
 يحيى، عثمان: 221، 250، 251
 اليقين الحق: 145
 اليهودية: 63، 88، 287



لقد طُبع الفكر الإسلامي بالثراء والتعدد، ولكن أبت المؤسسة الدينيّة السائدة، إلا أن تحارب ذاك التنوع والاختلاف، بحجة خلق انسجام اجتماعي قائم على العقيدة الواحدة، التي ستُكرّس على أنّها الممثلة بمفردتها للإيمان القويم.

يمكن الوقوف على أمثلة كثيرة تبرزها مواقف علماء الدين والسلط السياسيّة الغالبة من الكندي، والفارابي، وابن باجه، والراوندي، وابن رشد، والحلاج، وابن سبعين، والسهروردي، والبسطامي، وغيرهم الكثير من الفلاسفة والمتصوّفة.

في الكتاب تمت مناقشة العديد من التساؤلات، منها: كيف فهم عدد من فلاسفة الإسلام ما استقرّ في المنظومة التقليديّة من أركان الإيمان؟ لماذا اشتغل الفارابي على ثنائيّة العقل والإيمان؟ ولماذا سعى دائماً إلى التوفيق بين الدين والفلسفة؟

كيف كانت تجربة الصوفيّة مع الإيمان؟ ما الخبرة التي سجلوها عن طبيعته؟ صحيح أن الإيمان الصوفيّ تجربة ذاتيّة، ولكن هل استطاع التصوف أن يؤكد مركزية الإنسان في تجربته، على الرغم من اختلاف الرؤى الصوفيّة؟

هل حقق تصوّر ابن عربي للتوحيد نقلة كبيرة في إطار الإلهيات الإسلاميّة؟ وهل تجاوز المفهوم السائد للإيمان لدى المتكلّمين والصوفيّة على حدّ سواء؟

ما أثر التجربة الصوفيّة في مقاربة الإشكاليّات الفلسفيّة؟

تشكّل هذه الدراسات مجتمعةً الجزء الأوّل من مشروع «مقاربات في مفهوم الإيمان»؛ التي تضع مفهوم الإيمان موضع التساؤل في نطاق الفلسفة والتصوّف الإسلاميّين.

