

تمام إطلالت باعبر د بعهد بروت

المملكة العربية السعودية

وزارة الصلح العاللي

جامعة أم القرى

مكة المكرمة

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

المنا
١٤١٧-٤-٤

المركز
١٤١٦١٤٢٤

فاضة المدعريين وناصحة المحعريين



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٦٤٦٣

للإمام الفقيه

علاء الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٨٤١هـ)

دراسة وتحقيق

الطالب / محمد بن إبراهيم العوضي

إشراف / كل من فضيلة

د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي — د. بركات عبد الفتاح دويدار

قسم الدراسة

رسالة لنيل درجة الماجستير ١٤١٤هـ

ملخص رسالة ماجستير بعنوان

(فاضحة الملحددين وناصحة الموحدين) لعلاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي
- دراسة وتحقيق -

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد :

فقد اقتضت طبيعة الرسالة أن تكون على قسمين : الدراسة والنص المحقق .

* قسم الدراسة : ويحتوي على ستة فصول :

الفصل الأول : عصر المؤلف ، وفيه أربعة مباحث : الحالة السياسية ، ثم الحالة الاجتماعية ، ثم الحالة العلمية ، والمبحث الرابع مدى تأثيره بهذه الأحوال . الفصل الثاني : حياة المؤلف : اسمه ، لقبه ، نسبه ، موطنه ، مولده ، أسرته ، رحلاته العلمية ، عقيدته ، شيوخه ، تلامذته ، مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه ، آثاره ومؤلفاته ، وفاته . الفصل الثالث : دراسة موجزة عن ابن عربي وحياته ، وموقف العلماء منه ، وتحقيق القول فيه . الفصل الرابع : دراسة موجزة عن كتاب فصوص الحكم ، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : سبب تأليف الكتاب ، وتاريخ وضعه . المبحث الثاني : طريقة ابن عربي في ترتيب الكتاب . المبحث الثالث : خصائص أسلوب ابن عربي . المبحث الرابع : أهم مسائل الكتاب .

الفصل الخامس : أثر ابن عربي وموقعه في الفكر الغربي . الفصل السادس : دراسة كتاب «فاضحة الملحددين وناصحة الموحدين» لمحمد علاء الدين البخاري . ويحتوي على : تمهيد في موقف علاء الدين البخاري من ابن عربي .

المبحث الأول : الباعث إلى تدوين الكتاب . المبحث الثاني : منهج علاء الدين البخاري في كتابه .

المطلب الأول : في عرض الكتاب . المطلب الثاني : في المسائل التي تناولها المؤلف في الرد . المطلب الثالث : في المسائل المنتقدة على المؤلف .

القسم الثاني : تحقيق كتاب «فاضحة الملحددين» للعلاء البخاري .

وتضمن تحقيق النص : تحقيق اسم الكتاب ، مقابلة النسخ المختارة ، واعتماد الأصوب منها ، إثبات نسبة الكتاب لصاحبه ، عز و الآيات ، تخريج الأحاديث مع بيان درجتها من الصحة والضعف ، عز أقوال العلماء إلى مصادرها ، شرح المفردات الغريبة ، التعريف بالفرق والمدن ، والترجمة للأعلام ، ثم ألحق به خاتمة ، والفهارس العامة .

أبرز نتائج البحث : ١ - يعتبر كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي أسوأ كتبه على الإطلاق ، وأخطر كتب التصوف الفلسفي في التاريخ الإسلامي لما له من أثر بالغ في تشويه العقيدة الإسلامية وتضليل كثير من المثقفين والمفكرين . ٢ - إن وحدة الوجود هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته ، وأول من وضعها في العالم الإسلامي كفلسفة متكاملة هو ابن عربي الذي عبر عنها بقوله : «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها» . ٣ - كان لأسلوب ابن عربي الرمزي وبلهجة المتلون في عرض أفكاره أكبر الأثر في اختلاف الناس في فهم عقيدته مما ترتب عليه اختلافهم في مواقفهم من عقيدته وشخصه . ٤ - جماهير الفقهاء والمفسرين والمحدثين والقضاة على كفر وردة وزندقة ابن عربي . ٥ - اتخذ المفكرون والمستشرقون الغربيون وغيرهم من ابن عربي وفكره خنجراً لطنع العقيدة الإسلامية وتشويهها . ٦ - إن تراث ابن عربي الفكري المنحرف يقدم خدمة لليهود والنصارى في إضعاف عقيدة الولاة والبراءة في نفوس المسلمين تجاه أعداء الله ، كما أنه يعطي قارئه صورة مخالفة للإسلام .

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . والحمد لله رب العالمين .

عميد كلية الدعوة وأصول الدين

المشرف

الطالب

د . عبد الله بن عمر الدميحي

د / بركات عبد الفتاح دويدار

محمد بن إبراهيم العوضي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شكر وتقدير

بمناسبة إتمام هذا البحث ، أرى لزاماً عليّ امتثالاً لقول الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام: " من لم يشكر الناس لم يشكر الله " الذي أخرجه الترمذي في جامعه الصحيح (١٩٥٥) وصححه ، أن أقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل لفضيلة الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي ، المشرف على هذه الرسالة ، والذي كان قبل كل شيء يعاملني معاملة الأخ لأخيه ، والذي ما فتئ يحثني على الجد والاجتهاد ، ويغمرني بسماحته وبره ولطفه وتوجيهاته ، فجزاه الله عني وعن طلبة العلم خير الجزاء .

كما أقدم إلى الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، المشرف الثاني ، بوافر الشكر والتقدير وعظيم الامتنان ، على مراجعة الرسالة وإبداء الملاحظات الدقيقة النافعة ، والتوجيهات العلمية العميقة ، وحرصه الكبير على إتمام هذا البحث وإخراجه في أحسن صورة . وأشكره على حنوة وأبوته التي غمرني بها .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من مدي يد العون والمساعدة ، من نصح أو مشورة علمية ، أو خصني بمعلومة ، حتى ظهر هذا البحث بهذه الحلة . وأخص منهم الدكتور عبد الرحمن بن عثيمين ، الذي وفر لي بعض نسخ المخطوطة من أماكنها النائية ، والذي لا يستغني طلاب العلم والباحثون عن خبرته الواسعة في علم التحقيق ومعرفة الشاملة بالتراث الإسلامي .

كما أشكر الأخ العزيز عبد الله علي الملا ، والذي سبقني في بحث موضوعه "ابن عربي ووحدة الوجود" فقد أفدت من دراسته الواسعة لابن عربي ، كما أفدت من مكتبته الحافلة بالمراجع النادرة ، ولا أنسى جهده الكبير علي في حل مشكلات هذه الرسالة .

وكذلك أشكر الإخوة أصحاب المكتبات القيمة الدكتور سعيد عقيل الأندونيسي ، والأخ مهنا حمد المهنا .

وأشكر الأخ الأستاذ عبد الله العوضي الباحث النفسي والتربوي على مداخلاته وملاحظاته ومحاويراته في الجوانب الخاصة بالمسائل الاجتماعية والنفسية من هذه الرسالة .

كما أتقدم بالشكر إلى جامعة أمر القرى والقائمين عليها ، والممثلة في مدير الجامعة معالي الأستاذ الدكتور الشريف راشد الراجح ، ووكلائه ومساعديه ، على إتاحة الفرصة لي لإكمال الدراسات العليا فيها .

وأتقدم بالشكر أيضاً إلى عميد كلية الدعوة وأصول الدين ، ورئيس قسم العقيدة فيها .

كما أتوجه بالشكر العظيم إلى والدي الكريمين ، رعاهما الله تعالى وحفظهما وأجزل مثوبتهما ، وأهل بيتي صانهم الله وحفظهم .

مقدمة

سبب إختيار الموضوع

والمنهج الذي اسير عليه

ت

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . (**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون**) (١) ، (**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً**) (٢) ، (**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً**) (٣) .

أما بعد :

فإن الله تعالى ختم الدين بالشرعية المنزلة على خاتم النبيين والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، فلا دين بعد دينه ولا نبي بعده . وقد كتب الله ، جل وعلا ، لهذا الدين الكمال لقوله تعالى ، (**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**) (٤) ، والحفظ والبقاء لقوله تعالى : (**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**) (٥) ، فهو الدين الكامل التام ، والمنزه عن كل تبديل وتحريف ، والمقدس عن كل زيادة ونقصان ، وقد تكفل الحق جل وعلا ، بحفظ هذا الدين من جميع جوانبه ، عقيدةً وشرعيةً ، بأن هيا له الرجال المخلصين والعلماء الصادقين ، الذين عنوا به ، حفظاً ودراسةً وتديراً على مر العصور ، عنايةً شهد بها الأعداء وأقر بها الخصوم ، عنايةً خصتها الله بهذا الدين دون سواه ليكون حجة الله على

(١) سورة آل عمران ، آية ١٠٢

(٢) سورة النساء ، آية ١

(٣) سورة الأحزاب آية ٧٠ - ٧١

(٤) سورة المائدة ، آية ٣

(٥) سورة الحجرات آية ٩

ث

خلقه ، وكان من نتاج هذه العناية البالغة هذا التراث العلمي الهائل الذي خلفوه لنا ، فى شتى الفنون النقلية والعقلية ، ومن جوانب هذا الدين ، الذى عني به العلماء قديماً وحديثاً ، والذي هو أساس الدين وعموده ، العقيدة فى الله و صفاته و أسمائه ، فقد تكفل الحق سبحانه ، بحفظ هذا الجانب من الدين على الأمة ، إذ هو الأساس الذي تركز عليه قوائم بنیان الشرع .

والعقيدة الاسلامية عقيدة ، سهلة وميسورة لاغموض فيها ولا أسرار ، عقيدة من أبرز خصائصها ، انها عقيدة فطرية يتشربها الانسان بكل ملكاته العقلية والنفسية ، فقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على ذات الله و صفاته و صلته بالخلق ، بما يتفق مع الفطرة السليمة والعقول الرشيدة بكل وضوح ويسر ، وعلى الرغم من تكامل هذه العقيدة ووضوحها ويسرها واشباعها لحاجات الانسان النفسية والعقلية واعطائها التصور السليم الذي يحقق له الطمأنينة والاستقرار واليقين ، إلا أن هناك من ركب الأهواء وامتنى البدع والمنكرات ، فلجأ الى مذاهب الفلاسفة ومناهجهم يتلمذ عليها ، ويفهم من خلالها العقيدة الاسلامية فهماً جديداً مبتدعاً عن الذات الالهية وصلة الله سبحانه بالمخلوقات ، فوقع فى الضلالة ، وأضل الآخرين .

ومن هؤلاء الذين حادوا عن جادة الصواب واشتغلوا بالتصوف والفلسفة بل وقلسفوا التصوف ، الشيخ محمد بن على المعروف بمحي الدين بن عربي ، والمشتهر عند الصوفية بالشيخ الاكبر والكبريت الأحمر ، وقد ألف ابن عربي مؤلفات عديدة فى فن التصوف ، ملأ كثيراً منها بفلسفته الوجودية ، التى تخالف صريح الكتاب والسنة ، وما عليه معتقد أهل السنة ، بل وما عليه عامة المسلمين بشتى فرقهم وطوائفهم ، ومن أهم كتبه وأخطرها كتاب " فصوص الحكم " الذي حوى زبدة و خلاصة فكر ابن عربي الوجودي ، وهو كتاب مزج فيه مؤلفه بين الوجودية وبين نصوص الشرع المطهر .

ج

ولوى تلك النصوص بما تتفق وروح فكره وفلسفته ، فوق كتاباً مليئاً بالكفر والضلال والفساد ، لذا فقد انبرى للرد على مسائل وافكار هذا الكتاب جمع من العلماء الأفاضل الذين حركتهم الغيرة لدين الله وحرماته ، فهدموا بنيانه وقوضوا أساسه ، منهم تقي الدين أحمد بن تيميه ، وهو أشهر من فضحه وهتك ستر باطله وكشف حقيقة مذهبه ، وبرهان الدين البقاعي الشافعي ، وابراهيم الحلبي الحنفي ، والملا علي القاري وغيرهم من العلماء الأجلاء .

ومن هؤلاء الذين حركتهم الغيرة ، دفاعاً عن دين الله تعالى ، الامام الفقيه محمد بن محمد بن محمد البخاري ، والذي رد على بعض افتراءات ابن عربي في كتاب " فصوص الحكم " في مؤلف سماه " فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين " . الذي توجهت عنايتي إلى دراسته وتحقيقه موضوعاً لرسالة الماجستير .

ونظراً لما في كتاب فصوص الحكم من الكفریات الصريحة والمنكرات الواضحة ، ونظراً لتحويل كثير من الصوفية عليه ، ونظراً لغموض عباراته ، وخفاء فلسفته وأصوله التي بنى عليها الكتاب ، ونظراً لتأثير الكتاب على كثير من اعلام الفكر الباطني والصوفي ، ونظراً لثبوت بعض النصوص عن مؤلفه من كتبه الأخرى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، توهم تناقض فكره وبراعته من المعتقد عند من غلب هذه النصوص ، توجهت عنايتي إلى دراسة هذا الكتاب وتحقيقه ، لأنفذ من خلاله إلى دراسة فكر ابن عربي وفلسفته الوجودية ، وإبراز أصول فكره وتحقيق القول في حقيقة مذهبه وعقيدته في الله وصفاته ، ومن دواعي

(١) أشير إلى كتاب « فاضحة الملحدين » .

ح

اختيار تحقيق هذه الرسالة واقتناعي بأهمية مناقشة فلسفة وحدة الوجود:

أولاً: بالنسبة للمخطوط المختار لموضوع الرسالة ، فإنه يتضمن قضايا جديرة بأن يحقق ويدرس دراسة نقديه وذلك للأسباب التالية :

١- أن هذا الرد على الفصوص صدر من عالم وفقه له مكانته الإجتماعيه والعلميه بين فقهاء وعلماء عصره ، ولذا فإن رده على الفصوص وموقفه الحاد والصارم في نقد ابن عربي وفكره حاز على قبول ومباركة علماء عصره .

٢- المصنف ينتمي في معتقده إلى منهج الأشاعره وفي سلوكه إلى منهج الصوفيه ، فهو صوفى أشعري . ولهذا الأنتماء المذهبي أهمية كبرى ، فهو من جهة رد من صوفى (المصنف) على صوفى آخر (ابن عربي) ، وهذا يبطل قول من يقول إن الذين إنتقدوا الصوفيه لم يعرفوا مصطلحات القوم ولم يجربوا تجربتهم ، وسنبيّن كيف أن الصوفيه ينقسمون إلى مدارس ومذاهب متشاكسه إلى درجة التناقض ، يضاف إلى ذلك فإن نزعة المصنف الصوفيه لها أثرها في رساله فكثرت فيها المصطلحات الصوفيه مثل الفناء والبقاء ، والجمع والفرق ، والسكر والصحو ، والحال ، والكشف والتجلي .. ، والمصنف وإن كان يناقش أصحاب وحدة الوجود ومصطلحاتهم إلا أنه في كثير من الأحيان يقوم منهج صوفية وحدة الوجوده بمنهج صوفية أهل السلوك ، وهذا المنهج يجعل الباحث يناقش كلا المذهبين بمنهج أهل الحق أهل السنه والجماعه ، ومن جهة أخرى فإن المصنف رد على المبادئ الفلسفيه والعقليه في مذهب ابن عربي وسائر فلاسفة وحدة الوجود ، بمنهج المتكلمين الأشاعره ، ولهذا نجد المصنف ملأ مصنفه بالمصطلحات الكلاميه والفلسفيه ، والقواعد العقليه والمنطقيه وهذا يقتضى من الدارس أن يجهد في

خ

التعرف على هذه المصطلحات والقواعد ، ومن ثم وزنها ونقدها ، وعقد المقارنه بين منهج المتكلمين فى تقرير مسائل العقائد وبين طريقة القرآن الكريم فى عرض العقيدة .

٣- يعتبر المصنف - سامحه الله - من أشد خصوم الحنابلة فى وقته ، ومن أبرز وأعنف خصوم شيخ الإسلام ابن تيميه ، وهذه الخصومه لعموم الحنابلة وابن تيميه ، لها دلالة مهمه فى بحث موضوع ابن عربى وفلسفته . إذ الفكرة الشائعة لدى كثير من الباحثين والمهتمين فى الدراسات الفلسفيه والعقائديه ، أن خصوم ابن عربى ينحصرون فى الحنابلة والمحدثين وأن أكثر هؤلاء الخصوم مقلدون لابن تيميه لأنهم ظاهريون لم يققوا على حقائق القوم ولم يذوقوا ما ذاقه أرباب الطرق (الصوفيه) ، وسيوضح فى ثنايا البحث تهاقت هذا الزعم ، إذ المصنف من أشهر متصوفى عصره ومع ذلك فقد كفر شيخ الصوفية الأكبر محيى الدين بن عربى ..

ثانياً: إضافة لما سبق فإن عقيدة وحدة الوجود ، جديرة بالبحث والدرس ، ذلك أن هذه العقيدة :

١ - لها وجودها اليوم فى العالم الإسلامى ولها معتقوها ومروجوها بل أخذ الترويج لهذه العقيدة الفاسدة صورة منهجية جادة ومكثفة ، وأوضح أنموذج على ذلك ، الدراسات التى يقوم بها محمود محمود الغراب والتى تدور جميع مؤلفاته حول عقيدة ابن عربى ، ومثال ذلك كتابه " شرح كلمات الصوفيه والرد على ابن تيميه من كلام " الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى " ويقع هذا الكتاب فى ٤٦٢ صفحة ، وللمؤلف أكثر من عشر كتب تدور حول هذه العقائد ، مثل كتاب " الانسان الكامل " وكتابه " القطب الغوث الفرد " ويمكن الحصول على المطبوع من هذه الكتب مجاناً عن طريق المراسلة على حسب العنوان المبين فى نهاية كل كتاب .

٢ - على الصعيد الغربي نجد الدعوة الى فلسفة وحدة الوجود تأخذ بعداً مؤسسياً منظماً ، ومثال ذلك " جمعية محي الدين بن عربي " فى بريطانيا . وغيرها من المؤسسات والهيئات فى فرنسا وأمريكا .

٣ - كما أثر فكر ابن عربي على بعض الأعلام البارزين فى العالم ، مثل الشاعر الايطالى الشهير " دانتي " فى الكوميديا الالهية ، والمفكر الفرنسى المعاصر " روجيه جارودي " الذى اعتنق الاسلام ثم تبنى فكر ابن عربي وأخذ يدعو الى وحدة الاديان بل ووحدة الوجود بكل صراحة ووضوح .

٤ - اضافة الى ذلك فإن الجهود والدراسات الكثيرة التى تقوم بها دوائر الاستشراق قد اعتنت عناية فائقة باحياء الجانب الفلسفى والوجودى والاشراقى فى التصوف المنسوب للاسلام فالجهود التى قام بها (نيكلسون ت ١٩٤٥) ، و (ماسينيون ت ١٩٦٢) ، و (هنري كوربان ت ١٩٧٨) .. الخ ، ما هى إلا نبش للتراث القديم من أجل إحياء هذا الفكر المنحرف ، وكان لابن عربي حظ وافر من هذه الدراسات وغيرها ، والبحوث التى خصت ابن عربي لم تتحدث عن موقعه فى الدراسات الاستشراقية وأهداف احياء فلسفته ولا عن أثر فكره على مفكرى وفلاسفة الغرب بصورة شاملة وبدراسة مستوعبة من المنظور الإسلامى ، وهذا ما دفعنى إلى الإهتمام بهذا الجانب البكر فى موضوع ابن عربي وفكره .

٥- ومما جعلنى أهتم بهذا الموضوع كذلك ، هو أن وحدة الوجود عقيدة قديمة جديدة ، فقد أخذت بهذا المذهب قديماً البراهمانيين والرواقيين ، والأفلاطونيه الحديثه ثم إنتقلت إلى العالم الإسلامى عند بعض الفرق والمذاهب ، كما أن لها حضور فى العالم الغربى ، فنجد وحدة الوجود الروحيه عند الفيلسوف الهولندى " سبينوزا " فى القرن السابع عشر ، ثم وحدة الوجود الماديه عند " ديدور " فى القرن الثامن عشر ، ثم جاء الفيلسوف

" هيجل " وتأثر بمن قبله وقال بوحدة الوجود المثاليه التي تقرر أن الله هو الروح الكلى الكامن فى الأرواح الجزئيه ، ووحدة الوجود الطبيعيه التي توحد الله والطبيعه .

هذه خلاصة لمجمل الأسباب التي دفعتنى إلى إختيار هذا الموضوع لرسالة الماجستير ، ولما فى هذه العقيدة (وحدة الوجود) من تشويه وتحريف للعقيدة الإسلاميه ، ولما فيه من عمق تجعل الباحث يخرج بمادة ثقافية ومعرفية أصيلة يدرك من خلالها أصول العقائد الباطلة ومراحل تطورها ، وعملية التأثير والتأثر فى الفكر الإنسانى .

ولقد كتبت بحوث عديده ، ونشرت رسائل كثيره حول هذا الموضوع ، ولكنى أرى أن الأمر لايزال فى حاجة إلى طرق مباحث جديده لم يلتفت إليها بعد ، ومتابعة ما جد وتغير وتطور فى هذه الفلسفه الوجوديه ، كما أن لكل باحث نفسه الخاص فى البحث وله منهجه وأدواته المتميزة فى تناول موضوعه ، وقد سرت فى رسالتى هذه على الخطة التاليه :

قسمت البحث إلى قسمين : أولهما للدراسه ، والآخر للنص المحقق ، أما الدراسه فكانت فى ستة فصول ، تسبقها المقدمه ، وهى التي بين أيدينا ، وقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع ودوافعى للكتابة فيه ، وخطتى فى البحث والمنهج الذى سرت عليه .

أما الفصل الأول : فهو عن عصر علاء الدين البخارى ، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسه .

المبحث الثانى : الحالة الإجتماعيه .

المبحث الثالث : الحالة العلميه .

المبحث الرابع : تأثره بأحوال عصره .

ولم يكن منهجي في هذه المباحث مجرد العرض ، وإنما أذكر الإنجازات الإيجابية والممارسات السلبية لكل حالة من الأحوال السالفة ، كما أنني ناقشت بعض الآراء والمسلمات التي لم تتصف هذا العصر خصوصاً في جانبه العلمي والمعرفي ، مع ملاحظة تطور الأفكار والعقائد وصراع المذاهب ، ثم قمت بعملية تطبيق عملي بين تلك الأحوال وأثرها على المصنف وأثر المصنف فيها وموقفه منها ، وسرت على نفس المنهج السالف حيث ذكرت تأثيره بأحوال عصره في الجانبين السلبي والإيجابي ، وناقشت بعض الأفكار الخاطئة لبعض المعارضين تجاه فهم المصنف كما إنتقدت شذوذات المصنف في بعض أحكامه ، وأتبعتها بنتائج هامة مرتبطة إرتباطاً مهماً بموضوع الرسالة .

الفصل الثاني : وتحدثت فيه عن حياة المصنف ، عن إسمه ولقبه ونسبه ، ومولده وموطنه وأسرته ، ورحلاته العلمية وإنتمائه العقدي ، كما تحدثت عن تلامذته وقد أطلت شيئاً ما في هذا العنصر لأن المصنف لم يدرس من قبل ، وقد قمت بقراءة كتاب الضوء اللامع بأجزائه ، حيث يمثل هذا الكتاب أكبر موسوعه تاريخيه مطبوعه تتحدث عن تراجم القرن التاسع الهجري - **عصر المؤلف** - وحاولت أن أثبت في ترجمتي لتلامذته جوانب التأثير التي أحدثها المصنف في طلابه ، كما ذكرت كل من قرأ عليه رسالته " **فاضحة الملحدين** " بل وذكر من وافقه في رأيه في كل من ابن عربي وابن تيميه . ثم تحدثت عن مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه ، وعن مؤلفاته وآثاره وأخيراً تاريخ وفاته .

الفصل الثالث : وفيه مبحثان :

المبحث الأول : دراسة موجزه عن حياة ابن عربي ورحلاته في طلب العلم ، وشيوخه في العلوم الشرعية والمعارف الصوفيه ، وتلامذته وآثاره ومؤلفاته ، وقد أوجزت الحديث في هذا المبحث لأنه مبحث تاريخي قد طرق كثيراً في المصنفات القديمه ، كما بحث كثيراً في دراسات معاصره ، ويضاف إلى ذلك فإن الأخ الباحث عبدالله الملا قد أشبع هذا المبحث في تحقيقه لكتاب رد الفصوص للملا على القارى في رسالته التي قدمها لدرجة الماجستير في جامعة أم القرى ، عام ١٤٠٩ هـ .

المبحث الثانى : وموضوعه موقف العلماء من ابن عربي وتحقيق القول فيه ، ولا أظن أن شخصاً اختلف فيه الباحثون كإختلافهم في ابن عربي ، ومن هنا جاءت صعوبة الكتابه في هذا المبحث ، ولا أريد أن أكرر ما قاله من سبقنى في هذا الموضوع ، وإنما إخترت منهاجاً نقدياً في الوصول إلى النتيجة الموضوعيه التي ترضى طلاب الحقيقه ، تكلمت عن الأسباب التي أدت إلى هذا الإختلاف الحاد والمتناقض تجاه ابن عربي وفكره ، وإستدركت على من سبقنى في مسألة إستقراء الآراء وتعددتها وتنوعها نقداً وإضافةً ، ولم أكتفي بتحقيق نسبة الأقوال لأصحابها ، وإنما تجاوزت المنهج الوصفى إلى المنهج النقدى التحليلى ، وهو يدور حول سؤال يقول : لماذا اختلف العلماء في موقفهم من ابن عربي ؟ . وهنا تكلمت بإسهاب عن المؤثرات الخارجيه والعثرات المنهجيه ، ثم إنتقلت إلى آراء ومواقف المعاصرين في هذا الموضوع ، وكان الحديث يتمحور حول عنصرين :

س

- ١ - موقفهم الشخصى والفكرى من ابن عربى وفلسفته .
- ٢ - موقفهم من آراء القدماء والسابقين فى ابن عربى وفلسفته .

كما أننى وقفت وقفة متأنية أمام آراء ومواقف ثلاثة أعلام إختلف الناس فى فهم مواقفهم وهم : العز بن عبد السلام ، وابن تيمية ، والذهبي وأرجو أن أكون قد وفقت فى فك إشكالات فى هذا الموضوع وقد وظفت العلوم الإنسانية ، علم النفس ، الصحة النفسى ، العلوم الإجتماعية . الخ فى هذا المبحث من أجل التوصل إلى جذور الأخطاء ، وفهم بعض الحقائق .

الفصل الرابع : دراسة موجزة عن كتاب فصوص الحكم ، وفيه أربع مباحث .

صدرت هذا الفصل بالكلام على معنى كلمة فصوص وكلمة حكم ، وسبب اختيار ابن عربى لهذه التسمية ، وكلام شراح الفصوص من الصوفية على هذا العنوان ، وموقع كلمة حكمة عند عموم الصوفية ثم عند ابن عربى .

المبحث الاول : سبب تأليف الكتاب وتاريخ وضعه .

المبحث الثانى : طريقة ابن عربى فى ترتيب كتابه .

المبحث الثالث : خصائص اسلوب ابن عربى .

وقد توسعت شيئاً ما فى هذا المبحث ، لانه يمس قضية هامة فى كتابات ابن عربى ألا وهى اسلوبه الذى تاه فى فهمه كثير من الباحثين ، واختلفت بناء عليه احكامهم ومواقفهم من ابن عربى ، وقد مزج ابن عربى بين اسلوبه ومنهجه فى كتاباته الصوفية .

ش

تكلمت على الاتجاهات الراصدة للغة ابن عربى .

١- الاتجاه الرمزي الاشارى .

٢- الاتجاه الالى التقنى .

وناقشت الاتجاهين معا مرجحا مارأيته أقرب الى الصواب ، مستعينا بأدوات معرفية معاصرة مثل علم اللغة النفسى مع ملاحظة اثر البيئة والظروف التى أحاطت بابن عربى وأثرت على اسلوبه وتعبيراته .

المبحث الرابع : أهم مسائل الكتاب .

ولخصت فيه اصول فكر ابن عربى ، او المبادئ الكبرى فى فلسفته وهى :

١ - عقيدة وحدة الوجود .

٢ - القول بوحدة الاديان .

٣ - الانسان الكامل او الحقيقة المحمدية .

الفصل الخامس : أثره وموقعه من الثقافة الغربية .

الحديث عن اهتمام الغربيين بابن عربى وفكره يستلزم من الباحث ان يمهد فى الحديث عن اهتمامهم بالفكر الصوفى فى الاسلام ولا تكتمل الصورة حتى نسطر بعض الصفحات نتكلم فيها عن جهود المستشرقين فى دراسة التراث الاسلامى ، فكتبت عن :

١ - بداية اهتمام المستشرقين بالتراث الاسلامى .

٢ - الدوافع والاهداف التى الجأتهم الى بذل هذه الجهود الضخمة .

٣ - الوسائل التي استخدموها في تحقيق تلك الاهداف .

وأنهيت الحديث بذكر اهدافهم الخاصة من بحث التراث الصوفي ، ثم تراث وفكر ابن عربي شيخ الصوفية على الاطلاق ، ثم دخلت على موضوع الفصل ، ابن عربي و أثره وموقعه من الثقافة الغربية ، والمنهج الذي سرت عليه في هذا الفصل هو اننى قسمت الغربيين الى قسمين:

١ - الذين اثبتت الأدلة القاطعة أن لهم اتصالاً بتراث ابن عربي .

٢ - الذين يلتقون مع ابن عربي في اصوله الفكرية ومجمل عقيدته و احيانا مع اساليبه التعبيرية وغير ذلك ، ثم قمت بتقويم وتحليل آراء ونتائج الباحثين الشرقيين التى أقروها من خلال دراستهم لأحد هؤلاء الاعلام الغربيين ، وسيلاحظ القارئ الكريم اننى لم اغفل عن الاستعانة بالتحليل النفسى ، فى رصد النتائج والحكم عليها .

وفى آخر المبحث اشرت الى اهمية الاستمرار فى متابعة هذا الموضوع ، وذكر نماذج لبعض المؤسسات الغربية التي تبنت فكر ابن عربي مع الإشارة إلى بعض إصداراتهم باللغات العربية والغربية .

الفصل السادس : دراسة كتاب فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين

ويحوي هذا الفصل على تمهيد في موقف علاء الدين البخاري من ابن عربي .

ض

والمبحث الأول : الباحث على تدوين الكتاب .

والمبحث الثاني : منهج علاء الدين البخاري في كتابه وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول : في عرض الكتاب .

المطلب الثاني : في المسائل التي تناولها المؤلف . بالرد .

المطلب الثالث : في المسائل المنتقدة على المؤلف ، وقد قسمتها إلى ثلاثة أقسام :

أولا : في المؤاخذات الخاصة : وتحدثت فيها عن الأخطاء التي وقعت منه في نقده لكتاب الفصوص .

ثانيا : المؤاخذات العامة : وتحدثت فيها عن الأخطاء العامة التي بدرت منه سواء كانت أخطاء منهجية أو علمية .

ثالثا : المآخذ في مسائل التصوف : وناقشت فيها ثلاث مسائل بشيء من التفصيل لصلتها بموضوع البحث " التصوف " .

١ - تعريف التصوف .

٢ - كمال العبودية .

٣ - أقسام التوحيد عند الصوفية .

القسم الثاني : النص المحقق

وفيه أربعة مطالب :

- المطلب الأول : توثيق نسبة الكتاب لصاحبه .
- المطلب الثاني : تحقيق عنوان الكتاب .
- المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة .
- المطلب الرابع : منهج التحقيق .

وكان منهجي في التحقيق ما يلي :

- ١ - لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته كي أجعلها أصلاً ، لجأت إلى طريقة التلقيح بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مصححاً ومضبوطاً ، بإختيار النص الصواب والأصوب من بين تلك النسخ ، والإشارة إلى الفروق في النسخ في الهامش ، وقد أهملت الإشارة إلى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحابة ، والثناء على العلماء .
- ٢ - عزوت الآيات القرآنية الواردة في الرسالة إلى سورها مصحوبة بذكر أرقامها .
- ٣ - خرجت الأحاديث ، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك .
- ٤ - عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية إلى مصادرها .
- ٥ - عزوت أقوال العلماء إلى مصادرها ، قدر ما تيسر لي .
- ٦ - عرفت بالفرق والمذاهب الوارد ذكرها في الكتاب .
- ٧ - ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا المشاهير .
- ٨ - علقت على المباحث الكلامية والعقائدية وغيرها من المباحث المهمة .

ظ

٩ - شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب مبينا قدر الإمكان جهود ابن عربي في تطوير هذه المصطلحات ، وخصوصيتها في مذهبه ، كما شرحت المصطلحات المنطقية والفلسفية .

١٠- شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

١١- لما كان المصنف كثير النقل عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، مع تصرفه في النقل دون أن ينبه إلى ذلك ، لذا فقد كررت الإشارة إلى هذا النقل في أماكن قد تكون متقاربة لإختلاط كلام السعد بكلام المصنف ، وحتى يمكن لو أراد المقارنة أن يرجع إلى أماكن النقل والتأثر في شرح المقاصد .

بالنسبة للمصطلحات الصوفية الواردة في النص المحقق ، فإنني بعد أن أعرفها كما عرفت مصادر الصوفية المعتبرة ، أتبعها بما أضافه ابن عربي عليها من إضافات وتطوير إن أمكن ، ومثاله مصطلح الفناء ، وكذلك إن وجدت تقويما للمصطلح من قبل علماء السنة وضعته ومثاله مصطلح السكر .

وكذلك فعلت - من حيث التقويم - مع المصطلحات الفلسفية والكلامية والمنطقية ومثاله مصطلح المنطق ومصطلح الكلام .

هذا وقد بذلت جهدا مضنيا في الجزء الفلسفي والكلامي من المخطوط لصعوبة تراكيبه وغموض مراداته وتعقيد سياقاته وتداخل كلام الفلاسفة بكلام الصوفية والمتكلمين ، فرجعت إلى المعاجم الفلسفية والمنطقية وكتب علم الكلام ، ومراجعة العلماء المختصين بهذا الفن ، حتى كانت المسألة المعقدة ، تفهم في وقتها ثم سرعان ما تغيب عن الذهن .
وسياحظ من يقرأ الرسالة ما أقول ، والله أسأل السداد والتوفيق .

قسم الدراسة



عصر المؤلف

المبحث الأول

الحالة السياسية

تمهيد

(١)
ولد العلاء البخاري عام ٧٧٩هـ، وتوفي عام ٨٤١هـ ،
وبهذا يكون قد عاصر فترة حكم المماليك الذين كانوا يحكمون
مصر والشام وبعض الممالك ، ومن المقطوع به بديهية عند عامة
الناس أن الإنسان يتأثر ببيئته تأثراً بالغاً ، إذ البيئة هي المحضن
التربوي الذي يكون شخصية الإنسان بشقيها العقلية والنفسية .

فالمجتمع بكل ما فيه من ثقافات وعقائد وأفكار ونظم
تواضع عليها الناس وعادات توارثوها . . . كل ذلك له أثره
على الفرد عن طريق الاتصال والتفاعل مع الآخرين .

ومن هنا كان لا بد أن نتحدث ولو بشيء من الإيجاز عن
ظروف المجتمع السياسية والاقتصادية والعلمية لكي نتعرف بعد
ذلك على جهود المصنف العلمية والعملية والإصلاحية في هذا
المجتمع ، وننبه كذلك على الجوانب السلبية التي لحقت به ،
لكي تكون صورة المصنف مكتملة لدى القارئ .

* * *

(١) انظر التفصيل في ترجمة حياته من هذا الجزء ص ٥٠ ، ٨٤ .

دولتنا الماليك

٦٤٨ هـ - ٩٢٣ هـ

بدأ عصر سلاطين الماليك عام ٦٤٨ هـ على يد الملك المعز «عز الدين أيبك» واستمروا في الحكم حتى عام ٩٢٣ هـ أي نحو ٢٧٥ سنة، متخذين القاهرة مقراً لسلاطينهم.

وقد اتفق المؤرخون على تقسيم هذه الحقبة إلى قسمين تولى خلالهما أمر الماليك نوعان من السلاطين يعودون في أصولهم إلى جهتين وهما: «الماليك البحرية» و«الماليك البرجية أو الجركسية». ولنتكلم عن كل منهما بايجاز ثم نتناول العهدين معاً تناولاً إجمالياً نلقي الضوء فيه على الأوضاع السياسية القائمة آنذاك، مستخلصين الانجازات الايجابية التي قام بها الماليك والتي ساهمت في بناء المجتمع وقوته وتماسكه ضد الأخطار الخارجية والداخلية، والممارسات السلبية التي سلكها سلاطين الماليك والتي غلبت على جهازهم الإداري والعسكري مما عجلت بسقوطهم والقضاء على دولتهم^(١).

دولة الماليك البحرية

٦٤٨ هـ - ٧٨٤ هـ

مؤسسها «عز الدين أيبك» وحكمت نحو مائة وثلاثين سنة بين سنتي ٦٤٨ هـ - ٧٨٤ هـ. وكلمة البحرية أطلقت على طائفة من الماليك قبل تأسيس دولتهم^(٢).

وقد تعددت التفسيرات لاسم البحرية الذي أطلق عليهم، فالرأي الشائع الذي يذهب إليه معظم المؤرخين السابقين والمحدثين أن السلطان الصالح نجم الدين أيوب أول من رتب المماليك البحرية، وأول من ساهم بذلك نسبة إلى بحر النيل الذي أحاط بثكناتهم في جزيرة الروضة^(١).

غير أن الدكتور محمد مصطفى زيادة وتلميذه الدكتور أحمد مختار العبادي يشككون في صحة الرأي الأول وي طرحون فرضية أخرى لتسميتهم بالمماليك البحرية، وأدلتهم وجيهة وقوية وليس هذا موضع تفصيل مثل هذه الفرعيات^(٢).

وعند البحث عن الأصول العرقية التي ينتمي إليها المماليك البحرية، نجد أن معظمهم من الأتراك المجلوين من بلاد القفجاق - شمالي البحر الأسود - ومن بلاد القوقاز قرب بحر قزوين. ولعل كثرة هذا العنصر على غيره من سائر المماليك تعود إلى ما أجمع عليه المؤرخون، من أن الأتراك القفجاق امتازوا عن غيرهم من طوائف الترك بقوة البأس، والشجاعة النادرة وحسن الطلعة وجمال الشكل^(٣).

وليس معنى ذلك أن جميع المماليك في مصر والشام طوال عصر المماليك البحرية كانوا ينتمون إلى ذلك العنصر ذلك أنه بدأت تصل إلى مصر منذ عهد بيبرس دفعات من المماليك من أصل مغولي، وهؤلاء سرعان ما ارتقوا في وظائف الدولة حتى أن السلطان كتبغا نفسه (٦٩٤ - ٦٩٦ هـ) كان مغولي الأصل^(٤)، إضافة إلى أن المماليك الذين كانوا يجلبون من مناطق أخرى متعددة ينحدرون من

(١) - قيام دولة المماليك الأولى ص ٩٧. وانظر معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص ١٤٤، العصر المماليكي ص ٥، وعقد الجمان، للعيني، حوادث سنة ٦٤٧ هـ.

(٢) - انظر: تفصيل هذا الموضوع: كتاب قيام دولة المماليك الأولى، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، عاشور ص ١٦٧.

(٤) - المصدر نفسه ١٦٨ ص.

أصول مختلفة حتى أصبحوا خليطاً « لا يربطهم دم ولا عنصر، وإنما يربطهم شيء واحد هو أنهم ممالكك اشتروا بالمال»^(١).

دولة الممالك الجراكسة

(٧٨٤هـ - ٩٢٣هـ)

تلك هي الدولة الثانية من دولتي الممالك. وأصل التسمية يعود إلى أن ممالكها من الجراكسة، وهم عنصر قوقازي الجنس^(٢). وينتمون إلى بلاد الكرج (جورجيا) وهي البلاد الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود. وهي جزء من أقاليم الاتحاد السوفيتي (سابقاً)، وتوجد منطقة تعرف باسم شركس تمتد على الشاطئ الشرقي للبحر الأسود، سكانها يعرفون بالشراكسة^(٣) ويطلق عليهم في المصادر العربية اسم الجركس والشركس والشراكسة وفي القليل الجهاركس^(٤).

* نشأة فرقة الممالك الجراكسة:

أراد السلطان سيف الدين قلاون أن يبني قوة عسكرية جديدة من الممالك يعتمد عليها ضد منافسيه من كبار الأمراء وتكون عوناً له ولأولاده من بعده في تثبيت عروشهم ولتحقيق هذه الغاية أنشأ فرقة جديدة من الممالك اختار أفرادها من جنس غير الأجناس التي انتمى إليها ممالكك عصره، فأعرض عن شراء الأتراك والتتار والتركمان، وأقبل على شراء الجراكسة^(٥)، وأطلق عليهم اسم البرجية،

(١) - موسوعة التاريخ الإسلامي. د. أحمد شلبي. ص ١٩٩.

(٢) - الممالك، العريني. ص ٦٣.

(٣) - موسوعة التاريخ الإسلامي ٥/٢٠٠.

(٤) - الممالك، العريني ص ٦٣.

(٥) - تعددت التفسيرات حول الدوافع التي دفعت السلطان المنصور قلاون إلى اختيار ممالكك فرقتة الجديدة من الجركس بالذات. حول هذا المبحث انظر: العصر المماليكي ص ١٤١، مصر والشام في عصر الأيوبيين والممالك ص ٢٤١.

نسبة إلى أبراج القلعة التي أقاموا فيها^(١). وقد بلغ عددهم اثني عشر ألف مملوك، تعهدهم قلاون بالتهذيب ونهاهم عن التعرض للرعية^(٢).

هذه لمحة عامة عن نشأة دولتي المماليك، وأصول سلاطينها. والدارس لهتين الدولتين يجد تشابهاً كبيراً بينهما، وأنهما لا تختلفان في مظهر جوهري يستحق من أجله اعتبار العهد المملوكي عهدين لا عهداً واحداً.

فسلاطين العهدين من معتوقي المماليك المشتراة أو من أبنائهم، ونفوذهما السياسي امتد من مصر إلى الشام والحجاز وأكثر الأيام، وخضعت لهم أحياناً بلاد السودان والمغرب، وما وراء بلاد الشام نحو الشرق. كما أن حروبهما كانت ضد التتار والفرنجة والسلاجقة، والنظام العسكري وخصائص الجند من الصبر والجلد والمهارة القتالية كانت واحدة ويتشابه سلاطين الدولتين في حب الظهور بمظهر المحافظة على الدين والذب عن حمى الإسلام والغيرة على الشريعة، فقربوا العلماء وأكرمهم، وبذلوا من أملاكهم الخاصة أوقافاً كثيرة في وجوه البر، فبنوا المساجد والمستشفيات والمدارس والسبل. كما أن نظام العمل وترتيب الدواوين وما إلى ذلك كان يسير في الدولتين على وتيرة واحدة تقريباً^(٣).

على الرغم^(٤) من أن الدولة البحرية راعت النظام الوراثي في السلطنة أكثر من البرجية. وعلى الرغم من ازدياد المؤامرات الداخلية والفتن والثورات مع قلة العناية التامة بتربية الجند واختلاط أجناسهم وفسادهم في الدولة الجركسية، بالنسبة لما كان عليه الحال في الدولة البحرية.

(١) - معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص ١٤٥.

(٢) - سيف الدين قلاون، جوزيف بدوي. مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، العدد الرابع ص ٢١٩، مصر والشام في عهد الأيوبيين والمماليك ص ٢٤١.

(٣) - عصر سلاطين المماليك ٤١/١.

(٤) - الجار والمجرور متعلق بالفعل يجد من الجملة المار ذكرها في السطر الرابع من أعلى.

أما ماعدا ذلك فهما متشابهتان. إذاً ما السبب الذي جعل المؤرخين يعتبرون العهد المملوكي دولتين لا دولة واحدة مع وجود هذا التشابه الكبير بينهما^(١) ؟

والجواب على ذلك أن المؤرخين راعوا في التسمية الاختلاف اليسير في الجنسية بينهما فالمماليك البحرية أترك والمماليك البرجية جراكسة، كما راعى المؤرخون مكان السكنى لكل منهم، فالبحرية كانوا يسكنون أول أمرهم قلعة الروضة، و«الجركسية» كانوا يسكنون قلعة الجبل^(٢).

لم يتعرض الإسلام لأوقات عصيبة، وأخطار متعددة تهددهم بالاجتثاث وتقضي على ما بقي من حضارتهم وقوتهم، مثل التي تعرض لها في القرن السابع الهجري. إذ تعرض المسلمون في هذا القرن إلى اجتماع قوتين عظيمتين قاصدة القضاء على الإسلام القوة الأولى تتمثل في جحافل المغول الآتية من المشرق والمكتسحة أمامها أية قوة تعترضها والقوة الثانية. الممالك الصليبية المزروعة في قلب الشرق - بلاد الشام - والتي تحظى بالدعم المستمر من الغرب الأوروبي بالرجال والعتاد وشق النفوس بالدعاية المغرضة الهادفة إلى احتلال بيت المقدس.

في هذا الجو القائم قامت دولة المماليك في مصر، وأخذ زعماءها يعملون في سبيل هدف مزدوج: تحقيق وحدة العالم الإسلامي الذي مزقته الخلافات الداخلية، وأنهكت الغزوات الخارجية، ثم كبح جماح الأعداء المتربصين بهذا العالم^(٣).

(١) - عصر سلاطين المماليك ٤١/١.

(٢) - المصدر نفسه. ٤١/١.

(٣) - الظاهر بيبرس قاهر المغول والصليبيين، عفيف رزق، الفكر الاستراتيجي العربي العدد الثالث يناير ١٩٨٢، ص ٢٩٥.

* مكاسب وإنجازات المماليك العسكرية والسياسية:

لقد حقق المماليك انتصارات كبيرة على المغول والصليبيين، وكان لهذه الانتصارات نتائج باهرة شملت نواحي متعددة سياسية ونفسية وحضارية وعسكرية وعقائدية، ويمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

١ - فعلى الصعيد النفسي زالت تلك العقدة التي تتمثل في المناعة الحربية لدى المغول وخرافة الاعتقاد بأن المغول قوم لا يهزمون^(١)!

٢ - كما أدت هذه الانتصارات العظيمة إلى انتشار الإسلام في أبناء المغول بعد أن ارتفعت الروح المعنوية للمسلمين لا سيما في فارس وأخذوا ينافسون المسيحيين في شرح تعاليم الإسلام للمغول، مما أدى إلى تحولهم إلى العقيدة الإسلامية^(٢).

٣ - عودة الوحدة بين مصر والشام، بعد أن كانت بعض ولايات الشام تأبت على سلاطين المماليك إثر قيام دولتهم في مصر^(٣).

٤ - إضعاف بقايا الوجود الصليبي على ساحل بلاد الشام، ثم اقتلاع جذورهم نهائياً من ساحل بلاد الشام^(٤).

٥ - ومن الناحية الحضارية فإن انتصار المماليك على المغول جنب مصر ويلات الغزو المغولي المدمر، ولم تتعرض القاهرة لما تعرضت له بغداد ودمشق وغيرهما من الخراب والدمار الذي عطل ما كانت تزخر به هذه

(١) - قيام دولة المماليك الأولى ص ١٦٧، موسوعة التاريخ الإسلامي ٢٢٠/٥.

(٢) - جهاد المماليك ص ١٣٤، ٣٥٦، العسكرية الإسلامية في عصر المماليك ص ١٢.

(٣) - موسوعة التاريخ الإسلامي ٢٢٠/٥، العصر المماليكي ص ٣٦.

(٤) - جهاد المماليك ص ٣٥٧.

المدن الإسلامية من العلوم والآداب والفنون وسائر المعالم الحضارية، وبقيت القاهرة مكاناً آمناً يهرع إليه العلماء والأدباء وأصحاب الحرف، حتى اكتسبت عاصمة المماليك مكانة ممتازة في هذا المجال إلى جانب مكانتها السياسية^(١).

٦ - وقد توج المماليك انتصاراتهم بإحياء الخلافة العباسية في القاهرة بعد غيابها عن الوجود ثلاث سنين، فحازوا على ثقة الناس بهم، وأضافوا على دولتهم صفة شرعية^(٢).

على أن الحدث الكبير الذي شهدته ذلك العصر كان دخول تيمور لنك حلب ودمشق سنة ٨٠٣هـ، فقد عاث في الشام فساداً، فقتل الأبرياء وهتك الأعراض ودمر العمران، وعاش الناس أياماً في بلاء عظيم بين محاربة له ومهادنة إلى أن غادر الشام وتركها خراباً بعد أن دمر منشآتها ومظاهر الحضارة بها، وأذاق الناس صنوف العذاب والتنكيل^(٣).

ومن حسن حظ المماليك أن مات تيمور لنك سنة ٨٠٤هـ^(٤) وشب النزاع بين خلفائه انتهى إلى فتنة داخلية استنفدت قواهم جميعاً، وأتاحت للمماليك استعادة شمال الشام.

(١) - المصدر نفسه ص ٣٥٤.

(٢) - قيام دولة المماليك الأولى، ص ١٦٧، جهاد المماليك، ص ١٣٧، ١٣٦، ٣٥٦، مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، العدد الثالث، يناير ١٩٨٢، ص ٢٩٨.

(٣) - انظر تفصيل الأحداث في: بدائع الزهور ٢/١ ص ٥٩٦ وما بعدها، ص ٦١٢ وما بعدها، وكتاب تيمور لنك في دمشق لأكرم العليبي. ١٢٨، ١٤٠، ١٨١، موسوعة التاريخ الإسلامي ٢٢١/٥.

(٤) - أثبت ابن إياس خبر موته سنة ٨٠٤هـ بدائع الزهور، بينما أرخ ابن عرب شاه موته سنة ٨٠٧هـ في ليلة الأربعاء ١٧ شعبان. عجائب القدور.

* سلبيات ومفاسد الحالة السياسية في عصر الماليك:

١ - صحيح أن الماليك أحيوا الخلافة العباسية إلا أنهم لم يكونوا مخلصي النية حين أقاموا الخلافة في مصر، فكانوا يهدفون إلى تدعيم مركزهم السياسي، ولم يجعلوا للخليفة إلا تولية السلطان. وكان يؤتى به في المواقف الرسمية لتتميم الحاشية، فلم يكن الخليفة إلا دمية في يد السلطان يلهو بها ويلعب^(١).

٢ - ومن سيئات الحالة السياسية كذلك كثرة الفتن الداخلية المحتمة والمؤامرات المستعرة النطاق التي دبرها الأمراء بعضهم ضد البعض الآخر أو دبرها بعض الأمراء ضد سلطانهم أو قام بها عدد من الماليك ضد سادتهم من سلاطين وأمراء^(٢).

٣ - ومن القلاقل التي أرهقت دولة الماليك ثورات العربان، فقد كان كثير من هؤلاء يقيمون في أنحاء متعددة من البلاد، الشرقية والغربية والبحرية والوجه القبلي وكذلك كان هناك عرب صحراء الشام، وصحراء بلاد العرب.

وقد تعددت منهم الفتن وشغلوا السلاطين والأمراء زمناً بكافحتهم ويغلب عليهم حب النهب والسلب، وكثيراً ما كانوا ينتهزون فرصة الفتن الداخلية بين الأمراء، أو خروج الجنود الماليك إلى الغزو، أو هزيمة تصيب جيشاً مملوكياً فيغيرون عليه أو على البلاد وفلاحيتها وزراعتها، فيسلبون ما لديهم من قوت ودابة^(٣).

(١) - قيام دولة الماليك ص ١٨٩.

(٢) - عصر سلاطين الماليك ٢/٣٠٠، وما بعدها.

(٣) - عصر سلاطين الماليك ٢/٣٠٤.

٤ - إهمال حقوق الشعب السياسية:

استأثر الماليك بالحكم ففرضوا أنفسهم حكماً لهذه البلاد، دون أن يكون لأهلها رأي فيما فرضوه. وظلوا طبقة ممتازة، لها تعاليمها الخاصة وتقاليدها الخاصة، ومكتسباتها المادية والإدارية التي لا يشاركون فيها غيرهم إلا في النادر^(١) وانتهجوا خطة في معاملة الشعب وإقصاء أفرادها عن كل نفوذ وسلطة، جعلت هذه الحقوق مجهولة من الشعب إلى درجة أنه لم تكن تحوم له حولها آمال. ومع الزمن تمادى إهمال حقوق الناس، واستبد ظلم الأمراء على الرعية^(٢)، حتى قال المقرئزي «وقد نزل بالناس من الماليك بلاء لا يوصف ما بين نهب وقتل وسجن وسبي، بحيث لو ملك الفرنج ما زادوا في الفساد على ما فعله الماليك»^(٣).

(١) - أحوال العامة في حكم الماليك ص ١٦٢.

(٢) - عصر سلاطين الماليك ٢٦٧/٢ وما بعدها.

(٣) - الخطط ٢٣٧/٢، الدولة المملوكية ٣٦٧، ٣٦٨.

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية

* الحالة الاجتماعية

تكونت دولة الماليك من أخلاط من الأمم، فقد ضمت العرب والأتراك والجركس والأكراد والمغول واليهود والنصارى وغيرهم من الأصول والمذاهب المختلفة، إلا أن الأتراك والجراكس تمكنوا من السيطرة السياسية لكونهم يمثلون الطبقة العسكرية المتميزة، أما بقية عناصر الشعب فقد كانت محكومة لهذه الطبقة الحاكمة^(١)،

وكان المجتمع في عصر الماليك مجتمعاً طبقياً، بمعنى أنه تألف من عدة طبقات متميزة بعضها عن بعض في خصائصها وصفاتها ومظاهرها^(٢).

وقد قسم المقرئبي المجتمع في عصره إلى سبعة أقسام: أهل الدولة وقد كثرت الأموال بأيديهم مياسير التجار، أصحاب البز وأرباب المعاش، أصحاب الفلاحة، الفقهاء وطلاب العلم، أرباب المهن والأجراء والحمالين والخدام والسواس والحاقة وأهل الخصاصة والمسكنة^(٣). ويلاحظ أن الماليك ظلوا طبقة منفصلة عن سائر السكان في مصر والشام.

ولم يحاولوا الامتزاج بأهلها، فلم يتزوجوا منهم واختاروا زواجهم وجواربهم من بنات جنسهم مما عمق الفجوة بين الحكام والمحكومين، وترك أثره الواضح في نفوس المصريين والشاميين الذين ظلوا طوال عصر الماليك لا يعنيههم شيء من أمر الأحداث الكبرى الداخلية والخارجية التي أحاطت بمجتمعهم^(٤).

(١) - غياث الأمة يكشف الغمة ص ١١١.

(٢) - العصر المالكي ص ٣٢٠.

(٣) - غياث الأمة يكشف الغمة ص ١١١.

(٤) - العصر المالكي ص ١٢٢.

ولم يتأخر الماليك في تقديم خدمات جليلة لمجتمعهم الذي يحكمونه فقد اهتم سلاطينهم بإنشاء كثير من المنشآت والمرافق الاجتماعية المتنوعة، مثل الفنادق والخانات والوكالات والأسبلة والحمامات والبيمارستانات وغيرها^(١).

إلا أن الحالة السياسية المضطربة في الداخل والخارج وما ترتب عليها من تصرفات خاطئة من قبل الإدارة المملوكية بددت تلك الخيرات التي قدمها الماليك في عيون الناس وقلوبهم.

وقد كان من الطبيعي والحالة السياسية ما ذكرنا، مع تولي مجموعة ممن لا تقوى لهم من أمراء الماليك مناصب إدارية كبيرة أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة، نذكر باختصار بعض مظاهر الضعف والاضطراب في الحالة الاجتماعية:

(*) الاحتكار الاقتصادي الذي كان يفرضه بعض سلاطين الماليك وما نتج من مضار كبيرة على المجتمع المملوكي. وقد توصل الدكتور حسن حبشي في بحث له عن الاحتكار المملوكي وعلاقته بالحالة الصحية، وذلك في دراسة إحصائية دقيقة، إلى « أن نظام الاحتكار أدى في مصر المملوكية إلى سيطرة طبقة استغلالية من كبار الأثرياء والأمراء والسلاطين، وإلى إفقار الشعب والتحكم في الأسعار بصورة استبدادية سيطرت على مقدرات البلاد وانتهت إلى حرمان الأهالي من كثير من المواد الغذائية الأولية مما أضعف القدرة الشرائية والمقاومة الصحية^(٢) » .

(*) فرض الضرائب الكثيرة على جميع طبقات المجتمع من فلاحين وتجار وصناع وأرباب الحرف، وكثيراً ما فرضوها ظالمة فيها الشطط الكثير بل كثيراً ما

(١) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والماليك ص ٢٨٩.

(٢) - الاحتكار المملوكي وعلاقته بالحالة الصحية، حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس ١٣٥/٩.

فرضوها للمصلحة الخاصة^(١) ولقد توسع الدكتور محمود رزق سليم في رصد ظاهرة الضرائب في العصر المملوكي وذكر تاريخها وفرضها وإلغاءها وأنواعها وظروفها وما لابس ذلك من الحوادث والاعتبارات فمن أراد التوسع فليُنظر كتابه^(٢).

(*) تفشي الرشوة في قطاعات عديدة في مجتمع الماليك، وعلى الرغم مما جاء في خطط المقريري من أنها ارتكبت للمرة الأولى زمن الأمير سيخو الذي ساندها عند تعيينه لعمال الأقاليم، وأنها انتشرت وأفحش فيها زمن السلطان الظاهر برقوق (٧٨٤)^(٣) فإنه بالإمكان التأكيد بأن الرشوة وجدت منذ بداية العصر المملوكي^(٤). وتفاقم أمر الرشوة في هذا العصر فشمل القطاعات العسكرية والإدارية بل امتد إلى الوظائف الدينية، ومن النماذج التي ذكرها الحافظ ابن حجر في كتابه أنباء الغمر، أحمد بن محمد شهاب الدين المعروف بابن النسخة (ت ٨٤٩هـ) قال عنه: «كان غاية في إبطال الأوقاف وتصييرها ملكاً بضروب من الخيل، وله في ذلك مهارة وشهر بها، ومهر في ذلك بحيث فاق أهل عصره في ذلك مع أنه كان يتمذهب لمالك»^(٥).

(*) وكذلك امتازت الحياة الاجتماعية في هذا العصر بكثرة الأعياد الدينية المبتدعة، والمبالغة في إحياء تلك الأعياد. ففي الأعياد ذات الصبغة الدينية كان

(١) - عصر سلاطين الماليك ٢/٢٨٠ وما بعدها.

(٢) - المصدر نفسه ٢/٢٨٠ - ٢٩٣.

(٣) - الخطط، ١/١١، السلوك ٣/٨ - ٩.

(٤) - البذل والبرطلة زمن سلاطين الماليك ص ٢٥.

(٥) - أنباء الغمر ٩/٢٤٠ وانظر الشواهد على ذلك في بقية المذاهب الفصل الخامس من كتاب «البذل والبرطلة» ص ٩٧ - ١٢٧.

الناس يتبادلون التهنئة ويقيمون الولائم ويتصدقون على الفقراء، ويبالغون في إظهار السرور^(١). وكان للطرق الصوفية أثراً في تأصيل ما ورثه المجتمع المملوكي من بدع الفاطميين، « فقد شرعوا لأنفسهم الموالد عيداً وجعلوها عنصراً دينياً ثم لم يتورعوا عن الوقوع في الإثم من خلالها ثم ما لبثوا أن سوغوا ذلك الإثم وبرروه بشتى التأويلات وفنون التخريجات^(٢) »، ويعتبر مولد سنة ٧٩٠هـ من أشهر الموالد التي أجمع المؤرخون على فسادها العظيم حتى ارتكبت فيها أمهات الكبائر.

يقول المقرئ عن هذا المولد « كان فيه من الفساد ما لا يوصف ووجد في المزارع مائة وخمسين جرة خمر فارغة سوى ما حكى عن الزنا واللواط^(٣) » ويقول عنه أبو المحاسن: « وتنوعوا تلك الليلة في الفسوق، لكثرة اختلاط النسوان والمردان بأهل الخلاعة، فتواتر الخبر أنه وجد في صبيحة تلك الليلة من جرار الخمر التي شربت بالليل فوق الخمسين فارغة، ملقاة حول الزاوية في الزراع، وافتضت تلك الليلة عدة أبقار^(٤) » وإذا كان الفساد ملازم المولد النبوي، فإنه من باب أولى أن يكون ملازماً لموالم أقطاب التصوف كالبدوي وغيره، يقول السخاوي عن المولد الأحمدي « كانت تتخذ فيه أماكن تعد للفساد في تلك الأيام لكثرة الجموع^(٥) » وأصبح الفساد من خصائص هذه الموالم حتى قال السخاوي عن المولد الذي أقيم بالقرب من المحلة الكبرى « ووقع فيه فساد كبير على العادة^(٦) ».

(١) - مصر والشام ص ٢٨٩، التبر المسبوك ص ١٣ - ١٤.

(٢) - السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ص ٣٢٣.

(٣) - السلوك ٥٧٦/٣.

(٤) - المنهل الصافي ٤٣١/٢.

(٥) - التبر المسبوك ١٧٦.

(٦) - المصدر السابق ص ١٧٧.

ولم تقتصر الفواشح في الموالد على الساحات العامة التي تخصص لها، وإنما انتقلت أيضاً إلى زوايا الصوفية أنفسهم، فابن حجر يخبر عن مولد الشيخ اسماعيل الإنبائي أنه «انقطع بزايوته ثم صار يعمل عنده المولد كما يعمل بطنطا ويجعل فيه من المفاسد والقبائح ما لا يعبر عنه»^(١).

هذه بعض المظاهر الاجتماعية السالبة في المجتمع المملوكي، ولا بد قبل أن أنهى الحديث عن حياة المماليك الاجتماعية، أن أنوه بدور العلماء والقضاة والفقهاء في الوقوف أمام فوضى المماليك وطغيانهم، وقد كان هؤلاء القضاة وعلماء الشريعة يمثلون الهيئة الشرعية التي تسند الشعب، وتتكلم بلسانه، وتدافع عنه ضد كل طغيان، وكان الناس يشقون بهذا الدين وبأهله الصادقين^(٢).. وقد لمعت أسماء كثيرة من أئمة الدين في الوقوف بصراحة أمام الممارسات الجائرة من أصحاب القرار والدفاع عن حقوق الناس كالإمام سراج الدين البلقيني، والشيخ أكمل الدين، والبرهان ابن جماعة^(٣) وغيرهم.

لقد صبر المسلمون على كثير من تجاوزات المماليك التي أضرت بهم، وذلك أن هؤلاء المماليك في نظر المسلمين جميعاً، كانوا حماة الإسلام فهم حاربوا الصليبيين وطردهم من أرض الشام، مع أن الأيوبيين قبلهم لم يتمكنوا من ذلك، كما أوقفوا الخطر المغولي الوثني، الذي كان يريد أن يعيد مكة مركزاً للوثنية، وكاد يستولى على معظم بلاد الإسلام.

يضاف إلى ذلك، أن المماليك أحيوا الخلافة العباسية التي ساعد إحيائها على الإبقاء على وحدة المسلمين^(٤).

(١) - إنباء الغمر ١/ ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٧.

(٢) - موقف المصريين من حكم المماليك حوليات كلية الآداب، بجامعة عين شمس، ٥١/١٢، سنة ١٩٦٤.

(٣) - حسن المحاضرة ٢/ ٣٠٤، ٣٠٥، أحوال العامة في حكم المماليك ١٦٣.

(٤) - موقف المصريين من حكم المماليك ص ٥٨.

المبحث الثالث

الحالة العلمية

* الحالة العلمية:

شهد العصر المملوكي نشاطاً ثقافياً واسعاً، وازدهرت فيه الحركة العلمية ازدهاراً ملحوظاً، فعدت مصر - عاصمة المماليك - ومن بعدها الشام محوراً لنشاط علمي متعدد الأطراف. ويرجع السبب في ذلك إلى الدمار الكبير الذي أصاب أنحاء العالم الإسلامي في العراق على أيدي المغول وفي الأندلس على أيدي الصليبيين، فضلاً عما أصاب بلاد الشام من أضرار على أيدي المغول والصليبيين جميعاً^(١)، فلم يجد علماء المشرق والمغرب بلداً مسلماً آمناً يصلح للسكنى سوى مصر «حيث صارت محل سكن العلماء ومحط رحال الفضلاء»^(٢).

ومما أدى إلى نشاط الحركة الثقافية في عهد المماليك، تشجيع سلاطين المماليك للعلم وأهله فقد كان لهم اهتمام بالغ في بناء المدارس والمعاهد وغيرها من المؤسسات التعليمية^(٣)، مع إكرام العلماء وإجلالهم^(٤)، بل أن بعض أمراء المماليك وأبنائهم في مصر انشغلوا بالتاريخ والفقهاء والحديث واللغة العربية، وتصدى بعضهم لإقراء الطلبة والتدريس لهم^(٥).

وقد نبغ في عصر العلاء البخاري، أئمة كبار وعلماء ذوو كفاءات علمية قوية كانوا محط ثقة الناس، وطار صيتهم العلمي في الآفاق. وهؤلاء أبرز أهل العلم والاجتهاد الذين عاصروا العلاء البخاري، أذكر أسماءهم أو أسماء شهرتهم، ثم أتبعها بتاريخ الوفاة.

(١) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص ٢٩٢ التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك ص ١٥٨، عصر سلاطين المماليك ١٧/٣.

(٢) - حسن المحاضرة ٨٦/٢.

(٣) - انظر: النجوم الزاهرة ١٨١/٧، يدائع الزهور ٦٢٠/٢، التبر المسبوك ٢١.

(٤) - عصر سلاطين المماليك ٢١/٣، إنباء الغمر ١٥٥/٩.

(٥) - التبر المسبوك ٢٢١، ٤١٥، العصر المماليكي ص ٣٤٢.

- سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملتن، توفي (٨٠٤هـ).
- سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، توفي (٨٠٥هـ).
- الحافظ زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي، توفي (٨٠٦هـ).
- نور الدين الهيثمي، توفي (٨٠٧هـ).
- عبدالرحمن بن حلدون، توفي (٨٠٨هـ).
- الفيروزآبادي، صاحب القاموس، توفي (٨١٧هـ).
- أبو زرعة العراقي، توفي (٨٢٦هـ).
- شمس الدين ابن الجزري المقرئ، توفي (٨٣٣هـ).
- برهان الدين الحلبي، توفي (٨٤١هـ).
- الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي، توفي (٨٤٢هـ).
- المقرئ، صاحب الخطط، توفي (٨٤٥هـ).
- تقي الدين ابن قاضي شهبة، صاحب الطبقات، توفي (٨٥١هـ).
- الحافظ ابن حجر العسقلاني، توفي (٨٥٢هـ).
- بدر الدين العيني، توفي (٨٥٥هـ) ^(١).

وثمة ظاهرة امتازت بها الحياة الفكرية في عصر سلاطين المماليك بالإضافة إلى كثرة العلماء، هي انتعاش حركة التأليف وظهور الكتابات الموسوعية الضخمة، والكتب الجامعة التي تحوي الموسوعة الواحدة منها كثيراً من المعلومات المتنوعة المتباينة. منها لسان العرب، لابن منظور الأفريقي المتوفي عام ٧١١هـ، وكتاب فتح الباري بشرح البخاري لابن حجر العسقلاني المتوفي عام ٨٥٢هـ،

(١) - انظر تراجم هؤلاء الأعلام في شذرات الذهب ٧/٤٤، ٥١، ٥٥، ٧٠، ٧٦، ١٢٦، ١٧٣، ٢٠٤، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٨٦.

وكتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري المتوفي عام ٧٤٨هـ.

كتاب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن بن تغري بردي المتوفي عام ٨٧٤هـ، وكتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا لشهاب الدين القلقشندي المتوفي عام ٨٢١، وكتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين النويري المتوفي ٧٣٢هـ.

وقد درج جمع من الباحثين على وصف عصر الماليك بأنه يمتاز «بكثرة الجمع وغزارة المادة مع نضوب في البحث والاستنتاج»^(١)، وأنه «عصر جمع وشرح وتفسير لا عصر إبداع واستنباط»^(٢)، وأن جمهور العلماء يغلب عليهم طابع النقل والاقْتباس على التفكير والتعمق في العلم^(٣).

وقد شاع على ألسنة النقاد والدارسين لعصر الماليك، عدة مصطلحات مترادفة عبروا من خلالها عن تصورهم للمستوى الثقافي الحضاري لذلك العصر. فهو عندهم عصر الانحطاط، أو عصر الانحدار كما سماه بعض المتأخرين^(٤) عصر الترك، أو عصر الأعاجم، أو عصر المغول والتتار^(٥).

في مقابل تلك الآراء والقناعات السالبة عن الحالة الثقافية العلمية والأدبية في عهد الماليك، تقرأ آراء أخرى ترفض هذا الاتجاه، فالأستاذ الدكتور شوقي ضيف يتحدث عن الحاجة إلى دراسات جديدة تعتمد على التفسير الدقيق

(١) - ابن تيمية السلفي باعث النهضة الإسلامية للدكتور هراس ص ٢٠.

(٢) - مقدمة نظم العقيان للدكتور فليب حتي ص ١١.

(٣) - رجال الفكر والدعوة في الإسلام ج ٢/٢٩.

(٤) - تاريخ الأدب العربي العصر المملوكي ص ١١.

(٥) - البحث الأدبي ص ٥٣.

للحركات الأدبية والحياة العلمية لتلك الفترة الزمنية فيقول «ولعل عصراً لم تظلم
كما ظلمت العصور المتأخرة، وبخاصة عصري الأيوبيين والمماليك»^(١) وقد نحى
الدكتور محمد رجب النجار نفس المنحى الذي سلكه الدكتور شوقي ضيف،
واعتبر النجار وصف عصور المماليك بأنها عصور الظلم والظلام، والركود
والانحطاط... وغير ذلك من مسميات تعج بها الدراسات الحديثة، أحكاماً
تعميمية^(٢).

ويفسر شوقي ضيف حقيقة ما يسمى بالجمود والركود فيقول: «الحق أنه لم
يكن هناك ركود ولا جمود ولا تعطل ذهني، إنما كانت هناك محافظة قوية بدافع
الاحتفاظ بالشخصية العربية أمام أعدائها المغيرين من التتار خشية أن تضعف أو
تضمحل، أو يصيبها أي وهن من شأنه أن يؤثر على قوانا العاتية»^(٣).

والحقيقة التي يتوصل إليها الباحث من خلال مقارنة نتائج الدارسين لطبيعة
الحياة العلمية في العصر المملوكي، هي أن الناقدین المنتقسين للجهود الثقافية
والعلمية لذلك العصر لهم ملاحظات وجيهة وموضوعية، إلا أنهم كثيراً ما أغفلوا
الجوانب الإيجابية التي كانت من خصائص العصر المملوكي، والتي من أبرزها
ظهور ما سماه بعض الباحثين المعاصرين «دوائر المعارف العربية الكبرى»^(٤)
والتي أطلق عليها بالكتابات الموسوعية والتي مهما قيل عنها فإن فيها من
الفوائد الشيء الكثير، وقد أجمل الدكتور شاکر عبدالمنعم هذه الفوائد بما يلي^(٥):

(١) - البحث الأدبي

(٢) - عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ص ٧٠.

(٣) - البحث الأدبي ص ٥٤.

(٤) - تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) للدكتور عمر باشا ص ٥٩.

(٥) - ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاة ومنهجه وموارده ك/٥٢.

١ - حفظها للتراث الفكري السابق واعتمادها على كتب تعد مفقودة في الوقت الحاضر.

٢ - معالجتها لمشكلات حياتية مستجدة.

٣ - تصويب هفوات المصنفين القدامى، وبرز النقد والتحليل والمقارنة كسمة من سمات تلك الموسوعات.

٤ - أنها مهمة بدليل اعتماد الباحثين عليها في الوقت الحاضر في أبحاثهم ودراساتهم؛ لضياع كثير من المصادر الأصلية التي احتوتها هذه الموسوعات .

٥ - وكان الذين كتبوا تلك الموسوعات شعروا بأن ليس بمقدور كل الناس أن يفهموا كتب السابقين، والحاجة ماسة من جانب آخر لجعل الثقافة عامة (جماهيرية) وتحسسوا بقصور عامة الناس عن فهم ما في الكتب السابقة لتناقض معرفتهم باللغة العربية. فاندفعوا لبيان الشكل وشرح الغامض.

ولاحظ الدارسون لتلك الموسوعات العلمية، أنها تسير وفق خطة علمية محكمة ومنهجية في التأليف، فمن خصائص هذه الموسوعات ^(١) .

١ - الموضوعية العلمية والالتزام المنهجي في تحقيق النصوص المنقولة والأمانة فيه.

٢ - المنهجية في جمع العلوم وتنظيمها.

(١) - انظر تفصيل هذه الخصائص مع ذكر الشواهد والأمثلة عليها، كتاب تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) د: عمر باشا ص ٦٤ - ٦٨.

٣ - الشمول والاتساع والنزعة الانسانية.

٤ - التقسيم الموضوعي والتفرغ بشكل واضح ودقيق، بالإضافة إلى استخدام المصطلحات العلمية والفنية في إطار هذه التقسيمات.

٥ - انعدام الدافع النفعي عند معظم أصحاب دوائر المعارف.

وبعد أن تبيننا لنا هذه السمات والخصائص نقرر أن لكل عصر سماته ومميزاته التي يجب أن تؤخذ بالاعتبار.

عندما يتوجه الباحث إلى تقييم المنتجات الثقافية والمعرفية لتلك المرحلة التاريخية التي يقوم بدراستها.

وقد زخر العصر بطائفة من العلماء الذين أغنوا التراث الحضاري بمصنفاتهم وهم من مختلف الاختصاصات.

ولا يتسع المكان في هذه اللمحة العامة أن أذكر كل فن من فنون العلم والمعرفة وأسرد ما كتب فيها من مطولات ومختصرات وشروح وتعليقات ومن أراد الاطلاع على ذلك فليُنظر في الكتب التي تناولت هذا الموضوع^(١).

وثمة مظهر آخر هام يعبر عن ازدهار الحياة العلمية في عصر سلاطين المماليك، هو العناية بإنشاء المؤسسات التعليمية من مدارس وغيرها والاهتمام بتطوير نظامها الإداري والتعليمي^(٢).

(١) - انظر: تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والامارات، مصر والشام) د. شوقي ضيف ٦/٦٩، ١٦٠، ٤٩٣، ٥٤٣، عصر سلاطين المماليك ٨٩/ - ١٧٣، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ص ٢٩٢ وما بعدها، تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) ص ٣٩ - ٤٨.

(٢) - انظر: أضواء على نظام التعليم في مصر زمن المماليك، للدكتورة حياة ناصر الحجري، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت العدد ٤٠ السنة العاشرة ١٩٩٢، ص ٦٣ - ٩٣.

أما المدارس فكانت بمثابة معاهد التعليم العالي، يخصص لكل مدرسة منها المدرسون وتلحق بها خزانة كتب كبيرة، ويؤمها الطلاب لتحصيل العلم والمعرفة^(١).

وقد أكثر سلاطين المماليك من إنشاء المدارس مثل المدرسة الظاهرية التي أنشأها الظاهر بيبرس والمدرسة الناصرية التي أنشأها الناصر محمد بن قلاوون، ومدرسة السلطان برقوق، ولم تكن جميع المدارس التي شيدها سلاطين المماليك في المدن الكبرى وإنما شيد في القرى والريف مثل مدرسة سرياقوس التي أنشأها السلطان برسباي. ومن جهة أخرى فإن هؤلاء السلاطين لم يقتصروا في إنشاء المدارس في مصر عاصمة دولتهم، وإنما أقاموا كثيراً منها في أنحاء دولتهم في الشام والحجاز^(٢).

وإلى جانب المدارس فإن عصر المماليك شهد نشاطاً منقطع النظير في جمع الكتب وإنشاء المكتبات والعناية بها، وكان سلاطين المماليك أنفسهم أول من قدر أهمية الكتب فاحتفظوا في قلعة الجبل بخزانة كتب جلييلة القدر، حوت مجموعة ضخمة من الكتب في شتى العلوم^(٣).

أما مكتبات المدارس في عصر المماليك فكانت على درجة فائقة من الإعداد والغنى بذخائر علمية ونوادير من علم وفن. مع ملاحظة أن خزانات الكتب في عصرهم لم تلحق بالمدارس فحسب وإنما ألحقت بالخانقاوات^(٤) والجامع، وذلك تحقيقاً وتعميماً للفائدة العلمية المرجوة، وكانت عملية تزويد المكتبات بالكتب الجديدة

(١) - مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك ٢٩٨، التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك ١٥١ وما بعدها.

(٢) - العصر المماليكي ٣٤٣.

(٣) - المصدر نفسه ٣٤٥.

(٤) - الخانقاوات : مفردتها خانقاه : كلمة فارسية وتعني محلاً للتعبيد والتزهد والبعد عن الناس ، ويعني بيت أيضاً ، دخلت هذه الكلمة العربية منذ انتشر التصوف فهي كالدير في النصرانية. انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العهد المملوكي ص(٦٦).

مستمرة إما عن طريق مجموعة الكتب التي يحبسها صاحب المدرسة على خزانتها
وإما عن طريق الهدايا والهبات وإما عن طريق النسخ، وإما عن طريق الشراء^(١).

هذه بعض المظاهر الحضارية التي تدل على علو كعب العلم والعلماء في
عصر العلاء البخاري.

ولا يخلو هذا العصر من جوانب ضعف وقصور في مناحٍ متعددة من الحركة
العلمية والثقافية نوجزها بما يلي:

* التعصب المذهبي وتعطيل ملكة الاجتهاد لدى من هو أهل لها. حيث
أصبحت المذاهب الفقهية قوالب من حديد لا تقبل المرونة والتسامح وإن كان
السائد أن الحق دائر بين المذاهب الأربعة، ولكن اتباع كل مذهب يحصرون الحق
في مذهبهم في الواقع، ولا يزيدون إذا توسعوا كثيراً على أن يقولوا «رأي إمامنا
صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب»^(٢).

هذا التعصب المذهبي نتج عنه تعطيل ملكة الاجتهاد لدى كبار القضاة
والمجتهدين من الفقهاء، واعتبر خروج المفتي في الفتوى عن مذهب إمامه عيباً
ونقيصة يرمى بها الفقيه، بل زاد الأمر سوء إلى درجة محاكمة وتعزير من لا
يتقيد بمذهب إمامه ويرجح رأياً، في مذهب آخر.

وقد عانى ابن حجر العسقلاني من هذه الظاهرة وبذل جهداً في حادثة
عاشها حاول الانتصار فيها لأحد المجتهدين الذين خرجوا على المذهب الذي
ينتسبون إليه. ذكر الحافظ ابن حجر في إنباء الغمر، في حوادث سنة ٨٤٤هـ في
١٩ من شهر رجب «عقد مجلس بحضرة السلطان وادعى حميد الدين النعماني

(١) - المكتبة المملوكية، عبداللطيف ابراهيم ص ٤٩.

(٢) - رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢٩/٢.

على القاضي شمس الدين الصفدي قاضي الحنفية بدمشق، أنه قال في مجلس من المجالس أنا ما أتقيد بمذهب أبي حنيفة بل أحكم تارة بمذهب الشافعي وتارة بمذهب مالك وتارة بمذهب أحمد، وأن علماء مذهبه أفتوا بأن هذا تلاعب وأن الحكم بذلك لا يصح، فأجاب بأني ما أردت إلا أنني أتبع مقالة أبي يوسف تارة ومقالة محمد تارة وغيرهما من علماء المذهب، فقال المدعي: هذا الجواب لا يطابق الدعوى! ^(١) « قال الحافظ ابن حجر: «وانتصرت للصفدي وقلت: بل يطابق إذا أراد أن الرواية التي عن أبي يوسف توافق مذهب الشافعي مثلاً، والرواية عن محمد توافق مذهب مالك مثلاً، فلا يلزم من ذلك أنه يخرج عن مذهب الحنفية، والقاضي الذي يوليه السلطان في هذه الأزمان على قاعدة من تقدمه ومن تقدم كان منهم العالم المتأهل للترجيح وهذه طريقته وغيره المقلد الصرف، والصفدي المذكور من أهل العلم فلا ينكر عليه أن يعمل بما رجح عنده وكثر اللغط إلى أن قال السلطان على طريق التنزل: لو ثبت عليه شيء ما كان يجب عليه أكثر من التعزير وقد عزر بإحضاره من دمشق إلى هنا، وانفصل المجلس على ذلك» ^(٢) .

ففي هذه الواقعة دلالة بينة على ما يعانیه المجتهد من القوالب التي فرضها أتباع المذاهب حتى على من ينتمي إلى أحد المذاهب المعتبرة فمجرد التفكير في الخروج على المذهب بالاجتهاد لمن يمتلك أهلية الاجتهاد يعتبر مذنب يستحق التعزير.

* ومن سلبيات المناهج العلمية في عصر الماليك اختلاط العقيدة الإسلامية بالمسائل الفلسفية والمنطقية وكان التأثر بالفلسفة والمنطق اليونانيين واضحاً في طريقة التصنيف، وفي تقرير أمهات المسائل الشرعية في العقيدة

(١) - إنباء الغمر ١٣٣/٩.

(٢) - إنباء الغمر ١٣٣/٩، ١٣٤.

الإسلامية ومباحثها كإثبات وجود الله، والصفات الإلهية، إلى مسائل العلاقة بين العقل والنقل... وغيرها.

يقول المفكر الجليل أبو الحسن الندوي: «ومن عجيب أمر متكلمي الإسلام الذين كانوا يهدفون رد الفلسفة والدفاع عن الإسلام، أنهم أخذوا مصطلحات الفلسفة وافترضاها ذاتها، بدؤوا يبحثون عن ذات الله تعالى وصفاته في اعتماد وتفصيل، كأنهم يتحدثون عن شخصية مشاهدة ملموسة، وعن مسألة طبيعية، لقد كان هؤلاء المتكلمون تصدوا للرد على الفلاسفة، ونفى نظراتها وآرائها ولكنهم تاهو في غابة الفلسفة وافترضاها ومصطلحاتها الخاطئة»^(١).

وأية محاولة تبذل في نقد المنطق وكشف عيوبه، فإنها تواجه برودة فعل قوية تكاد تصيب صاحبها بشر. ومن أشهر الأمثلة على هذا ما ذكره السخاوي في ترجمة جلال الدين السيوطي قال: «وأول ما أبرز جزءاً له في تحريم المنطق جرده من مصنف لابن تيمية واستعان بي في أكثره فقام عليه الفضلاء بحيث كفه العلم البلقيني عنه وأخذ ما كان استكتبه به في المسألة ولولا تلطفي بالجماعة كالأنباسي وابن الفالاتي وابن قاسم، لكان مالا خيراً فيه»^(٢).

ويلاحظ هنا أن بلاد المشرق بالأخص مصر والشام كانت كفة العلوم النقلية راجحة فيها، بخلاف بلاد العجم فإن العلوم العقلية والمنطقية كانت في الصدارة، ولما جاء جمع من بلاد العجم إلى القاهرة والشام، نشروا العلوم العقلية والفلسفية، وازداد ذبوع كتب السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وكان لها أثر كبير في تأصيل وتكريس منهج المتكلمين على حساب منهج المحدثين^(٣).

(١) - رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢ / ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢) - الضوء اللامع ٤ / ٦٦ .

(٣) - المجددون في الإسلام ص ٣٢٤ .

ولم يقتصر تأثير الفكر اليوناني ، وبالأخص القياس الأرسطي ، على العقيدة الإسلامية فحسب ، وإنما تعداه إلى أصول الفقه واللغة العربية^(١) ولا يتسع المكان لأكثر من هذه التنبيهات العامة.

* وفي القرن التاسع الهجري - عصر العلاء البخاري - اعتمدت كتب متأخري الأشاعرة منهجاً دراسياً لطلبة العلم ، وعند النظر في هذه الكتب نجد أن المسائل الفلسفية - ومعظمها قال بها المعتزلة - تدخل كتب المذهب الأشعري ، وإذا قارنت بين كتب متقدمي الأشاعرة كتاب اللمع للأشعري ، والتمهيد للباقلاني ، وبين كتب المتأخرين ككتاب المواقف للإيجي وشرحه للجرجاني ، وكتب السعد التفتازاني في العقائد «تجد أن هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعري ، ولكن عند التدقيق في البحث تحكم أن مذهب الأشعري ظهر أضعف ما يكون في أمثال هذه الكتب ، وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوي الذي استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس مكانه»^(٢) .

وهذا المنهج زاد في هوة الافتراق بين الحنابلة والأشاعرة وتطور الخلاف إلى وقوع الفتن بين الفريقين^(٣) .

أما التصوف فقد اشتد فساده بحيث اختلط بعناصر وأفكار أجنبية يونانية واسكندرانية وهندية، حتى كانت أكبر مشكلة علمية عند العلماء في هذا القرن

(١) - انظر تفصيل هذا المبحث في كتاب تكوين العقل العربي ، وكتاب « بنية العقل العربي » للدكتور: محمد عابد الجابري ، وكتاب « المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين » للدكتور: محمد العروسي .

(٢) - انظر تفصيل هذا الفرق بين متقدمي الأشاعرة والمتأخرين ، وذكر الشواهد المقارنة ، كتاب « الوجدانية » للدكتور : بركات دويدار ص ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٣) - رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٢ / ٣٠ ، إنباء الغمر ٨ / ٣١٩ .

مشكلة التصوف الفلسفي^(١) ، وازداد الأمر خطورة وسوءاً عندما اجتهد دعاة الصوفية في تقريب التصوف الفلسفي للعامة تحت ستار دعوة الولاية والكرامة والكشف^(٢) .

ولم يقتصر أثر المتصوفة في بث الانحرافات الفكرية والعقائدية في عقول الناس. بل تعداه إلى الجوانب العملية والسلوكية، يتحدث المفكر أبو الحسن الندوي عن هذا الأثر السيء فيقول:

«وانتمى إليه (يقصد التصوف) كثير من الجهلاء والمحترفين والمبتدعين المارقين وسببوا ضلال العامة والخاصة، وازدهار الشرك والبدع في المجتمع»^(٣) .

وأما بخصوص دراسة الحديث النبوي الشريف، فإن الرواية الشفهية كادت أن تنقرض وشاع استعمال الإجازة أو المكاتبة وصار الإسناد يقصد للتبرك إلا أنه ظهر أفراد قلائل حافظوا على الإسناد مثل زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) فاتصلت أسانيدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم^(٤) .



(١) - المجددون في الإسلام ص ٣٢٥ ، وانظر بعض النماذج على ذلك في الضوء اللامع للسخاوي ١٦٢/١ ، ٢٨٣/٢ ، ٩١/٥ ، ١١١ ، ١٧٣/٦ .

(٢) - المجددون في الإسلام ص ٣٢٥ .

(٣) - رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٣٠/٢ .

(٤) - ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ٥٨/١ ، الحديث والمحدثون / ٤٣٧ .

المبحث الرابع

تأثيره وتأثره بأحوال عصره

لم يكن العلاء البخاري من العلماء المدرسين الذين يقومون بإقراء العلوم لطلابهم، ثم ينصرفون إلى شؤون حياتهم الخاصة، مكتفين بما يقدمونه لمجتمعهم بتدريس العلوم لأبناء المسلمين. وإنما كان مطلعاً على أحوال المجتمع الذي يعيش فيه، متابعاً لحركة المجتمع السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مشاركاً في توجيه كثير من الأحداث، مجتهداً ناصحاً للراعي والرعية، ومع هذا نراه يتأثر بمحيطه كذلك تأثراً سلبياً في بعض المسائل، فهو ابن بيئته تأثراً وتأثيراً.

* موقفه من السلاطين والأعيان:

لقد كان العلاء البخاري مثلاً يحتذى به في عصره، من جهة صدقه في نصح أولي الأمر مع التعفف والترفع عن الطمع في ما عند السلاطين.

وقد شهد له بذلك كل من ترجم له من أقرانه كابن حجر^(١) أو من أدركوه واتصلوا به^(٢)، أو ممن جمع أخباره وتوسع في ترجمته^(٣)، يقول عنه السخاوي «وإذا حضر عنده أعيان الدولة بالغ في وعظهم والإغلاظ عليهم، بل ويراسل السلطان معهم بما هو أشد من الإغلاظ ويحضه على إزالة أشياء من المظالم مع كونه لا يحضر مجلسه، وهو مع هذا لا يزداد إلا إجلالاً ورفعة ومهابة في القلوب»^(٤)، وأوضح مثل على ذلك الموعظة الغليظة التي خاطب بها العلاء السلطان برسباني عندما زار العلاء في منزله في الصالحية في ذي الحجة سنة ٨٣٦هـ^(٥) وقد أثرت فيه الموعظة وعلى أثرها قام بإصلاح بعض المفاسد.

(١) - انظر : إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٢) - انظر : النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٣) - انظر : الضراء اللامع ٢٩١/٩.

(٤) - المصدر نفسه ٢٩١/٩ .

(٥) - المعزة فيما قيل في المزة ص ٤٧ .

بل إنه عندما أراد الرحيل من القاهرة وقد ترجاه السلطان في البقاء، اشترط العلاء على السلطان أن يعزل القاضي البساطي من القضاء لدفاعه عن ابن عربي، وأن يبطل السلطان المكوس فلما لم يستجب له ترك مصر ورحل إلى الشام^(١) بل إن السلطان كان في بعض الأحيان يتواضع ويتودد له رجاء أن يقبل أمره، ويخبر ابن حجر في إنبائه في حوادث ٨٣١هـ، أن العلاء لما عزم على الحج في هذه السنة واستأذن السلطان فامتنع، فألح العلاء مرة بعد مرة فأرسل السلطان إليه كاتب السر بدر بن مزهر، فلم يزل يراجعه إلى أن قبل يده فأطاع وأقام^(٢)،

وهذه السيرة الواضحة للمصنف في مواقفه من الأعيان تدفع الوهم الذي وقع فيه الأستاذ زهير الشاويش حيث وصف العلاء البخاري بقوله «وكان مع شدته المعروفة لا يخلو من أنواع التزلف، فقد أشار مترجموه إلى أنه كان يستهدي الحكام الذين له بهم صلة وتصله هداياهم من الهند وغيرها، وكان يوزع بعضها على الحكام والطلبة في مصر والشام»^(٣).

ولي عدة ملاحظات على كلام الأستاذ زهير:

١ - لم تذكر المصادر التي بين يدي أن العلاء كان يستهدي الحكام الذين له بهم صلة، وإنما كان الحكام يرسلون من تلقاء أنفسهم للعلاء^(٤).

٢ - وحتى لو استهدى العالم حاكماً أو أحد الأعيان ممن أنعم الله عليه بسعة من المال، فإن ذلك لا يكون نقصاً إلا إذا اقترن معه محذور شرعي، وهذا لم يوجد في هدايا حكام الهند للعلاء.

(١) - الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٢) - إنباء الغمر ١٤٤/٨ .

(٣) - انظر : مقدمة الرد الوافي ص ٢٣ .

(٤) - انظر : إنباء الغمر ١٢٠/٨ ، ١٤٣ ، الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

٣ - وإذا رجعنا إلى أوثق نص يتكلم عن هذه العطايا والهدايا، نجد أنها تؤكد أن سلطان الهند هو الذي راسل العلاء فأشار العلاء عليه أن يرسل لفقراء الطلبة صدقة فأرسل ذلك^(١).

٤ - ثم إذا نظرنا إلى تصرف العلاء بما وصله من الأموال، نجد أنه كان يفرقها في سبل الخير والبر، ففرق منها ألفاً على الطلبة الملازمين له وعمل وليمة في بستان عنان صرف عليها ستين ديناراً^(٢)، ولم يدخر لنفسه منها شيئاً^(٣).

٥ - وقد أخطأ الشاويش في قوله عن العلاء البخاري بأنه «كان يوزع بعضها على الحكام والطلبة في مصر والشام»^(٤).

فإن العلاء لم يوزع الهدايا على الحكام، وإنما هدية سلطان الهند كما يتضح من نص ابن حجر تنقسم قسمين، القسم الأول عبارة عن ثلاثة آلاف شاشاً لطلبة العلاء البخاري، والقسم الآخر هدايا خاصة بالسلطان، قال الحافظ ابن حجر: «ووصلت هدية صاحب الهند للسلطان، وهي مائتا شاش، ومائتا إزار بيرمي، وستون نافجة من المسك الطيب، وأربعة أسياف محلاة فيها خمسمائة مثقال»^(٥).

ومن المعلومات الهامة التي إذا عرفها القارئ يزول عنه الاستغراب من هذه الوثيقة لسلطان الهند بالعلاء البخاري، وهي أن سلطان الهند قد تتلمذ^(٦) للعلاء البخاري، فسلطان الهند إذا بالغ في إرسال الهدايا فإنه يصل شيخه وأستاذه ومعلمه.

(١) - إنباء الغمر ١٤٣/٨ .

(٢) - المصدر نفسه ١٤٣/٨ .

(٣) - الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٤) - مقدمة الرد الوافر ص ٢٣ .

(٥) - إنباء الغمر ١٤٣/٨ - ١٤٤ .

(٦) - المصدر نفسه ١٤٣/٨ ، الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

* موقفه من المنحرفين عقدياً وفكرياً:

كان العلاء البخاري شديد الحساسية من الانحرافات العقدية الظاهرة، فإنه ما يتبين له أن شخصاً يروج عقيدة فاسدة إلا قام عليه وحذر منه، وما أن ينتهي إليه خبر عن طائفة مبتدعة إلا وسعى في القضاء عليها.

وموقفه من ابن عربي وأتباعه معروف فهو «ممن يقبحه ويكفره وكل من يقول بمقاله وينهي عن النظر في كتبه»^(١).

- ومن مواقفه ضد المارقين ، ما حكاه النعيمي الدمشقي في كتابه المدارس في تاريخ المدارس، في ترجمة الشهاب الدلجي الشافعي ت (٨٣٨هـ) قال النعيمي «اشتغل بمصر وفضل في النحو وغيره من العلوم العقلية... ولزم القاضي نجم الدين بن حجي وحظي عنده، ثم أبعدته وحكم بإراقة دمه»^(٢) وقال في وصفه «كان قليل الدين متهاوناً بالصلاة، يتكلم بكلام يدل على زندقته، وشاع ذلك عنه»^(٣).

وقد آذى نزلاء خانقاه خاتون لماوليها، إلى درجة أنه سعى بأحدهم إلى أن ضرب. فانتصر الشيخ العلاء البخاري للمضروب، وانتصر القاضي بهاء الدين ابن أبي الفرج الدلجي، فكتب الشيخ العلاء إلى مصر في القاضي بهاء الدين فكان ذلك سبب عزله ثم بعد أيام وقعت له قضية قبيحة صار بها من أبين الناس^(٤).

(١) - الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) - المدارس في تاريخ المدارس ١٤٦/١ .

(٣) - المصدر نفسه ١٤٧/١ .

(٤) - المصدر نفسه ١٤٧/١ ، ١٤٦/٢ .

- وفي أواخر رمضان سنة ٨٣٨ هـ حضر عند السلطان شريف من الشام ومعه أوراق بخط الشيخ علاء الدين البخاري فيما يتعلق بالزنديق النسيمي وشيخه فضل الله^(١) ، وأن بالشام ومصر جماعة على عقيدته، وأنه تصدى لتتبعهم وكشف عورتهم، وأنه وجد بالقاهرة شخصاً منهم، فقرأ كتاب الشيخ علاء الدين فأمر السلطان بإحضار الرجل وما في بيته من ورق ففعل ذلك^(٢) ، قال الحافظ بن حجر «وهذه هي الطائفة المبتدعة المعروفة بالحروفية ثم بالنسيمية، فلما كان في رابع شوال عقد مجلس بالقصر عند السلطان وأحضرت الكتب وبعضها من كلام شيخه، وهي باللسان الفارسي، فقرأ من أول واحد منها شيئاً يسيراً وفسره بالعربي، وهي مقالة مركبة من قول المشبهة والاتحادية، فقرأ الشافعي خط الشيخ علاء الدين وفيه أن شعر الإنسان في وجهه ورأسه سبعة شعور: شعر أجفانه الأربعة وحاجباه ورأسه... وأن عقد أصابعه في اليدين أربعة عشر فذلك عدد حروف المعجم ونحو هذا. وفيه أن الالهية انتقلت من الله لآدم ومن آدم لآخر إلى أن انتقلت لفضل الله، وكلاماً من هذا حاصله أن الله هو الحروف»^(٣) .

ثم استتيب الرجل وتبرأ من هذه العقيدة، ومن شيوخها، وأمره القاضي بمباشرة إحراق هذه الكتب والرسائل فأحرقها، ونودي في البلاد من عرف من أهل مذهب النسيمي ووجد عنده شيء من كتبه وأحضره للسلطان كان له مائة دينار^(٤) .

* موقفه من الانحرافات المالية :

* وكان للعلاء البخاري مواقف حميدة في الوقوف ضد تجاوزات المماليك

(١) - اللامع ١٧٣/٦ .

(٢) - إنباء الغمر ٣٥٠/٨ .

(٣) - المصدر نفسه ٣٥٠/٨ - ٣٥١ .

(٤) - المصدر نفسه ٣٥١/٨ .

المالية من فرض الضرائب على الناس وكثرة المكوس التي أرهقت كاهل الشعب المسلم، فقد صدع العلاء في وجوه السلاطين في دمشق وفي القاهرة بضرورة إزالة هذه المظالم وشدد النكير عليهم وأغلظ لهم القول، فما كان من السلطان برسباي إلا أن استجاب للشيخ، فأمر في محرم سنة ٨٣٧هـ بمرسوم بأن يبطل طرح السكر^(١). ولما لم يلب له السلطان إبطال مكس قطيا غضب وترك القاهرة^(٢).

* وكان له جهود في منع الفساد الأخلاقي ، وقد عقد مجلساً مع القضاة لبحث الفساد الحاصل في بعض المناسبات ، وكانت له مواقف صارمة في ذلك^(٢).



(١) - المعزة فيما قيل في المزة ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) - الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٣) - إنباء الغمر ١٤٤/٨ ، الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

* تأثر المذموم بأحوال عصره :

أشرت عند حديثي عن الحالة العلمية لعصر العلاء البخاري ، أن بلاد العجم - موطن العلاء البخاري - كانت الصدارة فيها للعلوم العقلية والمنطقية ، بخلاف بلاد الشرق وبالأخص مصر والشام فقد كانت كفة العلوم النقلية راجحة فيها . وكان العلاء البخاري من الذين ساهموا في نقل العلوم العقلية من بلاد العجم وتدريسها ونشرها في بلاد المشرق .

وهذه النزعة العقلية المفرطة عند العلاء البخاري مع تبنيه لمذهب أبي حامد الغزالي وأبي القاسم القشيري في التصوف كونت عنده اتجاهًا سلبيًا نحو أهل الحديث ومن أسماهم علماء الظاهر ، فصدرت منه مواقف غير محمودة انتقدها عليه أهل عصره من العلماء .

يلخص المقرئ في عقوده - فيما نقله عنه السخاوي - مواقفه السالبة فيقول:

« كان يسلك طريقًا من الورع فيسمح في أشياء يحمله عليها بعده عن معرفة السنن والآثار ، وانحرافه عن الحديث وأهله بحيث كان ينهى عن النظر في كلام النووي ويقول هو ظاهر ، ويحض على كتب الغزالي . وأغلق أبواب المسجد الحرام بمكة مدة حجه ، فكانت لا تفتح إلا أوقات الصلوات الخمس ، ومنع من نصب الخيام وإقامة الناس فيه أيام الموسم ، وأغلق أبواب مقصورة الحجر النبوية ومنع كافة الناس من الدخول إليها ، وكان يقول : ابن تيمية كافر وابن عربي كافر . فرد فقهاء الشام ومصر قوله في ابن تيمية وجمع في ذلك المحدث ابن ناصر الدين مصنفًا »^(١) .

ونهي عن النظر في كلام النووي لم يلتفت إليه أحد ، وكانت كلمة لا أثر لها ، فالنووي إمام عصره وبركة مصنفاته يعرفها كل منصف ، بل إن كتاباته كانت

(١) - الضوء اللامع ٢٩٤/٩ .

من التنوع بحيث استفاد منها جميع شرائح المجتمع المبتدء بالعلم وطلاب العلم وفحول العلماء كل قد أخذ حظه منها ابتداء بالأربعين النووية ورياض الصالحين ، وانتهاء بالمجموع وروضة الطالبين.

أما موقفه من ابن تيمية فقد أحدث ضجة في العالم الإسلامي ، وكانت ردود الفعل تجاه موقفه من ابن تيمية عنيفة وقوية . يشرح السخاوي تطور رأي العلاء البخاري في شيخ الإسلام وما ترتب عليه من مواقف فيقول : « . . . واتفقت له حوادث بدمشق منها أنه كان يسأل عن مقالات التقي ابن تيمية التي انفرد بها ، فيجيب بما يظهر له من الخطأ فيها ، وينفر عنه قلبه إلى أن استحکم أمره عنده فصرح بتبديعه ، ثم تكفيره ، ثم صار يصرح في مجلسه بأن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام فهو بهذا الإطلاق كافر ، واشتهر بذلك . فانتدب حافظ الشام الشمس ابن ناصر الدين لجمع كتاب سماه «الرد الوافر على من زعم أن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر» جمع فيه كلام من أطلق عليه ذلك من الأئمة الأعلام من أهل عصره من جميع أهل المذاهب سوى الحنابلة وذلك شيء كثير ، وضمنه الكثير من ترجمة ابن تيمية وأرسل منه نسخة إلى القاهرة ، فقرظه من أئمتها شيخنا^(١) والعلم البلقيني والتفهني والعيني والبساطي . . . »^(٢) .

بدأ ابن ناصر الدين الدمشقي كتابه «الرد الوافر» بالكلام على وجوب اتباع السنة المحمدية ، ثم أتبعه بالحديث على مسألة الوعيد ، وعن حكم القطع بالنار لأحد من أهل التوحيد ، وإن كان فاسقاً ، وبين مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك ، ثم انتقل إلى مسألة اللعن والفرق بين لعن الأعيان ولعن الأوصاف . وحذر من اعتماد طعن الأقران بعضهم ببعض ، ونبه إلى خطورة تكفير المسلم الموحد بلازم قوله ، وهو يفر من ذلك اللازم ، وينزه ويعظم الرب .

(١) - يريد به ابن حجر العسقلاني .

(٢) - الضوء اللامع ٢٩٣/٩ .

ثم تكلم عن سبب تأليف الكتاب ، وشنع على العلاء البخاري في طعنه في ابن تيمية ، فكان من قوله : « وهذا القول الشنيع الذي نرجو من الله العظيم أن يعجل لقائه جزاءه ، قد أبان قدر قائله في الفهم ، وأفصح عن مبلغه من العلم ، وكشف عن محله في الهوى . . . فكلام الإنسان عنوان عقله » (١) .

ثم تحدث المصنف عن المعاني والوجوه التي تحتملها لفظة «شيخ الإسلام» ، ومن أطلقت عليه هذه الكلمة من العلماء الأعلام ، وختم تحقيقه لهذه اللفظة بقوله : « ومع احتمال وجود معاني لفظة شيخ الإسلام ، كيف يكفر من سمى بها ابن تيمية الإمام ؟ ! كما زعمه بعض من لا يدري ويدري أنه لا يدري ، أو يدري لكن هواه يصدده عن الحق أن يعتمد عليه » (٢) .

ثم ساق المصنف عشرات الأسماء لأئمة الإسلام من الفقهاء والمحدثين والمفسرين والأصوليين والقضاة الذين أطروا الإمام ابن تيمية وشهدوا له بالفضل والعلم .

وختم كتابه قائلاً : « وهذا آخر من ذكرنا من الأعلام ، ممن سمى الشيخ تقي الدين ابن تيمية بشيخ الإسلام ، ولقد تركنا جمعاً غفيراً ، وأناسي كثيراً ممن نص على إمامته ، وما كان عليه من زهده وورعه وديانته .

وكذلك تركنا ذكر خلق ممن مدحه نظماً في حياته ، أو رثاه بشعر بعد مماته .

لكن نذكر قصيدة واحدة من مراثيه ، وهي أول ما قيل بديهاً يوم دفنه على الضريح فيه ، لتكون ختاماً لما ذكرنا ، وشجى في الحلق ، أو رجوعاً إلى الحق ممن بهذا الرد قصدناه (٣) » (٤) .

(١) - الرد الوافر ، ص ٥٠ .

(٢) - المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(٣) - يقصد العلاء البخاري .

(٤) - الرد الوافر ، ص ٢٣٩ .

وأكتفي في هذا الموضوع بذكر بعض كلمات أكابر الأئمة في حق شيخ الإسلام إتماماً للفائدة ، ومن أراد المزيد فعليه بكتاب «الرد الوافر» وغيره من المصنفات التي ترجمت لابن تيمية ^(١) .

قال الشيخ العلامة ، رئيس القضاة ، محمد بن عبد البر السبكي الشافعي (ت ٧٧٧) : « والله يا فلان ما يبغض ابن تيمية إلا جاهل أو صاحب هوى ، فالجاهل لا يدري ما يقول ، وصاحب الهوى يصده هواه عن الحق بعد معرفته به ^(٢) » .

وقال رئيس قضاة مصر والشام ، الإمام محمد بن عثمان ابن الحريري (ت ٧٢٨) : « إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن ؟ » ^(٣) .

وقال العلامة ابن دقيق العيد بعد أن التقى به وسمع كلامه ، قال له : « ما كنت أظن أن الله تعالى بقي يخلق مثلك » ^(٤) .

وقال حافظ الإسلام ، أستاذ أئمة الجرح والتعديل ، الإمام أبو الحجاج المزي (ت ٧٤٢) : « ما رأيت مثله ، ولا رأى هو مثل نفسه ، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، ولا أتبع لهما منه » ، وقال فيه أيضاً : « لم يُر مثله منذ أربعمئة سنة » ^(٥) .

(١) - ومنها : العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ، لابن عبد الهادي ، والشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية ، لمربي الحنبلي . والصارم المنكي في الرد على السبكي ، لابن عبد الهادي ، وحياة شيخ الإسلام ابن تيمية ، لمحمد بهجة البيطار ، ورجال الفكر والدعوة في الإسلام ، الجزء الثاني ، لأبي الحسن الندوي ، وغير ذلك .

(٢) - الرد والوافر ، ص ١٠٢ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(٤) - المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٥) - المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني : وشهرة إمامة الشيخ تقي الدين أشهر من الشمس ، وتلقيبه بشيخ الإسلام في عصره باق إلى الآن على الألسنة الزكية ويستمر غداً كما كان بالأمس . . . ولو لم يكن للشيخ تقي الدين من المناقب إلا تلميذه الشهير شمس الدين ابن قيم الجوزية ، صاحب التصانيف النافعة السائرة ، التي انتفع بها الموافق والمخالف لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته « (١) .

وفي مقابل هذا الشناء العطر على شيخ الإسلام ، قيلت كلمات غليظة في حق العلاء البخاري لما بدر منه من سيء الكلام في ابن تيمية .

فقد قال الإمام العلامة شمس الدين البساطي المالكي : « وأما قول من قال : إنه كافر ، وأن من قال في حقه : إنه شيخ الإسلام ، فهو كافر ! ! فهذه مقالة تقشعر منها الجلود ، وتذوب لسماعها القلوب ، ويضحك إبليس اللعين عجباً بها ويشمت ، وتنشرح لها أفئدة المخالفين وتثبت . . . والواجب أن يطلب هذا القائل ، ويقال له : لم قلت؟ وما وجه ذلك؟ فإن أتى بوجه يخرج به شرعاً من العهدة كان ، وإلا بُرح به تبريحاً يرد أمثاله عن الإقدام على أعراض المسلمين » (٢) .

وقال الإمام العلامة الحافظ بدر الدين العيني الحنفي : « . . . فمن قال : هو كافر ! ! فهو كافر حقيق ! ! ومن نسبه إلى الزندقة ! ! فهو زنديق . . . » . وقال أيضاً : « ولا يصدر هذا إلا عن غبي جاهل ، أو مجنون كامل » (٣) .

وفي رجب سنة (٨٣٦) لما بلغ القاضي سراج الدين بطرابلس أن العلاء البخاري أفتى بأن ابن تيمية كافر وأن من سماه شيخ الإسلام يكفر ، نظم قصيدة تزيد على مائة بيت بموافقة المصريين ، وفيها أن من كفر ابن تيمية هو الذي يكفر . واشتعلت فتنة . . . (٤) .

(١) - المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .

(٢) - الرد الوافر ، ص ٢٥٨ ، الضوء اللامع ٢٩٣/٩ ، الذيل على رفع الإصر ، ص ٢٣٦ .

(٣) - الرد الوافر ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٧ .

(٤) - انظر تفصيل الحديث : إنباء الغمر ٢٧٣/٩ .

* استنتاجات هامة من موقف العلاء البخاري من ابن تيمية:

أ - يكثر الحديث في الأوساط العلمية أن العلماء الطاعنين في ابن عربي قد تأثروا تأثراً بالغاً بمصنفات ابن تيمية التي شنع فيها على ابن عربي ، وتناول فيها مذهب وحدة الوجود بالنقد والتفنيد ، وقد كان تشنيع شيخ الإسلام على ابن عربي أكثر من غيره من الوجودية ؛ لكونه مؤصل المذهب في وحدة الوجود ، وشارحه وناصره . فكل من جاء بعد ابن تيمية اتخذ من كتاباته مادة علمية في نقد مذهب ابن عربي . نرى ذلك جلياً في انتقادات ابن قيم الجوزية^(١) ، وابن أبي العز الحنفي^(٢) ، وبرهان الدين البقاعي^(٣) ، وتقي الدين الفاسي^(٤) ، والملا علي القاري^(٥) ، وغيرهم .

فأصحاب هذا الرأي يرون أن نقاد ابن عربي هم امتداد لمدرسة ابن تيمية ، أو على أقل تقدير هم ممن اقتنع برأيه في خطورة مذهب ابن عربي . وهم بهذا يوحون إلى المستمعين أو القراء أن بقية المذاهب الإسلامية موقوفهم من ابن عربي مختلف بل مناقض لما ذهب إليه ابن تيمية ومن تبعه .

والصواب أن هذا الرأي غير دقيق ، وإن أصاب في ما ذهب إليه من تأثير ابن تيمية بمن جاء بعده تجاه ابن عربي . فهذا علاء الدين البخاري ، فهو أولاً ينتمي إلى المذهب الأشعري ، وهو ثانياً أكبر خصم في تاريخ المسلمين للإمام

-
- (١) - انظر : الصواعق المرسله ٢٩٤/١ ، مدارج السالكين ٢٦٠/١ ، ٢٦٤ ، الكافية الشافية ، المطبوعة مع شرح خليل هراس ٦٥ وما بعدها .
- (٢) - انظر : شرح العقيدة الطحاوية ١٧٩/١ ، ١٧٩/٢ ، ٦٢٤/٢ ، ٧٤٣ - ٧٤٦ .
- (٣) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ١٧٩ .
- (٤) - انظر : العقد الثمين ١٦١/٢ .
- (٥) - انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الوجود .

ابن تيمية ، ومع ذلك تبين لنا من كتابه الذي بين أيدينا أنه ألد خصم لابن عربي إلى درجة خروجه عن الموضوعية في بعض المسائل التي عاب بها ابن عربي . وكان ابن تيمية أكثر منه عدلاً وإنصافاً ، بل وأدباً في نقده لابن عربي كما سيتضح لنا في فصول البحث . وعلاء البخاري يُعد واحداً من عشرات الطاعنين والذاميين لابن عربي من الذين لا ينتمون إلى مدرسة ابن تيمية الفكرية (السلفية) بل كثير منهم من متأخري الأشاعرة .

ب - والاستنتاج الثاني لموقف العلاء البخاري في ابن تيمية هو خطأ من قال أن ابن تيمية وسائر المنتقسين لابن عربي ، هم من خصوم الصوفية ، ومن الطبيعي أن يكون موقفهم من شيخ الصوفية الأكبر جارحاً وعنيفاً ، ورأي الخصوم لا يسلم دائماً . كما أن هؤلاء الطاعنين لو عرفوا رموز الصوفية ووقفوا على معاني إشاراتهم ، وجربوا تجربتهم لما وسعهم إلا التسليم ، فمن ذاق عرف ومن حرم انحرف !!

ويجاب على هذا الكلام بأن علاء الدين البخاري من كبار الصوفية ، فهو أحد الذين نشروا التصوف في بلاد الهند ، وهو الذي يقدم مصنفات الغزالي على غيرها ، ويحث طلابه على دراستها ، كما أنه يقرر مذهب الصوفية في مسائل كثيرة ، مثل : عده الفناء الشهودي هو منتهى العبادة وغايتها ، وموافقته الصوفية في أن العبادة تكون لله مع عدم الالتفات إلى نيل الثواب . . إلى غير ذلك . فهو صوفي متمرس يهدم صوفياً آخر هو ابن عربي .

وسيمر معنا في هذا البحث طعن كبار الصوفية في ابن عربي .

وأخيراً فإن علاء الدين البخاري كفر ابن تيمية وكفر ابن عربي فأقره العلماء على تكفير ابن عربي^(١) وردوا عليه قوله في تكفير ابن تيمية . قال المقرزي فيما نقله عنه السخاوي : « وكان يقول : ابن تيمية كافر وابن عربي كافر ، فرد فقهاء الشام ومصر قوله في ابن تيمية وجمع في ذلك المحدث ابن ناصر الدين مصنفاً »^(٢) .

(١) - انظر : الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) - المصدر نفسه ٢٩٤/٩ .

الفصل الثاني

حياته

اسمه ولقبه ونسبه

هو محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي
الحنفي. (١)

قال ابن تغري بردي: وسماه بعضهم علياً وهو غلط (٢).

و يمثل قوله قال الشمس السخاوي (٣).

وهم يشيرون بهذا التعليل إلى الحافظ ابن حجر العسقلاني، وقد ترجمه في
كتابه إنباء الغمر مرتين في وفيات ٨٤١ هـ ، وسماه في الأولى علياً (٤) ، وفي
الثانية محمداً (٥).

(١) - مصادر ترجمته: إنباء الغمر: ٢٣/٩ ، ٢٩ - ١٤٤/٨ ، عجائب المقدور في نواب تيمور ص ٤٨ ،
الضوء اللامع ٢٩١/٩ ، النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥ ، بدائع الزهور ١٨١/٢ ، المعزة فيما قيل
في المزة ص ٤٥ ، حسن المحاضرة ٥٤٩.١ ، بغية الوعاة ٢٠٠/٢ ، ذيل تذكرة الحافظ للذهبي
ص ٣١٥ ، كشف الظنون ١٢١٥/١ ، شذرات الذهب ٢٤١/٧ ، التاج المكلل ٤٦٤ ، البدر
الطالع: ٢٦٠/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ ، معجم المؤلفين ١٩١/٢ ، التنبيه والإيقاظ لما في
ذبول تذكرة الحافظ ص ١٤٣ ، الأعلام ٤٦/٧ .

(٢) - النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥ .

(٣) - الضوء اللامع: ٢٩١/٩ .

(٤) - إنباء الغمر: ٢٣/٩ .

(٥) - إنباء الغمر: ٢٩/٩ .

والذي دلنا على أن كلاً من السخاوي وابن تغري بردي يقصدان ابن حجر في
المخطأ المذكور عدة قرائن:

أولاً: كون كل من الشمس السخاوي وابن تغري بردي تتلمذ للحافظ ابن
حجر.

ثانياً: عند مقارنة ترجمة العلاء البخاري الواردة في تاريخ ابن حجر مع
ترجمته الواردة عن السخاوي وابن تغري بردي، نجد أن كثيراً من مادة الترجمة
مأخوذ من تاريخ ابن حجر بالنص مع تصرف يسير أحياناً، والفرق بينهما أن
السخاوي صرح بالنقل عن شيخه والآخر لم يصرح.

ومن سماه علياً أيضاً - الجلال السيوطي في كتابيه «حسن المحاضرة في
تاريخ مصر والقاهرة»^(١)، و«بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»^(٢).
وكذلك وهم ابن طولون فسماه علياً في كتابه «المعزة فيما قيل في المزة»^(٣).

يلقب: علاء الدين البخاري، والعلاء البخاري، والثاني أشهر.

ويكنى أبا عبدالله، بخاري الأصل، حنفي المذهب.



(١) - حسن المحاضرة: ٥٤٩/١.

(٢) - بغية الوعاة: ٢٠٠/٢.

(٣) - المعزة فيما قيل في المزة: ص ٤٥.

مولده وموطنه وأسرته

مولده: اتفقت المصادر على أن العلاء البخاري ولد سنة تسع وسبعين وسبعمائة، إلا أن السخاوي بعد أن ذكر سنة ولادته السالفة الذكر على سبيل التقرير والتأكيد، قال: «ونقل عن ابن قاضي شعبة أنه فيما قاله له في حدود سنة سبعين»^(١)، لكن هذا القول لم يلتفت إليه أحدٌ ممن ترجم للعلاء البخاري بمن فيهم السخاوي نفسه الذي ساق كلام ابن قاضي شعبة بصيغة التمریض.

ولم تفد المراجع شيئاً عن ذكر اليوم والشهر الذي ولد فيه العلاء.

موطنه: وأما عن موطنه فبعد أن اتفقت المصادر على أن موطن ولادته في بلاد العجم وأن نشأته كانت ببخارى، ذكرت أن العلاء لم يستوطن مكاناً واحداً وإنما رحل إلى أقطار كثيرة واستوطن في أماكن متفرقة مدداً متفاوتة. رحل أولاً إلى الهند فاستوطنه مدة^(٢).

ويحدد السخاوي البلدة التي قطنها في الهند وهي «كلبرجا»^(٣)، ويبدو أنه أطل المقام في الهند، ولذا سماه الحافظ ابن حجر «محمد بن محمد... البخاري ثم

(١) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٢) - إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٣) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

الهندي»^(١). ثم رحل إلى مكة المكرمة وسكنها مدة^(٢)، وتوجه بعد ذلك إلى الديار المصرية واستوطنها سنين عديدة^(٣)، وكانت إقامته في القاهرة^(٤)، ثم خرج منها غضباً لدمياط ليسافر منها وذلك بسبب المشادة التي وقعت بينه وبين القاضي البساطي حول تكفير ابن عربي، ثم عاد إلى القاهرة بعد أن ذهب إليه بعض تلامذته كالبرهان الأبناسي والقاياتي وأقنعه في العودة^(٥)، فجلس في القاهرة إلى شهر رجب سنة ٨٣١هـ.

ثم توجه إلى الشام فسار إليها بعد أن سأله السلطان في الإقامة بمصر فلم يقبل^(٦)، وسكن الصالحية في دمشق واختار في آخر عمره مدينة المزة لصحة هوائها حيث وافته المنية فيها^(٧).

أسرته: لم تذكر المصادر التي بين يدي شيئاً كثيراً عن أفراد أسرته، وجل ما ذكره المؤرخون أن العلاء البخاري تفقه بأبيه وعمه^(٨) العلاء عبدالرحمن، مما يدل على أنه من أسرة لها نسب مع العلم والدين. وما عدا ذلك من الأخبار عن زوجته وأمه وذريته فلم أقف على شيء منها في ما اطلعت عليه.

(١) - إنباء الغمر ٨/١٢٠.

(٢) - النجوم الزاهرة ١٥/٢١٥.

(٣) - المصدر نفسه ١٥/٢١٥.

(٤) - الضوء اللامع ٩/٢٩٢.

(٥) - المصدر نفسه ٩/٢٩٢.

(٦) - إنباء الغمر ٨/١٤٦.

(٧) - المعزة فيما قيل في المزة ٤٥، ٤٩.

(٨) - هكذا وصفه جميع من ترجم للعلاء، وخالفهم السخاوي فقال: «أخذ العلم عن أبيه وخاله العلاء عبدالرحمن» الضوء اللامع ٩/٢٩١، وذكر في أكثر من موضع بأنه خال العلاء وسماه في موضعين «عبدالرحمن التشلاقي أو القشلاغي» الضوء اللامع، ٤/١٩٨، ٨/٢٩٨ وفي مكان آخر من نفس المصدر قال عنه: «مولانا محمد المدعو عبدالرحمن بن محمد البخاري خال العلاء البخاري» ٧/٢٦٧.

رحلاته العلمية

اتسمت حياة العلاء البخاري منذ صغره بالرحلات العلمية الكثيرة والمتنوعة، وعند النظر في طبيعة هذه الرحلات نجدها تنقسم إلى قسمين:

١ - رحلاته في طلب العلم.

٢ - رحلاته في نشر العلم.

أولاً: رحلاته في طلب العلم:

تجمع المصادر التاريخية التي ترجمت للشيخ العلاء على أن رحلاته في طلب العلم كانت إلى أقطار متعددة^(١). إلا أن هذه المصادر قد أجملت رحلاته في طلب العلم، ولم تفد شيئاً عن تفاصيل هذه الرحلات لا من جهة تحديد تواريخها الزمنية ولا من جهة تعيين أمكنتها، وجل ما ذكرته الكتب، أنه أخذ العلم في بلاد العجم^(٢) وتفقه ببخارى^(٣). وأن هذه الرحلات كانت في شببته^(٤).

(١) - إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٢) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٣) - إنباء الغمر ٢٣/٩، شذرات الذهب ٢٤١/٧.

(٤) - النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥، البدر الطالع ٢٦٠/٢.

وتميز العلاء منذ بداية الطلب بالجد في العلم والحرص على لقاء أهله. قال عنه ابن حجر: «واجتهد في الأخذ عن العلماء»^(١).

وكان لهذا الجهد في الطلب والتحصيل، إضافة لصغر السن الذي يساعد على تلقي المعارف وحفظها، زائداً الاهتمام الكبير الذي أولاه والده إياه فتعلم على أبيه وعمه وكانا من علماء عصرهما كما تقدم في المبحث السابق، كل هذا الاهتمام كان سبباً في أنه «تقدم في الفقه والأصلين»^(٢) والعربية واللغة والمنطق والجدل والمعاني والبيان والبديع وغيرها من المعقولات والمنقولات»^(٣)، كما أنه «برع في المنقول والمعقول والمفهوم والمنظوم...»^(٤) وكان له حظ وافر في الأدبيات إلى درجة أنه مهر فيها^(٥).

لهذا التبحر والتوسع في العلوم، لم يستكثر كبار العلماء من أن يقرؤا أنه «صار إمام عصره»^(٦)، و«نادرة زمانه»^(٧).

(١) - إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٢) - يعني : أصول الدين وأصول الفقه .

(٣) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٤) - إنباء الغمر ٢٣/٩، النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٥) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٦) - إنباء الغمر ٢٣/٩، النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥، بغية الوعاة ٢٠٠/٢.

(٧) - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ .

ثانياً: رحلاته في نشر العلم:

كانت الهند هي أول بلد رحل إليه العلاء البخاري لنشر العلم، واتخذ من مدينة «كلبرجا»^(١) موطناً له ومكث فيها مدة يدرس ويفيد الطلاب، وكان ممن قرأ عليه ملكها^(٢). وعظم أمره هناك بما فيهم ملوكها «لما شهدوه من غزير علمه وزهده وورعه»^(٣). ثم قدم مكة المشرفة فجاور بها وأقرأ بها مدة^(٤). وانتفع به فيها غالب أعيانها^(٥). ثم توجه إلى الديار المصرية وقطن القاهرة سنين كثيرة، وتصدى للإقراء والتدريس، قال أبو المحاسن «وقرأ عليه غالب علماء عصرنا من كل مذهب وانتفع الجميع بعلمه»^(٦) وفي سنة ٨٣١هـ^(٧) رحل إلى الشام واستوطن دمشق، وتخرج عليه هناك جمع من الفضلاء، وفي أواخر رمضان سنة ٨٣٧هـ انتقل الشيخ إلى منطقة «المزة»^(٨)، في دمشق حيث انتهى به المقام فيها إلى أن وافته المنية وكان آخر من أخذ عنه العلم فيها - ممن وقفنا على اسمه - هو الإمام أبو الفتح المزي^(٩).

(١) - الضوء اللامع ٢٩١/٩.

(٢) - المصدر نفسه ٢٩١/٩.

(٣) - إنباء الغمر ٢٣/٩.

(٤) - النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٥) - الضوء الامع ٢٩١/٩.

(٦) - النجوم الزاهرة ٢١٥/١٥.

(٧) - إنباء الغمر ١٤٦/٨.

(٨) - المعزه فيما قيل في المزه ص ٤٩.

(٩) - هو محمد بن محمد بن علي العوفي الاسكندري الأفاقي المزي، الشافعي، فقيه لغوي، محدث

صوفي، ولد بالأسكندرية سنة ٨١٨هـ، وتفقه بجماعة، ورحل إلى مكة واليمن والهند ثم رجع

إلى مصر وأخيراً إلى العراق، ثم استقر في المزة توفي سنة ٩٠٦هـ. ترجمته في: شذرات الذهب

٣١/٨، الكواكب السائرة ١٤/١، هدية العارفين ٢١٠/٢.

عقيدته

يعد العلاء البخاري من أعيان القرن التاسع الهجري ، وفي هذه الحقبة الزمنية كان المذهب الأشعري قد طبق العالم الإسلامي ، وأصبح هو المذهب المعتمد والمفتى به ، واتخذ منهجاً دراسياً في المساجد ودور العلم .

وفي هذا القرن - التاسع الهجري - كان المذهب الأشعري في آخر مراحل تطوره ، أي في المرحلة التي اعتمدت فيها كتابات الرازي والإيجي والتفتازاني والشريف الجرجاني ، وهي المصادر التي حررت فيها مسائل المذهب .

ومن أبرز خصائص المذهب الأشعري في هذه الحقبة الزمنية ، هو ما أشرنا إليه في حديثنا عن سلبيات الحالة العلمية لهذا العصر ، وذلك « أن هذه المؤلفات كتبت باسم الأشعرية ، وأصحابها ينتسبون لمذهب الأشعري ، ولكن عند التدقيق في البحث تحكم أن مذهب الأشعري ظهر أضعف ما يكون في أمثال هذه الكتب ، وبدأت آراء المعتزلة والفلاسفة تظهر بمظهر القوي الذي استطاع أن يقهر خصمه لينحيه أو على الأقل يجلس مكانه »^(١) .

وقد تأثر المصنف في بيئته العلمية تأثراً بالغاً ، فهو أولاً من بلاد العجم وهناك - كما بينا من قبل - كانت كفة العلوم العقلية راجحة على العلوم النقلية ، وهو ثانياً من أبرز تلاميذ السعد التفتازاني^(٢) الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري . وقد سار المصنف على خطى شيخه .

(١) - انظر تفصيل مراحل تطور المذهب الأشعري في كتاب «الوحدانية» للدكتور : بركات دويدار ، ص ٢١٤ - ٢٢٦ .

(٢) - وهو أبرز شيوخه على الإطلاق . وانظر ترجمته في الجزء الثاني ص

والمخطوط الذي بين أيدينا - فاضحة الملحدين - يؤكد ما نقول ، حيث انطلق العلاء البخاري من منهج المتكلمين الأشاعرة في تقرير كثير من المسائل التي تناولها بالبحث . فمن ذلك :

- موافقته للمتكلمين في مسألة إثبات وجود الله من أنها قضية استدلالية .
والأصل أنها قضية فطرية .

- اعتباره آيات الصفات من المتشابهات المخالفة من حيث الظاهر للمحكّمات .
وهذا عين مذهب الأشاعرة .

- جعله العقل أصلاً للنقل كما تقرر كتب علم الكلام .

وإلى غير ذلك من المسائل التي تبين منهجه في الاعتقاد .

وبهذا يكون المصنف على منهج الأشاعرة المتأخرين في انتمائه العقدي^(١) .

يضاف إلى ذلك نزعتة الصوفية البارزة في كتابه « فاضحة الملحدين » تبين أنه ينطلق من مدرسة الغزالي في التصوف . وقد مر معنا في ما مضى أنه كان يحض على قراءة كتب الغزالي ، كما أن نقوله عن كتب الغزالي في المخطوط كانت كثيرة وإشادته بأبي حامد كانت كبيرة .

فالنتيجة النهائية التي يمكن الخلوص إليها أن العلاء البخاري ينتمي إلى صوفية أهل الكلام تماماً كالقشيري والغزالي . مع ما أضافه هو من زيادات أملاها عليه تطور المذهبين الصوفي والأشعري .

* * *

(١) - انظر تفصيل الكلام على منهجه عموماً في المبحث الثاني من الفصل السادس .

شيوخه

تفيد المصادر العلمية أن العلاء البخاري طلب العلم وهو في شبيبته ، وجل ما ذكرته كتب التراجم عن شيوخه أنه أخذ العلم عن «أبيه وخاله العلاء عبد الرحمن والسعد التفتازاني وآخرين»^(١) .

ولم أقف على ترجمة لأبيه فيما بين يدي من مصادر ، أما خاله فقد ذكره السخاوي عرضاً ، ولم يذكر عنه إلا معلومات مقتضبة ، قال : «عبد الرحمن التشلاقي أو القشلاغي - بالقاف والشين والغين المعجمتين - خال البخاري وشارح البيضاوي الشرح الموصوف بالحسن»^(٢) .

أما السعد التفتازاني فهو أجل شيوخه ، وهو من أعلام القرن الثامن الهجري وهذه ترجمته : مسعود بن عمر بن عبد الله ، سعد الدين التفتازاني ، ولد سنة (٧١٢هـ) بتفتازان إحدى قرى نسا (من بلاد خراسان) ، أخذ العلم عن أكابر علماء عصره كالعضد الإيجي وطبقته . وفاق في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير والكلام ، وطار صيته واشتهر ذكره ورحل إليه الطلبة . وشرع في التصنيف وهو في ست عشرة سنة . من كتبه «تهذيب المنطق» و«شرح الرسالة الشمسية» وشرح العقائد النسفية ، و«المطول» في البلاغة ، و«حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» في الأصول ، و«التلويح إلى كشف غوامض التنقيح» وغير ذلك .

قال ابن حجر العسقلاني : «انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار ، لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم»^(٤) .

كانت إقامته في سرخس ، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند ، فتوفي فيها سنة (٧٩٣هـ) ، ونقل إلى سرخس ودفن فيها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى .

(١) - الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) - المصدر نفسه ١٩٨/٤ ، ٣٦٧/٧ .

(٣) - ترجمته في : الدرر الكامنة ٣٥٠/٤ ، بغية الرعاة ٢٨٥/٢ ، شذرات الذهب ٣١٩/٦ ، البدر الطالع ٣٠٣/٢ ، مفتاح السعادة ١٩٠/١ ، الأعلام ٢١٩/٧ ، معجم المؤلفين ٢٢٨/١٢ .

(٤) - الدرر الكامنة ٣٥٠/٤ .

تلامذته

١ - أحمد^(١) بن محمد بن عبدالله بن ابراهيم، الشيخ الامام، العالم العلامة، البارع المتفنن الأديب، الفقيه، اللغوي، النحوي، المؤرخ شهاب الدين أبو العباس الدمشقي الحنفي المعروف بابن عرب شاه.

أشهر تلاميذ العلاء البخاري على الإطلاق، ومن أبرز علماء عصره.

قال ابن تغري بردي: «كان إمام عصره في المنظوم والمنثور»^(٢)، ولد في دمشق سنة ٧٩١هـ. ثم انتقل هو وأسرته إلى سمرقند عام ٨٠٣هـ عندما غزا تيمور لنك دمشق وشرد كثيراً من أهلها، وهناك درس على الشريف الجرجاني وابن الجزري وغيرهما، كما تعلم الفارسية والتركية ولغة المغل وفي عام ٨١١هـ ذهب إلى الخطا في بلاد المغل وأخذ العلم عن القاضي جلال الدين السيراجي وغيره، ثم رحل إلى خوارزم وأخذ عن علمائها، ثم سار إلى بلاد الدشت وسراي وتلقى على شيوخها العلم، ثم قطع بحر الروم إلى مملكة ابن عثمان فأقام بها نحو عشر سنين وأصبح محل ثقة السلطان العثماني محمد بن عثمان، وياشر عنده ديوان الإنشاء وكتب عنه إلى ملوك الأطراف عربياً وشامياً وتركياً، وترجم له

(١) - ترجمته في: المنهل الصافي ١٣١/٢، النجوم الزاهرة ٥٤٩/١٥، الدليل الشافي، ٨٠/١، الضوء اللامع ١٢٦/٢، التبر المسبوك ص ، نظم العقيان ص ٦٣، البدر الطالع ١٠٩/١، شذرات الذهب ٢٨٠/٧، الأعلام ٢٢٨/١، دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٠/١.

(٢) - المنهل الصافي: ١٣١/٢.

بعض الكتب من العربية إلى الفارسية والتركية، فلما مات ابن عثمان رجع إلى موطنه القديم فدخل حلب ثم الشام سنة ٨٢٥هـ.

وفي سنة اثنتين وثلاثين قدم العلاء البخاري مع الركب الشامي من الحجاز، فانقطع إليه ولازمه في الفقه والأصلين والمعاني والبيان والتصوف وغيرها حتى مات، وكان مما قرأ عليه الكافي في الفقه والبرزدوي في أصوله. وبرع وتقدم في غالب العلوم وكان ابن حجر العسقلاني يعترف له بالفضيلة. وصنف المصنفات الكثيرة، منها كتاب «عجائب المقدور في نوائب تيمور»، ونقل في كتابه هذا فتوى شيخه العلاء البخاري في تكفير تيمور لنك^(١)، وله رسالة بعنوان «العقد الفريد في التوحيد»، و «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» وغيرها.

امتحن على يد الظاهر جقمق وأدخله سجن المجرمين خمسة أيام ثم خرج واستمر مريضاً من القهر حتى مات بعد اثني عشر يوماً في يوم الاثنين منتصف رجب سنة ٨٥٤.

(١) - عجائب المقدور ص ٤٥٥، وقد ذكر ابن عرب شاه تكفير جملة من العلماء لتيمور لنك، بسبب تقديمه القواعد الجنكيزية على الشريعة الإسلامية ولأسباب أخرى. وقال ابن العماد الحنبلي : « وكان يقدم قواعد جنكز خان ويجعلها أصلاً ، ولذلك أفتى جمعاً جمعاً بكفره مع أن شعائر الإسلام في بلاده ظاهرة » شذرات الذهب ٦٦/٧ .

٢ - محمد^(١) بن عبدالله بن خليل بن أحمد بن علي بن حسن الشمس البلاطنسي ثم الدمشقي الشافعي.

ولد في سنة (٧٩٨هـ) ببلاطنس^(٢) ونشأ بها، فقرأ القرآن على جماعة من العلماء، ورحل في طلب العلم إلى طرابلس وحماة ودمشق وفيها التقى بابن قاضي شهبة وأخذ عنه الفقه والأصول والعربية، ولازم العلاء البخاري وأخذ عنه رسالته «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» وغيرها بحيث كان جل انتفاعه به علماً وعملاً، وكان نسخة أخرى عن شيخه من شدة محاكاته له إلى درجة التقمص.

قال السخاوي: «وكان شيخه العلاء يميل إليه ويقدمه على غيره من طلبته فراج أمره خصوصاً وقد اقتدى في أكثر أفعاله وأقواله حتى في تقبيح ابن عربي ومن نحا نحوه بل وفي الخط على التقي ابن تيمية وأتباعه وأكثر الحنابلة محض تقليد»^(٣).

وكان ملازماً للعبادة داعياً للزهادة حريصاً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يهاب أحداً بل يقول الحق ويصدع به الملوك والأمراء. وكان زاهداً في المناصب فقد أبى قضاء دمشق حين عرض عليه. قال السخاوي: «ولست أعلم فيه ما يعاب إلا منابدته للحنابلة والمحدثين وشدة تعصبه في أمور كثيرة...»

(١) - ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٩٩/١٦، الضوء اللامع ٨/٨٦، نظم العقيان ص ١٥٠.

(٢) - بلاطنس : بضم الطاء والنون والسين : حصن منيع بسواحل الشام مقابل اللاذقية من أعمال حلب . انظر : مراصد الاطلاع ١/٢٥١.

(٣) - الضوء اللامع ٨/٨٦.

ولما اجتمعت به بدمشق، وسمعت منه تصريحه برجوعه عن الرواية عن ابن ناصر الدين، سألته عن سببه فلم أر منه إلا مجرد عناد وتعصب، وكذا رأيت منه نفرة من شيخنا^(١) سببها فيما يظهر تقريره مصنف^(٢) أولهما في الانتصار لابن تيمية....»^(٣) وذكر السخاوي كلمة البلاطيسي عندما بلغه خبر وفاة الحافظ ابن حجر قال: «ما بقي إلا الترحم عليه فالمحدثون يقطعون ويحذفون....» علق السخاوي على هذا الكلام فقال: «نسأل الله السلامة والتوفيق... وبالجمله فكان للشام به جمال»^(٤).

مات في ليلة الثلاثاء ١٦ من صفر سنة ٨٦٣هـ.

(١) - يقصد ابن حجر العسقلاني.

(٢) - يريد كتاب «الرد الوافر» لابن ناصر الدين الدمشقي.

(٣) - الضوء اللامع ٨/٨٨.

(٤) - المصدر نفسه ٨/٨٨.

٣ - محمد^(١) بن محمد بن محمد بن عثمان بن محمد بن عبدالرحيم^(٢)

الأنصاري، الحموي، ثم القاهري، الشافعي ويعرف كسلفه بابن البارزي.

ولد في ليلة ١١ من ذي الحجة سنة (٧٩٦هـ) بحماة، فحفظ بها القرآن، وحفظ العمدة وألفية النحو وغيرها ودرس جملة من العلوم الشرعية واللغوية، وسمع على العز بن جماعة شرح المقاصد والعضد والطواع، وتلمذ في العقلية على العلاء البخاري وغيره، ولازمه كثيراً وانتفع به علماً وسلوكاً فكان مما بحثه عليه قطعة من الحاوي الصغير، وأخذ عنه المعاني والبيان والأصلين، وسمع عليه قطعة كبيرة من الكشاف، وأضيف إليه قضاء القاهرة، وسر شيخه العلاء البخاري بولايته مع شدة نفرتة ممن يلي القضاء ونحوه من جماعته، حتى قال: الآن أمن الناس على أموالهم وأعراضهم. وحمدت سيرته في مباشراته كلها.

قال السخاوي: «ومحاسنه كثيرة حتى شاع ذكره وبعد صيته وصار كما قيل:

قل أن ترى العيون في مجموعه مثله»^(٣).

مات يوم الأحد ١٦ من صفر سنة ٨٥٦هـ، وصلى عليه في مشهد حافل شهده السلطان والأمراء وسائر القضاة والأعيان تقدمهم أمير المؤمنين ودفن بالقرافة.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع: ٢٣٦/٩، نظم العقيان ص ١٦٨.

(٢) - في نظم العقيان عبدالرحمن بدل عبدالرحيم.

(٣) - الضوء اللامع: ٢٣٩/٩.

٤ - محمد^(١) بن علي بن محمد بن يعقوب بن محمد الشمس أبو عبدالله بن
النور القاياتي، القاهري، الشافعي.

ولد سنة ٧٨٥هـ بالقيايات من أعمال البهنساوية.

قرأ العلوم الشرعية في القاهرة، وأخذ الفقه والفرائض عن عمه، وأكثر من
ملازمة العز بن جماعه فيما كان يقرأه من العلوم، وكان جل انتفاعه به والبساطي
والعلاء البخاري ولازم العلاء حين قدومه القاهرة فسمع منه المنطق والمجدل
والأصلين والمعاني والبيان والبديع وغيرها من المعقولات والمنقولات ولم يفارقه
حتى سافر، وتقدم به كثيراً لدقة نظره وحدة فكره . بل قال: إنه إذا فكر في محل
خال لا يلحقه لا القطب ولا التفتازاني ولا غيرهما. وتقدم في الفنون كلها وصار
المعول عليه في جلها مع مزيد الفاقة والتقلل.

وطلبه الظاهر حقق لقضاء الشافعية، فباشره بعفة ونزاهة.

مات في المحرم سنة ٨٥٠هـ وصلى عليه السلطان والقضاة والعلماء وخلق
تقدمهم أمير المؤمنين ثم دفن في تربة سعيد السعداء.

(١) - ترجمته في: الذيل على رفع الأصر ص ٢٧٩، الضوء اللامع ٢١٢/٨.

٥ - محمد^(١) بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن هشام الأنصاري المحلي الأصل - نسبة للمحلة الكبرى من الغربية - القاهري الشافعي، ويعرف بالجلال المحلي.

ولد في مستهل شوال سنة ٧٩١هـ بالقاهرة ونشأ بها، فقرأ القرآن، وأخذ الفقه وأصوله والعربية والفرائض والحساب عن علماء عصره، ودرس المنطق والجدل والمعاني والبيان والعروض.

لازم العلاء البخاري فيما كان يقرأ عليه، وكان العلاء يزيد في تعظيمه لكونه مع علمه يتسبب. وحضر دروس علماء المذاهب، ومهر وتقدم على غالب أقرانه وتفنن في العلوم العقلية والنقلية وتصدى للتصنيف والتدريس والإقراء وتخرج عليه من لا يحصى كثرة، وعرض عليه القضاء فأبى، وشافه الظاهر بالعجز عنه وكان يقول لأصحابه إنه لا طاقة لي على النار.

كان إماماً علامة نظاراً مفرط الذكاء حتى قالوا فيه: إن ذهنه يشقّب الماس.

مات في ١٥ رمضان في صبيحة يوم السبت مستهل سنة ٨٦٤هـ وصلى عليه بمصلى باب النصر في مشهد حافل.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ٣٩/٧، الأعلام ٣٣٣/٥.

٦ - إبراهيم^(١) بن عمر بن محمد بن زيادة البرهان الأتكاوي، القاهري الشافعي.

حفظ القرآن ومختصر أبي شجاع، أخذ العلم عن خلق من علماء الشافعية كالعلاء القلقشندي والجمال الأمشاطي وغيرهم، ومن الحنفية العلاء البخاري وابن الهمام، ومن الحنابلة العز الكناني، وعلى يديه خلاص العلاء البخاري من تابعه من الجان تعقبت به عجز الأكاير عن خلاصه منها؛ ولذا كان العلاء يجله كثيراً بحيث إنه جاء إليه وهو يقرأ وبين يديه الأمائل من كل مذهب، فقام إليه وأجلسه مكانه فلم يحسن ذلك بخاطر بعضهم، فقال يا سيدي من يقرؤنا الدرس أو نحو هذا كالمستهزىء فما جلس العلاء يكلمة فبادر هو وأمر القارئ بالقراءة وأخذ في التقرير بما أبهر كل من حضر وخضعوا له وطأطأوا رؤوسهم.

وكان يحذر من مطالعة كتب ابن عربي وينفر عنها.

مات في ربيع الأول سنة (٨٣٤هـ).

(١) - الضوء اللامع ١/١١٣.

٧ - ابراهيم^(١) بن حجاج بن محرز بن مالك البرهان أبو إسحق الأبناسي ثم القاهري الشافعي ويعرف بالأبناسي، ولد بعد الثمانين وسبعمائة بأبناس .

أخذ العلم عن جملة من علماء عصره المبرزين، قرأ العربية على الشمس البوصيري وغيره، وأصول الفقه على الشمس البساطي، ولازم العلاء البخاري مدة إقامته بالديار المصرية وقرأ عليه العضد وغيره، وقرأ على ابن حجر في شرح النخبة ولازمه في دروسه وأسماعه، وأخذ في مبادئ المنطق عن الشمس الشنشي، ولازم العز بن جماعة في فنونه التي كان يقرئها.

وكان ابن حجر يقدمه على رفيقه القاياتي، ونبغ مبكراً وتصدى لنفع الطلبة فأقرأ العضد في صباه وانتفع به كثير من طلبة العلم.

وكان إماماً علامة مفتياً فصيحاً مفوهاً عالي الهمة كثير التواضع طارحاً للتكلف شهماً أبي النفس كريماً مع تقلله، مسارعاً في مساعدة الملهور.

مات في ١٧ ربيع الأول وقيل ربيع الآخر سنة ٨٣٦هـ.

(١) - بلد في الوجه البحري من مصر.

(٢) - ترجمته في: إنباء الغمر: ٢٨٦/٨، الضوء اللامع: ٣٧/١.

٨ - محمد^(١) بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن محمد بن ثابت بن عثمان بن محمد بن عبدالرحمن بن ميمون حميد الدين أبو المعالي بن التاج النعماني - نسبة للإمام أبي حنيفة النعمان - البغدادي الأصل الفرغاني الدمشقي الحنفي.

ويعرف بحميد الدين. ولد في ١٧ من صفر سنة ٨٠٥هـ بمراغة من أعمال تبريز، ونشأ وتفقّه فيها على أبيه والشريف عبدالمحسن البخاري، دخل القاهرة فتفقّه فيها بالعز بن عبدالسلام البغدادي وغيره، ثم رحل إلى دمشق وقطن فيها على العلاء البخاري ولازمه نحو ثمان سنين واقتصر على ملازمته وأخذ عنه علم الشريعة والطريقة وسائر فنون المعقولات، وولي قضاء الحنفية بدمشق في سنة ٨٥٣هـ، وحج مراراً وكان عالماً بالنحو والصرف والمعاني والبيان والأصول وغيرها، وكان العلاء البخاري يقول للشهاب الكوراني حين قراءته عليه وبحثه معه اصبر إلى أن يجيء حميد الدين فهو الحاكم بيننا.

وقد طعن ابن حجر في صحة نسبه إلى أبي حنيفة.

مات في ليلة الأحد ٦ ربيع الأول سنة ٨٦٧هـ بدمشق ودفن بسفح قاسيون.

(١) - ترجمته في: إنباء الغمر: ١٣١/٩، الضوء اللامع: ٤٧/٧.

٩ - قاسم^(١) بن قطلوبغا الزين وربما لقب الشرف أبو العدل السودوني نسبة لمعتق أبيه سودون الشيخوني نائب السلطنة الجمالي الحنفي، ويعرف بقاسم الحنفي.

ولد في المحرم من سنة ٨٠٢هـ. بالقاهرة، نشأ يتيماً وحفظ القرآن وأتقن تجويده، وقرأ عدة علوم على أكابر العلماء منهم ابن حجر العسقلاني، والتاج السبكي، والبساطي المالكي، والعز بن جماعة وغيرهم، وأخذ عن العلاء البخاري علوماً متنوعة، أخذ عنه أصول الفقه وأصول الدين والعربية والمعاني والبديع وبعض التفسير، وكانت له رحلات كثيرة في طلب العلم، ونظر في كتب الأدب ودواوين الشعر فحفظ منها شيئاً كثيراً وعرف بقوة الحافظة والذكاء والعلم، وتصدى للتدريس فأخذ عنه الفضلاء، وأقبل على التأليف، ومما صنفه تخرّيج عوارف المعارف للسهروردي، وإتحاف الأحياء بما فات من أحاديث الإحياء، وكان من المناضلين عن ابن عربي مع حسن عقيدته^(٢).

مات في ليلة الخميس ٤ ربيع الآخر سنة ٨٧٩هـ.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ١٨٤/٦، الفوائد البهية ص ٩٩، البدر الطالع ٤٥/٢، الأعلام

١٨٠/٥.

(٢) - انظر: أخطاء العلماء المنهجية في الحكم على ابن عربي ص ١٦٥ من هذا الجزء.

١٠ - محمود^(١) بن عمر بن منصور أفضل الدين أبو الفضل بن السراج القرمي الأصل، القاهري، الحنفي ويعرف بلقبه. نشأ بالقاهرة فحفظ القرآن وكتبه واشتغل في الفقه على قارىء الهداية والنظام السيرامي والتفهني وغيرهم وقرأ على البساطي في المعاني والبيان وغيرها، ولازم العز بن جماعة، ثم العلاء البخاري وكان العلاء زائد الإجلال له، وقرأ على ابن حجر العسقلاني في شرح ألفية العراقي، وبرع وأقرأ بعض الطلبة وناب في القضاء، وحج غير مرة وجاور بأخرة وأخذ عنه هناك بعض الطلبة. مات في رجوعه في ليلة الثلاثاء ١٧ من ذي الحجة سنة ٨٦٥هـ وحمل إلى بدر ودفن بها.

١١ - محمد^(٢) بن عبدالأحد بن علي الشمس القاهري النحوي سبط ابن هشام ويعرف بالعجمي، وسمى العيني والده عبدالأحد، أخذ عنه خاله الشيخ محب الدين ابن هشام، ومهر في الفقه والأصول والعربية، ولازم الشيخ العلاء البخاري لما قدم القاهرة، وكان كثير الأدب فائقاً في معرفة العربية ملازماً للعبادة وقوراً ساكناً - مات في العشرين من شعبان سنة ٨٢٢هـ وكانت جنازته حافلة.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع: ١٠/١٤٢.

(٢) - ترجمته في: إنباء الغمر: ٧/٣٦٩، الضوء اللامع ٨/١٢٢.

١٢ - أحمد^(١) بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم شرف الدين ثم شهاب الدين الشهرزوري الهمداني التبريزي الكوراني، ثم القاهري عالم بلاد الروم.

ولد في سنة ٨١٣هـ بقرية من كوران، وحفظ القرآن اجتهد في طلب العلم، فنبغ وتميز في الأصلين والمنطق وغيرهما، ومهر في النحو والمعاني والبيان وغيرها من العقلية.

وقدم دمشق في حدود الثلاثين فلزم العلاء البخاري وانتفع به. ثم رحل إلى بيت المقدس ثم القاهرة وأخذ العلم فيهما عن الأكابر، واشتهر أمره وذكر بالطلاقة والبراعة والجرأة الزائدة ولم يزل على جلالته وطريقته حتى مات في أواخر رجب سنة ٨٩٣هـ.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ١/٢٤١، نظم العقيان ص ٣٨، الطبقات السنية ١/٢٨٠، هدية العارفين ١/١٣٥.

١٣ - علي^(١) بن محمد العلاء أبو الحسن القابوني الدمشقي الحنفي، شيخ
النحاة بدمشق، ومن شيوخه العلاء البخاري، وكان يقول: لم أنتفع في النحو بغيره
مع قراءتي فيه على جماعة قبله، وتصدي للإقراء فانتفع به الفضلاء من
الدماشقة، ودرس بأماكن كالريحانية، وكان ظريفاً متواضعاً طارحاً للتكلف
متقدماً في النحو خصوصاً شرح الألفية لابن المصنف فكان زائد الإتقان فيه امتنع
من النيابة في القضاء. ومات في رجب سنة ٨٥٨هـ ودفن بمقبرة باب الفراديس
وكانت جنازته حافلة.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع: ٦/٣١.

١٤ - علي^(١) بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن علي، العلاء أبو الفتوح ابن القطب القرشي القلقشندي الأصل، القاهري، الشافعي.

ولد في ذي الحجة سنة ٧٨٨هـ بالقاهرة. وحفظ فيها القرآن، وأخذ الفقه والحديث والقراءات عن علمائها، وأخذ عن العز بن جماعة الأصليين والمعاني والبيان والمنطق، وعن الشهاب ابن الهمام أخذ الحساب والجبر والمقابلة، وارتحل إلى مكة والمدينة وتلقى العلم على بعضهم، ثم إلى الشام سنة ٨٣٤هـ، فأخذ بها عن حافظها ابن ناصر الدين، ولازم العلاء البخاري حتى قرأ عليه كتابه «نزهة النظر في حقيقة الإنشاء والخبر»، ورسالته «فاضحة الملحدين»، وأذن له في إقرائها، وبالغ العلاء في تعظيم صاحب الترجمة.

مات في محرم يوم الاثنين سنة ٨٥٦هـ. وكانت جنازته مشهودة وحمل على أعناق الأمراء والفضلاء، وكثر الثناء عليه.

(١) - ترجمته في: الدليل الشافي ١/٤٥٠، النجوم الزاهرة ١٢/١٦، الضوء اللامع ٥/١٦١.

١٥ - أحمد^(١) بن عبدالرحمن بن عبدالله بن يوسف بن هشام الشهاب بن التقي بن الجمال الأنصاري القاهري، الشافعي، ويعرف كسلفه بابن هشام.

ولد سنة ٧٨٨هـ. أخذ العربية والمنطق والكلام عن جملة من العلماء المبرزين، ولازم العلاء البخاري والعز بن جماعة، وقرأ على الشمس البساطي وآخرين، وتقدم في الفنون سيما العربية بحيث فاق فيها، وتصدى للتدريس وولي خزانة الأشرفية مدة.

مات في دمشق يوم الخميس ٤ جمادى الآخرة سنة ٨٣٥هـ وحضر جنازته العلاء البخاري والقضاة والأعيان. ودفن بباب الصغير.

١٦ - إبراهيم^(٢) بن علي بن أحمد بن إسماعيل بن محمد الجمال أبو الفتوح القلقشندي^(٣) الأصل، القاهري المولد والدار، الشافعي.

ولد في ١١ جمادى الثانية سنة ٨٣١هـ. أجاز له خلق من العلماء منهم العلاء البخاري. توفي سنة ٩٢٢هـ.

١٧ - إبراهيم^(٤) بن خليل بن إبراهيم بن محمد بن إسماعيل، برهان الدين الأنصاري الصنهاجي^(٥) الأصل، المنصوري نسبة للمنصورة بالشرقية ثم القاهري الشافعي.

(١) - ترجمته في: إنباء الغمر ٢٦٣/٨، الضوء اللامع: ٣٢٩/١.

(٢) - ترجمته في: الضوء اللامع ٧٧/١، الكواكب السائرة ١٠٨/١، شذرات الذهب.

(٣) - القلقشندي: نسبة إلى قلقشندة، وهي محرفة عن قرقشندة قرية بأسفل مصر. مرصد الاطلاع ١٠٨٠/٢.

(٤) - ترجمته في: التبر المسبوك ص ٣٩٤، الضوء اللامع ٤٨/١.

(٥) - الصنهاجي نسبة إلى صنهاجة، بضم الصاد أو كسرهما، وهي قبيلة مشهور بالمغرب. انظر:

ولد تقريباً سنة ٧٧٥هـ. أخذ التصوف والأصلين عن العلاء البخاري. وتوفي في رجب سنة ٨٥٦هـ.

١٨ - إبراهيم^(١) بن خضر بن أحمد بن عثمان برهان الدين العثماني الصعيدي القصورى^(٢) القاهري المولد والدار الشافعي.

أخذ الأصلين عن العلاء البخاري. توفي في يوم الخميس ١٥ من محرم سنة ٨٥٢هـ.

١٩ - أحمد^(٣) بن عبدالله بن محمد بن داود الشهاب أبو العباس، الكناني الأصل المجدلي^(٤) المقدسي، الشافعي الواعظ، ويعرف بأبي العباس المقدسي.

ولد في سنة ٨٠٩هـ، لقي العلاء البخاري بدمشق وسمع كلامه وجلس بحلقته. مات في ليلة الأربعاء ١٦ من جمادى الثانية سنة ٨٧٠هـ.

٢٠ - أحمد^(٥) بن عثمان بن محمد الشهاب الريشي القاهري الشافعي ويعرف بالكوم الريشي^(٦)، ولد تقريباً سنة ٧٧٨هـ بالقاهرة أخذ الفقه والمعقولات عن العلاء البخاري. مات يوم الأربعاء ١١ من محرم سنة ٨٥٢هـ.

(١) - ترجمته في: التبر المسبوك ص ٢٢٢، الضوء اللامع ٤٣/١.

(٢) - القصورى : نسبة لقرية من أعمال الصعيد بضم القاف والصاد . الضوء اللامع ٤٤/١.

(٣) - الضوء اللامع ٣٦٣/١، الأنس الجليل ١٤١/٢.

(٤) - المجدلي : نسبة إلى مجدل حمامة ، وهي قرية بالقرب من عسقلان من أعمال غزة . انظر : الأنس الجليل ١٤١/٢.

(٥) - التبر المسبوك ص ٢٢٩، الضوء اللامع ٢/٢.

(٦) - كوم الريشي : نسبة إلى قرية كوم الريش ، وهي من ضواحي القاهرة التي خربت . انظر : الضوء اللامع ٢/٢.

٢١ - أحمد^(١) بن أسد بن عبدالواحد بن أحمد الشهاب أبو العباس بن أسد الدين أبي القوة الدميوطي الأصل، السكندري المولد، القاهري الشافعي المقري. ويعرف بابن أسد.

ولد سنة ٧٨٨هـ، سمع في الحاوي الصغير على العلاء البخاري. توفي في ذي الحجة سنة ٨٧٢هـ.

٢٢ - عبدالرحمن^(٢) بن أحمد بن أحمد بن محمود بن موسى الزين المقدسي الأصل الدمشقي الحنفي ويعرف بالهامي نسبة لابن الهمام.

ولد في ربيع الأول سنة ٨٢٨هـ. قرأ إيساغوجي في المنطق وعرضها على العلاء البخاري. مات في يوم الجمعة سنة ٨٧٣هـ.

٢٣ - عبدالرحمن^(٣) بن عنبر بن علي بن أحمد العثماني البوتيجي ثم القاهري الشافعي الفرضي، ويعرف بالبوتيجي^(٤).

ولد سنة ٧٧٩هـ. أجاز له جمع من كبار العلماء منهم العلاء البخاري. مات يوم الاثنين ١٣ شوال سنة ٨٦٤هـ.

٢٤ - عبدالرزاق^(٥) الشرواني نزيل الرواحية بحلب وأحد فضلاء الشافعية ممن أخذ عن العلاء البخاري.

(١) - الضوء اللامع ٢٢٧/١، شذرات الذهب ٣١٤/٧.

(٢) - الضوء اللامع ٤٤/٤، الطبقات السنية ٢٧٨/٤.

(٣) - الضوء اللامع ١١٥/٤، نظم العقيان ١٢٤.

(٤) - البوتيجي : نسبة إلى «ابوتيج» بلدة بالصعيد . انظر : الضوء اللامع ١١٥/٤.

(٥) - الضوء اللامع ١٩٧/٤ ولم يذكر سنة ميلاده ولا وفاته، ولم أعثر على ترجمته في مصادر أخرى.

٢٥ - عبدالعزيز^(١) بن يوسف بن عبدالغفار بن وجيه التونسي الأصل
السنباطي ثم القاهري الشافعي، ويعرف بالمنهاجي ثم بالسنباطي. ولد سنة
٧٩٩هـ، قدم القاهرة وأخذ عن العلاء البخاري عدة فنون، مات في ليلة الجمعة
١٢ من ذي الحجة سنة ٨٧٩هـ.

٢٦ - عبدالوهاب^(٢) بن عماد بن الحسين بن محمد بن علي الحسيني
الدمشقي الشافعي.

ولد بعد سنة ٨٠٠هـ بدمشق، قرأ كتاب منهاج العابدين علي العلاء
البخاري، استقل بقضاء حلب وحمدت سيرته.

توفي بمكة في يوم الأحد ثاني جمادى الأولى سنة ٨٧٥هـ.

٢٧ - علي^(٣) بن أحمد المصري ثم الشافعي، ويعرف باسم صدقه.

ولد سنة ٧٩٠هـ، وحضر دروس العلاء البخاري.

٢٨ - علي^(٤) بن أحمد بن عثمان بن محمد بن إسحاق ابن المناوي القاهري
الشافعي. ويعرف بالمناوي.

ولد في ١٣ ربيع الأول سنة ٨١٣هـ، أخذ العقليات عن العلاء البخاري.
مات في يوم الجمعة سلخ ربيع الأول سنة ٨٧٧هـ.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع: ٢٣٧/٤، هدية العارفين ٥٨٣/١ معجم المؤلفين ٢٦٤/٥.

(٢) - ترجمته في: الضوء اللامع: ١٠٦/٥، كشف الظنون ٩٢٠، ١٨٧٥، معجم المؤلفين ٢٢٧/٦.

(٣) - ترجمته في: الضوء اللامع ١٩١/٥، ولم يذكر سنة وفاته.

(٤) - ترجمته في: الضوء اللامع: ١٦٩/٥، شذرات الذهب ٣٢٣/٧.

٢٩ - علي^(١) بن محمد بن أقبرس العلاء القاهري الشافعي ويعرف بابن أقبرس.

ولد سنة ٧٨١هـ بالقاهرة، حضر دروس العلاء البخاري.

مات يوم الأحد منتصف صفر سنة ٨٦٢هـ.

٣٠ - عمر^(٢) بن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد السراج بن الشمس ابن الصدر البليسي^(٣) الأصل القاهري الشافعي ويعرف بالبليسي.

ولد في ١٤ رمضان سنة ٨٠٦هـ بالقاهرة، وأخذ فيها العقلية عن العلاء البخاري. مات في شوال سنة ٨٧٨هـ بالأسكندرية.

٣١ - عمر^(٤) بن قديد الركن أبو حفص بن الأمير سيف الدين القلمطائي - بفتح القاف واللام وسكون الميم - القاهري الحنفي ويعرف بابن قديد.

ولد تقريباً سنة ٧٨٥هـ بالقاهرة، قرأ على العلاء البخاري قطعة من الهداية. مات بمكة المكرمة في ١٧ رمضان سنة ٨٥٦هـ.

٣٢ - عمر^(٥) بن عيسى بن أبي بكر عيسى السراج الوروري ثم القاهري الأزهري الشافعي.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ٢٩٢/٥، شذرات الذهب ٣٠١/٧.

(٢) - ترجمته في: الضوء اللامع ٧٢/٦، هدية العارفين ٧٩٣/١، معجم المؤلفين ٢٧٥/٧.

(٣) - البليسي : نسبة إلى بليس بضم الباء وقد تفتح وهي مدينة بينها وبين قسطنطين مصر عشرة فراسخ على طريق الشام . انظر : مرصد الاطلاع ٢١٦/١، القاموس المحيط ص ٦٨٧.

(٤) - ترجمته في: الضوء اللامع: ١١٣/٦، الدليل الشافي ٥٠٣/١، بغية الوعاة ٢٢٢/٢.

(٥) - ترجمته في: الضوء اللامع ١١٢/٦، نظم العقيان ١٣٣.

ولد نحو ٧٩٩هـ، ونشأ بالقاهرة، وأخذ الأصلين عن العلاء البخاري - مات
في ذي الحجة سنة ٨٦١هـ.

٣٣ - محمد^(١) بن عثمان بن علي الشمس الدمشقي الشافعي ويعرف بابن
الحريري. أخذ القراءات عن ابن النجار، كما أخذ عدة علوم عن ابن حجر
العسقلاني والعلاء البخاري.

٣٤ - محمد^(٢) بن علي بن بن محمد بن قاسم الشمس القاهري البهائي
الشافعي ويعرف بابن المرخم.

ولد سنة ٨٠٨هـ بحارة بهاء الدين، قرأ على ابن حجر العسقلاني النخبة
وحضر دروس العلاء البخاري - مات في ليلة الجمعة ١٤ جمادى الأولى سنة
٨٨٨هـ.

٣٥ - محمد^(٣) بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن عثمان الشمس
البدشي^(٤) ثم القاهري الشافعي ويعرف بالبدرشي.

ولد سنة ٧٨٨هـ بالقاهرة، أخذ الأصول عن العلاء البخاري. مات في شوال
سنة ٨٤٦هـ.

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ١٤٨/٨، ولم يؤرخ لسنة ميلاده ولا وفاته.

(٢) - المصدر نفسه: ٢٠٥/٨.

(٣) - ترجمته في: التبر المسبوك ص ٥٨، الضوء اللامع ٢٠٩/٨.

(٤) - البدرشي : نسبة إلى البدرشين قرية من أعمال الجيزة . انظر : الضوء اللامع ٢٠٩/٨.

٣٦ - محمد^(١) بن محمد بن محمد بن قوام الدين الرومي الأصل الدمشقي الحنفي. ولد سنة ٧٩٨هـ بدمشق، أخذ الأصول عن العلاء البخاري، وولي قضاء الحنفية بدمشق وحمدت سيرته، مات في ليلة الخميس ٨ من ذي القعدة سنة ٨٥٨هـ.

٣٧ - محمد^(٢) بن محمد بن عبداللطيف بن إسحق بن أحمد الولوي أبو البقاء الأموي المحلي المولد ثم السنباطي ثم القاهري.

ولد سنة ٧٨٧ في المحلة الكبرى، حضر عند العلاء البخاري وتوجه فيمن توجه لدمياط من أجله. مات في رجب سنة ٨٦١هـ.

٣٨ - محمود^(٣) بن عبيدالله بن عوض بن محمد البدر بن الجلال بن التاج الأردبيلي الشرواني القاهري الحنفي.

ولد في سفر سنة ٧٩٤هـ بالقرب من جامع الأزهر، سمع في الهداية على العلاء البخاري وقرأ عليه في التلويح.
مات في شعبان سنة ٨٧٥هـ.

* * *

(١) - ترجمته في: الضوء اللامع ٢٦٦/٩ .

(٢) - ترجمته في: الذيل على رفع الأصر ص ٣٤٤، الضوء اللامع ١١٣/٩ .

(٣) - ترجمته: إنباء الغمر: ١٣٠/٩، الضوء اللامع ١٣٨/١٠ .

مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه

أثنى عليه كثير من العلماء الذين عرفوه، وقدروه قدره وأنزلوه منزلته، سواء أكانوا من تلاميذه الذين جالسوه وعرفوه عن قرب، أم من أفاضل المؤرخين الذين عاصروه ووقفوا على أخباره وآثاره فاطلعوا على ما يدل على علمه وإخلاصه وعبادته وزهده، وصدقته في النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

وصفه معاصره وقربنه في مجلس القضاء بمصر الحافظ ابن حجر بـ«علامة الوقت»^(١) وقال فيه «اجتهد في الأخذ عن العلماء حتى برع في المعقول والمنقول والمفهوم والمنظوم واللغة العربية وصار إمام عصره» وبعد أن ذكر جملة من خلاله قال: «ولم يخلف بعده مثله»، وهذا الشناء من ابن حجر لم يكن من باب الكلام المعهود والمكرور الذي اعتاد كثير من المؤرخين وكتاب التراجم والطبقات والمعاجم ترديده عند حديثهم عن الأعلام المترجم لهم، وإنما كان ابن حجر يعبر عن قناعة تصدر عن خبرة ومعايشة ولذا نجده بعد أن قال فيه «ولم يخلف بعده مثله» علل ذلك بقوله: «لما اشتمل عليه من العلم والورع والزهد والتحري في مأكله ومشربه وعدم قبوله العطاء من السلطان وغيره»^(٢).

(١) - إنباء الغمر: ٢٣/٩.

(٢) - إنباء الغمر: ٢٣/٩.

وقال فيه ابن عرب شاه تلميذه الذي لازمه حتى وفاته: «شيخ الإمام العامل الكامل المكمل الفاضل فريد الدهر وحيد العصر علامة الوري أستاذ الدنيا علاء الدين شيخ المحققين والمدققين قطب الزمان مرشد الدوران أبو عبدالله محمد بن محمد البخاري..... أدام الله تعالى أيام حياته، وأمد الإسلام والمسلمين ببيامن بركاته.....»^(١).

ووصفه أبو المحاسن - وهو ممن أدركه - بـ«شيخ الإسلام علامة الوجود»^(٢) ويعد أن ذكر رحلاته في طلب العلم قال: «وقرأ عليه غالب علماء عصرنا من كل مذهب وانتفع الجميع بعلمه وجاهه وماله». وقال أيضاً: «ولم يخلف بعده مثله، لأنه كان جمع بين العلم والعمل مع الورع الزائد والزهد والعبادة والتحري في مأكله ومشربه من الشبهة وغيرها...».

ووصفه ابن إياس فقال «العلامة محمد البخاري... وكان عالماً فاضلاً معظماً عند الملوك وسائر الناس»^(٣).

وذكر الشمس السخاوي رحلة العلاء البخاري إلى الهند وأنه قطن كلبرجا ونشر العلم هناك وأن مكانة العلاء ارتفعت عند أهل الهند بما فيهم ملكها حيث «قرأ عليه وترقى عنده لما قرع عنده من علمه وزهده وورعه»^(٤). ثم ذكر قدومه

(١) - عجائب المقدور في نوائب تيمور ص ٤٨.

(٢) - النجوم الزاهرة: ٢١٤/١٥.

(٣) - بدائع الزهور: ١٨١/٢.

(٤) - الضوء اللامع: ٢٩١/٩.

إلى القاهرة، فقال: «وعظمه الأكابر فمن دونهم بحيث كان إذا اجتمع معه القضاة
يكونون عن يمينه وعن يساره كالسلطان»^(١).

وصار يضرب به المثل في غزارة العلم والتمكن فيه فيقال: فلان مثل العلاء
البخاري في العلم^(٢).

* * *

(١) - المصدر نفسه: ٢٩١/٩.

(٢) - الضوء اللامع: ١٦٢/٩.

مؤلفاته وآثاره

رغم رسوخ قدم العلاء البخاري في العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، إلا أنه لم يكن من العلماء المعروفين بالتصنيف كما هو الحال عند كثير من علماء عصره ممن هم دون رتبته في العلم والمعرفة.

ولم تذكر لنا المصادر التاريخية والمعاجم الحديثة سوى ثلاث رسائل اشتهرت عنه.

الأولى: فاضحة الملحدین وناصحة الموحدين.

الثانية: نزهة النظر في كشف حقيقة الإنشاء والخبر^(١).

الثالثة: الملجمة للمجسمة^(٢).

(١) - انظر: الضوء اللامع ١٦٢/٥، الأعلام ٤٧/٧، المستدرک علی معجم المؤلفین ص ٧٤١، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء الأول والثاني، المجلد ٥٤ ص ٥١٦. صفر - ١٣٩٩هـ، في دراسة بعنوان «مخطوطات يتيمة في مكتبة شستريتي بدبلن، للدكتور صفاء خلوصي».

(٢) - انظر: المعزة فيما قيل في المزة ص ٤٩، الأعلام ٤٧/٧، مقالات الكوثري ص ٣٤١.

وفاته

توفي الشيخ العلاء بعد حياة حافلة بالعلم والتدريس والقضاء والفتوى والنصح والإرشاد، وفي صبيحة يوم الخميس الثالث والعشرين من رمضان سنة إحدى وأربعين وثمانمائة بالمزة. وكانت له جنازة حافلة.

واتفقت المصادر^(١) على وفاة العلاء في السنة المذكورة، كما أجمع من أرخ وفاته أنه مات في شهر رمضان ولم يخالف في ذلك سوى ابن إياس^(٢) فأرخه في شعبان.

ووقع الخلاف بين من أرخ وفاته في رمضان على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه مات في الثاني من رمضان وإلى هذا ذهب العيني^(٣).

الثاني: أنه مات في الخامس من رمضان، وهذا قول ابن تغري بردي^(٤).

(١) - انظر: إنباء الغمر: ٢٣/٩، ٣٠، الضوء اللامع: ٢٩٤/٩، النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥، بدائع

الزهور: ١٨١/٢، ذيل تذكرة الحفاظ ص ٣١٥، بغية الوعاة: ٢٠٠/٢، حسن المحاضرة:

٥٤٩/١، كشف الظنون ص ١٢١٥، البدر الطالع: ٢٦٢/٢، شذرات الذهب ٢٤١/٧.

(٢) - بدائع الزهور: ١٨١/٢.

(٣) - الضوء اللامع: ٢٩٤/٩.

(٤) - النجوم الزاهرة: ٢١٥/١٥.

وتبعه في ذلك السيوطي^(١). وابن طولون^(٢) وابن العماد الحنبلي^(٣).

والثالث: أنه مات في اليوم الثالث والعشرين من رمضان وهذا قول الحافظ ابن حجر، وقد اعتمد في ذلك على ما نقله من أحد تلامذة العلاء الدمشقيين، قال الحافظ ابن حجر: «قرأت بخط الشريف تاج الدين عبدالوهاب الدمشقي: مات شيخنا علاء الدين البخاري نزبل دمشق صبيحة يوم الخميس ٢٣ رمضان سنة ٨٤١ بالمزة»^(٤).

واتفق السخاوي مع شيخه ابن حجر فيما ذهب إليه مستنداً إلى الدليل نفسه حيث أنه وقف على خط الشريف تاج الدين عبدالوهاب وأثبتته في كتابه الضوء اللامع^(٥). ووافقهما الشوكاني فيما ذهب إليه^(٦).

ولعل هذا القول هو أرجح الأقوال لأن مصدره أحد من تتلمذ على العلاء، ولأن هذا التلميذ دمشقي الموطن وهو محل وفاة صاحب الترجمة.

* * *

(١) - بغية الوعاة: ٢/٢٠٠.


(٢) - المعزة فيما قيل في المزة: ٤٩.

(٣) - شذرات الذهب: ٧/٢٤٢.

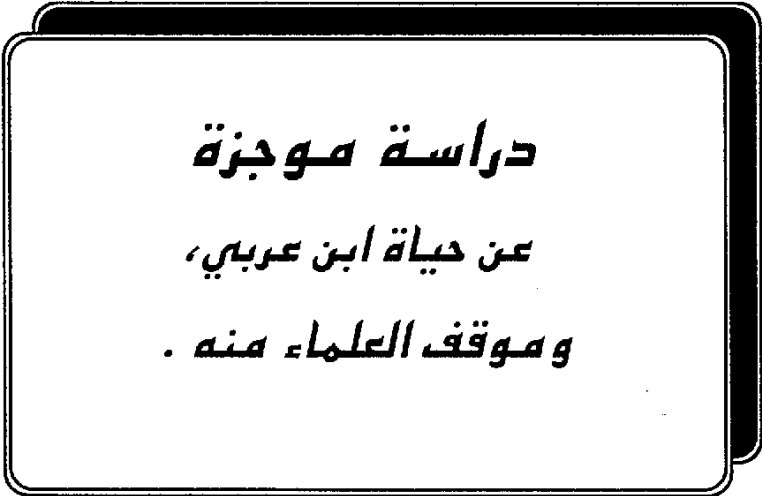
(٤) - إنباء الغمر: ٩/٣٠.

(٥) - الضوء اللامع: ٩/٢٤٩.

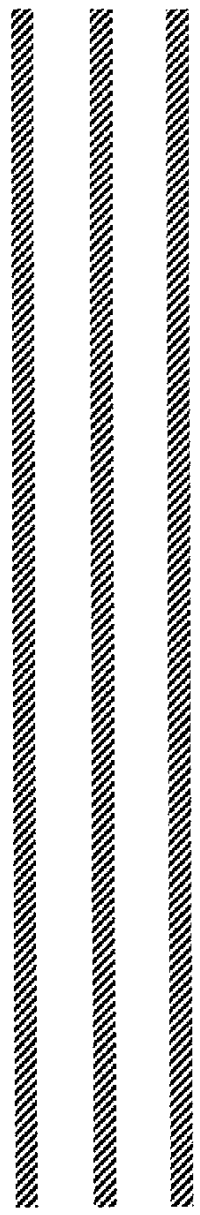
(٦) - البدر الطالع: ٢/٢٦٢.



الفصل الثامن



**دراسة موجزة
عن حياة ابن عربي،
وموقف العلماء منه .**



المبحث الأول
حياة ابن عربي

حياة ابن عربي

اسمه: هو محمد^(١) بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الطائي، الحاتمي،

-
- (١) - مصادر ترجمة ابن عربي :
- ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .
 - سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .
 - العبر ٢٣٣/٣ ، تاريخ الإسلام ، الطبقة الرابعة والستون ص ٣٥٢ .
 - البداية والنهاية ١٥٦/١٣ .
 - فوات الوفيات ٤٧٨/٢ .
 - الوافي بالوفيات ١٧٣/٤ .
 - العقد الثمين ١٦٠/٢ .
 - الذيل على الروضتين ص ١٧٠ .
 - لسان الميزان ٣١١/٥ .
 - النجوم الزاهرة ٣٣٩/٦ ، الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين .
 - روضات الجنان ٥١/٨ .
 - عنوان الدراية ص ١٥٦ .
 - طبقات الأولياء ص ٤٦٩ .
 - التكملة ٦٥٢/٢ .
 - طبقات المفسرين للسيوطي ص ١١٣ .
 - طبقات المفسرين للدوادني ٢٠٤/٢ .
 - نفع الطيب ١٦١/٢ .
 - طبقات الشعرائي ٨٨/١ ، اليواقيت والجواهر ١/١ وما بعدها ، مرآة الجنان ١٠٠/٤ .
 - آثار البلاد ص ٤٩٧ ، مرآة الزمان ٧٣٦/٨ .
 - التاج المكمل ص ١٧٤ .
 - جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١ .
 - ومن الدراسات الحديثة التي كتبت فيه :
 - ابن عربي حياته ومذهبه ، لأسين بلاثيوس .
 - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، عبد الحفيظ فرغلي .
 - محيي الدين ابن عربي ، طه عبد الباقي سرور .
 - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ، جمع وتأليف محمود محمود الغراب .
 - الروحانية عند محيي الدين بن عربي ، د . علي عبد الجليل راضي .
 - الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ، د . محمود قاسم . وغيرها .

الأندلسي، المرسي، ثم الدمشقي. ويعرف «بابن عربي» بالتنكير عند أهل المشرق^(١)، تفريقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي^(٢). وعند أهل المغرب يعرف «بابن العربي»^(٣) بالتعريف.

وكان يعرف في الأندلس «بابن سراقه»^(٤). ويعرف أيضاً بالقشيري^(٥) لتصوفه.

كنيته: يكنى «أبا بكر» و «أبا عبدالله» والأول أكثر شهرة.

لقبه: يلقب ابن عربي بألقاب كثيرة منها:

«محي الدين»، و«سلطان العارفين» و«العارف الكامل»، و«مرشد السالكين»، و«منقذ الهالكين»، و«الشيخ الأكبر»، و«الكبريت الأحمر»، و«برزخ البرازخ»، و«خاتم الأولياء»، و«الحكيم الالهي»، و«ابن افلاطون»، وغير ذلك^(٦).

(١) - هذا في الأغلب ولا يعني ذلك خلو المصادر المشرقية من وصفه بابن العربي. انظر على سبيل المثال: تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث سنة ٦٣١-٦٤٠هـ ص: ٣٥٢، سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣، لسان الميزان: ٣١١/٥، لوائح الأنوار في طبقات الأخيار ١٨٨/١، شذرات الذهب ١٩٠٠٥.

(٢) - هو الإمام الحافظ القاضي، أبو بكر، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله، المعروف بابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي. ترجمته: الصلة ٥٩٠/٢، وفيات الأعيان ٢٩٦/٤، سير أعلام النبلاء ١٩٧/٢٠، طبقات المفسرين للداودي ١٦٧/٢، نفع الطيب ٤٥/٢.

(٣) - انظر: الدر الثمين ص ٢١، نفع الطيب ١٧٥/٢.

(٤) - انظر: عنوان الدراية ص ١٥٦، التاج المكلل ص ١٧٧، دائرة المعارف لإسلامية ٢٣٢/١.

(٥) - انظر: تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث سنة ٦٣١-٦٤٠هـ ص: ٣٥٢، العقد الثمين ١٨٥/٢.

(٦) - للوقوف على هذه الألقاب وغيرها انظر: لوائح الأنوار في طبقات الأخيار ١٨٨/١، مفتاح السعادة ٢١٤/١، جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١، ١٩٩، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٥، مقدمة الدكتور مصطفى غالب لتفسير القرآن الكريم لابن عربي، ص ٢، تاريخ الفكر العربي

وبلاحظ أن الألقاب التي خلعت على ابن عربي، تختلف عن تلك الألقاب التي عهدناها في كتب التراجم والتواريخ من مثل حجة الإسلام، وسلطان العلماء، وشيخ الإسلام، والعارف بالله، والإمام الرباني.. الخ.

تختلف عنها من حيث طبيعتها وتنوعها. ففي طبيعتها الجدة والخصوصية بحيث إذا أطلقت لا تنصرف إلا إلى ابن عربي.

كما أن مضمون اللقب يشعر بأن ابن عربي وصل إلى منزلة لم يصل غيره إليها، لا من علماء الأمة، ولا من أعلام التصوف. فهو بالنسبة للعارفين سلطانهم وأكملهم، وهو بالنسبة إلى الأولياء، خاتمهم، وهو بالنسبة إلى مشايخ الطرق «أكبرهم»^(١)...

ولذا فهو الذي يستحق أن يلقب «بالكبريت الأحمر»^(٢) والكبريت هو أنفوس الجواهر، والأحمر أفضلها وأغلاها. وهذه كناية عن تقدمه على أقرانه حيث إنه وصل «إلى ما لم يصل إليه أكابر أهل الطريق»^(٣).

ولعل هذه المنزلة الكبيرة لابن عربي في نفوس معتقديه، هي التي دفعتهم إلى التسابق في ابتكار ألقاب جديدة مما ساعد على تنوع هذه الألقاب.

(١) - «الشيخ الأكبر» هو أشهر الألقاب التي عرف بها ابن عربي والتي نعت به الصوفية إجلالا له وإكباراً حيث لا مزيد على ما جاء به الشيخ من معارف والهامات وكشوفات وفتوح.

انظر: كنوز في رموز، للدكتور محمد مصطفى حلمي ص ٣٨، الكتاب التذكري، محي الدين بن عربي وغلالة الصوفية، لأستاذ عباس العزاوي ص ١٣٣، الكتاب التذكري.

(٢) - انظر: الجماهر في معرفة الجواهر ص ٣٢.

(٣) - الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي المكي ص ٣٣٥.

وأما ابن تيمية فلقد لقبه بميت الدين^(١) وكذا لقبه العلاء البخاري^(٢).

أصله: ينتهي نسب ابن عربي إلى عبدالله بن حاتم أخي عدي بن حاتم، وقد صرح في كتابه «محاضرة الأبرار»^(٣) بأنه من ولد حاتم الطائي.

وقال أيضاً، واصفاً نفسه:

إني قمت لدين الله أنصره

والنصر منه كما جاء في الكتب

لأنني حاتمي الأصل ذو كرم

من طيء عربي عن أب فأب^(٤)

وقد درج الذين ترجموا لابن عربي على نعتة بالطائي والحاتمي تأكيداً لما ذكره هو عن نفسه. وبهذا يكون الشيخ محي الدين من أصل عربي.

مولده: ولد «ابن عربي» ليلة الاثنين، سابع عشر من رمضان سنة ستين وخمسائة^(٥) بمرسية^(٦) من بلاد الأندلس في عهد خلافة «المستنجد بالله»

(١) - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ٢١٩.

(٢) - انظر: ص ١١٧ من النص المحقق.

(٣) - محاضرة الأبرار ٤٤١/١، محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص ١٦.

(٤) - ديوان ابن عربي ص ٢٥٩.

(٥) - انفرد كل من المقرئ التلمساني في نفع الطيب ١٦٣/٢، وإبراهيم البغدادي في الدر الثمين ص ٢٢ بذكر تاريخ ولادته على التحديد باليوم والشهر، أما بقية المصادر فبعضها ذكر السنة، وبعضها الآخر ذكر معه الشهر، انظر: رد الفصوص ١٨٠/١.

(٦) - مرسية: بضم الميم، وسكون الراء، وكسر السين. مدينة بالأندلس. انظر: معجم البلدان

١٠٧/٥، الباب ٣/١٩٦.

العباسي في المشرق، وكان يحكم شرق الأندلس (مرسية وبلنسية) آنذاك السلطان
الثائر محمد بن سعد بن مردنيش.

وقد ذكر ابن عربي المكان والزمان الذي ولد فيه ^(١).

وفاته :

اتفقت المصادر على أن ابن عربي توفي في ربيع الآخر سنة (٦٣٨هـ)
بدمشق ^(٢) إلا ما شذ منها حيث ذكر الغبريني ^(٣) أنه توفي نحو سنة (٦٤٠هـ) ،
وذكر السيوطي ^(٤) أن وفاته كانت في شوال .

* * *

(١) - محاضرة الأبرار ٨٧/١.

(٢) - انظر : التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣ ، البداية والنهاية ١٥٦/١٣ ، العقد الثمين ١٩٩/٢ ،
شذرات الذهب ٢٠٣/٥.

(٣) - عنوان الدراية ص ١٥٨.

(٤) - طبقات المفسرين ص ١١٤.

رحلاته في طلب العلم

يتمتع ابن عربي بثقافة شرعية واسعة، كما أن له اطلاعاً على معارف إنسانية أخرى، فلا تكاد تجد باباً من أبواب العلم إلا ولابن عربي فيه سهم ونصيب. فقد درس علم القراءات، وقرأ المصنفات الكثيرة في علم الحديث وعلى رأسها صحيح البخاري، ومسلم، وله مشاركة في الفقه والأصول، ودرس العربية، وقرأ الأدب، وقرض الشعر، وتمكن في الفلسفة، وعلم الكلام، واطلع على علم خواص الحروف^(١) وأسرارها ومعرفة حقيقة الأعداد ودلالاتها،،، أما علم التصوف في كلا جانبيه الفلسفي والسلوكي فلا يعرف تاريخ التصوف أعلى منه كعباً ولا أرسخ منه قدماً^(٢) كما أن له كتابات تدل على أن له حظاً في بعض العلوم الكونية والطبيعة^(٣).

وقد استطاع ابن عربي من خلال عقليته المبتكرة وثقافته المتنوعة وأسلوبه البياني الرفيع، أن يوظف كل هذه العلوم والمعارف في خدمة عقيدة وحدة الوجود التي يدين بها.

بقي أن نعرف أن هذه الحصيلة العلمية التي يتمتع بها ابن عربي، كانت نتيجة جهد كبير بذله ابن عربي في رحلاته الكثيرة من أجل طلب العلم الشرعي والمعارف الصوفية.

(١) - قال صديق حسن القنوجي تحت عنوان «علم خواص الحروف»: «اعلم أن الحروف لاسيما المقطعات من أوائل السور لها خواص شريفة وأحوال عجيبة يعرفها أهلها». أبجد العلوم ٢٨٠/٢، وانظر: مفتاح السعادة ٥٤٧/٢، وهذا العلم يختلط فيه الحق بالباطل كما أن له صلة وثيقة بالسحر والشعوذة.

(٢) - انظر: جامع كرامات الأولياء ١٩٨/١. ابن عربي في دراساتي، للدكتور أبو العلا عفيفي ص ٨، الكتاب التذكري محي الدين بن عربي، في الذكرى المثوية الثامنة لميلاده، وكتاب محي الدين بن عربي، طه عبدالباقي سرور ص ٢٥، ٣١.

(٣) - الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧.

وكان لوالده - الذي يعتبر من أئمة العلم والفقہ في وقته ^(١) - الأثر البالغ على المسيرة العلمية لولده، فقد حثه والده منذ الصغر على حضور دروس المشايخ، ودفعه إلى علماء عصره ليتلقى منهم العلوم.

ولما بلغ ابن عربي الثامنة من عمره، انتقل من مدينة مرسية مسقط رأسه ورحل إلى اشبيلية مع أهله، وذلك سنة ٥٦٨ هـ ^(٢). واستقر بها حوالي ثلاثين عاماً متوالية ^(٣).

وكانت اشبيلية من أكبر مراكز العلم والتصوف في الأندلس في عهده وتلقى العلوم عن علمائها ومشايخها. وعن القادمين إليها من العلماء. ومع أن ابن عربي اتخذ من اشبيلية مقراً له في هذه الفترة الطويلة من حياته، فإن شغفه بالعلم وأهله كان سبباً في ارتحاله عنها إلى مدن أخرى في الأندلس، زائراً متجولاً مرتاداً للعلماء، ثم يعود إليها ^(٤). فقد رحل إلى مورور، وقرطبة، وغرناطة، ومرشانة الزيتون، وجزيرة طريف. والمرية ومرسية وغيرها ^(٥).

وفي سنة ٥٩٠ هـ رحل ابن عربي إلى بلاد المغرب، حيث زار بعض مدنها، مثل سبتة، وفاس، وبجاية، وتونس، ومراكش، وسلا، وتلمسان وغيرها.

وفي سنة ٥٩٨ هـ هجر الأندلس وبلاد المغرب جميعاً، ونزح إلى الشرق

(١) - وكان لوالده مكانة مرموقة في المجتمع، فقد كان وزيراً لسلطان اشبيلية. انظر: الدر الثمين ص ٢٢.

(٢) - الدر الثمين ٢٢. ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨.

(٣) - دائرة المعارف الإسلامية ٢٣١/١.

(٤) - الفتوحات الملكية، دراسة بقلم د. أبو العلا عفيفي، سلسلة تراث الإنسانية ١٥٦/١.

(٥) - رد الفصوص ٢٠٤/١.

ليقتضي فريضة الحج، والتي مر بها على كثير من البلدان، التي سكن بعضها مدة، ومر ببعضها مستعجلاً^(١).

ثم توجه سنة ٦٠٣هـ إلى مصر، وهناك ظهر منه ما يستوجب النقد والإنكار، فحكم عليه علماء مصر بالكفر والمروق، وكاد أن يقتل لولا أن شفع له أحد أعيان مصر^(٢).

وفي سنة ٦٠٧هـ خرج متوجهاً إلى بلاد الروم (الأناضول)، وأقام في عاصمتها «قونية»، ورحل أخيراً إلى دمشق سنة ٦٢٠هـ وطاب له العيش هناك فاستقر بها إلى أن توفي.

ونلاحظ من رحلة ابن عربي العلمية انه لم يقتصر على طلب العلم الشرعي فحسب بل كان شديد الحرص على لقاء مشايخ التصوف والنزول على مجامع الصوفية.

يأخذ عنهم المعارف التي لا توجد عند غيرهم، ويحاورهم في كثير من مسائل أهل الطريق.

فنجده في رحلته إلى مدينة «مورور» في الأندلس، يلتقي بالشيخ أبي محمد عبدالله الموروري ويأخذ عنه مقام التوكل^(٣).

(١) - انظر تفصيل هذه الرحلات في كل من: ابن عربي حياته ومذهبه. القسم الأول من الكتاب، ورد الفصوص ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) - عنوان الدرايه ص ١٥٨.

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٣٠.

وعندما مر بمرشانة الزيتون التقى بامرأة صوفية، هي شمس أم الفقراء^(١).

وفي سنة ٥٩١هـ رحل إلى مدينة فاس، وهناك اجتمع ببعض الشيوخ والأصحاب في طريق التصوف^(٢).

ولما رحل إلى غرناطة سنة ٥٩٥هـ، التقى بالشيخ أبي محمد عبدالله الشكاز، وأخذ عنه وتأثر به قال في وصفه: «هو من أكبر من لقيته في هذا الطريق، لم أر في طريقه مثله في الاجتهاد»^(٣).

كما التقى بأبي جعفر العربي، من أجل شيوخه في التصوف في مدينة بجاية^(٤).

وفي الموصل أخذ العلم عن الصوفي المعروف بابن جامع^(٥) ولما رحل إلى بغداد واستقر هناك سنة ٦٠٨هـ التقى بشهاب الدين السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف»^(٦).

إلى غير ذلك من اللقاءات والصدقات مع الصوفية مما كان لها أثر على أفكاره وسلوكياته.

* * *

(١) - رد الفصوص، ص ٢٠٥.

(٢) - الفتوحات المكية: ٢٢٠/٤، ٥٠٣، ٥٣٩.

(٣) - الفتوحات المكية ١٨٧/١، ٩/٤.

(٤) - عنوان الدراية ص ١٥٧، نفع الطيب ١٨٠/٢.

(٥) - رد الفصوص ص ٢١٣.

(٦) - أنظر خبر لقياه للسهروردي في: جامع الرسائل لابن تيمية ١١٣/١، وشذرات الذهب ١٩٣/٥.

شيوخه وأساتذته

أفاد ابن عربي من شيوخ عصره فتلقى على يدي طائفة كثيرة من العلماء في بقاع متفرقة من ديار الإسلام .

ومن مشاهير شيوخه:

(١) الإمام المقرئ أبو بكر محمد^(١) بن خلف بن محمد بن عبدالله بن صاف اللخمي، الإشبيلي، كان إماماً بارعاً في القراءات، أقرأ الناس نحواً من خمسين سنة. توفى سنة (٥٨٥هـ).

(٢) الإمام عبدالصمد^(٢) بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني أبو القاسم. العلامة، مسند الشام، شيخ الإسلام، من ذرية سعيد بن عبادة رضي الله عنه. توفى سنة ٦١٤هـ.

(٣) الشيخ أبو شجاع زاهر^(٣) بن رستم بن أبي الرجاء، الأصبهاني الأصل، البغدادي المولد، الشافعي، المقرئ نزيل مكة، وإمام المقام. توفى بمكة سنة ٦٠٩هـ.

(١) - ترجمته في: غاية النهاية ١٣٧/٢، معرفة القراء الكبار ٥٥٥/٢.

(٢) - ترجمته في: ذيل الروضتين ١٠٦، سير أعلام النبلاء ٨٠/٢٢، البداية والنهاية ٧٧/١٣.

(٣) - ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة ٢/٢٦٠، العقد الثمين ٤/٤٢٦، النجوم الزاهرة:

٢٠٧/٦، شذرات الذهب ٣٧/٥، الفتوحات المكية: ٣٧٦/٢.

(٤) الإمام الحافظ أبو القاسم خلف^(١) بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال بن يوسف الأنصاري الأندلسي. توفى سنة ٥٧٨هـ.

(٥) الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، عماد الدين أبو طاهر السلفي، وهو أحمد^(٢) بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصبهاني. كان حافظاً ناقداً، متقناً، ديناً. توفى سنة (٥٧٦هـ).

ومن المؤكد أن ابن عربي لم يلق أبا طاهر السلفي، ذلك أن ابن عربي لم يغادر الأندلس متجهاً إلى المشرق إلا في سنة ٥٩٧هـ، والسلفي توفي قبل ذلك سنة ٥٧٦هـ.

إنما أجاز ابن عربي اجازة عامة، وكتب إليه أن يروي عنه كتب أبي عبدالرحمن السلمي.

(٦) الإمام المحدث الثقة، شيخ الإسلام، ضياء الدين، أبو أحمد، عبدالوهاب^(٣) بن علي بن علي بن عبيدالله البغدادي، الصوفي، المعروف بابن سكين، وهي جدته أم أبيه. توفى في بغداد سنة (٦٠٧هـ).

(١) - ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٣٣٩/٤، طبقات الحفاظ ٤٧٩.

(٢) - ترجمته في: ميزان الاعتدال ١٥٥/١، تذكرة الحفاظ ١٢٩٨/٤، سير أعلام النبلاء ٥/٢١، طبقات الحفاظ ٤٦٩.

(٣) - ترجمته الكامل لابن الأثير ١٢/١٢، التكملة لوفيات النقلة ٢ / ذيل الروضتين ٧٠، سير أعلام النبلاء ٥٠٢/٢١، غاية النهاية ٤٨٠/١.

(٧) الإمام المحدث، بهاء الدين أبو محمد القاسم^(١) بن الحافظ الكبير علي ابن الحسن بن هبة الله الدمشقي، الشافعي، المعروف بابن عساكر، توفي سنة ٦٠٠هـ.

(٨) الشيخ الإمام، شيخ المالكية بغرناطة في زمانه، أبو محمد عبدالمنعم^(٢) بن محمد بن عبدالرحيم بن أحمد الأنصاري، الخزرجي، المعروف بابن الفرس. توفي سنة ٥٩٧هـ.

(٩) الإمام المقرئ الكبير فحبة^(٣) بن يحيى بن خلف الرعيني الأشبيلي، كان إماماً مبرزاً في القراءات والنحو، مع الصلاح ومتانة الدين. توفي سنة ٥٩١هـ.

(١٠) الشيخ الفقيه اللغوي، رئيس القضاة، أبو العباس وأبو جعفر أحمد^(٤) ابن عبدالرحمن بن محمد بن سعيد بن مضاء اللخمي، الأندلسي، الأشبيلي. توفي سنة (٥٩٢هـ).

(١) - ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١٣٦٨/٤، العبر ٣١٤/٤، التقييد ٢٢٩/٢، البداية والنهاية

٣٨/١٣، وترجم له ابن خلكان في ترجمة والده الحافظ أبي القاسم من الوفيات ٣١١/٣.

(٢) - ترجمته في: سير النبلاء ٣٦٤/٢١، المرقية العليا ١١٠، اشارة التعيين ١٩٦، بغية الوعاة ١١٦/٢.

(٣) - ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة ٢٢٤/١، معرفة القراء الكبار ٥٦٤/٢، بغية الوعاة ٣١٢/٢ طبقات المفسرين ٢٠٨/٢.

(٤) - ترجمة في: التكملة لوفيات النقلة ٢٥٤/١، غاية النهاية ٦٧/١، بغية الوعاة ٣٢٣/١، طبقات المفسرين ٢٠٨/٢.

هذه ترجمة مختصرة لبعض مشاهير العلماء الذين أخذ عنهم ابن عربي العلوم الشرعية من فقه وحديث وقراءات وما يتعلق بها من العلوم اللغوية وغيرها. وهناك غيرهم كثير ممن تلقى عنهم العلم لا يتسع المجال هنا ليراد أسمائهم^(١).

وأما شيوخه وأساتذته الذين تشرب منهم علم السلوك والتصوف فكثيرون أيضاً، نثر ذكر أسماء طائفة منهم في «الفتوحات المكية»، وذكر بعضهم في كتابه «الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة»، وكتابه «روح القدس في محاسبة النفس».

والدارسون لسيرة ابن عربي العلمية والسلوكية، يتفقون على أن هناك أربعة شيوخ بارزين لهم الأثر البالغ في تأصيل وتطور اتجاهات ابن عربي الباطنية والذوقية^(٢).

(١) الشيخ أبو العباس، وأبو جعفر أحمد العربي^(٣)، وقد عد ابن عربي هذا الشيخ أول مرشد روحي له.

قال عنه ابن عربي: «وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به، له قدم راسخ في هذا الباب، باب العبودية»^(٤).

(١) - للوقوف على أسماء شيوخه ينظر: جامع كرامات الأولياء ١/٢٠٢-٢٠٦، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ٢٨-٣٢، رد الفصوص ١٨٨-٢٠٣، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨، شرح رسالة روح القدس ص ٦-١٣٢.

(٢) - انظر: ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٤-٢٨. محي الدين بن عربي ص ٢٧-٣١، رد الفصوص ٢٠٣-٢٠٤، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص ٨٦-٩٠.

(٣) - انظر رسالة «روح القدس» ص ٤٦، الفتوحات المكية، ١/٢٢٣، ٢/٦٨٧، محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص ٨٦-٨٨، عنوان الدراية ٤٩.

(٤) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢١.

(٢) الشيخ أبو محمد عبدالله القطان، الذي قال عنه ابن عربي: «كان يصدع بالأمر، لا تأخذه في الله لومة لائم»^(١).

(٣) الشيخ أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي العبسي^(٢)، لازمه ابن عربي مدة طويلة، ويحدثنا عن انتفاعه به فيقول: «دخلت تحت امره فربى وأدب فنعم المؤدب ونعم المربي»^(٣).

(٤) الشيخ أبو عمران موسى بن عمران المارتلي^(٤).

تعلم ابن عربي منه كيف يتلقى مقام الإلهامات الإلهية^(٥).

قال ابن عربي في وصفه: «وهو من أكبر من لقيته، يقال له موسى بن عمران، سيد وقته»^(٦).

كذلك كان من شيوخ ابن عربي في طريق التصوف عجوزان صالحتان هما:

ياسمين والتي يسميها ابن عربي «شمس أم الفقراء»^(٧) وهي صوفية من مرشانة الزيتون، وفاطمة بنت ابن المثنى القرطبية^(٨).

(١) - رواح القدس ص ٧٠، شرح رسالة رواح القدس ص ١٠٤.

(٢) - انظر: رواح القدس ص ٤٩، ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٥، ١٨.

(٣) - الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ص ٨٩.

(٤) - ترجمته في: رواح القدس ص ٥٧، جامع كرامات الأولياء ص ٤٩٧/٢.

(٥) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٤.

(٦) - المصدر نفسه ص ١٤.

(٧) - شرح رسالة رواح القدس ص ١٣١، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦.

(٨) - شرح رسالة رواح القدس ص ١٣٢. ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦.

تلامذته

لم تحفل مصادر ترجمة ابن عربي إلا بالنفر القليل من تلامذته، ولم يذكر ابن عربي في مصنفاته كثيراً ممن أخذ عنه كما فعل مع من أخذ عنهم وتلقى العلم على أيديهم، وبناء على ذلك فإن تلامذته الذين ورد ذكرهم في المصادر التاريخية التي تناولت حياته قليلون وكذلك الذين ذكرهم الشيخ في مصنفاته.

- فمن هؤلاء التلاميذ:

(١) أحمد^(١) بن الخليل بن سعادة بن جعفر الخويي، أبو العباس، شمس الدين، رئيس القضاة، الشافعي.

قال الذهبي: «كان من أذكى المتكلمين، وأعيان الحكماء والأطباء إذا دين وتعبد»^(٢).

تفانى في خدمة ابن عربي، وكان رهن إشارته، وفي طوعه كما يريد^(٣).
توفى (٦٣٧هـ).

(٢) إسماعيل^(٤) بن سودكين بن عبدالله النوري، شمس الدين، أبو طاهر،

(١) - ترجمته في: ذيل الروضتين ١٦٩، تذكرة الحفاظ ٤/١٤١٥، العبر ٥/١٥٢، طبقات الشافعية الكبرى ١٦/٨.

(٢) - سير أعلام النبلاء ٢٣/٦٥.

(٣) - الدر الثمين ص ٣٠.

(٤) - ترجمته في: تكملة إكمال الكمال ص ٧٣.

لازم ابن عربي، وكتب عنه أكثر مصنفاته، وقد أثنى عليه ابن عربي،
وصرح أنه استفاد من تلميذه هذا، قال عنه: «... وقد يستفيد الأستاذ
من التلميذ أشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض الله للأستاذ أن
ينالها إلا من هذا التلميذ.....»^(١).

واستجابة لرغبته ورغبة عبدالله الحبشي شرح ابن عربي كتابه «ترجمان
الأشواق»^(٢).

توفي بحلب سنة (٦٤٦هـ).

(٣) صفي الدين حسين^(٣) بن علي بن ظافر الأزدي. رحل من مصر إلى
دمشق، وأخذ عن ابن عربي وتلمذ عليه. له كتاب «الفريضة» ذكر فيه
شيخه ابن عربي وأثنى عليه ثناء عظيماً.

(٤) عبدالله بن بدر بن عبدالله الحبشي، وأبو محمد. من أخص تلاميذ
الشيخ محي الدين بن عربي، قام على خدمة الشيخ بفاس عام ٥٩٤هـ.
بعد أن صحبه بإشبيلية منذ عام ٥٨٠هـ وقد ألف الشيخ من أجله
كتاب مواقع النجوم^(٤) بالمريه عام ٥٩٥هـ، وكتاب حلية الأبدال^(٥)،
والفتوحات المكية^(٦) التي كتبها له ولصاحبه عبدالعزيز القرشي.

(١) - محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص ٢٤.

(٢) - ذخائر الأعلام ص ٩.

(٣) - ترجمته في: نفع الطيب ١٦٢/٢، هدية العارفين ٣١٣/١، معجم المؤلفين ٣٢/٤.

(٤) - محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص ٢٣.

(٥) - حلية الأبدال ص ١.

(٦) - الفتوحات المكية ١٠/١.

توفى الحبشي في حياة شيخه ^(١).

(٥) محمد ^(٢) بن عبدالواحد بن أحمد بن عبدالرحمن بن إسماعيل بن منصور

أبو عبدالله، ضياء الدين، وصفه الذهبي بـ «الشيخ الإمام الحافظ
القدوة المحقق المجود الحجة بقية السلف» ^(٣).

كان من خواص أصحاب ابن عربي، الملازمين لمجلسته ^(٤).

(٦) محمد ^(٥) بن إسحاق بن محمد بن يوسف، صدر الدين، أبو عبدالله
القونوي.

* * *

(١) - محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ص ٢٤.

(٢) - ترجمته في: تذكرة الحفاظ ٤/١٤٠٥، البداية والنهاية ١٣/١٦٩، ذيل طبقات الحنابلة
٢/٢٣٦.

(٣) - سير أعلام النبلاء ٢٣/١٢٦.

(٤) - الدر الثمين ص ٣١.

(٥) - استوفينا ترجمته عند ذكر المصنف له انظر ص (٥٩) من النص المحقق.

آثاره ومؤلفاته

يعتبر الشيخ محي الدين من أكثر الصوفية تصنيفاً وتأليفاً ومن أوسعهم خيالاً وأغزرهم علماً واطلاعاً، فقد ترك من المصنفات « ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة»^(١).

ومع ذلك كله استطاع أن يتقدم على غيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء^(٢).

وقد اختلف الباحثون في حصر مدوناته ومؤلفاته ورسائله. يذكر إسماعيل البغدادي أن له أربعمئة وخمسين مصنفاً^(٣)، والشعراني يرى أن له أربعمئة مؤلف^(٤)، والتلمساني يقرر أن له نيفاً وأربعمئة مصنفاً^(٥)، وهناك من يرى أن له خمسمئة مصنفاً^(٦).

(١) - مقدمة فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي ص ٥.

(٢) - المصدر نفسه ص ٥.

(٣) - هدية العارفين ١١٤/٢.

(٤) - البواقيت والجواهر ٨/١.

(٥) - نفح الطيب ١٧٧/٢.

(٦) - الدر الثمين ص ٢٣.

والمستشرق «فير» يقدر أن له ثلاثمائة مؤلف^(١).

ومن أشهر من تعرض لوضع قائمة كتبه في العصر الحديث:

١ - بروكلمان^(٢) : الذي ذكر له نحواً من مائتين وتسعة وثلاثين كتاباً، وهذا

الفهرست ناقص ومبتور، إذ لم يكن في استطاعة بروكلمان التعرف

على ما في مكتبات اسطنبول والأناضول من الكتب التي ألفها ابن

(٣)

عربي

٢ - فهرست مؤلفات ابن عربي الذي وضعه الأستاذ كوركيس عواد^(٤) ونشره

في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وتضم قائمة كتبه هذه نحواً

من مائتين وثمانية وأربعين مؤلفاً، ما بين مخطوط ومطبوع، وما بين

مدونات ضخمة ورسائل قصيرة، وقد عدها الباحثون بدورها ناقصة هي

الأخرى.

٣ - فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده ونشره الدكتور أبو العلا^(٥) عفيفي

بمجلة كلية الآداب بالإسكندرية سنة ١٩٥٥م. وقد صدرت هذه النشرة

مع مقدمة نقدية وتصنيف للمؤلفات بحسب تواريخ تأليفها وبحسب

(١) - دائرة المعارف الإسلامية ١/٣٣٥.

(٢) - تاريخ الأدب العربي ١/٥٧١، الملحق ١/٧٩٠.

(٣) - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص ٢٢٩.

(٤) - مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، العدد ٢٩، لسنة ١٩٥٤، ص ٣٤٤ - ٣٥٩، العدد ٣٠.

لسنة ١٩٥٥، ص ٥٣٧ - ٥٣٦.

(٥) - ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكري ص ٢١.

مادتها، وهي خلاصة عربية لدراسة بالإنجليزية قدمها المؤلف إلى مؤتمر
المستشرقين الثالث والعشرين الذي انعقد بكمبرج سنة ١٩٥٤م.

ويضم هذا الفهرست مائتين وتسعة وثمانين كتاباً.

وقد ضمن الأستاذ كوركيس عواد فيما أعده من فهرس لكتب ابن عربي،
رسالة هامة لابن عربي نص فيها بنفسه على ذكر أسماء ما يقرب من مائتين
وخمسين مصنفاً^(١). كما ضمن الدكتور أبو العلا عفيفي رسالة أخرى لابن عربي
نص فيها على أسماء أكثر من مائتي مصنف من مصنفاته، وهي إجازته^(٢) للملك
المظفر غازي بن الملك العادل محمد بن أيوب سلطان ميافارقين^(٣) وخلاط المتوفى^(٤)
سنة (٦٤٥هـ).

ويلاحظ المطلع على المصادر التاريخية التي ترجمت لابن عربي، أن كثيراً
منها أغفل ذكر /أسماء مصنفاته عدا ما اشتهر منها كالفتوحات والفصوص،
وأما الذين أوردوا جملةً من مؤلفاته كالكتبي^(٥) والنبهاني^(٦) والزركلي^(٧)،... لم
يستوعبوا منها إلا القليل إذا ما قورنت بمصنفاته الكثيرة.

(١) - خبر الرسالة في: الدر الثمين ص ٥١، عنوان الدراية، ص ١٦٣.

(٢) - جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١، كما قام الدكتور عبدالرحمن بدوي بنشر هذه الإجازة في مجلة

الأندلس، المجلد العشرون، سنة ١٩٥٥م.

(٣) - ميافارقين: بفتح أوله، وتشديد ثانيه، ثم فاء، وبعد الألف لاء، وتوافق مسكوك
(٣٦٥) - قوات الوفيات ٤٣٦/٣.

ديار، ووزن: أشهر مدينة بدار بيلك.

(٤) - جامع كرامات الأولياء ٢٠٧/١.

انظر: تراجم الأعلام

١٣٤١ / ٣

(٥) - الأعلام ٢٨١/٦.

خلاط: بكسر أوله، وآخره طاء مهملة: بلدة مشهورة كثيرة الخيرات، وهي

قصبية أرضية الوسطى. انظر: تراجم الأعلام ٤٧٤/١

كما ذكرت بعض تصانيف ابن عربي في الكتابات التي تناولت كتبه بالدرس
والنقد والتقييم^(١).

ويبدو بالمقارنة والموازنة بين الفهارس المنشورة وبين ما ذكره ابن عربي عن
كتبه في مصنفاته العامة وفي رسائله الخاصة، وبين ما نسبته المؤرخون له من
الكتب والرسائل، أن ابن عربي ألف ما لا يقل عن أربعمئة كتاب ورسالة على
أقل تقدير، انتهت بعد وفاته إلى تلميذه صدر الدين القونوي الذي أوقفها بدوره
على المكتبة التي أنشئت بقونية، ومع إعفاء الزمن على بعض هذه الكتب فإن
أغلبها لا تزال محفوظة بمكتبة يوسف أغا « بقونية وكذا في بعض مكتبات تركية
الأخرى»^(٢).

ومما يلفت الانتباه من خلال الاطلاع على مصنفات الشيخ محي الدين تنوع
اهتماماته الثقافية، وأنها لم تكن محصورة بدائرة التصوف الإسلامي فحسب، بل
جاوزتها إلى سائر دوائر المعرفة الإسلامية الأخرى من التفسير وعلوم القرآن
والحديث والفقه والعقيدة والكلام والسيرة والشمائل والتراجم والفضائل والأدب
والأدعية والأذكار والأوراد.....

ولا يتسع المجال هنا لذكر كل مصنفاته، وإنما سأكتفي بذكر أهم مصنفاته في
علم التصوف الذي خص معظم مصنفاته في شرح مقاماته وإرساء قواعده وحل
مشكله وتفسير مصطلحاته وبيان منزلته والتكلم عن رجاله وأقطابه...

(١) - ذكر ابن تيمية أنه اطلع على كتب عديدة لابن عربي ذكر منها: الفتوحات المكية، وفصوص
الحكم، والكنه، والمحكم والمربوط، والدرة الفاخرة، ومواقع النجوم. انظر: مجموع الفتاوى
٤٦٤/٢.

(٢) - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص ٢٣٠.

فمن أشهر كتبه في التصوف:

- ١ - إنشاء الجداول والدوائر.
- ٢ - الإعلام بإشارات أهل الإلهام.
- ٣ - الأفهام في شرح الأعلام.
- ٤ - الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار. وهي رسالة وضعها في نصح المرید وما يجب علیه في الخلوة.
- ٥ - الاسرا إلى المقام الأسرى.
- ٦ - الإسفار عن نتائج الأسفار.
- ٧ - التدبيرات الإلهية. وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم.
- ٨ - تحفة السفارة إلى حضرة البررة.
- ٩ - تاج الرسائل ومنهاج الوسائل. وهي مخاطبات بينه وبين الكعبة.
- ١٠ - التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدره الأصلية.
- ١١ - كتاب التجليات.
- ١٢ - حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال.
- ١٣ - السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج.

- ١٤ - عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب.
- ١٦ - كتاب الفناء في المشاهدة.
- ١٧ - كتاب مباحة القطب بحضرة القرب.
- ١٨ - كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. وضعه في قواعد أهل الطريق.
- ١٩ - كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه.
- ٢٠ - كتاب الباء.
- ٢١ - العجالة.
- ٢٢ - نفائس العرفان.
- ٢٣ - الرسالة الوجودية.
- ٢٤ - شجرة الكون.

المبحث الثاني

موقف العلماء من ابن عربي
وتحقيق القول فيه .

قد أثار مذهب ابن عربي اختلافاً كبيراً في مواقف العلماء في الحكم على عقيدته ، ولا أظن أن شخصاً اختلف فيه الباحثون كاختلافهم في ابن عربي ، ففي الوقت الذي يصفه أنصاره ومحبه بالعارف بالله ، والشيخ الأكبر ، ومحبي الدين ، ويرتقون به إلى مدارج الصديقين ، يصفه خصومه ومبغضوه بالمارق المرتد ، والشيخ الأکفر ، ومميت الدين ، وينزلون به إلى دركات الزنادقة والملحدین .

ومما لاشك فيه أن من أهم أسباب اختلاف الناس في أمره وتقديرهم لعقيدته يعود إلى ازدواج أسلوبه في كثير من كتبه - لاسيما « الفصوص » و « الفتوحات » - فقد كان على حد قول شمس الدين ابن مسدي « ظاهري المذهب في العبادات ، باطني النظر في الاعتقادات »^(١) ، وهذا فيما يبدو هو سر غموض واستغلاق معانيه : يشرح المسألة من المسائل بلسان الظاهر فيخاطبك بمصطلحات الشريعة وألفاظها ومعانيها ، ثم لا يلبث يعقب عليها بلسان الباطن ، ويوجه معناها توجيهاً خاصاً فيخاطبك بطريقة أهل الذوق والكشف الصوفي ، ثم يعود بك إلى لسان الظاهر مرة أخرى ، ثم إلى الباطن ، ويمعن فيه ويعقب عليه ، ويسهب في شرحه بطريقة توقع القارئ في الحيرة والشك ، وتشتت فكره ، ومن أجل هذه اللغة المزدوجة ، وهذه الثنائية في التعبير والتفكير ، انقسم الناس في أمر ابن عربي انقساماً بيناً^(٢) .

ومن الأسباب التي أدت إلى اختلاف آراء العلماء فيه كذلك التناقض الظاهر بين سلوك وأفعال الرجل ، وبين أقواله وماسطره من مدوناته وكتبه .

(١) - العقد الثمين ١٨٥/٢ ، فوات الوفيات ٤٣٦/٣ ، نفع الطيب ١٨٣/٢ .

(٢) - ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، ص ١٣ ، الكتاب التذكري ، دراسة كتاب الفتوحات المكية ، أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ، ١٥٦/١ - ١٥٧ .

فتجده في أفعاله وسلوكه من الزهاد العباد المقبلين على الله باجتهاد ، وقد
« اشتهر ذلك عنه حتى عرفه جماعة من الصالحين عصرًا بعد عصر ، فأثنوا عليه
بهذا الاعتبار »^(١) ، بالإضافة إلى ما في كتبه ورسائله من كلام حسن ومفيد ،
خاصة فيما يتعلق ببعض مقامات السلوك والعبادة ، فهو « يقرر الأمر والنهي
والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق
والعبادات »^(٢) . بينما تجده في كلامه ، خاصة فيما يتعلق بالوجود ونظام
ظهور العالم - يدين بعقيدة وحدة الوجود ، إضافة إلى كثير من المسائل
والاعتقادات الباطلة التي تفرعت عن قوله بوحدة الوجود ، والتي حشى بها كتبه ،
وهي مسائل تناقض قواعد ومسلمات العقيدة الإسلامية ، كما أنها تتناقض مع
ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وما أجمعت عليه الأمة ، كقوله بوحدة
الأديان، وصحة كل عبادة ، وانقلاب العذاب عذوبة ، وإيمان فرعون . . الخ . بل
إن الذي يقرأ تأويلات ابن عربي للآيات القرآنية يدرك تمامًا أن هذا الرجل من
أهمر الناس في التلاعب بآيات الكتاب العزيز ، لدرجة أنه « كاد بمنهجه الخطير
في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد »^(٣) على حد قول أبي العلا
عفيفي، كما أنه أحال القرآن والحديث « بتأويله العجيب إلى كتاب تضمن في
ثناياه الكثير من الفلسفة الإغريقية »^(٤) ، الأرسطالية أو الأفلاطونية الحديثة،
أو نصوصًا في المذاهب الكلامية أو غيرها^(٥) .

(١) - العقد الثمين ١٩٧/٢ .

(٢) - مجموع الفتاوى ٤٧٠/٢ .

(٣) - ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، ص ١٣ . وجملة «قرآن جديد» مستبشعة
ومرفوضة .

(٤) - فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ، د . محمد يوسف موسى ، ص ٢٨٨ .

(٥) - من أين استقى ابن عربي فلسفته التصوفية ، ص ٤١ .

لذا فمن الطبيعي أن يختلف العلماء في الحكم عليه ، خاصة إذا لم يكن حكمهم صادراً عن دراسة جادة ومحايدة لعقيدته التي يدين بها .

ولقد شاع لدى المؤرخين والباحثين الذين تناولوا مواقف العلماء من ابن عربي وعقيدته ، أن العلماء انقسموا فيه إلى ثلاثة أقسام :

* فالحافظ الذهبي يقول في أثناء كلامه عن ابن عربي : « وصنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة ، فقال أشياء منكراً ، عدها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة ، وعدها طائفة من العلماء إشارات العارفين ورموز السالكين ، وعدها طائفة من متشابه القول ، وأن ظاهرها كفر وضلال وباطنها حق وعرفان »^(١) .

* والإمام عبد الله بن سعد الياضي يصنف آراء من تكلم فيه إلى ثلاثة فيقول : « وقد مدحه وعظمه طائفة وتوقف فيه طائفة ، طعن فيه آخرون »^(٢) .

* والإمام جلال الدين السيوطي في جوابه على مسألة في ابن عربي وحاله ، وفي رجل أمر بإحراق كتبه وقال : إنه أكفر من اليهود والنصارى . . . - يصدر السيوطي جوابه على المسئلة بقوله : « اختلف الناس قديماً وحديثاً في ابن عربي : ففرقة تعتقد ولايته وفرقة تعتقد ضلالته وفرقة شكت في أمره . . . »^(٣) .

(١) - ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .

(٢) - نفح الطيب ١٨٣/٢ .

(٣) - تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة رقم (١) .

* والسيد نعمان خير الدين الشهير بابن الآلوسي ، ذكر أن الناس فيه
ثلاثة أقسام :

« القسم الأول : من نص على التكفير بناء على كلامه المخالف للشرعية
المطهرة . . .

القسم الثاني : من يجعله من أكابر الأولياء العارفين ، وسند العلماء
العاملين ، بل يعده من جملة المجتهدين .

القسم الثالث : من اعتقد ولايته وحرمة النظر في كتبه ^(١) .

* وأما الشيخ عبد المتعال الصعيدي ، فإنه ذكر للعلماء أربعة آراء في ابن
عربي ، أما الثلاثة الأول فذهب إلى نفس مقاله النعمان الآلوسي في تصنيفه
السالف ، وزاد قسماً رابعاً : هم من يرى أن محيي الدين ابن عربي وأمثاله كانوا
يتعاطون الحشيش المخدر ، فأثر فيهم هذا التأثير ، وأوقعهم في تلك الخيالات
والشطحات .

وهذا قول علاء الدين البخاري ، والعضد الإيجي ^(٢) .

ويلاحظ القارئ أن أصحاب التقسيمات السالفة اتفقوا في تقرير رأي الفريق
الأول القائل بتكفير ابن عربي ، كما اتفقوا في تقرير رأي الفريق الثاني القائل
بولايته ، لكن عباراتهم تنوعت في تقرير أصحاب الرأي الثالث ، وإن كانت
عباراتهم تشعر بنوع من الالتقاء ، إلا أن المتفحص للصياغات المختلفة في وصف
الرأي الثالث يرى أنها تتفاوت في دلالاتها .

(١) - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ، ص ٨٦ ، ٩٥ .

(٢) - المجددون في الإسلام ، ص ٢٧٨ - ٢٨٠ .

فالذهبي يرى أن هذا الفريق يعد عبارات ابن عربي من متشابه الكلام ، واليافعي يصفهم بأنهم من المتوقفين في الحكم عليه ، والسيوطي يقول إنهم شكوا في أمره ، والآلوسي يخبر أنهم حرموا النظر في كتبه مع اعتقادهم ولايته .

ولا شك أن الآراء التي ذكروها في ابن عربي لا تمثل كل الأقوال التي قيلت في الحكم على عقيدته ، كما أن هذه الآراء وإن اتفقت في بعضها إلا أنها لم تفصل التفصيل الكافي في تعليل صاحب كل رأي لرأيه ، إذ إن الباحث يرى أن كثيراً ممن اتخذوا من ابن عربي موقفاً موحداً اختلفوا في توجيه وتفسير كلامه ، وبالأخص أصحاب الرأي القاضي بولايته وصديقيته .

وقد قام الباحث الأخ عبد الله علي الملا بدراسة مستفيضة لتلك الآراء والمواقف ^(١) ، وأخذت دراسته طابعاً استقرائياً وتوثيقياً . فقد حاول جاهداً استقراء كل ما قيل عنه من آراء من حيث تنوعها وتعددتها ، مع مراعاة الفوارق الدقيقة التي تبدو غير بينة من آراء الفريق الواحد ممن اتفقوا في الحكم على مذهب ابن عربي وعقيدته .

أما من جهة التوثيق ، فإنه قام بتحقيق صحة ما نسب من آراء وأقوال لبعض أكابر العلماء ، وبين ما فيها من ضعف وقوة .

ومن خلال هذه الدراسة القيمة توصل الباحث إلى أن أقوال العلماء في الحكم على ابن عربي تنقسم إلى ثمانية آراء ، وهذه خلاصتها ^(٢) :

(١) - وذلك في تحقيقه لمخطوط في نقض الفصوص بعنوان « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » ، للإمام الملا علي القاري الحنفي ، ت (١٠١٤ هـ) ، وقد قام بدراسة موسعة لفكر ابن عربي وفلسفته ، وتكلم على الفصوص ومادته وشروحه ومختصراته وردود العلماء عليه . . . إلى غير ذلك من الباحث التي لم أقف على من خدم هذا الموضوع كما فعله المحقق ، وهي رسالة ماجستير ناقشها عام ١٤٠٩ هـ ، في جامعة أم القرى .

(٢) - انظر التفصيل : الجزء الأول ، من كتاب « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » .

١ - رأي الساكت في حقه ، الذي لم يذكره لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله تعالى .

٢ - رأي المتوقف^(١) في شأنه الذي لم يحكم عليه بشيء ، وذلك لما تكافأت عنده الأدلة من كونه صديقاً أو زنديقاً .

٣ - رأي القاضي بولايته وصديقيته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه .

٤ - رأي القاضي بولايته وصديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة إن أمكن ، وببرئه من الكلام الكفري المسنوب إليه ، ويحكم بدسه عليه إن لم يمكن تأويله وحمله على محامل حسنة .

٥ - رأي من يقول بصلاحه وولايته ، فيأخذ من كلامه ما هو حسن ، ويكل أمر مشكله إلى الله تعالى .

٦ - رأي من يقضي بصلاحه وولايته ، ويأمر بقراءة كتبه ومصنفاته ؛ إذ إن كلامه عندهم له محامل ومرادات حسنة ، ويرون أنه لا ظاهر كلامه يفيد الكفر ولا باطنه ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارئ من سوء الفهم لأول وهلة .

٧ - رأي من يقضي بولايته وصديقيته ويدرك مراميه ومقاصده في وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من آرائه الكفرية ، فيوافقها عليها ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم القائلون بوحدة الوجود .

٨ - رأي من يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله .

(١) - الفرق بين الساكت والمتوقف أن الأول سكت عن الحكم على ابن عربي لأنه لم يبحث الموضوع، أما المتوقف فهو الذي نظر في الأدلة القادحة فيه والأدلة الذابة عنه فلم يترجح عنده شيء فتوقف .

انظر تفصيل هذا الرأي مع الشواهد ص ١٢٢ من هذا المجلد .

ويرى الأستاذان الفاضلان د. أحمد الزهراني ، و د. أحمد العبد اللطيف أنه لا فرق بين الساكت والمتوقف ؛ إذ المحصلة النهائية واحدة فكلاهما لم ينطق بحكم ، أي أن كلاهما ساكت ولا داعي لهذا التقسيم .

ورأيهما وجيه وقوي . وأترك التقسيم في النص أعلاه ؛ لوجود احتمال ولو كان مرجوحاً ، ولمعرفة الفرق بين الرأيين .

وما أريد درسه وبيانه في هذا المبحث ، أن أتجاوز القراءة الوصفية والاستقرائية لمواقف الباحثين والعلماء في ابن عربي وإنتاجه الفكري والثقافي إلى قراءة تحليلية نقدية^(١) لطبيعة آراء العلماء ودوافعها ، والأسباب التي أملت عليهم ما انتهوا إليه من قناعات وأحكام ، ومدى تحقق الموضوعية في أحكام الباحثين ونتائجهم .

وهذه القراءة التفسيرية النقدية تتطلب من الباحث معرفة ودراسة عدة مسائل وأمور :

أولاً : المؤثرات الخارجية في حياة الفرد ، والتي تساهم بشكل مباشر وكبير في تشكيل عقليته ونفسيته ، وتطبعها بطابع معين يؤثر في مواقفه وآرائه . ومن أهم هذه المؤثرات :

أ - « الجماعة المرجعية » التي ينتمي إليها الإنسان ، ويشارك أعضاء هذه الجماعة الدوافع والميول والاتجاهات ويستدخل قيمهم ومعاييرهم ومثلهم ويتوحد مع الجماعة^(٢) .

ب - عقيدة الإنسان وثقافته^(٣) وأثرها في مواقفه ؛ لأن مذهب الرجل ومشربه الفكري له أثره البالغ في اتخاذ القرار وإصدار الأحكام ، بل وفي طريقة التفكير^(٤) أيضاً ، وجعلت العقيدة والثقافة مؤثراً خارجياً باعتبار تلقيها من الخارج (الأسرة والمجتمع) وتكون كذلك مؤثراً داخلياً لأنها توجه السلوك من الداخل.

(١) - الحس النقدي : هو الاستعداد النفسي الذي يأبى على الإنسان التسليم بأي أمر إلا بعد التسائل عن واقعه وقيمه . انظر : المعجم الأدبي ص ٢٨٤ .

(٢) - علم النفس الاجتماعي ، د . حامد زهران ، ص ٧٠ ، أسس علم النفس الاجتماعي ، د . مختار حمزة ، ص ٨٩ .

(٣) - انظر تعريفات الثقافة كتاب الثقافة والشخصية ، د . سامية الساعاتي ، ص ٣٣ - ٥٥ .

(٤) - المصدر نفسه ، ص ٢١٣ ، أصول علم النفس ، د . أحمد عزت راجح ، ص ٥١٣ .

ثانياً : ومن متطلبات الدراسة النقدية كذلك ، معرفة العثرات المنهجية التي وقع فيها الذين تصدوا لدراسة فكر ابن عربي ، ثم حكموا عليه وعلى عقيدته ، سواء كان هذا الحكم صادراً من خصومه ومحتقريه ، أو من أنصاره ومكبريه . وسيتبين للقارئ كيف أن هذه العثرات المنهجية ساهمت في غياب الموضوعية^(١) والحياد في بعض مواقف العلماء .

وقد تبين لي من خلال تفحص آراء العلماء في ابن عربي جملة من الأخطاء والعثرات المنهجية ، هذه خلاصتها :

١ (الخلط في الحكم على الرجل بين الاخلاص والصواب^(٢)) ، وبتعبير آخر: عدم التفريق بين سلوك الإنسان وفكره ، أو بين عبادته وزهده من ناحية وعقيدته ومذهبه من ناحية أخرى .

٢ (عدم استيعاب وفهم النظام الكلي لفلسفة ابن عربي الوجودية ، وعدم إدراك منهجه في عرض معتقداته في كتاباته .

٣ (عدم معرفة التطور الفكري لمذهب ابن عربي .

٤ (« قابلية الإيحاء »^(٣) لدى بعض الباحثين وخضوعهم ، و « تأثير

(١) - الموضوعية : وصف لما هو موضوعي وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص . انظر : المعجم الفلسفي ١٩٧ .

(٢) - انظر : العمل قدرة وإرادة ، جودت سعيد ، ص ١٢ .

(٣) - قابلية الإيحاء تعني سرعة تصديق وتقبل الآراء والأفكار دون نقد أو مناقشة أو تمحيص - خاصة - إذا كانت صادرة عن أشخاص بارزين أو ذوي نفوذ ، أو يعتنقها أفراد كثيرون أو أناس نثق بهم .

انظر : الميسر في علم النفس الاجتماعي ، د . توفيق مرعي ، وأحمد بلقيس ص ١٨٢ .

وإضافة إلى تعطيل الإيحاء للوظائف النقدية والتكاملية ، فإن أهم سمات الموقف الإيحائي « الامتثال للغير » . انظر : معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٨٦ . والمنهج التربوي لدى الصوفية يتخذ من الإيحاء ركيزة أساسية في تربية أتباعه .

الهالة» ^(١) ، لدرجة قبول الخرافات التي لا تتحمل إلا الكذب المحض ^(٢) .

٥ (« التعصب » : وهو اتجاه نفسي لدى الفرد يجعله يدرك فرداً معيناً أو جماعة معينة أو موضوعاً معيناً إدراكاً إيجابياً محبباً أو سلبياً كارهاً دون أن يكون لذلك ما يبرره من المنطق أو الشواهد التجريبية ^(٣) .

وتعريفات التعصب كثيرة ومتعددة ^(٤) ، والذي يهمنا هنا هو معرفة سمات المتعصب لكي ندرك بعد ذلك مدى موضوعية أحكامه على الأشياء والأفكار والأشخاص .

فمن سمات الشخصية المتعصبة :

* أن أحكامه لا تقوم على سند علمي ، أو معرفة كافية ، أو دلائل موضوعية ^(٥) .

* والمتعصب تغلب عليه المشاعر السالبة ويكون مشحوناً انفعالياً ^(٦) .

* كما أن المحاجة المنطقية والخبرات الواقعية لا ينجحان عادة في إزالة التعصب أو الشفاء منه. ومن هنا فالتعصب يقاوم التغيير والتعديل ^(٧) .

(١) - تأثير الهالة : الميل في عمل تقدير لخصائص شخص من الأشخاص بالتأثر في ذلك بخاصية شخص ما أو بالانطباع العام عن ذلك الشخص . انظر : معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ٨٥ .

(٢) - سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي ، ص ٨٦ .

(٣) - معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ١٢٧ .

(٤) - للوقوف على تعريفات التعصب وتطورها التاريخي ونقدها ، انظر : كتاب الاتجاهات التعصبية للدكتور : معتز سيد عبد الله ، ص ٤٨ .

(٥) - علم النفس الاجتماعي ، د . حامد زهران ، ص ١٧٤ ، الاتجاهات التعصبية ص ٤٩ .

(٦) - علم النفس الاجتماعي ، ص ١٧٤ ، الاتجاهات التعصبية ، ص ٥٠ .

(٧) - معجم علم النفس والتحليل النفسي ، ص ١٢٧ ، الميسر في علم النفس الاجتماعي ، ص ٣٠٣ .

* والتعصب - كما يقول د . زهران - : « يجعل الإنسان يرى ما يحب أن يراه فقط ، ولا يرى ما لا يحب أن يراه » ^(١) ، أي إنها حالة نفسية لا قناع الذات بما تحب ، وليس عملاً فكرياً يبحث عن الحقيقة المجردة .

٧ (« التقليد » ^(٢) : وهو أن يتبنى صاحب الرأي موقفاً بالقبول أو الرفض لموضوع معين ، بناءً على آراء من سبقه ممن يثق بعلمهم ومكانتهم ، فهو لم يحاول محاكمة هذا الفكر الذي يتبناه بالدرس والبحث ، وإنما يتخذ من أقوال السابقين دليلاً يستند عليه .

ثالثاً : ومن مكمالات البحث العلمي أن لانغفل آراء ودراسات المحدثين والمعاصرين في ابن عربي ، وننظر إلى ما توصلوا إليه من نتائج في :

١ - فهمهم لعقيدة ومذهب ابن عربي وحكمهم عليه .

٢ - تقويمهم لآراء ومواقف من سبقهم من العلماء في ابن عربي وفكره .

وقبل أن أستعرض آراء العلماء في ابن عربي ، أنبه إلى أنني آثرت أن لا أتعرض لمناقشة وتحليل آرائهم أثناء سردها ، وإنما جعلت نقد الأقوال ودرسها وتحليلها بعد عرضها .

كما أنني ألتزم ضابطاً في تقسيم هذه الآراء ، وهو أنه قد يتفق مجموعة من العلماء والمفكرين في الحكم على ابن عربي ، ثم يختلفون في تفسير كلامه

(١) - علم النفس الاجتماعي ، ص ١٧٥ .

(٢) - ذكر ابن القيم أثر التقليد في معارضة الحق الصريح ، فقال : « المعارضة بالتقليد واتباع الآباء والمشايخ والمعظمين في النفوس ، وإذا تأملت الغالب على بني آدم وجدته من هذا النوع » الصواعق المرسله ٤/ ١٥٣٥ . وانظر دراسة الأستاذ جودت سعيد لهذه الآفة الإنسانية القديمة وكيف عاجلها القرآن الكريم بمنهج تربوي فريد ، في كتابه « حتى يغيروا ما بأنفسهم » ص ١٧٥ - ١٨٧ .

المشكل ، فأثرت أن أعتبر من اتفقوا في مواقفهم منه واختلفوا في التعليل والتأويل فرقة واحدة سواء كان المتفقون من مؤيدي الشيخ أو من معارضيهِ ؛ وذلك حتى لا تكثر الآراء وتتشعب ، وذلك أدعى للحصر والاستيعاب .

ويمكن حصر أقوال العلماء فيه وفي آرائه إلى خمسة آراء :

الرأي الأول : رأي الساكت في حقه الذي لم يذكره لا بخير ولا بشر ، بل فوض أمره إلى الله تعالى ، قال المناوي : « وأمام هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي فإنه استفتي فيه ، فكتب ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ﴾ (١) (٢) .

الرأي الثاني : رأي المتوقف في شأنه الذي لم يحكم عليه بشيء ، وذلك لما تكافأت عنده الأدلة في كونه صديقاً أو زنديقاً . وقد عزا صاحب الدر الثمين (٣) هذا الرأي إلى الإمام ابن كثير ، وعند النظر في ترجمة ابن عربي في البداية والنهاية (٤) يقدح في كتابه الفصوص وما يحويه من كفر ، ثم ينقل بعد ذلك ثناء البعض عليه ، فمنهم من حمل كلامه على المحامل الحسنة ومن أطراه بالفضل .

ومن المتوقفين فيه الإمام محمد بن علي الشوكاني ، الذي حط على ابن عربي في كتابه «الصوارم الحذاد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد» ، وكان في «أيام الحداثة وأوائل الشباب» (٥) ، كما يقول عنه نفسه . ثم تراجع عن ذلك وتوقف فيه كما نص عليه في كلام طويل في كتابه البدر الطالع (٦) .

(١) - سورة البقرة : ١٣٤ .

(٢) - انظر : شذرات الذهب ١٩٢/٥ .

(٣) الدر الثمين ص ٣٥ - ٤٢ .

(٤) البداية والنهاية ١٥٦/١٣ .

(٥) - أدب الطلب ومنتهى الأرب ص ٢٢١ .

(٦) - البدر الطالع ٣٤/٢ - ٣٧ .

الرأي الثالث : رأي من يقضي بصديقيته وولايته وصلاحه .

واتفق على هذا القول جمع من العلماء والفقهاء والصوفية ، لكنهم بعد اتفاقهم هذا اختلفوا في توجيهه وتأويل كلام ابن عربي الظاهر البطلان ، وفي كيفية التعامل مع كتبه التي اخلط فيها الحق والباطل، وحوت الصواب والخطأ ، والخير والشر .

(١) رأي من يحرم الاطلاع على كتبه ومصنفاته ، لكون ظاهرها يفيد الكفر عند من لا علم له بمصطلحات القوم ، بخلاف من له علم ومعرفة بمصطلحاتهم ، فيجوز له الاطلاع عليها .

ومن ذهب هذا المذهب شيخ الإسلام زكريا الأنصاري^(١) ، والإمام السيوطي.

قال السيوطي : « والقول الفيصل عندي في ابن عربي طريقه لا يرضاها فرقتا أهل العصر، لا من يعتقده ، ولا من يحط عليه، وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه »^(٢) . ثم علل رأيه هذا بقوله : « ذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلاحوا عليها وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة منها . فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل الظاهر كفر »^(٣) .

(١) - انظر : روضة الطالب ١١٩/٤ ، وانظر : محاولة السخاوي في إقناعه بالرجوع عن رأيه في ابن عربي . الضوء اللامع ٢٣٦/٣ ، الذيل على رفع الإصر « ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) - تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة (١) . شذرات الذهب ١٩١/٥ .

(٣) - تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ، ورقة (١) .

ثم حث السيوطي المستفتي على التوبة والاستغفار جذراً من أن يكون
السائل آذياً ولياً فيؤذنه الله بحرب^(١) .

(٢) رأي من يقضي بولايته وصديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة
إن أمكن ، ويبرئه من الكلام الكفري المنسوب إليه ويحكم بدسه عليه إن لم يمكن
تأويله وحمله على محامل حسنة .

ومن ذهب إلى هذا الرأي الإمام محمد بن سليمان الحنفي المعروف
بالكافياجي^(٢) ، والإمام ابن حجر الهيثمي^(٣) ، والإمام الشعراني^(٤) .

(٣) رأي من يقول بصلاحه واستقامته ، فيأخذ من كلامه ما هو حسن ،
ويكل مشكله إلى الله تعالى .

ومن ذهب إلى هذا الرأي محمد بن شاكر الكتبي ، قال في ترجمته : « وعلى
الجملة فكان رجلاً صالحاً عظيماً ، والذي نفهمه من كلامه حسن ، والمشكل علينا
نكل أمره إلى الله ، وما كلفنا اتباعه ولا العلم بما قاله »^(٥) . وكذا ذهب إلى
هذا الرأي ابن كمال باشا^(٦) .

(٤) رأي من يقضي بولايته وصلاحه ، ولكنه لا يدرك مرامييه ومقاصده
الفلسفية في وحدة الوجود وغيرها .

(١) - المصدر نفسه ، ورقة (١) ، الضوء اللامع ٦٩/٤ .

(٢) - الضوء اللامع ، ٢٦١/٧ .

(٣) - انظر : الفتاوى الحديثية ، ص ٣٣٥ .

(٤) - انظر : البواقيت والجواهر ١٣،٣/١ .

(٥) - انظر : فوات الوفيات ٤٣٨/٣ .

(٦) - شذرات الذهب ١٩٥/٥ .

ومن أبرز من عرف بهذا الرأي الإمام نصر بن سليمان المنبجي ، قال الذهبي
- بعد أن أثنى عليه - : « ومحاسنه جمّة ، زرتّه وجلست معه ساعة . . . وكان
يعظم كلام ابن العربي ، ولعله ما عمق فيه » (١) .

وعبارة ابن حجر أكثر تفصيلاً ودلالة في توضيح موقف الشيخ نصر
المنبجي ، حيث يقول : « وكان يحط على ابن تيمية من أجل حطه على ابن العربي ،
ولكنه كان لا يعرف ما يعاب به ابن العربي إلا لكونه منسوباً إلى الزهد » (٢) .

(٥) رأي من يقضي بصلاحه وولايته ، ويأمر بقراءة كتبه ومصنفاته ، إذ
عندهم أنه ليس فيها ما ينبغي إنكاره ورده ، بل كل كلامه له محامل ومرادات
حسنة لا كفر فيها ولا زندقة ، فهؤلاء يحثون على قراءة كتب ابن عربي لما فيها
من الخير الكثير والنفع العميم ، لكن يرون أنه لا ظاهر كلامه يفيد الكفر ولا
باطنه ، ولكن دخل الكفر إلى ذهن القارئ من سوء الفهم لأول وهلة (٣) .

ومن ذهب هذا المذهب فيه مجد الدين الفيروز آبادي ، صاحب « القاموس
المحيط » . وقد ورد إليه سؤال سئل فيه عن ابن عربي ، وهذه صورته : ماتقول
السادة العلماء - شد الله تعالى بهم أزر الدين ، ولمّ بهم شعث المسلمين - في
الشيخ محيي الدين ابن عربي ، وفي كتبه المنسوبة إليه كالفتوحات والفصوص ،
هل تحل قراءتها وإقراءها ومطالعتها ؟

بدأ الفيروز آبادي جوابه ببيان عقيدته في الشيخ ، وأطراه إطراءً عظيماً نشرّاً
وشعراً ، ثم قال : « . . . وأما كتبه ومصنفاته فالبحار الزواجر ، جواهرها

(١) - انظر : المعجم المختص ص ٢٩٠ .

(٢) - انظر : الدرر الكامنة ٤/٣٩٢ .

(٣) - رد الفصوص ١/٥٧٧ .

لا يعرف لها أول من آخر ، ماوضع الواضعون مثلها ، وإنما خص الله بمعرفتها أهلها . . . ، ولا غرو فإنه صاحب الولاية العظمى ، والصديقية الكبرى ، فيما نعتقد وندين الله تعالى به . وثُمَّ طائفة في الغي حائفة ، يُعظمون عليه النكير ، وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير ، وماذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك أقواله وأفعاله ومعانيها . . . » (١)

فأصحاب هذا الرأي يرون أن ظاهر كلام ابن عربي لا يفيد الكفر ولا باطنه أيضاً ، وإنما حكم بكفر كلامه من حكم به لسوء الفهم وعدم إدراك مراد قائله منه (٢) .

(٦) رأي من يقضي بولايته وصدقيته ويدرك مراميه ومقاصده في وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من أفكاره الكفرية ، فيوافقه عليها ، ويتابعه الاعتقاد بها ، ويدعو الناس إليها ، وهؤلاء هم تلامذة ابن عربي ومن جاء بعدهم في كل عصر إلى يومنا هذا ؛ فمنهم :

* صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي (٣) ، أخص تلامذة ابن عربي ، تزوج ابن عربي أمه ، ورياه ، فتأثر به وصرح بعقيدة وحدة الوجود ، كما في كتابه « التنبيهات » (٤) .

(١) - انظر : الدر الثمين ص ٦٤ ، نفح الطيب ١٧٦/٢ - ١٧٧ ، اليواقيت والجواهر ٧/١ - ٨ ، شذرات الذهب ١٩٤/٥ .

(٢) - انظر : رد الفصوص ٥٧٩/١ .

(٣) - ترجمته في : تذكرة الحفاظ ١٤٩١/٤ ، طبقات الشافعية الكبرى ٤٥/٨ ، طبقات الأولياء ص ٤٦٨ ، وسوف يذكره المصنف وقد ترجمته هناك .

(٤) - كتاب التنبيهات ، ورقة (١) وما بعدها .

وانظر كلامه الصريح في أن أشياء العالم المشاهدة هي عين الله وذاته في كتابه « مراتب الوجود » ، وقد جاء ضمن كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤٧ .

* ومنهم لاجين بن عبد الله الجركسي ، كان معظماً عند الجراكسة ، وكان يعد أنه إذا تملك أن يغير معالم الشريعة ، ويبطل الأوقاف التي على المساجد والجوامع ، ويحرق كتب المسلمين ، ويعاقب الفقهاء ، وأول من يعاقب شيخ الإسلام البلقيني ^(١) . قال ابن حجر : « وكان مشهوراً بسوء العقيدة ، يفهم طريق ابن عربي ويناضل عنها ، وله أتباع في ذلك » ^(٢) .

* أحمد بن عمر بن هلال ، شهاب الدين الحلبي ، « توغل في مذهب أهل الوحدة ، ودعا إليه وصار كثير الشطح » ^(٣) .

قال السخاوي : « مقته الفقهاء في إظهار طريق ابن عربي » ^(٤) .

* ومنهم أحمد بن أبي بكر بن الرداد ، المكي ثم الزبيدي الشافعي ، ويعرف بابن الرداد ، غلب عليه حب الدنيا والميل إلى تصوف الفلاسفة ؛ فكان داعية إلى هذه البدعة يعادي عليها ، ويقرب من يعتقد ذلك المعتقد ^(٥) ، وجمع شروح الفصوص كشرح القاشاني والقيصري ^(٦) ، ومن عرف أنه حصل نسخة الفصوص قره وأفضل عليه ^(٧) . قال ابن حجر : « وأكثر من النظم والتصنيف في ذلك الضلال المبين إلى أن أفسد عقائد أهل زيد ، إلا ماشاء الله ، وشعره

(١) - انظر : إنباء الغمر ٥٢/٥ . الضوء اللامع ٢٣٢/٦ .

(٢) - إنباء الغمر : ٥٢/٥ .

(٣) - المصدر نفسه ٤٣٤/٧ .

(٤) - الضوء اللامع ٥٨/٤ .

(٥) - إنباء الغمر ٣٢٩/٧ .

(٦) - كشف الغطاء ص ٢١٤ .

(٧) - إنباء الغمر ٣٢٩/٧ ، الضوء اللامع ٢٦١/١ .

ينعق بالاتحاد»^(١) ، وقد كفره القاضي العلامة مفتي زيد أحمد بن أبي بكر
الناشري الشافعي ، وحكم برده وفساد أنكحته^(٢) ، وكان يجالس السلطان في
خلواته ويوافقه على شهواته^(٣) .

قال السخاوي : « وصاروا يعدون موته من الفرج بعد الشدة »^(٤) .

* ومنهم : أحمد بن محمد الشهاب البكري القاهري الشافعي ، عني بالنظر
في كلام الصوفية ، وفتن بمقالة ابن عربي ، فكان داعية إليها ، سمع عليه ابن
حجر في الحديث وقال : لا أستبيح الرواية عنه . . . ورث من أبيه مالاً جزيلاً
فمزقه في اللهو^(٥) .

وقد تبني مذهب ابن عربي في وحدة الوجود نفر من شراح الفصوص ، وعدد
من تكلم في فلسفة الوحدة وأقسامها ؛ فمن هؤلاء :

سليمان بن علي بن عبد الله ، المعروف بعفيف الدين التلمساني (٦١٠ -
٦٩٠ هـ)^(٦) ، له شرح لفصوص الحكم^(٧) .

(١) - إنباء الغمر ٣٢٩/٧ .

(٢) - كشف الغطاء ص ٢١٦ .

(٣) - إنباء الغمر ٣٢٩/٧ ، الضوء اللامع ٢٦١/١ .

(٤) - الضوء اللامع ٢٦١/١ .

(٥) - الضوء اللامع ١٨٤/٢ - ١٨٥ .

(٦) - ترجمته في : البداية والنهاية ٣٢٦/١٣ ، شذرات الذهب ٤١٢/٥ .

(٧) - انظر : معجم المؤلفين ٢٧٠/٤ ، كشف الظنون ١٢٦٤/٢ .

عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد ، المعروف بكمال الدين الكاشي ،
ويقال : الكاشاني (. . . . ٧٣٠ هـ) ^(١) ، له شرح لفصوص الحكم ، وهو
مطبوع ^(٢) .

داود بن محمود بن محمد القيصري (. . . . ٧٥١ هـ) ^(٣) ، شرح
فصوص الحكم ، وقد صدر شرحه هذا بمقدمة كاشفة عن أمهات مقاصد القوم ^(٤) ،
وله مقدمة أخرى في هذا المعنى جعله في أحد عشر فصلاً ، وسمى مقدمته هذه بـ
« مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم » ^(٥) .

عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الشيرازي ، المشهور بنور الدين الجامي
(٨١٧ - ٨٩٨ هـ) ^(٦) ، له كتاب نقد النصوص في شرح الفصوص ، وشرح
فصوص الحكم ، وهو مطبوع بهامش « جواهر النصوص » للنايلسي ^(٧) .

عبد الغني بن إسماعيل الحنفي المعروف بالنايلسي (١٠٥٠ -
١١٤٣ هـ) ^(٨) سمي شرحه للفصوص بـ « جواهر النصوص في حل كلمات

(١) - ترجمته في : كشف الظنون ١٠٧/١ ، هدية العارفين ٥٦٧/١ ، معجم المؤلفين ٢١٥/٥ .

(٢) - طبع هذا الشرح في المطبعة المارونية سنة ١٣٠٩ هـ ، وفي مطبعة مصر سنة ١٣٢١ هـ ، وفي
المطبعة الميمنية سنة ١٣٤١ هـ .

(٣) - ترجمته في : مفتاح السعادة ٢٠٢/١ ، كشف الظنون ١٢٦٢/٢ ، هدية العارفين ٣٦١/١ ،
معجم المؤلفين ١٤٢/٤ .

(٤) - كشف الظنون ١٢٦٢/٢ .

(٥) - مطلع خصوص الكلم : ورقة (١) ، وانظر : كشف الظنون ١٧٢٠/٢ .

(٦) - ترجمته في : شذرات الذهب ٣٦٠/٧ ، الحدائق الوردية ص ١٥١ ، هدية العارفين ٥٣٤/١ ،
معجم المؤلفين ١٢٢/٥ .

(٧) - طبع في مطبعة الزمان سنة ١٣٠٤ هـ ، وفي المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ .

(٨) - ترجمته في : تراجم الأعيان في أبناء الزمان ٣٧١/٢ ، نفحة الريحانة ١٣٧/٢ ، عجائب الآثار
٢٣٢/١ ، هدية العارفين ٥٩٠/١ ، معجم المؤلفين ٢٧١/٥ .

الفصوص « وهو مطبوع ، وله كتاب « الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين » .

صدر الدين الشيرازي الرافضي ، المعروف بـ « الملا صدرا » ، والذي انعقد عليه الإجماع أنه أعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس ^(١) ، فقد نصر ابن عربي في فلسفته الوجودية ، في أوسع مؤلفاته وهو : « كتاب الحكمة المتعالية » المشهور بـ « كتاب الأسفار الأربعة » ^(٢) .

الرأي الرابع : رأي من يذهب إلى ترك الحكم على عقيدته ، وعدم الالتفات إلى هذه المسألة ، والاكتفاء بكشف حقيقة مذهبه بالشرح والتحليل .

وهذا هو رأي الدكتور أبو العلا عفيفي ، أكبر المتخصصين والباحثين في فكر وفلسفة ابن عربي من المعاصرين ، فهو يقول عند تعليقاته على الفصوص : « ولم أتجه في هذه التعليقات اتجاهًا خاصًا غير ما يميله علي فهمي لمذهب الشيخ ، تاركًا أمر الحكم على عقيدته جانبًا ، غير متأثر بمواقف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحي أتفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هي وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكري والروحي للجنس البشري » ^(٣) .

وليس هذا الرأي من عفيفي إلا صياغة عربية لموقف المستشرقين الذين لا يهتمهم ، بل ليس من مقاصدهم التحقيق في الحكم على عقيدة أي علم من أعلام

(١) - انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٤١٥ .

(٢) - انظر : موقف العقل والعلم والعالم ١٧٦/٣ وما بعدها . تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٤١٩ .

(٣) - مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ٢٢ .

العالم الإسلامي ، وإنما هم يعرضون عرضاً . وما عيفني إلا صورة صغيرة ، وإبناً باراً لمنهجية المستشرقين في هذه المسألة ^(١) .

الرأي الخامس : رأي من يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله ، وأنه يدين بعقائد الحادية تناقض دين الإسلام ، فلم يغتر هؤلاء بظاهر أعماله وأفعاله من زهد وعبادة ، بل نظروا إلى حقيقة كلامه ، واكتشفوا أن ابن عربي فيلسوف كبقية الفلاسفة أخذ عنهم واستفاد منهم ، وحوار أفكارهم وهذبها وطورها ، ثم « قدمها على طبق الكشف والمعينة والذوق وعلم الباطن » ^(٢) ، ولذلك نلاحظ أن الذين لهم قدم راسخة في علوم الأوائل (الفلسفة) ومذاهب المتكلمين ، كسلطان العلماء العز بن عبد السلام ، وشيخ الإسلام سراج الدين البلقيني ، وشيخ الإسلام ابن تيمية ، والإمام عضد الدين الإيجي ، والعلامة ابن خلدون ، والعلاء البخاري ؛ هؤلاء وغيرهم لا يترددون في كفر ابن عربي ، وكفر عقيدته الوجودية وماتفرع عنها ، لكن بعضهم يحكم بالكفر على أفكاره ومذهبه ، ويكل ما آل إليه أمره إلى الله تعالى .

* فمن طعن فيه وحكم عليه بالكفر، سلطان العلماء ، العز بن عبد السلام، القائل في حق ابن عربي لما جرى ذكره : « هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجاً » .

وهذا القول مشهور عن العز وثابت عنه بأسانيد متعددة وصحيحة ^(٣) .

(١) - انظر ترجمة ابن عربي في دائرة معارف المستشرقين الإسلامية ١/٢٣١ - ٢٣٦ .

(٢) - انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ١/٥٨٩ .

(٣) - انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٨١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ميزان الاعتدال ٣/٦٥٩ ، سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٨ ، ٤٩ ، لسان الميزان ٥/٣١١ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، الوافي بالوفيات ٤/١٧٤ ، العقد الثمين ٢/١٨١ - ١٨٢ .

وقد كذب الفيروز آبادي هذه الرواية ، واستند إلى رواية أخرى عن العز بن عبد السلام فيها ثناء على ابن عربي ، وسأناقش هذا الزعم عند نقد وتحليل آراء العلماء في ابن عربي ، وبيان مصداقيتها .

* وممن رماه بالقول بالاتحاد ، الإمام عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح ، والمتوفى سنة (٦٤٣ هـ)^(١) .

* وممن أفتى بكفره الإمام أبو عمر عثمان بن عمر ، المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦ هـ)^(٢) .

* وممن رماه بالكفر الإمام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الإيجي ، والمتوفى سنة (٧٥٦ هـ) ، فقد قال فيه لما سئل عن كتاب الفتوحات: « أفطمعون من مغربي يابس المزاج ، بحر مكة ، يأكل الحشيش شيئاً غير الكفر »^(٣) .

* ومنهم الإمام محمد بن أحمد بن علي ، أبو بكر ، قطب الدين القسطلاني المكي المالكي ، المتوفى سنة (٦٨٠ هـ) ، حذر الناس من تصديقه ، وبين في مصنفاته فساد قاعدته ، وضلال طريقته في كتاب سماه بـ « الارتباط »^(٤) .

* ومنهم الإمام إبراهيم بن معضاد الجعبري ، برهان الدين ، المتوفى سنة

(١) - انظر : القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٣٨/أ) .

(٢) - المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

(٣) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ ، وانظر ٢٦/٢ من هذه الرسالة .

(٤) - انظر : القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٤٣/ب) ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٣ ، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي ص ٧٨ .

(٦٨٧هـ) ، قال فيه : « رأيت ابن عربي وهو شيخ نجس يكذب بكل كتاب أنزله الله ، وبكل نبي أرسله الله »^(١) .

* ومنهم القدوة العارف عماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي ، توفي سنة (٧١١هـ) ، صنف كتاباً في نقض الفصوص سماه « أشعة النصوص في هتك أستار الفصوص »^(٢) .

* وممن كفره وأبطل مذهبه عقلاً ونقلاً ، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام ابن تيمية ، المتوفى سنة (٧٢٨هـ) .

* ومنهم العلامة محمد بن إبراهيم بن سعد الله ، بدر الدين الكناني ، المعروف بابن جماعة ، المتوفى سنة (٧٣٣هـ)^(٣) .

* وممن يصرح بكفره الإمام ركن الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد السمناني البیانانكي ، توفي سنة (٧٣٦هـ) ، قال الذهبي : « كان إماماً جامعاً كثير التلاوة ، وله وقع في النفوس ، وكان يحط على ابن العربي ويكفره »^(٤) .

* ومنهم الإمام أبو حيان ، محمد بن يوسف الغرناطي ، المتوفى سنة (٧٤٥هـ) ، نص على كفره في كتابه « البحر المحيط » ، في تفسير سورة

(١) - انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٨١/٤ ، القول المبني في ترجمة ابن عربي ، ورقة (٤٥/ب) ، رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي ص ٧٩ .

(٢) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ١٥٣ .

(٣) - انظر : العقد الثمين ١٧١/٢ ، كشف الغطاء ص ٢٠٢ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٣ .

(٤) - انظر : الدرر الكامنة ٢٥٠/١ - ٢٥١ .

المائدة عند قوله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ﴾^(١) ،
وساق أسماء عدد من القائلين بالاتحاد والحلول : الحلاج والشوذي وابن العربي
وابن سبعين ، ثم قال : « . . . فهم شر من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى
ورسله ، ويقولون بقدوم العالم ، وينكرون البعث ، وقد أولع جهلة ممن ينتمي
للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأولياؤه »^(٢) .

* ومنهم الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي الذهبي ،
المتوفى سنة (٧٤٨ هـ) ، وقد صرح بكفره في مواضع متعددة من كتبه^(٣) .

وقد أساء بعض السابقين والمعاصرين من أنصار ابن عربي وخصومه فهم
حقيقة موقف الذهبي من ابن عربي ، وسنتناول هذا بالدرس بعد الانتهاء من بقية
الآراء .

* ومن حكم بخروجه عن طريق الإسلام ، شيخ الإسلام تقي الدين علي بن
عبد الكافي السبكي ، توفي سنة (٧٥٦ هـ)^(٤) .

* ومنهم العلامة جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام ، صاحب كتاب
« مغني اللبيب » ، توفي سنة (٧٦١ هـ) ، فقد كتب على كتاب الفصوص
مانصه :

(١) - سورة المائدة : ٧٢ .

(٢) - البحر المحيط ٤٤٩/٣ ، وانظر : القول المنبي ، ورقة (٩١/ب) ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن
عربي ص ١٥٦ .

(٣) - انظر : ميزان الاعتدال ٦٦٠/٣ ، تاريخ الإسلام ٣٥٨ ، سير أعلام النبلاء ٢٤٨/٢٣ ، العبر
٣٣٣/٣ .

(٤) - انظر : العقد الثمين ٨٧/٢ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٧ ، القول المنبي في
ترجمة ابن عربي ، ورقة (١٠٥/ب) .

هذا الذي بضلاله ضلت أوائل مع أواخر
من ظن فيه غير ذا فلينأ عني فهو كافر

هذا كتاب فصوص الظلم ، ونقيض الحكم ، وضلال الأمم ، كتاب يعجز الذم
عن وصفه ، قد اكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه ، لقد ضل مؤلفه ضلالاً
بعيداً ، وخسر خسراناً مبيئاً ؛ لأنه مخالف لما أرسل الله رسله ، وأنزل به كتبه ،
وفطر عليه خليقته « (١) .

* ومنهم العراقيان ، زين الدين ، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن
المصري الشافعي ، المعروف بالعراقي ، والمتوفى سنة (٨٠٦ هـ) ، وابنه ولي
الدين ، أبو زرعة أحمد ، المعروف بابن العراقي ، المتوفى سنة (٨٢٦ هـ) (٢) .

* ومنهم العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، المتوفى سنة (٨٠٨ هـ) ، فقد
طعن في طريقة ابن عربي ، وابن سبعين ، وابن بركان ، وقال : « هي مشوبة
بالبدع ، وهي طريقة المتأخرين » ، ثم حذر المسلمين من كتبه وكتب غيره من
زنادقة المتصوفة فقال : « وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ،
وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل « الفصوص » و « الفتوحات المكية »
لابن عربي ، و « البدع » لابن سبعين ، و « خلع النعلين » لابن قسي ، فالحكم في
هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار ، والغسل بالماء
حتى ينمحي أثر الكتاب . . . » (٣) .

(١) - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٦٥ ، القول المنبي في ترجمة ابن عربي ، ورق (١٠٧) .

(٢) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٢١ ، ١٣٥ .

(٣) - انظر : شفاء السائل ص ١١٠ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٦٥ ، العلم الشامخ

* ومنهم شيخ الإسلام سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير الشافعي البلقيني ، المتوفى سنة (٨٠٥ هـ) ، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان أنه سأل شيخه البلقيني عن ابن عربي ، فبادر الجواب بأنه كافر ^(١) .

* ومنهم الإمام القاضي مفتي زيد في زمانه ، أحمد بن أبي بكر بن علي الناشري ، الزيدي الشافعي ، توفي سنة (٨١٥ هـ) ، كان شديد الحط على صوفية زيد المنتمين إلى كلام ابن عربي ، وصنف كتاباً حافلاً بين فيه فساد مذهب ابن عربي ووهاء عقيدته ، ولقب في وقته بناصر السنة وقامع البدعة ^(٢) ، قال ابن حجر : « اجتمعت به بزويد ونعم الشيخ » ^(٣) .

* ومنهم الإمام إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله المقرئ ، أبو محمد الشغدري ، الشاوري اليماني الحسيني الشافعي ، ويعرف بابن المقرئ ، توفي سنة (٨٣٧ هـ) ، جاء في طبقات ابن قاضي شهبه : « ناظر أتباع ابن عربي فعميت عليهم الأبصار ، ودمغهم بأبلغ حجة في الأفكار » ^(٤) ، وله كتاب في الرد على الطائفة العربية ^(٥) .

* ومنهم الإمام عبد السلام بن داود بن عثمان الشافعي ، ويعرف بالعز المقدسي ، توفي سنة (٨٥٠ هـ) ، كان شديد الحط والإنكار على ابن عربي ، بل كان يصرح بأنه من « أكفر الكفرة » ^(٦) .

(١) - لسان الميزان ٣١٨/٤ ، وانظر : العقد الثمين ١٨٧/٢ ، الضوء اللامع ٨٩/٦ .

(٢) - الضوء اللامع ٢٥٨/١ .

(٣) - إنباء الغمر ٨٠/٧ ، وانظر : العقد الثمين ١٩١/٢ ، كشف الغطاء ص ٢١٧ ، العلم الشامخ ص ٣٢٦ .

(٤) - الضوء اللامع ٢٩٤/٢ .

(٥) - انظر : الضوء اللامع ٢٩٥/٢ ، كشف الغطاء ص ٢١٧ .

(٦) - انظر : الضوء اللامع ٢٠٥/٤ .

* ومنهم شيخ الإسلام أحمد بن علي بن محمد العسقلاني الشافعي ، المعروف بابن حجر ، والمتوفى سنة (٨٥٢ هـ) ، فقد أيد علاء الدين البخاري في تكفير ابن عربي ، حيث قال : « وكنت مائلاً في ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاماً يقتضي الكفر لا نقره عليه »^(١) ، وكان الحافظ ابن حجر ناصحاً لكل من أحسن الظن في ابن عربي ، ولم يدرك خطورة عقيدته ، كما أنه كان طاعناً وموبخاً لكل من قال بمقالته أو انتمى لطريقته^(٢) .

وهذه الخصومة منه لابن عربي وطعنه فيه أغاظت أحد المعتقدين لابن عربي ، فأراد شكاية ابن حجر للسلطان بأنه يذكر الصالحين بسوء ، فدعاه ابن حجر للمباهلة ، وإليك خبرها كما ذكرها غير واحد من أصحاب ابن حجر وتلامذته .

قال ابن حجر : « كان في أيام الظاهر برقوق شخص يقال له ابن الأمين ، شديد التعصب لابن عربي صاحب هذا الفصوص ، وكنت أنا كثير البيان لعواره ، والإظهار لعاره وعثاره ، وكان بمصر شيخ يقال له : الشيخ صفا ، وكان مقرباً عند الظاهر ، فهددني المذكور بأنه يعرفه ، ليذكر للسلطان أن بمصر جماعة أنا منهم ، يذكرون الصالحين بالسوء ، ونحو ذلك . وكانت تلك الأيام شديدة المظالم والمصائب والمغارم ، وكنت ذا مال ، فخفت عاقبته ، وخشيت غائلته ، فقلت : إن هنا ما هو أقرب مما تريد ، وهو أن بعض الحفاظ قال : إنه وقع الاستقراء بأنه ما تباهل اثنان على شيء ، فحال الحول على المبطل منهما ، فهلم فلنتباهل ، ليعلم المحق منا من المبطل ، فتباهلت أنا وهو ، فقلت له : قل : اللهم إن كان ابن عربي على ضلال ، فالعني بلعنتك ، فقاله ، فقلت أنا : اللهم إن كان ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك وافترقنا ، وكان يسكن الروضة ، فاستضافه شخص من

(١) - انظر : إنباء الغمر ٨/١٤٥ .

(٢) - المصدر نفسه ٧/٨٠ ، ١٦١ ، ٣٢٩ .

أبناء الجند جميل الصورة ، ثم بدا له أن يتركهم فخرج في أول الليل ، فخرجوا يشيعونه ، فأحس بشيء مر على رجله ، فقال لأصحابه : مر على رجله شيء ناعم ، فانظروا ماهو ؟ فنظروا فلم يجدوا شيئاً ، فذهب ، فما وصل إلى منزله إلا وقد عمي ، ولم يصبح إلا وهو ميت ، وكان ذلك في ذي القعدة سنة سبع وتسعين وسبعمئة ، وكانت المباهلة في رمضان منها ، قال : وكنت عند وقوع المباهلة عرفت من حضر أن من كان مبطلاً في المباهلة لا تمضي عليه السنة ، فكان ولله الحمد ذلك ، واسترحت من شره ، وأمنت من عاقبة مكره ^(١) .

* ومنهم : عالم اليمن في وقته ، الإمام حسين بن عبد الرحمن بن محمد الشافعي ، الأشعري ، ويعرف بابن الأهدل ، توفي سنة (٨٥٥ هـ) ، كان كثير الحط على الصوفية من أتباع ابن عربي ببلاد اليمن ، وصنف كتاباً في الرد على ابن عربي وتكفيره ، سماه « كشف الغطاء عن حقائق التوحيد » ، قال فيه : « . . . وكنت ممن أجاب بتكفيره وتكفير أتباعه . . . لما صح عندي من تصانيفهم وقبح مذهبهم استقراء ومشاهدة ^(٢) » .

* ومنهم : الإمام منصور بن الحسن بن علي العماد القرشي العدوي العمري الكازروني الشافعي ، توفي سنة (٨٦٠ هـ) ، له كتاب « حجة السفارة البررة على المبتدعة الفجرة الكفرة » في نقد الفصوص لابن عربي ^(٣) .

* ومنهم : الإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان محمد القاري ،

(١) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٠ ، العقد الثمين ١٩٨/٢ ، مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٤١١/٢ ، توضيح المقاصد ١٧٣/١ .

(٢) - كشف الغطاء ص ٢١٧ ، وانظر : الضوء اللامع ١٤٥/٣ ، البدر الطالع ٢١٩/١ .

(٣) - الضوء اللامع : ١٧٠/١٠ .

المتوفى سنة (١٠١٤ هـ) ، صنف في الرد على ابن عربي كتاب « مرتبة الوجود ومنزلة الشهود » .

* ومنهم : شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً ، مصطفى صبري ، توفي سنة (١٣٧٣ هـ) ، فقد أفرد في مناقشة فكر ابن عربي وفلسفته فصلاً كاملاً تحت عنوان « مسألة وحدة الوجود » ، في مائتين وثلاثين صفحة ، وذلك في كتابه « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » ، وهي دراسة جادة عميقة ، تناول فيها المصنف منشأ هذه العقيدة ، وصلتها بمذهب الفلاسفة في وجود الله ، وناقش بموضوعية بالغة المنتصرين لهذا الفكر بما لم يسبق به ^(١) .

هؤلاء بعض أعلام العلماء وأئمة الإسلام الذين صرحوا بالنكير على ابن عربي ورموه بالكفر والضلال ، وهذا رأي الجم الغفير من كبار العلماء ومشايخ الإسلام ، حتى ذكر الشيخ محمد مصطفى بن إلياس ، المعروف بقاضي زاده - وهو من محبي ابن عربي - أن العلماء كابن حجر العسقلاني ، والشيخ إبراهيم الحلبي ، والسعد التفتازاني ، « ذكروا في حق الشيخ الأكبر الكلمات الغليظة ، ونقلوا الفتاوى عن مائتين وثمانين مفتياً في الإكفار ، والرد على الفصوص عن سبعمائة مصنف من كبار العلماء » ^(٢) .

ومن أحب التوسع في معرفة أصحاب هذا الرأي فعليه بالاطلاع على الكتب التي تناولت ذكر العلماء الذين أنكروا عليه ^(٣) .

(١) - انظر : موقف العقل والعلم والعالم ٣/ ٨٥ - ٣١٥ .

(٢) - انظر : المسك الأذفر ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٣) - منها : كتاب « العقد الثمين » للثقي الفاسي ٢/ ١٦٠ - ١٩٩ ، ومنها : كتاب « تنبيه الغبي =



= إلى تكفير ابن عربي « للبرهان البقاعي ، ومنها : كتاب « كشف الغطاء عن حقائق التوحيد » لبدر الدين حسين بن الأهدل ، ومنها : كتاب « القول المبني في ترجمة ابن عربي » للإمام السخاوي ، وهذا الكتاب يعد من أوسع الكتب في هذا الباب ، إذ أتى بذكر كل من تكلم في ابن عربي في حياته وبعد مماته إلى عصر المؤلف ، ولا يزال الكتاب مخطوطاً .
ومنها : كتاب « رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي » جمع وتحقيق الدكتور موسى بن سليمان الدويش .

ومنها كتاب « العلم الشامخ في إظهار الحق على الآباء والمشايخ » للإمام صالح المقبل ، ص ٣١٨ - ٣٣٠ ، وكتاب « الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد » للإمام محمد بن علي الشوكاني .

القراءة النقدية لمواقف العلماء من ابن عربي

وتشتمل هذه القراءة النقدية على :

- أولاً : تحقيقات لمواقف بعض أكابر العلماء الذين تكلموا في (ابن عربي) لكن اختلف الناس في مواقفهم من جهة :
- أ - صحة نسبة كلامهم في ابن عربي .
ب - فهم حقيقة كلامهم في ابن عربي .

وسوف يأخذ البحث طابعاً نقدياً وتحليلياً مستعينين بالمعارف العصرية لتجلية الحقيقة وللتوصل إلى خلفيات الفهوم ودوافعها ، وغير مغفلين أقوال المعاصرين من العلماء في ابن عربي وفي مواقفهم من خصومه وأنصاره .

ثانياً : كشف العثرات المنهجية التي وقع فيها العلماء في حكمهم على ابن عربي .

* * *

أولاً : التحقيق في مواقف بعض العلماء من ابن عربي :

١ - التحقيق في موقف العز بن عبد السلام :

ذكرت فيما سبق قول سلطان العلماء في حق ابن عربي لما جرى ذكره عنده قال : « هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجاً » ، لكن الفيروز آبادي صاحب القاموس ، كذب هذه الرواية^(١) ، وتكذيبه لها مردود عليه ، لأن كلام العز في طعنه في ابن عربي ثابت بأكثر من طريق وكلها بأسانيد متصلة

(١) - نفع الطيب ١٧٨/٢ ، اليواقيت والجواهر ١٠/١ .

وصحيحة عن كبار مشايخ الإسلام^(١). وأما ما ذكره الفيروز آبادي واليا فعي من أن العز بن عبد السلام وصفه بالغوثة والقضية^(٢) في حياته فغير صحيح ، ذلك أن ما حكياه عن العز منقطع الإسناد ، وخادم العز الذي حكيت عنه الرواية شخص مجهول ، وبهذا يسقط استدلال من اعتمد على هذه الروايات. وعلى تقدير صحة ذلك عنه ، فهو منسوخ بما يثبت عنه من تكفير ابن عربي ، لأن راويها شيخ الإسلام ابن دقيق العيد عنه ، وابن دقيق العيد لم يسمع من ابن عبد السلام إلا بمصر بعد موت ابن عربي بسنين ، بينما ثناؤه عليه أن صح عنه ، كان في حياة ابن عربي^(٣) . وعند البحث عن السبب الذي دفع الفيروز آبادي إلى مثل هذا التبرير الهزيل وقبول رواية المجاهيل ، وإغفال الروايات المسندة الصحيحة. نجد أن السبب في ذلك يعود إلى أنه وقع ضحيةً (لتأثير الهالة) التي تحوط الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر (ابن عربي) ، وهذا حمله على الغلو في نقد القادحين في ابن عربي فيقول : «وتم طائفة ، في الغي حائفة ، يعظمون عليه النكير ، وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير ، وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها»^(٤). وبهذا يكون الفيروز آبادي تجنى على جمهرة من مشاهير العلماء في شتى الفنون ممن تقدموه أو عاصروه من الذين خطوا على ابن عربي مثل : عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) ، وقطب الدين القسطلاني (٦٨٠هـ) ، وأبو حيان الغرناطي (٧٤٥هـ) ، صاحب كتاب البحر المحيط في التفسير ، وشيخ

(١) - انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٨١/٤ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ ، لسان الميزان ٣١١/٥ ، تاريخ الإسلام ، الطبقة الرابعة والستون ص ٣٥٨ ، سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ ، ٤٩ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، الوافي بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢ - ١٨٢ .

(٢) - انظر : الدر الثمين ص ٢٧ وما بعدها ، نفح الطيب ١٧٨/٢ ، ١٨٣ ، العقد الثمين ١٨٣/٢ .

(٣) - انظر : العقد الثمين ١٨٣/٢ - ١٨٤ .

(٤) - انظر : نفح الطيب ١٧٨/٢ .

الشافعية علي عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، والعلامة عبد الرحمن بن خلدون ، وابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) فهل هؤلاء وغيرهم ينطبق عليهم أوصاف الدم التي أطلقها الفيروز آبادي في حق خصوم ابن عربي ، ثم هل عبد الحق ابن سبعين (٦٦٩هـ) ، وهو من أئمة الصوفية الوجودية المعاصرين لابن عربي ، يدخل ضمن قاصري الفهم عن إدراك أقوال وأفعال كلام ابن عربي ، وهو القائل عن فلسفة ابن عربي وعقيدته إنها مخموجة^(١) ، أي عفنة^(٢) .

ولما نقل التقي الفاسي طعن ابن سبعين في ابن عربي قال : « وهذا مشهور عن ابن سبعين ، ويا ويل من بالت عليه الثعالب »^(٣) .

إن الباحث لا يستغرب من الحماس المفرط لدى الفيروزآبادي في تعظيمه لابن عربي وتحقير خصومه ، إذا عرف النسيج الفكري الذي يحكم عقلية الفيروزآبادي ، وقد قررنا في بداية هذا الفصل أن ثقافة الإنسان ومشربه الفكري لها الأثر في مواقفه وأحكامه بل وطريقة تفكيره^(٤) ، فصاحب القاموس مولع بالأخبار غير المؤلف ، قال التقي الفاسي : « وأما شرحه على البخاري فقد ملأه بغرائب المنقولات سيما أنه لما اشتهرت باليمن مقالة ابن عربي ، وغلبت على علماء تلك البلاد صار يدخل في شرحه من قبوحاته الهلكية^(٥) ما كان سبباً لشين الكتاب المذكور »^(٦) ، وقد أخبر ابن حجر العسقلاني : « أنه رأى القطعة التي كملت منه في حياة مؤلفه وقد أكلتها الأرضة بكاملها بحيث لا يقدر على قراءة شيء منها »^(٧) .

(١) - هي من الخمج ، بفتح الميم ، وهو النتن والفساد ، قال في اللسان : خمج اللحم يخمج خمجاً أروح وأنتن . وقال أبو عمر : الخمج فساد الدين .

(٢) - انظر طعن ابن سبعين في ابن عربي ، كتاب بغية المرتاد ص ١٨٣ ، والعقد الثمين ١٩٩/٢ ، ومقالات الكوثري ص ٣٤١ ، وابن سبعين وفلسفته التصوفية ص ٤٦٥ .

(٣) - العقد الثمين ١٩٩/٢ .

(٤) - انظر : الثقافة والشخصية ، د. سامية الساعاتي ص ٢١٣ .

(٥) - يقصد : فتوحاته المكية .

(٦) - انظر : الضوء اللامع ٨٥/١٠ .

(٧) - المصدر نفسه ٨٥/١٠ - ٨٦ .

ومما يدل على عقلية الإمام الفيروزآبادي في قبول الغرائب على ما فيها من شذوذ ومهما أبعده في الإغراب تصديقه بخرافة «رتن الهندي»^(٤). وقد ذكرنا أن الأشخاص الذين عندهم قابلية التأثر بالإيحاء والخضوع لسلطان (تأثير الهالة) تكون درجة قبول الخرافات التي لا تحتمل إلا الكذب المحض عالية عندهم^(٥).

وهذا النمط من التفكير تكون المحاجاة المنطقية والخبرات الواقعية لا ينجحان عادة في إزالة التعصب الذي يتلبس به هذا الشخص ، فهو ذو طبيعة تقاوم التغيير والتعديل^(٦). وهذا التحقيق يبطل زعم عبد الحفيظ فرغلي من أن العز كان ينكر على ابن عربي في أول أمره ، فلما عرف مقامه رجع عن أفكاره ، وقرر أنه قطب زمانه^(٤)!!

(١) - قال الذهبي : «رتن الهندي». وما أدراك مارتن! شيخ دجال بلاريب ، ظهر بعد الستمئة فادعى الصحبة ، والصحابة لا يكذبون. وهذا جريء على الله ورسوله ، ومع كونه كذاباً فقد كذبوا عليه جملةً كبيرة من أسمع الكذب والمحال. انظر : ميزان الاعتدال ٤٥/٢ ، وقال في سير أعلام النبلاء ٣٦٧/٢٢ : «زعم بقلة حياء أنه من الصحابة ، فراج أمره على من لا يدري» . وقد أفردته في جزء ، وهتكت باطله» وقد سمي الذهبي تأليفه في رتن «كسر وثن رتن» وقال : «من صدق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فمالنا فيه طب ، وليعلم أنني أول من كذب بذلك» انظر : فوات الوفيات ٢٣/٢ .

قارن بين هذا النضج العقلي والاتزان في الأحكام ونبذ الخرافات مع عقلية الفيروز آبادي الذي لم يعجبه إنكار الذهبي لوجود رتن الهندي. انظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٥٢٠/١ .
وصدق الإمام علم الدين البرزالي في أخبار رتن : هو من أحاديث الطرقية (انظر : فوات الوفيات ٢٣/٢). ولرتن ترجمة طويلة وتحقيقات ذكرها ابن حجر في الإصابة ، ٥١٥/١ ،
ولسان الميزان ٤٥٠/٢ .

(٢) - انظر : سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي ، ص ٨٦ .

(٣) - انظر : الميسر في علم النفس الاجتماعي ص ٣٠٣ ، معجم علم النفس والتحليل النفسي ص ١٢٧ .

(٤) - انظر : الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، ص ١٥٧ .

٢ - التحقيق في موقف ابن تيمية :

لم يكن موقف الإمام ابن تيمية تجاه ابن عربي صادراً عن تقليد من سبقه من العلماء والفقهاء ، وإنما حدد موقفه منه بناءً على قناعة نابعة من دراسة واطلاع على فلسفة ابن عربي في مصادره الأصلية والرئيسية كالفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها ، ولذلك فإنه لم يكتف بإصدار فتوى مجردة في قبول ابن عربي أو رفضه ، وإنما ملأ مصنفاته بمناقشة فلسفة ابن عربي ، شرحاً وتفصيلاً ، وبحثاً عن المصادر والموارد التي استقى ابن عربي منها فلسفته وشكلت مذهبه في وحدة الوجود ، هذا مع المقارنة التي عقدها شيخ الإسلام بين مدرسة ابن عربي في الوحدة الوجودية ومدارس وجودية أخرى كفلسفة عبد الحق ابن سبعين والصدر القنوي والعمري التلمساني وغيرهم ... إلخ.

والدليل على أن ابن تيمية كان متجرداً في البحث عن الحقيقة من دراسته لفكر ابن عربي ، أنه كان يسير على وفق ما قلمه عليه الأدلة والبراهين والنظر في الحكم على فلسفته ، ومن ثم كان لابن تيمية موقفان من ابن عربي ، يفصح شيخ الإسلام عن هذين الموقفين فيقول : « وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه : لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات ، والكنه ، والمحكم والمربوط ، والدرة الفاخرة ، ومطالع النجوم ، ونحو ذلك. ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ، ولم نطالع الفصوص ونحوه ، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ، ونكشف حقيقة الطريق ، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا »^(١).

نستفيد من هذا ما يلي :

١ - ان ابن تيمية حدد موقفه من ابن عربي بناءً على كلام ابن عربي نفسه من خلال مصادره الأصلية.

(١) - مجموع الفتاوى ٢/٤٦٤ - ٤٦٥.

٢ - تتجلى موضوعية شيخ الإسلام في إثبات الحق لأهله وذلك بإقراره أن
في كتب ابن عربي فوائد.

٣ - أنه غلب حسن الظن عندما كانت الأدلة متضاربة وكلام الشيخ ابن عربي
متناقض وهذا ظاهر خصوصاً في الفتوحات المكية.

٤ - أن الفصوص أزال إشكالاً عند ابن تيمية في معرفة مراد ابن عربي
ونصوصه المتضاربة والمتناقضة في الفتوحات وبقية كتبه الأخرى ففهم حقيقة
مقصوده ، وبناءً على ذلك تغير موقف الإمام ابن تيمية وتبنى الرأي الثاني
المناقض لرأيه الأول.

٥ - كما يفيد النص : أن ابن تيمية كان يشترك مع جمع من إخوانه العلماء
والدعاة في فحص كتاب الفصوص وتقويمه ونقده ، ومن ثم جاء رأيه من جراء
مشاورة ومحاورة ومدارسة جماعية ، استقروا من خلال هذا التفاعل على رأي
واحد ، وفي هذا دليل على النضج العقلي ، كما أن رأي المجموع أدهى إلى
الاطمئنان وبراءة الذمة ، خصوصاً إذا كان الحكم يتناول الطعن في عقيدة إنسان
يقر بالشهادة لكنه يأتي بنواقض الإيمان .

٦ - هذا الموقف ترتب عليه واجب شرعي يلزم كل مسلم مكلف ألا وهو
القيام بإزالة المنكر ، وهذا ما أملى على ابن تيمية أن يقوم بنقد المذهب ودرسه بل
وبمدافعة أصحابه ، حتى علل الدكتور أبو الوفا التفتازاني عند حديثه عن السبب
الذي منع من انتشار الطريقة الأكبرية - نسبة للشيخ الأكبر ابن عربي - انتشاراً
واسعاً مثل كثير من الطرق الصوفية ، بقوله :

«السبب ما أثاره خصوم ابن عربي من الفقهاء ، في حياته وبعد مماته ،
وعلى مر القرون ، من تشكيك حول عقيدته ، وكان من أعنف هؤلاء الخصوم
الشيخ تقي الدين ابن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ ، والذي لم يهاجم عقيدة ابن عربي
فقط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف إبان إقامته بمصر كثيراً منهم عن

طريقة أستاذهم»^(١). وقد عرفنا ذلك من كلام لأخ ابن تيمية أورده ابن كثير قائلاً: «إن الأخ الكريم»^(٢) قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط.. واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض وفرخ وأضل فيها فرق السبعينية^(٣) والعربية^(٤)، فمزق الله بقدمه عليهم شملهم، وشتت جموعهم شذر مذر، وهتك أستارهم، وفضحهم، واستتاب جماعة كبيرة منهم، وتوب رئيساً من رؤسائهم»^(٥).

- نقد د. طلعت مراد لموقف ابن تيمية:

اختلف المعاصرون من الدارسين في موقف ابن تيمية من ابن عربي، ويعود هذا الاهتمام برأي ابن تيمية لأنه يعتبر من أشهر نقاد فلسفة ابن عربي، ولأن نقده لم يقتصر على مصنف واحد، وإنما ورد ذكره ونقده في كثير من مصنفاته إن لم يكن أكثرها^(٦). وكثرة الإنتاج تفسح مجالاً للدراسة والنقد، ومن الدراسات

(١) - انظر: الطريقة الأكبرية، ص ٣٥٢، الكتاب التذكري.

(٢) - يقصد أخاه ابن تيمية.

(٣) - السبعينية: الطريقة المنسوبة للصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين المرسي المتوفى سنة (٦٦٩)هـ.

(٤) - العربية أتباع ابن عربي.

(٥) - البداية والنهاية ٤٩/١٤ - ٥٠.

(٦) - انظر: بغية المراد ص ٣١٧، ٣٧٨، ٣٩٦، وما بعدها، ٤٧٤، وما بعدها، ٥٠٨، ٥١٨،

وما بعدها، كتاب الصقديّة ٢٤٤/١ وما بعدها، منهاج السنة النبوية: ٣٦٦/١، ٣٧٢/٢،

٦٢٦، ٨٥/٥، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٠، ٤٢٦، ٢٩١/٧، ٢٢/٨، وما بعدها،

٥٩، الرد على المنطقيين ص ٤٧٥، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٠٩، ٥٢٣، مجموعة الرسائل

والمسائل ١/ الجزء الأول والرابع، درء تعارض العقل والنقل: ٩/١، ١١، ٤٩، ١٦٣،

٢٩٠، ٣١٨، ٤٣/٢، ١٢٦، ١٣٣، ٢٥٢، ٧٥/٣، ١٦٣، ١٦٥، ٢٤٠، ٢٦٣،

٢٧٥، ٣١١، ٨٦/٤، ٤/٥، ٢٢، ٢٠٨، ٣٤٠، ٣٥٥، وما بعدها. ٧٧/٦، ٨٦،

١٥٢، ١٦٣، ٢٤١، ٣٤/٧، ٢٦٠، ٢٦٧، ٩٨/٨، ١٨٠، ٢٤٣، ١٠٨/١٠،

٢٠٤، ٢٨٤، وما بعدها، وكذلك جاء نقده في أماكن متفرقة من مجموع الفتاوى وبالذات

الجادة لفلسفة ابن عربي ما قام به الدكتور مراد طلعت بدر ، وكان مما قاله في تقويم موقف ابن تيمية من ابن عربي ما نصه : «الواقع أن ابن تيمية لا يثبت على حال ، يهاجم ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود بحجة أنها كفر وزندقة. وتارة نجده يصف ابن عربي بأنه أقرب الصوفية إلى الشرع»^(١). وقبل أن نعلق على كلام الدكتور أسوق نص ابن تيمية الذي يستند إليه الدكتور وغيره حتى تكتمل الصورة ونرى من أين جاء اللبس. يقول ابن تيمية في معرض المقارنة بين القائلين بالتصوف الفلسفي الوجودية والاتحادية : «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات...»^(٢). فإن ابن تيمية يثني على ابن عربي في أنه لم يعطل الأحكام الشرعية العملية ، بل إنه يأمر بها بخلاف الذين عطلوا الشرائع وأسقطوا التكاليف مثل العفيف التلمساني ، إذأ ثناء ابن تيمية عليه يخص جانب السلوك والزهد بالمقارنة مع بقية الوجودية والاتحادية ، وطعنه فيه يخص أفكاره وعقائده ومفاهيمه. ولا يشترط التلازم بين زهد الإنسان وبين سلامة معتقده ، وكم هم الذين اشتهروا بالزهد والصلاح والورع من أهل الأهواء في الفرق المنتسبة للإسلام.

هذا ما اختلط على الدكتور مراد طلعت بدر ، بينما تفتن له محقق كتاب الفصوص الدكتور أبو العلا عفيفي فقال : «وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربي ، عندما قال : انه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام...»^(٣) ، وإلى هذا ذهب الأديب الناقد الدكتور شوقي ضيف حيث يقول : «وربما

(١) - ابن عربي المفترى عليه ، ص ٤١ ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، المجلد السادس ، عدد ٢٤ ،

خريف ١٩٨٦ .

(٢) - مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٨٣ .

(٣) - انظر : مقدمة الفصوص ص ٣٥ .

كان ابن تيمية أكثر خصومه إنصافاً له إذ قال إنه أقرب الصوفية القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام...»^(١). وقد أقر شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر ، الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، ابن تيمية على هذا التقسيم الدقيق لطوائف أهل الوحدة الوجودية ، فقال : «ومن هنا رأى ابن تيمية أن ابن عربي أقرب إلى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كابن سبعين»^(٢). وبهذا يزول الالتباس الذي نشأ في بعض الأفهام^(٣).

واتماماً للفائدة أسوق هذا النص لشيخ الإسلام ، الذي يتضح منه الهدف الأصيل من نقد المذاهب المعارضة للعقيدة الإسلامية ، ألا وهو نقض الأفكار المنحرفة وردّها ، أما الأشخاص فهم زائلون وأمرهم إلى الله ، قال شيخ الإسلام بعد ردود مطولة على التيارات الإلحادية من حلولية واتحادية ووجودية قال : «والمقصود هنا رد هذه الأقوال ، وبيان الهدى من الضلال ، وأما توبة من قالها وموته على الإسلام ، فهذا يرجع إلى الملك العلام ، فإن الله يقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات. ومن الممكنات أنه قد تاب جل أصحاب هذه المقالات ، والله تعالى غافر الذنب قابل التوب شديد العقاب ، والذنب وإن كان عظيماً والكفر وإن غلظ وجسم ، فإن التوبة تمحو ذلك كله ، والله سبحانه لا يتعاضمه ذنب أن يغفر لمن تاب بل يغفر الشرك وغيره للتائبين»^(٤). ثم ساق شواهد القرآن على ما يقول.

(١) - انظر : تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات في الأندلس) ص ٣٦٥.

(٢) - انظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢١٦.

(٣) - للوقوف على رأي ابن تيمية في التصوف والصوفية وابن عربي على وجه الخصوص ، انظر :

ابن تيمية والتصوف ، للدكتور مصطفى حلمي ، وموقف الامام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، للدكتور أحمد البناني ، وللمقارنة انظر : التصوف في تراث ابن تيمية.

(٤) - مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٢٨ - ١٢٩.

٣ - التحقيق في موقف الذهبي :

تناول الإمام الذهبي الحكم على ابن عربي في كثير من مصنفاته حاكياً رأيه في فلسفته وسلوكه ورياضاته ، وكتبه ، فكان غاية في الدقة والاتزان . وقد التبس على بعض الدارسين من المتقدمين والمعاصرين فهم موقف الذهبي .

فالإمام السيوطي يعد الذهبي من الشاكين^(١) في أمر ابن عربي . وعبد الحميد فرغلي يقول : «رجع من الخط عليه بعض من أنكروا عليه أولاً ومن هؤلاء الحافظ الذهبي»^(٢) . والدكتور أبو الوفا التفتازاني يرى «أن كلام الذهبي فيه من التحامل ما فيه على ابن عربي»^(٣) . بينما يستنتج الدكتور موسى الدويش من نصوص الذهبي أنه قد «اشتبه عليه أمر ابن عربي فرجح ولايته على إلحاده»^(٤) .

والسبب الذي أوقع الباحثين في هذا اللبس ، يرجع إلى أنهم لم يستقرئوا موقف الذهبي من ابن عربي ، كما أنهم لم يدركوا حقيقة الثناء والقدح الذي ورد في كتب الذهبي في حق ابن عربي . وذلك أن ثناء الذهبي عليه يتصل بذكائه وسعة اطلاعه ومواهبه الشخصية ، وأما قدحه فيه فيتصل بعقيدته وكتاباتة ومذهبه . والذي زاد الالتباس عند بعض الباحثين هو أن الذهبي قال بجواز رجوع ابن عربي عن كلامه الكفري ، وبهذا الرجوع قد ينال رحمة الله وفضله . وهذا الجواز والتمني شعور نبيل من الإمام الذهبي تجاه أحد الأعلام الذين تناقضت آراء العلماء وأقوالهم في الحكم على عقيدته . ففهم البعض من كلام الذهبي هذا أنه يرجح ولايته على كفره أو أنه رجح عن تكفير معتقده . بينما الإمام يجزم بكفر كلامه ومذهبه ، ولكنه لا يمنع تويته .

(١) - تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي : ورقة (١) .

(٢) - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ص ١٥٧ .

(٣) - انظر : الطريقة الأكبرية ، ص ٣٣٧ ، الكتاب التذكري .

(٤) - انظر : بغية المرتاد ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ الهامش رقم (٨) .

وإليك نصوص الذهبي في ابن عربي :

أولاً : النصوص التي تشبث بها من ظن أن الذهبي رجع عن قوله بتكفير ابن عربي أو رجع ولايته على كفره...

- قال الذهبي : ولابن عربي توسع في الكلام ، وذكاء ، وقوة حافظة ، وتدقيق في التصوف ، وتواليفه جملة في العرفان . ولولا شطحات في كلامه وشعره لكان كلمة إجماع ، ولعل ذلك وقع منه في حال السكر وغيبة ، فخرجوا له الخير^(١).

- وقال ، بعد أن ساق كلامه في وحدة الوجود من فصوص الحكم ، وحكم بكفره «...إلا أن يكون ابن العربي رجع عن هذا الكلام ، وراجع دين الإسلام ، فعليه من الله السلام»^(٢).

- وقال في ميزان الاعتدال ، بعد أن ذكر اختلاف الناس فيه : «وقولي أنا فيه أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنبه عند الموت ، وختم له بالحسنى»^(٣).

- وقال في أعلام النبلاء : «... إن كان محيي الدين رجع عن مقالاته تلك قبل الموت ، فقد فاز ، وما ذلك على الله بعزيز»^(٤).

- وقال أيضاً : «وله شعر رائق ، وعلم واسع ، وذهن وقاد»^(٥).

(١) - انظر : تاريخ الإسلام ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، الطبقة الرابعة والستون (٦٣١ - ٦٤٠) هـ.

(٢) - المصدر نفسه ص ٣٥٨.

(٣) - ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣.

(٤) - سير أعلام النبلاء ٤٩/٢٣.

(٥) - المصدر نفسه ٤٩/٢٣.

ثانياً : نصوص الذهبي الصريحة والقادحة في ابن عربي وتكفيره لعقيدته واتهامه
بوحدة الوجود.

- قال في تاريخ الإسلام ، بعد أن ساق نصوصاً في قرابة أربع صفحات من
كلام ابن العربي في الفصوص ، «... تعالى الله عما يقول علواً كبيراً أستغفر
الله ، وحاكي الكفر ليس بكافر»^(١) . ثم ذكر الذهبي مباشرة بعد كلامه هذا فتوى
العز بن عبد السلام في ابن عربي من أنه «شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم
ولا يحرم فرجاً» وذكر أسانيد المتصلة بهذه الفتوى إلى تلميذ العز ابن دقيق
العيد ناقل الفتوى.

- وقال في أعلام النبلاء : «... وعمل الخلوات وعلق شيئاً كثيراً في تصوف
أهل الوحدة. ومن أردأ تواليفه كتاب «الفصوص» فإن كان لا كفر فيه ، فما في
الدنيا كفر ، نسأل الله العفو والنجاة فواغوثاه بالله»^(٢) .

- وقال في كتاب العبر : «قدوة القائلين بوحدة الوجود» ، وقد اتهم
بأمر عظيم»^(٤) .

- وقال في ميزان الاعتدال : «صنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل
الوحدة ، فقال أشياء منكراً... إلى أن قال : «ومن أمعن النظر في فصوص
الحكم أو أنعم التأمل لاح له العجب فإن الذكي إذا تأمل من ذلك الأقوال
والنظائر والأشباه فهو أحد رجلين : إما في الاتحادية في الباطن ، وإما من
المؤمنين بالله الذين يعدون هذه النحلة من أكفر الكفرة ، فوالله لأن يعيش

(١) - تاريخ الإسلام ص ٣٥٨ .

(٢) - سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .

(٣) - العبر في خبر من غير ٢٣٣/٣ .

المسلم جاهلاً خلف البقر لا يعرف من العلم شيئاً سوى سور من القرآن يصلي بها الصلوات ويؤمن بالله وباليوم الآخر ، خير له بكثير من هذا العرفان وهذه الحقائق ، ولو قرأ مائة كتاب ، أو عمل مائة خلوة»^(١) .

- وقد ذكره في كتابه تاريخ الإسلام في ترجمة الزنديق علي بن أبي الحسن بن منصور الحردي^(٢) بعد أن نقل كلام السيف^(٣) ابن المجد فيه ، ثم علق الذهبي على طعن السيف ابن المجد في الحردي بما نصه : «رحم الله السيف ابن المجد ورضي عنه ، فكيف لو رأى كلام الشيخ ابن عربي ، وهو محض الكفر والزندقة ، لقال : ان هذا الدجال المنتظر ، ولكن كان ابن عربي منقبضاً عن الناس ، إنما يجتمع به آحاد الاتحادية ولا يصرح بأمره لكل أحد ، ولم تشتهر كتبه إلا بعد موته ، ولهذا تمادي أمره ، فلما كان على رأس السبعمئة جدد الله لهذه الأمة دينها ، بهتكه وفضيحتة»^(٤) .

- الذهبي والناحية المرضية عند ابن عربي :

لم يقتصر الذهبي على ترجمة ابن عربي ونقد أفكاره وكتبه فحسب ، وإنما حاول أن يجد تفسيراً لكلماته ودعاويه غير المعقولة ، وكان خلاصة رأيه ، أن استهلاك ابن عربي لجهازه العضوي ، الذي أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضات ومجاهدات شديدة في الزهد والسياسة ، أحدثت عنده اضطراباً نفسياً فسيولوجياً

(١) - ميزان الاعتدال ٣/٦٦٠ .

(٢) - قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٢٢٣/٢٢٥ «قرأت بخط السيف الحافظ : كان الحردي من أفقن شيء ، وأضره على الإسلام ، تظهر منه الزندقة والاستهزاء بالشرع ، وكان مستخفاً بأمر الصلوات» .

(٣) - هو الإمام الحافظ سيف الدين أبو العباس ، أحمد بن عيسى بن عبد الله ، المقدسي الصالحي الحنبلي ، المتوفى سنة (٦٤٣) هـ . انظر ترجمته : سير أعلام النبلاء ١١٨/٢٣ ، ذيل طلاقات الحنابلة ، طبقات الحافظ للسيوطي ص ٥٠٧ ، لابن رجب ص ٢٤١ .

(٤) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٧٨ القول المنبئ في ترجمة ابن عربي ورقة ١٠٣ .

في مزاجه ، ظهر في صورة خوارق عديدة عناها في حياته ووصفها بالدقة والتفصيل في كتاب الفتوحات. يقول الذهبي : « هذا الرجل كان قد تصوف ، وانعزل وجاع ، وسهر ، وفتح عليه بأشياء امتزجت بعالم الخيال ، والخطرات ، والفكرة ، واستحكم به ذلك حتى شاهد بقوة الخيال أشياء ظنها موجودة في الخارج. وسمع من طيش دماغه خطاباً اعتقده من الله ولا وجود لذلك أبداً في الخارج»^(١). ويقول في موضع آخر : «وما عندي أن محيي الدين تعمد كذباً ، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون»^(٢).

وعند الرجوع إلى سيرة ابن عربي ، وفيما حكاها هو عن نفسه نجده يصرح بما توصل إليه الذهبي ، فقد قال في «الفتوحات»^(٣) أنه عانى في إشبيلية ، قبل رحلته إلى المشرق ، أزمة ووساوس طويلة استمرت طوال ثلاث سنوات ، ابتداء من سنة ٥٨٣هـ. ولا بد أن يكون انقطاعه فترةً في صحراء خارج دمشق من الأمور التي ساعدت على اشتداد تلك المشوشات على عقليته ، والتي يعتبرها ابن عربي أحياناً واردات إشرافية وإلهية. وانعكس ذلك - كما يقول «بلاثيوس» - في كتبه الثلاثة التي فرغ منها في تاريخ متأخر ، وهي «الفصوص» و«الفتوحات» و«الديوان».

ويقول ابن عربي : «ومما قلته وأنا منفرد في فلاة شيماء :

ولي إله ليس له أنيس سوى الرحمن فهو له جليس
يذكره فيذكره فيبكي وحيد الدهر جوهره نفيس»^(٤)

وكما أكد ابن عربي ما قاله الذهبي عن خلواته رياضاته ووساوسه ، كذلك يؤكد لنا الشطر الآخر من كلام الذهبي ألا وهو أن ما يشاهده من مخاطبات أو

(١) - تاريخ الإسلام ، الطبعة الرابعة والستون ، ص ٣٥٤.

(٢) - ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣.

(٣) - انظر : الفتوحات المكية ١٩٩/٤ ، نقلاً عن ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦١.

(٤) - محاضرات الأبرار ١١٧/١ ، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨٦.

صور ، ليس لها وجود إلا في ذهن ابن عربي أما في الخارج فلا يوجد شيء حقيقي.

يقول ابن عربي : «لقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ ، فلا أقدر أنظر إليه. ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه»^(١). وعندما نقارن بين ما توصل إليه العلاج النفسي المعاصر في تحديد مظاهر اضطرابات التفكير عند الإنسان ، وبين ما سجله ابن عربي عن تجاربه ومشاهداته وأخباره ، فإننا نجد أن هناك قواسم مشتركة بين الاثنين ، تجعلنا نقدر اللفتة الذكية التي أشار إليها الذهبي ، لحالات الاضطراب الإدراكي والنفسي التي صاحبت ابن عربي. وليس الذهبي هو الوحيد القائل^(٢) بوجود نوع من المرض كان يصيب ابن عربي بين فترة وأخرى ، وإنما ذهب الإمام ابن الجزري^(٣) إلى القول بمرض ابن عربي كذلك ، مع الاختلاف في تحديد طبيعة

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٦٣.

(٢) - وهم الباحث محمود الغراب في كتابه «محيي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه» ص ١١ ، وذلك في اعتباره المستشرق «آسين بلاثيوس» هو الذي اتهم ابن عربي بالمرض والاختلال العقلي. والأستاذ غراب يعوزه الاطلاع على كتابات وبحوث الأئمة المتقدمين ، ولو فعل لتوصل إلى نتائج مفيدة ولكانت كتاباته أكثر نضجاً وموضوعية ، بل لو أكمل قراءة كتاب المستشرق لوجد أنه أشار في الفصل الأخير إلى سبق الذهبي في تبني هذا الرأي. ولكن الأستاذ غراب نسخة مكررة للشيخ الشعراني واليافعي وغيرهم من الذين ينطلقون من قناعات شعورية في تحديد مواقفهم. أما بحوثهم فأخذت طابعاً تبريرياً لإرضاء الجانب الشعوري عندهم ، ومن ثم خلت كتاباتهم من الرؤى النقدية العميقة أو التحليل الدقيق ، ويصدق عليهم قول الامام الحسين بن الأهدل اليميني في كتابه «كشف الغطاء في الرد على ابن عربي» لم يكن مقالته - يقصد اليافعي في تبرئة ابن عربي - عن روية «بل سبق خاطر فتبعه القلم» ص ٢٦١.

(٣) - هو العلامة محمد بن محمد بن محمد العمري ، الدمشقي ، ثم الشيرازي ، الشافعي ، المعروف بابن الجزري. مقرئ ، محدث ، مؤرخ ، مفسر ، فقيه ، نحوي ، من كتبه النشر في القراءات العشر وغيرها توفي ٨٣٣ هـ.

نوع المرض وما ترتب عليه من نتائج فكرية عند ابن عربي ، يقول ابن الجزري :
وأحسن ما عندي في أمر هذا الرجل: أنه لما ارتاض غلبت عليه السوداء^(١) . فقال
ما قال ، ولهذا يختلف كلامه اختلافاً كبيراً وتناقض تناقضاً ظاهراً فيقول اليوم
شيئاً ويقول غداً بخلافه. وذلك بحسب ما تخيل إليه السوداء والله أعلم^(٢) .

ومن مقارنة رأي الذهبي برأي الجزري يتبين لنا أن كلا الإمامين يتفقان في
تحديد علة المرض العقلي الذي أصاب ابن عربي ، ألا وهي «الرياضة الصوفية» .
لكنهم اختلفوا في تشخيص المرض وفي نتائجه ، فالذهبي يرى أن المرض هو
عبارة عن خيال قوي جامع ونتيجته توهم عند ابن عربي أنه يسمع خطابات إلهية
حقيقة في الخارج. أما ابن الجزري فيحدد نوع المرض وهو «السوداء» ونتيجته هو
ما نراه من تناقض في كتابات ابن عربي فمرة يتكلم مقررأ مبادئ الإسلام على
طريقة أهل السنة، ومرة يأتي بأقوال وفلسفات الملاحدة.

وبهذا تبين أن تشخيص الذهبي يجعل المرض نفسياً، وتشخيص ابن الجزري
يجعل المرض عضوياً. ونحن نختار رأي الذهبي فهو أقرب إلى الحقيقة من حيث
المرض. وأما من حيث النتيجة ، فلقد أشرنا أكثر من مرة أن ابن عربي غير
متناقض لأن ابن عربي يتكلم بلسانين ، بلسان أهل الظاهر ولسان أهل الباطن ،
وكل قوم يقدم لهم غذاءً فكرياً يناسبهم ، فكلامه للفقهاء يختلف عن كلامه
لفلاسفة الوجودية. وخطابه لأهل الشريعة غير خطابه لأهل الحقيقة ، وكلماته
للواصلين تختلف عن كلماته للسائرين وهكذا. أما ما يبدو من تناقض بين قوله

(١) - السوداء والدم والبلغم والصفراء، هي الأخلاط الأربعة التي زعم الأقدمون أن الجسم مهياً
عليها، بها قوامه ومنها صلاحه وفساده ، والسوداء : وهي المادة الثخينة المترسبة في الكبد
عقب احتراق الغذاء فيها ، ومن علامات غلبة السوداء سواد الدم وغلظته وزيادة الوسواس
والفكر ، والسوداء تغلظ الدم ، وتغذي الطحال والعظام. انظر : القانون في الطب : ١٣/١ ،
١٨ ، ١٢١ . الطب من الكتاب والسنة ص ٦ ، ٧ ، الإفصاح في فقه اللغة : ١٠٩/١ .

(٢) - كشف الغطاء ص ٢٢٤ .

بوحدة الوجود وبين نصوصه التي يصرح فيها بموافقته لعقيدة المسلمين ، التي تثبت ثنائية الكون ، خالق ومخلوق ، وأن هذا جمع بين النقيضين الوحدة والكثرة.

فجوابه : أن ابن عربي لم يجمع بين النقيضين الحقيقيين أي الوحدة والكثرة الحقيقيين ، بل كان يثبت أحد النقيضين وهو «الوحدة» إثباتاً حقيقياً ، ويرى النقيض الآخر وهو «الكثرة» نقيضاً اعتبارياً ، أي إن الكثرة اعتبارية لا حقيقة لها^(١).

- عرض تطبيقي بين تجارب ابن عربي وما يقوله العلاج النفسي :

في البداية ألفت الانتباه إلى أن اضطراب التفكير ليس قاصراً على أصحاب الذكاء الضعيف كما هو شائع ، وإنما قد يكون المريض «على درجة عالية من الذكاء»^(٢) . ولذا يرى الدكتور عبد القادر محمود أن فلاسفة آخرين غير ابن عربي ، يشتركون معه في النواحي النفسية العصابية ، وعقد مقارنة بين ابن عربي والفيلسوف نيتشه^(٣) . فمن مظاهر اضطراب تكوين التفكير :

* التفكير الذاتي أو الخيالي : وهو ينبع من الذات دون الواقع ويكون أقرب إلى الخيال ، ونتيجة العوامل اللاشعورية والدوافع الغريزية ، والرغبات المتمركزة حول الذات^(٤).

وهذا ما قاله الذهبي في صورته العامة ، بل وهذا ما يقوله ابن عربي كما في النص الذي نقلناه عنه في الصفحة الماضية^(٥).

(١) - انظر : تفصيل هذا الموضوع في كتاب مرتبة الوجود ، الجزء الأول الفصل الخاص بدراسة فصوص ابن عربي المتضاربة.

(٢) - انظر : انهيار العقل في مرض الفصام ، للدكتور عزت سيد إسماعيل ص ١٧٣.

(٣) - الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ، للدكتور عبد القادر محمود ص ٩٥.

(٤) - الصحة النفسية والعلاج النفسي ، للدكتور حامد زهران ص ١٤٦.

(٥) - لاحظ أن التطبيق بين حالة ابن عربي وما يقرره العلاج النفسي ليس في التفاصيل وإنما في الفكرة العامة.

* إقحام الأفكار : « وفيه يشكو المريض من أن الأفكار توضع في رأسه دون إرادته»^(١).

وفي ذلك يقول ابن عربي : وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني ، فكنت أنشغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة»^(٢).

* الرمزية والغموض : يقول الدكتور عزت إسماعيل : « قد يعاني بعض المرضى من فقدان الاستبصار بما هم عليه من اضطراب فكري ، ويعتبرون الغموض والإبهام في تفكيرهم هو نوع من التعمق ، وأن انحرافات الارتباطات لديهم نوع من الابتكار والإبداع ، وبهذا تتجه اهتماماتهم نحو الموضوعات الفلسفية الزائفة ونحو الموضوعات السحرية الغامضة»^(٣).

ويقول زهران : إن المريض يتحدث بالرموز والأمثلة والعبر بإفراط ، وتكون غير مترابطة وتعبر عن معان خاصة لديه^(٤).

فإذا طبقنا هذه الفقرة على ابن عربي فإننا نجد في أسلوبه من الغموض والرمزية ما أشكل فهمه على أقرب الناس إليه وهم كبار الصوفية من شراح الفصوص ، ولقد بالغ في الرمزية إلى درجة الخروج عن الأدب في كتابه ترجمان الأشواق وكله أبيات غزلية فلما تورط قال إنه لا يريد المعاني الحقيقية للكلمات الواردة في الأبيات من حدود وقود وأرداف وشفاه... إلخ ، وإنما هي رموز

(١) - الصحة النفسية والعلاج النفسي ص ١٤٩ ، وانهيار العقل ص ١٧٤.

(٢) - عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٤٦.

(٣) - انهيار العقل ص ١٧٤.

(٤) - الصحة النفسية والعلاج النفسي ص ١٤٦.

للولارات الإلهية^(١). وإذا كان المررض ىعتبر تلك الرموز معاني خاصة لديه فلا يوجد فى تاريخ الإسلام من خص نفسه بخصوصية المصطلحات والرموز مثل ابن عربى.

وأما أن عبارات المررض تكون غير مترابطة ، وىعتبر هذا نوعاً من الابتكار والإبداع ، فهذا أيضاً ما قىزت به موسوعة ابن عربى الفتوحات المكىة ، ىقول الدكتور عمر فروخ : «ولعل أعظم ما ىجعل أسلوب ابن عربى غامضاً - فوق ما فىه من الرمز وضرورة التأویل الباطنى - أنه «أسلوب برسامى» ، إذ هو فى الحقیقة «نتش من هنا وهناك» ىنتقل ابن عربى فىه من الكلام على الله إلى الكلام على الرسل فالعالم فالنفس فالنحو فالبلافة وما إلى ذلك انتقالاً سرىعاً غير متسق»^(٢). وابن عربى ىعتبر هذا الأسلوب ابتكاراً وإبداعاً ، ولكن لا ىرجع هذا الابتكار إلى القدرة العقلیة الذاتیة ، كما ىفعل الشعراء والفلاسفة وسائر المبدعین ، وإنما أسند هذا الابتكار إلى الإلهام كعاداته فقال عن كتابه الفتوحات «فالعلم الإلهى هو الذى كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وىأنزال الروح الأمین على قلبه ، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا ، والله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهى ، وإلقاء ربانى أو نفتش روحانى فى روع كىانى»^(٣).

والى جانب اضطراب التفكیر عند ابن عربى فهناك شواهد تدل على أنه كان ىعانى أيضاً ، من اضطرابات فى الإدراك ومن ذلك :

(١) - انظر كلامه فى «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق» ص ٩ ، وانظر إنكار العز بن عبء السلام على طریقة الصوفیة هذه فى إساءة الأدب مع الله ص ٢٠١ من كتاب كشف الغطاء ، وانظر كلام البقاعى أيضاً ص ٢١٨ من كتاب «تحذیر العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد» لبرهان الدین البقاعى. وهو ضمن كتاب مصرع التصوف.

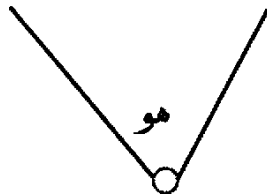
(٢) - التصوف فى الإسلام ص ١٦٩.

(٣) - انظر : الكبیرت الأحمر ٤/١ ، كشف الظنون ١٢٣٨/٢.

* الهلوسات البصرية : وفيها يرى المريض صوراً ومناظر لا وجود لها لأشخاص أو حيوانات أو أشباح أو ملائكة ... إلخ، وقد تكون الصور ثابتة أو متحركة ، واضحة أو غامضة. ويستجيب المريض لهذه الصور فيحاول لمسها أو الإقبال عليها أو الابتعاد عنها^(١).

وفي ليلة من شهر ربيع الثاني سنة ٦٢٧هـ ، أصابت ابن عربي هلوسة بصرية حادة جداً : فعلى أرضية من النور الأحمر ظهر لعينيه شكل هندسي ذو لون أبيض يحيط باسم : «هو» ، فلما شاهد ابن عربي ذلك غشي عليه^(٢).

يقول ابن عربي في الفتوحات : «في ليلة تقييدي لهذا الفصل ، وهي الليلة الرابعة من شهر ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وستمائة الموافقة ليلة الأربعاء الذي هو الموفي عشرين من شباط ، رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققاً ، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا ، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه. فما كان أحسنها من واقعة ، ليس لوقعتها كاذبة. خافضة رافعة! وصورتها مثلاً في الهامش لما هو ، فمن صورته لا يبدله ، والشكل نور أبيض ، في بساط أحمر له نور أيضاً في طبقات أربع ، هذه صورة أيضاً روحها في ذلك البساط في الطرف الآخر في طبقات أربع ، فمجموع الهدية ثمانية في طرفين مختلفين في بساط واحد. فأطراف البساط ما هي البساط ولا غير البساط. فما رأيت ولا علمت ولا تخيلت ، ولا خطر على قلبي مثل صورة ما رأيت في هذه الهدية. ثم إنها له حركة خفيفة في ذاتها أراها وأعملها من غير نقلة ولا تغير حالته ولا صفة»^(٣).



(١) - الصحة النفسية ص ١٤٤ . (٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٨٦ .

(٣) - الفتوحات المكية ٥٩١/٢ ، والشكل المثبت منقول عن طبعة بولاق. وانظر : ابن عربي حياته

وأحياناً تجتمع عليه الهلوسات السمعية والبصرية ، يحكي قصته العجيبة مع الكعبة فيقول : ولقد نظرت يوماً إلى الكعبة وهي تسألني الطواف بها وزمزم يسألني التضلع من مائة رغبة في الاتصال بالمؤمن سؤال نطق مسموع بالأذن. فخفنا من الحجاب بهما لعظيم مكانتهما من الحق عما نحن عليه في أحوالنا من القرب والله وهي تقول لي : تقدم حتى ترى ما أصنع بك ، كم تضع من قدري وترفع من قدر بني آدم وتفضل العارفين علي وعزة من له العزة لا تركتك تطوف بي ، فرجعت مع نفسي، وعلمت أن الله يريد تأديبي فشكرت الله على ذلك وزال جزعي الذي كنت أجده، وهي والله فيما يخيل لي قد ارتفعت عن الأرض بقواعدها مشمرة الأذيال، كما يشمر الانسان إذا أراد أن يثب من مكانه يجمع عليه ثيابه. هكذا خيلت لي قد جمعت ستورها عليها لتشب علي، وهي في صورة جارية لم أر صورة أحسن منها، ولا يتخيل أحسن منها فارتجلت أبياتاً في الحال، أخطبها بها وأستنزلها عن ذلك الحرج الذي عاينته منها ، فما زلت أثني عليها في تلك الأبيات وهي تتسع وتنزل بقواعدها على مكانها، وتظهر السرور بما أسمعها ، إلى أن عادت إلى حالها كما كانت، وأمنتني وأشارت إلي بالطواف. فرميت بنفسي على المستجار وما في مفصل إلا وهو مضطرب من قوة الحال إلى أن سري عني، وصالحتها وأودعتها شهادة التوحيد عند تقبيل الحجر فقالت لي : هذه أمانة عندي أرفعها لك يوم القيامة أشهد لك بها عند الله. هذا قول الحجر لي ، وأنا أسمع الإلهي الذي يليق بذلك الموطن في معرفتنا ، فأشددتهما مخاطباً ومعرفةً بما هو الأمر عليه مترحماً من المؤمن الكامل :

يا كعبة الله ويا زمزمه .. كم تسألاني الوصل صه ثم مه

ما كعبة الله سوى ذاتنا .. ذات ستارات التقى المعلمة

وكانت بيني وبين الكعبة في زمان مجاورتي بها مراسلات ومعاتبة دائمة وذلك لأنني كنت أفضل عليها نشأتي وأجعل مكانتها في مجلى الحقائق دون مكانتي وأذكرها من حيث ما هي نشأة جمادية من أول درجة من المولدات

..... فلاشك أن الحق أراد أن ينهني على ما أنا فيه من سكر الحال فأقامني من مضجعي في ليلة باردة مقمرة، فيها رش مطر، فتوضأت وخرجت إلى الطواف بانزعاج شديد، وليس في الطواف أحد سوى شخص واحد فيما أظن ... ولما نزلت قبيلت الحجر، وشرعت في الطواف، فلما كنت في مقابلة الميزاب من وراء الحجرات، نظرت إلى الكعبة قد شممت أذيالها ، واستعدت مرتفعة عن قواعدها وفي نفسها إذا وصلت بالطواف إلى الركن الشامي أن تدفعني بنفسها وترمي بي عن الطواف بها، وهي تتوعدني بكلام أسمعه بأذني، فجزعت جزعاً شديداً ، وأظهر الله لي منها حرجاً وغيظاً بحيث لم أقدر على أن أبرح من موضعي ذلك وتسترت بالحجر ليقع الضرب منه عليه جعلته كالمجن الحائل بيني وبينها، وأسمعتها فشكرت الله. ومن ذلك الوقت وقع الصلح بيني وبينها، وخاطبتها بتلك الرسائل السبعة فزادت بي مرحاً وابتهاجاً...»^(١).

هذا النص الطويل أسوقه لأنه يكاد يعبر عن تجربة مكتملة للاضطراب العقلي والنفسي وآثاره على البنية العضوية لابن عربي ، وهو يغنيننا عن سوق نصوص كثيرة مفرقة في هذا الموضوع.

ففي النص السابق يؤكد ابن عربي أكثر من مرة أنه سمع خطاب الكعبة بأذني رأسه ، وذلك ليدفع توهم القارئ تفسير هذا الخطاب تفسيراً أدبياً مجازياً كما يعبر الأدباء والشعراء. ونجد أن هذه الهلوسة السمعية والبصرية ، أثرت في نفسه تأثيراً بالغاً لدرجة الخوف والتراجع والاستتار عن الكعبة خشية أن تضره مادياً، ثم انتقل الاضطراب النفسي إلى بنيته العضوية خصوصاً في آلام مفاصله.

وهناك نصوص كثيرة لابن عربي يتحدث فيها عن سماعه للجمادات والحيوانات والنباتات وغيرها^(٢). وكذلك مشاهداته لشخوص غير منظورة لغيره من عوالم متعددة (الأشباح ، والأرواح)^(٣).

(١) - الفتوحات المكية ١/ ٧٠٠ - ٧٠١.

(٢) - انظر : الروحية عند ابن عربي للدكتور عبد الجليل راضي ص ٢١٥.

(٣) - المصدر نفسه ص ٥٢٨.

والذي أميل إليه بعد هذا العرض ، أن ما ذهب إليه الذهبي من أن ابن عربي ما تعمد الكذب ككلام صحيح ، لأنه مريض في عقله يصنع لنفسه عالماً خيالياً ثم يقنع ذاته بذاته أنه حقيقة واقعية. وفي ذلك يقول الدكتور فرج عبد القادر طه^(١) : «ويكون المريض في مثل هذه الحالات مصدقاً لكل ما يحس به ، كالتائم الذي يرى حلمًا في نومه ، لكن المريض بالهلوسة يكون في حالة اليقظة»^(٢). ويرى الدكتور أن الذي يخدع الناس في عدم اكتشاف هذا المرض ، أن الشخصية المريضة تحتفظ عادة بإمكانياتها العقلية دون تدهور، فعلى سبيل المثال يظل ذكاء الفرد وذاكرته ومعلوماته دون أن يصيبها الضعف إلا في النادر إن حصل. ويتخذ المريض من إمكانياته العقلية التي لم تتدهور ومن مظهره الخارجي السوي سنداً لتبرير صدق معتقداته الهذائية التي لا يشك في صدقها ، والدعوة بين المحيطين به لتصديقها ومؤازرة دعواه^(٣).

وهذه ليست حالة خاصة بابن عربي، وإنما تصيب كثيراً ممن أخضعوا أنفسهم لبعض التجارب الروحية ، فهم صادقون ولكن متوهمون ، ونرى ابن تيمية في حديثه عن التمييز بين الوحدة الشهودية والوحدة الوجودية ، يشير ناقداً حالة التوهم النفسي عند بعض السالكين فيقول : «وهؤلاء قد لا يتعمدون الكذب ، ولكن يخيل لهم أشياء في نفوسهم ويظنونها في الخارج»^(٤).

وكذلك أرجع الشوكاني إلهامات الصوفية إلى اختلال في المخيلة وظنون باطنة أو كما قال : «ظن باطن وتخيل مختل».

(١) - الدكتور فرج عبد القادر طه : عضو مجلس إدارة الجمعية الدولية لعلم النفس التطبيقي ، وخبير

(علم النفس) بجمع اللغة العربية ، ورئيس قسم علم النفس كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(٢) - انظر : معجم علم النفس ص ٤٧٧.

(٣) - المصدر نفسه ص ١٦٩.

(٤) - الفرقان ص ١٠٣.

(#) - انظر : قطر الولي على حديث الولي ، ص ٢٣٩.

ويعتبر الدكتور إبراهيم هلال من النقاد الذين برزوا مبكراً في إرجاع أحوال الصوفية إلى : «أسباب مرضية بعضها نفسي ، وبعضها عضوي»^(١) ، وقد قام الباحث ناجي حسين جودة بدراسة موسعة ضم الآراء السابقة وزاد عليها آراء المعاصرين من شتى المدارس الغربية والعربية المختصة بالدراسات النفسية الفلسفية وعقد فصلاً ناقشها مناقشة جيدة.

أشير إلى ذلك لأهمية ملاحظة الأحوال المرضية وعلاقتها بما يسميه بعضهم «بالوسواس الديني» حتى تكتمل أدوات البحث العلمي للقضاء على الخرافات من جهة وللتمييز بين ما هو حق من كرامات ومعجزات وما طفحت به كتب المسلمين المتأخرة من مبالغات في أخبار الملهمين والأولياء وأصحاب الخوارق.

- جنون العظمة (تضخم الأنا) (عشق الذات) :

ما سبق تقريره ظن راجح عندي لرأي الإمام الذهبي في ابن عربي ، أما ما أقطع به وأجزم بحصوله يقيناً ، هو أن ابن عربي مصاب بما يسمى بجنون العظمة ، أو «تضخم الأنا» أو «عشق الذات».

فالقارىء في كتب ابن عربي يلاحظ كثرة ما يرويه لنا عن الكرامات والخوارق والإلهامات والمنامات تنتهي بخاتمة ذكية يبرز فيها ابن عربي نفسه بطلاً متفوقاً يزاحم الأولياء في منازلهم ، بل والأنبياء!!.

لقاؤه مع الحضرة ، اجتماعه بالأقطاب ، حديث الجمادات والنباتات والحيوانات إليه أو عنه ، مخاطبة الكعبة له ، نطق طفلته بالأحكام الفقهية وهي في المهد^(٢) ، تعيين والده ليوم وفاته ، لقاؤه مع أرواح الموتى إلخ . كل هذه وغيرها يوظفها ابن عربي لشخصه ، ويأسر فيها عقول وقلوب بعض قرائه.

(١) - انظر : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٦٠ .

(٢) - قال ابن عربي : «واتفق لي مع بنت ترضع ، عمرها دون السنة ، فقلت لها : يا بنية - فأصغت لي - ما تقولين في رجل جامع امرأته فلم ينزل ، ما يجب عليه؟ فقالت : يجب عليه؟ فقالت يجب عليها الغسل ، فغشي على جدتها من نطقها. هذا شهادته بنفسه». انظر : التصوف = =

وأكتفي بهذا المثال التفصيلي ، ولاحظ كيف يوظفه ابن عربي لتعظيم شخصيته ، حدث عن نفسه فقال : رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها ، وقلت للذي عرضتها عليه لا تذكرني ، فلما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال : هذا هو البحر العميق الذي لا يدرك قعره ، صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه ، ثم سكت ساعة وقال : إن صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذلك الشاب الأندلسي^(١) الذي وصل إليها^(٢) . حقاً كما قال زكي مبارك إنها رؤية بهلوانية. نعم إنها لمرجسية مفرطة.

لقد تضخمت الذات عند ابن عربي ووصلت في قمتها عندما ادعى أنه المقصود بخاتم الولاية المحمدية ، وقد مهد لذلك بقصة طويلة في الفتوحات^(٣) . وصرح في أكثر من موضع بذلك ، منها قوله :

أنا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح^(٤)

ثانياً : أخطاء العلماء المنهجية في الحكم على ابن عربي :

١ - الإخلاص لا يستلزم الصواب :

من المفكرين الذين وقعوا في هذه الزلة المنهجية الدكتور محمد سعيد

= الإسلامي لزكي مبارك ج١ ص ١٢٤ ، عن الفتوحات المكية ٨٤٢/١ وقد كرر ابن عربي هذه الحكاية في الجزء الثالث ص ٢٢ فذكر أن الطفلة كان عمرها دون السنتين وفوق السنة.

(١) - يقصد نفسه (ابن عربي الأندلسي).

(٢) - التصوف الإسلامي ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٣) - انظر : الفتوحات ٣١٨/١.

(٤) - الفتوحات ٢٤٤/١. وقد جمع الباحث عبد الله الملا نصوصه الكثيرة في ختم الولاية المحمدية الخاصة به. انظر : مرتبة الوجود ٥٥٠/١ وما بعدها.

رمضان البوطي ، فهو يقول : «فما الموجب ، بعد ذلك ، لتوزيع ألقاب الكفر على من عرفوا في حياتهم بالإسلام والفتوى وشاع أمرهم بين الناس على ذلك ، ولا نعلم كيف أبوا إلى ربهم جل جلاله»^(١).

وقريب من هذا القول ما ذهب إليه الدكتور مراد طلعت بدر في قوله : «ولعمري ما كان الشيخ من الكفار ، وقد عرف بالزهد والصلاح ، وكان أبوه رجلاً صالحاً تقياً ، وأمه كانت أيضاً ذات تقوى وصلاح ، فنشأ الشيخ في بيت ديني ، وقد عرف برجاحة العقل ، ولم يشغل باله طموح سياسي ، فمن أين يأتيه الكفر»^(٢).

وفي الحقيقة لا صلة - في كثير من الأحيان - بين صلاح الإنسان وزهده وتقواه وبين فساد معتقده وخراب مذهبه ، ومن أظهر الأمثلة على ذلك فرقة الخوارج وما فتن الناس بأهل البدع والأهواء إلا للملاحظتهم لاجتهاده في العبادة وتقلله من الدنيا وإقباله على الطاعة. وإغفالهم لبدعته في العقيدة.

وكان ميزان النقد واضحاً لدى علماء الجرح والتعديل في التفريق بين إخلاص الإنسان وزهده وبين زيغهِ وضلاله. فهذا عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة والقدرية ، وكان على درجة كبيرة من الزهد حتى قال فيه حفص بن غياث : ما رأيت أحداً أزهد منه^(٣) ، وقال ابن حبان : كان من أهل الورع والعبادة^(٤) ، ولكنه مع ذلك كان يشتم الصحابه ويكذب في الحديث^(٥) ، ولهذا رده السلف وطعنوا فيه ، ونبه ابن عدي إلى خداع الناس بزهده فقال : كان عمرو يغر الناس بتقشفه^(٦).

(١) - انظر : كبرى اليقينيات الكونية ص ١١٠.

(٢) - انظر : ابن عربي المفترى عليه ص ١٩ ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، العدد ٢٣ ، المجلد السادس ١٩٨٦ ، جامعة الكويت.

(٣) - انظر : تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٢٥/٢٢.

(٤) - انظر : تهذيب التهذيب ٧٤/٨ . (٥) - المصدر نفسه ٧٥/٨.

(٦) - انظر : البداية والنهاية ٧٩/١٠.

ومن الذين خدعوا بزهد عمرو بن عبيد الخليفة أبو جعفر المنصور فقربه من مجلسه. ولما مات أثنى عليه في قصيدة^(١) لا ينبغي أن يقال إلا في حق الإمام أحمد وأضرابه. قال ابن كثير منتقداً المنصور : «والزهد لا يدل على صلاح ، فإن بعض الرهبان قد يكون عنده من الزهد ما لا يطيقه عمرو ولا كثير من المسلمين في زمانه»^(٢).

والغريب في رأي الدكتور طلعت مراد أنه في الوقت الذي يدافع فيه عن ابن عربي ، يثبت له القول بوحدة الوجود ، ويرفض تفسير الشعراني لكلام ابن عربي من أنه يقول بالوحدة الشهودية لا بالوحدة الوجودية^(٣). لكن الغرابة تزول إذا علم القارئ أن طلعت مراد يدين بعقيدة وحدة الوجود ويرى أنها فكرة تحل كثيراً من إشكاليات الفرق الإسلامية في العقيدة!!.

أما الدكتور البوطي فهو يرى أن كلام ابن عربي يحتوي على نصوص ظاهرة الكفر ، ويرى أن نهتم بالرد عليها ونكل أمر قائلها إلى الله. وهذا رأي وجيه وله فيه سلف من علماء الأمة وهو الأحوط. ولكن أردت الإشارة والتنبيه إلى ما جاء في كلامه من اقتران الزهد والصلاح بعدم التكفير ، خشية الالتباس.

٢ - عدم استيعاب وفهم النظام الكلي لفلسفة ابن عربي الوجودية ، وعدم إدراك منهجه في عرض معتقداته فيما دونه في مصنفاته ، خصوصاً في موسوعته «الفتوحات المكية». وذلك أن الفتوحات يحتوي على مادة ثقافية ضخمة ، منها مسائل عديدة يوافق فيها الشيخ محيي الدين مذهب أهل السنة في العقيدة ، فمن لم يعرف منهج ابن عربي في عرض أفكاره يلتبس عليه الأمر.

(١) - انظر : الأبيات في كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٤٨٣.

(٢) - انظر : البداية والنهاية ٨٠/١٠.

(٣) - ابن عربي المفتري عليه ص ١٩.

ومنهجته في كتابه هذا يتلخص في أنه لم يخاطب شريحة ثقافية واحدة ، وإنما ذكر في مقدمة الفتوحات أنه سوف يخاطب مستويات ثقافية متفاوتة ، فقد ذكر في أول فتوحاته عقيدة العوام من أهل الإسلام^(١) ، وهي عبارة عن ذكر مسائل العقيدة التي عليها جمهور المسلمين مجردةً عن الدليل ، ثم أعقبها بذكر أدلة تلك العقيدة عقلاً وسماءها «عقيدة الناشئة الشادية» أو «العلوم من عقائد أهل الرسوم»^(٢) وبعد عقيدة العوام ذكر عقيدة أهل الاختصاص ، أو عقيدة خواص أهل الله أهل الكشف والوجود^(٣) ، وهي عقيدة على طريقة المتكلمين والفلاسفة. ثم ذكر عقيدة الخلاصة (وحدة الوجود) وبين منهجه في عرض هذه العقيدة فقال : «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض. لكن جئت بها مبددةً في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة. لكنها ، كما ذكرنا، متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ، ويميزها من غيرها. فإنها العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرضي، ويستوي فيها البصير والأعمى»^(٤).

من هذا النص يتبين لنا أن ابن عربي خص عقيدة الخلاصة ، أي أهل وحدة الوجود ، بعدة أمور :

أولاً : أنه لم يفرد لها فصلاً خاصاً بها ، كما فعل مع عقيدة العوام أو أهل الرسوم وسائر الصوفية من أهل الكشف. وإنما كما يقول : «جئت بها مبددةً في أبواب الكتاب».

ثانياً : صرح بأنه استخدم الأسلوب الغامض في التعبير عن هذه العقيدة. وكل هذه الاحترازمات المتعمدة من ابن عربي في عرض عقيدة وحدة الوجود ، ما هي إلا وسيلة للهروب من إنكار الفقهاء عليه^(٥).

(١) - الفتوحات المكية ٣٦/١ . (٢) - الفتوحات المكية ٣٨/١ .

(٣) - الفتوحات المكية ٣٨/١ ، ٤١ .

(٤) - الفتوحات المكية ٣٨/١ .

(٥) - دراسة كتاب «الفتوحات المكية» بقلم أبو العلا عفيفي ، كتاب تراث الإنسانية ١٦٦/١ .

فعدم معرفة هذا المنهج يوقع القارئ في حيرة من أمره ، فهو يرى كلاماً يوافق فيه ابن عربي الحق المطابق للكتاب والسنة ، وفي نفس الكتاب ، يقرأ ما يناقض أصول التوحيد وقواعد الدين ، فإما أن يحكم بدسه عليه ، أو أن يحمل كلامه على محامل حسنة بتأويل متكلف ، خصوصاً إذا لم يستوعب الجوانب الفلسفية المتعددة والمترابطة في فكر ابن عربي ، وعول على نماذج جزئية في الحكم على مذهب فلسفي عريض . كما فعل الشيخ أحمد المقري ، فبعد أن ساق مثلاً واحداً من كلام ابن عربي المشتبه قال : « وكفاك شاهداً هذه الجزئية الواحدة ، فأحسن الظن به ولا تنتقد ، بل اعتقد »^(١) .

فعدم فهم منهج ابن عربي في عرض أفكاره ، وعدم استيعاب النظام الكلي لفلسفته ، وعدم الاطلاع على كلامه في بقية مصنفاة ومن أهمها الفصوص توقع الكثيرين في العثرات المنهجية في الحكم على مذهب ابن عربي . ومن نماذج هذه العثرات ما وقع فيه الشيخ عبد الوهاب الشعراني في اليواقيت والجواهر ، والشيخ طه عبد الباقي سرور^(٢) ، والدكتور البوطي^(٣) ، والدكتور محمد غلاب^(٤) وغيرهم . .

وأما من درس فكر ابن عربي ، وعنده أرضية ثقافية واسعة ، واطلاع على مذاهب الفلاسفة ومصطلحات القدماء فإنه سيصل إلى النتيجة التي ذهب إليها الكثير من علماء الأمة المتقدمين ، وكثير من الباحثين المعاصرين ، ويضم صوته إلى ما قالوه في ابن عربي ويؤيد ما قاله الدكتور علي سامي النشار : « ومحبي الدين بن عربي ليس على الإطلاق في تصوفه الفلسفي صوفياً مسلماً ، إنما يشبه في التصوف ابن سينا في الفلسفة ، فابن سينا ، فيلسوف الإسلام كما يدعى ،

(١) - انظر : نفع الطيب ١٦٨/٢ .

(٢) - انظر : محيي الدين بن عربي ص ١٦٥ وما بعدها .

(٣) - انظر : السلفية مرحلة زمنية مباركة ص ٢٠٤ .

(٤) - انظر : المعرفة عند مفكري الإسلام ص ٣٥٦ - ٣٦١ .

هو امتداد للفلسفة اليونانية ، كذلك محيي الدين بن عربي فيلسوف متصوف ، لا يمثل الإسلام السني أو الشيعي في شيء . إن تصوفه ينتهي بسرعة خطيرة إلى مذهب فلسفي يضعه في نسق الفلسفة العامة ، لا الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص . إنه ليس رجل دين إطلاقاً ، ولا رجل زهد وتصوف ، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي ممتاز»^(١) .

٣ - ومن العشرات المنهجية في فهم فكر ابن عربي ، عدم معرفة التطور الفكري لمذهب ابن عربي .

وقد غفل عن هذا كل من الشيخ جمال الدين القاسمي^(٢) ، والباحث محمود غراب^(٣) ، والدكتور محمد غلاب^(٤) ، حيث نفى هؤلاء عن ابن عربي القول بالاتحاد أو الحلول .

واستدلوا بنصوص لابن عربي ينفي فيها الاتحاد والحلول ، مثل قوله في الفتوحات : « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد »^(٥) ، وقوله : « من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لا دواء لدائه ، ولا طبيب يسعى في شفاؤه »^(٦) .

فدل ظاهر هذه النصوص وغيرها أنه يبطل الاتحاد والحلول .

والجواب عن هذه النصوص وأمثالها في مصنفات ابن عربي وبأخص الفتوحات ، إن ابن عربي لا يقول بالحلول أو الاتحاد ، وإنما يقول بوحدة الوجود ، فهو تراجع عن القول بالحلول أو الاتحاد ، لأن القول بهما يقتضي وجود أكثر من ذات وحقيقة

(١) - نشأة الفكر الفلسفي ٣/٣١ .

(٢) - انظر : دلائل التوحيد ص ٨٤ .

(٣) - انظر : شرح كلمات الصوفية ص ١٠٠ وما بعدها .

(٤) - انظر : المعرفة عند مفكري الإسلام ص ٣٥٨ .

(٥) - انظر : الفتوحات المكية ٤/٣٧٢ .

(٦) - المصدر نفسه ٤/٣٧٩ والعبارة جاءت عند القاسمي وغلاب نقلاً عن الشعراني كالتالي : « كما

أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول » .

واحدة في الوجود ، بينما الوجود لا يشتمل إلا على حقيقة واحدة فقط ، إذ لا ثنائية إطلاقاً ، فكيف يتصور وقوع الاتحاد أو الحلول أو اتصال أو انفصال وليس في الوجود إلا هو ، ليس في الوجود حقيقة أخرى حتى يمكن حصول الحقائق المذكورة ، إذ تستلزم تلك الحقائق وجود حقيقتين فما فوق ، لا حقيقة واحدة فقط ، وهذا ما يتنافى مع وحدة الوجود ، لأن الذي يقول بوحدة الوجود يجب عليه إلغاء الاتحاد والحلول وكذا إبطال الانفصال والاتصال وكل ما يشعر أو يقتضي حصول أو وجود الإثنية فأكثر ، وإلا فما تحقق بوحدة الوجود^(١) . وإليك معنى هذا الجواب عند ابن عربي نفسه ، قال في الفتوحات : « هذا هو منزل الاتحاد الذي ما سلم أحد منه ، ولا سيما العلماء بالله ، ... ، فأما أصحاب النظر العقلي فأحالوه لأنه عندهم يصير الذاتين ذاتاً واحدة ، وذلك محال ، ونحن وأمثالنا نرى ذاتاً واحدة لا ذاتين ، ويجعل الاختلاف في النسب والوجوه ، والعين واحدة في الوجود ، والنسب عدمية^(٢) .

وقال عن الحلاج : « منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة^(٣) .

على أن ابن عربي قد يورد الاتحاد ويقول به ، لا على أنه الاتحاد المعروف والذي يقع من امتزاج حقيقتين ، بل على أنه وحدة وجود ، فهو يريد أحياناً بالاتحاد وحدة الوجود ، وهذا نصه ، قال : « المخاللة لا تصح إلا بين الله وبين عبده^(٤) ، وهو مقام الاتحاد ، ... ، وإنما قلنا لا تصح الخلطة إلا بين الله وبين عبده

(١) - انظر : مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٤٠٨/١ وما بعدها.

(٢) - الفتوحات المكية ٥٦٦/٣ .

(٣) - الفتوحات المكية ٣٣٢/٤ .

(٤) - المراد بالعبد هنا المخلوقين ، أو مظاهر العالم ، وابن عربي يكثّر من استخدام هذا المصطلح ، أعني (رب عبد) و(حق خلق) للدلالة على وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة. انظر : مرتبة الوجود

٤٠٩/١ ، المعجم الصوفي ٣٤٤ .

لأن أعيان الأشياء متميزة ، وكون^(١) الأعيان وجود الحق لا غير ، ووجود الشيء لا يمتاز عن عينه ، فلهذا لا تصح الخلة إلا بين الله وعبيده خاصة^(٢) .

ولقد تنبه مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية إلى الغلط المنهجي الناشئ من عدم فهم تطور عقيدة ابن عربي فقال : «ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مؤلف كتاب «دلائل التوحيد» من انخداعه بقول الشيخ الأكبر : «ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد...»^(٣) . ولم يغفل العلاء البخاري في معرض نقضه لكتاب الفصوص من الإشارة إلى أن كلام ابن عربي يتجاوز القول بالحلول والاتحاد إلى ما هو أكثر ضللاً ، حيث يجعل وجود الممكنات أعياناً لواجب الوجود .

٤ - الاستجابة السريعة للإيحاء أو ما يسمى «بقابلية الإيحاء» من الأسباب الرئيسية لتعثر الدارسين في وصولهم إلى حقيقة الرجال والأفكار .

وقابلية الإيحاء تعني : سرعة تصديق وتقبل الآراء والأفكار دون نقد أو مناقشة أو تمحيص خاصة إذا كانت صادرةً عن أشخاص بارزين أو ذوي نفوذ ، أو يعتنقها أفراد كثيرون أو أناس نشق بهم^(٤) .

وتعتمد فاعلية الإيحاء على عناصر ثلاثة : الموحى إليه ، والموحي ، والموقف . ويلعب الموقف دوراً أساسياً في حدوث الإيحاء ، فعندما يفتقر الشخص إلى الحقائق المتعلقة بالموقف تزيد قابليته للإيحاء . كما أن للعوامل الانفعالية كذلك دورها ، وشخصية الموحى وعلاقته بالموحي إليه عامل هام في تأثير الإيحاء^(٥) .

(١) - مراده بـ«كون الأعيان» أي: تكون الأعيان وحصولها في الكون وهو الوجود الشهودي، وحصولها هذا هو بعينه حصول وجود الحق وحقيقته ، فالوجود للحق لا الأعيان . انظر: مرتبة الوجود ١/٩٠٤ .

(٢) - الفتوحات المكية ٢/٢٢٠ .

(٣) - انظر : موقف العقل والعلم والعالم ٣/١٨٥ .

(٤) - انظر : الميسر في علم النفس الاجتماعي ، د. توفيق مرعي ، وأحمد بلكيس ص ١٨٢ .

(٥) - انظر : معجم العلوم الاجتماعية ص ٨٦ .

وإذا كان الإيحاء تواصل وعلاقة بين الذات والغير فإن من أهم سمات هذه العلاقة الامتثال للغير ، وذلك أن موقف الإيحاء يتضمن «تعطيلاً للوظائف النقدية والتكاملية ، وتضييقاً للمجال المعرفي بأسره ، يحول بين الموحى إليه وبين استخدام معارفه ومعلوماته وذكائه استخداماً كاملاً»^(١). وهذا التأثير الإيحائي ليس قاصراً على تأثير الأحياء في الأحياء ، وإنما يتعداه إلى تأثير الأحياء تأثيراً نفسياً وهمياً بسمعة بعض الأموات، يصل أحياناً إلى درجة الاستسلام لآراء ومعتقدات الأموات مهما بعدت عن الصواب وأوغلت في الباطل ، لما لهذا الميت من هالة^(٢) كبيرة ، لا تتجاسر بعض العقول على مجرد التفكير في مراجعة تلك الأفكار والمعتقدات لذلك الميت.

وبهذا يزول استغرابنا إذا رأينا أناساً أسوياء يحملون شهادات عالية في شتى التخصصات العلمية الأدبية والمهنية ، ويتبوؤن مناصب إدارية رفيعة في مؤسسات اقتصادية وتنموية وسياسية ، ومع ذلك نجدهم يلتمسون حل مشاكلهم وأمراضهم عند الدجالين والعرافين وضاربي الحصى وفارشي الرمل.

وإذا أردنا أن نختار نموذجاً تطبيقياً لمن خضعوا لإيحاءات الصوفية ، فإن الشيخ عبد الوهاب الشعراني^(٣) المتوفى سنة (٩٧٣) هـ يعتبر أحد الضحايا المبرزين الذين أثرت فيهم الإيحاءات تأثيراً بالغاً انعكس على سلوكه وآرائه وطريقة تفكيره ومصنفاته. فأخذت أحكامه طابع التعميم والتبرير ، استسلم للأوهام والخرافات والخيالات ، مع ما له من قدم راسخة في العلوم الشرعية^(٤).

(١) - المصدر نفسه ص ٨٦.

(٢) - تأثير الهالة : الميل في عمل تقدير لخصائص شخص من الأشخاص بالتأثير في ذلك بخاصية شخص ما أو بالانطباع العام عن ذلك الشخص. انظر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، ص ٨٥.

(٣) - ترجمته : في شذرات الذهب ٣٧٢/٨.

(٤) - عن إحاطته بالعلوم وتميزه على كثير من علماء عصره انظر: ما كتبه د . عبد الرحمن عميرة =

وكان الشعراني أشهر متصوفة مصر في القرن العاشر دفاعاً عن ابن عربي وعناية بمؤلفاته وأحرصهم على دراسة كتاب الفتوح والاستفادة منه ، مع أننا لا نستطيع أن نعد الشعراني من أتباع مذهب ابن عربي الخالص الذين وافقوه على فلسفته الوجودية كالقاشاني وعبد الكريم الجيلي ، إلا أن ملاحظاته على كتاب الفتوح وتلخيصاته لكثير من محتوياته دلالة عميقة على اهتمامه به وبمؤلفه.

اختصر الشعراني كتاب الفتوح في كتاب سماه «لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية» ، ثم لخص هذا التلخيص في كتاب آخر سماه «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» ، وكذلك كتب كتاب «اليواقيت والجواهر» وحاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الكفر وملاه باقتباسات من الفتوحات وغيره من كتب ابن عربي^(١) . ولما كان الشعراني عنده توسع في تصديق كرامات الأولياء وخوارق الصالحين ، واهتمام بالغ في دلالات الرؤى والمنامات والإلهامات ، فإنه وقع في شباك ابن عربي بسهولة ، وذلك أن الشعراني سلم لابن عربي دعواه من أنه مؤلف ملهم ، وأنه يصدر فيما يكتب عن إملاء إلهي وإلقاء رباني وتلقين الروح الأمين ، لا عن تقليد للغير أو تفكير ونظر شخصي ، لأجل ذلك يصرح بأن علومه محفوظة من الخطأ والزلل.

صدق الشعراني هذه الدعوى ، وقام بجمع نصوص ابن عربي التي زعم فيها أن ما كتبه وألفه وأخرجه للناس من الإلهام والفتح الإلهي ، ووضعها في مقدمة كتابه «الكبريت الأحمر»^(٢) ، وفي الورقات الأولى من كتابه الآخر «اليواقيت والجواهر»^(٣) .

= في مقدمة كتاب الميزان للشعراني ٤٧/١ - ٥٠ ، وكتاب إمام التصوف في مصر : الشعراني ، للدكتور توفيق الطويل ١٨ - ١٩ .

(١) - انظر : دراسة كتاب الفتوحات ، بقلم أبي العلا عفيفي ، من كتاب تراث الإنسانية ، ١٦٢/١ .

(٢) - الكبريت الأحمر ٤/١ - ٥ .

(٣) - اليواقيت والجواهر ص ٢٤ ٢٥ .

ومن هذه النصوص قول ابن عربي : « وليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ﷺ . فعلومنا كلها محفوظة من الخطأ »^(١) .

وقال عن تأليفه كتاب « مواقع النجوم » : « أرسل إلي سبحانه رسول إلهامه ، ، فنفت في روعي روحه القدس »^(٢) .

وقال عن كتابه « عنقاء مغرب » : « لما دخل شهر ميلاد النبي محمد - ﷺ - بعث إلي سبحانه رسول الإلهام ، وهو الوحي الذي أبقاه علينا ، والخطاب الذي جعل منه إلينا ، ثم أردفه بميسرة ساطعة في روضة يانعة ، يأمرني فيها بوضع هذا الكتاب المكنون ، والسر المصون المخزون »^(٣) .

ويقول عن كل ما صنفه : « إن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس عن روية ، وإنما هو نفت في روعي على يد ملك الإلهام »^(٤) .

وقال أيضاً : « وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد علي من الحق تعالى موارد تكاد تحرقني ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة »^(٥) .

هذه النصوص وغيرها لابن عربي^(٦) ، كان لها من التأثير والإيحاء على عقلية الشعراني ونفسيته ، ما جعلت منه رافع راية الدفاع عن الشيخ الأكبر

(١) - انظر : الروحية عند ابن عربي ص ٢٢ ، اليواقيت والجواهر ص ٢٤ ، مرتبة الوجود ٢٨٩/١ .

(٢) - مواقع النجوم ص ٥ ، ٦ .

(٣) - عنقاء مغرب ص ١٧ .

(٤) - دراسة كتاب الفتوحات ، أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١٦١/١ .

(٥) - عنوان الدراية ص ١٦٣ .

(٦) - انظر ما جمعه الشعراني من هذه النقول في كتابيه اليواقيت والجواهر ٢٤ - ٢٥ ، والكبريت

الأحمر ٤/١ - ٥ ، وانظر كذلك ما جمعه الباحث عبد الله الملا في تحقيقه لكتاب مرتبة الوجود

للملا علي القاري ٢٨٧/١ - ٢٩٠ .

والكبريت الأحمر. لأن الطعن فيه يعتبر تعدياً على من اختصه الله بالعلم اللدني، وفجر الحق ينابيع العلوم في قلبه ، فصار إماماً مقدماً في شتى الفنون والعلوم والمعارف وقدوةً لجميع العلماء في جميع ميادين المعرفة ، وأنقل هذا النص لبيان المكانة التي يحتلها ابن عربي عند الشعراني : «واعلم يا أخي أنني طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه ، وما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية - لا سيما ما تكلم فيه عن أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهدين التي استنبطوا منها أقوالهم فإن نظر فيه مجتهد الشريعة ازداد علماً إلى علمه، واطلع على أسرار وجوه الاستنباط وعلى تعليقات صحيحة، لم تكن عنده ، وإن نظر فيه مفسر للقرآن، فكذلك ، أو شارح للأحاديث النبوية فكذلك ، أو متكلم فكذلك ، أو محدث فكذلك ، أو لغوي فكذلك ، أو مقرئ فكذلك ، أو معبر للمنامات فكذلك ، أو عالم للطبيعة وصناعة الطب فكذلك ، أو عالم بالهندسة فكذلك ، أو نحوي فكذلك ، أو منطقي فكذلك ، أو صوفي فكذلك ؛ أو عالم بعلم الحروف فكذلك. فهو كتاب يفيد أصحاب هذه العلوم علوماً لم تخطر لهم قط على بال»^(١).

وهكذا يقف الشعراني أمام شخص ابن عربي مستسلماً لكل ما يقول في سائر العلوم مأسوراً لإيحاءاته، معطلاً ما حباه الله إياه من علم واسع وعقل ذكي، ولو أنه أطلق سراح عقله من تلك الإيحاءات ، لكان ذا بصيرة نافذة يميز فيها الخطأ من الصواب، ولقال عن مزاعم ابن عربي إنها كذب كما قال من سبقه من العلماء كالعز بن عبد السلام^(٢) والعضد الإيجي^(٣) والعلاء البخاري. ولرود ما

(١) - الكبريت الأحمر ص ٣.

(٢) - سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ ، ٤٩ ، ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ ، لسان الميزان ٣١١/٥. تنبيه الغيبي إلى تكفير ابن عربي ص ١٥٢ ، كشف الغطاء ٢٢٤ ، الوافي بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢ - ١٨٢.

(٣) - الإيجي يقدح في ابن عربي بما هو أفظع من الكذب. انظر : تنبيه الغيبي إلى تكفير ابن عربي

قاله ابن تيمية : «في كتبه مثل الفتوحات المكية وأمثالها من الأكاذيب ما لا يخفى على لبيب»^(١).

ولقد كشفت العلوم الحديثة والدراسات المعاصرة كثيراً من أباطيل ابن عربي في العلوم الطبيعية والكونية... الخ.

يقول الدكتور عبد الجليل راضي عن مؤلفات ابن عربي : «إن مؤلفاته هي آخر ما يمكن أن يوصف بالنموذج ، لأنها خليط أو سلطة ، كلها تكرار ، ثانياً ما جاء فيها من معارف وعلوم كلها فجة وخاطئة لدرجة مشينة ، تجعل نسبتها إلى الله تعالى أو نبيه محمد مهزلة المهازل .

ثم قام الدكتور عبد الجليل عيسى ، بإبطال دعوى ابن عربي في نسبة علومه إلى الله ، وضرب أمثلة متعددة على أخطاء ابن عربي في بعض العلوم^(٢) ، وبهذا تتبدد أوهام من اغتر بدعاوى ابن عربي ومكانة علومه ابتداءً بمن سبق الشعراني وانتهاءً بمحمود الغراب. وبقية المعاصرين.

وإذا كان الشعراني يصدق بكل ما يصدر عن عموم الصوفية ، مع ولعه الشديد فيما كتب من تراجمهم بأخبار البهاليل والمجازيب والمجانين والمعتوهين ، مع روايته ما يصدر عنهم من كلمات مليئة بالزندقة وانتقاص الدين ، وتصرفات عن الانحطاط الخلقي بل والشذوذ الجنسي حتى مع البهائم^(٣) ، ثم اعتبار هؤلاء من أكابر الأولياء الذين اختصهم الله بالكشف والنطق عن أسرار القلوب ، هذا

(١) - مجموع الفتاوى ١٣١/٢ .

(٢) - انظر : ص ٤٣٥ - ٤٦٠ من المصدر السابق.

(٣) - انظر : تراجم هؤلاء المجازيب والمجانين وما يصدر عنهم من كلمات وأفعال شائنة في كتاب الشعراني «لواقح لأنوار في طبقات الأخيار» في ترجمة : الشيخ علي أبو خودة ١٣٥/٢ ، وإبراهيم بن عصفير ١٤٠/٢ ، وإبراهيم العريان ١٤٢/٢ ، وعلي حبش ١٤٩/٢ ، وعشرات المجازيب الذين ترجم لهم الشعراني.

النمط من الفهم والتفكير تجعل من باب أولى أن يسلم الشعراني بكل ما جاء به ابن عربي الذي يتربع على عرش التصوف والمتصوفة ، كما أنها تدل أن تجربة الشعراني الصوفية شكلت منه شخصية مزدوجة متشاكسة متناقضة ، شخصية الفقيه العالم ، وشخصية الدرويش الساذج. هذا الازدواج في شخصيته ، مع ما يرويه عن مغامراته مع العفاريت والجن الذين يتشكلون له بأشكال عديدة^(١) ، وما يحكيه عن اتصاله بأرواح الأموات ، حمل بعض الدارسين ، مثل الدكتور زكي مبارك ، على اتهامه بالكذب وقول الزور^(٢).

لكن الدكتور توفيق الطويل يرفض قول زكي مبارك ، ويرى أن ما يرويه الشعراني عن نفسه ، من اتصال بالأرواح وتعامل مع الجن ، وما يتحدث به عن كراماته وخوارقه ، يجب أن ندرسه من منطلق نفسي ، ونبحث عن تفسير سيكولوجي^(٣) لكل ما يبدو لنا كذباً مهماً أغرب في الخيال.

ثم يتكلم الطويل عن الجو المشبع بالتصوف الذي كان يعيشه الشعراني ، وأثر ذلك على عقله ونفسه مما أوقعه في ما يسميه علماء النفس بالمدرجات الخاطئة ، والأوهام المجسمة. وهذا احتمال وارد ، فإن منهج النقد النفسي المعاصر أثبت أن كثيراً من النداءات الخفية والمشاهدات الروحية - عند الصوفية - ما هي إلا ضرباً من الهذيان ، وأنها غير حقيقية، وليست إلا من أعماق النفس^(٤).

وتقول هذه الدراسات : إن المشاهدات الصوفية معادلة للهلوسات التي هي

(١) - انظر : لطائف المتن ١/ص ٤٢ ، ١٧٠ ، نواحي الأنوار ١١٦ عن زكي مبارك.

(٢) - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ٢٥٩/١.

(٣) - انظر : إمام التصوف في مصر (الشعراني) ، د. توفيق الطويل ص ١٥١ وما بعدها.

(٤) - انظر : المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة) ، ناجي حسين فوده ص ٢٣٧.

«عبارة عن مدركات حسنية زائفة لا وجود لها»^(١) ، ونداءات الحق الحقيقية تعد ضمن حالات الذهان ، والذهاني هو الذي «يسمع أصواتاً تهبط على أذنه دون غيره من الناس ، كذلك من الممكن أن يرى أشباحاً وذبذبات وموجات لا يراها غيره»^(٢) .

هذا الاستطراد مع موقف الشعراني لابن عربي سببه يعود إلى أن الشعراني كما قلت هو أوضح نموذج يتخذ للتدليل على خضوع الإنسان للإيحاءات من الآخرين ، ومن ثم غياب المنهجية النقدية في تقويم الأفكار والرجال. بل ويكاد النقد والتقويم يعطل تماماً عند الشعراني ، بسبب انبهاره الشديد بأصحاب العقول الذكية رغم انحرافاتهم العقدية البينة، فنجدته : «ينهى عن الخط على الفلاسفة وتنقيصهم ، وينفر ممن يذمهم ويقول هؤلاء عقلاء»^(٣) كما ينقل عنه تلميذه المناوي في طبقاته. ولأن كتب الشعراني في التصوف عموماً وفي فكر ابن عربي على وجه الخصوص ، أصبحت مصدراً لمن جاء بعده من الباحثين ، ولما كان منهج الشعراني في تناوله للمسائل يقوم على التبرير والتعميم ، فقد أثر فيمن سلم له فيما توصل إليه من نتائج وأحكام^(٤) .

(١) - انظر : سيكلوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ، د. محمد جلال شرف ود. عبد الرحمن العيسوي ص ٩٥ .

(٢) - المصدر نفسه ص ٩٥ - ٩٦ .

(٣) - انظر : شذرات الذهب ٣٧٣/٨ .

(٤) - انظر على سبيل المثال : شذرات الذهب ، لابن العماد ، فيما ينقله عن عبد الرؤوف المناوي ٣٧٢/٨ ، جامع كرامات الأولياء للنبيهاني ١/١٩٨ وما بعدها ، ومحبي الدين بن عربي لظه عبد الباقي سرور ص ١٧٢ وما بعدها ، والسلفية مرحلة زمنية مباركة ، للبطوي ٢٠٤ - ٢٠٥ ، والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين ، لعبد الحفيظ فرغلي ص ١٤٩ ، ١٥١ . وللمقارنة انظر : مسألة الدس على ابن عربي ومناقشة دعوى الشعراني ، مقال أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١/١٦٢ ، وكتاب التصوف الإسلامي ، زكي مبارك ١/١٢٦ ، وإمام التصوف في مصر (الشعراني) لتوفيق الطويل ص ٥٩ .

ولأن قابلية الإيحاء نزعة لا يكاد يخلو منها إنسان ولكنها تتفاوت لدى الناس قوةً وضعفًا وجوداً وعدمًا ، بناءً على خلفياتهم الثقافية ، وتنشئتهم التربوية ، وقناعاتهم الاعتقادية. وانظر إلى مزالق الفرق وانحرافات المذاهب في تاريخ الإسلام تجد أن من أسباب الضلال هو التأثير اللاواعي بالأعلام والمشاهير الضالين ، وتأثر الناس بهم لما لهم من سلطة على العقول والنفوس. فهي ظاهرة عامة جديرة بالتنبيه والتحذير ، لما يترتب عليها من ضياع قطاع عريض من أصحاب العقول المستقيمة ، وأكثر ما يظهر الخضوع للإيحاء في التيارات الباطنية^(١).

وفي مقابل تلك العقول المستقيمة أسوق نموذجين لأصحاب العقول المستنيرة التي ترفض أن تسلم لغير المعصوم ، والتي تملك معايير تزن بها كلام العلماء مهما بلغوا من الفهم ومهما أوتوا من ذكاء.

الأول : الشيخ مصطفى صبري ، في كتابه موقف العقل ، فإنه لما أراد نقض مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وهو شيخ الإسلام في السلطنة العثمانية، والتصوف في العهد العثماني له مكانة وسلطنة، ومحبي الدين ما ارتفع ذكره إلا بعد دخول السلطان سليم دمشق^(٢). قال العلامة مصطفى صبري : «اعلم أيها القارىء العزيز أنني لست عدواً للصوفية ولا منكرًا لوجود أولياء الله وكراماتهم ، ومع هذا كله فإنني عبد الله لا عبد أي أحد اشتهر بأنه ولي من أولياء الله فلا أضحي بمقام ربي جل وعلا لمنزلة ذاك الولي عند الناس ولا أعترف له بامتياز أن يقول في ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء له هواه»^(٣).

(١) - انظر : فصل (العقل المستقيم) من كتاب تكوين العقل العربي ، د. محمد عابد الجابري.

(٢) - اشتهر لدى الصوفية أن ابن عربي كان يقول : إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محبي الدين. وكان دخول السلطان سليم إلى الشام سنة ٩٢٣هـ. انظر : جامع كرامات الأولياء ١٠/٢٠٢.

(٣) - موقف العقل والعلم والعالم ٩٢/٣.

الثاني : الدكتور محمد حسين الذهبي ، أستاذ علوم القرآن في جامعة الأزهر ، فقد تعرض للتفسير الإشاري عند الصوفية في كتابه ، التفسير والمفسرون ، ثم نقل رأي الذين يدعون القراء بالتسليم مما جاء من إشارات الصوفية لمعاني القرآن وإن كانت تعارض المسلمات الاعتقادية والشريعة.

ومن هذه الآراء نقل رأي الألووسي في مقدمة تفسيره ج١ ص ٨ :
« فالإنصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز الدائرة المحمدية ما هم عليه ، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل - لكثرة العوائق والعلائق - إليه :

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالأبصار

ويقول الألووسي أيضاً بعد أن نقل عن ابن عربي ما قاله في تفسيره الفاتحة في فتوحاته : « فإذا وقع الجدار ، وانهدم الصور ، وامتزجت الأنهار ، والتقى البحران ، وعدم البرزخ ، صار العذاب نعيماً ، وجهنم جنةً ، ولا عذاب ولا عقاب ، إلا نعيم وأمان ، بمشاهدة العيان»..... الخ.

يقول الألووسي بعد نقله لهذا الكلام الغريب : « وهذا وأمثاله محمول على معنى صحيح يعرفه أهل الذوق ولا ينافي ما وردت به القواطع ، ثم قال : وإياك أن تقول بظاهره مع ما أنت عليه ، وكلما وجدت مثل هذا لأحد من أهل الله تعالى ، فسلمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا تعلمه أنت ولا أنا ، لا بالمعنى الذي ينقدح في عقلك ، والمشوب بالأوهام فالأمر والله وراء ذلك»^(١).

بعد أن نقل الشيخ الذهبي هذا النص للألووسي قال : ومثل هذه الأقوال أشبه ما تكون بالإكراه لنا على قبول وجدانيات القوم وشطحاتهم مهما أوغلت في البعد والغرابة ، وتوريط لنا بتسليم كل ما يقولون تحت تأثير ما لهم في مجال التصوف والمتصوفة من شهرة علمية^(٢) والنتيجة التي توصل إليها الشيخ محمد حسين الذهبي :

(١) - انظر : التفسير والمفسرون ٣٦١/٢.

(٢) - المصدر نفسه ٣٦١/٢ - ٣٦٢.

أن مذهب ابن عربي في تفسيره لآيات القرآن الكريم في ثنايا كتابيه
الفتوحات والفصوص «يقوم غالباً على نظرية وحدة الوجود التي يدين بها ، ...
فإننا نراه في كثير من الأحيان يتعسف في التأويل ، ليجعل الآية تتمشى مع هذه
النظرية»^(١).



الفصل الرابع

دراسة موجزة عن
كتاب «فصوص الحكم»

لا بد قبل الشروع في بيان أهم مسائل ومباحث كتاب فصوص الحكم أن نبين معنى هذه التسمية وسبب اختياره لها .

فكلمة «فصوص الحكم» مركبة من كلمتين : فصوص وحكم . والفصوص بالضم جمع فصّ بفتح الفاء .

قال في اللسان : فصُّ الأمر : أصله وحقيقته ، وفصّ الشيء حقيقته وكُنْهه ، والكُنْه : جوهر الشيء ، والكُنْه : نهاية الشيء وحقيقته . يقال : أنا آتيك بالأمر من فصّه ، يعني : من مخرجه الذي خرج منه .

وفصُّ الأمر مَفْصَلُه . وقَصُّ العين : حدقتها . وفص الماء : حَبُّه . والجمع من كل ذلك أَفْصٌ وفُصُوصٌ^(١) .

قال ابن السكيت : كل ملتقى عظيمين فهو فص^(٢) .

والفصُّ : السن من أسنان الثوم^(٣) . وقَصَّ الخاتم وفِصّه ، بالفتح والكسر : المُركَّب فيه ، وجمعه : أَفْصٌ وفصوص وفِصاص^(٤) .

و «الحِكم» جمع حِكْمَة وهو عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم^(٥) . والحكمة : إصابة الحق بالعلم والعمل^(٦) . وكل كلام وافق الحق فهو حكمة^(٧) . والحكمة : علم يبحث

(١) - اللسان ٦٦/٧ .

(٢) - الصحاح ١٠٤٩/٣ .

(٣) - اللسان ٦٦/٧ ، وانظر : القاموس المحيط ، ص ٨٠٧ .

(٤) - اللسان ٦٦/٧ .

(٥) - اللسان ١٤٠/١٢ .

(٦) - التوقيف على مهمات التعاريف ٢٩١ .

(٧) - التعريفات ، ص ١٢٤ .

فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية ، فهي علم نظري غير آلي ^(١) .

وقال الفيروزآبادي : الحِكمة : العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل ، وطاعة الله ، والفقہ في الدين ، والعمل به أو الخشية أو الفهم أو العقل أو الإصابة في القول والفعل

وحكّمه وأحكّمه : أتقنه ومنعه من الفساد ^(٢) .

والحكمة : هي وضع شيء في موضعه ^(٣) .

هذا ما يتعلق بمعنى كل من كلمة «فصوص» و «حكم» لغةً . وعليه فإن مراد ابن عربي من كلمة «الفصوص» إما أصل الشيء وحقيقته وكنهه وجوهره وغايته ومعدنه الذي خرج منه ، فيكون المعنى : جواهر الحكم ومعادنها ومخارجها التي خرجت منها ، وكنهها وحقيقتها وغايتها .

وإما «فصّ الخاتم» ، ولأن فص الخاتم يكون على قدر موضعه المركب فيه ، فلا زيادة ولا نقصان ، كذلك الكلام الذي ساقه في كتابه هذا أتى على هيئة معينة مخصوصة لا زيادة ولا نقصان فيها ، فكله حكم بزعمه؛ أو لأن فص الخاتم هو الموضع الذي به الختم والنقش ، كذلك ما أتى به في هذا الكتاب من كلام كله حكم منقوشة ، مختومة عليها بختم الحكمة ^(٤) .

ويرجح الباحث عبد الله الملا أن تكون كلمة «فصوص» من «فص الخاتم» «لأن الفص مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخاتم الذي تحويه ، ولما كانت كلمة «الخاتم» تفيد معنى كلمة الختم المشهور ، والذي يقسمه ابن عربي إلى ختم النبوة وختم

(١) - المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(٢) - بصائر ذوي التمييز ٢/٤٨٧ ، وانظر : القاموس المحيط ، ص ١٤١٥ .

(٣) - التعريفات ، ص ١٢٤ .

(٤) - مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ١/٥٩١ - ٥٩٢ .

الولاية ، كانت هذه الكلمة مشعرة بأن علوم هذا الكتاب وردت من خاتم ، وهو خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ إلى خاتم الأولياء ، محمد بن علي بن عربي ، فعلموا هذا الكتاب منقوشة ومختومة بختم الخاتميين ، ختم النبوة وختم الولاية»^(١) .

أما شرح الفصوص فقد أغفل بعضهم شرح عنوان الكتاب ، كالقاشاني^(٢) ، وبالي أفندي^(٣) ، ومحي الدين المطعمي^(٤) ، ومحمود الغراب^(٥) أما عبد الغني النابلسي فقد فسر كلمة فصوص الحكم بالآتي : « الفص هو موضع النقش من الخاتم ، والخاتم هو الدائرة الواقعة في الإصبع . . . والمقصود من الخاتم إما هو الفص ، والمقصود من الفص النقش فيه ، فالنقش سرّ الخاتم ، وهو الذي يظهر للوارث النبوي من علم ورثه ، وهو المراد هنا بذكر جميع الفصوص»^(٦) .

وقال عن «الحكم» : «الحكم جمع حكمة ، وهي العلم المتقن الكاشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه من غير شائبة توهم في الإدراك»^(٧) .

وقال الجامي : فص الشيء خلاصته^(٨) .

وقال عن «الحكم» الحكم : الشرائع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية ، على الأخلاق المرضية والأعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية^(٩) .

(١) - المصدر السابق ١/٥٩٢ .

(٢) - شرح القاشاني على الفصوص .

(٣) - حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي .

(٤) - فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم .

(٥) - شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر .

(٦) - جواهر النصوص ١/١٦ .

(٧) - المصدر نفسه ١/٦ .

(٨) - شرح الجامي على الفصوص ١/٩ .

(٩) - المصدر السابق ١/٤ ، ٥ .

وقال في التعريف بالكلمتين معاً «فصوص الحكم» : «أي مشتمل على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الأنبياء عليهم السلام»^(١).

* * *

تتمة :

الصوفية منذ عصر مبكر كانوا يستعملون كلمة «الحكمة» ويطلقونها على معنى خاص يتفق مع نظريتهم العامة في طبيعة المعرفة الإنسانية ، وطرق تحصيلها ، ذلك أنهم قابلوا بين «الحكمة» و «الكتاب» مستندين إلى الآية القرآنية « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة »^(٢) ، وقالوا : إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام ، أو ما سموه أحياناً «العلم الظاهر» ، والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التي اختص بها الرسول ﷺ ، وورثها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن ، وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفي وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب بزعمهم.

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة - التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه - إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية ، أو إنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبي^(٣) .

وفي الفص الثالث والعشرين يقسم ابن عربي الحكمة إلى قسمين ، فيقول : «الحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتٌ عنها»^(٤) .

(١) - المصدر السابق ٩/١ .

(٢) - سورة آل عمران ، الآية (١٥١) .

(٣) - تعليقات عفيفي على الفصوص ، ص ٣.

(٤) - فصوص الحكم ١٨٨/١ .

حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار
الإلهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام ، والثانية قصر على
الخواص . ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع
التأويلات التي لا يقرها الدين في قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف
والذوق ، وطوراً تحت عنوان «علم الخواص» أو «علم الباطن» ، أو «المضنون به
على غير أهله» وغير ذلك ^(١) .

* * *

(١) - تعليقات أبو العلا عفيفي على الفصوص ، ص ٢٧٩ .

المبحث الأول

سبب تأليف الكتاب وتاريخ وضعه

ذكر ابن عربي في مقدمة كتاب الفصوص السبب الذي دفعه إلى إخراج هذا المصنف، فبعد أن حمد الله تعالى، وصلى على نبينا محمد ﷺ قال: «فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة^(١) أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، ويده ﷺ كتاب فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخلصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي جناني بالإلقاء السبوح^(٢) والنفث الروحي^(٣) في الروح النفسي بالتأييد الاعتصامي، حتى أكون مترجماً لا متحكماً، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي

(١) - المبشرة في الأصل صفة الرؤيا، وهي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف، كالبطحاء فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء. شرح القاشاني على الفصوص، ص ٩.

وبعض شراح الفصوص يرجح وقوع الرؤيا بقطعة، يقول الشيخ محب الدين الطعمي: «المبشرة مجهولة أي غير معروفة إن كانت قطعة أم منامية، ولا تنقطع رؤيته عليه السلام، عن أمثال الشيخ الأكبر بقطعة لكونه في مقام الرؤية البيظية المطلقة السرمدية...» فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم. ص ٩.

(٢) - الإلقاء السبوح: الإلهام الرحماني المنزه عن مداخل الشيطان. حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي على الفصوص. ص ٩.

(٣) - النفث الروحي: فيض الروح الأعظم على الأرواح المقدسة. المصدر السابق ص ٩.

يدخلها التلبيس ، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما ألقى إلا ما يلقي إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي . ولست بنبي ولا رسول ولكنني وارث ولآخرتي حارث ^(١) »

من هذا النص الصريح لابن عربي والذي صدر به كتابه الفصوص نستفيد ما يلي :

أولاً : فهو يجزم بجرأة أن كتابه هذا وحي الله تعالى ألهمه إياه عن طريق رسول الله ﷺ الذي أعلمه به وسلمه إليه في المنام .

ثانياً : يفهم من النص كذلك أن تسمية الكتاب بفصوص الحكم لم تكن من وضع ابن عربي ، وإنما هي تسمية من عند الله تعالى ^(٢) ، أو تسمية من النبي ^(٣) ﷺ .

ثالثاً : كما يحدد هذا النص تاريخ ابتداء وضع الفصوص حيث كان الشروع في تصنيفه في العشر الأواخر من شهر محرم سنة (٦٢٧ هـ) .

رابعاً : من خلال تأمل هذه الرؤيا التي سطرها ابن عربي في ديباجة الفصوص نتوصل إلى مقاصد ابن عربي من هذه الدعوى العريضة التي زعم فيها أن كتابه هذا من الإلقاء الإلهي ، أو كما أفصح هو بقوله : « فما ألقى إلا ما يلقي إلي ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي » ^(٤) .

والهدف الذي يرمي إليه ابن عربي من هذه التوطئة ، هو إيجاد سند شرعي

(١) - فصوص الحكم ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) - شرح الجامي على الفصوص ٩/١ .

(٣) - جواهر النصوص ١٠/١ .

(٤) - فصوص الحكم ٤٨/١

يؤثر من خلاله في عقلية ونفسية قرأء الفصوص ، بحيث يسلمون لكل ما جاء فيه من عقائد وتصورات وأفكار ؛ لخلوه من الأخطاء والأغلاط ؛ لأن كتاب الفصوص - كما زعم - من وضع الله وليس من صنيع البشر . وقد أبان ابن عربي عن قصده هذا بقوله : « ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس »^(١) .

وكان لهذه الرؤيا دورها في تعطيل ملكة النقد والتمحيص لأباطيل الفصوص البيئات ، فكم هم الذين طلقوا عقولهم في سبيل إرضاء مشاعرهم ، ووقفوا مبهورين أمام شخص ابن عربي أكثر من انبهارهم بفكره ومذهبه ، ومن ثم تعاملوا مع نصوصه الشاذة والمنكرة تعاملًا تبريرًا فتحوا فيه باب التأويل على مصراعيه من أجل إنقاذ الشيخ الأكبر ، وذلك لفنائهم في حبه ، وتعظيمهم لشخصه إلى حد يقرب من العصمة^(٢) ، ولقناعتهم بصدق رؤياه التي زادت يقينهم من أن كتاب الفصوص ليس مبنياً على الاجتهاد الذاتي ، وإنما « مبنياً على الحقائق وعلوم الإلهيات »^(٣) كما يقول محمود الغراب .

ولهذا لم يكتف بعضهم بهذه القناعة ، وإنما دفعه حماسه إلى أن يدعو الآخرين إلى التصديق والتسليم لما سطره ابن عربي في ديباجة الفصوص ، فقال :

(١) - فصوص الحكم ٤٨/١ .

(٢) - للوقوف على منهج التربية الصوفية للمريد ، وكيفية إلغاء هذا المنهج لشخصية المريد (التلميذ) وتعطيل أدوات الإدراك عنده ، وإصابة عقله وتفكيره بالشلل أمام كل تصرفات شيخه (الأستاذ) مهما كانت بعيدة عن الاستقامة أو الصواب . للوقوف على ذلك ، انظر : عوارف المعارف للسهروردي ، ص ٨٥ ، ٩٦ . الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، ١٣/٢ .

(٣) - شرح فصوص الحكم ، لمحمود الغراب ، ص ٧ .

« وليعلم الناس أن الفصوص من كتب رسول الله ﷺ ، الباطنية التي ليس فيها زيادة أو نقص ... »^(١) ، وماذا عن الذين لم يقنعوا برؤيا ابن عربي وادعاءاته في نظر هؤلاء ؟ يجيبك الشيخ المطعمي فيقول : « فمن أنكر على الشيخ واعتقد أن هذا الكتاب من هوى نفسه فقد أخفق يقينه ، وخالف تعيينه »^(٢)

إذا استطاع ابن عربي من خلال رؤياه - التي زعم - أن يقوي مكانة كتابه الفصوص ، الذي لم ينفذ إلى قلوب العوام فحسب ، بل أوجد صدى كبيراً بين طوائف الصوفية والفقهاء »^(٣)

* * *

(١) - فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم ، للشيخ محيي الدين المطعمي ، ص ٩ .

(٢) - المصدر نفسه ص ٩ .

(٣) - محيي الدين ابن عربي ، عبد الحفيظ فرغلي ، ص ١٧٩ .

المبحث الثاني

طريقة ابن عربي في ترتيب كتابه

بجاء ابن عربي كتابه الفصوص بمقدمة قصيرة ذكر فيها السبب الذي دفعه
لاخراج هذا الكتاب ، وعرفنا من المبحث السابق أن رؤياه للنبي ﷺ كانت السبب
الرئيسي في تصنيف كتاب الفصوص على حد زعمه .

بعد هذه المقدمة قسم ابن عربي فصوصه إلى سبعة وعشرين فصاً ، وعنون
كل فص من تلك الفصوص باسم أحد الأنبياء ، وقد ذكر جميع الأنبياء الذين جاء
ذكرهم في القرآن ، عدا ذي الكفل واليسع ، فيكون بهذا الترتيب قد نص على
ثلاثة وعشرين نبياً . أما الأربعة فصوص الباقية ، فقد ذكر فيهما شخصيتين ورد
ذكرهما في القرآن لكن اختلف أهل العلم في نبوتهما ، وهما لقمان وعزير ، ،
بقي شخصيتان لكي يكمل عدد الفصوص ، وقد آثر ابن عربي أن يكونا ممن لم
يرد ذكرهما في القرآن ، وهما : شيث بن آدم عليهما السلام ، وخالد بن سنان
المختلف في نبوته ، فمجموع هؤلاء سبع وعشرون شخصية .

وقد خصص ابن عربي لكل واحد من هؤلاء الأشخاص فصاً على أنه نبي من
الأنبياء ، ثم نسب إلى كل نبي منهم حكمة معينة جعلها عنوان فسه ، كقوله :
« فص حكمة إلهية في كلمة آدمية » و « فص حكمة نورية في كلمة يوسفية » و
« فص حكمة علوية في كلمة موسوية » و « فص حكمة فردية في كلمة
محمدية » . . . الخ .

ثم أورد في كل فص من الفصوص السبعة والعشرين طائفة من النصوص
الشرعية من الكتاب والسنة المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة
الفص إليه ، كما أورد شيئاً من سيرته وشمائله ، وغالباً ما يحكي قصته
المشهورة مع قومه كما وردت في القرآن .

ثم يبدأ ابن عربي بعد ذلك بإعمال فكره تأويلاً وتحليلاً لأحداث القصة ، مستخدماً براعته في التعبير وملكته في التصوير وقدرته على الإشارة والرمز والتلغيز ، مستخلصاً معاني باطنية توافق مذهبه في وحدة الوجود وما تفرع عنه من مبادئ متعددة ، « ثم هو بعد ذلك يحاول جاهداً أن يطوع تلك النصوص الشرعية الواردة في حق ذلك النبي لمصطلحاته الفلسفية الخاصة التي وضعها لنفسه ، فمصطلح « الجمع بين التنزيه والتشبيه » قد ألصقه بقصة نوح ، ومصطلح « الحقيقة المحمدية » ألصقه بقصة آدم وخلقها ، ومصطلح « العلو الإضافي للحقيقة الوجودية الواحدة » ألصقه بقصة إدريس ، ومصطلح « تخلل الحق في مظاهر الكون » ألصقه بقصة إبراهيم ، وهكذا . . . ، يطوع قصص الأنبياء وماورد في حقهم من نصوص وأخبار وآرائه وأفكاره ومصطلحاته »^(١) .

والأنبياء على نحو ما صورهم ابن عربي في الفصوص نماذج وصور للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته ، فكل منهم ينطق - أو ينطقه ابن عربي - بالمعرفة التي اختص بها ، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه . فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأي معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته . وأيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب - لا عذاب البدن - فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة وهي خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن ، . . . وهكذا يعتمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدونها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل^(٢) .

(١) - مرتبة الوجود ١/٦، ٧، ٨ ، ٦٠٨ .

(٢) - من مقدمة أبي العلاء عفيفي على الفصوص ، ص ١٣ .

وقبل أن أختتم هذا المبحث أجدني أمام سؤال يتناول ترتيب ابن عربي لفصوصه بهذا العدد ، وهو : ما السبب الذي جعل ابن عربي يخص الفصوص بسبعة وعشرين فصاً ؛ إذ كان الواجب أن يقتصر على خمسة وعشرين فصاً عدد الأنبياء المذكورين في القرآن ، والمنصوص على نبوتهم ؟ لم أجد من بحث هذا السؤال وأعطى إجابة شافية فيه ، إلا أن الباحث عبد الله الملا طرح إجابة في صيغة فرضية ، واعتبرها ترجيحاً استثنائياً ، فقال : « إن رؤيته للنبي ﷺ ، وتسليمه الكتاب - كما زعم - كان في ليلة السابع والعشرين من الشهر ؛ لأنه قال في فاتحة الكتاب : « . . . فإني رأيت رسول الله ﷺ ، في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم . . . »^(١) .

فلعله لم يصرح بتاريخ تلك الليلة ، وأشار إليها إشارة خفية ، لمن تدبر كتابه ، أن تلك الليلة كانت بعدد فصوص هذا الكتاب^(٢) .

* * *

(١) - فصوص الحكم ، ص ٤٧ .

(٢) - مرتبة الوجود ١/٦٠٨ - ٦٠٩ .

المبحث الثالث

(خصائص أسلوب ابن عربي)

الخصائص الأسلوبية للغة ابن عربي

أولاً: الاتجاهات الراصدة للغة ابن عربي :

تعددت الرؤى في دراسة أسلوب ابن عربي ، وتنوعت نتائج الباحثين في تحديد الخصائص الأسلوبية لابن عربي ، وذلك تبعاً للمنطلقات الثقافية التي شكلت وكونت تلك الرؤى المعنية بدراسة ابن عربي وأسلوبه حيث حظيت باهتمام كبير من الباحثين والمفكرين والعلماء والمهتمين قديماً وحديثاً. ومما ساعد على تعدد التفسيرات والتحليلات لأسلوبه هو تفرد ابن عربي كشخصية وعقلية وكاتجاه وأسلوب عن غيره في معطياته العلمية والفكرية والسلوكية والاعتقادية ، من أفكار وتصورات وتحليلات وتفسيرات وتصنيفات خرجت عن المألوف، ساهمت في تحريك العقول للبحث والحوار والمناقشة بحسب اتجاهات الرصد عند الدارسين. فكان أسلوبه في التعبير وتصدير أفكاره وتصوراته أحد محاور الرصد وذلك لما ترك ابن عربي من فتوحات فكرية ثرية ، حوت ألفاظاً ومعانٍ معقدة عكست دهاء الرجل وقدرته في تقديم صياغات تعبيرية متنوعة ومتعددة وبصورة غير مباشرة تحتمل أكثر من وجه وفهم ودلالة ، كذلك دقته ومهارته في تقديم أفكاره في مصطلحات خاصة به.

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن تلك الرؤى الراصدة لأسلوب ابن عربي تنحصر في اتجاهين أساسيين.

١ - الاتجاه الأول : الاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي في التعبير عن تصورات.

٢ - الاتجاه الثاني : الاتجاه الآلي التقني في توليد مصطلحاته.

أولاً: الاتجاه الرمزي في التعبير عن تصوراتِه :

هذا الاتجاه يقرر أن ابن عربي لا يفصح عن عقيدته الخاصة بصدق ووضوح ، فهو يلجأ إلى التعويض عن ذلك باستبطان تصوراتِه وعقائده ، وذلك باستخدام الصياغات الإشارية والرمزية والمجازية المعقدة ، والكتابات والتصويرات والتشبيهات ، وكذلك التأويلات البعيدة والحيل اللفظية في الوصول إلى ما يريده من المفاهيم والمعاني. وبناء عليه يستحيل الفهم الواضح والدقيق لفكره والمعاني التي يريدها في حالة عدم اعتماد الدراسة العميقة والجادة لمصطلحاته. لذلك تبلور هذا الاتجاه أن كل نصوص ابن عربي لها وجه منظور يعكس حقيقة مضمورة تظهر بالتأويل.

وبالرغم أن هذا الاتجاه يتبنى الخط الرمزي والإشاري إلا أنه يتضمن عدة مناح، وإن اشتركت كلها في الإطار أو الاتجاه العام وهو الرمزية والإشارية إلا أن هناك بعض التباين والتنوع من حيث التحليل والتفسير والتبرير والتوضيح لتلك الرموز والإشارات تميز رؤية عن أخرى ، لذلك أحاول هنا عرضاً مختصراً لتلك الدراسات والرؤى المعاصرة.

* رؤية سيد حسين نصر :

يقول سيد حسين نصر^(١) : إن لغة ابن عربي في الأساس هي لغة رمزية ، وأنه يستخدم جميع أشكال الرمزية من الشاعرية إلى الهندسية والرياضية ، وأن للرمزية بالنسبة إلى ابن عربي وإلى غيره من الصوفيين أهمية حيوية ، ما دام الكون يخاطبهم بلغة الرموز.

ويضيف إن كتابات ابن عربي تصور بوضوح تطبيق منهاج التفسير الرمزي على القرآن الكريم ، وعلى الكون الذي يقوم إبداعه على النموذج القرآني. وعلى ذاته هو - أي ابن عربي - التي هي عالم صغير يحوي كل حقائق الكون.

(١) - انظر : «ثلاثة حكماء مسلمين» ، سيد حسين نصر ص ١٣٦ - ١٣٧.

* رؤية محمد مصطفى حلمي :

ويرى محمد مصطفى حلمي في مقاله «كنوز في رموز»^(١) أن ابن عربي اصطنع أسلوب الرمز والإشارة لستر كنوز الأسرار ، وأن هذه العلوم ينبغي سترها . ثم يتتبع تدعيم ابن عربي لترميزه ومدافعتة عنه بأن منهج القرآن يحتوي على الإشارة والرمز .

ويقول : إن خصوصية ابن عربي اللغوية هي في الرمز والإشارة ، ولكن هذه الإشارة لا تتم بمزاج حر ، بل يحصرها علم ، يسميه ابن عربي ، علم الإشارة . ويقسم حلمي رموز ابن عربي المصطنعة إلى أربعة أنواع هي : الرمز الإنساني ، والرمز الكوني ، والرمز العددي ، والرمز الحرفي .

ثم يقدم نصوصاً لابن عربي تتلامح فيها كنوزه المخبوءة في الرموز . ونكتفي هنا بإيراد عناوين النصوص وهي : كنوز عرفانية في رموز بحرية ونهرية ، كنوز إلهية في رموز عددية ، كنوز نورية محمدية في رموز حرفية نباتية .

* رؤية زكي نجيب محمود :

يدرس زكي نجيب محمود في مقاله : «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق»^(٢) رموز ابن عربي ومنهج الرمز عنده ، ويرى أنه لا يكفي أن نصرّف الرمز عن معناه الظاهر إلى معنى باطن ، بل لا بد من موجه لهذا السير من الظاهر إلى الباطن .

باختصار يرى محمود ، أن منهج الرمز عند ابن عربي يعتمد على علاقة إشارة بين الرمز والمرموز له ، مهما كان نوع الإشارة ومهما كانت درجتها من الوضوح .

(١) - البحث منشور في الكتاب التذكري ، ص ٣٥ - ٦٦ .

(٢) - انظر : الكتاب التذكري ص ٦٩ - ١٠٤ .

ثم يورد محمود منابع الرموز التي استقى منها ابن عربي ، وهي : عالم الحيوان ، عالم الطير ، الظواهر الطبيعية ، الظواهر الفلكية ، الثقافة الدينية ، التاريخ الأدبي. ولا تكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه واضحة في كل الأحيان. بل قد تفترض عملية عقلية مضمّنة. ويمكن الاستفادة من شروح ابن عربي على ترجمان الأشواق ومن الطرق المختلفة التي فسر بها رموزه ، وأهمها : الطريقة المجازية المألوفة في الشعر ، الإشارة إلى التاريخ ، رموز ترتكز على تداعي المعنى أي أن يكون بين الرمز والمرموز له رابطة معنوية ، وهذا أقرب الأنواع إلى طبيعة العملية الرمزية ، رموز الأنوار والحجب ، رموز تشير إلى القفر اليباب، وأخرى إلى الخصوبة والنبات ، رموز أسطورية ، رموز العدد ، الرموز بالصور.

ثم جمع محمود رموزاً من ٢٥ قصيدة هي الأولى في ترتيب الديوان على شكل قاموس جزئي ، وجعل أمام كل لفظة معناها الرمزي ، ليرى القارئ مدى اقتراب الرمز من المرموز له ومدى ابتعاده^(١).

* رؤية أبو العلا عفيفي :

يعتبر عفيفي علماً من أعلام المهتمين والمختصين (بابن عربي) ، بذل جهداً ووقتاً طويلاً في دراسة^(٢) ابن عربي وما خلفه من تراث فكري وفلسفي وأدبي ،

(١) - تستدرك الدكتورة سعاد الحكيم على دراسة زكي نجيب محمود للرموز عند ابن عربي ، وتقول بأنه بنى «كلامه في منهج الرمز عند ابن عربي على ديوان ترجمان الأشواق وشرحه. وغني عن البيان أن الرمز الشعري يختلف عن اللفظ النثري الاصطلاحي. لا نقول ذلك لنحد من قيمة استنتاجاته ، بل لنؤكد أن لغة ابن عربي الاصطلاحية لا يحصرها كتاب شعري هو ترجمان الأشواق ، بنى أساساً على الرمز كما يقول ابن عربي في مقدمته». انظر : ابن عربي ومولد لغة جديدة ، سعاد الحكيم ص ٢٢.

(٢) - للاطلاع على بحوث عفيفي عن ابن عربي انظر مقالة بعنوان «ابن عربي في دراساتي» ، من

وقد أولى كتاب «فصوص الحكم» اهتماماً خاصاً في التحقيق والتعليق. وقد جاءت رؤيته حول لغة ابن عربي، أن الصوفية عموماً تتحدث بلغة الرمز والإشارة وعلى رأسهم ابن عربي الذي طور الرموز الصوفية وأعطاهها معاني جديدة، بل وابتدع رموزاً خاصة بها، وتتلخص رؤية عفيفي حول أسلوب ابن عربي كالآتي^(١):

أولها : أن ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط ، وإخفاء الظاهر ، لأغراض في نفسه ، وجملتها خوف من الاتهام بالخروج عن الإسلام إذا عبر عن الباطن بألفاظ صريحة ، لذلك يقول كلامه بظاهر يحتمل تأويلاً بل يفترض تأويلاً.

ثانيها : أن ابن عربي يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترداف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن الكريم والحديث.

ثالثها : يلجأ ابن عربي إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه.

رابعها : أن ابن عربي لا يلتزم الرمزية ، على صعوبتها ، التزاماً مطرداً. فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر ، فهو مثلاً يستعمل «موسى» رمزاً على الروح الإلهي المتعين بالتعين الكلي ، ثم في مناقشته لقصة الخضر يرمز بموسى إلى مجرد «الرسول».

* رؤية نصر حامد أبو زيد :

خصص الدكتور أبو زيد في كتابه «فلسفة التأويل» ، فصلاً بعنوان «اللغة والوجود» يتناول فيه لغة ابن عربي وموازاتها للوجود ، ويمهد أبو زيد لكتابه بتصورات نقدية على دارسي ابن عربي ، فيستعرض الأفكار الهامة التي وردت عند الدارسين ، يثبت المقبول منها ويرفض السلبي. ودراسته كشفت بشكل واضح عن العالم الوسيط - عالم الخيال الوجودي ، وأهميته للتأويل الرمزي ، على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم ويستمد منه قدرته على التأويل الرمزي^(٢).

(١) - انظر : مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٥ - ٢٠.

(٢) - فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)، د. نصر حامد أبو زيد ص ٢٦ - ٢٩.

وتعلق الدكتورة سعاد الحكيم على دراسة نصر أبو زيد فتقول :

يبني أبو زيد دراسته للغة عند ابن عربي على علاقتها بالوجود ، ينطلق من موازنة يقيمها ابن عربي بين الحروف وبين الموجودات ، بحيث تصبح الحروف موازنة للوجود سهلة ، والوجود أساساً يوازي القرآن .. ويصل إلى موازنة يلخصها على النحو التالي : الوجود .. القرآن .. اللغة .. والموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة^(١) .

باختصار ، يصل أبو زيد إلى القول بأن القرآن هو الوجود والجامع الصغير ، أو هو كلمات الله المرموقة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود .. وتأويل ابن عربي للنص القرآني هو الوسيط الذي يقرب بين طرفي ثنائيات النص القرآني أو طرفي ثنائيات الوجود والشهود .. وهكذا درس أبو زيد مشروعية التأويل عند ابن عربي وطاقته في توحيد الكثرة المشهودة^(٢) .

ثانياً : الاتجاه الآلي اللغوي في توليد مصطلحاته :

تصدر هذا الاتجاه الدكتورة سعاد الحكيم ، التي سعت جاهدة في رفض الاتجاه الرمزي والإشاري ، وإثبات وتبني الاتجاه الآلي والميكانيكي التقني الصرف في دراستها للقوانين التي تحكم لغة ابن عربي وفي حكمها على أسلوب

(١) - ابن عربي ومولد لغة جديدة ص ٢٦ .

(٢) - ابن عربي ومولد لغة جديدة ص ٢٦ . وتتوصل الدكتورة سعاد من دراستها لأطروحة أبو زيد ، إلى أنه ظل في دراسة لغة ابن عربي «محصوراً بما اختطه لنفسه في هذه الدراسة ، وهو التأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه .. وعلى الرغم من ورود كلمة «لغة» في عنوان الفصل إلا أننا لا نجد في هذا الفصل إلا الحروف وموازنتها الوجودية ، والمصطلح اللغوي ودلالاته الوجودية. ويؤكد أبو زيد على أن هذه الدلالة ليست وضعية بل هي دلالة حقيقية ، والإنسان بحكم موقعه البرزخي هو وحده القادر على فهم كلمات الله الكثيرة ، التي هي الموجودات ، على مستوى الوجود والنص معاً». انظر : فلسفة التأويل ص ٣٣٧ .

ابن عربي ، بمعنى أنها رفضت دراسات القائلين بأن ابن عربي يخفي عقائد باطنية لا يتجرأ على إظهارها فيلجأ إلى تضمينها في أساليب لغوية ملتوية ومتحايلة .. وسعت في تقرير أن أسلوب ابن عربي هو مولد لغة جديدة ، لغة لها خصوصيتها وسماتها ، وأن ابن عربي اهتدى إلى توليد مصطلحات جديدة تشكلت وتراكت عنده حتى أخرجها إلى عالم الوجود ، وأصبحت هذه اللغة موسوعة ومعجماً للمدارس الصوفية بعد ذلك ، وأن هذه اللغة ليس لها علاقة بمذهبه وأفكاره وتصوراته ... وكانت خلاصة رؤيتها أن ابن عربي : «نقل الحضور الصوفي من حضور للأعماق إلى حضور للآفاق .. ونقل اللغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغة وجودية ، وحقق فتحاً لغوياً حين حول اللفظ المفرد من دلالة على الذات إلى دلالة على معنى يقوم في الذات. ثم استعاد هذا المعنى ، وبالتركيب والإضافة كانت تتفلق معه أسماء جديدة لمسميات جديدة..»^(١)

ثانياً : المناقشة العامة :

وتحوي هذه المناقشة على ثلاثة محاور :

١ - محور التساؤلات.

٢ - محور الإجابات.

٣ - محور الأحكام.

بعد أن عرضنا الاتجاهات الرائدة لأسلوب ابن عربي كما جاءت ، وهي :

١ - الاتجاه الرمزي الإشاري لتصورات.

٢ - الاتجاه الآلي التقني لمصطلحاته.

تم ذلك العرض دون أن تكون لنا مداخلات ، لذلك سأتطرق إلى عدة محاور لمناقشة طبيعة لغة ابن عربي وأسلوبه مضمناً رأبي على تلك الاتجاهات وموضحاً وجهة نظري في هذه المسألة :

(١) - ابن عربي ومولد لغة جديدة ، ص ٩١.

١ - المحور الأول : محور التساؤلات :

أ - ما هي العوامل التي شكلت لغة ابن عربي؟

- هل هي العوامل الذاتية؟ (الاستعدادات ، القدرات ، المهارات ...).
- هل هي العوامل الموضوعية؟ (البيئة ...).

ب - هل طبيعة لغة ابن عربي وأسلوبه متعلقة بالعامل الاعتقادي التصوري؟

أم هي متعلقة بالعامل التقني الآلي والذوقي؟

٢ - المحور الثاني : محور الإجابات :

للإجابة على تلك التساؤلات أرى أن استعراض السيرة الذاتية لابن عربي والظروف والأحوال المختلفة التي عاشها وعاصرها ومر بها ، وتفاعل معها ، لتكشف وتقدم لنا الصورة المكتملة لتلك التساؤلات. وهي أن العوامل الذاتية من حيث الاستعدادات النفسية والذهنية ، والمهارات النوعية التي تمت لديه ، وميله النفسي إلى التميز واتجاهه العقلي إلى التمكن والتفرد ، كانت أحد العوامل الهامة في ولادة طبيعة لغوية خاصة به.

وكذلك فإن للعوامل الموضوعية أثر في تشكيل لغته ، ونقصد بها :

- العوامل السياسية والاجتماعية والعلمية والبيئية.

- رحلاته وأسفاره وتنقلاته.

- احتكاكاته بالآخرين.

- شيوخه وأساتذته.

- طبيعة التنشئة الاجتماعية في أسرته.

إن النظر إلى لغة ابن عربي وإنتاجه الفكري بقطع النظر عن الظروف والعوامل التي ساهمت في تكوينها ، يعد قصوراً في البحث ، يؤدي إلى عدم التصور المتين والشامل والدقيق لشخصية المدرس ذاتياً وموضوعياً.

ولهذا تؤكد الدراسات أن «للأحوال الاجتماعية في الأندلس ، الأثر الكبير في توجيه ابن عربي إلى طريق التصوف والسلوك»^(١) .

كل تلك العوامل وغيرها شكلت النسق العقلي والنفسي وأوجدت نمطاً خاصاً يتعلق بألية تفكير ابن عربي والتي بدورها أفرزت طبيعة فكرية معينة.

وبناء عليه فإن اجتماع وتداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية ، أفرزت عند ابن عربي منظومة ثقافية خاصة به ، كان لها الدور المميز في إثراء خبراته في اتجاه تصوراته التي ينشدها ، وصقل قدراته اللغوية في اتجاه التمكن من استخدام اللغة كأداة تعبيرية تفي بتطلعاته.

تلك المنظومة الثقافية التي أشرنا إليها ، تتضمن جملةً من العوامل المختلفة التي أسست المنطلقات الاعتقادية ، والاتجاهات الفكرية ، التي تعكس مذهبه وتصوراته ، تتطلب منا أن نلقي بعض الضوء على بعض الجوانب الهامة للخلفيات الهامة التي قعدت الاعتقاد ، وعمقت الفكر وأصلت الاتجاه عند ابن عربي ، ومن ثم ظهرت بأساليب لغوية متميزة ذات طابع غير معهود حتى عند الصوفية أنفسهم. وإن لم يكن الهدف في هذا البحث الدراسة التفصيلية للغة ابن عربي وأسلوبه إلا أن طبيعة البحث تقتضي الإشارة إلى كيفية تشكل الأسلوب لاستكمال سلسلة حلقات الدراسة.

ومن تلك الجوانب الهامة الأساسية هي :

أولاً : الجانب النفسي ودوره في اللغة.

ثانياً :: الجانب الاجتماعي ودوره في اللغة.

ثالثاً : الجانب الفكري ودوره في اللغة.

(١) - مرتبة الوجود ١/١٧٤ ، وانظر : تفصيل العوامل الأسرية والأسفار والشيخوخ الذين تلقى عنهم

ابن عربي وغير ذلك من أخبار حياته الشخصية ، القسم الأول من كتاب «ابن عربي حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس.

أولاً: الجانب النفسي ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

يقول الدكتور عبد المجيد منصور في كتابه (علم اللغة النفسي) : ومن المتفق عليه بين علماء النفس أن جانباً كبيراً من شخصية الفرد تظهر ملامحها ويمكن الحكم عليها عن طريق الكلام الذي يصدر عن الفرد وأقواله وسلوكه اللغوي بوجه عام ، حيث إن هذا السلوك يكشف عن عاداته اللفظية وأسلوبه في التعبير ، ويكشف عن شخصيته بوجه عام ... ومن مجالات الدراسات النفسية للغة هو كيفية تحويل المتحدث للاستجابة إلى رموز لغوية ، وهذه عملية عقلية تفرد فيها الإنسان عن بقية المخلوقات^(١) .

لذلك فإن هذا الجانب مهم جداً في دراسة وفهم أسلوب ابن عربي ، وذلك بإفراد المزيد من المساحات الزمنية في دراسة السيرة الذاتية لابن عربي خصوصاً تلك الأجواء التربوية في الخلوات ، ومجامع الصوفية ، التي تجعل نفسية المتلقي في حالة من الانفعالات المتميزة ، تنعكس على أسلوبه ولغته.

ثانياً: الجانب الاجتماعي ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

وفي جانب آخر يتحدث عبد المجيد منصور عن علم اللغة الاجتماعي فيقول : ويعنى هذا الفرع بتأثير المجتمع على اللغة واللغة على المجتمع لذلك تعد اللغة عند الباحثين في العلوم الاجتماعية من أهم مظاهر السلوك الاجتماعي ... وعندما يتعلم الفرد العبارات المناسبة لمختلف أوجه التعامل الاجتماعي ويرددها في الظروف المناسبة بالصيغة اللفظية أو الصيغة الكتابية فإنه يحاول أن يخضع سلوكه كفرد لما يقتضيه المجتمع^(٢) .

وبمراجعة السيرة الذاتية لابن عربي في جانبها الاجتماعي نرى أن ابن عربي

(١) - انظر علم اللغة النفسي ص ١٤ ، ١٥ ، ٢١ ، ٣٢ ، بتصرف.

(٢) - علم اللغة النفسي ، ص ١٥ - ٣٣ ، بتصرف.

وتضع أمامه أساليب مدروسة ، فالمعروف أن الإنسان يتمهل في كلامه ويتخير ألفاظه وينتقي تعابيره ، وهو في هذا لا يسرد كلاماً محفوظاً ، ولا ينساق وراء عادة لفظية جامدة ، فهو قادر على أن يُنشئ الكلام ويركب الجمل المفيدة. وقد يتردد فيما يقول ، ويعيد النظر فيما يصدر عنه فيصححه أو يتدارك شيئاً فإن اللغة تزود الفكر بقوالب يتطبع فيها ، ولولاها لما خرجت من حيز الكمون ولأمر ما سميت اللغة العربية بلغة الضاد فهي من الإعراب ، أي الافصاح عن مكنون الفكر.

ثالثاً : محور الأحكام :

بعد هذا العرض لتلك المحاور يتلخص لدينا أن أسلوب ابن عربي يتضمن اتجاهين :

- ١ - الاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي : وهو الاتجاه الذي يعكس عقيدته الوجودية ومذهبه الوجودي ، وذلك بإخفاء ما يبطن ، وهو ما أكده الكثير من دارسي ابن عربي في آرائهم وأحكامهم وتحليلاتهم ونتائجهم في السابق والحاضر.
- ٢ - الاتجاه الآلي التقني اللغوي : وهو الاتجاه الذي يبين الكيفية والآليات والعملية الميكانيكية التي تمت فيها عملية تشكيل وتكوين اللغة والقوانين التي تحكم لغة ابن عربي والجوانب الذوقية والوجدانية للغة ابن عربي.

فالالاتجاه الرمزي الإشاري الإيحائي ، ركز على ماهية وهوية وصورة اللغة ، دون الإشارة أو التركيز على الجانب الآلي في توليد لغة ابن عربي ، والعكس كان في الاتجاه الآلي التقني الذي - بدافع ما - لم يشر إلى حقيقة وماهية وهوية لغة ابن عربي وتأويلاته وأغفل بيان عقيدته ومذهبه وأن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر ، بل وأصر على ذلك ببيان أن كل من سبقه قد جانبه الصواب.

ولذلك فإني أرى أن :

كانت له بيئتان يتفاعل ويتواصل معهما : البيئة الاجتماعية العامة : (المجتمع - الأسرة) ، والبيئة الاجتماعية الخاصة ، (الجماعة الصوفية). ويمكن أن نعتبر حديثه عن لقاءاته واتصاله بالملائكة ، والأقطاب ، والخضر ، وأرواح الأموات من الصالحين وغيرهم ، بيئة ثالثة ... وكلاً من تلك البيئتين أو الثلاث ، كانت له الصبغة السلوكية والصبغة اللغوية التي تتناسب مع تلك البيئات ، وإننا نراه يتسم بالعقلية الانتقائية لمفرداته اللغوية في البيئات الاجتماعية العامة ، لذا جاءت لغته في صبغتها الرمزية الإيحائية ، بينما كان يتسم بالعقلية التلقائية الحرة في بيئته الاجتماعية الخاصة والتي ساهمت في إفراز مصطلحات تعكس مصطلحاته الحقيقية^(٢) .

هذه البيئة الاجتماعية الخاصة تتسم بأجواء معينة وبطبيعة مناخية خاصة تشكل محضناً تربوياً ومنبراً فكرياً خاصاً ، لها قاموسها التربوي والفكري واللغوي وقنواتها الاتصالية النوعية ومفرداتها اللغوية ، لذلك فالبيئة الاجتماعية الخاصة عند ابن عربي (الجماعة الصوفية) كانت لها منظومة لغوية خرجت من رحم تلك البيئة الصوفية باعتبار أن لها عالمها الخاص ، لذلك كانت تتعامل مع بعضها بمفرداتها المنهجية الخاصة ومفرداتها اللغوية الخاصة ، أدت إلى أن تبرز في البيئة الاجتماعية العلمية كجماعة لغوية متميزة ، هذه الجماعة اللغوية هي :

(١) - للوقوف على أسماء وأشخاص من اجتمع بهم ابن عربي أو رأيهم : انظر كتاب : «محيي الدين ابن عربي ترجمة حياته من كلامه» ص ٦٤ ، ٦٥ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) - ولهذا نجد ابن عربي في مقدمة كتابه «الفتوحات المكية» يصرح أنه لا يخاطب شريحة ثقافية واحدة وإنما يخاطب مستويات ثقافية متعددة ، لكل مستوى ، عقيدة تليق بهم فهناك عقيدة الفقهاء والمتكلمين ، وهناك عقيدة الخواص الصوفية ، ثم هناك عقيدة الخلاصة الذين هم أهل الوحدة وقد صرح أن عباراته ستكون غامضة في التعبير عن هذا المعتقد لأهميتها وخطورتها قال: «وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددةً في أبواب هذا الكتاب» الفتوحات المكية ٣٨/١ .

«الجماعة التي تتشابه فيها مجموع العبارات التي تعامل بها أبنائها على نحو يمكنهم من الفهم المتبادل ... وهذا المجموع من العبارات في الجماعة اللغوية يصدر عن بيئة لغوية واحدة ، وتشابه مجموع العبارات التي يتعامل بها أفراد الجماعة هو الذي جعل من الجماعة ، جماعة لغوية واحدة»^(١) .

ثالثاً: الجانب الفكري ودوره في معرفة اللغة عند ابن عربي :

وإذا أردنا معرفة لغة ابن عربي وخصائص أسلوبه فلا بد من معرفة الجانب الفكري لابن عربي ، وذلك لما لهذا الجانب من التأثير والتغير في الصياغة الخاصة التي ميزت أسلوب ابن عربي .

وتأتي أهمية الجانب الفكري في صدارة جميع الجوانب الأخرى التي تعتبر مفسرة مكمله له ، ننوه بهذا رداً على أطروحة الدكتورة سعاد الحكيم في دراستها للغة ابن عربي واستبعادها أو تقليلها لأهمية الجانب المعرفي والفكري والعقدية في تكوين أساليب ابن عربي.

وتأكيداً على الاتصال الوثيق بين اللغة والفكر ، نقول : إن الانسان يتميز عن سائر المخلوقات بالقدرة على التصوير والتجريد والتحليل والتركيب. والتقدم الذي وصل إليه الانسان مرجعه اللغة التي تخدم الفكر ، وتقدم له القوالب التي تصاغ فيها المعاني ، ولذلك فإن من وظائف اللغة :

أ - أنها وسيلة لإبراز الفكر من حيز الكتمان إلى حيز الظهور.

ب - أنها عماد التفكير الصامت والتأمل ، ولولاها لتعذر على الإنسان أن يستخرج الحقائق عندما يسלט عليها أضواء الفكر.

فالعلاقة بين اللغة والفكرة وطيدة ، فاللغة تقدم للفكر تعاريف جاهزة وتصف خصائص الأشياء وتساعد الفرد في عمله عن طريق تزويده بصيغ وتعابير مناسبة،

(١) - علم اللغة النفسي ص ٣٦ بتصرف.

١ - العوامل الذاتية والموضوعية ساهمت في تشكيل وتكوين لغة ابن عربي وأسلوبه.

٢ - وأن طبيعة لغته كانت وثيقة الصلة بالعامل الاعتقادي والتصوري ، باعتبار أن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر ، وهذا هو أهم ما يجب توكيده في هذه الدراسة.

٣ - أن الجانب الآلي والتقني هو موطن اهتمام البحوث اللغوية والأدبية والبلاغية البحتة ، وكذلك فإن هذا الجانب الآلي لا يكشف عن حقيقة وماهية وأبعاد الخصائص الأسلوبية الدقيقة لابن عربي. وأن الاعتماد على عامل واحد في الدراسة والمعرفة للغته وهو دراسة المصطلح فقط ، دون الإحاطة بالعوامل المختلفة والاستفادة من الدراسات السابقة قصور في البحث.

وعليه فيمكن أن نصنف لغته إلى الآتي :-

- أن لغته تعكس عقيدته ومذهبه الوجودي.

- أن لغته تعكس مهاراته وقدراته اللغوية.

- أن لغته تعكس تراثه اللغوي والأدبي الواسع (من المفردات والمصطلحات والصيغات اللغوية والتشبيهات ...).

- أن لغته تعكس تميزه عن غيره. بتكوين مدرسة (شكلاً ومضموناً) (لغةً وفكراً) ، امتد أثرها إلى من جاء بعد من المتصوفة.

ثالثاً: الخصائص الأسلوبية لابن عربي في كتابه «فصوص الحكم»:

نلخص في هذه الفقرة المميزات التي تفردت بها لغة ابن عربي ، والخصائص الأسلوبية لطبيعة لغته بوجه عام وفي كتاب «فصوص الحكم» بوجه خاص. ويمكن أن نجملها بما يلي :

«فهو إما أن يجربها على ظاهرها ، إن كان ظاهرها مراده ، وإلا بأن لم يجد في ظاهرها ما يؤيد ويوافق ما ذهب إليه استعمل أسلوب الحيل والتأويلات الباطنية. كما أن أسلوبه في الاستدلال بالنصوص الشرعية لا يخلو من تعسف وتكلف مفتعلين يفسدان مبنى ومعنى النصوص الشرعية. لذا تجده يصل بين النصوص المتباعدة وصلاً غريباً ، أو يفصل بينها في مواضع أخرى حيث لا يصح الوصل هناك ولا الفصل هنا ، لكنه ما ارتكبه إلا لتطويع تلك النصوص لأفكاره وآرائه»^(١).

ثم يضرب الباحث بعض الأمثلة على كل صورة من الصور السابقة ، فأما مثال استدلاله بظاهر النصوص ، فكاستدلالة بقوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾^(٣) ، وحديث : « كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها »^(٤) . حيث يستدل بظاهر هذه النصوص على تأكيد وتصحيح مذهبه في وحدة الوجود ، وأن الخلق هو بعينه الحق سبحانه وتعالى.

(١) - انظر : رد الفصوص ٦٠٢/١ .

(٢) - سورة الحديد آية (٤) . انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٥٧ من الفصوص .

(٣) - سورة الأنفال : ١٧ .

انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٨٥ من الفصوص .

(٤) - انظر كلام ابن عربي حول هذا الحديث ص ١٠٧ ، ١٨٩ من الفصوص . وسيأتي تخريجه في النص المحقق .

وأما مثال استدلاله ببواطن النصوص ، التي يستشفها من عنده ، فكاستدلاله على مذهبه في وحدة الوجود بقوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾^(٣) ، وقوله : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾^(٤) ، وقوله : ﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾^(٥) ، وقوله تعالى على لسان لقمان : ﴿ يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ﴾^(٦) ، وقوله : ﴿ بل هم في لبس من خلق جديد ﴾^(٧) ، وقول النبي ﷺ ، في الحديث القدسي : « ، اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي »^(٨) .

(١) - سورة الحديد : ٣ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٧٣ من الفصوص .

(٢) - سورة فصلت : ٥٣ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ٦٩ من الفصوص .

(٣) - سورة غافر : ١٥ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٩٤ من الفصوص .

(٤) - سورة النساء : ١ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ٥٦ ، ١١٢ من الفصوص .

(٥) - سورة هود : ٥٦ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٠٦ وما بعدها من الفصوص .

(٦) - سورة لقمان : ١٦ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٨٨ من الفصوص .

(٧) - سورة (ق) : ١٥ .

انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٢٥ من الفصوص .

(٨) - لم أقف على الحديث بهذا اللفظ ، وقد ذكر السيوطي في تفسيره « الدر المنثور » عند قوله

تعالى : ﴿ فلا أنساب بينهم يومئذ ﴾ [المؤمنون ١٠١] أحاديث متعددة في النسب ولكن ليس فيها

النص المذكور .

أما مثال الوصل والفصل فكوصله قوله تعالى : ﴿إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ﴾^(١) بقوله تعالى : ﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾^(٢) ، وقد أورد ابن عربي الآيتين متصلتين على أنهما آية واحدة. ليدلل على كلامه بأن عدم نفع الإيمان ساعة البأس إنما هو في الدنيا ، لا في الآخرة وما ذاك إلا ليحكم بإيمان فرعون ونجاته^(٣) .

ومثاله أيضاً كفصله لفظ الجلالة «الله» عن «أعلم» وذلك في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُلَ اللَّهِ ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^(٤) وذلك يجعل «رسل الله» مبتدأ خبره «الله» ، فيكون المعنى رسل الله هم الله ، وأعلم خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هو أعلم»^(٥) .

٢ - استخدام التشبيهات والتمثيلات البيانية والصور البلاغية والعبارات الوجدانية الخيالية :

استهدف ابن عربي من وراء استخدام التشبيهات والتمثيلات البيانية والأمثال لتحقيق صيغة تقارب بين الصورة والفكرة ومثال ذلك تشبيه ظهور الكثرة عن الواحد ، واللذان هما حقيقة واحدة في الواقع ، بظهور الصور عن المرآة^(٦) .

وكذا تشبيهه العلاقة السابقة بمراتب الأعداد ، وأن الأعداد كلها ظهرت عن الواحد^(٧) .

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضاً بتنوع الصور واختلافها على الهيولى^(٨) .

(١) - سورة يونس ، الآية (٩٨) .

(٢) - سورة غافر ، الآية (٨٥) .

(٣) - انظر : فصوص الحكم ص ٢١١ .

(٤) - سورة الأنعام : ١٢٤ .

(٥) - انظر : فصوص الحكم : ص ١٨٢ .

(٦) - انظر : فصوص الحكم ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ١٨٤ .

(٧) - انظر : فصوص الحكم ص ٧٧ .

(٨) - انظر : فصوص الحكم ص ١٢٤ ، ١٢٥ . والهيولى : لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة .

تعريفات الجرجاني ص (٢٧٩) .

وكتشبيبه العلاقة السابقة أيضاً بظل أو ظلال الشخص الواحد^(١).

يلاحظ أنه حينما يستعين بمثل هذه الصور وتلك العبارات ، لا يريد الأخذ بها بجميع لوازمها ، وإلا تعارضت مع فكره ومذهبه ، لكنه يريد مجرد تقريب الصورة والفكرة للقارىء من خلال تلك الأمثال والتشبيهات^(٢).

٣- وفرة المصطلحات والمفردات الفلسفية والصوفية في صياغة ابن عربي لأفكاره ومذهبه : والسبب في ذلك يعود إلى أن موضوعات ابن عربي لم تكن فلسفية خالصة ، أو صوفية صرفة ، وإنما هو يتناول مباحث وموضوعات يتداخل فيها التصوف بالفلسفة ، ومن ثم فهو متصوف فلسفي ، والمسائل الكبرى التي تناولها ، كمسألة العلاقة بين الحق والخلق ، وحقيقة الوجود ، جعلته يشحن كتاباته بألفاظ ومصطلحات الصوفية والفلاسفة. فمن أمثلة المفردات الفلسفية :

« الوجود » و« العدم » ، و« الجوهر » و« العرض » ، و« الصورة » و« الهيولى » ، « القدم » و« الحدوث » ، « الماهية » ، و« الهوية » و« الفيض » .^(٣)
ومن أمثلة المفردات الصوفية :

« الحقيقة المحمدية » و« الإنسان الكامل » و« التجلي » و« الكشف » و« حضرة الخيال » و« الجمعية الإلهية » و« حقيقة الحقائق » و« النفس الرحماني » و« القطب » و« الباطن » و« الظاهر » و« وحدة الشهود »^(٤) ، إلخ. والكتاب مليء بالمصطلحات الصوفية والفلسفية ، مع ما يتميز به ابن عربي من القدرة على ابتكار مصطلحات جديدة ، من خلال مزاجته بين مصطلحين أحدهما صوفي والآخر فلسفي ، وابتكار صور اصطلاحية لم تكن معهودة من قبل.

(١) - فصوص الحكم ص ١٠١ .

(٢) - انظر : رد الفصوص ٦٠٤/١ .

(٣) - للوقوف على معاني هذه المصطلحات انظر : تعريفات الجرجاني ، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي .

(٤) - حول هذه المصطلحات انظر : المعجم الصوفي المختص باصطلاحات ابن عربي للدكتورة سعاد الحكيم .

ومثال ذلك مزاجته بين مصطلح «التجلي»^(١) وهو من مفردات الفكر الصوفي ، ومصطلح الفيض^(٢) وهو من اصطلاحات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. فيزواج بينهما في صورة «تجلي الله بالفيض» ، ولكنه مع هذه الاستعارة اللفظية التي أخذها من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، إلا أنه ذهب بها إلى وجهة مغايرة تتسق مع فلسفته الوجودية^(٣).

ومن أساليبه في المزوجة بين المصطلحات أنه يأخذ مصطلحاً فلسفياً ويضيف إليه كلمة محايدة ليس لها موقع في المذاهب الفلسفية أو الصوفية ، ليعطيها معنى جديداً لم يسبق إليه ابن عربي ويكون من خصوصيات مذهبه. ومثاله : إضافته لفظ الأقدس ولفظ المقدس للفيض فخرج بمفهومي «الفيض الأقدس» و«الفيض المقدس»^(٤) اللذين لهما موقع هام في نظرية الخلق ومفهوم صدور العالم أو تكثر الحق في الأعيان الثابتة.

٤ - غموض رموزه وإشاراته :

احتوت صفحات عديدة من كتابه (فصوص الحكم) على الأساليب الرمزية والإشارية المغلقة ، والتي أدت إلى صعوبة واستشكال فهم معاني كلماتها وألفاظها ومصطلحاتها ، وفهم مراميها ، « فإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية ، بوجه عام ، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي ، فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه

(١) - انظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، للكلاباذي ، ص ١٢١ ، اللمع للطوسي ، ص ٤٣٩ ،

معجم ألقاظ الصوفية ص ٧٣ - ٧٤.

(٢) - انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٢٩١ وما بعدها ، المعجم الفلسفي ١٧٢/٢.

(٣) - انظر : تعليقات عفيفي على الفصوص ٢/ص ٩ - ١٠.

(٤) - انظر تفصيل هذين الفيضين في : تعليقات عفيفي على الفصوص : ٧/٢ ، ٢٧ ، ٨٦ ، ١٤٥.

المعجم الصوفي ص ٨٨٩ ، ٨٩٣ ، اصطلاحات الصوفية للقاشاني ص ١٥٦ ، شرح الجامي

على الفصوص ٢١/١.

قد صاراً مضرب المثل^(١) ، فالقارىء لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية ، أو بمقصود ابن عربي من كلامه ، حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجياً تحت ستار من الرمزية^(٢) . وقد أجمل الدكتور أبو العلا عفيفي الأسباب التي حدثت بابن عربي إلى استعمال هذا الأسلوب الغامض في عدة نقاط ، حيث قال :

إن ابن عربي يتعمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه ، فعبارته تحتل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع ، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ، ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مرامييه ، لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه. أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق ، فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم الباطن ، أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه ، ويقنعهم بأساليبهم ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضي في تخريج مذهبه من تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية ، والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود^(٣) .

وكذلك قوله في الفص السليمانى : «..... ، كتب على نفسه الرحمة ، سبحانه ، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب ، ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه.....»^(٤) .

(١) - من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٦ .

(٢) - من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٠ .

(٣) - من مقدمة عفيفي لفصوص الحكم ص ١٧ ، ورد الفصوص ٦٠٥/١ .

(٤) - فصوص الحكم ص ١٥١ .

فقوله : « فإنه يعلم من هو العامل منه » . يحتمل أن يكون المراد منه أن من كان من العبيد ، يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله ، فإنه يعلم من هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ، بمعنى أن الفاعل لجميع أفعاله هو الله ، ويحتمل أن يكون المراد منه ، أن العبد الذي يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله ، يعلم ما يفعل منه ، أي يعلم العضو الذي يقوم بالعمل ، فيستحق الجزاء^(١) .

٥ - الإيجاز :

استخدم ابن عربي الصيغة الإيجازية بحيث خرجت مفرداته وعباراته من المعنى الأحادي والصورة الأحادية إلى صورة تطرح معاني كثيرة بحيث تقدم معنى مباشر ومعان إيمائية أو تحتمل عباراته فهوماً متعددة .. ومن ذلك قوله في الفصل اليوسفي : « من وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها ، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها . ﴿ قل هو الله أحد ﴾ من حيث عينه ، ﴿ الله الصمد ﴾ من حيث إستنادنا إليه ، ﴿ لم يلد ﴾ من حيث هويته ونحن ، ﴿ ولم يولد ﴾ كذلك ﴿ ولم يكن له كفواً أحد ﴾ كذلك فهذا نعته ، فأفرد ذاته بقوله : ﴿ الله أحد ﴾ ، وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد منزّه عن هذه النعوت ، فهو غني عنها ، كما هو غني عنا^(٢) .

فأي معنى يريد أن يقدمه فيما يحتمله النص الموجز :

(١) المعنى الأول : نحن المتصفون بظهور الولد منا وظهورنا من آباءنا وهذا

هو المعنى المنظور.

(١) - من تعليقات عفيفي على الفصوص ٢٠٧/٢ .

(٢) - فصوص الحكم ص ١٠٥ .

(٢) المعنى الثاني : نحن المتصفون بالولادة بمعنى الظهور عن الحق لا الحق متصف بذلك وهذا هو المعنى المضمّر.

وقوله أيضاً : « وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا » كلام مجمل يحتمل أكثر من معنى ، فقد يراد به أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والنعوت الإلهية التي نعرفها ، وقد يراد بها أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا ، أي لظهورها في صور الممكنات وصفاتها^(١).

ومن ذلك قوله في الفص الإسماعيلي : « منع أهل الله التجلي في الأحدية ، فإنك إن نظرت به فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظراً نفسه بنفسه ، وإن نظرت به فزالت الأحدية أيضاً ، لأن ضمير التاء في « نظرت » ما هو عين المنظور فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً ، فزالت الأحدية ، وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه ، ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور^(٢) .

فابن عربي لم يوضح ماذا يريد على وجه التحديد :

هل هي الصورة الأولى : « ان نظرت به »؟.

هل هي الصورة الثانية : ان نظرت بك »؟.

هل هي الصورة الثالثة : « ان نظرت به وبك »؟.

هل يعني بالصور الثلاث أم ماذا؟.

٦ - توظيف مصطلحات انتقائية :

ذهب ابن عربي في كتابه فصوص الحكم إلى (اختيار) مفردات ومصطلحات معينة مختارة من المفردات والألفاظ الشرعية والفلسفية وصياغتها في صيغة جديدة تقدم للقارئ معاني ومفاهيم أخرى غير المقصود منها والمتعارف عليها

(١) - من تعليقات أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم ص ١١٤ .

(٢) - فصوص الحكم ص ٩١ .

بحيث يضمنها ويسوقها لتخدم اتجاهه الفلسفي ومذهبه الفكري ومسلكه الصوفي بعد تفرغ تلك المفردات والكلمات من معانيها الحقيقية والأمثلة على ذلك عديدة فمنها ما قاله في فص يعقوب ، عليه السلام ، عند حديثه عن معنى «الدين» ، إذ قال في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ١٩] : «وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك ، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه ، فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى ، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة ، فالعبد هو المنشئ للدين ، والحق هو الواضع للأحكام ، فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين من فعلك»^(١) .

ويعلق الباحث عبد الله الملا على ذلك فيقول :

«ويلاحظ من هذا النص أن ابن عربي يفرغ كلمة «الدين» من معناها المعهود والمعروف، والذي هو المنهج السماوي والشرع الرباني الذي أمر الله عباده بإقامته والخضوع له ، ويأخذ بمعناها اللغوي المتمشي مع مذهبه في وحدة الوجود، فهو يفهم الدين على أنه مجرد الانقياد ، ولما كان العبد وفعله صورة ومظهراً من مظاهر تجليات الحق ، فتحقق ظهوره وتوالي التجليات عليه ، مع قيام النسب والأحكام به ، هو إقامة من العبد للدين ، إذ هو منقاد لظهور تجليات الحق فيه وعليه. فهذا هو الدين الذي يعنيه ابن عربي في كلامه السابق»^(٢) .

وأيضاً ما نص عليه عن معنى «الصراط المستقيم» ، حيث قال في فص هود عليه السلام :

إن الله الصراط المستقيم	ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه	وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته	كل شيء من حقير وعظيم

(١) - فصوص الحكم ص ٩٥ .

(٢) - انظر : رد الفصوص ١/٦٠٠ .

﴿ ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ، إن ربي على صراط مستقيم ﴾ [هود ، ٥٦]
فكل ماشٍ فعلى صراط مستقيم ، فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ، ولا
ضالون ، وما ثمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره ، فهو يدب بحكم
التبعية للذي هو على الصراط المستقيم»^(١) .

«فابن عربي يخرج معنى «الصراط المستقيم» عن مدلوله الموضوع له
والمبتادر إلى الذهن ، والذي هو منهج الله وشرعه الذي أنزله في كتبه إلى معنى
آخر يتفق مع فكرته الفلسفية . فهو يعني بالصراط المستقيم ، الطريق الذي يسير
فيه الكون في ظهوره وبروزه وقبوله للتجليات الإلهية ، فهو طريق واحد مستقيم
تمشي عليه جميع الكائنات ، وهو طريق ظهورها من فيض الله وتجلياته ،
فالحقيقة التي ينادي بها ابن عربي أن الكل على طريق مستقيم ، لأن الكل ماشٍ
في هذا الطريق ، شاء أم أبى»^(٢) .

وأيضاً ما ورد في فص سليمان عليه السلام حيث قال :

«فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان ، إذ قالت «مع سليمان» فتبعته . فما يمر
بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذي
الرب عليه لكون نواصينا بيده ، ويستحيل مفارقتنا إياه ، فنحن معه بالتضمن ،
وهو معنا بالتصريح ، فإنه قال ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ [الحديد ، ٤] ونحن معه
بكونه آخذاً بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه ، فما
أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى»^(٣) .

وهناك العديد من الأمثلة والشواهد على ذلك مثل (الصلاة ، القرآن ، المكر ،
السجن ، الشيطان ، والعبادة) ... وغيرها.

(١) - فصوص الحكم ص ١٠٦ .

(٢) - رد الفصوص ٦٠١/١ .

(٣) - فصوص الحكم ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

المبحث الرابع

أهم مسائل الكتاب

١ - عقيدة وحدة الوجود :

وحدة الوجود هي القضية الكبرى التي تعبر عن مذهب ابن عربي ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية ، وهي الفكرة التي استبدت بعقله ، واستولت على مشاعره ، فصدر عنها في كل ما يقول ، وعرج عليها في تفسير كل شيء ، وفي ضوئها أول القرآن والحديث وطوعهما لمذهبه^(١) .

وخلاصة هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة في صفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير ، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هي « الحق » ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها ، أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت : هي : « الخلق » أو العالم ، فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وغير ذلك من المتناقضات ، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا في الحقيقة^(٢) .

ويتلخص مذهبه في عبارته القصيرة الواردة في الفتوحات « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »^(٣) ، فهو يقرر فيها وجود الأشياء ووجود خالق لها ، كما يقرر الوحدة الذاتية أو العينية للآئين : الخالق والمخلوق ، وفي البيتين الآتين لابن عربي إشارة إلى هذا المعنى وهما :

(١) - ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ، الكتاب التذكاري ، ص ١٥ .

(٢) - مقدمة فصوص الحكم ، لأبي العلا عفيفي ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٣) - الفتوحات المكية ٤٥٩/٢ .

ياخالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(١)

ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسمائه ، ولما عرفناه ،
لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون^(٢) .

ومن ثم فهو حريص أن يؤكد ظهور الحق في أعيان الممكنات بعشرات
النصوص ، منها قوله : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ،
فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان
الممكنات »^(٣) .

وقال عن الله سبحانه وتعالى : « إنه عين الأشياء ، والأشياء محدودة ،
وإن اختلفت حدودها ، فهو محدود بكل محدود ، فما يحد شيء إلا وهو حد الحق ،
فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات . ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح
الوجود ، فهو عين الوجود »^(٤)

وقال : « فمن فتح الله عليه رآه في كل شيء أو عين كل شيء »^(٥) .

وقال : فعين الخلق عين الحق فيه فلا تنكر فإن الكون عينه^(٦) .

وقال : « ثبت أنه ما في الوجود إلا الله العين ، وإن تكثرت في الشهود ،

(١) - فصوص الحكم ، ص ٨٨ .

(٢) - دراسة كتاب الفتوحات المكية لأبي العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ، ١٦٧/١ .

(٣) - فصوص الحكم ١٠٣/١ .

(٤) - فصوص الحكم ١١١/١ .

(٥) - الفتوحات المكية ٢٤٧/٣ .

(٦) - الفتوحات المكية ٤٧١/٣ .

فهي أحادية في الوجود ، ضرب الواحد في الواحد ضرب الشيء بنفسه ، فما يعطي غير جنسه ^(١) إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي طفحت بها مصنفات ابن عربي ، والتي تضافرت في إثبات معتقده في أن هذه الموجودات «الممكنات» ماهي إلا صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات .

ولكن ابن عربي يواجه مشكلة في الوجود ، وهي هذه الكثرة التي تربو عن المحصر ، وهذا التعدد الذي تشهد به الحواس ويقره العقل ، فكيف نوفق بين القول بوحدة الوجود وبين تكثر الممكنات في الوجود ؟

يجيب ابن عربي بأن ثنائية الحق والخلق من أحكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف ، فهي ثنائية موهومة زائفة ، لأن العقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ، ولا يستطيع إلا أن يدرك المتعدد المتكثر ^(٢) « فالذي يحدث الكثرة في الوجود هو أحكامنا على الموجودات ، أما حقيقة الموجودات فواحدة ^(٣) » .

(١) - الفتوحات المكية ٣٥٧/٤ ، وابن عربي نصوص عديدة يشبه فيها صلة الله بالعالم الذي هي مظاهر تجلياته ، بصلة العدد واحد بما يظهر عنه من الأعداد .

انظر : الفصوص ص ٧٧ ، ٧٨ ، الفتوحات ٤٩٤/٣ ، ٦٣/١ ، كتاب الأحذية ، ص ٥ ، كتاب الجلالة ، ص ٩ ، الفناء في المشاهدة ، ص ٢ ، تعليقات عفيفي على الفصوص ، ص ٥١ .

وابن عربي يستمد ثقافته في الحروف وفلسفتها من العرفانية اليهودية المتمثلة في « القبالة » ومن غيرها من الثقافات القديمة . انظر : الرمز الشعري عند الصوفية للدكتور عاطف جوده ، ص

٣٩٣ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

(٢) - دراسة كتاب الفتوحات ، لابي العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ١٦٧/١ .

(٣) - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ١٩٦ .

وقد اختلف الباحثون لفلسفة ابن عربي الوجودية ، هل هي ذات طبيعة مثالية روحية « تقرر وجود حقيقة عليا هي الحق الظاهر في صور الموجودات ، وتعتبر العالم الظل لصاحب الظل »^(١) كما يؤكد أبو العلا عفيفي في كل مناسبة يتكلم فيها عن ابن عربي ، أم أن وحدته الوجودية ذات طبيعة مادية ، بمعنى أن الحقيقة الوجودية هي ذلك العالم المادي المائل أمام حواسنا ، كما يصورها حسين مروة^(٢) .

ولا فرق عندي بين الرأيين إذ أن المحصلة النهائية لكلا الرأيين تفضي إليها نتيجة واحدة وهي الإلحاد في ذات الله وأسمائه وآياته ورسله وشرائعه ، وتعطينا عقيدة لا يعرفها علماء المسلمين فضلاً عن عوامهم .

٢ - القول بوحدة الأديان :

إذا كانت فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل المحور الأساسي لمذهبه ، فإن فكرة وحدة الأديان وأن كل من عبد شيئاً فقد عبد الله نتيجة حتمية لفكرة وحدة الوجود ، ومرتبطة بها ارتباطاً محكماً . ذلك أنه لما كان الوجود واحداً وهو وجود الحق جل وعلا ، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق وصوره ، كان وبلا شك ، في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من الألوهية بحيث يصدق أن يطلق عليه إله بالتذكير ؛ لأنه عبارة عن مجلى من مجالي الحق وصورة من صورته اللامتناهية^(٣) . ولا فرق عند ابن عربي بعد ذلك بين هذه الأديان سماويها وغير سماويها ؛ إذ

(١) - المصدر نفسه ، ص ١٩٧ ، وانظر مقدمة الفصوص ، ص ٢٦ ، ابن عربي في دراساتي ، ص

١٦ من الكتاب التذكري ، دراسة كتاب الفتوحات ١٦٧/١ ، من كتاب تراث الإنسانية .

(٢) - النزعات المادية في الإسلام ٢/٢٧١ - ٢٩٦ .

(٣) - انظر تفصيل مذهبه في وحدة الأديان من كتاب أضواء على التصوف للدكتور طلعت غنم ،

٢٦١ وما بعدها ، مرتبة الوجود ، ٢/٥٠٦ - ٥٢٦ .

الكل يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات ، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه هو التحقق من وحدته الذاتية معه ، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه إلهاً^(١) .

وخلاصة مذهبه في العبادة : أنه ما من عابد في هذا الوجود إلا وقد أصاب في عبادته ، فإن عبد الله المطلق فقد أصاب النسبة والرتبة ، وإن عبد مجلى مخصوصاً أياً كان هذا المجلى ، حجراً ، أم شجراً ، أم إنساناً ، أم شيطاناً ، أم ملكاً ، وحتى النملة وما تناهى في الصغر والكبر فقد أصاب هذا العابد المرتبة وأخطأ في النسبة ، والكل في رحمة الله ؛ لأن من أخطأ النسبة فخطؤه عرضي زائل إذ هو أصاب الرتبة التي هي الأصل^(٢) .

ويشرح ابن عربي في الفص الرابع والعشرين الذي سماه « فص كلمة أمامية في كلمة هارونية » الأساس الذي تركز عليه العبادة في دين وحدة الوجود ، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله .

فكل معبود إنما هو مجلى من مجالي الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات^(٣) . فوحدة الوجود تسوق صاحبها إلى وحدة المحبوب وإن تعددت صورته ، وأن الحق « الله » هو المحبوب على الاطلاق والمعبود على الاطلاق ، وذلك لأن جوهر العبادة هو الحب ، وأنه الجميل على الاطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود^(٤) .

(١) - دائرة المعارف الإسلامية ، الهامش ، ٢٣٣/١ ، أضواء على التصوف ص ٢٦٢ .

(٢) - انظر : مرتبة الوجود ٥٠٦/٢ وما بعدها .

(٣) - تعليقات عفيفي على الفصوص ٢٨٤/٢ .

(٤) - عذراء في حياة صوفي ، مقال لأبي العلا عفيفي ، نشره في مجلة الهلال ، يوليو سنة ١٩٤٧ ، =

ومن نصوصه الكثيرة في هذا المعتقد ، قوله : « إن للحق في كل معبود وجهاً ، يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، في المحمديين : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه . . . أي حكم ، . . . ، فما عبد غير الله في كل معبود »^(١) ، وقال : « الذين عبدوا غير الله قربة إلى الله ما عبدوا إلا الله »^(٢) ، وقال : « قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تصويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله »^(٣) .

ومن أبياته المشتهرة في هذا الباب :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني^(٤)

وقال :

عقد الخلائق في الاله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه^(٥)

= حلل فيه الباحث موقف ابن عربي من « النظام » تلك المرأة الجميلة التي تغزل فيها ابن عربي وألف من أجلها « ترجمان الأشواق » . بين الباحث في مقاله هذا أن « النظام » بنت الشيخ مكين الدين بن رستم المقيم بمكة لم تكن في الحقيقة إلا مجلى من المجالي الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهي التي هام بها ابن عربي .

(١) - فصوص الحكم ، ص ٧٢ .

(٢) - الفتوحات المكية ١٠٦/٤ .

(٣) - الفتوحات المكية ٣٢٤/٣ .

(٤) - ترجمان الأشواق ، ص ٤٣ .

(٥) - الفتوحات المكية ، ٢٧٩/٤ .

وقال :

لولا الوجود ولولا سر حكمته ما كان يعبد في العزى وفي اللات (١)

٣ - الإنسان الكامل (٢) أو الحقيقة المحمدية :

تعتبر نظرية الإنسان الكامل أحد متولدات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ومصطلح الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية مترادفات كثيرة في تراث ابن عربي الصوفي مما أوقعت الخلط عند بعض الباحثين في هذا الموضوع ، ومن هذه المصطلحات : العقل الأول (٣) ، اللوح المحفوظ (٤) ، الروح الكلي (٥) ، الحق المخلوق به (٦) ، مركز الدائرة (٧) ، عرش الله (٨) . . . وغيرها .

(١) - الفتوحات المكية ١٣٢/٣ ، وللوقوف على نصوص ابن عربي في وحدة الأديان وصحة كل عقيدة، وفي أن كل من عبد شيئاً فقد عبد الله . انظر : الفصوص : ٧٢/١ ، ١٠٦ ، ١١٤ ، ١٥٧ ، الفتوحات ٣٦٦/١ ، ٣٢٨ ، ٢٩١/٢ ، ٤٠٥ ، ٥٩١ ، ٦٦١ ، ٢٤٨/٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢٤ ، ١٠٠/٤ ، ١٠٢ ، ٢١١ ، ٢٦٠ ، ٢٧٩ ، كتاب المسائل ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ، كتاب الجلال والجمال ، ص ١١ ، ديوان ابن عربي ، ص ٤٦٧ .

(٢) - يرى نيكلسون أن ابن عربي هو أول من استعمل عبارة الإنسان الكامل ، بينما يذهب الدكتور كامل الشيبلي إلى أنه استقاها من رسائل إخوان الصفا ، وبالتحديد من العبارة التالية : « . . . ولما رأيناك - المقصود المرید الإسماعيلي - بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة ، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتمك النصيحة ولا نؤدي إليك الأمانة لئلا ترانا بين الخيانة ، وليصح عندك قول نبينا الصادق الفاضل السيد الكامل : سافروا تغنموا » . راجع كتاب الصلة بين التصوف والتشيع ، وقارنه بكلام ماسنيون بخصوص الأصول التاريخية لفكرة الإنسان الكامل ، من كتاب الإنسان الكامل في الإسلام . جمع وتحقيق وترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١١٣ .

(٣) (٤) (٥) - عقلة المستوفز ، ص ٥٢ .

(٦) - إنشاء الدوائر ، ص ١٧ ، عقلة المستوفز ، ص ٥١ ، من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية سنة ١٩٣٣ م .

(٧) - التدبيرات الإلهية ، ص ١٢٨ .

(٨) - التدبيرات الإلهية ، ص ١٢٣ ، كتاب الجلالة ، ص ٤ ، بلغة الغواص ، ص ١٠ .

ويعود السبب في كثرة هذه المترادفات إلى « أن كل مصطلح عند ابن عربي هو كلمة ترمز إلى حقيقة ، هي في الواقع واحدة لها وجوه عدة . فالحقيقة المحمدية مثلاً هي حقيقة واحدة تتعدد في وجوها ونسبها ، فيأخذ كل وجه صفة تميزه من الوجوه الأخر ، وبالتالي اسماً آخر ، وهكذا تتعدد المترادفات وكل منها له نسبة إلى هذه الحقيقة الواحدة وهو هي أيضاً ؛ لأنه يرمز إليها »^(١) .

والأصل الذي استوحى ابن عربي منه نظريته في الإنسان الكامل هو نظرية الإله الإنساني الحلاجية التي قرر فيها مزج اللاهوت في الناسوت في الطبيعة الإنسانية^(٢) . تلقف ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، وطورها بحيث تنسجم مع البنيان العام لفكرة وحدة الوجود ، فلم يعتبر اللاهوت والناسوت طبيعتين منفصلتين ، وإنما اعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة^(٣) ، « إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سمينها ناسوتاً ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سمينها لاهوتاً »^(٤) . ولا يقتصر تحقق هاتين الصفتين في الإنسان وحده بل في كل موجود من الموجودات إذ ترادفان صفتي الجوهر والعرض ، والظاهر والباطن ، « والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها ؛ ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهوراً لايدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق »^(٥) .

(١) - المعجم الصوفي ، ص ١٥٩ .

(٢) - فلسفة وحدة الوجود ، نظلة الجبوري ، ص ١٨١ .

(٣) - ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، د . طلعت مراد بدر ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ،

عدد ٢٤ ، المجلد السادس ، خريف ١٩٨٦ م ، ص ٢٤ .

(٤) - مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٦ .

(٥) - مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٦ .

ولما كان الإنسان أكمل مجالي الحق ؛ لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . ولما كانت كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية وكمالات العالم الأكبر مؤهلة أن تنعكس في مرآة هذا العالم الأصغر (الإنسان الكامل) ، كان جديراً أن تكون له الخلافة عن الله دون سائر الخلق (١) .

ولم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة أكثر من هذه العبارة (الإنسان الكامل) ؛ لأن ابن عربي نفسه يستعملها أحياناً للكلام على الحقيقة المحمدية ، وأحياناً يعبر عن آدم أو عن الكامل من الرجال أمثال أبي يزيد البسطامي وغيرهم . ولهذا يرد في هذا الموضوع سؤال : من هو الإنسان الكامل بين هؤلاء ؟ وهل تعني هذه العبارة جنساً يضم تحته الكثير من الأفراد ، أم هو اسم لحقيقة واحدة متميزة .

وهنا تتفق الإجابات على هذا السؤال من وجه وتختلف من وجه آخر .

فأبو العلا عفيفي فإنه يرى أن الإنسان الكامل « وهو المرموز إليه بآدم ، هو الجنس البشري من أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه ، والإنسان الكامل وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الإنسان وهو مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي ﷺ ، لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات » (٢) .

(١) - هذا ملخص كلام ابن عربي الذي أورده في « الفص الأدمي » . انظر الفصوص ٤٨/١ وما

بعدها .

(٢) - مقدمة فصوص الحكم ، ص ٣٧ .

وقد وقع الاختلاف بين الدارسين لابن عربي حول صلة النور المحمدي بالنبي محمد ﷺ ، هل هما شيء واحد في فلسفة ابن عربي أم هما أمران مختلفان ؟ ثم ماهي طبيعة العلاقة بين الذات النبوية وبين النور المحمدي ؟

فأبو العلاء عفيفي فقد صرح - كما في النص السابق - أنهما شيئان مختلفان وبين في دراساته ^(١) طبيعة العلاقة بين الحقيقة المحمدية والنبي محمد ﷺ ، فقال : « . . . وهي ^(٢) شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . . . » ^(٣)

والذي يبدو لي أن هذا الكلام يخالف موقف ابن عربي من الحقيقة المحمدية صراحة ؛ إذ إن العلاقة بين الحقيقة المحمدية وبين أي نبي من الأنبياء تختلف عن العلاقة بينهما وبين النبي محمد ﷺ . تشرح الدكتورة سعاد الحكيم هذه العلاقة فتقول : « فالحقيقة المحمدية التي هي النور المحمدي والتي لها أسبقية الوجود على النشأة الجسدية المحمدية ^(٤) ، لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه إلا أن مظهرها الذاتي التام واحد ، هو : شخص محمد ﷺ ؛ ولذلك يستعملها ابن عربي دون فصل بل على الترادف ، فكثيراً ما يقول محمد ﷺ ، وهو يقصد

(١) - لقد بحث أبو العلاء عفيفي بتوسع « الحقيقة المحمدية » ضمن مقاله « نظريات الإسلاميين في الكلمة » . مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد الأول ، سنة ١٩٤٣ ، ص ٣٣ - ٧٥ ، وتعليقه على الفصوص ٣١٩/٢ - ٣٢١ .

(٢) - يريد الكلمة المحمدية .

(٣) - فصوص الحكم ٣٢١/٢ .

(٤) - للمقارنة انظر : ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، ص ٢٥ .

« الحقيقة المحمدية » وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء . والفصل ^(١) السابع والعشرون الذي يشرح فيه ماهية « الحقيقة المحمدية » هو بنظرة مميزة شرح لحال النبي ﷺ المحدد زماناً ومكاناً ^(٢) .

هذه بعض أمهات المسائل الفكرية والعقدية التي طرقتها ابن عربي في كتابه الفصوص ، وهناك مسائل أخرى مرتبطة بالمسألة الكبرى في الكتاب وهي وحدة الوجود ، فهي إما من لوازمها أو مكملاتها كمسألة الفيض الأقدس ، والفيض المقدس ، ومشكلة العدم أو الأعيان الثابتة حسب تعبير ابن عربي ، وقضية اشتغال الوجود على الأعراض والجواهر ، وقد اشترطنا في هذا الفصل الإيجاز كما هو مسطر في عنوانه ، كما أن بعض المسائل تناولها العلاء البخاري بالعرض والنقد وقد قمت بالتعليق عليها في مواضعها فلا داعي لتكرارها ، كقضية إيمان فرعون ، ومسألة تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء ، واعتبار الكشف الصوفي مصدر معرف مستقل عن الشريعة وأنه طور وراء طور العقل ، ومسألة انقلاب العذاب عذوبة . . . وبعض المسائل الفرعية .



(١) - والصواب الفص بدلاً من الفصل ، وهو الفص الذي تحدث فيه ابن عربي عن الحقيقة المحمدية

وسماه « فص حكمة فردية في كلمة محمدية » .

(٢) - المعجم الصوفي . ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

الفصل الخامس

أثره وموقعه في
الثقافة العربية

أثره وموقعه في الثقافة الغربية

تمهيد:

الحديث عن أثر ابن عربي ومكانته في الثقافة الغربية ، يجرنا إلى أن نتعرف ولو بشئ من الإيجاز على الاهتمام الملحوظ لدى المفكرين الغربيين بالفكر الصوفي عموماً ، وحتى يكون التصور مكتملاً لدى أي باحث عن فرعية معينة يتحتم عليه أن يفتش عن جذورها وخلفيتها الفكرية التي انطلقت منها. وهذا بدوره يدعونا أن نتطرق إلى تفسير موضوعي للجهود الضخمة التي يبذلها المستشرقون في الإقبال على التخصص في الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وعقائده وتشريعاته وآدابه وحضارته ، لكي ندرك بعد ذلك السبب الذي دفع دوائر الاستشراق على تكثيف الدراسات التي « عنيت عناية فائقة بإحياء الجانب الفلسفي والوجودي والإشراقي في التصوف الإسلامي ، وكان لابن عربي حظ وافر من هذه الدراسات وغيرها.

فمتى بدأت اهتمامات المستشرقين بدراس التراث الإسلامي؟

وما الدوافع والأهداف التي أوجأتهم إلى بذل هذه الجهود المكثفة والمنظمة؟

ثم ما الوسائل التي استخدموها في تحقيق تلك الأهداف والمقاصد؟.

اختلف المفكرون كثيراً في بداية حركة الاستشراق على أقوال عدة ، فبعض الباحثين يذهب إلى القول بأن البدايات الأولى للاستشراق ترجع إلى مطلع القرن الحادي عشر الميلادي ، بينما يرى (رودي بارت) ^(١) أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا تعود إلى القرن الثاني عشر الذي تمت فيه لأول مرة

(١) - مستشرق ألماني معاصر وصاحب أحدث ترجمة ألمانية لمعاني القرآن.

ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ، كما ظهر أيضاً في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي ^(١) .

والباحث نجيب العقيقي يجعل بداية الاستشراق في القرن العاشر الميلادي ، حيث اعتبر الراهب الفرنسي (جرير دي أوراليك) (٩٣٨ - ١٠٠٣م) في مقدمة طلائع المستشرقين الذين أدهشتهم حضارة المسلمين في الأندلس ، فكان (جريد) أول من قصد بلاد الأندلس وتلمذ على أساتذتها في اشبيلية وقرطبة حتى أصبح أوسع علماء عصره في أوروبا ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك ، ثم تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم سلفستر الثاني (٩٩٩ - ١٠٠٣م) فكان أول بابا فرنسي . وقام بإنشاء عدة مدارس عربيه في أوروبا ، كما ترجم بعض الكتب في الرياضيات والفلك ^(٢) .

ولما أحس الأوروبيون بتخلفهم الثقافي والحضاري ، مع ما يلاحظونه من ازدهار معرفي أخاذ ومطرّد لدى جارتهم المسلمة - بلاد الأندلس - ، وجهوا اهتمامهم للتعرف على هذه القوة التي قهرتهم وتغلّغت في أرضهم حتى طرقت أبواب عواصمه . فأرسل الغرب طلابه ينهلون من العلوم الإسلامية في معازل العلم في ديار الإسلام ، كما طلبوا مدرسين يعلمونهم في مراكز العلم عندهم إلى غير ذلك من الأمور التي تدل على اهتمامهم بالشرق الإسلامي من وقت مبكر .

ولم يكن هذا الاهتمام كسابقه من جهود شخصية يقوم بها هواة ، وإنما أخذ بعداً منظماً خرج في صورة بعثات دراسية جاءت خصيصاً لتنهل العلم من بلاد الإسلام . فمن هذه البعثات الدراسية :-

١ - البعثة الفرنسية برئاسة الأميرة (إليزابيث) ابنة خالة (لويس السادس) ملك فرنسا .

(١) - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . د . محمود زقزوق ص ٢٠ .

(٢) - المستشرقون . نجيب العقيقي ج ١ ص ١١٠ .

٢ - البعثة الإنجليزية برئاسة الأميره (دوبان) ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز.

٣ - البعثة الاسبانية التي كانت ١٢٩٣م والتي بلغ تعداد طلابها (٧٠٠) طالب وطالبة وكان من بين هؤلاء الطلاب بعض الرهبان . فرجع هؤلاء لبلادهم يحملون علوم الشرق الإسلامي الباهرة.^(١)

وعلى الرغم من أن الاستشراق يمتد بجذوره إلى ما يقرب من ألف عام مضت، بل يكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر في أوروبا بصفة جدية بعد فترة «عهد الإصلاح الديني» كما يشهد بذلك التاريخ في هولندا والدانمارك وغيرهما^(٢) . على الرغم من هذا التاريخ القديم للاستشراق ، فإن مفهوم «مستشرق» لم يظهر في أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر . فقد ظهر أولاً في إنجلترا عام ١٧٧٩م ، وفي فرنسا عام ١٧٩٩م ، وأدرج مفهوم «الاستشراق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨م^(٣) .

ونجيب الآن على السؤال الثاني ، وهو : ما الأهداف التي تكمن وراء هذه الجهود الاستشراقية المتزايدة في دراسة الشرق الإسلامي دراسة تفصيلية ؟

والإجابة على ذلك كما يقول إدوارد سعيد : «لأن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً ، فالمعرفة تمنح القوة ، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة ، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار»^(٤) .

(١) - آراء المشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ، د. عمر رضوان ج١ ص٢٤.

(٢) - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. د. محمد البهي ص٤٢٩.

(٣) - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. د. محمود زقزوق ص٢٠ ، فلسفة الاستشراق. د. أحمد سمايلوفتش ص٣٠.

(٤) - الاستشراق. إدوارد سعيد ص٦٨.

فالاستشراق إذاً في مجموعته : حركة استعمارية صليبية اتجهت إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها ومجالاتها من عقيدة وعادات وأخلاق وتقاليد وثروات « ليتعرفوا على مواطن القوة فيها فيضعفوها وإلى مواطن الضعف فيغتتموه»^(١).

وكلما توسع الإستعمار وتثبتت أقدامه كلما زاد اعتماده على الاستشراق كمؤسسة تابعة له ، تسانده في إدارة الشرق الإسلامي وتسهل له إخضاعه.

ويعبر المستشرق الهولندي (سنوك)^(٢) عن ضرورة الاستشراق للاستعمار فيقول : «إن الشريعة الإسلامية موضوع مهم للدراسات الاستشراقية ، ليس فقط لأسباب تجريدية (نظرية) متعلقة بتاريخ القانون والحضارة والدين ، ولكن كذلك لأهداف عملية ، وذلك أنه كلما توثقت العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي ، وكلما زاد عدد البلاد الإسلامية التي تقع تحت السيادة الأوروبية - كلما زادت الأهمية بالنسبة لنا نحن الأوروبيين لتتعرف على الحياة الفكرية ، وعلى الشريعة ، وعلى خلفية المفاهيم الإسلامية»^(٣).

فالاستشراق - بحكم ارتباطه العضوي بالإستعمار - يقوم بمهمة جمع المعلومات ، وترجمة النصوص ، وتفسير التاريخ والحضارة والأديان والأسر الحاكمة والعقليات والتقاليد. ويقوم المستشرق بهذه المهام كخبير يفسر الشرق الإسلامي لحكومته ، ويعينها على فهم شعوبه وحكمها. وهنا يظهر بعد جديد

(١) - الاستشراق والخلفية الفكرية ص ٤٨.

(٢) - هو عالم الإسلاميات الهولندي المشهور (سنوك هور جرونيه) ت(١٩٣٦) ، فإنه في سبيل استعداداته للعمل في خدمة الاستعمار توجه إلى مكة في عام ١٨٨٥م بعد أن انتحل اسماً إسلامياً هو (عبد الغفار) ، وأقام هناك ما يقرب من نصف عام. وقد ساعده على ذلك أنه كان يجيد العربية كأحد أبنائها. وقد لعب هذا المستشرق دوراً هاماً في تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية في المناطق الهولندية في الهند الشرقية ، وشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية في أندونيسيا.

انظر : موسوعة المستشرقين. د. عبد الرحمن بدوي ص ٢٤٥.

(٣) - رؤية إسلامية للاستشراق. د. أحمد عبد الحميد غراب ص ٤٢.

للاستشراق، وهو اعتبار المستشرقين عملاء لحكومتهم وشركاء لها في صنع القرار في آن واحد^(١).

وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين^(٢). ولذلك «كان من الواجب على المسلمين أن يدركوا إدراكاً واضحاً أن البحوث الإسلامية التي يكتبها المستشرقون هي بحوث موجهة لهذه الغاية»^(٣).

وقد شعر بعض المنصفين من المستشرقين بالخجل إزاء هذه الخيانة العلمية التي تقوم بها جمهرة من المستشرقين النصارى، حيث إنهم وظفوا علومهم عن الشرق لإذلال المسلمين، وإضعافهم والسيطرة عليهم. وفي ذلك يقول المستشرق الألماني المعاصر (استفايلد):

«... والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين. وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعرف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة»^(٤).

يتبين لنا مما سبق أن جهود المستشرقين، في معظمها، كانت تنصب على تحقيق الهدف المباشر لدى الغرب ألا وهو استعمار بلاد المسلمين عسكرياً وثقافياً.

(١) - المصدر نفسه ص ٤٢.

(٢) - للوقوف على أسماء المستشرقين الذين خدموا الاستعمار والاطلاع على ما تقلدوه من مناصب عسكرية ودبلوماسية... الخ. انظر: الجدول التوضيحي الممتاز الذي وضعه الأستاذ نذير حمدان في كتابه (مستشرقون - سياسيون - جامعيون - مجرميون) من ص ٥٥ إلى ص ٦٧.
وانظر: موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٦، ٤٢، ٧٢، ١٣٣، ١٩٨، ٢٣٣، ٣٧٦، ٤١٢.

(٣) - الإسلام والحضارة الغربية. د. محمد محمد حسين ص ١٠٨.

(٤) - الاستشراق والخلفية الفكرية ص ٤٤.

فإذا ما بحثنا عن أهم دوافع^(١) المستشرقين في تسهيل مهمة الاستعمار ، نجد أننا لا نحتاج إلى عناء كبير لتتعرف على الدافع الأول للاستشراق عند الغربيين وهو الدافع الديني^(٢) . فقد كان الرهبان والقسس وعلماء اللاهوت ورجال الكنيسة يتصدرون هذه المسيرة ، وظلوا يشرفون على هذه الحركة ويسيرونها حتى القرن التاسع عشر كما أن بداية حركة الاستشراق انطلقت من الفاتيكان.^(٣)

ولم يكن الدافع الديني هو السبب الوحيد وراء حركة الاستشراق ، فهناك دوافع أخرى تجارية اقتصادية ، وسياسية دبلوماسية ، وعلمية ثقافية ، ومزاجية شخصية^(٤) ، إلا أن السبب الأول المباشر الذي دعا الأوربيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى^(٥) .

وقد جند المستشرقون كل ما يملكونه من وسائل لنشر أبحاثهم وبث آرائهم في سبيل تحقيق أهدافهم القريبة والبعيدة ، ومنها^(٦) :

تأليف الكتب في جميع العلوم الإسلامية ، وتبع ذلك تحقيق كتب التراث ، وإصدار الموسوعات العلمية وضع المعاجم اللغوية وغيرها ، وترجمة الكتب الإسلامية للغاتهم ، وإنشاء الجمعيات وإصدار المجلات المتخصصة ، وإنشاء المؤسسات التعليمية من : مدارس ، ومعاهد ، وجامعات ، وكراسي جامعية والتسلسل للمجامع العلمية ، وعقد المؤتمرات الاستشراقية ، وإلقاء الندوات ولقاءات التحاور ،

(١) - هناك التقاء بين الدوافع والأهداف ، بإعتبار أن الدافع يمثل المحرض النفسي لاتخاذ الوسائل التي توصل إلى الأهداف الغائية من العمل. انظر : أجنحة المكر الثلاثة للميداني ص ١٢٥ .

(٢) - الاستشراق والمستشرقون للسباعي ص ١٥ .

(٣) - آراء المستشرقين حول القرآن ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ص ٤٣ .

(٤) - أجنحة المكر الثلاثة. للميداني. ص ١٢٥ - ١٣٥ ، الاستشراق والمستشرقون ص ١٥ .

(٥) - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ص ٤٣ .

(٦) - انظر : تفصيل هذه الوسائل في : آراء المستشرقين حول القرآن ص ٤٩ - ٦٧ ، أجنحة المكر الثلاثة ص ١٣٢ - ١٣٥ ، الاستشراق والمستشرقون ص ٢٦ ، وكتاب مستشرقون لنذير حمدان .

وإنشاء المكتبات العلمية، وإنشاء المتاحف الشرقية، كما قاموا بإمداد الإرساليات التبشيرية إلى العالم الإسلامي بخبراتهم وجهودهم.

ولما كان من أهداف المستشرقين تمزيق جبهة الوحدة الفكرية الإسلامية الجامعة. قاموا بتوظيف تلك الوسائل والأدوات في إحياء الفكر المعتزلي والصوفي والفلسفي والباطني وتجديده وإثارة قضاياها بغية التأثير على صميم فكرة التوحيد الأساسية التي هي عقيدة عموم المسلمين^(١). كما ركزوا على نشر الفكر الإلحادي المنحرف كفكرة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وتمجيد الزنادقة والإباحية وغير ذلك^(٢).

وقبل أن نبسط القول في أثر ابن عربي المباشر في الثقافة الغربية فلنوجز مقاصد المستشرقين من إحياء الفكر الصوفي، والذي يمثل ابن عربي أبرز أعلامه على الإطلاق. فمن هذه المقاصد :-

١ - بث روح الرهينة والتواكل والاستسلام للجبرية، وبذلك يعزل المسلم عن مجال الحياة العامة ويقتصر على الجانب الروحي المهموم المغرق في التهويم^(٣).

٢ - اتخذ المستشرقون من سلوك بعض الصوفية في تركهم المباحات كالزواج، والمبالغة في الجوع ولبس المرقع، والانعزال في الخلوات - اتخذوا من هذه المظاهر وغيرها حجةً لتضخيم الأثر النصراني والعبراني في تاريخ المسلمين عموماً وفي التصوف الإسلامي على وجه الخصوص.

فممن قال بالتأثير اليهودي في الصوفية : جيجر، وكوفمن، ومركس، وفنسنك، وهر شفلد، وجولدتسيهر.

(١) - المؤامرة على الإسلام. أنور الجندي ص ١١، شبهات التغريب، للجندي. ص ٨٨.

(٢) - أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي. د. على جريشة ومحمد الزبيق ص ٢٥.

(٣) - المؤامرة على الإسلام ص ٤٦.

وقال كل من : بكر ، وآسين بلاثيوس ، وإلى حد ما : نيكلسون بالتأثير النصراني^(١) .

ولم يقنع بعض المستشرقين بما ذهب إليه ماسنيون من تأكيده على العناصر النصرانية في نظرية الحلاج الحلولية ، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث قال كل من «مولر» و«دريلو» أن الحلاج كان نصرانياً في سريرة نفسه^(٢) .

٣ - كانت الصوفية عن طريق عقيدة وحدة الوجود ومن ثم وحدة الأديان سبباً قوياً في رفع الحاجز العلمي والنفسي والواقعي بين المسلمين والغزو الفكري مما يسهل نفوذ الغزو الفكري الاستشراقي إلى قلب الأمة^(٣) .

وقد صرح نيكلسون^(٤) نفسه عن هذا المقصد في إذاعة له أثناء الحرب العالمية الثانية فقال :

«من المعروف جيداً أن مذهب الصوفية المسلمين وتأملاتهم أثرت في الإسلام^(٥) تأثيراً قوياً. وإلى حد ما ، فإنها توفر أرضاً مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة ، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم ، يلتقون بروح التسامح والتفاهم المتبادل ، وعن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضاً ويحبه، فإن كان عملي قد أعان على أي نحو في هذا التفاهم ، فلن يكون قد أنجز عبثاً»^(٦) .

٤ - وقد قام المستشرقون بانتقاص الجانب الأصيل في الشريعة الإسلامية

(١) - تاريخ التصوف الإسلامي. د. عبد الحميد بدوي ص ٣٢ - ٣٥ ، نشأة الفلسفة الصوفية ، د. عرفان عبد الحميد ص ٧٧ - ٣٨ ، مدخل إلى التصوف الإسلامي د. أبو الوفا التفتازاني ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) - دائرة المعارف الإسلامية. مادة الحلاج. كتبه ماسنيون ج ٨ ص ١٩.

(٣) - المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها. د. عابد السفياني ص ٨٥.

(٤) - مستشرق انجليزي يعد بعد ماسنيون ، أكبر الباحثين في التصوف الإسلامي.

(٥) - التعبير الصحيح أنها أثرت على المسلمين لأن الإسلام محفوظ بحفظ الله له .

(٦) - موسوعة المستشرقين. د. عبد الرحمن بدوي ص ٤١٦.

وهو التوحيد المأخوذ مباشرة من النصوص الشرعية (القرآن والسنة) ، وكذلك الفقه العملي ووصفوا هذه الجوانب الأصلية بأنها جامدة وجافة ، وفي المقابل قاموا بإضفاء كلمات الإعجاب والتمجيد على التأويلات الباطنية ، والنزعات الغنوصية^(١) ، والإغراق في لغة الرموز والإغماض في التعبير لدى الصوفية.^(٢)

ومراد المستشرقين من تسليط الأضواء على الفهم الجديد لدى بعض الصوفية وغيرهم من الفرق للنصوص الشرعية ، التأكيد على زعمهم : «بأن الدين تتعدد معانيه ومفاهيمه بقدر تعدد معتنقيه»^(٣) ، وبهذا يضربون عقيدة ثبات القيم والمفاهيم ويظهرون الإسلام وكأنه ثوب فضفاض يتسع لشتى الملل والنحل.

٥ - وأدرك المستشرقون أن إحياء التصوف الفلسفي والذي يتمثل في مرحلته الأخيرة بعقيدة وحدة الوجود ، يلغي المسؤولية الأخلاقية ، وذلك أن القول بوحدة الوجود من مستلزماته اعتبار العالم كله صوراً ومجالاً ومظاهر لله الذي هو وحده الموجود ، ومن ثم لا معنى للثواب والعقاب ، بل لا فرق بين الخير والشر ، بين من يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع ، من حيث إن كلاً هو مظهر لاسم من أسماء الله^(٤) .

* * *

(١) - الغنوصية : مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على فكرة الصدور ، ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض . ويشتمل على طائفة من الآراء المضمون بها على غير أهلها ، وفيه تلتقي الأفكار القبالية - وتطلق على التأويل الخفي للتوراة - بالأفلاطونية الحديثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية .

انظر : المعجم الفلسفي ص(١٣٣) ، والمعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٧٢/٢ ، ١٨٣ .

(٢) - المؤامرة على الإسلام ص٤٧ .

(٣) - المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها . د . عابد السفياني ص٧٢ .

(٤) - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي د . أحمد صبحي ص٢١١ - ٢١٢ .

الغريب وابن عربي

منذ عدة سنوات والمستشرقون الغربيون يشتغلون على ابن عربي ، ويهيئون دراسات وأبحاثاً مستفيضة ومعقدة عنه. ونشاط هؤلاء المستشرقين الغربيين لا يقتصر على مدينة أو جامعة غربية دون أخرى.

ففي كل مدينة في الغرب ، وفي كل جامعة ، أقسام عربية وغير عربية تدرس سيرة ابن عربي وفكره الصوفي ومذهبه الفلسفي^(١).

ويؤلف هذا النشاط الغربي الملفت للنظر حول موضوع ابن عربي نوعاً من إعادة الاعتبار إليه كما يزعمون. ذلك أن جمهور علماء المسلمين سواء في عصر ابن عربي أو في العصور اللاحقة ، لم ينظروا برضا إلى فكره الصوفي ونظرياته الفلسفية ، فهو عند بعضهم مبتدع ، وعند فريق منهم ساحر ، وعند آخرين كافر.

يفسر المراقب الثقافي الأستاذ جهاد فاضل سر هذا الاهتمام البالغ فيقول :

«والذين شهدوا عن قرب اهتمام الغربيين الواسع بابن عربي والتنظيم والتنسيق الذي يرافق هذا الاهتمام ، لا يستبعدون أن يكون هناك «مايسترو» يقود هذه «الحملة» الثقافية الغربية الجديدة باتجاه أحد أعلام التصوف الإسلامي ، ذلك لأن النشاط واسع من جهة ، ولأن الغاية التي تقصد أن تصل إليها الحملة واحدة من جهة أخرى ، وهي أن ابن عربي ليس مجرد متصوف عربي أو إسلامي فحسب ، بل متصوف يلتقي في فكره الإسلامي بالنصرانية واليهودية . فهو من دعاة «وحدة الأديان» كما هو من دعاة «وحدة الوجود» ... وابن عربي يمجّد التثليث في شعره وفي باقي كتاباته الصوفية ...»^(٢).

(٢،١) - اليهود يفخخون ابن عربي. جهاد فاضل. جريدة القبس الكويتية. الملحق الثقافي. الخميس

وبعد أن يؤكد الكاتب على رأيه بالشواهد والبراهين ، يتوصل إلى أن اهتمام العلماء الغربيين بابن عربي ليس اهتماماً استشراقياً أو ثقافياً بريئاً ، كما لا يستبعد أن يكون للعلماء اليهود دور في هذا الاهتمام.

ويستنتج الباحث أن محصلة بحوث المستشرقين في ابن عربي تتلخص في «أن الغرب يريد أن يبلغ العالم العربي والإسلامي «رسالة ما» عبر هذا الاهتمام، ولا يستبعد أن يكون جوهر هذه الرسالة أن هذا المتصوف العربي الإسلامي الذي فتح صدره للنصرانية واليهودية ، وكان من الانفتاح بحيث وسع قلبه كل الأديان، ومنها اليهودية ، هو النموذج الذي ينبغي أن يعنى به العرب والمسلمون في المستقبل ، أو أن يحتذى . إنه ليس نموذجاً من الماضي وحسب ، بل هو نموذج مستقبلي أيضاً»^(١) .

ولعل من أبرز الجهود الغربية الظاهرة في أيامنا هذه في إحياء تراث ابن عربي ، ما تقوم به أبرز المراكز الثقافية في فرنسا بدعم وتشجيع لمشروع تحقيق كتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي ، الذي أقره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ، وكلف المجلس الدكتور عثمان يحيى^(٢)

(١) - المصدر نفسه. ص ٣٠ - العدد ٥٩٨١.

(٢) - يلاحظ أن الذين قاموا بتحقيق تراث ابن عربي ودراسته دراسة موسعة هم كانوا من الطلاب العرب الذين تخرجوا على أيدي المستشرقين في الجامعات الأوروبية ، الأول : الدكتور أبو العلا عفيفي الذي اختار تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي لنيل درجة الدكتوراة بجامعة كمبرج ، وذلك بتوجيه من أستاذه نيكلسون كما صرح بذلك عفيفي في مقدمته على الفصول. ص ٢٠.

والثاني : هو الدكتور عثمان يحيى الذي اتخذ ابن عربي موضوع دراسته لنيل درجة الدكتوراة من جامعة باريس. وكان أستاذه المستشرق ماسينيون ، والذي كان ضابطاً في الحرب العالمية الأولى ملحقاً بكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقلبيقيلة ، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس في ١٩١٧م تحت قيادة اللبني العليا. ١٥.

وأما نيكلسون أستاذ عفيفي فقد صرح في إذاعة له أثناء الحرب العالمية الثانية أن مذاهب الصوفية عند المسلمين تدعو للتسامح والتفاهم المتبادل وتوفر أرضاً مشتركة لأناس من ديانات مختلفة.؟! انظر : موسوعة المستشرقين. ليدوي ص ٣٦٧ ، ٤١٦.

بتحقيقه والإشراف عليه. وما زال المشروع مستمراً وقد صدر إلى الآن ثلاثة عشر جزءاً من التحقيق ، وقد قام الدكتور إبراهيم مذكور بكتابة تصدير للكتاب لخص فيه جهد الفرنسيين في دعم المشروع فقال :

«و شاء معهد الدراسات العليا (قسم تاريخ الأديان) بالسربون ، والمركز القومي للبحث العلمي في باريس ، (شعبة الحضارة الإسلامية) ، أن يعاونا ، مشكورين ، في هذا النشر. فيسرا للسيد المحقق السفر إلى تركيا ثلاث مرات فيما بين عامي ١٩٥٤م و١٩٦٧م ، ومكناه من أن يحصل على صور فوتوغرافية لنحو ٩٥٠ مخطوطاً في الفلسفة والتصوف ، معظمها من مؤلفات ابن عربي ، أو من تراجمه وشروحه أو مما وجه إليه من نقد. ووضعاً ذلك كله تحت تصرفه فأفاد منه ما أفاد ، ولا يزال يراجع بعضه ويحققه. ولا شك أن السيد هنري كوربان^(١) - الاستاذ بمعهد الدراسات العليا - كان وراء هذا جميعه. وهو في مقدمة دارسي الفكر العرفاني في العالم الإسلامي ، وقف عليه حياته ، وأبلى فيه بلاءً حسناً^(٢) وكشف عن كثير من جوانبه. وله - بوجه خاص - ولوع كبير بالسهروردي وابن عربي»^(٣) .

(١) - هنري كوربان مستشرق فرنسي توفي سنة (١٩٧٨)م ، وكان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول . وكان يؤمن بالتحالف الفكري بين مدرسة الإشراق عند السهروردي ومدرسة ابن عربي. أصدر كتاباً بعنوان «التخيل الخالق في تصوف ابن عربي» ، كما اشترك مع د. عثمان يحيى في مقدمة وتصحيح كتاب «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين ابن عربي». ومن كتبه المشتهرة كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية».

وقد بالغ - كما يقول د. بدوي - مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي ، وأجحف بالفكر السني إجحافاً غريباً. انظر : موسوعة المستشرقين لبديوي ص ٣٣٥ - ٣٣٩. ولهذا نجد احتفاء أئمة الشيعة والنصيرية به وبجهوده.

انظر : تصدير الإمام موسى الصدر ، وكلمة عارف تامر النصيري ، لكتاب كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ٥ - ٢٨.

(٢) - الصحيح أن المستشرق أساء إلى المذهب السني في بحوثه عن الفكر العرفاني .

(٣) - انظر : تصدير الفتوحات المكية بقلم د. إبراهيم مذكور ج ١/ص ٢٣ - ٢٥ ، ومقدمة د. عثمان يحيى ، ص ٢٧ وما بعدها.

ونبدأ بذكر أعلام الغرب الذين تأثروا بابن عربي أو الذين كان لابن عربي وآرائه اعتبارات متعددة في أفكارهم ومناهجهم ، ونتكلم عن طبيعة هذا التأثير وعن جهود بعض المستشرقين الذين وظفوا فلسفة ابن عربي وأفكاره لمنطلقاتهم وقناعاتهم المذهبية والعقدية والثقافية.

ونبدأ بالذين أثبتت الأدلة القطعية على اتصالهم الثقافي بتراث ابن عربي ، ثم نشني بأعلام الغرب الذين يشتركون مع ابن عربي في عقيدة وحدة الوجود ويلتقون معه في بعض المسائل وفي طريقة تصويرها وأدلتها ... إلخ . ولكن يعوزنا الدليل المباشر لحسم المسألة ؛ لأن مسألة الأشباه والنظائر وحدها لا تكفي لإثبات التأثير والتأثر بين السابق واللاحق^(١) ، فإشارتنا إلى هؤلاء الأعلام هو من باب التنوية للباحثين وفتح الباب أمامهم لبحث هذا المسألة بشيء من التفصيل ، أو لعل أحداً منهم قد توصل إلى نتيجة ما يفيدنا بها أو يدلنا عليها.

وما زال هذا المبحث بكرة يحتاج من يكمل فيه المسير ، وياحبذا لو تناوله بالدراسة من يجيد اللغة الإنجليزية أو الفرنسية.

١ - دانتي شاعر إيطاليا الشهير :

تعتبر إيطاليا ملحمة «الكوميديا الإلهية» لدانتي مفخرة من مفاخرها الخالدة، إلا أن المستشرق الأسباني «أسين بلاثيوس» فاجأ جماهير الأدباء والفلاسفة والمفكرين ، وهو يلقي خطاب استقباله في الأكاديمية الملكية الأسبانية في جلسة ٢٦ يناير سنة ١٩١٩م لما أعلن أن دانتي في «الكوميديا الإلهية» قد

(١) - من المستشرقين الذين تحمسوا لمنهج الأشباه والنظائر للتدليل على التأثير والتأثر ، في كتابتهم عن تاريخ التصوف جولد تسيهر ومكدونالد وهورتن وتولك وقد خالفهم ماسينيون في تفسير نشأة التصوف الإسلامي ونحوه.

وأما نيكلسون فله منهج آخر. انظر حول معرفة هذه المناهج : تاريخ التصوف الإسلامي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٤٤ وما بعدها ، دائرة المعارف الإسلامية ٧١٨/٤ ، موسوعة المستشرقين

تأثر بالإسلام ، تأثراً عميقاً واسع المدى يتغلغل حتى في تفاصيل تصوره للجحيم والجنة^(١) . وقد شرح «بلاثيوس» في مجلد كبير أوجه الشبه الكثيرة بين ماورد في بعض المصادر الإسلامية عن معراج النبي ﷺ ، وبين ما ورد في الكوميديا الإلهية^(٢) . وبين المستشرق كذلك كيف أفاد «دانتى» من مصادر صوفية من أهمها «الفتوحات المكية» لمحيي الدين ابن عربي^(٣) .

وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الخلاف بين المتخصصين في أدب «دانتى» في أوروبا وأمريكا ، وكان من الطبيعي أن يواجه هذا بهجوم شديد من مختلف الباحثين ، وبخاصة الإيطاليين الذين عز عليهم أن يفجعوا في علمهم الأكبر ومناطق فخارهم. بينما تحمس لهذا الاتجاه الجديد ، الفرنسيان «أندريه بلسور» و «لويس جيبه» ، ومما قاله هذا الكاتب الأخير في شأن كتاب «بلاثيوس» السابق الذكر «إنه أهم كتاب ألف في الأدب ، وهو الكتاب الوحيد الذي قدمنا خطوة في التعرف على الشاعر ...»^(٣)

وقد كانت مقارنة بلاثيوس دقيقة بين ما تشابه من أعمال العلمين دانتى وابن عربي في كتاباتهما ، وإذا ذهبنا نبحت عن «أهم نص صوفي أثر عن ابن عربي ولوحظت وجوه الشبه القوية العديدة بينه وبين الكوميديا الإلهية هو الفصل الذي ورد في الفتوحات المكية» تحت عنوان «كيمياء السعادة»^(٤) . فقد جاء التوافق بين مضامين العملين جلياً في الموضوع والحدث والهدف المجازي ، والشخصيات الأساسية والثانوية، والهيكل المعماري للسموات الفلكية، والطريقة التربوية والحيل الأدبية التي تستخدم لوضع معارف شعوب بأكملها في أعمال أدبية ، ويضاف إلى كل ذلك التوافق في الأسلوب المركز المكثف ، والصعب إلى

(١) - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. د. عبد الرحمن بدوي ص ٤٩.

(٢) - الأدب المقارن. د. محمد غنيمي هلال ص ١٥٢.

(٣) - المصدر نفسه ص ١٥٣.

(٤) - تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتى. د. صلاح فضل ص ٨٩.

درجة الألفاظ في بعض الأحيان ، والذي يتميز به كل من العاملين اللذين يعدان من أشد الأعمال الفنية احتواءً على روح النبوة المستسر واحتفالاً بحالات الكشف والاستبصار. (١)

هذا الحشد من القرائن والشواهد وغيرها جعلت بلاثيوس يجزم بأن دانتي استقى أفكاره وتصاويره في رائعته «الكوميديا الإلهية» من خيالات ابن عربي وتصوراتهِ ، ولهذا نجد بلاثيوس يصرح بكل ثقة عن هذه القناعة فيقول :

« يلوح لنا جلياً أن ابن عربي هو على الأرجح من بين جميع المفكرين المسلمين الذين زود دانتي بالمثل الذي احتذاه في تصويره للآخرة. فقد وصف دانتي النار ، وسماوات النظام الفلكي ، ودوائر ورده الطوباويين ، وصفوف الملائكة التي تحيط بالنور الإلهي ، والدوائر الثلاث التي ترمز للثالوث الإلهي ، وصفاً مماثلاً تماماً لوصف ابن عربي لها. ذلك أن هذه المشابهة إنما تكشف في واقع الأمر عن العلاقة القائمة بين الأصل والصورة. أما أن كل هذه المشابهات مجرد مصادفة فأمر مستحيل» (٢)

إلا أن بعض الباحثين اعترضوا على قبول هذا التأثير، ومن هؤلاء المستشرق الإيطالي «جبريلي» ، فسجل في كتيب له اعتراضين ، ردهما بعده كثير من الباحثين :

الأول : أن التشابه بين ملحمة دانتي من ناحية وبين الأسراء والمعراج والمصادر العربية الأخرى من ناحية ثانية - تشابه سطحي .

الثاني : أن دانتي لم يكن يعرف العربية ، حتى يطلع على ذلك كله (٣) .

وإذا كان الاعتراض الأول يبدو هزياً أمام حجج بلاثيوس ، فإن الاعتراض الثاني يمثل دعامة قوية لرفض المعارضين تأثر دانتي بالمصادر العربية. وذلك أن

(١) - المصدر نفسه ص ٩٧.

(٢) - أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية ، بلاثيوس ، ترجمة جلال مظهر ص ١٦٩.

(٣) - الأدب المقارن. محمد غنيمي هلال ص ١٥٣.

«أسين بلاثيوس» لم يستطع أن يثبت بالدليل المباشر على وصول هذه الكتب الإسلامية إلى الغرب بلغة يفهمها الأوروبيون ، وخصوصاً فيرننتسه في نهاية القرن الثالث عشر ، حيث عاش دانتي . «وكانت الحجة المحتملة التي ساقها أسين لهذا الانتقال المباشر هي رحلة برونطولايتين ، أستاذ دانتي وصديقه ، إلى أسبانيا سنة ١٢٦٠م ، لما كان سفيراً من قبل بلدية فيرننتسه لدى بلاط الملك الفونسو العاشر المعروف بالفونسو الحكيم^(١) .

وقد قضى على كل معارضة في ذلك التأثر، وزالت كل شبهة أمام الباحثين، بفضل عالين مستشرقين في سنة ١٩٤٩م ، أي بعد وفاة أسين بلاثيوس بخمس سنين ، أحدهما إيطالي هو «تشيرولي» ، والثاني «مونيوس سندينو» . وقد قام هذان العالمان ببحوثهما كل على حدة ، ونشرا كتابيهما في وقت واحد تقريباً عام ١٩٤٩م ، واتفقت نتائج بحوثهما ، على الرغم من أن أحدهما لم يتصل بالآخر^(٢) .

أما الإيطالي «تشيرولي» فقد اكتشف في بحثه الطويل الذي عنوانه «كتاب المعراج ، ومسألة المصدر العربي الإسباني للكوميديا الإلهية» ، مصدر دانتي في مخطوطة أصلها عربي ، وموضوعها معراج الرسول ﷺ .

ونشر «تشيرولي» الترجمتين اللاتينية والفرنسية للكتاب العربي «المعراج» ، وكان إبراهيم الحكيم قد ترجمه من العربية إلى اللغة القشتالية ، نقله بونا فنتورا دسينا إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية ، وكان بونا فنتورا هذا كاتباً في بلاط الفونسو العاشر في سنة ١٢٦٤ .

وقد نشر تشيرولي الترجمتين الفرنسية واللاتينية فقط عن نسختين إحداهما مكتبة بودلي باكسفورد ، والثانية في المكتبة الأهلية بباريس^(٣) . ثم أضاف إلى

(١) - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص ٥٠ .

(٢) - الأدب المقارن ص ١٥٢ .

(٣) - ثم عرف أثناء الطبع بوجود نسخة ثالثة (مبتورة الآخر) في الفاتيكان برقم ٤٠٧٢ لاتيني . فاستدرك عليها .

الترجمتين اللتين وضعتا في صفحتين متقابلتين الشواهد الدالة على معرفة وانتشار «كتاب المعراج» هذا في الآداب الأوروبية حتى القرن الخامس عشر .

في القسم الثاني من النشرة جمع النصوص - وأغلبها لم ينشر من قبل - التي تتضمن معلومات عن الأخريات الإسلامية في كتب المؤلفين الأوروبيين من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر ، وذلك ابتغاء تزويد القارئ بصورة عما عرفه الأوروبيون عن الأفكار الإسلامية المتعلقة بالجنة والنار مستقلة عن قصة «المعراج» ، وبهذا قدم أداة ثمينة في البحث عن العلاقة الثقافية بين أوروبا والإسلام في العصر الوسيط ، وقد تمت خصوصاً على حدود الإسلام في الاندلس ، أي بين القشتاليين والقطالونيين من ناحية ، والمسلمين في سائر بلاد الاندلس من ناحية أخرى.^(١)

أما الباحث الآخر فهو «مونيوس سندينو» الذي نشر الترجمتين اللاتينية والفرنسية ، مع مقدمة وتعليقات. وزعم الدكتور عبد الرحمن بدوي أن سندينو نشر ترجمة ثالثة بالاسبانية^(٢) ، وقد استدرک عليه الدكتور صلاح فضل ونوه بالالتباس الذي وقع فيه بدوي.^(٢)

وقد تمت هذه الترجمات في سنة ١٢٦٤م أي قبل ميلاد دانتي بسنة (ولد دانتي في سنة ١٢٦٥م وتوفي في سنة ١٣٢١م).

وانتشرت ترجمة كتاب المعراج هذا انتشاراً واسعاً ، تشهد عليه شواهد

(١) - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) - المصدر نفسه ص ٤٩ .

(٣) - يقول الدكتور صلاح فضل : «ومن الواضح أن الدكتور بدوي لم يطلع على كتاب «سندينو» اللهم إلا اطلالة عجولة على عنوانه فحسب ، لأنه لا توجد بين الباحثين هذه الترجمة الأسبانية ، بل هي مفقودة مع الأصل العربي ، حتى ليظن بأنها كانت مسودة للترجمتين اللاتينية والفرنسية طرحت بعد استدامها ، وكل ما فعله (سندينو) أنه قام بتلخيص واف للوثيقة وعرضها باللغة الأسبانية الحديثة» .

تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي. د. صلاح فضل ص ٧.

عديدة. فقد لخصه بدرويسكوال الذي قتل في غرناطة في ٦ ديسمبر ١٣٠٠. ومن ناحية أخرى كانت المعلومات عن معراج الرسول ﷺ، قد انتشرت قبيل ذلك في أسبانيا، كما يظهر من كتابين :

الأول : هو «تاريخ العرب» تأليف رود ريجو خيمينر الذي كان أسقفاً
لظليطة (ت ١٢٤٧م)

والثاني : هو «التاريخ العام» الذي ألف بأمر من الفونسو العاشر الحكيم (١٢٢١ - ١٢٨٤). ويظهر أن مصدره هو «تاريخ العرب» المذكور؛ لأن الاختلاف ضئيل جداً بين كليهما. على أن مصدر هذين الكتابين واضح أنه ليس كتاب «المعراج»^(١).

ولا يتسع المقام لذكر المقارنات التطبيقية بين النماذج المتماثلة في كلام ابن عربي ودانتي ونكتفي بإحالة القارئ على مصادرها^(٢).

وختلصة القول أن الرأي استقر أخيراً لدى جمهور الباحثين أن دانتي تأثر بالأدب الإسلامي تأثراً لا مجال لأدنى شك فيه، بحيث لا يمكن تفسيره بالصدفة أو توارد الخواطر، وكانت بصمات ابن عربي جلية في تأثيرها، حيث إن انعكاسات نظرياته - كما يقول المستشرق «روم لاندو» : «لا يمكن للمرء أن يخطئها في عدد لا يحصى من صفحات الكوميديا الإلهية لدانتي»^(٣).

(١) - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص ٥٢.

(٢) - انظر : أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، أسين بلاثيوس، وبالأخص المبحث الثامن والتاسع من الفصل الثاني ص ١٥١ - ١٧١، والمبحث الأخير من الفصل الرابع ص ٢٥٠ - ٢٦٢ وانظر المقارنات المختارة والمنتقاه عند كل من الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، ص ٥٣ - ٦٥، والدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «الأدب المقارن» ص ١٥٥ وما بعدها، ولعل أوسع من تطرق لدراسة «الكوميديا الإلهية» وتأثيرها بالأصول الإسلامية، الدكتور صلاح فضل في كتابه «تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي».

(٣) - الإسلام والعرب. روم لاندو، ترجمة منير البعلبكي ص ٢٣٦.

تقويم أثر ابن عربي على دانتي :

ما من حضارة أو مدنية أو عقيدة إلا ويحاول أبنائها إثبات جدارتها وتفوقها على سواها من الحضارات والمدنيات والعقائد . فتسعى كل أمة جاهدة للكشف عن أصالة انتمائها العقدي ، وعن عظمة إنجازاتها التاريخية في عالم الأفكار وعالم الأشياء . ومن مظاهر التنافس الحضاري وصوره ، إعلان الأمم عن امتداد سلطان حضارتها على الآخرين ، وعن قوة تأثيرها في بقية الأمم والشعوب . وهنا يأتي دور العظماء والأعلام من مفكرين وفلاسفة ومصالحين اجتماعيين وأدباء وشعراء ومخترعين وقادة عسكريين ... إلخ - يأتي دور هؤلاء ، والذين يعدون واجهات ورموزاً للمجتمعات والأمم والحضارات والعقائد والمذاهب والنظم ، فتتخذ كل أمة من تأثير هؤلاء في حضارات الآخرين مبرراً لإثبات ذاتها ودليلاً على نضجها وتقدمها .

وفي حديثنا عن تقدير أثر ابن عربي على دانتي ، وعن الجهد العلمي الكبير الذي بذله المستشرق بلاثيوس في إثبات هذا الأثر - نتساءل : هل لهذا التأثير ناتج إيجابي يعود على حضارتنا وعقيدتنا نحن المسلمين؟ هل أسلم دانتي؟ أو اقترب من الإسلام، أو ألمح - ولو من بعيد - إلى عظمة هذا الدين، لعل هذا الإلماح ينبه الغافلين والتائهين إلى ما في الإسلام من خير وعظمة. ثم هل كانت تصورات دانتي للآخرة عن النعيم والجحيم تتفق والاعتقاد السليم الذي جاء به الإسلام عن اليوم الآخر؟ أم أن كلامه كان ضرباً من الأوهام والخيالات المجنحة؟ .

والجواب على ذلك ، أن كل من اطلع على «الكوميديا الإلهية» يدرك أن تصورات دانتي لليوم الآخر وما اعتمد عليه من موازين في إنزال الناس في درجات النعيم أو دركات الجحيم كانت تصورات وموازين في غاية الفساد ، والمؤسف أن ما اعتمد عليه من تراثنا الأدبي من أحاديث موضوعه وخيالات ابن عربي وتأملات المعري وغير ذلك من مصادر عربية غلب فيها الغث ، أصلت

فساد دانتي وزادته انحرافاً. فجمع دانتي انحرافات عقيدته وزاد عليها الفساد من تراث المسلمين وخطها بمزاجه الشخصي وذوقه الأدبي وخرج بها إلى الناس «الكوميديا الإلهية» الملققة.

ولم يكتف دانتي بالاعتباس من الموروث الإسلامي المبتدع ، وإنما كشف عن طوية نفسه تجاه الدين الإسلامي ونبي الإسلام ، وأعلام التاريخ الإسلامي ، فقد وصف الرسول الكريم بأفزع العبارات الشائنة ، وأنزل كثيراً من أعلام الإسلام في دركات الجحيم ، كصلاح الدين الأيوبي ، بل حتى من أعجب بهم بحجة أنهم حكماء وفلاسفة كابن رشد وابن سينا ، فإنه وضعهم في أولى مراتب الجحيم ، لأنهم حرموا نعمة العقيدة الصحيحة في رأيه ، أي عقيدة التثليث ^(١) .

وقد تطرق الدكتور غنيمي هلال إلى تفسير هذا التحامل من قبل دانتي تجاه الإسلام وأهله فقال : «... بقي العدو للودود للإسلام ، لأن إخلاصه لعقيدته كان مسيطراً عليه ، ولأنه يمثل في ذلك عقلية العصور الوسطى والحروب الصليبية» ^(٢) .

وإذا كان اطلاع دانتي على تراث ابن عربي والمعري وغيرهم لم يقربه من الحقيقة شبراً ، بل إنه اتخذ من هذه المعرفة مادةً يعزز بها فساد اعتقاده ، ويعبر بها أحياناً عن ضليبيته ، فلماذا أعجب البعض بهذا التأثير وراح يعده من المفخر التي تضاف إلى تراثنا العظيم .

يقول الاستاذ طه عبد الباقي سرور ممتدحاً هذا التأثير : «كما أن له أكبر الأثر في الأدباء الربانيين ، من أمثال دانتي وغيره ، حتى ليقول المستشرق «آسين» الإسباني : وإن أوصاف الجنة والنار والعروج إلى السماء والأقباس الروحية والنشوة القلبية في الأدب الأوروبي الحديث ، كلها تستمد أصولها الأولى من ابن عربي وفلسفته الكبرى ، والتي نشرت أجنحتها الفضية قروناً على الأفق الغربي» ^(٣) .

(١) - الأدب المقارن ص ١٥٥ .

(٢) - المصدر نفسه ص ١٥٥ .

(٣) - محيي الدين بن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

وبعد أن يستوفي الاستاذ طه كلام المستشرق يعقب قائلاً : « ذلك بعض ما يقال في أثر محيي الدين في النهضة الأوروبية ، وذلك بعض ما يقوله أئمة القلم في أوروبا عن محيي الدين ، وعن فلسفته الكبرى التي نشرت أجنحتها الفضية قروناً على الأفق الغربي» .^(١)

ثم يختم كلامه بهذا الرأي الصارم الواضح الصريح فيقول : « الأفق الغربي ، الذي يأتي من ضفافه أحد المعجبين ببروقه اليوم ، من المتعالمين من رجالنا ، فينظر إلى محيي الدين وبيبتسم ، ويقول من محيي الدين؟ .

فيعيد من جديد قصة الناموسة التي تنفخ على الجبال» .^(٢)

بهذا الحماس يعبر الكاتب عن إعجابه بتأثر دانتي بابن عربي .

ولا أجد تفسيراً لهذا الموقف المليء بالإطراء والإعجاب إلا في أحد الاحتمالين :

الأول : إن إظهار هذا الإعجاب بفضل ابن عربي على دانتي والحضارة الأوروبية ، ما هو إلا شكل من أشكال التعبير عن الهزيمة النفسية التي يعيشها مسلم القرن العشرين . ذلك أن كثيراً من المثقفين الذين يعتزون بانتمائهم لهذا الدين - الإسلام - ولهذه الأمة ، قد أذهلتهم انتصارات الغرب وتفوقه في شتى ميادين الحياة المادية والعلمية ، والاقتصادية والعسكرية ، والإدارية ، والانتاجية ... ، وفي مقابل هذا التقدم يشاهدون أمتهم وهي تعاني من شتى ألوان التخلف والتبعية الجبرية للغرب في كل شيء ، فأصابهم - أي المثقفين - هذا الوضع المزري لأمتهم بصدمة معنوية أمام بهرجة المدنية الغربية ، وراحوا يعبرون عن هذه النفسية المهزومة المجروحة بطرائق مختلفة ، وكانت الكتابة عن أثر المسلمين في بعث النهضة الأوروبية في الاجتماع والفلسفة والتربية والتفكير العلمي ، والطب ،

(١) - المصدر نفسه ص ٢٢٠ .

(٢) - المصدر نفسه ص ٢٢٠ .

والمنطق تمثل طريقة من طرق التعبير عن مكانة حضارتنا وعظمتها ، وتفريغ شحنات هذه النفسية المهزومة والمكلومة ، فكتب الباحثون المسلمون عن أثر الفارابي ، وابن سينا ، والرازي ، والغزالي ، وابن رشد ، وابن تيمية ، وابن خلدون ... وكان نصيب بعضهم أن يكون ابن عربي هو الوسيلة التي يعبر من خلالها عن رقي أمته وعلو كعبها وعن أفضالها على الغرب.

هذا هو الاحتمال الأول في اندفاع الأستاذ طه سرور في إعلان إعجابه بأثر ابن عربي على فكر دانتي وإنتاجه الأدبي المميز.

وهو احتمال وارد خصوصاً عندما نقرأ مقدمة كتاب الاستاذ طه عن ابن عربي ، نجد التوطئة كانت عن فضل المسلمين على الأوروبيين ، بل إنه عزز كلامه على ما يقول بنقول وشهادات الغربيين أنفسهم في أثر حضارة الإسلام في الغرب فنقل كلام الكاتب الأسباني الشهير «بلاسكوا أبانيز» في كتابه (ظلال الكنيسة) ، وشهادة المستشرق دوزي في كتابه «تاريخ المسلمين في أسبانيا» وغيرهم.

الاحتمال الثاني : أن موقف الأستاذ طه عبد الباقي من ابن عربي موقف عاطفي مفرط يطفح بالإعجاب ، والإعجاب يدعو إلى الحب ، فالأستاذ طه يحب ابن عربي ويجله إلى درجة التوحيد والفناء فهو عنده « فيلسوف التصوف العبقري ، ومحبي عالم الزوايا التي يعمرها القرآن والتي يسمع فيها ذكر الله آناء الليل وأطراف النهار »^(١) . وإذا كان الجنيد عرف بتربية المريدين ، فإن ابن عربي يربي العارفين^(٢) . ولما كان هذا مقامه فإن علومه لم تكن علوماً كسبية ، وإنما كانت كشوقاً وفيوضاً من الحضرة الإلهية ، ومن ثم لا يجوز لأحد أن يناقش أو يعترض على ما يقول الشيخ الأكبر ، كما يقرر الأستاذ طه عبد الباقي^(٣) .

(١) - التصوف الإسلامي والإمام الشعراي ص ٢٠.

(٢) - محبي الدين ابن عربي ص ١٠.

(٣) - المصدر نفسه ص ١١.

من كانت هذه قناعته في أي شخص ما فمن الصعب إقناعه بأخطاء الشخص الذي يفنى بحبه ، فهي حاله وجدانية تغطي حكم العقل وتعطل ملكة التمييز بين الخطأ والصواب ، فلا أقول هو لا يقتنع ، ولكن أقول هو لا يريد أن يقتنع حتى لا يخرج تلك العظمة والعاطفة تجاه الشخص المنتقد ولو كانت أخطاءه بينة ، فهؤلاء حالهم كحال العباس بن الأحنف في قوله :

قد حسن الله في عيني ما صنعت حتى أرى حسناً ما ليس بالحسن^(١)

فها أنت تراه يرى بعاطفته حسناً ما لا يراه بعقله حسناً ، فألغت عاطفته حكم عقله !

* * *

(١) - ديوان العباس بن الأحنف ص ١٠٣ .

٢ - المستشرق مجيل أسين بلاثيوس وابن عربي :

يعتبر بلاثيوس من المستشرقين الأسبان الذين يحتلون مكان الصدارة التي يحتلها نلينو (إيطاليا) ، وجولد تسيهر (المجر) ، ونيلدكه (ألمانيا) ، وماسينون (فرنسا) ، وكراتشكوفسكي (روسيا) ، ودوزي (هولنده).

وقبل البدء في الحديث عن طبيعة دراسات واهتمامات بلاثيوس المتعلقة بابن عربي ومذهبه ، يجدر بنا أن نتعرف ولو بشيء من الاختصار على عدة عناصر تخص هذا المستشرق في شخصيته ومنهجه واهتمامه وتخصصه العام ثم تخصصه النوعي ، فإن معرفة هذه العناصر تساعدنا على فهم نتائج أبحاثه في ابن عربي ، وإدراك أثر خلفيته العقديّة والثقافية في توجيه أبحاثه وفي المحصلة النهائية التي يريد أن يبلغها للقراء والمثقفين.

أما الحديث عن شخصيته ، فالذي يهمنا منها هو صلته الوثيقة بعقيدته النصرانية ، فقد كان مدرساً في معهد ديني ، كما أن صلته امتدت إلى الأديرة ، ولم يكن يجلس فيها للتلقي كأحد التلامذة المبتدئين ، وإنما صار كاهناً للرهبان في دير «القلب الأقدس» . وارتقت رتبته حتى فكر مطران سرقسطة في تعيينه قسيساً بإحدى الأبورشيات في القرى^(١) .

فالرجل وثيق الصلة بانتمائه العقدي ، بل هو داعية مخلص لمذهبه يؤدي واجبه في المعاهد الدينية النصرانية وفي الأديرة . وقد كان الباحث نجيب العقيلي لماحاً عندما سماه «الأب أسين بلاثيوس»^(٢) .

ولهذا نجد أن بلاثيوس اشتهر من بين المستشرقين باهتمامه البالغ «بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسيحية والإسلام»^(٣)

(١) - موسوعة المستشرقين ص ٧٧ .

(٢) - المستشرقون ١٩٤/٢ .

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ، أسين بلاثيوس . مقدمة المترجم د . عبد الرحمن بدوي ص ١٣ .
والصحيح أن يقول : بين النصرانية والإسلام ، بدل بين المسيحية والإسلام .

ومع بداية شهرته في محافل الاستشراق كلف بالأبحاث الاستشراقية ذات الصلة بنزعاته الدينية ، فدعاه «ناو» المشرف على مجموعة «كتب الآباء الشرقيين» إلى الاشتراك في المجموعة ، فأصدر فيها «مجموعة الأقوال المنسوبة إلى السيد المسيح في كتب المؤلفين المسلمين». وقام بفهرسة المخطوطات الغربية في دير الجبل المقدس في إشبيلية. وكتب مصنفاً في الغزالي والنصرانية ، وله بحث بعنوان «الآثار الإنجيلية في الأدب الديني الإسلامي»^(١) .

وهكذا نجد أن اهتماماته في اختبار بحوثه ودراساته ما هي إلا أصداءً طبيعية لأهم جوانب شخصيته وهي عقيدته النصرانية التي تطلع بها في حياته. وقد تخصص بلاثيوس في الفلسفة والتصوف ، لكن معظم أبحاثه دارت حول التراث الصوفي ، وإن كانت له مشاركات في موضوعات أخرى ، تدل على ثقافته الموسوعية.

وكان بحثه المقدم لنيل درجة الدكتوراة يبحث في التصوف ، وكان ذلك سنة ١٨٦٦م عندما نال على درجة الدكتوراة من جامعة مدريد على بحثه عن الغزالي وكان بعنوان «العقيدة والأخلاق والتصوف لدى الغزالي»^(٢) . وفي سنة ١٩٠١م عدل بلاثيوس رسالة الدكتوراة ، وأصدرها في هذه الصورة بالعنوان التالي «الغزالي : العقائد ، والأخلاق ، والزهد»^(٣) .

ومن بحوثه التي لفتت أنظار المستشرقين والمستغربين معاً ، دراسته التي تناول فيها شخصية «ابن مسرة» وأثر أفكاره على من جاء بعده من المسلمين والنصارى ، وكان عنوان دراسته هذه «ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسبانية الإسلامية». وتابع امتداد مدرسة ابن مسرة بين الصوفية في الأندلس من خلال ابن العريف وابن عربي^(٤)

(١) - المستشرقون ١٩٥/٢ .

(٢) - المستشرقون ١٩٤/١ .

(٣) - موسوعة المستشرقين ص ٧٧ .

(٤) - ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ، مقدمة د. بدوي ص ١٤ .

أما اهتمامه بابن عربي فقد بدأ منذ مطلع شبابه في بحثه الذي نشره
١٨٩٩م ضمن «السفر التذكري المقدم إلى بلايو بمناسبة السنة العشرين
لأستاذيته، وثنى على ذلك ببحث ألقاه في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنعقد
في الجزائر ١٩٠٥م عنوانه «علم النفس عند محيي الدين بن عربي» ، وظهر له
بحث ثالث بعنوان «نفسانية الوجد الصوفي عند صوفيين مسلمين كبيرين :
الغزالي ومحيي الدين بن عربي» نشر في مجلة الثقافة الأسبانية» (مدريد
١٩٠٦م) ص ٢٠٩ - ٢٣٥^(١) .

ويشير نجيب العقيقي إلى أنه كتب دراسة بمعاونة نيكلسون عن الناحية
المظلمة في صوفية ابن عربي^(٢) .

ولكن دراساته الكبرى عن ابن عربي تمتد بين ١٩٢٥ و ١٩٢٨م. فقد نشر
أربع دراسات كبيرة في «مضبطة الأكاديمية الملكية للتاريخ» كلها تتعلق بابن
عربي ، وعنوانها : «الصوفي المرسي ابن عربي» . والأول بعنوان فرعي هو :
«ترجمة ذاتية ذات تسلسل تاريخي» ، والثانية بعنوان «معلومات عن حياته
مستمدة من رسالة القدس» ، والثالثة بعنوان : «الخصائص العامة لمذهبه» ،
والدراسة الرابعة بعنوان : «مذهبه في التوحيد وفي الكون» .

ثم توج دراساته عن ابن عربي بالكتاب الذي ترجمه الدكتور عبد الرحمن
بدوي بعنوان : «ابن عربي : حياته ومذهبه»^(٣) ، وقد ظهر في سنة ١٩٣١م ،
ويتألف من ثلاثة أقسام :

١ - حياته . ٢ - مذهب . ٣ - نصوص مترجمة .

(١) - موسوعة المستشرقين ص ٧٩ .

(٢) - المستشرقون ص ١٩٤ .

(#) - ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ، مقدمة المترجم ص ١٦ .

(٣) - يقول الاستاذ أنور الجندي : «وقد سمي أسين بلاثيوس كتابه عن ابن عربي : مفكر الإسلام

المتنصر. انظر : مقدمات المناهج ١/٤٤٦ .

وهذا القسم الثالث نصوص مختارة من كتب ابن عربي التالية :

- ١ - تحفة السفارة إلى حضرة البررة.
- ٢ - الأمر المحكم والمربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط.
- ٣ - التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الأسبانية.
- ٤ - كنه ما لا يد للمريد منه.
- ٥ - مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم.
- ٦ - الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار.
- ٧ - الفتوحات المكية.^(١)

منهجه :

تعتمد منهجية بلاثيوس في دراسته للمذاهب والفلسفات على ملاحظة الأشباه والنظائر ، وتلمس القسمات المشتركة لكي يقر من خلالها وجود تأثير وتأثر ، إلا أن منهجه هنا غير محكم ، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثر ، لأن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف لا عن نفس التأثير. « كما أنه لا يجوز لباحث أبداً أن يقرر تأثيراً إلا إذا ثبت - بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة - أن المتأثر المزعوم قد اطلع على الذي زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه ، حتى لو كان التأثر بالمحاكاة أو عن غير وعي وشعور وقصد. أما أن نفترض من مجرد التشابه أن تمت مؤثراً ومتأثراً ، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق والمنهج العلمي السليم».^(٢)

وتطرفه في هذا المنهج جعله يستند إلى متشابهات ونظائر واهية مما باعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية في أحيان كثيرة.

(١) - موسوعة المستشرقين ص ٧٧ ، ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٦.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ، مقدمة د. بدوي ص ٧ - ٨.

وقد غلا بلاثيوس في تطبيق منهجه هذا في أوسع دراساته عن ابن عربي وذلك في كتاب «ابن عربي حياته ومذهبه».

حيث أن القارئ يلحظ منهجه «يسري في هذا الكتاب سريان عروق المرمر في المرمر»^(١). وكما يقول د. عبد الرحمن بدوي. وهو الكتاب الذي سوف نعتمد عليه في تحديد موقف هذا المستشرق من ابن عربي وطبيعة تعامله مع مذهب شيخ الصوفية الأكبر؛ لنذكر كيف استطاع بلاثيوس أن يخدم ابن عربي وفلسفته وسائر إنتاجه الثقافي لمعتقداته النصرانية عبر منهجه السالف الذكر، منهج الأشباه والنظائر، والتأثير والتأثر^(٢).

على أننا ونحن ننبه القارئ إلى أن يحتاط وهو يقرأ لهذا المستشرق الذي عرفنا منهجه، يلزم منا كذلك أن نلوم الطرف الآخر، وهو محيي الدين ابن عربي، الذي أعطى بلاثيوس وغيره من المستشرقين والمفكرين الغربيين، المادة الفكرية والفلسفية التي من خلالها سهل مهمتهم في تصيد الأشباه والنظائر. ومما لا شك فيه أن ابن عربي يمتلك خيالاً واسعاً، وأداءً لغوياً بليغاً، وثروة في المصطلحات اللغوية والأدبية والفلسفية، وقدرة على التصوير... كل هذه الملكات وغيرها جندها في صور شتى ظهرت في تشبيهاته وخیالاته، ورؤاه، ورموزه وأشعاره وأساراه وتصريحاته وتأويلاته وشواهدة.

كما ظهرت في منهجه التربوي الذي ألزم به نفسه ودعا إليه أتباعه في تزكية النفس وضبط السلوك، وفي مفهوم المحبة والعشق، وفي الخلوات

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه، ص ٨ من مقدمة المترجم.

(٢) - وذكرنا النقطة الجوهرية في منهجه والتي تتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً في ما سنكتبه من ورقات في هذا البحث. وإلا فإن من إكمال الصورة عند المستشرق المميز نذكر النقطة الأخرى في منهجه وهي «أن منهجه العلمي يستند إلى اللمحات البعيدة واللوامع العبقريّة أكثر مما يستند إلى الوثائق والقواعد المنهجية الوثيقة، وبحفل بالفروض أكثر مما يحفل بالوسائل الكفيلة بتحقيقها على أصول راسخة... ومن هنا جاء كثير من نظراته اللماحة موجياً أكثر منها مقنعاً...». موسوعة المستشرقين ص ٨١.

والسياحات ، وفي التأمّلات والرياضيات ، وفي المشاهدات والكشوف والتجليات
في كل ما تحدث عنه.

فكانت كتاباته الغزيرة هذه التي ملأها بالحق والباطل ، والظاهر والباطن ،
والواضح والملغز ... كل هذه وغيرها ... كانت أرضاً خصبة لتحليلات المستشرقين
واستنباطاتهم وتفسيراتهم التي خلطوا فيها الظن باليقين والصواب بالخطأ والمعقول
باللامعقول .

- توظيف ابن عربي لمفاهيم الكنيسة :

أجهد بلاثيوس فكره في تطبيق منهجة (التأثير والتأثر) في دراسته الموسعة
عن محيي الدين في كتابه «ابن عربي حياته ومذهبه» .

وقد كانت إشارات لأثر الفكر الكنسي ومسالك الرهبان على تجربة ابن عربي
الصوفية كثيرة ، إلا أنها كانت إشارات سريعة وعابرة في القسم الأول من
الكتاب ، والذي تحدث فيه بلاثيوس عن حياة ابن عربي في ترجمة حافلة
ومستوعبة ، لكنه كان يذكر القراء بأنه سوف يستطرد ويتوسع بدراسة هذه
اللحاحات السريعة في القسم الثاني من الكتاب والذي خصصه في الحديث عن
مذهب ابن عربي الروحي ، وقد وفي المستشرق ما وعد به ، فقد ملأ هذا القسم
بالمقارنات والنقول والتحليلات والاستنتاجات لشرح مذهب ابن عربي ، وقد اتخذ
من الفكر النصراني وكتب القديسين وممارسات القسس والرهبان مرتكزات يطوف
حولها وينطلق منها إليها في هذه الدراسة.

كما أن بلاثيوس عرج على جماعات الصوفية وطرقهم ودرس جملة من
أنظمتهم التربوية والتقاليد الخاصة بهم ، وتوصل إلى نتائج غريبة خصوصاً عندما
قارن بين بعض ممارساتهم مع ممارسات الرهبان في الأديرة.

ولم يقف المستشرق في دراسته عند الجماعات الصوفية ونظائرها في

جماعات الرهبان ، بل اتخذ من ابن عربي جسراً يعبر من خلاله إلى التأكيد على تأثر الإسلام بالنصرانية في عباداته الخاصة كالصلاة والاعتكاف وغيرها. وستعرض لهذه المسائل بالأدلة من كلامه ثم نجمل النتائج النهائية لدراسته في ختام المبحث.

إذاً بلاثيوس في منهجه الذي يعتمد على المقارنات يبدأ بابن عربي ويشني بطوائف وطرق ومجموعات الصوفية ، ثم يقفز إلى الإسلام في أصوله و ويختتم بحثه بفصل خطير يخصه لدراسة العقائد النصرانية المباشرة كالتثليث والتجسيد ... وكيف أدخل ابن عربي هذه المفاهيم والعقائد في منظومته الفلسفية والوجودية . وهذا يؤكد لنا ما أسلفناه من قبل خضوع المستشرق لعقيدته النصرانية وهو يكتب هذه الدراسة سواء كان واعياً بهذه العقيدة التي تملئ عليه تحليلاته ومقارناته والنتائج التي توصل إليها أم أن العقل الباطن كان يدفعه لاشعورياً أن يظهر ما في النفس في سطور هذه الدراسة

- الشيخ والمرید :

عرض بلاثيوس لاهتمام الصوفية بمجاهدة النفس ، موضحاً أهمية التزام الصوفي بطريقة خاصة في المجاهدة يجعلها وسيلة لتحقيق نوازه الصوفية ، ولكن الطريقة لا تكفي بغير شيخ يرشد المرید إلى الفهم والتطبيق. ويقف بلاثيوس عند فكرة الشيخ ليذكر ما يناظرها في النصرانية ، وذلك بعد أن انتهى من عرض رأي ابن عربي في الطرق والأربطة^(١) .

يقول بلاثيوس : «والرهبان ، والديرانيون والخلوتيون على السواء ، اعتادوا أن يصطحبوا معهم مریدين لإرشادهم وتعليمهم . والقديس يوحنا الذهبي الفم

(١) جمع رباط : دار لنزول الصوفية يقيمون فيها عاكفين على العبادة وهم من الرجال وبعض النساء المتعبدات أحياناً ولهم غرف صغيرة للتعبد. انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، محمد أحمد دهمان ص ٨١.

أمضى سنوات الخلوة الأربع تحت إرشاد شيخ. والقديس أنطون كان له تلميذ يصحبه وهو بولس العبيط ، إلى أن تم تكوينه فخصص له صومعة قريبة ، لكنها منفصلة. لقد كان ذلك هو العرف الجاري بين الرهبان الخلوتين في قفار طيبة ، وكان المرید يؤدي لشيخه خدمات متصلة بالحياة المادية ، مثل إحضار الماء وإعداد الطعام ... إلخ في مقابل ما يتلقاه من إرشاد روعي»^(١) .

ثم ينتقل بلاثيوس ليذكر المواهب الواجب توفرها في المرشد الروحي - وينقل نصاً طويلاً من كتاب «الراعي» يعدد فيه القديس يوحنا كليما خوس هذه المواهب وبعض الشروط التي يجب توفرها في الشيخ ، والتي أهمها القدوة . كما يوجه نصائح للمريد بالصبر وعدم الملل وغير ذلك . وبعد أن يعرض عرضاً مفصلاً عن علاقة المعلم بالمتعلم في خلوات النصارى ، يتحدث عن نفس العلاقات القائمة في الحياة الصوفية بين الشيخ والمرید ، ويعتمد في ذلك على نصوص ابن عربي في كتبه «مواقع النجوم» و «الكنه» و «التدبيرات» و «الأمر» . ويختم بحثه قائلاً : وكان من المعتاد في حياة الصوفية في الإسلام - سواء كانت حياة خلوة أو حياة جماعة - أن يتولى المریدون القيام على الحاجات الدنيوية للشيخ أو الإخوان ، فيقوم بغسل الملابس وإعداد الطعام ، إلخ - كما كان الشأن كذلك أيضاً في الرهبانية النصرانية. ولهذا كان المرید يسمى «خادماً» وكان يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها ال Oiconomos^(٢) في الأديرة الشرقية.

أما عن تقلب المرید ، فابن عربي يلح في تحريم تغيير الشيخ ، بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المرید عند هذا الآخر إرشاداً أفضل أو أيسر. إذ هو يرى أن القلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله ، لأن إخفاق المرید أو انصرافه عن طريق الكمال يجب أن يعزوه المرید إلى عدم صبره ونقصه وعصيانه»^(٣) .

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ، بلاثيوس ص ١٢٥ .

(٢)

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٢٧ - ١٢٨ .

ويختتم بلاثيوس هذا الفصل بقوله : « وأخيراً فعلى نحو ما نجد في الجماعات المسيحية يبدو من الواضح أنه كان يوجد في الجماعات الصوفية الإسلامية تحت الرئيس مفتشون أو نواب^(١) له مكلفون بالقيام بوظيفة لدى المريدين ، أو هذا هو ما تومىء به على الأقل بعض النصوص التي أوردها ابن عربي وذكرناها من قبل^(٢) .

وتكلم المستشرق كذلك عن الشروط الأساسية في الدخول في الحياة الصوفية كما يرى ابن عربي ، وقام بتلخيص ما ورد من شروط في رسائل ابن عربي مثل رسالة « الأمر المحكم والمربوط » و« التدبيرات » و« الأنوار » .

والذي يلفت الانتباه هو الذكاء الذي يتمتع به بلاثيوس في تركيزه على الشرط الذي يستطيع بسهولة أن يجد أصوله في النصرانية ، فقد وقع اختياره على شرط الطاعة العمياء المخلصة وغير المشروطة من المرید لشيخه ، حتى لو طلب منه الشيخ أمراً غير معقول ، بل حتى لو كان يأمره بالمعصية . ثم ينقل نص ابن عربي على ذلك من كتاب التدبيرات ص ٢٢٦ - ٢٢٧ حيث يقول : « لا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإن الإنسان ليس بمعصوم »^(٣) .

وبعد تفصيل طويل يتحدث فيه بلاثيوس عن صلة المرید بالشيخ^(٤) ، وواجب كل منهما ، وتحديد طبيعة العلاقات النفسية والسلوكية بين الشيخ ومریده - يختم

(١) - ذكر بلاثيوس في أثناء عرضه لمهمة الاستاذ في الدير أن للرئيس نائباً في الأديرة السورية ، وأحياناً نائب ثالث ، والقديس بسيل يتحدث عن موظفين مكلفين من قبل الإخوان في الأديرة . ص ١٢٦ .

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٢٨ ، للمقارنة انظر : ما كتبه المستشرق كور في دائرة المعارف الإسلامية ، مادة شخ ١٣/٤٦٩ .

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٤١ ، وحول استسلام المرید للشيخ انظر : الغنية ٢/١٦٤ ، الرسالة القشيرية ١٥٠ ، ١٨٢ ، إيقاظ الهمم ١٤٣ ، الأنوار القدسية ٢/١٣ ، الأبريز ٢٢ ، ٢٣٩ . قال السهروردي : « من قال لأستاذه لا ، لا يفلح أبداً » عوارف المعارف ص ٤١٢ .

(٤) - انظر : تعليق الدكتور محمد مصطفى حلمي ، في دائرة المعارف الإسلامية ، تحت عنوان « صلة المرشد بالمرید » ١٨٠/٤ .

هذا الفصل - الفصل الرابع - بالحديث عن الأصول النصرانية لتلك المسالك الصوفية فيقول : «ومعظم - إن لم يكن كل - هذه القسامات ، يمكن أن تعثر عليها دون كبير عناء في كتاب الرهبان والحياة الرهبانية في الشرق المسيحي ، وترجمة القديس باخوم القبطية ، والقواعد التي وضعها كل آباء الصحراء ، ودرسها بس Besse ، تتفق في تقريرها ضرورة الطاعة التامة للرئيس ... فعليه - أي المريد - أن يمثل للأمر دون أدنى تحفظ عقلي ، مستسلماً ، كأنه أداة عمياء . وحتى الأوامر المخالفة للشريعة التي يأمر بها الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم وإخلاصهم ، نجد سوابق لها ونماذج في الرهبانية النصرانية . فإن «تعاليم الآباء» تحتوي على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة ، حتى أنها تطالب المريدين أحياناً بأمر يحرمها القانون الطبيعي . مثل السرقة . والقديس نيل ، الذي أخذ على الرؤساء هذه المبالغات ، يلح مع ذلك ، مثل ابن عربي ، في توكيد أهمية الطاعة العمياء من أجل قتل الغرور الذاتي^(١) ، وفي رسالته عن «مجاهدات المريد» يستخدم نفس التشبيه الذي استخدمه ابن عربي ومن بعده اغناطيوس دي لوبولا - «كن بين يديه (يدي الشيخ) كالميت بين يدي الغاسل» (التدبيرات ، ص ٢٢٦) Perinde ac cadaver . لشرح موقف المريد المستسلم بين يدي شيخه»^(١) .

(١) - وليس قتل الغرور الذاتي هو القصد الأهم والوحيد عند المريد السالك في طاعة شيخه ، وإنما الغرض الأسمى لدى المريد في هذه الطاعة المطلقة هو الوصول إلى أعلى درجات السالكين وهي درجة زوال الحجب ووقوع الكشف ، يقول ابن عطاء الله : «اعلم أن سلوك الطريق ، خصوصاً لمريد الكشف والتحقيق لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد» . الفتوحات الإلهية ، لابن عجيبة ص ٨٧ . فأهمية الشيخ لا تقتصر على هداية المريد وتبصيره بعيوب نفسه ، بل إنها تتعدى إلى كون الشيخ واسطة بين المريد وربّه . انظر كلام السهروردي في عوارف المعارف ص ٨٢ ، والجيلاني في الغنية ١٦٥/٢ ، والدراسة الموسعة حول هذا الموضوع كتاب «نظرية الاتصال عند الصوفية» ص (٩٥ - ١١٨) ، (٢٨٥ - ٢٨٩) .

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه . ص ١٤٣ - ١٤٤ .

- خرقة الصوفية ولباس الرهبان :

كان ابن عربي لا يقول بالخرقة^(١) التي تعارف عليها الصوفية ، لكنه رجع عن قوله هذا بعد أن تلقى الخرقة على بعض شيوخه الذين تلقوها عن الخضر مباشرة كما زعموا. قال ابن عربي «... من ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها ، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة»^(٢).

وقد تطورت مراسيم تلقي المرید لخرقة شيخه حتى أخذت صوراً جديدةً تمثلت في خلع الشيخ ثوبه على المرید ومعانقته كيما ينال المرید الحال الصوفية التي عند الشيخ (البركة) والتي تعوز المرید. وهنا يقول بلاثيوس «ينبغي ألا تغفل مع ذلك عن السوابق لهذا في الرهبانية النصرانية : فلا أحد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان ينظر إليه الرهبان المتوحدون والديرانيون على أنه بركة ، ولهذا كان يعطيه لأحد مريديه المفضلين ، تماماً كما سيحدث في الإسلام بعد ذلك ببضعة قرون»^(٣).

ويأتي بلاثيوس إلى إشارة ابن عربي العابرة التي أوردها في كتابه «الأمر المحكم» ص ٩٢ ، والتي نهى فيها المرید عن لبس الخرقة التي خلعها عليه الشيخ إلا في مناسبة تلقي الخرقة . فيعلق المستشرق بما نصه :

(١) - لبس الصوفية للخرقة تقليد متقدم على عصر ابن عربي ، بل إن مصادر الصوفية مثل كتاب كشف المحجوب للهجویدی ت ٤٥٦ ، يضع باب بعنوان (باب في لبس المرقعة) وبيبدأ الباب بقوله : أعلم أن لبس المرقعة شعار المتصوف . ولبس المرقعات سنة ... ثم يذكر أحاديث نبوية في فضلها. وانظر : عوارف المعارف ص ٦٨ وللمقارنة : انظر : ما كتبه المستشرق (إيوار) في دائرة المعارف الإسلامية ٢٩٥/٨ . وقال السخاوي في المقاصد الحسنة ص ٣٣٥ «حديث لبس الخرقة الصوفية وكون الحسن البصري لبسها من علي قال ابن دحية وابن الصلاح : أنه باطل ، وكذا قال شيخنا : - يريد ابن حجر - إنه ليس في شيء من طرقها ما يثبت ، ولم ير في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف».

(٢) - الشيخ الأكبر ترجمة حياته من كلامه ، جمع وترتيب محمود الغراب. ص ٩١.

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٣١.

بوعلم

«وهذا نفسه هو ما حدث تماماً في الرهبانية المسيحية ، إذ لم يكن اللباس الذي منحه الرئيس أو الأستاذ إبان الرسم للدخول في الرهبة يلبس في الصومعة أو الدير ، إلا عند التكفين»^(١) . وينقل بعد ذلك وصايا ابن عربي في اللباس من كتابه «الأمر المحكم» : «ألا يكون القماش من النوع الثمين ، وألا يفيد اللباس إلا في ستر العورة وتوقي الحشمة ، وألا يغسلوه أبداً» . ثم يتبع هذا النقل بقوله : «وهذه العادات والوصايا يمكن أن نجد نظائرها في المسيحية : فالكتاب عن الرهبانية الشرقية يوصون بلبس الملابس القديمة والمهلهلة ، ومقاريوس ، راهب ستيا ، كان يلبس ثوباً مرقعاً إلى درجة أنه لم يكن من الميسور معرفة أصل هذا الثوب ، والراهب إسحق يقول أن الرهبان كانوا يلبسون ثياباً مليئة بالرقع ... أما النهي عن غسل الثياب فكان عاماً.

وزيادة في تأكيد هذا التناظر ، نقول : إن القديس باسيليوس ، شأنه شأن ابن عربي ، ينهي عن توحيد اللباس وفقاً لضرورات الإقليم والمكان والمزاج ، دون أن يتجاوز هذا الحد ، وهو تغطية العورة وتوقي قسوة الجو»^(٢) . وعواد المستشرق الحديث عن الخرق في الفصل السابع من كتابه والذي أفرده لدراسة السماع والإنشاد الصوفي ، فعرض لحالة الوجد البدني ، وهو ثمرة الجذب ، الذي مازج نفس المجذوب نتيجة المعاني الكافية التي أثارها الإنشاد ، في هذه الحالة تصدر عن المجذوب حركات مضطربة وتسقط عنه ثيابه أو أي شيء مما عليه^(٣) . «هنالك يحدث أمر غريب لا يخطر ببال الشخص الأخير : ينقطع القوال - أي المنشد - عن الإنشاد ، ويأخذ الثوب الذي سقط من المجذوب ويتنازع الحاضرون

(١) - المصدر نفسه ص ١٣٢ هامش رقم (١) .

(٢) - المصدر نفسه ص ١٣٣ .

(٣) - انظر : كشف المحجوب ٦٦٦ ، وفي الإحياء ٣٠٤/٢ : «فإن قلت : فما تقول في تمزيق الصوفية الثياب الجديدة بعد سكون الوجد والفراغ من السماع فإنهم يمزقونها قطعاً صغاراً ويفرقونها على القوم ويسمونها الخرق؟ فاعلم أن ذلك مباح إذا قطع قطعاً مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات ...» .

في الاستيلاء عليه كأثر ثمين لما وهبه الله لهذا المجذوب من نعم وأطاف. ونحن هنا بإزاء ظاهرة ملامحها الجوهريّة لها مشابهة في الرهبانية المسيحية. فأباء الصحراء : القديس بولس ، والقديس أنطون ، ومن اقتدى بهم من الرهبان ، كانوا يتناقلون فيما بينهم - كتراث ثمين - الثياب التي كانوا يلبسونها في حياة التعبد ، إذ هي بمثابة رموز عن فضائلهم وزهدهم. وكان الرهبان والعامّة يتنازعون هذه الذخائر والآثار التي قدسوها باستعمالهم إياها»^(١).

- بين الخلوة الصوفية والرهبانية :

أفرد بلاثيوس فصلاً كاملاً من كتابه للحديث عن الخلوة في النظام الصوفي ، وإن كان قد أشار إلى الخلوة في أماكن متفرقة ولكنها جاءت مقتضبة.

وبدأ الحديث عن الخلوة بتمهيد تفصيلي عن نظام العزلة في الرهبانية النصرانية ، ولما انتهى من ذلك فاجأنا هذه المرة بأنه قفز من الحديث عن عزلة الرهبان إلى الحديث عن الاعتكاف في الإسلام ، وتجاوز عن الكلام في خلوة الصوفية ، فهو حريص على أن يثبت التماثل بين خلوة الرهبان وما أسماه خلوة الإسلام في مصادره ، أي في سلوك النبي ﷺ!

قال : وقد عرف الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادي ، يقوم به عامّة المؤمنين ، فيه بعض المشابهة مع هذه الخلوة الديرانية ، وسمي بـ «الاعتكاف» ، أي الخلوة الروحية. وثم أحاديث متفاوتة القدر في الصحة قصد بها الاستشهاد على أن الاعتكاف هو ما أمر به الله ورسوله^(٢).

وكان بلاثيوس أحس بالبون الشاسع بين الاعتكاف في الإسلام والعزلة في النصرانية ، فانتقل إلى الحديث عن الخلوة في العرف الصوفي وصرح : «لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة ، وعلى نحو متصل

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٧٨.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٨٣.

معتاد، وذلك فيما يسمى باسم الخلوة . وطريقتها فيها مشابهة أدق من الاعتكاف . مع حياة الرهبان المنعزلين في الرهبانية المسيحية. وابن عربي يشرح الخلوة في رسالتين من رسائله هما : «تحفة السفارة»^(١) و«الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار»^(٢). ثم يذكر بلاثيوس نصوصاً متعددة من كتب ابن عربي يشرح فيها مذهبه في تطهير النفس ويورد الرياضات التي يجب أن يأخذ بها صاحب الخلوة. منها ما يوصى به ابن عربي الصوفي في خلوته أن يحشد نفسه لأعلى أنواع الأذكار «وهي قولك. الله الله . لا تزيد عليه شيئاً»^(٣).

ويقارن ما سرده من كتب ابن عربي من نصوص مع ما ورد في كتاب الأسفار من كلام القديسين يبين من خلال المقارنة ممارسات شبيهة لدى الرهبان بالذي يدعو إليه ابن عربي ، ثم يقول بلاثيوس «وحتى الآن لا نعثر إلا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان في الشرق المسيحي ...»^(٤).

وأطال المستشرق الحديث عن الخلوة ونظامها وبرنامجهما الفردي والجماعي ، لكنه أشار إلى مسألة مهمة في الفصل الثالث من الجزء الأول من كتابه عند حديثه عن أجناس الحياة الروحية^(٥) ، عن اختلاء النساء بالرجال والمعاشة أو الصحبة بين المرأة المتصوفة والصوفي. ينقل بلاثيوس تحريم ابن عربي لهذه العادة السيئة تحريماً قطعياً ، وذلك حينما حرم على أتباعه الاتصال والمؤاخاة مع النساء العابدات^(٦) . ويستنتج المستشرق من هذا أن هذا النظام كان موجوداً في بعض البيئات الصوفية ، ويشير في الهامش إلى نهى الكمشخاني في كتابه «جامع

(١) - انظر : تحفة السفارة ص ٦٥ حيث أفرد ابن عربي الباب الثامن في بيان الخلوة وآدابها.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٨٤.

(٣) - «الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار» ص ١٧.

(٤) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٨٦.

(٥) - ليس في الإسلام حياة روحية وحياة مادية ، وإنما هذا التقسيم من صنع المستشرقين المتأثرين بأجواء الحياة الكنسية والعلمانية . ولو سلمنا جدلاً بالحياة الروحية فإن المظاهر التي ذكرها لالتفت إلى الإسلام بأية صلة .

(٦) - ينقل بلاثيوس كلام ابن عربي من كتاب «الأمر» ص ١٠٠.

الأصول» ص ١٥٠ عن مخالطة النساء الأجنبية اللواتي يسميهن بعض الصوفية بالبنات أو الأخوات. ويعرج بعد ذلك إلى ذكر ظاهرة مصاحبة بعض الراهبات لبعض الرهبان في الأماكن المخصصة لهم على انفراد. ويذكر تحذير كل من يوحنا الذهبي الفم وجرغوريوس... لخطورة هذا الاختلاط ، إلى أن قضي على هذه العادة بالقانون الذي أصدره ثيودوسيوس الشاب سنة ٤٢٠م^(١).

ومن المواقف الملفتة للانتباه أن ابن عربي نفسه كان يعيش مع إحدى هؤلاء العابدات في اشبيلية ، وهي نونة فاطمة القرطبية . فقد صحبتها ابن عربي سنتين متتاليتين ، مريداً وخادماً ، وعاش معها في كوخ من القصب بناه هو بنفسه في أرياض اشبيلية ليتعود حياة العزلة ويشاهد عن قرب الظواهر العجيبة التي كانت تصدر عن فاطمة وحضور الجن فيما تدعوهم ، قال ابن عربي : «خدمت بنفسني امرأة من المخبات العارفات بإشبيلية ، يقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي . خدمتها سنتين وهي تزيد - وقت خدمتي إياها - على خمس وتسعين سنة . وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها ، وهي في هذا السن ، من حمرة خديها وحسن نعتها وجمالها ، تحسبها بنت أربع عشر سنة من نعمتها ولطافتها. وكان لها حال مع الله»^(٢).

والاستطراد في تفصيل المقارنات التي أوردها المستشرق بين خلوات المتصوفة وعزلة الرهبان يأخذ مساحة كبيرة نكتفي بهذا القدر ونحيل القارئ على مواضعها إن أراد الاستزادة.^(٣)

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١١٨.

(٢) - الفتوحات المكية ٤٥٩/٢. عن بلاثيوس ص ٢٧.

(٣) - انظر : كتاب بلاثيوس ابن عربي حياته ومذهبه ١١٨ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، وما بعدها ، ١٥٠ ،

- مقام المحبة :

الحب الالهي ، طبيعته ، آثاره ، صورته ، درجاته الثلاث : الهوى ، الحب ، العشق ، أنواعه : الطبيعي ، والروحاني ، والمزيج من كليهما ، الفضائل المهيئة لهذا المقام ... وغير ذلك من عناصر ومكونات مفهوم الحب الالهي الواسع في مذهب ابن عربي . وقد قام بشرح نظريته في الحب الإلهي في أكثر كتبه بعقلية فلسفية ، وذوق صوفي ، وأداء أدبي ، ونفسية هائلة مرهفة ، وأحياناً يذكر تجربته الشخصية ويقوم بشرحها كذلك لخدمة هذا المقام الذي يجهد السالكون للاقتراب منه أو التربع على عرشه.

واختار عنصرين فقط من العناصر الكثيرة التي تزدهم في هذا المقام ، والسبب في هذا التخصيص يعود إلى غرابة وأهمية هذين المبدئين في مذهب ابن عربي وفي الفكر الصوفي عامة ، ومن جهة أخرى ، فإن المستشرق ركز على هذين العنصرين أكثر من غيرهما.

العنصر الأول : الجمال النسوي ودلالته على الجمال الالهي :

وهنا أحب أن أضع القارىء أمام التصور الواضح لهذا الموضوع الخطير ، ومن ثم أَدع ابن عربي ينقل تجربته الشخصية كما أوردها في مقدمة كتابه «ترجمان الأشواق» يقول الشيخ محيي الدين : لما نزلت مكة سنة خمس مائة وثمان وتسعين ألفيت بها جماعة من الفضلاء ولم أر فيهم مع فضلهم مثل الشيخ العالم الإمام ، نزيل مكة البلد الأمين ، مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني ، رحمه الله وكان لهذا الشيخ - رضي الله عنه - بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تقيد النظر ، وتزين المحاضر والمحاضر ، وتحير المناظر تسمى «بالنظام» وتلقب بعين الشمس والبهاء ، ... ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أوضحت ... ولولا النفس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض ، لأخذت في شرح ما أودع الله

تعالى في خلقها من الحسن ، وفي خلقها الذي هو روضة المزن ...»^(١) ثم قال :
«وراعينا في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والولد ،
فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق ،
وعبارات الغزل اللائق»^(٢) . وبعد ثناء عطر جميل على النظام قال : «فكل اسم
أذكره في هذا الجزء ففيها أكني ، وكل دار أندبها فدارها أعني ، ولم أزل فيما
نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ،
والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ...»^(٣) .

صورت هذه المقدمة لكي تتضح الصورة للقارىء منذ البداية عن تجربة ابن
عربي العاطفية الصادقة والصريحة في إعجابه بالنظام بنت شيخه مكين الدين
الأصفهاني . ثم يعترف بحبها . ومن أجل هذا الإعجاب والحب ألف قصائده
الغزلية والتي أودعها كتابه «ترجمان الأشواق» ، إلا أنه بين كذلك فلسفته في
هذا الغزل حيث اتخذ من هذا الجمال الأنثوي جسراً للعبور إلى الجمال الإلهي
المطلق . ولما كثر نقد الفقهاء لهذه الطريقة الغزلية الفاضحة اتهموا الشيخ بأنه
يستتر عن كشف عشقه الحقيقي لجمال امرأة بعينها بما أسماه الأسرار الإلهية
ويخدع الناس بكونه منسوباً للصلاح ، قام الشيخ محيي الدين ابن عربي يدفع عن
نفسه الاتهامات بشرح كتابه «ترجمان الأشواق» على طريقة الصوفية الرمزية
وذلك في كتابه الآخر «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق» .

كيف نفهم نظرية الحب الإلهي من جهة نظر صوفي يقول بوحدة الوجود؟ أو
ما هو المسوغ الفلسفي للتغزل بالجمال الدنيوي عموماً والنسوي خصوصاً واعتباره
إيماءً إلى الواردات الإلهية كما يقول ابن عربي؟ .

والجواب على ذلك : أن ابن عربي يقول بوحدة المحبوب وإن تعددت صورته ،

(١) - ترجمان الأشواق ، ص ٨ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ٩ .

وأن الحق (الله) هو المحبوب على الإطلاق ، والمعبود على الإطلاق ؛ وذلك لأن أساس العبادة وجوهرها هو الحب ، وأنه هو الجميل على الإطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود^(١) ؛ لأن العالم بأسره ما هو إلا مجلى للجمال الإلهي المطلق عند ابن عربي^(٢) وأن «النظام» ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني بمكة لم تكن في الحقيقة إلا مجلى من المجالي الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهي التي هام بها ابن عربي وكتب من أجلها «ترجمان الاشواق»^(٣) . إنه يعترف صراحة بحبه للنظام ، ولكن حبه لم يكن حباً شهوياً حسياً . وإنما كان حباً عذرياً خالصاً ، «يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية ، كي يكون رمزاً نبيلاً على الحب الصوفي»^(٤) .

إنه اتخذ من تلك الصورة الإنسانية الحسنة «رمزاً للجمال المطلق الذي يتعشقه ويعبده ، وبشها حبه وشوقه ، لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني ، ولا من حيث هي موضع شهوة أو هوى ، بل من حيث هي صورة كاملة لذلك الجمال الشامل . ورمز له . والصورة الحسية التي يتغزل فيها لا تعنيه بقدر ما تعنيه «الحقيقة» الرموز إليها ، تلك الحقيقة التي ظهرت في حسنة مكه وفي غيرها مما لا يتناهى من الصور . فهو ينظم ما ينظم من القصائد وعينه شاخصة إلى صور الجمال ، ولكن قلبه مشغول بصاحب الصور»^(٥) .

وتعميماً لهذه الحقيقة ، فكل محب ما أحب محبوبته بأي اسم كانت محبوبته ، إلا لكونها مجلى لجمال الله ذاته ، فأحبها من هذا الوجه ، ولم ير أنه يحب الله على الحقيقة فقيس أحب ليلي ، فليلي عين المجلى ، وكذلك بشر أحب هنداً ،

(١) - «عذراء في حياة صوفي» مجلة الهلال : يوليو سنة ١٩٤٧ ، أبو العلا عفيفي .

(٢) - الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، د . أحمد محمود الجزار ص ٩٧ .

(٣) - ابن عربي في دراساتي ، أبو العلا عفيفي ص ١٩ ، من الكتاب التذكري .

(٤) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٤٣ .

(٥) - «عذراء في حياة صوفي» مجلة الهلال يوليو ١٩٤٧ ، ابن عربي في دراساتي . ص ١٩ - ٢٠ .

وكثير أحب عزة ، وابن الذريح أحب لبنى ، وتوبة أحب الأخيالية ، وجميل أحب
بثينه ، وهؤلاء كلهم منصات تجلى الحق لهم عليها ، وإن جهلوا من أحبوه
بالاسماء»^(١).

وعلى هذا فالحب الإنساني الحسي لا يتعارض مع الحب الروحاني عند ابن
عربي ، بل ربما كان هو عين الحب الإلهي في مذهب يقول بوحدة الوجود. «ومن
هذه الوحدة بدت المرأة - عنده - وعند غيره من متفلسفة الصوفية مجلى كامل
للذات الإلهية موضوع الحب وموضوع الجمال المطلق ذاته»^(٢).

وبعد تجلية طبيعة الحب الأنثوي في مذهب ابن عربي وأشياعه من أصحاب
وحدة الوجود والتصوف الفلسفي نأتي لكي نستعرض رأي بلاثيوس عن هذا
الموضوع. (الغزل والغرام الجسماني ودلالاته على الجمال الإلهي).

هل لهذه النزعة سوابق في النصرانية ؟ يجب بلاثيوس : «والأصل في هذه
الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية ، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية
للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي إلى النصرانية
والأفلاطونية المحدثه في آن واحد ، لأنها ناشئة وصادرة عن «نشيد الأناشيد»
مفهوماً على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة ، على ضوء
مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا الله في المثل والينبوع
للجمال المطلق. وديونسيوس الأريوفاغي ، الذي فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثه مع
اللاهوت النصراني ، يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيروثيوس ، وخلال
العصور الوسطى كلها ، كتب الصوفية ، مثل ريشار دي سان فكتور ، وسان
برنار ، وجرسون وغيرهم رسائل في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوي
الذي أحس به الملك سليمان لشوليت الجميلة ، وفيها يستخدم العبارات

(١) - الفتوحات المكية ٤/٢٦٠.

(٢) - الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ص ١١٧.

الشهوانية الشائكة والصور الجنسية ذوات التعبير الموحى من أجل الرمز على نار الحب الإلهي للنفوس الكاملة»^(١).

وهذا الصعود إلى الجمال الإلهي من خلال لذائذ الحب الحسي أو الجنسي كما يعبر عنه بلاثيوس ، نزعة عمت شعراء الصوفية في الإسلام ، من عرب و فرس ^(٢) ، وهم بهذا « أخلاقاً للرهبانية المسيحية والأفلاطونية المحدثه ... وابن عربي قد شارك في هذه الطريقة الرمزية الجميلة بديوانه «ترجمان الأشواق» ، وأكملها بعد ذلك بشرح صوفي عنوانه «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق»^(٣) . ويرى بلاثيوس أن دانتى في «المأدبة» والقديس يوحنا الصليبي في «النشيد الروحاني» ، وابن عربي في كتابيه السالفين ، هؤلاء الثلاثة في رأيه شركاء في تناولهم لكل «الموضوعات السامية في حياة الإلحاد بالله : صعود النفس إلى الله ، والغناء ، مشاهدة ماهية الحق ، طبيعة وآثار الحب الصوفي - نقول نجد هذه الموضوعات وقد عبر عنها بمقطوعات مشبوبة العاطفة تصف بعبارات تجسيمية لذائذ الحب الجنسي»^(٤) .

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٤٤.

(٢) - إن بواكير رمز «المرأة» في شعر الحب الصوفي ، إنما يكمن في طائفة من الأشعار والروايات التي تناقلها الرواة عن شخصية «قيس بن الملوح» باعتبار أن شعره يمثل تيار الغزل العذري العفيف أصدق ما يكون التمثيل . ثم اتسعت دائرة الاستشهاد بأشعار العذريين وغيرهم . ومن بين الدارسين من يذهب إلى أن الأدب الفارسي كان أسبق من الأدب العربي في استخدام الشعر الغرامي في التعبير عن الحب الإلهي .

انظر : الدراسة الموسعة لرمز المرأة في الشعر الصوفي كتاب «الرمز الشعري عن الصوفية» الفصل الأول من الباب الثاني ، ص ١٢٤ - ٢٥٥ للدكتور عاطف جودة نصر . وانظر : دراسة الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه «الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية» حيث يتناول الغزليين من الزهاد من القرون الهجرية الأولى ، كعبد الرحمن بن أبي عمار الشهير بالقس وغيره ، مع ملاحظة تطور هذه النزعة .

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢١٤ - ٢٤٥.

(٤) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٤٥.

تتمة :

لقد تباينت وتعددت تفاسير الدارسين لتلك المواقف العاطفية الجياشة والمرهفة التي أبدتها ابن عربي تجاه «النظام» ، والتي سطرها في ديوانه «ترجمان الأشواق».

فأما الدكتور عفيفي فإنه يقف في صف ابن عربي ويوافق على تفسيره الصوفي فيقول : إن كلمة امرأة كانت للدلالة على موضوع محبوب والشهوة للرغبة الملحة والنكاح للاتحاد الصوفي والاعتسال للطهارة الروحية .

ولكن الدكتور زكي نجيب محمود يرى أن كثيراً من قصائده تعني الغزل المباشر ، وأن أمثال هذه القصائد حين تؤول على التفسير الصوفي يقتضي شيئاً من الاعتساف الذي يشد المعنى شداً يخرج عن طريقه السوي السليم.^(٢)

ويقول الدكتور زكي مبارك : كانت الشهوات الحسية تطارد ابن عربي أينما توجه .. فكان يلتمس المخرج بالتعلق بأذيال التفاسير والتأويل ... ويعلل ذلك بأنه كان رجلاً محبوباً عن اللذات الحسية ... فهو يشفي شهوة مقهورة عز عليها أن تتنفس^(٣) .

ويقول الدكتور عاطف جودة : والحق أن قصائد «ترجمان الأشواق» تنقسم إلى ثلاثة أنواع ، قصائد تبدو أكثر انسياقاً مع المعنى الغزلي المباشر ، وهي قصائد اقتضى تأويلها على التفسير الصوفي قدرأ من الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته ، وقصائد أخرى أكثر انسياقاً مع التأويل الصوفي منها مع

(٢) - طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» . ص ٧٣ ، الكتاب التذكري.

(٣) - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص ١٢٣ .

الغزل المباشر ، وطائفة ثالثة يكاد يتوازن فيها الاتجاهان فهي متسقة مع الغزل المباشر ، اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء ^(١) .

أما الدكتور علي عبد الجليل راضي فقد تناول بالدراسة المسألة الجنسية عند ابن عربي ، وأبدى رأيه في مشكلة ابن عربي العاطفية فقال : أما عن حب ابن عربي لنظام الجميلة ففي رأبي أن هذا يرجع لأنه كان وسيطاً روحياً ، ومعروف عن الوسطاء اتصافهم بالحاسية وإلا ما كانوا وسطاء ؛ لأنهم مثل الأجهزة الحساسة التي تتلقى إشارات أو رسائل عن عالم آخر . والذي يحدث أن هذه الحساسة تنتقل إلى نواحي أخرى من الحياة . فهم يشعرون بالجمال وبالرقة وبالطبيعة أكثر من غيرهم . ويجب ألا ننسى أن ابن عربي جاء من موطنه الأندلس حيث الجمال والفتنة لكي يعيش في مكة حيث لا يوجد سوى الصحراء برمالها والجبال بوهجها وقد وضعت التقاليد حجاباً كثيفاً على المرأة ، فعاش ابن عربي وفي نفسه حسرة على الأندلس ولم يكن أمامه أمل في العودة إليها بعد أن غادرها والحروب تشتعل فيها والمسلمون يجلون عنها . في هذه الظروف القاسية والبيئة المحافظة بجوار الكعبة يرى فتاة جميلة على درجة كبيرة من الخلق والعلم فتوحي إليه بهذه الأشعار ، وتذكره وهي أصفهانية بيضاء بالفتيات الجميلات الأسبانيات اللاتي عاش بينهن في طفولته وشبابه ^(٢) .

أقول : بعد هذه الفرضيات والنقول التي أبدت رأيها في ابن عربي وعلاقته بالنظام . إن موضوع الأنثى أو المرأة وما يتعلق بها من مصطلحات ولوازم : النكاح ، الزواج ، الشهوة ، الاغتسال ، اللذة ، الحب ، الجمال ، العشق ، العذراء ، الرجل ... ذو أهمية بالغة لمن أراد التعرف على جوانب جديدة عن فلسفة ابن عربي وشخصيته ، إذ إن هذا الموضوع له صلة مباشرة في :

(١) - الرمز الشعري عند الصوفية ص ٢٠٤ .

(٢) - الروحية عند محيي الدين بن عربي ص ٥٩٨ - ٥٩٩ .

شخصية ابن عربي العاطفية بل والعضوية (البيولوجية). فمن الناحية العاطفية فإن لابن عربي تجارب ومغامرات كثيرة مع النساء في سلوك الطريق الصوفي والاستفادة من مواهبهن الروحية . وقد نثر كثيراً من هذه العلاقات والصلات مع النساء في الفتوحات المكية.

ومن الناحية العضوية ، فإن ابن عربي يخبر عن نفسه بأن المرأة لم تكن تشغل باله وأنه لا يميل طبعاً إلى النساء حتى ظن أنه يمكنه العيش بدونها. وأن ميله إلى النساء لم يأت من شعور داخلي وميل فطري إليهن ، وإنما مال إلى الأنثى أو المرأة بناءً على ما جاءت به الأحاديث النبوية فهو مجرد متبع لسنة نبيه ﷺ الذي حبت إليه النساء^(١) . فكيف نوفق بين خمود الدافع الغريزي والفطري الذي يحلو لابن عربي أن يعلنه للناس مع ما يعارضها من تلك العواطف الجياشة بالحب المتدفق تجاه «النظام» وبين صلاته الكثيرة بالنساء ليس العابدات فقط بل حتى الفتيات اللاتي اتخذ من جمالهن رموزاً على الواردات الإلهية والتنزلات الربانية - كما يزعم - ، فهو يقول عن تلك الفتاة التي رآها في الطواف ودار بينهم حديث حول أسرار أهل الطريق : «... فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً ولا أعذب منطقاً ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاوره منها ، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة ...»^(٢) .

كيف نوفق بين هذا التعارض بين ادعاء الشيخ محيي الدين وبين واقع حاله؟.

للإجابة على هذا الإشكال لا بد من معرفة فلسفة ابن عربي ونظرته إلى المرأة

(١) - الروحية عند ابن عربي ص ٥٩٠. والحديث أخرجه النسائي في المجتبى في كتاب عشرة النساء، باب حب النساء ٦١/٧ ، وأحمد في مسنده (١٢٨/٣ ، ١٩٩ ، ٢٨٥) ، وأبو يعلى في مسنده برقم (٣٤٨٢ ، ٣٥٣٠) ، والبيهقي في سننه الكبرى ٨٧/٧ ، وأورده ابن حجر في تلخيص الحبير ١١٦/٣ ، وعزاه إلى النسائي وقال : إسناده حسن .

(٢) - ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق ص ١١.

من خلال نظرية وحدة الوجود، ولهذا خص ابن عربي النص المحمدي^(١) وهو النص الأخير من نصوصه، للحدث عن المرأة والرجل، «فالرجل والمرأة صورتان للحق، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضاً... إلا أن شهود الرجل للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل ومنفعل، فلا بد أن تكون هذه المشاهدة في حال الموافقة كما يفهمها جامي»^(٢).

ومن الغريب، كما يقول الدكتور أبو العلا، أن أحداً من شراح النصوص لم يشر إلى رمزية مصطلحات ابن عربي الشنيعة، ولم يحاول صرف النص عن ظاهرة^(٣). لقد حظي مصطلح المرأة عند ابن عربي على معاني متعددة على حسب السياق الفكري الذي ورد به، فمرة تكون المرأة «عبارة عن النفس الكلية»^(٤)، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكلية السارية في النفوس الجزئية والظاهرة صفاتها بوضوح النساء. ومن حيث المرأة هي النفس الكلية، إذن هي اللوح المحفوظ الذي يمه القلم الأعلى (آدم - الرجل)^(٥). إلى غير ذلك من المعاني المتعددة التي تحويها المرأة في فلسفة ابن عربي^(٦).

لقد أطلت الكلام في هذا الاستطراد عن المرأة لأنه موضوع ذو أهمية في كشف بعض ما خفي من جوانب شخصية ابن عربي وفكره، ولأن الموضوع لم يدرس دراسة مسبقة بعد، فلو تنبه الأخوة الدارسون لهذا المبحث ودرسوه بتعمق

(١) - فصوص الحكم ٢١٤ - ٢٢٠.

(٢) - تعليقات عفيفي على النصوص ج١ / ٣٣١.

(٣) - للمقارنة انظر: شرح عبد الرزاق القاشاني على الفصوص، ص ٣٢٦ وما بعدها، وشرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، لمحمود الغراب ص ٤٣٤ - ٤٣٨، وحل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي على الفصوص. ٣٣٣ وما بعدها.

(٤) - كتاب الأسفار ص ٤٣، عن المعجم الصوفي ص ١٤٥.

(٥) - الفتوحات المكية ٨٨/٣، عن المعجم الصوفي ص ١٤٥.

(٦) - للوقوف على هذه المعاني انظر: المعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم مصطلح «أنثى»

من جهة تجارب الرجل مع عالم النساء ومن جهة تتبع هذا المصطلح في سائر مصنفاته لعلهم ينفعون أهل الاختصاص ويأتون بجديد مفيد والله الموفق.

العنصر الثاني : الحب الروحاني :

وهو أن يعبد الله حباً فيه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته ، أي أن لا يلتفت في عبادته إلى نيل ثواب أو أي حظ من الحظوظ الدنيوية والأخروية ، كما لا ينبغي أن يخطر في باله وهو يتوجه إلى الله بالعبادة عذاب أو عقاب ، وإنما يستغرق في العبادة زاهداً في كل شيء ابتغاء الفناء في المحبوب .

ينقل بلاثيوس نصوصاً شعرية متعددة لبعض الصوفية المتقدمين ينقلها من كتب ابن عربي «الفتوحات» ، و«تحفة السفرة» للحلاج وبعض العابدات وذي النون المصري ، ولنفسه كذلك (ابن عربي).

يقول بلاثيوس : «والبدور المسيحية لهذا الموضوع واضحة ؛ فإن كليمانس الاسكندري ، في كتاب «الأمشاج» يرى أن الكمال الصوفي يقوم في عبادة الله ، لا خوفاً من عقابه ولا رجاء في ثوابه ، بل من أجل حبه المتنزّه عن كل مصلحة. والقديس بسيليوس ، بعد ذلك صنف المتقين إلى ثلاثة أصناف ، على أساس الدوافع : الخوف من العقاب من شيمة العبيد ، والرجاء في الثواب من شيمة المأجورين ، وحب الله المحض من شيمة الأنبياء»^(١).

وقد بسطت الحديث عن هذا المعنى في العبادة عند الصوفية في الفصل السادس ، في المسائل المستدركة على المصنف.



(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٤٧.

ابن عربي وعقيدة التثليث :

أنهى « أسين بلاثيوس » دراسته عن ابن عربي بالفصل الأخير من كتابه الذي جاء تحت عنوان « خصائص المذهب الروحي عند ابن عربي ». وكان يهدف من هذا الفصل تلخيص النتائج النهائية التي توصل إليها طول الفصول السابقة والتي - كما يقول - « كشفها لنا البحث في مختلف المناهج الزهدية والنظرات الصوفية التي يتضمنها مذهب ابن عربي الروحي ».^(١)

وقد تعرض للمصادر التي أثرت في مذهب ابن عربي وكونت فلسفته النظرية وطريقته الزهدية ، وبين أن مصادره متعددة ، فقد تأثر بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وأخذ من العقيدة النصرانية ، واستعمل المصطلحات اليونانية في التعبير عن أفكاره - سواء كانت هذه المصطلحات اليونانية مترجمة إلى العربية أو المصرية ، وتطرق إلى أثر مدرسة ابن مسرة الأندلسية على ابن عربي في مذهب الغموض والاستسرار ، كما أنه أشار إلى آثار التيارات الهندية ورياضاتها التي تسربت إلى البيئة الإسلامية وأصاب ابن عربي بعدواها . وتنبه المستشرق إلى الجوانب المرضية في شخصية ابن عربي والتي ظهرت في أحواله النفسية (الباثولوجية) ، بسبب الإرهاق والإجهاد الذي كان يبذله في مجاهداته ورياضاته وسياحاته وطريقته الزهدية ، فأثر ذلك على دماغه وظهرت تلك الخيالات والصور والتوهّمات التي سطرها في كتاباته وبالأخص الفتوحات^(٢) .

وعندما نقرأ الفصل بتمعن نجد أن حديث المستشرق عن الأثر النصراني بشقيه النظري والعملي في مذهب ابن عربي ، يبتلع الآثار الأخرى ، حيث أنها جاءت عابرة سريعة وقليلة ، إذا ما قورنت مع الصفحات التي ملأها في الحديث عن مسألة التثليث والتجسيد وموقعهما في نظرية ابن عربي .

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٥٩ .

(٢) - تعرضت لدرس هذا الموضوع (مرض ابن عربي وأثره على أفكاره) في البحث الثالث من الرسالة .

ولما كان هو الفصل الأخير من كتابه ودراسته فإنه ضمنه أخطر النتائج التي لم يرد ذكرها في فصول الكتاب جميعها. وانتقل الحديث في دراسة من الظواهر السلوكية والنفسية للرهبان والقديسين إلى الحديث عن أصول اعتقاد النصارى وهي قضية التثليث والتجسيد ، وجاء الحديث مطولاً عن أصل الأصول أكثر من غيره أعني عن عقيدة التثليث. وكما قلنا في مقدمة هذا المبحث إن ابن عربي أعطى المستشرقين المبرر في استغلال شطحاته في صالح مذاهبهم.

ويتساءل المسلم أي عقل أن تكون لفكرة التثليث مكانة في مذهب شيخ الصوفية الأكبر؟

يجيب على ذلك الدكتور عفيفي فيقول : «وتلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربي ، وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين ، فلم لا يقتبس من النصرانية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته أن يصيغ كل ما يقتبسه بصيغة نظريته في وحدة الوجود»^(١).

ينطلق بلاثيوس إلى انتقاء النصوص التي يقارن فيها ابن عربي بين العقيدة المسيحية في الثلاثة أقانيم داخل وحدة الذات ، وبين ما ورد في القرآن من ثلاثة أسماء جوهرية أمهات يوصف بها الله وهي : الله ، الرب ، الرحمن ، ولكن المقصود إله واحد»^(٢).

واختار بلاثيوس قصيدة «شموس في صورة الدمى»^(٣) من ديوان «ترجمان الأشواق لابن عربي». وأهم ما يلفت النظر في هذا الاختيار ، أن القصيدة بأسرها ترتكز على رمز «الثلاثة» أو «الثالوث» ، والتي يقول عنها ابن عربي في سياق

(١) - التعليقات على النصوص ١٣٢/٢ - ١٣٣.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٧٠.

(٣) - ترجمان الأشواق ص ٤٥ - ٤٧.

شرحه لها : « وهذه قصيدة ما رأيت نفسها في نظم ولا نثر لأحد قبلي ... كل بيت منها فيه تثليث »^(١) .

وأظهر بيت في قصيدته قوله :

تثلث محبوبي ، وقد كان واحداً ... كما صيروا الأقانم بالذات أقنما

وفي شرح هذا البيت يقول ابن عربي : « العدد لا يولد كثرة في العين كما تقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد . كما تقول : باسم الرب والابن وروح القدس إله واحد . وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : ﴿ قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا ﴾ ففرق ﴿ فله الأسماء الحسنى ﴾^(٣) فوجدنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهى : الله والرب والرحمن ، ومعلوم أن المراد إله واحد وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء ، ولا سيما الاسم الله ، فمن ذلك النفس هو ما ذكرناه في هذه الأبيات »^(٤) .

يشرح المستشرق العقيدة الخاصة بالتثليث عند محيي الدين بن عربي « الذي يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون في عقيدة التثليث في الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث في الألهة ؛ ولهذا ينبغي ألا يوصموا بوصمة الشرك ، لأنهم ينتظرون من رحمة الله أن ينجيهم . والسبب الميتافيزيقي لهذا الرأي الذي قال به مستمد من فكرة الفيثاغوريين في العدد ٣ ، الذي هو الأصل في الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسر الكثرة في العالم : فمن الواحد لا يصدر إلا واحد ، وأبسط الأعداد في داخل الكثرة هو الثلاثة »^(٥)

(١) - ذخائر الأعلاق ص ٤٧ . (٢) - ترجمان الأشواق ص ٤٦ .

(٣) - سورة الإسراء الآية (١١٠) .

(٤) - ذخائر الأعلاق ص ٤٦ .

(٥) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

وبعد أن شرح بلاثيوس مذهب ابن عربي في التثليث ، واستأذن القراء في أن يسوق كلام ابن عربي بحروفه حتى تتضح صورة المذهب ، وساق نصوصاً متعددة جاءت في أكثر من أربعين سطرًا متتالية^(١) من الفتوحات المكية وذخائر الأعلام تعطي القارئ الأهمية الخاصة للعدد (٣) في مذهب ابن عربي وكافة الأعداد الفردية.^(٢)

واختار نصاً واحداً من النصوص العديدة التي ساقها بلاثيوس وهو النص الذي طرب له المستشرق ؛ لأن ابن عربي جعل النصارى موحدين تعمهم رحمة الله ، وهذا النص المختار .. « وقال في «الفتوحات» : « وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية ، لأن الفرد من نعوت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ، ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ ، فرموا لحق أصل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوجدانية . وهكذا رأيناه في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية ، فإني ما رأيت لهم ظلاً في الوجدانية ، ورأيت أعيانهم في الفردانية ، ورأيت أعيان الموحدين في الوجدانية والفردانية ، فعلمت الفرق بين الطائفتين ».^(٣)

(١) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .

(٢) - انظر حول أهمية هذا العدد وموقعه من مذهب ابن عربي الوجودي : فصوص الحكم ، الفصل السابع والعشرون «فص حكيمة فردية في كلمة محمدية» . ج ١ ص ٢١٤ ، وتعليقات عفيفي ج ٢/١٣٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٢ ، وانظر : للدكتور زكي نجيب محمود «طريقة الرمز عند ابن عربي» ص ٩٧ ، الكتاب التذكري ، وللدكتور محمد مصطفى حلمي «كنوز في رموز» ص ٥٧ ، الكتاب التذكري ، وانظر : كتاب «الرمز الشعري عند الصوفية» للدكتور عاطف جودة نصر . الفصل الأول والثاني من الباب الثالث حيث أفردهم رموز الأعداد والحروف والرموز النصرانية في العرفانية الصوفية ، وأكثر الشواهد كانت من كتب ومصنفات ابن عربي ص ٣٩٦ وما بعدها ص ٤٤٢ وما بعدها .

(٣) - الفتوحات المكية ٢٢٨/٣ ، نقلاً عن بلاثيوس ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

ومع هذا كله فإن فكرة التثليث عند ابن عربي تختلف اختلافاً جوهرياً عن نظريتها في المسيحية ، فإن تثليثه لا يخرج من كونه اعتبارياً ، وفي الصفات لا في الأقانيم ، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهي الحقيقة الوجودية على السواء. ^(١)

ينتقل المستشرق بعد ذلك من عقيدة التثليث إلى عقيدة التجسيد مبيناً مدى تأثير العقيدة النصرانية الخاصة بالاتحاد الأقنومي في مذهب ابن عربي الخاص بالاتحاد الصوفي. ويخلص من هذه المقارنات إلى مقصده فيقول : « والمراد بهذا كله أن الهوة القصوى المفتوحة في البداية بين الإسلام والمسيحية ، أعني أفكار عقيدة التثليث والتجسيد ، قد بدأت تتضاءل شيئاً فشيئاً ببطء عند الصوفية حتى بلغت أوج تضاءلها في موقف ابن عربي هذا. » ^(٢)

هذه نماذج من المسائل التي طرقتها المستشرق واستثمرها لصالح انتمائه العقدي ، وليس المقصود من هذا البحث استيعاب كل المقارنات التي قام بها بلاثيوس بين أفكار ابن عربي ونظائرها في النصرانية . وأشير هنا إلى مقارنات أخرى قام بها هذا المستشرق من غير تفصيل تذكيراً للقراء والباحثين وأحيل على صفحاتها لمن أراد التوسع والمزيد من الاطلاع.

- يقول بلاثيوس : « ... فإن مذهب ابن عربي في (الإنسان الكامل) ، وهو صدى بعيد - كما سنرى - للعقيدة المسيحية. » ^(٣)

- ويقول : « ... فنفس المبدأ اللاهوتي ، الذي قرره آباء الرهبانية المسيحية الشرقية قد وجدت في الإسلام نظرية شبيهة به تتعلق بالكرامات ، يعبر عنها ابن عربي تعبيراً صريحاً هكذا ... » ^(٤) ثم ينقل نص ابن عربي من كتاب الأنوار.

(١) - تعليقات عفيفي على الفصوص. ص ١٣٤.

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٩٨.

(٤) - المصدر نفسه ص ٢٠٨ - ٢١٠.

- وعند عرض المستشرق لمذهب ابن عربي في المكاشفة والتجلي والمشاهدة وما بينهما من علاقات الالتقاء والافتراق ، قارن بين الرموز التي استخدمها ابن عربي للتعبير عن تلك المكاشفات وأخواتها ... كرمز المرأة والنور والحجب بما قابلها في المسيحية والأفلاطونية.^(١)

- كما أنه وضع قول ابن عربي للمريد : وتحقق أن ما في الوجود إلا هو [الله] وأنت بجوار قول القديسة تريزا الأبلية : وأحسب أنه لا يوجد على الأرض إلا الله وهي [أي النفس].^(٢)

وفي موضوع الفناء يقول : «وبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الديالكتيكي ، الذي وصفه أفلوطين وديونسيوس الأريوپاغي والقديس أوغسطين، نجدها من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي»^(٣).

ويتكلم عن الطابع الأبرز في زهد ابن عربي وتصوفه فيقول : «والنتيجة التي تؤدي إليها المقارنات الجزئية تبدو ذات أهمية بالغة ، فمنذ مذهب أغسطين في اللطف الإلهي ، حتى التأملات العليا في الاتحاد والحلول ، وكل العمليات الطويلة المعقدة للحياة الروحية - مناهج التطهير والمجاهدة ، أدوات التكليل ، درجات التجلي ، المقامات والأحوال الصوفية ، الكرامات - كل هذا فيه بذور رهبانية مسيحية».^(٤) إلى غير ذلك من المسائل التي تعرض لها المستشرق.

كما أن بلاثيوس لم يغفل دراسة مظاهر الحياة الصوفية وموقف ابن عربي منهم من رياضاتهم، ثم كان يعرج على ميزانه في قياس ما تواضع عليه المتصوفة على ما انتهى إليه الرهبان في طرائق التربية والسلوك . فمن ذلك ما ذكر عن

(١) - المصدر نفسه ص ٢١٨ - ٢٢٠ .

(٢) - المصدر نفسه ص ١٦١ .

(٣) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ٢٢٧ .

(٤) - المصدر نفسه ص ٢٧١ .

طرائق مجاهدات الصوفية لأنفسهم في الخلوة المخصصة لذلك في الخانقاه^(١) فمن هذه الطرائق أن بعضهم « كانوا ملازمين الصمت لأنهم كانوا يطيلون الصمت مثل أتباع طريقة القديس برونو^(٢) ».

وتناول مسألة السماع الصوفي وما يجري فيه من تقاليد (الإنشاد ، المنشد ، الإثارة الانفعالية ، الجذبة الهستيرية ، الصراخ اللاشعوري ، الوقوف الجماعي ، السقوط ، التصفيق الإيقاعي ، الرقص ، تمزيق الثياب ... الخ. قارن ما يقوم به الصوفية في مجامعهم مع ما يفعله الرهبان في الأديرة الشرقية : فلسطين ، سوريا ، العراق ، مصر^(٣)... الخ .



(١) - الخانقاه : « كلمة فارسية وتعني محلاً للتعبد والتزهد والبعد عن الناس ، ويعني بيت أيضاً ، دخلت هذه الكلمة العربية منذ انتشار التصوف فهي كالدير في النصرانية ». انظر : معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي ص ٦٦ ، خطط المقرئ ٤١٤/٢ .

(٢) - ابن عربي حياته ومذهبه ص ١٢٤ .

(٣) - المصدر نفسه ص ١٧٢ - ١٨٢ .

وعندما يذكر السماع الصوفي ويعرض ما يصاحبه من فساد مثل الرقص والتصفيق الإيقاعي والصياح والشطح وتمزيق الثياب وإنشاد الشعر العربي ، الحافل بالإشارات والإيماءات الشهوانية التي يصعب تجنب عواقبها ، فيقول : « هذه المظاهر المسرحية ذات الطقوس المضحكة ... كانت زوائد تهويلية أضيفت إلى الصورة المسيحية الجميلة ».^(١)

(٥) يعتبر ابن عربي الرائد الأول لدعوة وحدة الأديان. وتذويب الفوارق بين العقائد.^(٢)

(٦) حاصل مذهبه - ابن عربي - في أهل التثليث والتجسيد النصراني أنهم لم يشركوا إلا شركاً صورياً لا يخرجهم من رحمة الله التي سوف تعمهم. وهكذا جعل بلاثيوس من ابن عربي « مفكر الإسلام المنتصر ».^(٣)



(١) - المصدر نفسه ص ١٧٩.

(٢) - يختلف بلاثيوس عن ماسنيون في هذه الفكرة ففي الوقت الذي يصر فيه ماسنيون أن ابن عربي يدعو إلى وحدة الأديان سماويها وأراضيها فإن بلاثيوس يحصر فهمه لنصوص ابن عربي في وحدة الأديان السماوية.

(٣) - مقدمات العلوم والمناهج ص ٤٤٦ ، المؤامرة على الإسلام ص ٥٣.

٣ - روجيه جارودي وابن عربي :

لقد شهدت المجتمعات الغربية في القرن العشرين إقبالاً ملحوظاً في اعتناق الإسلام ، وإبداء الإعجاب بمبادئه وتشريعاته ، والتراجع عن قبول شبهات الطاعنين في مصادره . والذي يدعو للتأمل في هذا الإقبال المتزايد على الإسلام أن كثيراً ممن دخلوا الإسلام عن اقتناع أو ممن يحاولون فهمه بعيداً عن مراكز التضليل الإعلامي في الغرب، يمثلون الشريحة المثقفة في مجتمعاتهم، بل إن بعضهم يتبوأ مناصب القيادة الفكرية في بلاده^(١) ، ولهذه الظاهرة دلالاتها المعرفية والحضارية، تذكرنا بما قاله الشيخ بديع الزمان «سعيد النورسي» في حوالي عام ١٩٠٨م : «إن أوروبا حاملة بالإسلام ، وسوف تلد يوماً»^(٢) ، وبما قاله الفيلسوف الإيرلندي برناردشو : « لا يمضي مائة عام حتى تكون أوروبا قد أيقنت بملاءمة الإسلام للحضارة الصحيحة »^(٣) .

والأمر الذي يشد الانتباه هو أن معظم هؤلاء المقبلين على الإسلام « من بلد الحرية والإخاء والمساواة - من فرنسا^(٤) - أو بلد عرف حقوق الإنسان وأقرها وعمل

(١) - منهم : فيلسوف أنكلترا (توماس كارليل) الذي خصص في كتابه الشهير «الأبطال» فصلاً عن النبي ﷺ ، فند فيه بقوة الافتراءات التي ألصقها المتعصبون عليه ، والسير (توماس أرنولد) صاحب كتاب «تاريخ الدعوة في الإسلام» ، رد فيه على تهمة انتشار الإسلام بالسيف ، و (الشيخ رحمة الله الفاروق) اللورد هدلي ، وكان عضواً قيادياً في مجلس اللوردات البريطاني ، وذو ثقافة واسعة ، أشهر مؤلفاته «يقظة غربية على الإسلام» ، والكاتب النمساوي (ليبولد فايس - محمد أسد) صاحب كتاب «الإسلام على مفترق الطرق» . وألكسندر رسل وب (محمد رسل وب) الكاتب الأمريكي والقنصل للولايات المتحدة في الفلبين . . . وغيرهم .

(٢) - عن كتاب « من الفكر والقلب » للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي .

(٣) - عن كتاب «مع الله» للشيخ محمد الغزالي ، ص ٣٥٩ .

(٤) - مثل : الفيلسوف الفرنسي (رينيه غينون) ، أو الشيخ عبد الواحد يحيى ، (ت : ١٩٥١) ، والمستشرق الفنان إيتين دينيه (ناصر الدين) (ت : ١٩٢٩م) من مؤلفاته «أشعة خاصة بنور الإسلام» والدكتور موريس بوكاي ، الطبيب الفرنسي الذي أثبت إعجاز القرآن العلمي في دراسته المقارنة للكتب المقدسة . والكاتب الفرنسي مونتاي ، الأستاذ بجامعة باريس ، وصاحب كتاب «الإرهاب الصهيوني» . والدكتورة إيفادي ميروفتش ، أستاذة في جامعة السربون . . . وغيرهم .

على تعميقها وتطبيقها «^(١) كما يزعمون ، ففي هذا البلد الأوربي الذي يمثل معقلاً هاماً لفكر الحضارة الغربية ، والتميز بالنشاط الثقافي على صعيد المذاهب الفلسفية والأدبية والحقوقية ، فوجئت الأوساط الفكرية المحلية والعالمية في عام ١٩٨٢م نبأ إعلان إسلام روجيه جارودي فيلسوف فرنسا وعضو مجمع الخالدين في باريس .

وقد أحدث إسلام جارودي ردود أفعال متباينة أكثر من إسلام غيره من الغربيين ، ذلك أن فلسفة جارودي شهدت في السنوات الأخيرة بدايات حضور في الفضاء الفكري والثقافي الغربي والعربي الإسلامي مشكلةً بذلك « تياراً » أو « ظاهرة جارودي » على حد تعبير بعضهم ، والواقع أن الطابع المميز لمسيرته الفلسفية وخصوصية بعض مواقفه السياسية والدينية يقفان وراء هذا الحضور ، فلم يكن جارودي مفكراً أو منظراً فحسب، بل كان إلى جانب ذلك مناضلاً سياسياً وناقداً لمختلف تيارات الفكر المعاصر وللنموذج الحضاري الغربي المهيمن^(٢) .

وقد أعانته ثقافته الواسعة في الاطلاع على الأديان والفلسفات والثقافات العالمية ، وقدرته على تناول القضايا والمشكلات العالمية بعمق ، على إثبات شخصيته الفكرية في معترك الأفكار العالمية ، كما أن تجربته الطويلة في البحث عن الحقيقة كانت ذات أثر كبير في لفت أنظار المراقبين الثقافيين لإسلام جارودي ، فقد بدأ مسيرته باعتناق المسيحية في صورتها البروتستانتية، ثم انتقل منها إلى اعتناق تام للماركسية فلسفة وممارسة وتنظيراً . . . ثم جاءت مرحلة مراجعة شاملة للماركسية التي تجمدت في قوالب منعته من مسايرة التطور الحضاري وممارساتها التعسفية في التطبيق . . . ، ثم إلى مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي . . . ، ثم إلى الانفتاح على المذاهب والأديان ومشروع حوار الحضارات . . . ، ومنها إلى دراسة

(١) - روجيه جارودي والحضارة الإسلامية ، د . عبد العزيز شرف ، وأمينة الصاوي ، ص ١٩ .

(٢) - روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، محسن الملي ، ص ١٣ .

موضوعية للإسلام ، واهتمام مطرد به كأيدلوجية تقدم تصوراً متكاملًا ومعقولاً عن الإنسان والكون والحياة ... ، وأخيراً إيمان تام ، وعن قناعة بالإسلام «^(١) .

وقد عبر جارودي بكل صراحة عن حقيقة إسلامية في حوارهِ مع مجلة الموقف التي صارحته قائلة : « أرجو أن تفتح صدرك لهذا السؤال : إن الكثيرين يقولون أن روجيه جارودي الذي بدأ مسيحياً ، ثم اعتنق الماركسية ، فالإسلام ، قد يتحول إلى دين آخر ، اليهودية مثلاً . ماهو تعليقك على هذا الكلام ؟

جارودي : « ... إن تحولي نحو الإسلام لم يكن محطة في طريق ، بل كان الطريق كله وللمرة الأولى أشعر بمثل هذه الغبطة الداخلية اللامحددة ، هذه الغبطة ليست شعورية بحتة بقدر ماهي عملية عقلية بعيدة المدى ، إنني أمام ثورة داخل العقل ، ولقد بت أكثر اقتناعاً ، وأنا الذي خاض معركة الحضارات أن بالإمكان ليس فقط جعل النهاية أقل كآبة ، وإنما جعلها سعيدة أيضاً »^(٢) .

وفي تاريخ ٥ / ربيع الثاني عام ١٤٠٦ هـ ، الموافق ١٧ / ديسمبر كانون الأول عام ١٩٨٥م حصل على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام مع الأستاذ أحمد ديدات مناصفة بينهما ، وقد أسندت الجائزة إلى جارودي لما يأتي :

(أ) إصداره الكتب التي تبرز صورة أمينة للإسلام مثل « الإسلام يسكن مستقبلنا » و « وعود الإسلام » ، التي بين فيها مكانة الإسلام ، وصحة أصوله ومبادئه ، وقدرته على توفير الحياة الكريمة للإنسان في مختلف العصور ، وحل مشكلات الإنسان المعاصر .

(ب) دفاعه عن فلسطين وأهلها دفاعاً مجيداً في مواقفه المختلفة التي

(١) - لماذا أسلمت ، روجيه جارودي . دراسة محمد عثمان الخشت ، ص ٥ - ٦ . وانظر تفصيل تجربة

جارودي الفكرية والعقدية في كتاب « روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان » ، رامي كرامي ، ص ٢٣ - ٣٠ .

(٢) - في مقابلة مع مجلة الموقف العربي ، ١٩٨٧م ، انظر المصدر السابق ، ص ٢٥٧ .

أعلن عنها في خطبه ومقالاته الصحفية وكتبه ، وكشفه السياسة الصهيونية في كتابه «القضية الإسرائيلية» .

(ج) مشاركته في العديد من المؤتمرات العالمية التي يوازن فيها بين الحضارات ، وينوه بالمبادئ والأصول الإسلامية ، ويؤكد أن التزامها كفيل بالوصول إلى الخلاص من الويلات التي تهدد العالم ^(١) .

ولا شك أن هداية مثل هذه الشخصية العالمية الجذابة لها معنى متميز في لفت أنظار المثقفين الى عظمة الإسلام - الذي يجهلونه لأسباب شتى حتى في العالم الإسلامي نفسه - وخاصة بعد أن سخر قلمه في إبراز القيم الحضارية في الإسلام ومعطياته لعالم اليوم ثم وعده لغد العالم ، في الوقت الذي يتنازع المسلمون في جدوى الالتزام بالعقيدة والشريعة نتيجة تعرضهم للغزو الفكري خلال تاريخهم الحديث والمعاصر مما أفقد الكثيرين منهم الثقة بالذات والإيمان الصحيح بالإسلام ، وخاصةً أيديولوجيته الشاملة ومضامينه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أكد عليها جارودي في كتابه «الإسلام وأزمة الغرب» ^(٢) .

ولكن المتتبع لكتابات جارودي عن الإسلام يفاجأ بآراء غريبة وشاذة تتناقض مع مسلمتات فقهية وعقدية من دين الإسلام. وربما كان جارودي معذوراً لأنه حديث عهد بالإسلام ، أو لأن معرفته به غير دقيقة في جانب الأصول والفقه واللغة ، فهو فيلسوف معني بحوار الحضارات ، إلى جانب مواقفه السياسية وانتماءاته التي أثرت كثيراً في أسلوبه وتفكيره ^(٣) .

وأخطر ما وقع فيه جارودي من انحراف هو الفهم المشوه للإسلام في تصوره عن الله وحقيقة الدين ومعنى الجزاء الأخروي ... وكل هذه جاءت نتيجة لتأثره

(١) - رسالة إلى جارودي ، د. أكرم ضياء العمري ، مجلة الأمة ، العدد ٤٦ ، ديسمبر ١٩٨٥م.

(٢) - مجلة الفيصل. العدد ١٠٧. ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣) - لا لجارودي ووثيقة اشبيلية ، د. سعد ظلام ص ٩.

وإعجابه بالتصوف الفلسفي الغالي والذي يمثل ابن عربي أبرز روافده الفكرية
والمعرفية التي اعتمد جارودي على مؤلفاته وتجاربه وأساليبه.

جارودي والتصوف :

يقول الباحث محسن الملي : يخطئ من يعتقد أن النفس الصوفي ظهر لدى
جارودي بعد إسلامه ؛ ذلك أننا حين نستقرئ مؤلفاته السابقة نجد فيها أكثر من
إشارة ورمز إلى ميول صوفية لديه.

ففي كتابه «ماركسية القرن العشرين» (١٩٦٦م) ، و «من الحرمان إلى
الحوار» (١٩٦٥م) هناك تركيز شديد من قبل جارودي ، المناضل الشيوعي ،
على تجربة الحب في المسيحية وعلى ضرورة أن يتبطنها كل مناضل «ملحد»
ويجعلها لحظة من لحظات عمله الثوري. كما نجد إبرازاً واستحساناً لأشعار بعض
قديسي المسيحية أمثال القديس جان دي لاكروا والقديسة تيرزا دافيلا^(١)....
ولما دخل جارودي الإسلام استمرت معه نزعتة الصوفية ولكنها تأصلت في فكره
وتصوراته وراح يبشر بها بل اعتبرها هي المنطلق الأهم والأكمل لفهم الدين
والإنسان والحياة والخروج من المأزق الحضاري الراهن.

وفي كتاب جارودي «الإسلام دين المستقبل» يستعرض أعلام الفلسفة في
التاريخ الإسلامي ويقوم بنقدهم نقداً علمياً مبيناً خضوعهم للمؤثرات اليونانية
ورافضاً استسلامهم لمنطلقات الإغريق ، فالكندي اتبع منطق أرسطو بشكل
أعمى^(٢) ، والفارابي سبب في تغلغل الفلسفة الإغريقية في الإسلام^(٣) ، وابن
سينا قدم تنازلات عقديّة للفلسفة الإغريقية تفوق تنازلات الفارابي^(٤). والغزالي

(١) - روجيه جارودي والمشكلة الدينية ، ص ٢٦٢.

(٢) - الإسلام دين المستقبل ، روجيه جارودي ص ١١٦.

(٣) - المصدر نفسه ص ١١٧.

(٤) - المصدر نفسه ص ١١٨.

يحاول أن يعبر عن إيمانه الإسلامي في لغة وتعبير الفلسفة الإغريقية^(١) ، وابن رشد يمثل رد الفعل الإغريقي المتطرف^(٢) . كل هؤلاء لا يعجبون جارودي إلا السهروردي المقتول (يحيى بن حبش) ومحيي الدين بن عربي ، اللذين أثنى على مناهجهما ومنطلقاتهما وتبنى جارودي بالأخص ابن عربي الذي كانت شخصيته تسيير معه في كل فصول الكتاب ومباحثه^(٣) ، وأخيراً يصرح بأن الانطلاقة التقدمية لا تكون إلا من خلال تبني فلسفة ابن عربي فيقول : « بالرغم من أولئك الذين حاولوا تخنيط الله وكتابه في تابوت من خشب الأرز علمنا ابن عربي ، الذي كان قمة في الفكر الإسلامي ، أن يحيى فعل الله ... ضد كل أشكال التعصب وكل أشكال التكنوقراطية المرتبطة بسهولة من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوربية ، ستعيد فلسفتنا - التي أصبحت مقتصرة على قتل الإنسان والإله - صياغة تاريخها بالاعتماد على ابن عربي . إن بعثها مرتبط بهذا الشرط . وسيكون هذا أعظم وأثمن شيء في تراث الإسلام . فأما أن تكون فلسفاتنا تنبؤية لن تكون»^(٤) .

كما أبدى جارودي إعجابه بجهود تلاميذ ابن عربي الذين ساروا على خطه الفكري وإن جاءوا بعده بفترات زمنية متباعدة ، من أمثال عبد الكريم الجيلي الذي بسط فلسفة ابن عربي ، والملا صدرا الفيلسوف الفارسي الرافضي الإشراقي ، وكذلك احتفائه بأعلام أهل الاتحاد كجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار .

- جارودي وعقيدة الحلول ووحدة الوجود :

نصوص صريحة في كلام جارودي تدل على هذا المعتقد ، فهل يقول جارودي بوحدة الوجود أو الحلول أم أنه يريد سرّاً آخر من وراء تلك النقول من كلام ابن

(١) - المصدر نفسه ص ١٢٠ .

(٢) - المصدر نفسه ص ١٢١ .

(٣) - انظر الصفحات: ص ٤٧ ، ٦٦ ، ٩١ ، ١١١ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٨٨ .

(٤) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٢ ، وانظر كتابه « ما يعد به الإسلام » ص ١٧٨ .

عربي وغيره من الوجوديين. هذا ما سنوضحه بعد أن أضع بين يدي القارئ هذه النصوص من كتب جارودي :-

جاء في كتابه « ما يعد به الإسلام » : «ومن أنصح الأمثلة على تحقيق مفهومي الجهاد لدى الإنسان مثال الأمير عبد القادر الجزائري الذي لم يكن قائداً حربياً نجح خلال خمسة عشر عاماً في تنظيم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعبه وعقيدته ضد محتل مدجج بالسلاح فحسب ، بل كان من أكبر المتصوفين في عصره ، إذ تبنى تعاليم الشيخ محيي الدين بن عربي ، وكان تلميذه الروحي ، وفي «كتاب المراحل» يورد تأملات حول التعاليم الأساسية في التصوف الإسلامي فيقول : «إن جوهر المخلوقات هو الله ، والله ليس الكائن الأزلي فحسب بل جميع الممكنات غير المتجلية ، وهو عمل يفجر تلك الممكنات»^(١).

وفي معرض حديثه عن ابن عربي وإعجابه بمنهجه نقل عن كتابه «فصوص الحكم» قوله «وحيثما نقول بتجلي الله أو حلوله في طبيعة أخرى فحسب نشرك به ، ولكننا نعصم أنفسنا من الضلال حينما نؤكد على الصفتين في آن معا كما يقول ابن عربي في فصوص الحكم»^(٢).

وقال : «الله يتغذى من كياني ، ولكن كياني ولد من فعله. كما يجعل المحب حبيبه موجوداً. لأنه ليس من الممكن أن نثبت وجود إله ليست له علاقة مع شخص لا يعتبره إلهاً»^(٣).

وقال : «الله الذي لا يظهر بشكل مرئي إلا على شكل تجليات»^(٤) ، وعلق على قصيدة فريد الدين العطار بقوله: «وهاهنا نصل إلى جوهر الرسالة الإسلامية

(١) - ما يعد به الإسلام ص ٦٧ ، وانظر : الإسلام دين المستقبل ص ٤٧ .

(٢) - ما يعد به الإسلام ص ١٧٣ ، وانظر : الإسلام دين المستقبل ص ١٢٨ .

(٣) - الإسلام دين المستقبل ص ١٢٧ .

(٤) - المصدر نفسه ص ١٤٠ .

من اتحاد الواحد بالمتعدد ، وانصهار المتعدد بالواحد ، كما نصل إلى موضوع «إفناء» الذات في سبيل بعث الحياة الأزلية»^(١) . واستشهد بنص فريد الدين العطار في كتابه منطق الطير «ليس العالم سوى طلسم ... الله هو كل شيء ، ما الأشياء التي تراها إلا آيته ولغته. اعلم أن العالم المنظور وغير المنظور هو ذاته، ليس هناك إلا هو وهو الوجود كله. ولكن الأعين عمياء رغم أن الشمس ساطعة تضيء العالم، إذا استطعت أن تلمحه تفقد الحكمة وإذا رأيته تماماً فإنك تفقده»^(٢) .

كان لهذه النصوص وغيرها ردود أفعال متباينة عند المفكرين الذين درسوا تجربة جارودي واطلعوا على كتاباته ، فالدكتور أكرم العمري يورد بعض هذه النصوص في رسالة له موجهة إلى جارودي ، ويعلق عليها بقوله «وفي هذه المقولة تأكيد على فكرة وحدة الوجود. وتعبير عن الإعجاب بشخصية صوفية عالية تشيد بفكرة وحدة الوجود هي شخصية الجزائري ... ونقلتم عن كتاب (فصوص الحكم) عبارات تنضح بأفكار الحلول ووحدة الوجود...»^(٣) . وقد خصص الناقد الدكتور محمد ياسر شرف كتاباً كاملاً للرد على جارودي سماه «جارودي وسراب الحل الصوفي»^(٤) ، وكان من جملة ما انتقده عليه مقولة وحدة الوجود.

(١) - ما يعد به الإسلام ص ٢٠٩ .

(٢) - الإسلام دين المستقبل ص ١٥٢ .

(٣) - رسالة إلى جارودي ، د. أكرم ضياء العمري ، مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٤ ، ديسمبر

١٩٨٥م .

(٤) - انتقد الدكتور شرف جارودي بشدة واتهمه بالدعوة إلى حل صوفي لمشاكل المجتمع والحضارة ، ووصل إلى حد التشكيك بإسلامه ، وقد أسرف الناقد في الطعن بنيه جارودي وتشبيهه بالبوذيين وغيرهم مما أخرجته عن الموضوعية مع ما في كتابه من جوانب موضوعية قال عنه : «وقد رضي هذا المفكر الفرنسي لنفسه ، بعد أن قرأ بعض الكتب عن الإسلام أو فيه ، أن يقيم نفسه ملكاً بالنفي والإثبات ، في قضايا ذات خطورة خاصة في الفكر الاعتقادي الإسلامي ، دون حرج ، لا يخلو بعضها من تناقضات ضمنية منطقية وفلسفية وفقهية ، متخذاً لذلك ذريعة

وفي الجانب الآخر نجد فريقاً من الكتاب يبرؤون جارودي من تلبسه بمعتقدات التصوف الفلسفي الغالي ، ولا يرون أي مبرر لأصحاب الرأي القائل بأن تصوف جارودي انتهى إلى عقيدة الحلول والاتحاد الدخيلة على الإسلام استناداً إلى استشهاد بنصوص ابن عربي والحلاج والسهوردي ، ويقولون إن هذا الرأي «إسقاط في فهم نصوص المتصوفة وتأويلها ، وذلك أن نصوص جارودي تحمل تأكيداً صريحاً على تأنس الانسان بالله ومحبته له ولكن بعيداً عن الحلول والاتحاد»^(١) ، ويرون أن جارودي لم يطرح حلاً صوفياً وإنما حلاً إسلامياً ، «يأخذ من التصوف ما يوافق الإسلام وينبع من القرآن ، ويطرح ما سوى ذلك جانباً»^(٢) . ويسندون كلامهم بنصوص أخرى لكلام جارودي يردون بها على أصحاب الرأي الأول. أرى أنه من الموضوعية إثبات هذه النصوص ونظائرها من كتابات جارودي حتى تتضح الصورة وتتوصل إلى ما وعدنا به في بداية الحديث عن عقيدته ، هل يقول جارودي بوحدة الوجود أم لا؟.

فمن هذه النصوص قوله : «إن الدعوة إلى وحدانية الله والتي تضيء على كل الحياة وكل شيء فيها معنى مستمداً ومرتبطة بالوجود الكلي ليس فكرة جامدة مثل الوجدانية المجردة التي تجعل من الله فكرة ، وليست حلولية تستبعد فكرة التسامي. إن التوحيد هنا بالنسبة للمسلم هو عالم غياب الله أو إيمان بعالم الغيب»^(٣) .

وقال في معرض نقده للتصوف النصراني الذي يقوم على مفهوم التجسد «في نظر المسلم ، أن الاعتقاد بأن كلمة الله قد صارت جسداً أو أن نطلق على

إعلان إسلامه الذي قد لا يفضل فيه عشرات البوذيين - وغيرهم - من العاملين في دول الخليج ، والذين يعلنون إسلامهم بين فينة وأخرى ، لدوافع كثيرة منها : الحصول على المساعدة المالية التي يتقاضونها تشجيعاً على دخول الإسلام» . ص ٢٠٥ - ١٠٦ . جارودي وسراب الحل الصوفي .

(١) - روجيه جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٦٥ .

(٢) - روجيه جارودي من الإلحاد إلى الأيمان ص ١٠٣ .

(٣) - الإسلام دين المستقبل ص ٣٢ ، ما يعد به الإسلام ص ٥٢ .

الله اسم الأب يعني ذلك أننا نسيء إلى تسامي الله . لا يوجد تشابه بين الخالق والمخلوق ...»^(١).

وقال : « إن الإسلام لا يمكن رؤيته من خلال الحلاج ، وإنما من خلال القرآن ونبيه ...»^(٢).

وعند تفحص أدلة الفريقين نجد ترجح كفة الفريق الأول في إثباتهم تأثر جارودي بعقيدة وحدة الوجود ، وذلك من وجوه :

١ - أن النصوص التي يستشهد بها جارودي من كلام ابن عربي والجيلي والعطار وغيرهم صارخة في الدلالة على وحدة الوجود . يعرفها كل من له اطلاع على حقيقة مذهب الوجودية.

٢ - أما النصوص التي ساقها الفريق الثاني لتبرئة ساحة الجارودي من وحدة الوجود فإنها جاءت في الكلام على نفي التجسيد والحلول والتشبيه وليس في نفي الوحدة الوجودية التي يدندن بها جارودي . والذين يدينون بالوحدة لا يقولون بالحلول والتجسد لما فيهما من ثبوت الاثينية التي ينفونها ؛ لأنه لا تعدد في الوجود وكل ما نشاهده في الوجود من كثرة فإنما هو من خداع العقل . من هنا قال ابن عربي : « من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لا دواء لدائه ، ولا طبيب يسعى في شفاؤه»^(٣) ، وقال : « من قال بحلولة في الصور فذلك جاهل»^(٤) . ولذا نجد جارودي لا يتردد في نفي الحلول عند ابن عربي ، يقول : « وهناك العديد من الأمثلة للصيغ الملتبسة باتهام ابن عربي بالحلولية...»^(٥).

٣ - وأما ما يقوله رامي كرامي من أن جارودي انتقد المبدأ الصوفي القائل

(١) - الإسلام دين المستقبل ص ٥٧ ، روجيه جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٦٥ .

(٢) - الإسلام دين المستقبل ص ٦٠ ، ما يعد به الإسلام ص ٨٢ ، جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٠٣ .

(٣) - الفتوحات المكية ٣٧٩/٤ .

(٤) - الفتوحات المكية ٣٧٦/٣ .

(٥) - جواب المفكر جارودي على رسالة الدكتور أكرم العمري ، مجلة الأمة ، العدد ٦٧ ، مارس ١٩٨٦م .

إن التصوف لا يملك شيئاً ولا شيء يملكه ، معتبراً إياه نزعة رهبانية^(١) . فهذا يتفق مع النزعة الفلسفية التي ينهاجها جارودي إذ هو يصرح أنه ضد الصوفية المؤدية إلى الشعوذة أو الرهينة^(٢) . فالذي يستهوي جارودي هو الجانب التصوري والفلسفي للكون وحركة الحياة لا الجانب الانطوائي في التصوف.

٤ - وعند استقرار الشخصيات التي أعجب بها جارودي وتبناها فكراً نجدهم ينتمون إلى مدرسة ابن عربي الفلسفية من حيث تبني أفكاره في وحدة الوجود ، أو من حيث الالتقاء معه في التصور والهيكل العام للفلسفة الوجودية ، كالمسهروردي المقتول ، وجلال الدين الرومي ، وابن الفارض ، وعبد الكريم الجيلي ، وصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) ، والأمير عبد القادر الجزائري^(٣) ، وكل هؤلاء يمثلون التصوف الفلسفي الإشرافي الغالي في تاريخ الإسلام ، وفي هذا الاختيار والإعجاب من جارودي هؤلاء قرينة قوية في تعزيز رأي الفريق القائل بتأثره بأفكار الوحدة الوجودية.

٥ - كما أنه يحاكي ابن عربي وعموم الباطنية والوجودية في التفسير الرمزي والإشاري للنصوص الشرعية وتأويلها تأويلاً باطنياً يحرف فيه الكلم عن مواضعه ومن أمثلة ذلك قوله : «إن الحساب الأخير ليس حساباً أخيراً يعقب هذه الحياة فحساب الله هو الحساب الأخير في قيمته النهائية وفي اعتماده على قانون مطلق لا في مجرى الزمان. ولذا فالإيمان بالحساب الأخير يعني أن نحيا في صفاء مع الله في كل آن.

ذلك هو البعث. فهو إذن ليس ظاهرة كيميائية غريبة يسوي بموجبها لحمنا ودمنا وعظامنا من جديد»^(٤) .

وهذه قرينة أخرى في تقوية وتأکید النزعة الوجودية لدى روجيه جارودي.

(١) - جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٠٣ .

(٢) - جواب جارودي على أكرم العمري ، مجلة الأمة ، العدد ٦٧ ، الإسلام دين المستقبل ص ٧٥ .

(٣) - انظر مواقع هذه الأسماء ومكانتها في فكر جارودي من كتابه «الإسلام دين المستقبل» ص

٥٩ ، ٦٥ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٦٢ .

(٤) - مقدمة جارودي لكتاب محسن الميلي ، جارودي والمشكلة الدينية ص ٧ .

- جارودي ومشروع وحدة الأديان :

يرى جارودي أن ابن عربي قد عبر عن الأمل الإنساني في إقامة مجتمع إنساني عالمي يلقه إيمان واحد ويحتوي عقائد كل الشعوب ومذاهبها وأديانها سماويها وأرضيها من ملة ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد - عليهم السلام - إلى تعاليم الهند والفرس والبوذية والمزدكية. فقد عبر ابن عربي - كما يرى جارودي - عن هذا الأمل بكل أبعاده المكانية والزمانية المادية والروحية ، فرأى في (آدم) النبي الأول ليشير إلى بعد النبوة في الإنسان. ثم يستعرض في كتاب «فصوص الحكيم» كل الأنبياء الذين قدموا للإنسان شيئاً جديداً رفعوا من خلاله قدر الإنسانية وعظموها^(١). ويورد جارودي قول ابن عربي في خطاب الله للإنسان : « لا أتجلى لعبدي إلا في صورة معتقده الخاص »^(٢) ، ويعلق جارودي على هذا قائلاً : القرآن يؤكد مقولة ابن عربي فيشير إلى أن ما يقوله الإنسان عن إيمانه ليس بذي قيمة ، وإنما القيمة والأثر لما يفعله هذا الإيمان في قلب المؤمن ليمنحه راحة النفس ، وحينذاك يردد الإنسان على لسان ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني^(٣)

إن هذا الانفتاح الشامل في الإسلام على كافة الديانات التي ليست كلها إلا لحظات من العطاء في الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذي يسكن فيه ، إن هذه الميزة في الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء^(٤).

(١) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، لماذا أسلمت ، روجيه جارودي ، دراسة عثمان الخشت ص ١١٦ .

(٢) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، لماذا أسلمت ص ١١٦ .

(٣) - الأبيات في ديوان ابن عربي (ترجمان الأشواق) ص ٤٣ - ٤٤ .

(٤) - الإسلام دين المستقبل ص ١٣٠ ، ١٣١ ، لماذا أسلمت ص ١١٦ . وانظر نقد الدكتور محمد

شرف (جارودي وسراب الحل الصوفي) ص ١٢٨ .

ومن أصرح نصوصه دلالة على تبنيه مبدأ وحدة الأديان ، قوله ، في معرض ثنائه على الأمير عبد القادر الجزائري « وهذا الفارس الشهم النبيل سجل في « كتاب المراحل » هذه الأسطر المتميزة عن انفتاح الإسلام : إذا خطر ببالك أن الله هو الذي يسلم به كل طوائف المسلمين والمسيحيين واليهود والزرذشتيين ، أو ذاك الذي يسلم به المؤمنون بتعدد الآلهة وغيرهم من أتباع الديانات فاعلم أنه هو ذاك بل هو في الوقت نفسه شيء آخر غير ذلك... »^(١).

وقد أكد جارودي على دعواه تلك في وثيقته التي قدمها إلى المؤتمر الأول للمسلمين الأوربيين الذي انعقد في اشبيلية^(٢) ، حيث قال في الفقرة الخامسة من وثيقته : « والإسلام اليوم لن يستطيع أن يستأنف مسيرته إلا إذا وسع كل حكمة وكل عقيدة يمكن أن يتضمنها ويضمها إليه »^(٣).

وتزداد دهشة المتابع لدعوى جارودي لمشروع الدين الكلي الذي يضم شتات الملل والنحل ، عندما يراه يتجاوز الأديان السماوية والأرضية إلى إدخال المذاهب المادية الصرفة والملاحدة تحت مظلة الدين العالمي الذي يبشر به للاتصواء تحت لوائه ؛ وإليك هذه التصريحات الخطيرة :

(١) - ما يعد به الإسلام ص ٦٧ - ٦٨ . وانظر تنبيه ورد الدكتور أكرم العمري عليه في رسالته إلى جارودي ، مجلة الأمة ، العدد ٦٤ ، وعثمان الخشت في انطباعاته النقدية على فكر جارودي في تطوره الأخير ، لماذا أسلمت. ص ١١٥ .

(٢) - وقد قدم جارودي هذه الوثيقة (التقرير) بناءً على طلب الجالية الإسلامية في إسبانيا في أول اجتماع للمؤتمر الدولي للمسلمين الأوربيين الذي انعقد في اشبيلية من ١٨ إلى ٢١ يوليو ١٩٨٥م وذلك برئاسة الدكتور عبد الله نصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي. ولقد جاء في القرار النهائي للمؤتمر ، فقرة ٣ ، أن المؤتمر إذ يحدد سمته وأهدافه لعمله يعتمد ما جاء في التقرير المقدم من الأخ رجاء جارودي حول إسلام القرن العشرين ويعتبره بمثابة (وثيقة اشبيلية). انظر : صحيفة الشرق الأوسط عدد ٢٢ ربيع الآخر سنة ١٤٠٧ هـ (١٩٨٦/١٢/٢٣) ص ١٨ . الوثيقة بنصها ترجمة الأستاذ محمد أبو السعود.

(٣) - انظر صحيفة الشرق الأوسط ، العدد السابق ، وانظر دراسة نقدية شاملة على الوثيقة. كتاب لا لجارودي ووثيقة اشبيلية ، للدكتور سعد ظلام ص ٥١ ، ٨٤ .

قال : إن ما قام به «ماركس» هو تحليل علمي. الماركسية أساساً منهجية الابتكار التاريخي ... وأن تكون ماركسياً لا يعني أن تردد في القرن العشرين ما قاله «ماركس» في حل مشاكلنا كما حل هو مشاكل عصره»^(١).

وقال «... إن الفكرة الأولى لعلاقات المسلمين مع بقية الطوائف الدينية في فكر ورأي النبي ﷺ كانت إقامة ما نسميه اليوم «وحدة فيدرالية» للطوائف الدينية ، وحتى الملحدين يمكن أن يكون لديهم إيمان بالإنسان. وبإمكانهم إقامة طائفة دينية بالمعنى الذي قلناه فيما سبق لتعميق هذا الاحترام الأساسي للإنسان»^(٢).

وفي سؤال من محال أبو الأنوار، مراسل مجلة النور في باريس ، هل تخلى جارودي عن الشيوعية والنصرانية بعد اعتناقه الإسلام؟

قال جارودي لـ «النور» : «أعتنق الإسلام. ولكنني لن أتخلى عن الماركسية التي تعتبر فلسفة وايدلوجية تاريخية من أجل إظهار تناقضات المجتمع ، ومن خلال تحليل هذه التناقضات يمكن إيجاد نموذج حياة.

وأضاف : وهذا يفسر قولي «دخلت الإسلام بانجيل في يد و«رأس المال» لماركس في اليد الأخرى» عندما تسلمت جائزة الملك فيصل. وأتمنى ألا أتخلى عنها!!»^(٣).

وفي دمشق وجهت له جريدة تشرين سؤالاً مماثلاً حول موقفه من الديالكتيك في الطبيعة ، والتجربة التاريخية والمادية ، فكان من إجابته ... «أما لجوئي إلى التجربة التاريخية فأنا مصر عليها ؛ لأنها الجانب الموضوعي الإيجابي في

(١) - مجلة الموقف ، ١٩٨٤م ، عن كتاب جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٧٩.

(٢) - المصدر نفسه ص ١٨١.

(٣) - مجلة النور ، العدد ١٠٤ ، ص ٢٩.

الماركسية. كما أصرت على كل ما قلته حول هذه التجربة التاريخية في كتابي - الماركسية - وأحب هنا أن أؤكد بأنني لم أدر ظهري للماركسية على الإطلاق ، ولم أقل ذلك»^(١).

تصريحات جارودي ونصوصه في وحدة الأديان واضحة ولا تحتل أي تأويل لتبرئته منها ، ولكن لا تفيد كذلك أن جارودي «ما زال يحمل الشيوعية ويعتق النصرانية»^(٢) كما فهم البعض. فهو لا يريد أن يدمج كافة الأديان من غير غربلتها واستبعاد ما دس فيها من تحريفات فهو يصرح بأن «لا شيء أكثر ضرراً لحوار متبادل مخصب في الوقت الحاضر إلا حلم بعض دبلوماسي الغرب والشرق الخاطيء بدمج كافة الديانات في إيمان واحد»^(٣). ويضيف موضحاً فكرته طبيعة الدمج هذه «ليس علينا أن نحجب ونخفي الفروق التي هي عميقة في الواقع ، فالإسلام يرفض فكرة الصليب ... ويرفض فكرة التجسيد لدى المسيحية ... ولا يقبل فكرة «ابن الله» ولا بفكرة «أم الله» ... ويرفض الإسلام الثالث ..»^(٤).

وبعد هذا التهذيب للعقيدة النصرانية فإن جارودي استبقى من إيمانه النصراني «لحظة الحب ، ولكنه تجاوز بها نطاقها الفردي ليجعلها لحظة ضرورية لكل عمل ثوري ؛ إذ لا ثورة في نظره بدون حب ، كما استبقى من الماركسية فكرة الثورة ومنهجية المبادرة التاريخية للجماهير واستبعد مفهومها الفقير للتعالي»^(٥).

هذه الرغبة عنده في التأليف والتوفيق والدمج بين الدين الصحيح (الإسلام) وبين ما رآه صالحاً من بقية الأديان المحرفة والمذاهب الباطلة وبالأخص النصرانية والماركسية ، جعلت أطروحته الفكرية تتسم بالتلفيق والانتقائية والجمع بين

(١) - جريدة تشرين ، ٢٥/٣/١٩٨٤م . عن كتاب جارودي من الإلحاد إلى الإيمان ص ١٨٩ .

(٢) - مجلة النور ، العدد ١٠٤ ، ص ٢٩ .

(٣) - الإسلام دين المستقبل ص ١٨٨ .

(٤) - المصدر نفسه ص ١٨٨ .

(٥) - جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٧٨ .

المتناقضات. وكان هذا التلفيق اللامتجانس بين العقائد (الأيدولوجيات) والمذاهب ثغرةً قويةً لأصحاب النزعات والأفكار المادية في توجيه شتى الاتهامات لجارودي في العالمين الغربي والعربي^(١) ، لا لأنه أسلم فحسب ، بل لمجرد دعوته لمراجعة الفكر الماركسي والدعوة للتعددية الاشتراكية ومحاولاته لإدخال الجوانب الروحية النصرانية في المنظومة العامة للفكر الشيوعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ما الأسباب التي دفعت لجارودي لتبني مثل هذه العقيدة (وحدة الأديان) بعد إسلامه واعتقاده أن الإسلام هو الدين الحق؟. والجواب : أن السبب ليس واحداً ، وإنما هناك أسباب وعوامل متعددة ومتداخلة ، ويمكن أن نلخصها فيما يلي :

١ - أن لجارودي لم يستوعب الإسلام الاستيعاب الكلي من حيث قواعده الأصولية التي تحل عنده إشكالية الثابت والمتطور ، أو بتعبير آخر كيف استطاع

(١) - يعتبر الدكتور طيب تيزيني من أبرز الماركسين العرب الذين انتقدوا لجارودي في كتابه لجارودي بعد الصمت (حول فلسفة الردة عند لجارودي وأفاقها في الوطن العربي)، حيث يرى تيزيني : أن ظهور مثل هذا الفكر التجديدي الذي يعيد النظر في قدرة الاشتراكية ويدعو إلى مهادنة الفكر الديني ومصالحته والتعامل معه يؤدي لا إلى إخصاب الفكر الماركسي والممارسة الثورية وإنما إلى «خلق معوقات جديدة على طريق التحرر الاجتماعي الاشتراكي والقومي...» ص ٧ نظراً لما بين الماركسية والدين من تناقض جذري وجوهري.

بل يذهب تيزيني إلى أبعد من ذلك فهو يعتقد أن الشيوعيين وحدهم مالكون للحقيقة ومدافعون عن الكرامة والعدالة والحرية لأن «الفكر الماركسي هو الوريث الشرعي لمجموع الفكر الإنساني التقدمي العلمي» ص ٣٥. وبعد ما بين تيزيني أن طريق التقدم والوحدة في الوطن العربي لن يكون إلا «بتحقيق المجتمع الاشتراكي» ص ٤٣ يصف لجارودي بكل النعوت السياسية والفكرية السلبية (نفاق ، خلط ، فكر هجين ، ازدواجية ، ردة...) . انظر : لجارودي والمشكلة الدينية ص ١٧٩ - ١٨١.

وواضح من كلام تيزيني أنه يعيش حالة الفناء المفرط في الشيوعية وهو بهذا يمثل صورة من صور المثقف العربي المتخلف حتى في عملية استيراد الأفكار والأيدولوجيات المعلبة والجاهزة. في جريدة الأهالي المصرية ص ١١ عدد ٧٨ بتاريخ ٦ إبريل ١٩٨٣م.

هذا النص الثابت (الكتاب والسنة) أن يستوعب ويواكب حركة الحياة المتطورة؟ مع ما ينقص جارودي من علوم شرعية أساسية ، تلزمه كمفكر يدلي برأيه في كل قضية ويستمع إليه في مجمع.

من جهة أخرى إن جارودي دخل الإسلام من بوابة الفلاسفة المتصوفين أو الصوفية المتفلسفة (ابن عربي وغيره) ففهم الإسلام بناءً على فهمهم وانطلق من منطلقاتهم.

٢ - أخضع جارودي فهمه للإسلام لخلفيته العقيدية والثقافية وتجربته السياسية وآماله الاجتماعية (مشروع حوار الحضارات).

وكان فكر ابن عربي يصحبه في مسيرته وفهمه للخروج من الفوضى الحضارية التي يعيشها القرن العشرين، فأخذ تلك البدعة التي تناقض أسس العقيدة وأصل الدين.

أما عن تأثيره بخلفيته النصرانية فإنه يعبر عن اتصاله الوثيق والمتين بها بقوله «إن هذا الإيمان لا أملكه بل يملكني»^(١) ، النصرانية التي حاول إدخالها في أيولوجية ملحدة (الماركسية) فكيف يستبعد أن يضمنها الإسلام؟ وقد وجد في ابن عربي نموذجاً تطبيقياً في تبني التثليث وإدراجه في فلسفته الوجودية كما فصلنا القول في حديثنا عن المستشرق بلاثيوس. ولهذا نجد جارودي يصرح عن هذا فيقول «ابن عربي الذي يعتبر المسيح في كتابه (فصوص الحكم) كخاتم للقداسة»^(٢) ، ويقول «ومن جلال الدين الرومي إلى محي الدين ابن عربي يظهر الحب المسيحي»^(٣).

(١) - جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٦٢. ويقول : «إن المسيحية كانت المشكلة الكبرى في حياتي»

ص ٥٤ .

(٢) - الإسلام دين المستقبل ص ١٨٨ .

(٣) - من مقدمة جارودي لكتاب محسن المليبي ص ١١ .

وأما من جهة تأثيره بانتماؤه الماركسي السالف فإننا نجد ، بعد إسلامه ، يرفض أي «نزعة تدعي امتلاك حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية»^(١) ، وصرح لجريدة المصور المصرية بأن «القضية عندي رفض النموذج الفكري الواحد الثابت»^(٢) . وزعمه بانتفاء الحقيقة المطلقة الثابتة أو استحالة امتلاكها ، ينم عن نزعة ماركسية^(٣) معمقة في تفكير جارودي ، لكن جارودي يؤمن بالله وبالإسلام على أنها حقائق ثابتة ، فكيف نفهم اعتراضه على من يدعي أنه يمتلك «حقيقة مطلقة ثابتة ونهائية» . والجواب على ذلك أن جارودي لا يريد هنا أن ينفي وجود حقائق مطلقة وثابتة مثل (الدين الحق الذي يؤمن به ، والإيمان بخالقه) ، فهو لا يقول بنسبية وجود الحقائق الثابتة ، ولكنه يقول بنسبية فهم تلك الحقائق أو كما عبر هو عن ذلك «أرفض النموذج الفكري الثابت» ، ومن هنا لم يقف في فهم الإسلام عند فهم سلف الأمة ، وإجماع العلماء ، وإنما ذهب يخبط في التفسيرات الرمزية والتأويلات الباطنية للنصوص الشرعية وخرج بتلك الأفكار المتطرفة في وحدة الأديان وغيرها.

أما من جهة مشروعه في حوار الحضارات الذي سوف يصل بالإنسان إلى الكمال المنشود كما يتوقع جارودي ، فإنه وجد في ابن عربي بغيته ، يقول عن

(١) - المصدر نفسه ص ٥ .

(٢) - المصور العدد ١٥٠٣٢٢٧ . أغسطس ١٩٨٦ م ، لا لجارودي ووثيقة إشبيلية للدكتور سعد ظلام ص ٦٢ .

(٣) - وذلك أن الماركسية تدعي أن تركيب المجتمع الإنساني بما فيه من القيم المختلفة والمفاهيم والأفكار واللغة والمعارف والعلاقات . . . كل ذلك ناشئ عن الوضع الاقتصادي الذي نشأ هو بدوره عن سبب الأسباب كلها ، ألا وهو «وسيلة الإنتاج» ، وعلى هذا فإن «الحقيقة المطلقة» الثابتة والنهائية لا مكان لها في الوجود كله ، وإنما يمتد في مكانها وعلى اتساع الوجود كله قانون «النسبية المتطورة» في كل شيء إذ المعرفة ذاتها وليدة ظروفها الاقتصادية ، فمن أين تأتي الحقيقة المطلقة ؟

انظر كبرى اليقينيات الكونية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص ١٠٠ ، فلسفتنا لمحمد باقر الصدر ص ١٨٨ .

هذا المشروع «... وأجده متجسداً لدى المتصوف المسلم محي الدين بن عربي الذي اعتبره أعظم من عبر عن وحدة الحضارات الإنسانية في التاريخ...»^(١). ومن شروط إمكان الحوار بين الحضارات تحطيم أكثر ما يمكن من الحدود والحواجز بين الثقافات والديانات بحثاً عن مواطن الالتقاء من أجل إسهام المشترك في حل مشكلات الإنسان الحاضر. فكل الثقافات - في رأيه - تحمل في ذاتها عناصر الحل ويمكن أن تقود إليه ولكن التكامل أثري وأفضل وأنجح . أو كما يعبر جارودي «وليكن كل منا ما يكون مسلماً أو مسيحياً ، فإن ذلك لا يفصله عن لا يشاركه دينه وسنلتقي جنباً إلى جنب مع كل أعضاء البشرية التي تحطم قيود الجزئي ، قيود الفردية والقومية التي تفتت العالم...»^(٢) ، إن هذا المطمح لدى جارودي مع الأسباب التي ذكرتها جعلته يؤمن «أن الإسلام خليط من الديانات تتلاقى فيه ، رغم اختلافاتها الاعتقادية المتناقضة ، وتتساوى في أنها «لحظات» من العطاء مرهونة بوقت معين»^(٣).

(١) - مجلة الدوحة ، ديسمبر ١٩٨٢م ، أجرى الحوار معه د . محمد جابر الأنصاري . انظر : جارودي

من الإلحاد إلى الإيمان ، ص ١٢٥ .

(٢) - جارودي والمشكلة الدينية ص ٢٥٩ .

(٣) - جارودي وسراب الحل الصوفي ، ص ١٢٨ .

٤ - الفيلسوف الهولندي اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) :

يلتقي ابن عربي ، واسبينوزا في أكثر من جانب ، فهما فيلسوفان شغلا بالألوهية وفهما فأوقفا عليها معظم جهودهما وكتابتهما. ولقيا من جراء آرائهما الدينية في الذات الإلهية ما لقيا من عنت ، فاتهما بالإلحاد والزندقة ، وهددا بالقتل.

وهما أيضاً صوفيان يركنان إلى حياة الخلوة والوحدة والتأمل ، وفي لغتهما وأسلوبهما تشابه وتقارب ، فهما يؤثران العمق والدقة ، ويحرصان على استعمال بعض المصطلحات لأداء معان خاصة . وقد يدل اللفظ عندهما على أكثر من معنى ، وكأنما أريد به أن يكون صالحاً لمخاطبة أهل الباطن صلاحيته لمخاطبة أهل الظاهر ، أو بعبارة أخرى ملائماً للخاصة لملاءمته للعامة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي ، وكتاب «الأخلاق» لاسبينوزا ، وليس غموض أولهما في العربية بأقل من غموض الثاني مع اللاتينية^(١) ، وكثيراً ما تباين الشراح في فهمهما واستخلاص المراد منهما.

وقد استلقت هذا التلاقي الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكرنا باسبينوزا^(٢) . ولاحظ المستشرق جوزيف بيلافسكي أن هناك «مواطن تشابه إن لم نقل علامات تأثير واضحة لفكر ابن عربي الفلسفي وتصوره الوجداني المتمثل في «وحدة الوجود» في المذهب الوجداني الذي أقامه باروخ اسبينوزا الفيلسوف الهولندي اليهودي الأصل»^(٣) .

(١) - يقول الدكتور زكي نجيب محمود : يسمي بعض الكتاب اسبينوزا «فيلسوف الفيلسوف» أي إنه هو الفيلسوف الذي بلغ من تعقيد كتاباته حداً بعيداً بحيث لو قرأه فيلسوف آخر لارتبك واضطر إلى التفكير العميق لكي يفهمه .
انظر : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ٩٩ .

(٢) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، د. إبراهيم بيومي مذكور ، ص ٣٦٨ ، الكتاب التذكاري .

(٣) - من العربي المسلم محيي الدين ابن عربي إلى المفكر الوجداني النصراني تايهارد دوشاردان . د. جوزيف بيلافسكي ، محاضرات ومناقشات الملتقى الفكري العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ، عنابة ١٩/١٠/١٩٧٦ م ، ٢١/١٢/١٣٩٦ هـ ، المجلد الأول ، ص ٣٢٢ .

وإذا لاحظ الباحث مكونات ومبادئ فلسفة اسبينوزا مقارنة بفلسفة ابن عربي، يرى بالفعل هناك نقاط التقاء غير قليلة وجديرة بالدراسة وفي تصوري أن أقرب فلسفة وجودية لمذهب ابن عربي الوجودي هي فلسفة اسبينوزا.

- الله أو الطبيعة :

يرى اسبينوزا أن الله جوهر أزلي لا نهائي ، وهو يبدأ بحثه في الله ، في المقالة الأولى من كتابه «الأخلاق» بالتعريفات الأساسية لفهم غرضه، وأولها تعريف الجوهر فيقول : «هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة»^(١).

وهكذا يريد اسبينوزا أن يخلص من التعريف إلى النتائج التي يقصدها وأولها أن الجوهر علة ذاته ، أي أن ماهيته تنطوي على وجودها ، فلا يتوقف وجوده على غيره . النتيجة الثانية أن الجوهر لامتناه؛ إذ لو كان متناهياً لكان متصلاً بجواهر أخرى تحده وكان تابعاً لها متصوراً بها لا بذاته. النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد ، إذ لو كان هناك تعدد في الجواهر لكان كل جوهر يحد الآخر ولتوقفت الجواهر بعضها على بعض ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصوراً بذاته^(٢) . وعلى ذلك فالله هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بذاته ، الأزلي سرمدي. وليس ثمة موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له. فهو «الطبيعة الطابعة» من حيث هو مصدر الصفات والأحوال ، وهو «الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها. وما دام علة ذاته ، فليس في حاجة إلى شيء آخر لإثبات وجوده^(٣) . «إذن الله والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد : الله هو الطبيعة الطابعة ، والكون هو الطبيعة

(١) - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد الرحمن بدوي ١٣٨/١ .

(٢) - تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، ص ١١١ .

(٣) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٥ .

المطبوعة»^(١). ولما وحد اسبينوزا بين الله والطبيعة اتهم أنه يصغر من شأن الله فينزله إلى مرتبة الطبيعة ، وكان جوابه على اتهامهم : «إنني حقيقة الأمر لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى الطبيعة ، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله»^(٢).

ويرى اسبينوزا أننا نعلم ماهية الجوهر بصفاته ، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته»^(٣) أي مكون لذاته ، ولا نعلم من صفات الجوهر إلا اثنتين ، وهما الفكر والامتداد. ولكل صفة أحوال ، وتعريف الحالة أنه ما يقوم بشئ آخر ويتصور بهذا الشئ. فهو ما يطرأ على الجوهر من ظواهر. والأفكار والمعاني أحوال لصفة الفكر ، والأجسام أحوال لصفة الامتداد ، ووصف الله بالامتداد يثير ما يثير من اعتراض ، وإن أراد به اسبينوزا امتداداً فكرياً لا متناهياً^(٥).

فالألوهية عنده معنى مجرد وغير شخصي ، لأن التشخيص يقتضي التعيين ، والتعيين في رأيه سلب. فليس لإلهه قدرة ولا إرادة ، ولا يفعل ما يفعله لعله أو غاية ، وإنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة إلهية وحتمية ثابتة. ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، أو أن يفعل خيراً مما فعل. فالقول بالضرورة عنده أليق بالكمال الإلهي من الحرية المطلقة. وما دام الكل يخضع لضرورة صارمة فلا محل لثواب أو عقاب ولا لحساب أو مسئولية^(٦).

وللحب الإلهي أهميته في فلسفة اسبينوزا ، إذ يقرر أن هذا الحب العقلي لله هو نجاة الإنسان وحرية وسعادته ، وطريق هذه المحبة هي المعرفة ، فبقدر ما

(١) - الموسوعة الفلسفية ، د . عبد الرحمن بدوي ١٤٠/١ .

(٢) - قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١٠١ .

(٣) - تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١١٢ .

(٤) - المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

(٥) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٥ .

(٦) - المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .

ندرك ونتصور أنفسنا ، وسائر الأشياء في هذا النظام الكلي اللامتناهي - فإننا نعرف الله ، وما إدراكنا إلا جزء من العلم الإلهي ، وهنا تنبثق لذة تملأ العقل والنفس بهجة لا حد لها ، وتلك هي محبة الله ، بل الخلود الأبدي. وكلما ازدادت معرفتنا للنظام الكلي ازداد حظنا من الخلود^(١). وليس بواضح ما إذا كان الحب من جانب واحد ، أو متبادلاً ، فيقصره اسبينوزا على الإنسان فهو يفسر الحب العقلي بأنه «نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لامتناه ، لكن من حيث أنه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الإنساني منظوراً إليه مندرجاً تحت نوع الأبدية»^(٢) ، لكن لما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فإن اسبينوزا يقرر «فإن حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد»^(٣).

بعد هذا العرض الموجز لفلسفة اسبينوزا يتضح مدى التوافق في الرأي بين الفيلسوفين العربي والهولندي ، فكلا الرجلين يعتنقان مذهب وحدة الوجود ، ويصورانه تصويراً يكاد يتفق في التفاصيل والمجزيات ، فضلاً عن الأصول والمبادئ. فهما يقرران أن العالم شيء واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولون بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، ولا خلق ولا صدور^(٤). «فابن عربي يعترف بأصلين أو مبدئين يستند إليهما الوجود ، هما : مبدأ العلية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد ، وليست بحال من الأحوال ثنوية جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متميزين ، جوهر فاعل وآخر منفعل. وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتي الامتداد والعقل في الجوهر الواحد الذي هو أصل جميع الموجودات»^(٥).

(١) - الموسوعة الفلسفية ١٤٢/١ ، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٦ .

(٢) - الموسوعة الفلسفية ١٤٢/١ . (٣) - المصدر نفسه ١٤٢/١ .

(٤) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٨٦ .

(٥) - تعليقات عفيفي على فصوص الحكم ٢٦٢/٢ .

وكلا الفيلسوفين يقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء في العالم واحد ، والله هو الكل في الكل. هذا العالم خاضع «لقانون الوجود العام» كما قال ابن عربي ، أو «الضرورة الطبيعية الإلهية» كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا استثناء ، وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله وكمال كله. يقول الدكتور إبراهيم مذكور : «ومن أمتع صور هذا التلاقي فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً الطبيعة الطابعة التي قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوي أيضاً الطبيعة المطبوعة»^(١). يقول ابن عربي :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر^(٢)

فالحق والخلق وجهان لوجود واحد أو لحقيقة واحدة^(٣).

وكذلك هناك نوع التقاء في فكرة الحب الإلهي ، الذي يستلزم طرفين محباً ومحبوياً ، والمحبوب الحق عند ابن عربي هو الذات الإلهية ، التي تتجلى فيها معاني الجمال ، والمحبوب واحد مهما تعددت مجاليه ، ويحاول أن يشرح ذلك على نحو يتلاءم مع نظرية وحدة الوجود ، إذ ليس الحب بمقصود على الخلق ، فالله يبادل عباده حباً بحب ، فالله يحب خلقه لأنهم صورته ومجاليه ، فحبه ذاتي ينعكس منه وإليه . «فان الحق من حيث تعينه في عين عبده يشقائق ويتقرب إلى نفسه»^(٤).

(١) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٦٩ .

(٢) - فصوص الحكم ٧٩/١ .

(٣) - تعليقات عفيفي على فصوص الحكم ٢٦/٢ ، وانظر : شرح العلاقة بين الحق والخلق في التعليقات على الفصوص ٥٠/٢ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٢ ، ١٢١ . وفلسفة وحدة الوجود ، ص ١٦٥ - ١٦٩ .

(٤) - شرح عبد الرزاق القاشاني على الفصوص ، ص ٣٣١ ، وانظر : الفص المحمدي ، من فصوص الحكم ٢١٤/١ ، وتعليقات عفيفي عليه ٣٢٧/٢ .

والسؤال الذي يفرض نفسه بعد هذا العرض الذي عرفنا منه التقاء أو توافق الفيلسوفين في أصول أفكارهما ، هل الأمر مجرد توافق خواطر؟ أم أن هناك سبيل لتأثير وتأثر؟ يستبعد نيكلسون التأثير فيما بينهما ، وأن يكون بعض اليهود الأسباب قد نقل آراء ابن عربي إلى العالم الغربي ، في الوقت الذي يربطه «أسين بلاثيوس» به ، ويعقد صلة بينه وبين دانتي^(١) . وأبو العلا عفيفي يرى أن «لمذهب ابن عربي في الفتوحات وغيره أثراً غير قليل في فلسفة اسبينوزا عن طريق ما كان شائعاً في عصره في الأوساط الفلسفية اليهودية من تعاليم الشيخ محي الدين وأفكاره ، فإنه مع اختلاف الرجلين في المنزع والمنهج ، نجدتهما يتفقان اتفاقاً يكاد يكون تاماً في تصورهما لوحدة الوجود على الرغم من ثنائيته التي يقول بها العقل وكثرته التي يقول بها الحس. ولا يمكن أن يعتبر هذا التشابه التام بين مذهبي الفيلسوفين من قبيل المصادفة البحتة أو توارد الخواطر»^(٢) .

والدكتور طلعت مراد بدر ، يرى أن اسبينوزا وإن لم تجمع مع الشيخ محي الدين مؤثرات واحدة ، إلا أنهما يلتقيان في أثر مفهوم وحدة الوجود على فلسفتيهما الدينية ، ويدعو إلى أن يتجاوز الباحثون رأي نيكلسون في استبعاده حصول التأثير والتأثر فيما بين الرجلين ، ويقول بإمكانية قيامه ، ويطرح فرضيته في حصول هذا التأثير^(٣) ، ويشترك معه في هذه الفرضية نفر من الدارسين منهم المستشرق المعاصر جوزيف بيلافسكي^(٤) ، والدكتور إبراهيم بيومي مذكور^(٥) ، هذه الفرضية تقول : إن ابن عربي أندلسي النشأة ، فهو مواطن ومعاصر لموسى

(١) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

(٢) - دراسة حول الفتوحات المكية لابن عربي ، بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي ، تراث الإنسانية ،

١٦٨/١ - ١٦٩ .

(٣) - ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه ، ص ٤٢ .

(٤) - من العربي المسلم ابن عربي إلى الوجداني النصراني دوشاردان . محاضرات الملتقى الفكري

العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ، عنابة ١٩/١٠/١٩٧٦م ، ٣٢٣/١ .

(٥) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

ابن ميمون ، صاحب (دلائل الحائرين) «الذي ترجم إلى العربية واللاتينية ، وهو يحتوي على بعض من معالم متصوفي وفلاسفة الأندلس ، ومنهم ابن عربي»^(١) ، كما أن هناك مفكرين يهوداً أمثال ابن جبرول ، كانوا من المتأثرين بأفكار ابن مسرة الجبلي^(٢) . وقد عاصر أيضاً يهوداً أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية . وليس ببعيد أن يكون قد نقل - فيما نقل - شئ عن مذهب وحدة الوجود على نحو ما صوره الفيلسوف الصوفي ابن عربي ، الذي كان يملأ سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي^(٣) . وكان اسبينوزا عارفاً باللغتين اليونانية واللاتينية ، وقد كان عارفاً بالفكر الفلسفي اليهودي المتوسط ، فقد نشأ في بيئة ثقافية ودينية ، وأفاد منها ما أفاد ، فأبوه رئيس الطائفة اليهودية في أمستردام ، وأريد به أن يكون حاخاماً ، وأعد لذلك إعداداً خاصاً ، فدرس التوراة والتلمود في المدرسة اليهودية التي تعرف فيها على مذاهب القرون الوسطى ، وخاصةً منها فلسفة ابن ميمون القرطبي الذي يعد أكبر ممثل للارسطوالية اليهودية^(٤) .

(١) - ابن عربي المفتري عليه، د. مراد طلعت بدر، ص ٤٢ ، ورأي الدكتور في احتواء كتاب «دلائل الحائرين» على فلسفة ابن عربي غير دقيق ، المترجم ابن ميمون توفي سنة (٥٨٢هـ) ، وفي هذه السنة كان ابن عربي يبلغ الثانية والعشرين من عمره ؛ لأنه ولد سنة (٥٦٠هـ) ، وفي هذه السنة كان ابن عربي في إشبيلية طالباً للعلم فيها ، ولم تكن فلسفته الوجودية قد ظهرت في صيغتها النهائية المكتملة إلا في بلاد المشرق وهو لم يرحل من الأندلس إلا في سنة ٥٩٠هـ ، إلى المغرب العربي ، ثم في سنة ٥٩٨هـ إلى المشرق ، وكتبه الفصوص والفتوحات اكتملت هناك . ولكن يمكن أن يقال إن ترجمة ابن ميمون فيها دلالة على تأثير اليهود بالجزائري والسلوك الصوفي العام . كما ذكر العقاد (ما يقال عن الإسلام) ص ١٠٠ ، كما تدل ترجمته على وجود الترجمة في عصر مبكر .

(٢) - الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، للنشار والشربيني ، ص ٢٨٠ .

(٣) - وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، ص ٣٧٩ .

(٤) - من ابن العربي إلى دوشاردان ، الملتقى الفكري العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر

٥ - الفيلسوف الألماني ليبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦م):

أشرت في مقدمة هذا المبحث إلى خطورة إقرار مبدأ التأثير والتأثر ، لمجرد وجود أفكار أو مبادئ متشابهة بين مذهبين أو مفكرين ، إذ إن التشابه لا بد وأن يقع - ولو من بعيد - في التصورات الكلية لكثير من الفلاسفة عن الله والإنسان والعالم ، وطبيعة العلاقة بينهم ، لأن المذاهب الفلسفية مهما كثرت فإنها في محصلتها النهائية تعود إلى أفكار ومبادئ كلية محدودة. «إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثَمَّ أنماطاً عامة للفكر الفلسفي تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثرية) ، الشك والتوكيد القطعي. حتى يمكن - مع بعض التفاوت والتنوع - أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الأساسية ، إن صح استخدام هذا التشبيه الموسيقي»^(١). فكيف يمكن تجنب الالتقاء والتشابه بين كثير من الفلاسفة والفلسفات. لكن بعض الدارسين يجهد نفسه في إقرار التشابه والالتقاء في بعض الأفكار بين فيلسوفين أو مذهبين لكي يصل من هذه المقارنات إلى القول بتأثر المتأخر بالمتقدم وأخذ التالي عن السابق ومحاكاته له. وقد أشار بعض الدارسين إلى وجود نوع من الالتقاء العابر بين بعض تصورات ليبنتز وابن عربي ، ولكنه لم يعول على هذا التشابه في إثبات عناصر إسلامية في فلسفة ليبنتس^(٢).

ولعل الدكتور محمود قاسم يعد من أبرز الباحثين الذين كتبوا في تأكيد توافق الفيلسوفين العربي والألماني في أصول أفكارهما.

يبدأ الدكتور قاسم بحثه بقوله : نريد أن نتحدث عن نقاط لقاء عجيبة بين هذين الرجلين فيما يتصل بفكرة خلق العالم من ذرات روحية يسميها «ليبنتس»

(١) - مدخل جديد إلى الفلسفة ، د . عبد الرحمن بدوي ، ص ٦٣ .

(٢) - تعليقات عفيفي على الفصوص ٩/٢ ، ٢٢ .

(المونادات) ويطلق عليها ابن عربي الأعيان الثابتة ...»^(١)، ولا يفتأ الباحث من تكرار عجبه من هذا اللقاء بين الفيلسوفين ، وينتهي مقالته كذلك بنفس النفس فيقول : «فهل يجوز لنا القول إذن بأن هذا التطابق التام بين فكرة كل من ابن عربي وليبننتس في مسألة خلق العالم من الذرات الروحية ، وفي إدراكنا لهذا العالم لا يدع مجالاً للشك في وجود عناصر إسلامية في فلسفة ليبننتس؟ إن هذا أمر يمكن البرهنة عليه في مسائل عديدة في هذه الفلسفة الألمانية الحديثة»^(٢).

إلا أن النصوص التي استند إليها الباحث لم تسعفه في إثبات ما أراد إثباته ، حيث جاء فهمه لنصوص ابن عربي فهماً قاصراً ، وكان التكلف واضحاً في محاولته المطابقة بين المذهبين.

ولنبداً بعرض موجز لفلسفة ليبننتس ، الفكرة السائدة في فلسفته هي : الانسجام الكلي في الكون ، فالكون كله يؤلف انسجاماً ، وفيه وحدة وتعدد في آن معاً ، فمذهبه «أحادي إذا نظرنا إلى طبيعة الوجود الروحية، وهو أيضاً مذهب كثرة إذا نظرنا إلى الذرات أو الوحدات الروحية من حيث كثرتها العددية وأن كلاً منهما له كيانه الخاص المعين»^(٣) ولهذا سادت لدى ليبننتس فكرة التناسق والتفاضل^(٤). فليبننتس يقف من اسبينوزا موقف النقيض ، فلم يذهب معه فيما ذهب إليه من وحدة الكون ، بل نادى بمذهب التعدد الذي يرى في الكون حقائق فردية لا نهاية لها ، وليس كل ما فيه حقيقة واحدة كما يدعي مذهب الواحدية الذي أخذ به اسبينوزا ، ولكن ليبننتس حين نادى بمذهب تعدد الحقيقة التي يتألف منها الكون لم يرد أن يعود إلى فلسفة الذريين التي تقول : إن العالم مكون من

(١) - خلق العالم عند ليبننتس وابن عربي ، مجلة العربي ، العدد ١٤٥ ، ديسمبر ١٩٧٠م ، ص ٧٢ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٣) - الفلسفة أصولها ومبادئها ، د . محمد أبو ريان ، ص ٢٠٠ .

(٤) - الموسوعة الفلسفية . د . عبد الرحمن بدوي ، ٣٨٩/٢ .

ذرات مادية لا أكثر ولا أقل ، وأن تلك الذرات تسير سيراً آلياً لا يقصد إلى غرض ولا يتجه إلى غاية ؛ إنما حاول أن يجعل من العالم كائناً حياً عاقلاً شاعراً يعلم أين يسير ، فأخرج نظريته في الذرات الروحية^(١) التي سماها (المونادات) ، والمونادا لفظ يوناني الأصل معناه الوحدة^(٢) .

لم يجد ليبنتس أساساً لوحدة الأجسام داخل المادة نفسها ، إذ أن المادة لا تعدو أن تكون أكداً من الأجزاء (المونادات) التي لا نهاية لعددها ، ولأن هذه الأجزاء المادية تشبه النقط الهندسية التي يؤدي تراكمها إلى وجود أي جسم . وهكذا انتهى إلى ضرورة البحث عن الوحدات الحقيقية التي يؤدي تجمعها إلى نشأة الأجسام الطبيعية ، ابتداءً من الجماد حتى أسمى الكائنات العضوية وهو الإنسان . وقد رأى أن هذه الوحدات الأولية يجب أن تكون مزودة بالطاقة أو النشاط أو الحياة ، وقد سماها المونادات ، ويمكن تسميتها الذرات الروحية ، ولا تقبل الانقسام لأنها الذرات النهائية التي تتكون منها أجسام هذا العالم . وتنحصر طبيعة هذه الكائنات في أنها طاقة أو قوة^(٣) .

ويرى ليبنتس أن هذه الجواهر البسيطة التي تتألف منها كائنات هذا العالم غير متناهية في الصغر ، وأنها تنطوي على إمكانات مستقبلية لا نهاية لها . «فإن المونادا عنده قوة متجهة إلى الفعل بذاتها ، حاصلة على التلقائية ، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير ... فإن التأثير الخارجي اصطدام جزء بجزء وليس للمونادا أجزاء»^(٤) . وليس لها امتداد ولا شكل ، كما أنها لا تخلق من شيء سابق عليها ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان معناه أنها تتألف من أجزاء متعددة . ومعنى ذلك أن ينكر أن تنشأ هذه الذرات الروحية نشأة مادية أو طبيعية ، ابتداءً

(١) - قصة الفلسفة الحديثة ، د . زكي نجيب محمود ، وأحمد أمين ، ص ١٢١ - ١٢٣ .

(٢) - تاريخ الفلسفة الحديث ، يوسف كرم ، ص ١٣٠ .

(٣) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(٤) - تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، ص ١٣٠ .

من سبقتها في الوجود^(١). ويترتب على ذلك أنها غير قابلة للفساد أو العدم عن طريق تحليل العناصر أو الأجزاء التي قد يظن أنها كانت سبباً في نشأتها^(٢).

وبعبارة أكثر وضوحاً يشرح الدكتور محمود قاسم فكرة خلق هذه الجواهر الروحية من مصدرها الإلهي فيقول: «إن ليبنتس يعتقد أن الذرات الروحية لما كانت تفيض من الذات الإلهية فإنها تستمر في الوجود من الأزل إلى الأبد، وإن تشكلت بصور مختلفة. ومع ذلك فإنه لا يميل التصريح بأن الله وحده هو الذي يخلق هذه الذرات ويعدمها دفعة واحدة، مما يشعر بوجود نوع من التضارب في مذهبه، غير أنه يجب أن نشير منذ الآن، منعاً لكل لبس، إلى أن فكرته عن خلق المونادات أو إعدامها مختلفة جداً عن الفكرة السائدة القائلة بأن الله يخلق العالم من العدم المطلق. ذلك أنه يفهم العدم فهماً خاصاً سبقه إليه ابن عربي وبعض المعتزلة، يريد به العدم النسبي أو الإضافي»^(٣).

إن فلسفة ليبنتس تحتاج أكثر بسطاً من السطور السالفة لأنها ذات طابع هندسي رياضي تترتب عليه نتائج تفسر مقدماته. من جهة أخرى «اشتهر ليبنتس بأنه فيلسوف تلفيقي، أعني فيلسوفاً يحرص على التوفيق بين المذاهب الأخرى وجمعها كلها في مذهبه الخاص... بحيث يأخذ أفضل ما في كل منها، ثم يتجاوزها إلى ما هو أبعد منها»^(٤)، ومن ثم كانت فلسفته ممتلئة بمعارف موسوعية شاملة، حاول من خلالها التوفيق بين المذاهب الفلسفية المختلفة، بل

(١) - لما كانت المونادات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداءً طبيعياً وأن تنتهي انتهاءً طبيعياً، فإن الكون والفساد الطبيعيين يقومان في تركيب أجزاء وانحلال أجزاء، وعلى ذلك فبداية المونادات خلق بالضرورة، ونهايتها إعدام، غير أن الله لا يعدم مخلوقاً، فالمونادات خالدة. المصدر السابق،

ص ١٣١.

(٢) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي، ص ٧٣.

(٣) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي، ص ٧٣.

(٤) - آفاق فلسفية، د. فؤاد زكريا، ص ١٧٦.

حاول التوفيق بين وجهة النظر الفلسفية والعلمية كلها ، وبين وجهة النظر الدينية^(١) . ونكتفي بهذا القدر من عرض فلسفته ، وستتضح بعض جوانب مذهبه من خلال مناقشتي للدكتور محمود قاسم .

- الأعيان الثابتة والمونادات :

يقارن الدكتور محمود قاسم بين المونادات عند ليبنتس بالأعيان الثابتة عند ابن عربي ، ويخلص نتيجة المقارنه بقوله : « وبالجملة يمكن القول إن « المونادات » عند « ليبنتس » و« الأعيان الثابتة » عند ابن عربي تحتوي على عنصر القوة الذي يؤدي إلى وجود أجسام محددة ، لكل جسم منها وحدته الذاتية ، رغم صغر العناصر الروحية الداخلية في تركيبه »^(٢) .

ويفسر معنى « الأعيان الثابتة » عند ابن عربي فيقول : ومعنى أنها ثابتة في العدم أنها في حالة ركود أو شلل ، لأن الله لم يشأ بعد أن يمنحها هبة الحياة والوجود . فإذا قضت المشيئة الإلهية لبعض هذه الممكنات أن تخرج إلى الوجود الفعلي فإن الحياة تسري فيها كذرات روحية تعمل بصفة تلقائية ، وعندئذ تظهر جميع خواصها إلى الحياة الظاهرة ، بعد أن ظلت راكدة فيها منذ الأزل »^(٣) .

وفي الحقيقة فان ابن عربي يرى أنه ليس في الوجود سوى الله وأسمائه ، أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة . وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية ، وأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا^(٤) . فالأعيان الثابتة في رأيه إما أنها تلك

(١) - المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٢) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٣) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٤) - الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة ، أبو العلا عفيفي ، ص ٢١٤ ،

الممكنات التي نصفها بالوجود ، وندركها بالحس ، وأنها انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود ، وإما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور المرئي في المرآة ؛ وهي في كلتا الحالتين على ما هي عليه من العدم. وقد يقال استفادات الوجود ، ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها. ومما تقدم يتضح أن الأعيان الثابتة في مذهبه لا توصف بالوجود الخارجي ، ولا بالوجود العقلي المستقل المنفصل عن ذات الحق. بل هي عين الحق ، فهي - من حيث هي موجودات بالقوة ، أو صور في العلم الإلهي - أمور معقولة ؛ ولكنها من حيث هي أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية - هي الوجود بأسره^(١).

يقول ابن عربي : « كان الله ولا شيء معه ، ثم تجلى لنفسه في صور الأعيان الثابتة » ، ويقول : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه »^(٢). وعلى هذا يكون ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجالي الوجود الخارجي حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان. وبهذا يتبين كذلك أن الأعيان الثابتة ليست أموراً عدمية بمعنى أنها لا شيء أو أنها عدم مطلق أو سلب محض ، وإنما يقصد بالعدم شيئاً معقولاً مسلوباً عنه صفة الوجود الخارجي^(٣).

نعود إلى الدكتور محمود قاسم الذي حاول أن يفهم ابن عربي بناءً على مقارنته بليبنتس ، في مسألة خلق العالم ، والذي تبين لي أن الباحث يخلط بين رؤية ابن عربي وليبنتس وأفلوطين الذي يعتبر قاسماً مشتركاً بين كثير من الفلاسفة منهم ابن عربي وليبنتس ، ينقل الدكتور محمود قاسم نصاً طويلاً من كلام ليبنتس يشرح فيه تصويره لخلق العالم فيقول في مطلع حديثه : « من الواضح

(١) - المصدر نفسه ، ص ٢١٦ .

(٢) - فصوص الحكم ، ص ٤٨ ، وانظر ص ٦٠ ، ٨١ ، ٩٩ ، ١١١ .

(٣) - فلسفة وحدة الوجود ، نظلة الجبوري ، ص ١٧٠ .

أن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذي يحفظها ويوجدتها باستمرار ،
على نحو من الفيض ...»^(١).

وعندما يضيف الدكتور محمود قاسم الأعيان الثابتة عند ابن عربي أنها في
حالة ركود أو شلل قبل أن يمنحها هبة الحياة والوجود. فإذا قضت المشيئة الإلهية
لبعض هذه الكائنات أن تخرج إلى الوجود العقلي فإن الحياة تسير فيها كذرات
روحية ... إلى آخر كلامه ، الذي يفيد بأن تلك المعدومات لها وجود متأخر عن
الذات ، لأن الفيض سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق
عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلة كما هو مذهب أفلوطين ، وإن كان ليبنتس لا
يرى بتسلسل العلة بين الفائض والفيض فإن كلامه يفيد على الأقل كون الفيض
الإلهي علةً للذرات الروحية ، في حين أن الفيوضات التي يتكلم عنها ابن عربي
ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة . وحتى هذا
التجلي الإلهي في قوالب الأعيان الثابتة والذي قد يشعر بالتقدم والتأخر بالنسبة
للمتجلي والمتجلي فيه ما هو إلا تقدم وتأخر اعتباري يقتضيه العقل ، كتقدم
الذات على الصفات لكن الواقع لا تنفك الصفات عن الذات وكذلك الأعيان
الثابتة لا تنفك عن الله ، وبذلك لم يكن العالم معدوماً ، وتغير الصور هو تغير
تعينات وتجليات الحق.

نعم قد يكون هناك تشابه عام بين المذهبين من حيث أن ظهور الموجودات
الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي ، فليس في الوجود شيء يظهر
على خلاف ما كان عليه في ثبوته ، وهو أشبه شيء بالانسجام الأزلي الذي يقول
به «ليبنتس»^(٢) ولعل هذا مراد الدكتور محمود قاسم ، إلا أن الأمثلة والمفردات
لم تسعفه في تركيب تفاصيل خلق العالم عند ابن عربي على الهيكل المرسوم في
فلسفة ليبنتس.

(١) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٣ .

(٢) - الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة، ص ٢١٧ ، التعليقات على الفصوص،

وإذا كان في هذه الفقرة مجال للأخذ والرد ، فإن ما بناه الدكتور على ما سبق من تقرير ما أسماه اللقاء العجيب بين المذهبين في مسائل أخرى قد جانب فيه الصواب.

يرى الدكتور قاسم أن الممكنات التي تظهر في العالم عند ابن عربي هي أفضل الكائنات التي تفيض عليها أنوار الذات الإلهية ، فتكسوها حلة الوجود ... ثم يدل على كلامه من خلال هذا النص الذي يقول فيه ابن عربي : إن هذه الممكنات مفتقرة إلى الله فهي تضرع إليه وتسأله بلسان حالها لا بلسان المقال ، والله جواد كريم يجيب دعوة الداعي إذا دعاه»^(١) . يفسر الدكتور كلام ابن عربي فيقول : أما سؤالها بلسان الحال أن يمن الله عليها بالوجود فهو ما يعبر عنه ابن عربي بأنه هو الاستعداد الذاتي في الممكنات ، فهذا الاستعداد الذاتي فيها هو المعيار الذي يحدد شدة حاجتها إلى الوجود ، بحيث لا يخرج منها إلى الوجود إلا أفضلها لتحقيق الخير في العالم^(٢) . ثم يعقب بعد هذا الكلام مباشرة بقوله :

وهذا هو ما عبر عنه ليبنتس فيما بعد عندما قال إن الله يقلب النظام العام للظواهر ليختار أفضل عالم ممكن فجميع الأشياء الممكنة تطالب على حد سواء بحققها في الوجود. لكن ظهورها إلى حيز الوجود العقلي يرتبط بدرجة الكمال التي تنطوي عليها ، فلا يتحقق إلا أفضل عالم ممكن^(٣) .

إن تفسير محمود قاسم لكلام ابن عربي في الاستعداد الذاتي للممكنات لقبول فيض الله وتجلياته ، بأنه يفيد خروج الأفضل منها إلى العالم ، في نظري وحسب اطلاعي على كلام ابن عربي ، غير صحيح ، إذ أن مراد ابن عربي في الاستعداد الذاتي للممكنات هو كونها قوابل لفيض الإله وتجليه بها ، بغض النظر عن كمالها وضعتها. إذ أن ابن عربي لا يفرق في هذا الوجود بين الشريف

(١) - الفتوحات ٩٠/١ عن محمود قاسم .

(٢) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

الكامل والوضع السافل في الحقيقة الوجودية المتعينة في الخارج ، وإن كانت من حيث الاعتبار متفاضلة ، والاعتبار أمر عدمي لا شأن له بتخصيص بعض متعلقات تجليات الله عن بعض.

ولابن عربي نصوص كثيرة في هذا المعنى منها قوله : «إنما وقعت المفاضلة في المناسبة لا في الأعيان ، لأنه لا مفاضلة في الأعيان ، لأنه ليس بين العبد والسيد ولا الرب والمربوب ولا الخالق والمخلوق مفاضلة»^(١).

وقال : «إن جوهر العالم هو النفس الرحماني الذي ظهرت فيه صور العالم ، فالعالم كله من حيث جوهره شريف ، لا تفاضل فيه ، وأن الدورة والعقل الأول على السواء في فضل الجوهر ، وما ظهرت المفاضلة إلا في الصور ، وهي أحكام المراتب ، فشريف وأشرف ، ووضع وأوضع ، ومن علم هذا هان عليه قبول جميع ما وردت به الشرائع من الأمور في حق الله والدار الآخرة»^(٢).

وقال : «لما كان الوجود كله فاضلاً ومفضولاً أدى ذلك إلى المساواة ، وأن يقال لا فاضل ولا مفضول ، بل وجودٌ شريفٌ كاملٌ تامٌ ، لا نقص فيه ، ولا سيما وليس في المخلوقات على اختلاف ضرورها أمر إلا وهو مستند إلى حقيقة ونسبة إلهية ، ولا تفاضل في الله ، لأن الأمر لا يفضل نفسه ، فلا مفاضلة بين العالم من هذا الوجه ، وهو الذي يرجع إليه الأمر من قبل ومن بعد ، وعليه عول أهل الجمع والوجود ، وبهذا سموا أهل الجمع ، لأنهم أهل عين واحدة»^(٣).

فابن عربي يرى أن الله تجلى في العالم فهو جميل ، إذأ مطلق التجلي في جميع القوابل الممكنة علّة في جمال العالم. أما ليبنتس فيرى أن الله جواد كريم جميل وهو لا يتجلى إلا في ما هو كامل وشريف وقابل للاستعداد من المونادات

(١) - الفتوحات المكية ٤٩٤/٣ .

(٢) - الفتوحات المكية ٤٥٢/٣ .

(٣) - الفتوحات المكية ٤٤٧/٣ .

والذرات التي هي الممكنات . فهو جعل الجمال وكمال الاستعداد علةً في تخصيص تجليات الحق في الممكنات.

وكلتا النظرتين تتفق على أن الوجود (العالم) جميل وكامل وشريف إلا أن ابن عربي جعل التجلي هو العلة في هذا الجمال ، وليبنتس جعل كمال استعداد المتجلى به (المونادات) علة. وفرق بين هذا وهذا.

- ثم ينتقل محمود قاسم إلى مسألة معرفية مشتركة بين الفيلسوفين ، ألا وهي مسألة إدراك هذا العالم ، فأى أدوات الإدراك الإنساني أصدق في معرفة هذا الكون ، وأقدر على التمييز بين الجواهر والكائنات؟

يقول قاسم بأن ابن عربي وليبنتس متفقان في عدم تطرق الشك إلى صدق حواسنا ، لأن الحس إدراك مباشر، في حين أن العقل يخطئ ويصيب ، وكما يقول ابن عربي «وكل علم موقوف على الحسن فليس فيه لبس ، وما ينتجه الفكر فلا يعول عليه فان النكر يسارع إليه»^(١) ، ولذلك لما كان الفكر هو الذي يحدد الصلة أو المناسبات بين الأشياء ، تركه أصحاب الذوق الصوفي ، واستبدلوه بالكشف ، وهو طريق المعرفة الحقة في رأيهم ، والذي يقوم على إدراكات حسية مباشرة ، ثم ينقل لنا قول ابن عربي بما نصه «وإنما المذهب الصحيح أن العين لا تخطئ أبداً ، لا هي ولا جميع الحواس؛ ذلك أن إدراك الحواس للأشياء إدراك ذاتي ، ولا تؤثر العلة الظاهرة العارضة في الذاتيات»^(٢).

يعلق قاسم بعد هذا النص بقوله : هذا ويقول ابن عربي في موطن آخر إن الإدراك العقلي الذي ينبثق في ذات الروح أو الجوهر الروحي لا يخطئ هو الآخر ما دام لا يعتمد على التفكير وهذا هو ما يقرره ليبنتس أيضاً ويسميه الحدث العقلي^(٣).

(١) - الفتوحات المكية ٣٣٥/٤ ، عن محمود قاسم .

(٢) - خلق العالم عند ليبنتز وابن عربي ، ص ٧٦ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

إن التفريق الذي قال به محمود قاسم بين دلالة الحس ودلالة العقل والتفكير من هذا النص اليتيم الذي ساقه عن ابن عربي في الحس مستنبطاً منه أن دلالة الحس دلالة صحيحة حقة على صدق الأشياء في الخارج ، وأن العقل والتفكير يخطئان في دلالتهما على حقائق الأشياء - استنباط وفهم قاصر وغير سديد ، وكان المفترض من محمود قاسم ، أن يقف على نصوص ابن عربي مجتمعة في المسألة الواحدة حتى يكون حكمه حكماً صادقاً شمولياً لا يتطرق إليه التشكيك والاعتراض؛ ذلك أن ابن عربي له نصوص كثيرة تفيد أن دلالة الحس غير موثوق بها ، ولا يعول عليها في الدلالة على فهم الحقيقة الوجودية لأن دلالة الحواس مواد الدلالة العقلية فابن عربي في نصوصه التي سأسوق بعضها ينكر دلالة الحس والعقل معاً لأنه - كما أشرت - يعتبر الحس من مواد دلالات العقل.

قال ابن عربي : «العالم كله في صورٍ مثلٍ منصوبة ، فالحضرة الوجودية^(١) إنما هي حضرة الخيال ، ثم تقسم^(٢) ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد ، فالفيلسوف يرمي به ، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لا يقولون به ، نعم ، ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور ، ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية ، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون أن هذا كله لا حقيقة له ، ونحن نقول بذلك ، بل نقول أنه حقيقة ، فعارضنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله^(٣)»^(٤).

وقال أيضاً : «القوي المتين^(٥) ، وهو ذو القوة ، لما في بعض الممكنات أو

(١) - يعني بالحضرة الوجودية الحقائق الموجودة في العالم .

(٢) - الفاعل فيه «حضرة الخيال» .

(٣) - يعني هنا موافقته لله ورسوله في الأخذ بظاهر الآية { وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى }

الأنفال : ١٧ . من أن الرامي هو الله حقيقة ، ولو كان بصورة محمديّة ، وأن هذا الإحساس والعلم هو من عالم الخيال ، وسياق الكلام قبل هذه الفقرة يدل عليه .

(٤) - الفتوحات المكية ٥٢٥/٣ .

(٥) - يذكر هذين الوصفين لله تعالى ، في معرض كلامه لبعض أسمائه وصفاته .

فيها مطلقاً من العزة ، وهي عدم القبول للأضداد ، فكان من القوة خلق عالم الخيال ، ليظهر فيه الجمع بين الأضداد ، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين ، والخيال لا يمتنع عنده ذلك ، فما ظهر سلطان القوى ولا قوته إلا في خلق القوة المتخيلة وعالم الخيال ، فإنه أقرب في الدلالة على الحق ، فإن الحق هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن . قيل لأبي سعيد الخراز : بم عرفت الله؟ قال : بجمعه بين الضدين ، ثم تلا هذه الآية، وإن لم تكن من عين واحدة، وإلا فما فيها فائدة ، فإن النسب لا تنكر ، فإن الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون أباً وابناً وعمّاً وخالاً وأمثال ذلك ، وهو هو لا غيره ، فما حاز الصورة على الحقيقة إلا الخيال»^(١).

وإذا كانت هذه نصوص ابن عربي في منع دلالة الحس والعقل على الحقيقة الوجودية ، فكيف نفهم نصه السابق في صدق دلالة الحواس؟ والجواب على ذلك يسير في حق من استوفى النظر في مذهب ابن عربي في هذه الجزئية المعرفية وأحاط بها تمام الإحاطة . فإن ابن عربي يريد من صدق دلالة الحواس وكونها تميز بين الجواهر الخارجية من حيث تلك الموجودات الخارجية اعتبارات ونسب لذات الله جل وعلا ، الواحد في وجوده وتجلياته؛ لذا صحت دلالتها بهذا الاعتبار لا لأن دلالتها معتبرة في إفادة فهم الحقيقة الوجودية - مذهب وحدة الوجود - ، لأن الحس يفيد تمايز الذوات والحقائق في الخارج ، فدلالة الحس على وجود زيد وحقيقته تغاير دلالاته على وجود عمر وبكر إلى ما لا يتناهى من الصور والحقائق الوجودية المتكثرة بالاعتبار في الوجود.

أما حضرة الخيال التي أفادتها نصوص ابن عربي السابقة فإنها تغشي على الحس سحابة تمنع تمايز الأشياء من حيث هي وتلقي بها في هوي الحقيقة الواحدة. ولا أجد نصاً أصرح في شرح فكرته عن الخيال من قوله في الفتوحات : « ما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية ،

فإنها تجمع بين النقيضين ، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»^(١) . وقوله في الفصوص : «فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر»^(٢) وقوله : «... فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال، فالوجود كله خيال في خيال»^(٣) .

* * *

(١) - الفتوحات المكية ٣٧٩/٢ .

(٢) - فصوص الحكم ١٠٣/١ .

(٣) - فصوص الحكم ١٠٤/١ .

هذه خمسة نماذج من أعلام الثقافة الغربية ، التي حاولت أن أدرس علاقتها مع ابن عربي ، فأما الثلاثة الأولى (دانتى ، وبلاثيوس ، وجارودي) ، فإن صلتهم الثقافية بابن عربي قوية وظاهرة وقطعية ، وأما (اسبينوزا وليبننتس) ، فصلتهم الثقافية بابن عربي ما تزال احتمالية ولا تخرج من دوائر الظن ، وإن كان احتمال تأثير الأول بابن عربي ، يدخل في دائرة الظن الراجح ، أما ليبننتس فإن المسافة بينه وبين ابن عربي بعيدة.

وتمت دراسات تحاول أن تكتشف نقاط التقاء بين ابن عربي وبين كثيرين من مفكري وفلاسفة وأدباء الغرب ، ولكنها ما تزال في طور المحاولة والتوقع والتخمين في إثبات التواصل الثقافي بينهم ، وأكثر ما بنوا عليه أحكامهم ، التشابه العام واللمحات العابرة بين المذهبين أو الفلسفتين.

ومن أمثلة ذلك ، الدراسة المقارنة التي قام بها الباحث سليمان العطار بين ابن عربي والكاتب المسرحي الاسباني كالديرون دي لباركا^(١) ، وما أشار إليه المستشرق جوزيف بيلافسكي ، من إمكانية اطلاع الفيلسوف المثالي (هيجل) والمفكر النصراني الفرنسي (تايهارد دوشاردان) على فلسفة ابن عربي عن طريق اسبينوزا الذي كانت كتاباته مصدراً لفلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين في تأصيل ونشر مذهب وحدة الوجود^(٢) . ويتحدث العقاد عن اللقاء الذي تم بين الفيلسوف المثالي هربرت سبنسر والإمام محمد عبده ، وقد سأل الفيلسوف الإمام عن العقيدة الإسلامية في الإله ، فذكر له الإمام عبده عقيدة أهل السنة وعقيدة

(١) - بين مسرح كالديرون وفكر ابن عربي ، سليمان عبد العظيم العطار ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الثاني ، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٥ .

(٢) - من محيي الدين بن عربي إلى تايهارد دوشاردان ، الملتقى العاشر للفكر الإسلامي ، الجزائر ، ١٠ - ١٩ يوليو ١٩٧٦ م ، المجلد الأول ، ص ٣٢٥ .

(٣) - عبقرية الإصلاح والتعليم (الإمام محمد عبده) ، عباس العقاد ، ص ١٩٦٧ .

المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ، ثم ذكر له أن بعض الصوفية الإسلاميين يعتقدون أن الله وجود محض فأبدى الفيلسوف الانجليزي ارتياحاً إلى هذه العقيدة^(١).

لم يقتصر اهتمام الغربيين بابن عربي على طوائف المثقفين الغربيين من مستشرقين وفلاسفة وأدباء ، بل أخذ هذا الاهتمام بعداً مؤسسياً منظماً ، ظهر في صورة جمعيات تحمل اسم الشيخ محي الدين ابن عربي ، وتعنى به عناية خاصة ، فتقوم هذه الجمعيات ، بعرض سيرته وحياته التاريخية ، وترجم كتبه وتنشر رسائله ، وتبين منزلته في الفكر الصوفي والفلسفة العالمية ، بل وتدعو الآخرين للسير في ركابه.

ومن ألمع الشخصيات التي بادرت بإنشاء جمعية تعنى بابن عربي هو الفرنسي رينيه جينون الذي تعرف على الإسلام ودخل فيه من خلال التصوف وسمى نفسه (عبد الواحد يحيى). ولقيام هذه الجمعية قصة يحدثنا عنها الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه «الفيلسوف المسلم» ويعني به - رينيه جينون - عن مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة عام ١٩٠٧م وتسمى النادي، فيقول:

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محي الدين وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة لمجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا ، وساهم فيها (جينو) بحظ وافر ، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء ذلك ، قسمها العربي أو قسمها الايطالي - عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي - ونشأ مسيحياً وكان اسمه : إيفان جوستاف ، ثم اعتنق الإسلام ، وتعلم العربية وأخذ يكتب في المجلة المقالات ، ويطبع فيها الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر وترجم بعض النصوص.

وأعجب الشيخ عليش الكبير بعبد الهادي فكتب مقالاً في مجلة النادي

(١) - الإسلام هو البديل ، مراد هوفمان ، ترجمة : د . غريب محمد غريب ، عن مجلة النور ، العدد

شكره فيه على ما أداه للحضارة من خدمة جليلة ، هي تعريف الناس بمحي الدين ، وكان من ثمرات هذا المقال ، أن أعلن في العدد التالي عن تأليف جمعية في إيطاليا وفي الشرق الأوسط لدراسة ابن عربي وسميت الأكبرية»^(١).

ويتلخص منهج هذه الجمعية وأهدافها بالتالي :

١ - دراسة ونشر تعاليم الشيخ محي الدين سواء ما يتصل منها بالشرعية وما يتصل بالحقيقة والعمل على طبع مؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به وأحاديث تشرح آراءه.

٢ - جمع أكبر عدد ممكن من محبي الشيخ ابن عربي وعقد صلة قريبة بينهم تقوم على الأخوة وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة الممتازة من الشرقيين والغربيين.

٣ - تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممن يتبعون الطريق الذي اختطه محي الدين بن عربي وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.

٤ - ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين كجلال الدين الرومي مثلاً بيد أن مركز الدائرة يجب أن يستمر ابن عربي.

٥ - ولا صلة للجماعة قط بالمسائل السياسية مهما كان مظهرها ، إذ أنها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة»^(٢).

(١) - انظر : للدكتور أبو الوفا التفتازاني ، «الطريقة الأكبرية» ، ص ٢٩٥ - ٣٥٣ ، من الكتاب التذكري ، وهي من أوسع الدراسات التي تناولت هذه الطريقة بالتفصيل ، تسمية طريقة ابن عربي بالأكبرية ، شيوخها وأسانيدها ، منهجها وغاياتها ، أصولها العامة وآدابها ، أتباعها ، هل هي فرع من الطريقة القادرية ، موقف العلماء منها ، لم تنتشر هذه الطريقة انتشاراً واسعاً . . . إلخ .

(٢) - الفيلسوف المسلم ، د. عبد الحليم محمود ، عن كتاب محيي الدين بن عربي ، لطفه عبد الباقي ،

يقول طه عبد الباقي : « وحمل جينو راية الجهاد في هذه الجمعية فاستمر يبني على ما أسسته الأكبرية تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر وأقام جينو في القاهرة يؤلف الكتب ، ويكتب المقالات ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم^(١) .

وتعتبر جمعية محي الدين ابن عربي في بريطانيا من أنشط الجمعيات الغربية في نشر وطبع وترجمة ما يتصل بتراث ابن عربي ومدرسته «الفلسفة الوجودية وأعلامها» .

ولهم من ذلك عدة إصدارات ثقافية ، وبين يدي بعض هذه الإصدارات ، من أهمها ترجمة كتاب فصوص الحكم لابن عربي ، وقد جاء عنوان الكتاب مترجماً باللغة الإنجليزية كالآتي :

THE WISDOM OF THE PROPHETS

(FUSUS AL HIKAM)

MUHTI - D - DIN IBN ARABI

وقد ترجمه أولاً من العربية إلى الفرنسية الباحث :

TITUS BURCKHARDT

ثم ترجمته من الفرنسية إلى الإنجليزية الباحثة :

ANGELA CULME - SEYMOUR

ومن كتب الفلسفة الوجودية الخطيرة التي ترجمتها الجمعية ، كتاب «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي .

(UNIVERSAL MAN) - ABDAL - KARIM AL - JILI.

(١) - محي الدين بن عربي ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

كما طبعوا بعض الأوراد الخاصة لابن عربي، مثل : «ورد الوقاية»، وقد طبع باللغتين العربية والإنجليزية في مجلد واحد .

THE HIZBU - 1 WIQAYAH OF MUHYIDDIN IBN ARABI .

وغير ذلك من الإصدارات والنشرات .

وعندما استفسرنا - مع بعض الأخوة المهتمين بالفكر الصوفي - عن أهداف الجمعية ، وبرنامجها الثقافية ، وعن سبب اهتمامها البالغ بابن عربي دون سواه من الفلاسفة الذين ظهروا في تاريخ الإسلام ، وغير ذلك من الاستفسارات ، أحالتنا الجمعية - عندما عرفوا أننا من دول الخليج - إلى مندوبهم في المنطقة ، وهو رجل الأعمال المعروف عبد الله بن زغر في جدة ، وزودونا بعنوانه ^(١) ، وحاولنا مراراً الاتصال به إلا أن ارتباطاته التجارية والإدارية منعتنا من الالتقاء به .

* * *

(١) - يمكن مراسلته على صندوق بريد - ٥٤ - جدة ، وعلى هاتف مكتبه ٦٣٤٧٣٨٨ .

الفصل السادس

دراسة كتاب

« فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين »

تَهْيِيدٌ فِي

**مَوْقِفِ عِلَاءِ الدِّينِ الْبِخَارِيِّ
مِنْ ابْنِ عَرَبِيٍّ**

هكأنت فتاوى علاء الدين البخاري في الحط على ابن عربي مشتهرة عند القضاة والفقهاء وطلاب العلم ، فقد « كان ممن يقبحه ويكفره ، وكل من يقول بمقاله ، وينهى عن النظر في كتبه »^(١) ، وقد حكى ابن حجر العسقلاني في كتابه إنباء الغمر في حوادث (٨٣١ هـ) ، أنه حصل في أحد مجالس العلم بمصر آنذاك ذكر ابن عربي ، فبالغ الشيخ علاء الدين في ذمه وتكفيره ، وتكفير من يقول بمقالته ، فانتصر له البساطي المالكي^(٢) ، وقال : إنما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التي يقولها ، وإلا فليس في كلامه ما ينكر إذا حمل لفظه على مراده بضرب من التأويل . فانتشر الكلام بين الحاضرين في ذلك . قال ابن حجر : وكنت مائلاً في ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاماً يقتضي الكفر لا نقره عليه . ثم قال : و كان من جملة كلام الشيخ علاء الدين الإنكار على من يعتقد الوحدة المطلقة ، وكان من جملة كلام المالكي : أنتم ما تعرفون الوحدة المطلقة . قال ابن حجر : فاستشاط البخاري غضباً ، وأقسم بالله أن السلطان إن لم يعزل المالكي من القضاء ليخرجن من مصر^(٣) ، وقد حدث بعد ذلك أن رجع البساطي عن كلامه ذلك ، وتبرأ من مقالة ابن عربي وكفر من يعتقدها ، فأبقاه السلطان في منصبه ، وأرسل يترضى علاء الدين ، ويطلب منه البقاء وعدم السفر ، لكن ذلك لم يرض علاء البخاري^(٤) ، فخرج قاصداً الشام ،

(١) - الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٢) - ذكر السخاوي : أن أكثر من حضر في المجلس المذكور وافقوا علاء البخاري إلا البساطي .

الضوء اللامع ٢٩١/٩ .

(٣) - في الضوء اللامع : « استشاط غضباً وصاح بأعلى صوته : أنت معزول ولو لم يعزلك السلطان ، يعني لتضمن ذلك كفره عنده ، بل قيل إنه قال له صريحاً : كفرت ، كيف يعذر من يقول

بالوحدة المطلقة وهي كفر شنيع » ٢٩٢/٩ .

(٤) - انظر تفصيل هذا الحدث في إنباء الغمر ١٤٥/٨ ، والضوء اللامع ٢٩١/٩ ، البدر الطالع

وهناك ألف رسالته في إبطال مذهب ابن عربي والحط عليه ، وسماها : « فاضحة الملحدون وناصحة الموحدين » .

ومن عنوان الرسالة يتبين بوضوح موقف العلاء البخاري الصارم من ابن عربي إذ يعده من زمرة الملحدون الذين يجب فضحهم ، كما أنه لم يتردد في وصفه بأقذع الأوصاف عند مناقشته لمعتقداته وآرائه الباطلة .

فعندما تناول العلاء نقد رؤيا ابن عربي التي سطرها في ديباجة الفصوص ، قال في حقه : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد تجاهر بالوقاحة العظمى وجاوز بالحماقة الأمد الأقصى . . . » ، ولما تناول تفنيده قول ابن عربي : إن عبدة الأصنام والمشركين كانوا بعبادة الأصنام لله عابدين ، لكنهم في طريق العبادة مخطئين .

قال العلاء : « على ما زعم ذلك في الفتوحات ابن عربي مميت الدين » ، وقال عنه كذلك : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد زاد على ماسبق من الزندقة والضلالة ضغثاً على إبالة ، فقال : خرج فرعون من الدنيا طاهراً ومطهراً . . . » .
وختم علاء الدين كتابه فاضحة الملحدون بقوله : « فهذه جملة ما هدم به صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص . . . » .

ولما ثبت لدى العلاء البخاري ردة ابن عربي وطائفة الوجودية وكل من تمذهب بمذهبهم ، كان موقفه هو المطالبة بإقامة حد المرتد المصر على رده في حقهم ، وذلك بإعمال السيف في رقابهم . قال : « فلا ينفع ضابريهم غير العضب الحسام ، ولا يقطع دابريهم سوى سيف ملوك الإسلام » .

وفي موضع آخر أكد موقفه هذا فقال : « وإنما الحاسم لمادة فساد إلحادهم سيف الله المسلول » . والسبب الذي دفع العلاء لهذا الموقف الحاسم يرجع إلى أن

الوجودية لا ينفع معهم الحوار بالنصوص الشرعية ؛ لأن باب التأويل عندهم واسع جداً إلى درجة تحريف النصوص ، كما أن الحجج العقلية القطعية لا تجدي معهم ؛ لأنهم سوفسطائية مغالطون ، أما إجماع علماء الأمة فلا اعتبار له عندهم ؛ لأن كل من لا يؤمن بوحدة الوجود فهو من علماء الظاهر الذين لم يدركوا سر الشريعة ولا حقيقة الوجود .

* * *

المبحث الأول

الباعث على تدوين الكتاب

تكلم المصنف عن الباعث الذي دفعه إلى إخراج كتابه هذا فقال : « ثم إن إخواني في الدين ، وأعواني على نصرته الإسلام والمسلمين كثيراً ما يلتمسون مني رد أباطيل الفصوص ، بالبراهين العقلية لا بقواطع النصوص ، لرد هؤلاء الملاحدة بالإلحاد كل حكم منصوص ، وكانوا يعدون ذلك فتحاً في الإسلام ، وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والأصنام ، وقد كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير ، بعض العوائق والمعاذير ، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة^(١) بدمشق المحروسة ، لتحرير رسالة مترجمة بـ « فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين » كاشفة عن عوار أباطيل المبطلين ، كافلة بإبطال أقاويل المتزندقين ، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين ، بذلك الضلال المبين عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

من خلال هذا النص البين للعلاء البخاري ومن خلال مواقفه تجاه عقيدة ابن عربي يمكن أن نحصر الأسباب الدافعة لتصنيف الكتاب بالآتي :

١ - العوامل الداخلية : وهي القناعة الشخصية التي انتهى إليها العلاء البخاري في كفر ابن عربي وورده ، وخطورة فكره وعقيدته على المسلمين ، لما في منهج ابن عربي من التلبيس والتدليس .

٢ - العوامل الخارجية التي عززت قناعة البخاري في نقض هذا الفكر ، وهتك أستاره ، وتمثل العوامل الخارجية في :

أ - كثرة إلحاح طلبية العلم والدعاة على العلاء أن يصنف لهم مصنفاً في رد أباطيل الفصوص .

(١) - لعل الأحاديث الواردة في فضائل الشام دفعت المصنف إلى أن يصف دمشق بالأرض المقدسة . ومع ذلك فإن هذا الإطلاق غير صحيح .

ب - خلو الساحة العلمية في عصر البخاري من وجود كتابات ومصنفات تناقش كتاب الفصوص مناقشة علمية عميقة ، وكان جل ما اعتمد عليه العلماء في تنفير الناس من عقيدة ابن عربي ، بعض الفتاوى لمشاهير العلماء كالعز بن عبد السلام ، وابن الصلاح ، فجاء كتاب العلاء البخاري فاتحة خير في تنبيه أهل العلم بأهمية إبطال عقائد الوجودية وعلى رأسهم ابن عربي^(١) .

* * *

(١) - يستثنى من ذلك مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية في نقد مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وغيره من أعلام التصوف الفلسفي ، إلا أن كتبه كانت غير متداولة نتيجة لخصومة شيخ الإسلام الفكرية للمذهب الأشعري الذي أصبح مذهب الدولة الرسمي .

المبحث الثاني

**منهج علماء الدين البخاري
في كتابه**

يسلك المصنف المسلك العقلي في رسالته في مناقشة مذهب وحدة الوجود وما تفرع عنها من معتقدات منحرفة يدين بها أصحاب هذا المذهب ، ويسندونها ببراهين عقلية ونقلية يضعونها في غير مواضعها .

وقد أبان المصنف عن منهجه العقلي في رسالته ، فبعد أن انتهى من المقدمة التمهيدية للدخول في مناقشة أصول عقائد الوجودية - ابن عربي وأتباعه - ذكر السبب الذي دفعه إلى تأليف مصنفه « فاضحة الملحدين » ، ثم شرح منهجه فيه ، قال : « وأنا لا أناظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالأدلة السمعية ، ولا بروايات الكتب الفقهية ، ولا بفتاوى علماء الملة الحنفية » ، ثم بين المصنف أن مناقشة أولئك الوجودية بهذه الطرق الشرعية سواء كانت نصوصاً من الكتاب والسنة ، أو فتاوى العلماء أو أقوال الفقهاء « لا تجدي نفعاً ، ولا تفيد رداً ولا دفعاً » ، ثم علل المصنف عدم فائدة الطرق الشرعية في محاجة أصحاب مذهب وحدة الوجود ، فقال : « لأنهم في آيات الله يلحدون ، ولأحكامها يجحدون ، ويتفسيرها برأيهم يكفرون ، وفي أئمة الإسلام يطعنون بأنهم ظاهريون ، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر الشريعة قاصرون » .

ولما كانت مكابرتهم في رد الحق ظاهرة ، وإصرارهم على الباطل لا يتزعزع ، اختار المصنف المنهج الذي قال عنه : « وإنما أناظر معهم بالدلائل العقلية القطعية ، التي تطابق الملة والفلسفة ، وتوافق أرباب الملل والنحل على أن إنكارها سفسطة ، وإن كانوا لذلك أيضاً منكرين ولبديهة العقول مكابرين .

وإذا كان المصنف يقرر أن الصوفية الوجودية ينكرون أيضاً الدلائل العقلية القطعية والبدئية ، فلماذا إذاً ناظرهم بما يعرف سلفاً أن هذه الطريقة العقلية لا فائدة منها في إقناعهم بالحق وإذعانهم له ؟ !

يجيب المصنف على هذا بقوله : « لكنني قصدت بذلك أن يظهر على جميع الأنام من الخاص والعام أن أولئك الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة ، يتيهون في أودية الضلال ، ويبهتون بالأباطيل المحال ، لا بآيات الله يهتدون ، ولا بأئمة الإسلام يقتدون ، ولا لبديهة العقل يتبعون ، فهم في سكرتهم يعمهون ، وفي ربهم يترددون ، فلا ينفع ضابهم غير العضب الحسام ، ولا يقطع دابرهم سوى سيف ملوك الإسلام » .

من هذا النص يتوصل القارئ أن المصنف لا يهدف إبطال مذهبهم عقلاً فحسب ، وإنما يريد إضافة إلى ذلك أن يبين أن هؤلاء زنادقة مصرون على إلحادهم ، ومن ثم فلا ينفع معهم إلا أعمال السيف في رقابهم لأنهم مصرون على عقيدتهم التي تنطق بالإلحاد في الله والتلاعب بنصوص الكتاب الكريم والسنة المطهرة .

وعند تتبع طريقة العلاء البخاري في تناوله قضايا الاعتقاد وتقريره مسائل الإلهيات ، ندرك أنه ليس ذا منهج عقلي صرف كما هو الحال عند الفلاسفة ، فهو ينتقد من يعول على العقل وحده في مسائل الاعتقاد ، يقول عن منهج الوجودية والفلاسفة : « فالمعولون على مجرد عقولهم في العقائد هم السفهاء الجاهلون . أصحاب النار هم فيها خالدون » ، وإنما هو ينهج منهج من يحتكم إلى العقل بجانب السمع ، بل من يجعل العقل أصلاً للنقل متأثراً في ذلك بمنهج عموم المتكلمين ، وبالذات الأشاعرة الذين ينتسب المصنف إليهم .

وهذه جملة من المسائل العقلية التي يتبناها المصنف نعرف من خلالها منهجه في الإلهيات :

١ - الاستشهاد بالقواعد العقلية القطعية ، مثل :

قوله : ومن البين امتناع تأثير الشيء في نفسه .

وقوله : العقلاء قد أطبقوا على أن حقيقة الله غير مدركة بالعقول .
وقوله : ومن البين امتناع انقسام الواجب إلى الممكن وإلى القديم والحادث .
وقوله : إن كون الشيء الواحد في آن واحد في أمكنة مختلفة بديهي
البطلان .

٢ - كثرة المصطلحات المنطقية من خلال رده على الوجودية ، مثل :

الجنس ، الفصل ، الذاتي ، العرضي ، الكل ، الجزء ، الكلي ، الجزئي ،
المشترك ، المشكك ، الجوهر الفرد ، الجسم ، الماهية ، البسيط ، المركب ،
الوجود لا بشرط شيء ، الوجود البحت ، وبشرط لا ...

٣ - يسير المؤلف كذلك على طريقة من سبقه من المتكلمين في إثبات حقائق
الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين .

٤ - كما نوه المصنف إلى أن العقل مصدر من مصادر إثبات الاعتقاد .

٥ - ينطلق المصنف من نفس منطلق المتكلمين في مسألة إثبات وجود الله
من أنها قضية استدلالية ، وهذا يتفق تماماً مع منهجه العقلي ، والأصل في هذه
المسألة أنها فطرية يأتي الاستدلال عليها لتنبه الفطرة بعد فسادها .

٦ - اعتبر المصنف آيات الصفات من التشابهات المخالفة من حيث الظاهر
للمحكمات ، وساق في ذلك بعض الآيات ، كقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق
أيديهم ﴾ ^(١) ، و﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ^(٢) ، ثم قال : فإن ظاهرها
مخالف لقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ^(٣) . وهذا عين مذهب المتكلمين
الأشاعرة .

(١) - سورة « الفتح » ، الآية (١٠) .

(٢) - سورة « طه » ، الآية (٥) .

(٣) - سورة « الشورى » ، الآية (١١) .

منهجه في السمعيات :

- أما منهجه في إثبات السمعيات والغيبيات التي لا مجال للعقل فيها ، فقد سلك المسلك الشرعي الصحيح الذي يقوم على عقيدة التسليم لما جاء به الوحي ، خلافاً لبعض الفلاسفة الإسلاميين الذين أقحموا العقل في المغيبات كابن سينا والفارابي .

- وعند تناوله خوارق العادات والكرامات والرؤى والمنامات نوه إلى أن ظهور خوارق العادات على الإنسان لا تعني أنه من الأولياء ، بل قد تظهر على الكفرة الرهابين والمشعوذين ، فلا ينبغي أن ينخدع الإنسان بمجرد ظهور خوارق العادات على مدعي المعرفة .

- ونوه المصنف أن المعيار الذي تقاس به الكرامات هو الشرع ، وقواطع العقل ، فمتى خالفت هذه الادعاءات مسلمات العقل وأحكام الشرع حكم عليها بالشعوذة والبطلان .

وطبق المصنف هذه القاعدة على الكشف الصوفي ورؤيا ابن عربي وغيرها من دعاوى أصحاب الوحدة .

منهج المؤلف بشكل عام :

وبعد بيان منهجه في الإلهيات والسمعيات ، يمكن إجمال منهج المؤلف في مصنفه هذا ، بشكل عام في عدة نقاط :

١ - حذر المصنف المسلمين من أن ينخدعوا بطريقة الوجودية في نشر مذهبهم ، وذلك عن طريق تسترهم بإظهار شعائر الإسلام ، وتمويه الإلحاد بزي التنسك والتكشف .

٢ - نوه المصنف إلى أن من طرق الوجودية التي قد تنطلي على عامة الناس أيضاً ، تعلقهم بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وبكلام العلماء والأئمة نثراً ونظماً ، لترويج باطلهم ، وقد بين صوراً من هذا التعلق ، كتعلقهم بحديث النبي ﷺ : « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل » ، وتعلقهم ببعض أبيات في التوحيد لشيخ الإسلام الهروي ، وتعلقهم ببعض مصطلحات الصوفية ، كمصطلح الفناء ، والبقاء ، والسكر ، والجمع ، والتفرقة ، وهكذا سعي المؤلف في فضيحة هؤلاء الوجودية ، وكشف حقيقتهم للمسلمين ، وكانت هذه المهمة أساساً واضحاً في منهج المؤلف .

٣ - التنفير من العقائد الباطلة ، خاصة مذهب أهل الوحدة وما تفرع عنه ، والمبالغة في الحط على أصحابها وعلى رأسهم ابن عربي ، وغيره من أمثال ابن الفارض ، والشمس التبريزي ، والجلال الرومي ، والصدر القونوي .

٤ - استعان المصنف بالنقل عن كتب من سبقه من العلماء والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة مستدلاً بكلامهم في إثبات أو نفي أو شرح المسائل التي تناولها بالبحث ، ومن هذه الكتب « إحياء علوم الدين » ، « المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی » للغزالي ، و « شرح المقاصد » للسعد التفتازاني ، و « نحو القلوب » للقسيري ، وتفسير الزمخشري ، وتفسير الفخر الرازي .

كما نوه ببعض مصنفات وكلمات أهل الوحدة والإتحاد وأشياءهم للتدليل على زيغهم ، ومثال ذلك : « الفتوحات المكية » لابن عربي ، وتائية ابن الفارض ، وقصيدة الجلال الرومي في تأليه التبريزي ، وتفسير الفاتحة للصدر القونوي .

٥ - نبه المصنف في مواضع متفرقة إلى حجية إجماع العلماء ، وبين أن مذهب ابن عربي مناقض لإجماع العلماء في أصول مسائل الاعتقاد والأحكام وتفسير القرآن الكريم .

المطلب الأول
في عرض الكتاب

استهمل المصنف رسالته بعد حمد الله والثناء عليه وعلى نبيه ﷺ ، بمقدمة قصيرة أبان فيها مكانة العقل الذي خص الله به الإنسان ، والغرض منه ، ودوره في فهم النص الشرعي والأمر النبوي . وبين بعد ذلك الفرق بين توحيد العارفين^(١) ، وتوحيد الزنادقة الوجوديين ، ثم بين متعلق الكشف الصوفي بأنه نيل لما لا يناله العقل ويُدركه ، لا نيل ما يحيله العقل ويبطله ، كما يقول الوجودية ، وذلك باحالتهم نفي ثبوت العالم الخارجي على الكشف والمعينة .

ثم ذكر بعد ذلك كمال الدين الإسلامي ، وكون محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين ، وأوجب على كل من بلغته الدعوة متابعتها وترك هواه ، والرضى والتسليم لأمر الله وأحكام شريعته ، وطرح ما يقوله الفلاسفة السفهاء ، المنكرين للشرائع والنحل ، والجاحدين لتفاصيل الأديان والملل ، ثم نوه بعد ذلك بابن عربي ، وذكر وقاحته وحماقته عندما جعل نفسه خاتم الأولياء ، وأنه مشكاة علوم جميع الرسل والأنبياء والأولياء ، فحط عليه المصنف وبالغ في ذمه ، حيث عدّه بسبب مقالته هذه أوقح من مسيلمة الكذاب ؛ حيث لم يقنع ابن عربي بما قنع به مسيلمة من ادعاء رتبة التساوي .

ثم تناول بالنقد والتنفيذ المحكم رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ ، والتي ذكرها في ديباجة الفصوص ، وزعم أن النبي ﷺ سلمه كتاب « فصوص الحكم » يداً بيد .

ثم تكلم بعد ذلك عن غلو هؤلاء الصوفية الوجوديين في تحريف النصوص الشرعية عن طريق تأويلها تأويلات باطنية توافق أهواءهم المنحرفة ، وحكى بعد ذلك إجماع العلماء على كفر من يفعل ذلك .

(١) - انظر عن توحيد العارفين ص ٣٩٠ . وعن معنى العارف انظر : ج ٢ ص ٩ .

ثم ذكر بعد ذلك عقيدة هؤلاء الوجوديين ، من كونهم يجاهرون بألوهية جميع
الممكنات ، حتى وجود الخبائث والقاذورات ، وبإباحة جميع المحرمات ، وذكر
طرق الوجودية في استمالة الناس إليهم ، وذلك عن طريق التدليس عليهم بإظهار
التنسك والعبادة .

ثم ذكر جلال الدين الرومي والشمس التبريزي وعدّهم من ملاحدة المتصوفة ،
وساق بعض عباراتهم المشتملة على الكفر باللغة الفارسية وقام بترجمتها بالعربية.
ثم ذكر بعد ذلك الباعث على تأليف هذه الرسالة ، ومكان تأليفها ، إذ ذكر
أن بعض إخوانه في الدين التمس منه رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لا
بقواطع النصوص والأدلة النقلية ، فأجاب المصنف سؤالهم ، وصنف رسالته في
دمشق .

ثم قبل شروعه في إبطال مذهب ابن عربي ، مهد مقدمة مهمة ترشد إلى
بطلان أوهام الوجودية ، ألا وهي اعتقاد ثبوت الأشياء في الخارج ، وأنها حقائق
ثابتة متحققة الوجود في الخارج ، وليست أوهاماً وخيالات ، كما يذهب إليه
السوفسطائية نفاة الحقائق ، وكما يذهب إليه الوجودية تبعاً لهم ؛ إذ لا يتحقق
نفي الكثرة المشهودة إلا بالأخذ بمذهب السوفسطائية ، وقد ذكر المصنف أن أساس
الدين يقوم على ثبوت حقائق الأشياء ، وأن بنفيها ينهدم كل دين ، حيث قال : «
اعلم أن أساس دين الإسلام ، وهو معرفة الله تعالى ، بالاستدلال على وجوده
بوجود مصنوعاته ، إنما يتوقف على ثبوت حقائق الأشياء ، ثم عليه يبتنى أيضاً
ثبوت ذوات الأنبياء وشرائعهم المنزلة عليهم من السماء ، وثبوت الجنة والنار ،
والثواب والعقاب في دار الجزاء ، ولذلك ترى أئمة الإسلام يصدرون كتب علم
الكلام ببيان ثبوت حقائق الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين في نفيها
للحس وبديهة الآراء » .

وقد أطال المصنف في هذه المقدمة بعض الشيء ، وأبطل فيها قول ابن عربي بالأعيان الثابتة ، كما ذكر أيضاً الالتزامات الباطلة والمحالة ، التي يلتزمها القائلون بوحدة الوجود ، ومن هذه الالتزامات الباطلة ، ادعاء ثبوت ما يحكم بديهية العقل بانتفائه ، وإنكار ما يحكم بديهية العقل بثبوتها ، وكالتزام مذهب السوفسطائية ، وكالإلحاد في آيات الله ، ثم ضرب الأمثلة على كل التزام من هذه الالتزامات الباطلة .

ثم ذكر في هذه المقدمة أيضاً أعظم حجة يستند إليها القائلون بوحدة الوجود لترويج أباطيلهم ، فهم أولاً لما عجزوا عن إقامة البرهان على مذهبهم أحالوه على الكشف والعيان ، وثانياً بأن يُعبّروا عن طاماتهم بالعبارات الهائلات والترهات المدهشات التي لم يعهد مثلها لا في السنة ولا في الكتاب ، ستراً لعوار زندقتههم ، وصوناً عن أن يقف على بطلانها بديهية الآراء .

ثم بعد أن فرغ من تمهيد تلك المقدمة ، شرع في إبطال أساس مذهب الوجودية في الذات الإلهية والوجود ؛ إذ حكى أن مذهبهم فيه أن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر ، أي الوجود لا بشرط شيء .

ثم أورد المصنف أدلتهم العقلية والسمعية على مذهبهم هذا وأبطلها ، وقد أطال المصنف النفس في هذه القضية ، وأورد كل ما قيل فيها من براهين وأدلة ، وأجاب عنها بأجوبة عقلية محكمة تدل على قوته ودقته في العلوم العقلية والمنطقية ، وإستيعابه للمذاهب الفلسفية .

ثم أعقب المصنف هذه القضية بقضية أخرى لها صلة وثيقة بها ، ألا وهي دعوى الصوفية الوجودية أن مرادهم من كون الله تعالى وجوداً مطلقاً - فراراً من لوازمه الباطلة ، وهو كون المطلق مفهوماً كلياً لا وجود له في الخارج ، بل وجوده

في أفراده - أي واحد شخص موجود في الخارج ، بمعنى أنهم يفسرون الوجود المطلق بالوجود الشخصي ، وقد أبطل المصنف هذه الدعوى أيضاً وأطال فيها الكلام وأجاد .

ثم نوه المؤلف ببعض منكرات ابن عربي في فصوصه ، كدعواه أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله ، وأن موسى أنكر على هارون عليهما السلام ، لانكاره على عبدة العجل ، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل ؛ إذ كان موسى أعرف بالله من هارون ، فذمه المؤلف على مثل هذه المناكر ، حتى قال فيه : « فجعل ذلك الغوي المبين هارون عليه السلام أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين ، ثم ساق بعدها الآيات القرآنية الدالة على بطلان هذه الفرية ، ثم ساق بعد ذلك بعض أدلة ابن عربي النقلية التي يثبت من خلالها صحة ألوهية كل شيء وأجاب عنها وأبطلها .

ثم تعرض المصنف إلى شرح بعض مصطلحات الصوفية ، والتي فسرتها الوجودية تفسيراً يتمشى مع معتقدتهم ، أي أنهم لم يفهموها على حسب معناها المتواضع عليه بين واضعيها حين وضعوها ، كمصطلح الوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع ، والتفرقة . فبين المصنف معانيها عند الصوفية وأنها لا تفيد الوصول إلى مذهب وحدة الوجود ، وليست مقدمات له . وقد أطال المصنف في هذه المسألة أيضاً ، وشرح تلك المصطلحات شرحاً واسعاً يدل على رسوخ قدمه في التصوف .

ثم شرع في بيان معنى التوحيد عند الصوفية السالكين والفرق بينه وبين توحيد العامة من وجه وبين توحيد الصوفية الوجودية من وجه آخر قال : « واعلم أن التوحيد عند العامة عبارة عن نفي الألوهية عما سوى الله تعالى ، وإثباته لله وحده ، على ما هو مدلول كلمة التوحيد ، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد إلا وجود الله تعالى وحده . . . » .

واستدل المصنف على توحيد الخاصة بأبيات شعر لشيخ الإسلام الهروي في
منازل السائرين ، وهي قوله :

ما وَّحدَ الواحدَ من واحدٍ إذ كل من وحده جاحد

إلى آخر هذه الأبيات التي تتحدث عن التوحيد الصوفي .

ثم بين تمسك القائلين بوحدة الوجود بأبيات الهروي ، وكيف يصرفون كلامه
إلى غير مراده ، ويحملونه على مذهب وحدة الوجود .

ويبدو واضحاً في تقسيم المصنف للتوحيد ، وقصر أفراد العبودية لله تعالى
على العوام ، تأثره بمدرسة الإمام أبي حامد الغزالي ؛ حيث إنهم يعتبرون مقام
الفناء عن شهود المخلوقات أعلى رتبة من توحيد العوام حسب زعمهم ! .

ثم تناول المصنف معنى الكافر والزنديق بالشرح والتفصيل وبين الفارق
بينهما وبين المرتد .

وبعد ذلك شرع المصنف في المسألة الأخيرة من مسائل هذه الرسالة ، ألا
وهي إيمان فرعون التي نص عليها ابن عربي في كتابيه « فصوص الحكم » و
« الفتوحات المكية » . وقد أورد المصنف أدلة ابن عربي على تلك الدعوى ،
وأبطل تلبيساته وتأويلاته الشاذة للنصوص القرآنية ، واستطرد المؤلف في ذكر
الأدلة والشواهد العقلية والنقلية على كفر فرعون وأن إيمانه في حال اليأس لم
ينفعه ، وأن موته على الكفر من مسلمات معتقد المسلمين . وذكر في هذه
المناقشة الطويلة نقولاً عن بعض كتب التفسير منها : كشف الزمخشري ،
وتفسير الفخر الرازي ، وأنهى مبحثه هذا بقوله : « ولا يخفى على أئمة الإسلام
وعلماء الشرائع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان ، فقد
كذب القرآن ، وجوز التناقض في كلام الملك الديان ، وأبطل قواعد الإسلام

المعلومة من شريعة النبي ﷺ، وصار كفرعون وقومه من الكافرين ، ومن المكذبين الضالين ، فعليه وعلى فرعون لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

ثم ختم الرسالة ببعض الكلمات والعبارات التي ذم فيها ابن عربي وكتابه «فصوص الحكم» .



المطلب الثاني

في المسائل التي تناولها المؤلف
بالرد

لم يتناول علاء الدين البخاري جميع منكرات الفصوص بالرد في رسالته «فاضحة الملحدین» ، بل ولا على أغلبها ، وإنما اكتفى بالرد على بعض المسائل؛ أهمها - والتي أولها اهتماماً كبيراً - فكرة وحدة الوجود .

وتلي هذه المسألة أهمية مسألة إيمان فرعون ، والتي شغلت صفحات عديدة من رد المصنف .

هاتان المسألتان هما اللتان أولى المصنف اهتمامه إياهما بالرد والإبطال من مسائل الفصوص ، وما عداها فقد أشار إليها إشارة سريعة ، وهي حسب ورودها في ترتيب الرسالة ، ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، ودعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود .

أما ترتيب هذه المسائل الثلاث حسب اهتمام المصنف بها في الرد ، فقد جاءت دعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود في مقدمة الموضوعات التي ناقشها ، حيث فصل فيها الرد أكثر من مسألة ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، والتي أوردهما المصنف إيراداً سريعاً .

فمجموع المسائل التي تناولها المصنف بالإبطال خمس فقط :

أولاً - إبطال المصنف لعقيدة وحدة الوجود :

أولى المصنف عقيدة وحدة الوجود أهمية أكثر من غيرها من أباطيل الفصوص ، ولا غرابة في ذلك ؛ لأن هذه المسألة هي لب المذهب وعموده وجوهره ، بل إن بقية مسائل الفصوص ما هي إلا ثمرة هذا المعتقد الفاسد .

وأول ما يلحظه الدارس لرسالة علاء البخاري ، أنه وهو في إبطاله لعقيدة وحدة الوجود التي ينعى بها على ابن عربي لم يأت حتى بنص واحد من الفصوص

يشهد عليه بذلك ، بل اكتفى بعرض صورة هذا المذهب والرد عليه ، مع أن نصوص وحدة الوجود تملأ الفصوص .

قبل أن يبدأ المصنف في إيراد مذهب الصوفية الوجودية ، ويرد عليه - نوه في مقدمة الكتاب أنه لا حقيقة لدعوى المنتصرين لابن عربي والذابين عنه ، في أن كلمات الصوفية الوجودية الظاهرة في الكفر والإلحاد صادرة عنهم نتيجة غلبان السكر والوجد الصوفي ؛ لأن هناك فرق بين إنسان يأخذه الحال فيشطح بكلمات وجيزة محذورة ، وبين هؤلاء الصوفية الوجودية الذين سودوا آلاف الأوراق في إثبات عقيدة وحدة الوجود ، وهم في استدلالهم على معتقدتهم الفاسد هذا يستشهدون بالنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والأدلة اللغوية ، والفلسفة الفيثاغورية ، وعلم الحروف والأرقام ، ويردون على خصومهم أو من يخالفهم من المحدثين والصوفية والأشاعرة والمعتزلة والفقهاء ، ويدخلون في عويص مسائل العقائد ، ويغوصون في دقائقها شرحاً وتفريراً ومقارنة ونقداً . . كل هذا وغيره لا يمكن أن يكون صادراً عن سكر ، وإنما هذا يصدر عن إعمال عميق لفكر وبحث جاد .

كما رد المصنف في هذه المقدمة قول من يقول : إن كلام هؤلاء الصوفية الوجودية إنما هو اجتهاد فقهي ، وبين الفرق بين الاجتهاد في مسائل الفروع وبين هدم أصول الإسلام ورد أركان الإيمان .

وذكر في هذه المقدمة أيضاً الفرق بين عقيدة المتصوفة السالكين أو المتصوفة المتكلمين كأبي حامد الغزالي ، وبين عقيدة الصوفية المتفلسفين كابن عربي في كيفية صدور العالم عن الله .

بعد هذا العرض العام جاء إلى تفصيل البحث في مناقشته أساس مذهب الوحدة المطلقة (وحدة الوجود) .

وقبل أن يشرع المصنف في تفصيل مذهب الوجودية والرد عليه ، قرر أن مبنى الشريعة متوقف على ثبوت حقائق الأشياء ، وقد يتساءل القارئ عن سبب اهتمام العلاء البخاري بتصدير المقدمة بهذه المسألة المهمة التي لا تحتاج إلى بيان إذ إنها من الأمور الفطرية ، والجواب على ذلك : أنه لما كان الخصم يشاغب في جداله ، ويلبس حتى في مسلمات المسائل ، كان لا بد من التطرق إلى هذه القاعدة العقلية ، وهو بهذا يشير إلى أن مذهب الوجودية ، مذهب سوفسطائي ، والمؤلف محق فيما يقول ، ويعي ما يقرر ، ووجه الشبه بين القائلين بوحدة الوجود والسوفسطائية في أن السوفسطائية - وبالأخص الفرقة العنادية - ينفون حقائق الأشياء على الإطلاق ، فالقائلون بوحدة الوجود يتبعونهم في هذا النفي ، حيث يجعلون حقائق العالم المتكاثرة أموراً اعتبارية ، ومعلوم أن الاعتبار أمور عدمية ، لكن يفترق القائلون بوحدة الوجود عن الفرقة العنادية في كونهم يثبتون حقيقة واحدة كما يزعمون ، بينما العنادية لا يثبتون أية حقيقة ^(١) .

- بعد وضع هذه القاعدة تطرق المصنف إلى الحديث عن مصطلح الأعيان الثابتة ^(٢) عند الوجودية ، وبين مرادهم منه ، وقام بنقضه بالمعقول والمنقول ، وخلص إلى أنهم في هذه المسألة خالفوا كل العقلاء بما فيهم الفلاسفة المسلمين بالحكماء .

- ثم ناقش المصنف مفهوم الوحدة الشخصية ، وقولهم في انبساط الوجود المطلق في المظاهر ، وأبطل هذه الدعوى ، وذكر اللوازم الكفرية التي ينتجها هذا القول .

- كما كشف المصنف عن معتقد ابن عربي في أعيان الأكوان ، حيث يرى أن

(١) - انظر : رد الفصوص ٢/٢٤٠٩

(٢) - سبق بيان هذا المصطلح في مذهب ابن عربي . انظر المبحث الرابع من الفصل الرابع .

هذا الكون بكل ما فيه سراب وخيال ولا حقيقة لهذا الوجود في الخارج ، وبين
العلاء أن هذا الاعتقاد الحاد في آيات الله وشرائعه .

- بعد تلك المقدمات ، فصل المؤلف في بيان حقيقة مذهب الوجودية وفكرة
وحدة الوجود ، ومفهومهم لواجب الوجود ، وأنهم يلتقون في هذا المعتقد مع بعض
الفلاسفة ، فذكر أدلتهم العقلية والنقلية وبين فسادها .

- ونوه العلاء أيضاً على أن الوجودية يكذبون على الفلاسفة ، ويحملونهم
ما لم يقولوه ، فزعم أهل الوحدة أن الفلاسفة يقولون : إن الله تعالى هو الوجود
المطلق ، وأبطل هذا الادعاء .

- ولم تنظلي على المصنف تلبيسات الوجودية والأعيبهم ، فذكر أنهم
يسترون ما يلزم مذهبهم من نفي وجود الله بدعواهم أنه الوجود المطلق تحت ستار
الوحدة الشخصية .

- ونوه المصنف إلى أن الصوفية الوجودية يفرقون بين الوجود والموجود
ليتوصلوا به إلى وحدة الوجود ، وأبطل قولهم أن الوجود هو الواجب ، وأن
الممكن له نسبة إلى الوجود ، وأن الصوفية لما ذهبوا إلى أن واجب الوجود هو
الوجود ، أي المتصف بالوجود فقط دون غيره ، كان وصف الممكن بالوجود وصفاً
له بالوجوب .

- وأشار إلى أن خطأ الصوفية الوجودية يتعدى من العقائد الدينية إلى إبطال
اللغة العربية .

- ذكر تفسير الصوفية الوجودية لكيفية تكثر الواحد الشخصي ورد عليه
بعدة وجوه محكمة .

- لم يغفل المصنف عن مناقشة مسألة الكشف الصوفي ، وبين أن الصوفية الوجودية لما كان تبنيهم لمذهب وحدة الوجود يلزمهم القول بشنيع المحالات والضلالات كما يقول العلاء البخاري - التجأوا إلى إثبات عقيدة الوحدة بدعوى الكشف ، فناقش العلاء هذه الدعوى مبيناً ما يلي :

١ - أن دعوى الكشف ليست جديدة، وإنما هي قديمة، وأشار إلى أن مصدرها قدماء الفلاسفة الذين استوفى ابن عربي منهم جوانب من فلسفة الوجودية .

٢ - كما أوضح أن الكشف ليس في ذاته دليل ، بل هو مفتقر إلى البرهان.

٣ - وبين أن الكشف وسائر الكرامات متى خالفت الشريعة ومسلمات المعقول حكم عليها بالباطل ، وأنها من قبيل الشعوذة .

٤ - ونوه أنه حتى لو كشف للإنسان شيء ما يتعلق بالخالق فإن أهل العرفان (يريد بهم محققي الصوفية) يقولون : « إن التعبير عن المعلوم بالكشف ليس في حيز الإمكان لقصور العبارة عن بيان هذه الحالة ، وتعذر الكشف عنها بالمقال ، فلا يمكن إيداعه الكتب والرسائل فضلاً عن إثباته بالحجج والدلائل .

- وعند مناقشة المصنف لمصطلحات الصوفية عاد مرة أخرى وفي لغة سريعة مذكراً قراء رسالته ، أن ابن عربي لا يقول بالحللول أو الاتحاد ، وإنما يذهب في الإلحاد إلى أبعد من ذلك حيث إنه يدين بعقيدة وحدة الوجود التي تلغي كل مظاهر الأثنينية التي قد يحافظ عليها الحللول ، أو أنها تحصر اندماج الحقيقتين في حقيقة واحدة ، ولكنها جزئية كما يحصل في الاتحاد .

- وأشار المصنف أن غلط الوجودية في فهمهم لحقيقة الخلق الإلهي
للممكنات يشبه - وليس من كل الوجوه - غلط النصارى في فهمهم لحقيقة خلق
الله تعالى لعيسى عليه السلام .

ثانياً : دعوى إيمان فرعون :

استهل العلاء البخاري بحثه عن مسألة إيمان فرعون في عقيدة ابن عربي في
فصوصه بقوله : « ثم اعلم أن صاحب الفصوص قد زاد على ما سبق من الزندقة
والضلالة « ضغثاً على إبالة » ، فقال : خرج فرعون من الدنيا طاهراً مطهراً » .

وبدأ نقده بذكر ثلاثة من إلزامات عامة تلزم ابن عربي من هذا القول :

أولاً : أن الاعتقاد بهذا المعتقد إنكار لما ثبت بالنصوص في اثنين وعشرين
سورة من القرآن تصرح أن فرعون مات على الكفر .

ثانياً : أن هذا المعتقد خرق لما أجمعت عليه الأمة في كل عصر وزمان .

ثالثاً : أن دعوى قبول إيمان فرعون عند الغرق مناقض لقول ابن عربي بأن
كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه ، فمتى كان فرعون بزعمه كافراً ،
حتى يقال إنه بكلمة التوحيد حال الغرق خرج عن الدنيا طاهراً مطهراً .

ثم بدأ المصنف بسرد الآيات القرآنية التي يستدل بها ابن عربي على قبول
إيمان فرعون كقوله تعالى : ﴿ حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي
آمنت به بنوا إسرائيل وأنا من المسلمين ﴾ ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ فلو لا كانت
قربة آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في
الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين ﴾ ^(٢) .

(١) - سورة « يونس » ، الآية : (٩٠) .

(٢) - سورة « يونس » ، الآية : (٩٨) .

وذكر المصنف أن قياس ابن عربي قبول إيمان فرعون على قبول إيمان قوم يونس عليه السلام باطل ، وكذا الاستدلال بهذه الآية على أن الإيمان حالة اليأس ومعاناة العذاب مقبول ، قياس باطل أيضاً .

ثم استدلل المصنف بقوله تعالى : ﴿ حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل ﴾^(١) وأن هذه الآية مسوقة لبيان عدم قبول إيمان فرعون وذكر خمسة وجوه في الاستدلال على مايقول ، كلها مستنبطة من الآية الكريمة ، وعزز رأيه بكلام صاحب الكشاف .

كما استعان المصنف بتفسير « مفاتيح الغيب » للرازي ، حيث ذكر لعدم قبول إيمانه وجوهاً آخر ، ذكر العلاء بعضها وأحال من أراد التوسع في معرفة الوجوه الأخرى على تفسير الرازي .

ثم بدأ المصنف بسرد آيات القرآن الكريم على معتقد أهل السنة والجماعة في إيمان فرعون ، وكانت طريقته في ذلك أنه يورد الآية ، ثم يبين دلالتها على نقض كلام ابن عربي ، وإثبات ما أجمعت عليه الأمة ، فذكر ما يزيد عن ستين آية من مختلف سور القرآن في دحض فرية ابن عربي في إثبات قبول إيمان فرعون حال الغرق .

وبعد أن أنهى المصنف محاكمة ابن عربي في هذا المسألة بين خطورة هذا المعتقد ، وعاقبة من يدين به ، وختم كلامه بقوله : « فتلك الآيات على كثرتها نصوص قاطعة وأدلة ناطقة بأن فرعون اللعين في الدنيا والآخرة من الكافرين الملعونين وأنه في الآخرة من المقبوحين ، وفي أشد العذاب من الداخلين . . .

ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرائع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان ، فقد كذب القرآن ، وجوز التناقض في كلام الملك

(١) - سورة يونس : آية (٩٠).

الديان، وأبطل قواعد الإسلام المعلومة من شريعة النبي عليه الصلاة والسلام ،
وصار كفرعون وقومه من الكافرين ، ومن المكذبين الضالين ، فعليه وعلى فرعون
لعنة الله والملائكة والناس أجمعين .

ثالثاً : دعوى صحة كل عبادة وألوهية كل معبود :

بدأ العلاء البخاري في مناقشة هذا الزعم بالحط على ابن عربي ، بل وصرح
بلعنه ، والمتتبع لأسلوب المصنف في تناوله إبطال مسائل الفصوص لا يغفل عن
ملاحظة هذا العنف في نقده لابن عربي وأتباع مذهب وحدة الوجود ، ولا عجب
من ذلك ، فإن من يقرأ الفصوص ، يمتلئ غيظاً لما في هذا الكتاب من المسائل
التي تهدم أركان العقيدة ، وتبطل أحكام الشريعة ، والخطورة في هذا الكتاب
تكمن في أن هذه الأباطيل التي بين دفتيه ، يدلل عليها ابن عربي من القرآن
الكريم والسنة المطهرة ، وبناء على هذا يزول العجب من الحماس الذي يبديه
العلاء البخاري في نقد أفكار الفصوص .

نوه المصنف أن زعم ابن عربي بأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في
دعواه ، يكذب قواعد البراهين العقلية ، ومحكمات الأدلة السمعية الناطقة بأن
كل مخلوق ادعى الألوهية فهو من الكاذبين ، وهو في الآخرة من الخاسرين ، ثم
أورد الآيات القرآنية على ذلك .

ثم انتقل المصنف إلى دعوى ابن عربي أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله
تعالى ، لكنه أخطأ في طريق العبادة ، وأن موسى عليه السلام إنما أنكر على
هارون عليه السلام لإنكاره على عبدة العجل ، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل ،
وكان موسى أعرف بالله من هارون .

والمصنف وهو يذكر كلام ابن عربي هذا ، لا ينقله بنصه من الفصوص ، وإنما يذكر معناه (١) .

فابن عربي بهذا الكلام يجعل هارون عليه السلام - كما يقول العلاء - أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين ، فجعلهم في اتخاذ العجل إلهاً مصيبين لكن في عبادته مخطئين (٢) .

بعد أن ذكر المصنف كلام ابن عربي قال : « ولا يخفى على علماء الإسلام والمسلمين أن الله تعالى يكذبه في عدة آيات من الكتاب المبين » . ثم ذكر بعض هذه الآيات من سورة الأعراف وطه ، وذكر لوازمها في إبطال كلام صاحب الفصوص .

ثم ذكر المصنف الآيات القرآنية التي يتشبه بها ابن عربي في إسناد رأيه ، وهي :

قوله تعالى : ﴿ ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (١)

وقوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (٢)

وبين العلاء أن ابن عربي يلحد في تفسير هذه الآيات عندما يصرفها عن معانيها الصحيحة لتوافق أباطيله .

فهو يلحد في الآية الأولى بتفسيره وجه الله بذات الله ، وأن جهات المشرق والمغرب هي الله .

(١) - سورة البقرة : آية (١١٥). انظر : نص ابن عربي في الفصوص : ١٩٢/١ .

(٢) - سورة الإسراء : آية (٢٣). انظر : تفصيل مذهب ابن عربي في حقيقة العبادة ، الفصوص ١٩٢/١

، تعليقات عفيفي على الفصوص ٢/٢٨٥ ، مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٢/٥٠٦ - ٥٢٦ .

ويلحد في الآية الثانية بتفسير « قضى » بحكم وقدر .

وبين المصنف بطلان كلام ابن عربي من عدة وجوه :

فهو أولاً خرق لإجماع العلماء والمفسرين ، وهو ثانياً مخالف للدلالات اللغوية الصحيحة ، وهو ثالثاً مردود بعشرات الآيات القرآنية ، وهو أخيراً يلزم منه إزمات كثيرة تناقض مسلمة العقول ، وتقبح في الذات الإلهية المقدسة .

رابعاً : ديباجة الفصوص :

تتمثل ديباجة الفصوص بتلك الرؤيا التي زعم فيها ابن عربي أن الرسول ﷺ أعطاه كتاب الفصوص ، وأمره أن يخرج به إلى الناس كي ينتفعوا به ^(١)

بدأ المصنف في مناقشة هذه الرؤيا بالحكم عليها بأنها زندقة شنعاء مختلقة ، ثم حكم على كل من يصدق هذه الرؤيا بأنه من الأغبياء الأغوياء .

ولما كان الفصوص مشحوناً بنواقض الإسلام قام المصنف بنقد الرؤيا من خلال مقارنتها مع مادة الفصوص فجاء رده محكماً . قال العلاء البخاري : « وهل سمعت عاقلاً يروج الزندقة المخالفة للعقل والشرع ، الباطلة بأسرها من الأصل والفرع ، بأن النبي ﷺ بعد مضي ستمائة عام ^(٢) من وفاته عليه السلام أمر في المنام بإظهار ما يهدم ملته التي مهدها مدة ثلاث وعشرين سنة إلى آخر حياته » . ثم ذكر أمثلة من الموضوعات التي هدم بها صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص .

أما الإلزام العقلي الثاني الذي فند به المصنف رؤيا ابن عربي ، فهذه صورته :
أنكم - معاشر الوجوديين - تؤمنون أن وجود الكائنات ما هي إلا أفراد واجب

(١) - انظر : فصوص الحكم ٤٧/٨ .

(٢) - إشارة إلى تاريخ رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ .

الوجود « الذات الإلهية » ، وأن كل حقيقة وصورة توصف بوجود الوجود الذاتي ، وابن عربي أحد هذه الحقائق أو الأفراد الواجبة الوجود ، حسبما يدين ابن عربي ؛ لذا فيستحيل على الواجب الافتقار إلى الأمر والنهي والتوجيه والإرشاد ، وهذا الذي فعله النبي ﷺ لابن عربي في المنام ، مع العلم بكونه واجب الوجود ، وهو ما ينقض مذهبه وفكره .

وفي أثناء محاكمة المصنف لديباجة الفصوص ، أفصح عن رأيه في ابن عربي معززاً قناعته برأي العضد الايجي . قال : « ولا يخفى على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا لترويج مثل هذه الدعوى شاهدة صادقة على ما يحكى عنه أنه قد كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش ، فقد صح عن صاحب المواقف عضد الملة والدين أعلى الله درجته في عليين أنه لما سئل عن كتاب «الفتوحات» لصاحب «الفصوص» حين وصل هنالك قال : أفتطمعون في مغربي يابس المزاج ، بحر مكة يأكل الحشيش شيئاً غير الكفر »^(١) .

ومرة أخرى نلاحظ القسوة في رد العلاء البخاري فيما نعت به ابن عربي ، ولا غرابة في ذلك ، فمن قرأ الفصوص ، وعرف محتواه ، وأدرك الآثار السيئة التي جنتها الأجيال المسلمة من وراء انتشار هذا الكتاب الذي قال عنه الذهبي : « فإن كان لا كفر فيه ، فما في الدنيا كفر »^(٢) ، من عرف هذه النتائج لا يستنكر تلك القسوة التي هي من لوازم غيرة المسلم على إسلامه .

(١) - ناقشت دعوى البخاري والايجي في اتهامهم لابن عربي بأكل الحشيش في المبحث الثاني من الفصل

الثالث .

(٢) - سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .

المطلب الثالث

في المسائل المنتقدة على المؤلف

إنّ الدراسة العلمية المتكاملة لأي موضوع من الموضوعات الفكرية أو العقديّة أو الشرعية لا تقتصر على الشرح والتفسير والتعليق والتحقيق ، وإنما تتطلب كذلك التنبيه على الأخطاء ، والرد على المخالفات ؛ إتماماً للفائدة ، بل إن النقد البناء يعتبر من صميم المنهج الإسلامي في البحث عن الحقيقة ونصرتها ، وهو المنهج الذي سار عليه السلف الصالح ، مستوحين ذلك من القرآن والسنة . وليس ذكر الملاحظات وإحصاء الأخطاء قضية مرادة لذاتها ، وإنما هي من باب النصح للمسلمين . وليس بالأمر الهين أن ينصب الإنسان نفسه حكماً على علماء المسلمين ، إلا أن هذا من مقتضيات البحث العلمي وخصوصاً إذا علمنا أنه لا عصمة لأحد من الوقوع في الأخطاء بعد الرسل والأنبياء ، مهما علا كعبهم في العلم والورع .

وكم كان الإمام ابن رجب الحنبلي موفقاً في كلماته التي أوردها في مقدمة كتابه القواعد الفقهية حيث يقول : « وبأبي الله العصمة لكتاب غير كتابه ، والمنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه » ^(١) ، من هذه المنطلقات الشرعية والأدبية نتعرض لذكر المؤاخذات والأخطاء التي وقع فيها المصنف . وأكتفي هنا بالتنويه لهذه الأخطاء من غير أن أناقشها ، حيث تمت معالجتها في مواضعها من الرسالة ، إلا بعض المسائل التي سأفصل فيها القول هنا ؛ لأن المكان هناك لا يتسع للإطالة والاستقصاء .

ويمكن تقسيم المسائل المنتقاة على المصنف إلى ثلاثة أقسام :

مؤاخذات خاصة تتعلق بنقد ودراسة المصنف لكتاب الفصوص ، ومؤاخذات عامة تتعلق بالكتاب المحقق كله ، ومؤاخذات تتعلق بقضايا التصوف .

أولاً : في المؤاخذات الخاصة :

١ - لم يتناول المؤلف جميع أباطيل الفصوص ومنكراته بالرد ، بل اكتفى بالرد على بعض المسائل ، بينما كتاب « الفصوص » مليء بالأفكار الشاذة والآراء

(١) - القواعد ، ص ٢ .

المنحرفة . وهو بهذا لم يلتزم بما شرطه على نفسه في مقدمة كتابه من أنه سينقض كتاب الفصوص .

٢ - لم يستشهد المصنف في غالب ما تناوله من منكرات الفصوص بالنصوص الأصلية التي سطرها ابن عربي في كتابه ، وإنما اكتفى بعرض المعنى وذكر صورة المذهب ، ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ في مثل مسائل الفصوص العويصة قد تغير المعنى ، خصوصاً عندما يكون هذا التصرف والتبديل في العبارات تمس كتاباً قصد مؤلفه انتقاء الألفاظ بدقة متناهية للتعبير عن فلسفته .

٣ - أخطأ المصنف ، أحياناً ، في فهم كلام ابن عربي ، كقوله : إن ابن عربي جعل نفسه لبنة الذهب في تكميل الدين ، بينما جعل النبي ﷺ لبنة الفضة ، والصحيح أن ابن عربي جعل نفسه موضع اللبنتين الفضة والذهب ، ولم يضرب المثل للرسول بلبنة الفضة ، بل خصها لنفسه ، ولبنة الفضة هي اتباعه لظاهر الشرع ، ولبنة الذهب هي ما اختص به من الحقائق والبواطن التي يتلقاها عن الله مباشرة من معدنه ^(١) بزعمه .

ثانياً : في المسائل العامة :

١ - كرر المصنف بعض مسائل المقدمة من غير إضافة تستحق الإعادة . ومثال ذلك : ذكره اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب وحدة الوجود . وكتكراره مسألة الفناء في الفناء في التوحيد ، فإنه أعادها خمس مرات وفي كل مرة يكرر نفس المثل الذي يضره لشرح هذا النوع من الفناء ، وهو غياب النجوم عن المشاهدة مع بقاء أجرامها عند طلوع الشمس .

٢ - سوق المصنف بعض الأحاديث بمعناها دون أن يذكرها بألفاظها كالحديث الذي خرج البخاري وغيره في صفة الخوارج ، « . . . يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم . . . » .

(١) - انظر الفصوص ٦٣/١ ، الفتوحات ٣١٨/١ .

٣ - عدم دقة المصنف في تحديد وتعريف بعض المسائل ، كما إطلاقه مصطلح «الفيض» على خلق الله للممكنات ، ومعلوم أن هذا اللفظ دخيل على العقيدة الإسلامية من الفلسفة الأفلوطينية المحدثه ، والذي تلقفه ابن سينا والفارابي وأثبتاه في مصادرها وكتاباتها .

٤ - حيده في بعض المسائل العقدية عن منهج السلف ، كما في مسألة إثبات وجود الله بالاستدلال والنظر مع أنها مسألة فطرية ينبه عليها القرآن لإحياء الفطرة لا لإنشاء العقيدة من العدم ، وكما في مسألة آيات الصفات حيث اعتبرها المصنف من المسائل المتشابهات لا المحكمات ، وكتأويل حديث الجارية المشهور والتي أثبتت أن الله في السماء ، فهو يؤول الحديث وغيره من النصوص هروباً من القول بالجهة ، وكان الأولى بالمصنف أن يسلم بعلو الحق على خلقه ، كما وردت بذلك النصوص الشرعية .

٥ - كثرة نقل المصنف عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، دون الإشارة إلى ذلك في عدة مواضع ، وكذا نقله عن كتاب المقصد الأسنى للغزالي في موضعين من غير أن يعزو إليه ، وقد نبهت عليها في مواضعها .

٦ - أخطأ المصنف في مسألة علمية كونية عندما قرر أن ضوء الشمس لا ينفصل عن جرم الشمس ليتصل ببسيط الأرض ، أو بأي شيء من الأشياء . ولعل هذا الرأي منه مبني على مسألة كون الضوء أمراً عديمياً لا وجود له في الخارج^(١) . وهو

(١) - نسخ العلم الحديث كثيراً من آراء المتكلمين ومقرراتهم في القضايا الكونية ، ومنها هذه المسألة ، فالعلماء الطبيعيون متفقون على كون الضوء له وجود حقيقي في الخارج ، ومتفقون على أنه ينفصل من جرم الشمس ويتصل بهذا العالم ، وإنما الخلاف بينهم وقع خلال القرنين الماضيين على طبيعة الضوء ، هل هو موجي أم جسي .

فإسحاق نيوتن : ذكر أن الضوء يتألف من عدد لا يحصى من الجسيمات المتناهية الصغر يرسلها المصدر الضوئي .

أما هيجنز (HAYGENS) الهولندي (نهاية القرن السابع عشر) : يذكر بأن الضوء

بهذا القول يتابع بل ويكرر أخطاء من سبقه من المتكلمين ^(١) في تقرير هذه المسألة، وفي مقدمتهم العضد الإيجي ، فإنه ذكر هذه المسألة في كتاب « المواقف في علم الكلام » عند حديثه عن الأضواء ، فقال : « وفيه مقاصد : المقصد الأول : زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ، ويبطله وجهان . . . » ^(٢) ، ثم ذكر وجهي بطلانه .

= يتكون من اهتزازات تتولد من المصدر الضوئي في وسط لا نهائي المرونة وهو ما عرف فيما بعد بالأثير ، أي إن هيجنز يقول بأن الضوء يسير في موجات .

وأما ألبرت أينشتاين : ورغم أن الاتفاق كان بين علماء الفيزياء على أن للضوء طبيعتان موجية وجسمية، وذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر إلا أن أينشتاين دحض فكرة الأثير وقال : بأنه لا وجود له . حيث أن الضوء يسير في الفراغ ولا يحتاج إلى وسط مادي كي يسانده وهو حال الموجات الهرمومغناطيسية ، والضوء هو عبارة عن موجات كهرومغناطيسية تنتقل من المصدر الضوئي في جميع الاتجاهات بسرعة ٣٠٠,٠٠٠ كم في الثانية وفي خطوط مستقيمة .

فالجسيمات التي تخرج من المصدر الضوئي ليس لها تكوين مادي وإنما هي طاقة تنبعث من المصدر على شكل جزيئات متناهية الصغر تسمى فوتون أو كوانتوم () وهو عبارة عن الطاقة التي تشعها الذرة عندما ينتقل أو يقفز إلكترون من مدار خارجي إلى مدار داخلي حول الذرة . فالفوتون إذاً هو كمية طاقة وليس شيئاً مادياً وأي مصدر ضوئي يرسل كمّاً هائلاً من الفوتونات على شكل طلقات المدافع كما شبهها البعض ، ولكن هذه الجسيمات اللامادية عندما تنطلق يتبعها موجة ملازمة لها تتحكم في حركتها . انظر : أساسيات البصريات - فرنسيس أ . جينكنز ص ٣٥ - ٣٧ ، ٣٦١ - ٣٦٦ .

(١) - نوه الدكتور سفر الحوالي إلى خطورة أخطاء المتكلمين الأشاعرة في المسائل الكونية والتي نسبوها إلى الإسلام ، وكيف أن الملاحدة اتخذوا هذه الأغاليط وسيلة للطعن في الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم مدللًا كلامه ببعض الشواهد من كتبهم قال : « ومن ذلك قول البغدادي إن أهل السنة أجمعوا على وقوف الأرض وسكونها (الفرق بين الفرق ، ص ٣١٨) ، واستدل على ذلك في كتابه أصول الدين (ص ١٣٤) بمعنى اسم الله الباسط قال : لأنه بسط الأرض وسماها بسطاً خلاف زعم الفلاسفة والمنجمين أنها كروية ، ومثله صاحب المواقف (ص ١٩٩ ، ٢١٧ ، ٢١٩) الذي أكد أنها مبسوطه وأن القول بأنها كرة من زعم الفلاسفة » .

ثم ذكر تنبيه شيخ الإسلام في كتابه (الرد على المنطقيين ، ص ٣١١) على مسألة غلط المتكلمين في الطبيعيات والرياضيات .

انظر : منهج الأشاعرة في العقيدة ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) - انظر المواقف ، ص ١٣٣ وما بعدها .

ثالثاً : المآخذ في مسائل التصوف :

١ - تعريف التصوف : رفض العلاء البخاري إدخال صوفية وحدة الوجود في مسمى التصوف ، وأطلق عليهم وصف الزنادقة وقال - بعد أن بين ضلالهم - : « فكيف يحل للمسلم أن يسمى بالتصوف هذه الزندقة ، وأولئك الكفرة الزنادقة بالمتصوفة » ، ثم اختار تعريفاً واحداً للتصوف وأقره على ما هو عليه فقال : « بل التصوف في لسان القوم عبارة عن التخلق بالأخلاق النبوية ، والتمسك بقوائم الشريعة المطهرة المحمدية العلمية والعملية » .

واقصر المصنف على هذا التعريف للتصوف يعد قصوراً في البحث وذلك لعدة أسباب :

أ - لأنه لم يتطرق إلى التعريفات الكثيرة للتصوف والتي ملئت بها كتب الصوفية أنفسهم قبل غيرهم ، والمصنف ذو مشرب صوفي ، وله اطلاع واسع على مصنفاتهم كما هو بين من نقولاته في رسالته .

ب - ولأنه من أعيان القرن التاسع الهجري ، والتصوف قبل هذه المرحلة الزمنية بقرابة قرنين قد نضج نضجاً كاملاً بكل مدارسه الفلسفية والسلوكية^(١) .

ج - كما أن المصنف مسبق بدراسات متعددة وجادة تناولت مفهوم التصوف من قبل أئمة أعلام لهم ثقلهم العلمي في العالم الإسلامي ، فكان على المصنف أن لا يغفل هذه البحوث وأن يستفيد منها .

- مشكلة التعريف :

وإذا أردنا أن نحقق القول في تعريف التصوف لنقف على المعنى الدقيق له ، فإننا نجد أنفسنا أمام حشد هائل من التعريفات ، حتى قيل إنها بلغت زهاء

(١) - انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٥ / ٢٧١ .

الفين^(١) . وقال السهروردي : أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول^(٢) . وقال السراج الطوسي : وقد أجاب عن التصوف : ما هو ؟ جماعة بأجوبة مختلفة ، منهم إبراهيم بن المولد الرقي ، قد أجاب عنها بأكثر من مئة جواب^(٣) . وجمع أبو القاسم القشيري في رسالته خمسين تعريفاً من المتقدمين^(٤) . كما جمع المستشرق نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً^(٥) .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، ما السبب في كثرة وتعدد تعريفات التصوف ؟ والجواب على ذلك : « لأن هذه الكلمة «التصوف» أصبحت اصطلاحاً عند القوم ، يتطور بتطور العصر الذي يوجد به ، ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك ، بحيث نجد معنى التصوف في عصر يختلف عنه في عصر آخر »^(٦) . ومن جهة أخرى فإن التصوف تجربة ومعاناة شخصية ، ومعلوم أن بين الناس اختلافات وفوارق ذهنية ونفسية وعصبية ، وبناء عليه يكون وقع التجربة الصوفية يختلف من صوفي لآخر ، على حسب طبيعة التجربة وشدتها ، وما يحكمها ويؤثر فيها من مفاهيم سابقة ، وخبرات قديمة ، حتى إن الشخص الواحد تتعدد تعريفاته للتصوف من وقت لآخر لتغير الواردات والأحوال التي يتقلب فيها الصوفي . ولذا كثيراً ما تفشل التعريفات في تصوير الشيء المعرف تصويراً دقيقاً ، « لاسيما إذا اتصل

(١) - قواعد التصوف ، ص ٣ .

(٢) - عوارف المعارف ، ص ٥٧ .

(٣) - اللمع ، ص ٤٧ .

(٤) - الرسالة القشيرية ، ص ٢٧٩ - ٢٨٣ .

(٥) - في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٢٨ - ٤١ .

(٦) - صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد . للدكتور : سعيد عقيل الأندونيسي ١٣/١ ، وهي أطروحة لنيل الدكتوراه من جامعة أم القرى سنة ١٩٩٤ م ، نال فيها الطالب على درجة الامتياز . وقد تناول الباحث نشأة التصوف وأصل الكلمة ومشكلة تعريفها بدراسة عميقة ومستوعبة ، كما بحث كثيراً من مشكلات الفكر الصوفي الفلسفي الشائكة وجاء بنتائج مهمة ، حري بالباحث في هذا الفن أن ينظر في هذه الرسالة الجادة والجديدة .

هذا الشيء بحقائق روحية أو نفسية»^(١) أو ذوقية ؛ لأن الصوفية أنفسهم كما قال أحد رموزهم القدامى « متفاوتون في معانيهم وأحوالهم »^(٢) .

وقد أجاد ابن خلدون في تحرير هذه المسألة فقال : « قد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع ، يعطي شرح معناه ، فلم يف بذلك قولاً من أقوالهم ، فمنهم من عبر بأحوال البداية ... ومنهم من عبر بأحوال النهاية ... ومنهم من عبر بعلامة ... ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه ... ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحد ... وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق حسب مقامه »^(٣) ، فكل عبر عما وقع له^(٤) على حسب ما ناله منه علماً ، أو عملاً ، أو حالاً ، أو ذوقاً ، أو غير ذلك^(٥) والكل تصوف^(٦) .

وما جاء من تعريفات في كتب الصوفية المعتبرة عندهم يصدق ما ذهب إليه ابن خلدون، فكل ما ورد في تلك المصادر الأصلية ككتاب التعرف للكلاباذي^(٧) ، واللمع للطوسي^(٨) ، وطبقات الصوفية للسلمي، وكشف المحجوب للهجویری^(٩) ، والرسالة القشيرية^(١٠) ، وعوارف السهروردي^(١١) ، من تعريفات للتصوف على

(١) - التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً ، ص ٤٠ .

(٢) - اللمع ، ص ٤٧ .

(٣) - شفاء السائل لتهديب المسائل ، ص ٤٤ . للمقارنة انظر : الاعتصام للشاطبي ٢٠٧/١ .

(٤) - الرسالة القشيرية ص ٢٨٠ - ٢٨٣ .

(٥) - قواعد التصوف ، ص ٤٠ .

(٦) - شفاء السائل ، ص ٤٥ .

(٧) - التعرف ، ص ٢١ - ٢٦ .

(٨) - اللمع ، ص ٤٥ - ٤٧ .

(٩) - كشف المحجوب ، ص ٢٢٧ - ٢٣٩ .

(١٠) - الرسالة القشيرية ص ٢٧٩ .

(١١) - عوارف المعارف ، ص ٥٣ - ٥٨ .

السنة أقطاب الصوفية المتقدمين أمثال الجنيد البغدادي ، وأبو اليزيد البسطامي ، والحلاج ، وذو النون المصري ، ومعروف الكرخي ، وأبو بكر الشبلي ، وغيرهم كانت تعريفات غير متطابقة ، مما يؤكد لنا أنه ليس للتصوف تعريف واحد جامع مانع ، يعطي فكرة كاملة عن ماهيته ، وأن تلك التعاريف ناقصة ، يوضح لنا كل منها جانباً من جوانبه ، أو يرشدنا عن صفة من صفاته ^(١) . فإذا أضفنا إلى ذلك اصطلاحات المتأخرين من أصحاب التصوف الفلسفي كابن عربي ^(٢) وعبد الكريم الجيلي ^(٣) في حدهم لمعنى التصوف إزداد معنى التصوف تعقيداً .

مما سلف يتبين للباحث أن عوامل تشعب مصطلح التصوف متعددة ، منها الجانب الشخصي ، والجانب التاريخي ، والجانب الفكري ، والجانب النفسي ، والجانب البيئي ، وما ذهب إليه الدكتور أبو الوفا التفتازاني من « أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما » ^(٤) غير دقيق ؛ لأن السبب البيئي الذي ركز عليه الدكتور يعد بعداً واحداً لا يكفي لتفسير اضطراب الصوفية في تحديد مفهوم التصوف .

وليس من الإنصاف وصف هذه التعريفات بأنها خاطئة ، وإنما يمكن وصفها بأنها ناقصة ، لا تصور إلا جزءاً من الحقيقة ، ولا تمثل إلا جانباً خاصاً تركز عليه الاهتمام ، ويمكن تصنيف التعريفات إلى ما يلي ^(٥) :

أ - ما يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ، قال الهروي : « واجتمعت

(١) - صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ١٤/١ - ١٨ .

(٢) - انظر اصطلاحات الصوفية لابن عربي ، ص ١٧ .

(٣) - المناظر الألهية ، ص ١٧٠ - ١٧١ « وقد ذكر الجيلي قول بعض مشايخه أن الصوفي هو الله » .

(٤) - مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ٤٢٣ .

(٥) - انظر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، ص ٤ - ٨ .

كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق»^(١) ، وسئل أبو محمد الحريري عن التصوف فقال : « الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دني »^(٢) .

ب - ما يربطه بالنسك وصور العبادة ، وهو يعني العناية كلها بالجانب العملي المتمثل بالشعائر الدينية مع تحقق جوهرها الروحي ، مع ملاحظة الفرق بين الصوفي والزاهد « فكل صوفي زاهد وعابد ضرورة وليس كل زاهد وعابد صوفياً بالضرورة »^(٣) . ولما كان للصوفية مأسالك خاصة في تهذيب النفس وملاحظة الخواطر وغير ذلك مما لا عهد لسلف الأمة به ، أرادوا أن تكون لهم خصوصية تميزهم عن الزهاد ، حتى صرح السهروردي قائلاً : « التصوف الفقر ، والزهد غير الفقر ، والتصوف غير الزهد ، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً أو فقيراً »^(٤) .

وهذا ما ارتضاه الدكتور عبد الحليم محمود وهو من أعلام الصوفية في القرن العشرين^(٥) .

وابن الجوزي مع اعترافه بأن الصوفية من جملة الزهاد ، إلا أنه قرر أنهم انفردوا عن هؤلاء الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات ، ولذلك بحث الزهد في فصل والتصوف في فصل آخر^(٦) .

(١) - منازل السائرين ، ص ٢٩

(٢) - الرسالة القشيرية ، ص ٢٨٠ ، الاعتصام ٢٠٧/١ .

(٣) - التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، ص ٦ .

(٤) - عوارف المعارف ، ص ٥٤ .

(٥) - أبحاث في التصوف ، ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٦) - تلبيس إبليس ، ١٦١ .

لذا يجب علينا أن نميز بين الزهد الإسلامي الصحيح والتصوف ، فإن الزهد سمة أصيلة للإسلام ، نشأ من الكتاب والسنة ، أما التصوف فأمر طارئ غريب دخيل في الفكر الإسلامي ، ومع ذلك لم تظهر كلمة الزهاد في القرن الأول وأوائل القرن الثاني علماً على طائفة (١) .

ج - ما يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ، وهو يولي عناية فائقة للجانب النفسي والعقلي في التصوف ، وإن شئت فقل إنه ينصب غالباً على التجربة الصوفية في حد ذاتها . وهنا تختلط الكلمات المبهمة بغيرها ويكون الشطح ويظهر التفلسف الصوفي في أشد صوره . من ذلك قول أبي اليزيد البسطامي عندما سئل ما التصوف فقال : « صفة الحق يلبسها العبد » (٢) . وقال أبو بكر الشبلي : « التصوف شرك لأنه صيانة القلب من رؤية الغير ولا غير » (٣) هذه كلمات المتقدمين ، أما المتأخرين فقد ذكر الجيلي قول بعض مشايخه أن الصوفي هو الله (٤) !

وطريقة التقسيم هذه أحسن مخرج لمشكلة مفهوم التصوف ، وهي الطريقة التي سار عليها جمع من العلماء النقاد ، ولهذا لا نستطيع أن نعرف التصوف من غير ذكر الصوفي المتلبس بهذا النوع من التصوف أو ذاك ، أي أن تعريف التصوف يرتبط ارتباطاً موضوعياً بالصوفي نفسه ، فالكلام على التعريف يلزم منه الكلام على صاحبه ، فالإمام الشاطبي قسم التصوف إلى قسمين رئيسين ، ثم فصل القسم الثاني على أربعة أضرب ، وختم حديثه بقوله : « وثم أقسام آخر جميعها إلى فقه شرعي حسن في الشرع ، وإما إلى ابتداع ليس بشرعي وهو قبيح في الشرع » (٥) .

(١) - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٦١/٣ ، صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ٢٠/١ - ٢٦ .

(٢) - «النور من كلمات أبي طيفور» شطحات الصوفية ، ص ١١٠ .

(٣) - كشف المحجوب ، ص ٢٣٤ .

(٤) - المناظر الألهية ، ص ١٧١ . (٥) - الاعتصام ٢١٠/١ .

وكذا فعل الإمام ابن تيمية لما رأى تعدد المعاني لمفهوم التصوف واختلاف أحوال الصوفية في المعنى الواحد قال : « فلفظ الصوفي صار مشتركاً »^(١) والمشارك : « هو اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة ، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق »^(٢) ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدد المعنى على عكس الترادف^(٣) . ولهذا الاشتراك اللفظي قال شيخ الإسلام : « فصارت المتصوفة تارة على طريقة أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم ، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم ، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة^(٤) »^(٥) .

والإمام الفخر الرازي الذي عد الصوفية فرقة من الفرق ، لم يجمعهم في بوتقة واحدة وإنما قسمهم إلى ستة فرق ، قال :

« اعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ ... »^(٦) .
ثم قال : وهم فرق : « ١ - أصحاب العادات . ٢ - أصحاب العبادات . ٣ - أصحاب الحقيقة . ٤ - النورية . ٥ - الحلولية . ٦ - المباحية »^(٧) . ووصف

-
- (١) - كتاب الصفدية ١/٢٧٠ .
 - (٢) - معيار العلم ، ص ٥٢ .
 - (٣) - انظر : ضوابط المعرفة ، ص ٥٣ ، عيون الحكمة ، ص ٢٠ ، التعريفات ، ص ٧٤ ، ضياء النجوم ، ص ٤٠ .
 - (٤) - يريد بالملاحدة: ابن عربي وابن سبعين والعييف التلمساني ومن على شاكلتهم من فلاسفة الوحدة الوجودية .
 - (٥) - كتاب الصفدية ١/٢٦٧ ، وحول تفصيل موقف ابن تيمية من الفكر الصوفي انظر: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية ، للدكتور أحمد البناي .
 - (٦) - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ١١٥ .
 - (٧) - المصدر نفسه ، ص ١١٥ - ١١٧ باختصار .

بعضهم بأنهم « خير فرق الآدميين »^(١) ، ووصف البعض الآخر بأنهم « الأشر من الطوائف ، وهم على الحقيقة على دين مزدك »^(٢) .

وعندما يقرر صوفي كبير مثل الشيخ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق أن الصوفية مشارب وأقسام يصل بها الاختلاف إلى حد التناقض ، وأن التنوع يبلغ بهم إلى درجة يصعب فيها وضعهم في صف واحد . عندما يقوم بهذا التقسيم صوفي متمرس وعالم بحقائق القوم ، يكون لهذا التقرير دلالاته ومكانته .

يقول زروق : « تعدد وجوه الحسن ، يقضي بتعدد الاستحسان ، وحصول الحسن لكل مستحسن ، فمن ثم كان لكل فريق طريق .

فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ، ومن نحا نحوه .

وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في مدخله .

وللمحدث تصوف ، حام حوله ابن العربي في سراجيه .

وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه .

وللمتريز تصوف ، نبه عليه القشيري في رسالته .

وللناسك تصوف ، حواه « القوت » و « الإحياء » .

وللحكيم تصوف ، أدخله الخاتمي في كتبه .

وللمنطقي تصوف ، نحا إليه ابن سبعين في تأليفه .

وللطبايعي تصوف ، جاء به البوني^(٣) في أسراره .

وللأصولي تصوف ، قام الشاذلي بتحقيقه . فليعتبر كل بأصله من محله^(٤) .

(١) - المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٣) - أحمد بن علي البوني ت ٦٢٢ هـ ، صاحب كتاب (شمس المعارف الكبرى) ومنيع أصول الحكمة .

(٤) - قواعد التصوف ص ٣٥ .

أليس هذا النص يعزز ما ذهبنا إليه من أن الوقوف على ماهية التصوف وحقيقة الصوفية أمر مشكل . . . لقد كانت كلمة الإمام الجويني دقيقة عندما قال عنهم : « لا حد لهم يعرف »^(١) .

وإذا قررنا أن تفصيل القول في التصوف والصوفية ، وتقسيمهم إلى أقسام عدة هو المخرج الصحيح من الوقوف أمام صعوبة تحديد مفهوم خاص لمعنى التصوف . وبهذا نكون قد أنهينا مشكلة التعريف . وإذا ارتضينا هذا الحل ، فإن مسألة أخرى تحتاج إلى بحث وهي من اللوازم المترتبة على معنى التصوف ، وهي : إذا كان التصوف يجمع تحت مسماه هذا الشتات المتنوع إلى درجة التناقض والتضاد في الأفكار والمفاهيم والعقائد . فكيف أمكن جمعهم تحت هذا المسمى «التصوف» و «الصوفية» ؟

وبعبارة أخرى : ما هو القاسم المشترك والخيط الرفيع الذي يتخلل جميع طوائف الصوفية مهما تباعدت مذاهبهم ، بحيث يمكن أن نعده الأصل المتفق عليه عند جماهير الصوفية ، ولكي تتضح الصورة أسوق المسألة مع الشواهد الصريحة فأقول :

ما هو القاسم المشترك بين الجنيد البغدادي الذي يقول فيه مؤرخ الصوفية أبو عبد الرحمن السلمي (٤٢٧هـ) : « وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة »^(٢) - وبين تلميذه الحلاج (الحسين بن منصور) الذي يقول فيه السلمي : « رده أكثر المشايخ ، ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف »^(٣) .

وما هو القاسم المشترك بين أبي حامد الغزالي الصوفي الشهير ، وبين

(١) - نقد الطالب لزغل المناصب ، ص ١٦٦ .

(٢) - طبقات الصوفية ، ص ١٥٥ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

الصوفي عبد الحق ابن سبعين الذي ينتقص طريقة الغزالي وينعى عليه فيقول :
«وأما الغزالي فلسانٌ دون بيان ، وصوتٌ دون كلام ، وتخليطٌ يجمع الأضداد ،
وحيرة تقطع الأكباد والحق عزيز اعترز عليه وعلى من ذكر قبل ، فكلهم خلط
وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولا دل عليها » (١) .

ويحكي ابن عربي عن أحد شيوخه في طريق التصوف ، وهو أبو عبد الله
القبرفيقي ، فيقول عنه كان « من كبار مشايخ هذه الطريقة بالأندلس وكان
معتزلياً » (٢) .

فكيف يجتمع خصم المعتزلة ابن عربي مع شيخه المعتزلي وكلاهما متصوف .

وإذا ذهبنا نتبع انتماءات الصوفية فإننا نجد الصوفي الأشعري كالغزالي ،
والصوفي الشيعي كصدر الدين الشيرازي (٣) ، والصوفي المنطقي كابن سبعين (٤) ،
والصوفي الفلسفي (٥) ، والصوفي المعتزلي ، والصوفي العامي (٦) ، والصوفي
المجذوب أو المعتوه (٧) ، والصوفي الحلولي والصوفي الزنديق والصوفي الصالح
. . . فما هو الأمر الجامع لهذا الخليط غير المتجانس ؟ وهل يمكن أن تجتمع هذه
الفوضى الفكرية تحت مسمى واحد ، وهو «التصوف» ويطلق على كل واحد منها
«صوفي» ؟

والجواب على ذلك : أن القاسم المشترك بين جميع الصوفية هو اتفاقهم على
مصدر المعرفة ، فإذا كان أهل السنة يتمسكون بالكتاب والسنة ، والفلاسفة يرون

(١) - بد العارف ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) - الفتوحات المكية ٤٥/٣ .

(٣) - موقف العقل ٨٧/٣ ، ١٨٦ ، ١٧١ ، ١٧٥ وما بعدها .

(٤) - قواعد التصوف ، ص ٣٥ .

(٧) - انظر : نماذج كثيرة للمجذوبين والمخبولين الذين عدهم الشعراني من كبار الأولياء ، في الجزء
الثاني من كتابه : لواقع الأنوار .

العقل هو مصدر المعرفة فإن الصوفية يجعلون الذوق والحدس ، أو الكشف والإلهام مصدر المعرفة الحقيقية أو العلم اليقيني ، خصوصاً إذا كان الموضوع الذات الإلهية ؛ وذلك لأن الذات الإلهية عندهم (خاصة الصوفية الفلاسفة) تدرك إدراكاً مباشراً^(١) .

لقد كتب فاطر السماوات والأرض صورة العلم في اللوح المحفوظ ، وسطر فيه حقائق الأشياء كلها ، وقلب العبد كالمرآة أمام هذا اللوح ، فإذا ما جلى وأزيل منه صدأ الشهوات ، والعوائق أصبح قابلاً لانعكاس حقائق اللوح المحفوظ عليه ، فتفجر فيه العلوم والمعارف ، ويستغني عنه الاقتباس من الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . كما يقول أبو حامد الغزالي^(٢) .

ويقول ابن عربي : « العلم هو درك المدرك على ما هو عليه في نفسه ، إذا كان دركه غير ممتنع ، وأما ما يمتنع دركه فالعلم به هو لادركه ، كما قال الصديق: العجز عن درك الإدراك إدراك ، فجعل العلم بالله هو لادركه . . . ولكن لا دركه من جهة كسب العقل ، كما يعلمه غيره ، ولكن دركه من جوده وكرمه ووهبه ، كما يعرفه العارفون أهل الشهود »^(٣) .

والصوفية وهم يختارون الكشف والإلهام أو الذوق والحدس مصدراً للمعرفة ، لا ينكرون قيمة المصادر الأخرى للمعرفة ، بل يعترفون - ولو نظرياً - بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود معينة من المعرفة لكن ميادين المعرفة أوسع من أن تكون كافية فيها ، فيما قدمته من معرفة^(٤) .

(١) - صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي ١/٦٢ .

(٢) - إحياء علوم الدين ٣/٢١ .

(٣) - الفتوحات المكية ١/٩١ - ٩٢ .

(٤) - مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، ص ٢٣٤ .

ولما اتفق الصوفية على مصدر المعرفة ، اتفقوا كذلك على الوسيلة الموصلة لتلك المعرفة ، وهي : التأمل الباطني ، والرياضة القلبية ، والمجاهدة الروحية ، قال الفخر الرازي : « حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية »^(١) .

* * *

٢ - كمال العبودية : ومما لم يوفق فيه المصنف ، موافقته للصوفية في أن كمال العبادة تستدعي « الإقبال عليها بأتم الوجوه لا إلى نيل الثواب ولا إلى شيء من الأشياء سوى الله تعالى » .

وهو بهذا الإقرار ينطلق من مقالة الصوفية المشهورة : ما عبدناك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ، وإنما عبدناك حباً فيك^(٢) ، كما ينسب^(٣) لرابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) . يقول الشرنوبى : وإخلاص المحبين هو العمل لله إجلالاً وتعظيماً ؛ لأنه تعالى أهل لذلك ، لا لقصد شيء مما ذكر . كما قالت رابعة العدوية :

كلهم يعبدوك من خوف نار .. ويرون النجاة حظاً جزئياً
أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا .. بقصور ويشربوا سلسبيلاً
ليس لي بالجنان والنار حظ .. أنا لا أبتغي بحبي بديلاً^(٤)

(١) - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ١١٥ .

(٢) - الروض الفائق ، ص ١١٧ ، وانظر حول هذا المبدأ كتاب « قوت القلوب » ٥٠/٢ وما بعدها .

(٣) - ينسب لرابعة العدوية كلمات وأشعار في الحب الإلهي من غير أسانيد ، ومن النقاد القدامى والمعاصرين من يشكك في صحة نسبة هذه النصوص وغيرها لرابعة . انظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٩٤/١ ، سير أعلام النبلاء ٢٤٢/٨ - ٢٤٣ ، تاريخ الأدب العربي ، د . عمر فروخ ١٢٩/٢ - ١٣٠ ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ص ٦٦ ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٠٧/٣ - ٢١٠ .

(٤) - شرح الحكم العظائية ، ص ٢٣ .

ومما لا شك فيه أن المحبة أساسٌ من أسس العبودية الحقة ، وأن التوجه إلى الله بالخوف والخشوع أو الرجاء من دون المحبة رهبانية لا يعرفها الإسلام . كما أن الاقتصار على المحبة في العبادة وطرح الخوف من العاقبة المخزية ، وعدم اعتبار الرجاء والعاقبة المنجية خروج عن هدي الكتاب والسنة كذلك . وإنما الصحيح الذي نص عليه مئات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أن يعبد الله سبحانه وتعالى بالحب والخوف والرجاء . وهذا هو التوازن والاعتدال الذي جاء به الشرع والذي يوافق الفطرة الإنسانية السوية ؛ ولهذا قال السلف : « من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق ، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري » (١) .

ومعلوم في الدراسات التربوية أن عواطف الإنسان في عمومها تنقسم إلى ثلاثة أقسام (٢) :

- أ - عواطف دافعة : كالرجاء والأمل .
- ب - عواطف رادعة : كالخوف والرهبنة .
- ج - عواطف ممجدة : كالحب والإعجاب والتقديس .

والنفس الإنسانية المتكاملة من سارت مع هذه العواطف جميعاً باتزان وتوافق من غير إغفال أو طرح لأحد هذه الانفعالات .

ولما اكتفى بعض الصوفية بالمحبة والعشق ! وأغفلوا جانب الخوف والرجاء ، وقعوا في محاذير شرعية، فنطقوا بكلمات ظاهرها الكفر الصريح ، بل جرهم هذا الغرور إلى أن وقعوا في الحلول ، وتطور بهم الأمر حتى تولد عن ذلك نظريات فلسفية في الاتحاد ووحدة الوجود ، والمساواة بين عقائد الكفر وحقائق الإيمان (٣) .

(١) - العبودية ، ص ١٢٨ .

(٢) - انظر التفصيل في كتاب « منهج تربوي في يد القرآن الكريم » للدكتور محمد سعيد رمضان .

(٣) - انظر : نظرية الاتصال عند الصوفية ، ص ١٤٤ ، العبودية ، ص ١٢٨ وما بعدها .

يقول فريد الدين العطار : « العاشق من لا يفكر لحظة في العاقبة ، إنما يكون غارقاً في النار كبرق الدنيا ، ولحظة لا يعرف الكفر ولا الدين كما لا يعرف ذرة من شك أو يقين » (١) .

ويقول أيضاً : « كل من له قدم في العشق راسخة ، قد تخطى الكفر والإسلام معاً ، العشق يفتح لك باباً نحو الفقر ، والفقر يظهر لك طريقاً صوب الكفر ، وللعشق قرابة بكفرك ، وكفرك هو لب فقرك ، وإن ضاع منك الكفر والإيمان ، فمعنى هذا أن جسدك قد فني وأن روحك قد فاضت . بعد ذلك تكون خليقاً بهذا العمل ، إذ لا بد لهذه الأسرار من رجل ، فسر في الطريق كالرجال ، ولا تخف ، وتخل عن الكفر والإيمان ولا تخف » (٢) .

وقد لاحظ الإمام ابن رجب الحنبلي ظاهرة المبالغة في دعوى المحبة وما ترتب عليها من ويلات تورط بها كثير من الأدعياء ، بين ما كان عليه السلف الأوائل وما صار إليه من تنكب الصراط المستقيم ، فقال :

« كان حال العلماء الربانيين كالحسن وسفيان وأحمد وغيرهم يظهر عليهم الخوف ولوازمه ، ويكثر كلامهم فيه ، ويقل كلامهم في المحبة وظهور آثارها عليهم أيضاً ، حتى حذر طوائف من العلماء ممن يكثر دعوى الشوق والمحبة بغير خوف ، لما ظهر فيهم الشطح والدعاوى ، بل والإباحة والحلول وغير ذلك من المفاسد » (٣) .

وقد يتساءل القارئ ما هو المسوغ الذي دفع الصوفية للتشبث في هذا المبدأ «المحبة» وطرح ما سواه ؟

(١) - منطق الطير، المقالة التاسعة والثلاثون، في وصف وادي العشق (٣٣١٣ - ٣٣٣٤) ، ص ٣٦٦ .

(٢) - المصدر نفسه ، المقالة الرابعة عشر (١١٣٣ - ١١٥٨) ص ٢١٨ .

(٣) - استنشاق نسيم الأنس ، ص ١٣٢ .

والجواب على ذلك : أن كل من خالف الشريعة لا يخرج من الوقوع في أحد أمرين إما شبهة عقلية أو شهوة نفسية ، أو اجتماع الاثنين فيه ، والذي يظهر لي أن كثيراً من هؤلاء وخاصة المتقدمين منهم ، صادقين في مقاصدهم لكن الشبهات المتحكمة في عقولهم جعلتهم يسيئون فهم النصوص ، وقد بسط الإمام ابن القيم هذا المبحث في المدارج ^(١) فأفاد وأجاد . ولشيخ الإسلام فيه كلامٌ نفيس في مواضع من كتبه ^(٢) .

ونكتفي في هذا العرض بذكر شبهة واحدة كنموذج لسوء الفهم للنصوص الشرعية من قبل هؤلاء الصوفية .

أصل هذه الشبهة أن بعض الصوفية يظنون أن إرادة الثواب وما أعده الله للمؤمنين في الدار الآخرة شيء ، وإرادة الله شيء آخر ، ويقولون يجب أن يكون مطمع المؤمن في إرادة الله لا إرادة ما سواه كالجنة وما فيها من نعيم .

ومثال ذلك ما ذكر عن الشبلي أنه سمع قارئاً يقرأ ﴿ منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ﴾ ^(٣) فصرخ وقال : أين من يريد الله . قال شيخ الإسلام معلقاً على كلام الشبلي : « فيُحمد منه كونه أراد الله ، ولكن غلط في ظنه أن الذين أرادوا الآخرة ما أرادوا الله . وهذه الآية في أصحاب النبي ﷺ الذين كانوا معه بأحد ، وهم أفضل الخلق ، فإن لم يريدوا الله أفيريد الله من هو دونهم كالشبلي وأمثاله ؟ ! » ^(٤) .

وعلق ابن القيم على كلام الشبلي قائلاً : « وقد غلط من قال : فأين من

(١) - مدارج السالكين ٧٥/٢ - ٨٤ .

(٢) - الاستقامة ١٠٤/٢ وما بعدها ، مجموع الفتاوى ٢٤٠/١٠ وما بعدها .

(٣) - سورة آل عمران ، الآية (١٥٢) .

(٤) - الاستقامة ١٠٦/٢ .

يريد الله ؟ فإن إرادة الآخرة عبارة عن إرادة الله تعالى وثوابه . فإرادة الثواب لا تنافي لإرادة الله « (١) .

وأوضح ابن القيم التصور الخاطيء لدى بعض الصوفية عن معنى الجنة، قال: « والتحقق أن يقال : الجنة ليست اسماً لمجرد الأشجار والفواكه ، والطعام والشراب ، والخور العين ، والأنهار والقصور . وأكثر الناس يغلطون في مسمى الجنة . فإن « الجنة » اسم لدار النعيم المطلق الكامل . ومن أعظم نعيم الجنة : التمتع بالنظر إلى وجه الله الكريم ، وسماع كلامه ، وقررة العين بالقرب منه ورضوانه . فلا نسبة للذة ما فيها من المأكول والمشروب والملبوس والصور إلى هذه اللذة أبداً . فأيسر يسير من رضوانه : أكبر من الجنان وما فيها من ذلك . كما قال تعالى ﴿ ورضوان من الله أكبر ﴾ (٢) وأتى به منكرأ في سياق الأثبات . أي أي شيء كان من رضاه عن عبده فهو أكبر من الجنة « (٣) واسترسل بذكر الأدلة ، ثم انتقل إلى الحديث عن معنى النار ولوازمها وأشبع الموضوع بحثاً ودرسا .

* * *

٣ - أقسام التوحيد : قال المصنف : « واعلم أن التوحيد عند العامة عبارة عن نفي الألوهية عما سوى الله وحده ، على ما هو مدلول كلمة التوحيد ، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد إلا وجود الله تعالى وحده ، وهو توحيد العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد . . . » .

وهذا التقسيم للتوحيد ليس جديداً ، وقد أخذه المصنف من الإمام الغزالي

(١) - مدارج السالكين ٨٢/٢ .

(٢) - سورة التوبة ، الآية (٧٢) .

(٣) - مدارج السالكين ٨٠/٢ .

حيث قسم التوحيد إلى أربعة مراتب ، قال : فالرتبة الأولى من التوحيد : هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله ، وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين والثانية : أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام . والثالثة : أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة أن لا 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 أنه فني عن رؤية نفسه والخلق » (١) .

فالمصنف أسقط النوع الأول ، الذي سماه الغزالي توحيد المنافقين ، ووافق الغزالي في النوع الثاني «توحيد العوام» ، لكن عبارة العلاء البخاري أدق وأعم ، ثم تجاوز النوع الثالث . واتفق مع الغزالي تمام الاتفاق في اعتبار الفناء عن شهود سوى الله أسمى أنواع التوحيد ، وهو الذي سماه الغزالي توحيد الصديقين وسماه العلاء البخاري توحيد العارفين .

والمصنف هنا لا ينكر أو يعترض على التوحيد الحق الذي هو أفراد الله بالعبودية دون سواه . وإنما يري أن الكمال هو هذا وزيادة ، والزيادة هي الفناء عن مشاهدة غير الله حتى النفس التي تمارس الفناء يجب أن تغيب عن الوعي لكي لا يبقى إلا الله .

ولاشك أن هذا الكلام مجاني للصواب ، وإنما الحق هو أن يفنى المسلم عن إرادة ما سوى الله ، بحيث لا يحب إلا الله ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يطلب غيره . وهذا هو فناء الكاملين من الأنبياء والأولياء ، فإنهم قاموا بالواجبات على أتم وجه وهم في كامل وعيهم وإدراكهم (٢) .

(١) - انظر : إحياء علوم الدين ٤/٢٤٥ . (٢) - انظر : العبودية ، ص ١٤٥ .

أما الفناء الشهودي ، فهو فناء الناقصين الذي لم يعهد إلا بعد جيل الصحابة ، قال شيخ الإسلام : « وهذا الفناء كله فيه نقص ، وأكابر الأولياء ، كأبي بكر وعمر والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، لم يقعوا في هذا الفناء ، فضلاً عما هو فوقهم من الأنبياء . وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة . . . والصحابة رضي الله عنهم كانوا أكمل وأقوى وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم ، أو يحصل لهم غشي أو صعق أو سكر أو فناء أو وله أو جنون » (١) .

* * *

(١) - المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

القسم الثاني

تحقيق الكتاب

المطلب الأول

توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه

من المقطوع به - عند التحقيق - أن رسالة «فاضة الملحدین» من تصنيف علاء الدين البخاري ، إلا أن الرسالة نسبت خطأ إلى الإمام سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة (٧٩١هـ) شيخ العلاء البخاري .

فقد جاء ذكر هذه الرسالة في فهرس مخطوطات مكتبة طبقو سراي ، تحت رقم (٥١٠٦) بعنوان «رد الفصوص» للتفتازاني .

كما جاء ذكرها في فهرس مخطوطات مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥مجاميع) حلیم ٣٤٨٢٢ ، بعنوان «رسالة التفتازاني، وهو العلامة مسعود ابن عمر بن عبد الله التفتازاني الهروي ، . . . ، في الرد على بعض مواضع من فصوص الحكم لابن عربي» .

كما جاء ذكرها في فهرس مخطوطات مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) وفيها ما يدل نسبتها إلى السعد التفتازاني .

وقد طبعت هذه الرسالة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للتفتازاني ، بعنوان «رسالة في وحدة الوجود لسعد الدين التفتازاني» .

وإلى جانب هذه النسبة الخاطئة للرسالة إلى غير صاحبها ، فإن فهارس علمية أخرى أصابت في عزو الرسالة لمؤلفها الحقيقي .

منها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، تحت رقم (٢١١ عقيدة) ، وهي مصورة عن النسخة الخطية في مكتبة

الأوقاف العامة في بغداد ، تحت رقم (١/٦٨٠٠ مجاميع) ، وباسم «رد على كتاب فصوص الحكم لابن عربي» لمؤلفه محمد بن محمد البخاري الحنفي^(١) .

ومنها نسخة في الكتبخانة الخديوية ، ضمن مجموعة رقم (٧٧) عنوانها : «فاضحة الملحدین وناصحة الموحدين» لعلاء الدين البخاري^(٢) .

ومنها نسخة في مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان «فاضحة الملحدین في الرد على العارف بالله محي الدين» المؤلف علاء الدين محمد البخاري^(٣) .

ومنها نسخة في مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حلیم ٣٤٨٢٢ ، من ورقة ٦٩ - ٩٧ ، بعنوان «رسالة البخاري في الرد على الوجودية» .

ومنها نسخة في معهد المخطوطات ، تحت رقم (عمومية ٣٤٤٥) بعنوان «رسالة في الرد على كتاب الفصوص لابن عربي» تأليف : علاء الدين البخاري .

وبناءً على ما سبق فالرسالة إما أن تكون للعلاء البخاري أو لشيخه السعد التفتازاني ، والبراهين تشهد أنها للبخاري ، وأن تلك العبارات التي وردت في بعض المخطوطات والتي جاءت في طبعة استانبول ، وجاء فيها ذكر اسم التفتازاني ، مقحمة من النساخ أو عند طباعتها ، إما سهواً أو قصداً^(٤) .

أما الأدلة على أنها للعلاء البخاري ، فهي :

(١) تنفير العلاء البخاري من كتب ابن عربي وتكفيره ، والمبالغة في الخط عليه ، كما علم مما سبق ، وهذا أمر مشتهر عنه بين العلماء ، الأمر الذي لم يشتهر عن التفتازاني .

(١) - انظر : فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد ٥٤٦/٢ .

(٢) - انظر : فهرس الكتبخانة الخديوية ٥٦٦/٢ .

(٣) - انظر : فهرس مكتبة برلين ٤١ .

(٤) - انظر : مقالات الكوثري ، ص ٣٤١ .

(٢) لم ينسب أحد ممن ترجم للتفتازاني إليه رسالة في الرد على فصوص الحكم ، بينما نسبوا ذلك إلى العلاء البخاري . فقد نسب إليه هذه الرسالة الإمام السخاوي في الضوء اللامع ، مشيراً إلى سبب ومكان وزمان تأليفه هذه الرسالة ، وبعض العلماء الذين قرؤوها عليه ، حيث قال : « ثم بعد ذلك (أي بعد مجلس المناظرة بينه وبين البساطي) سنة أربع وثلاثين أو قبلها تحول إلى دمشق فقطنها ، وصنف رسالته «فاضحة الملحدين» بين فيها زيف ابن عربي ، وقرأها عليها شيخنا العلاء القلقشندي هناك في شعبان سنة أربع وثلاثين ، ثم البلاطنسي وآخرون»^(١) .

وقال في ترجمة علي بن أحمد أبو الفتوح القلقشندي: «ولازم العلاء البخاري وقرأ عليه رسالته المدعوة «فاضحة الملحدين» وأذن له في إقراءها»^(٢) .

وقال في ترجمة محمد بن عبد الله الشمس البلاطنسي : «ولازم العلاء البخاري في المطول وغيره ، وأخذ عنه رسالته الفاضحة»^(٣) .

وذكر السخاوي جهود تلاميذ العلاء البخاري في تدريس رسالته «فاضحة الملحدين» وهذا يؤكد تأكيداً كبيراً نسبت الرسالة إليه ، حيث بدأت الرسالة تدخل في سماعات العلماء ، ويكون لها أسانيد متعددة ، ومن ذلك :

ما ذكره في ترجمة إبراهيم القطبي ، قال : قرأ على البلاطنسي رسالة شيخه العلاء البخاري فاضحة الملحدين^(٤) .

وجاء في ترجمة علي بن محمد المعروف بابن أبي اليمن : قرأ على البلاطنسي كتاب شيخه العلاء البخاري في الرد على ابن عربي «^(٥) .

(١) - انظر : الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

(٢) - الضوء اللامع ١٦٢/٥ .

(٣) - المصدر نفسه ٨٦/٨ .

(٤) - المصدر نفسه ٩٠/١ .

(٥) - الضوء اللامع ١٢/٦ .

وفي ترجمة محمد بن أحمد المعروف بابن حامد ، قال السخاوي : « وقابل مع العلاء القلقشندي ناصحة الموحدين لشيخه العلاء البخاري »^(١) .

كما نسب إليه هذه الرسالة برهان الدين البقاعي^(٢) ، ونقل منها نصوصاً مطابقة لما بين يدينا من نسخ .

ونسب الرسالة للبخاري كذلك كل من صاحب كشف الظنون ، وهدية العارفين باسم « فاضحة الملحددين وناصحة الموحدين »^(٣) .

وقال ابن طولون في ترجمته : « وصنف الرسالة المسماة بفاضحة الملحددين وناصحة الموحدين »^(٤) .

(٣) ومن الأدلة القاطعة على أن الرسالة من تصنيف العلاء البخاري ، ماجاء في هذه الرسالة ، سواء المنسوبة إلى البخاري أو التفتازاني ، ما نصه : ثم إن إخواني في الدين ، وأعواني على نصره الإسلام والمسلمين كثيراً ما يلتمسون مني رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لا بقواطع النصوص ، لرد هؤلاء الملاحدة بالإلحاد كل حكم منصوص ، . . . وكان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير بعض العوائق والمعاذير ، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة^(٥) ، بدمشق المحروسة لتحرير رسالة مترجمة بفاضحة الملحددين وناصحة الموحدين . . . »^(٦)

(١) - المصدر نفسه ٨٤/٧ .

(٢) - انظر : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، ص ٣٧ .

(٣) - انظر : كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ .

(٤) - انظر : المعزة فيما قيل في المزة ، ص ٤٩ .

(٥) - انظر : ص ٣٤٣ .

(٥) - انظر : ورقة ٩/أ من هذه الرسالة ، المسماة بـ «رد الفصوص» المنسوبة للبخاري ، وهي نسخة أوقاف بغداد ، وقد رمزت إليها بالحرف «ق» . وانظر : ورقة ٨/أ من الرسالة المسماة بـ «كتاب فاضحة الملحددين في الرد على العارف بالله محي الدين» المنسوبة للتفتازاني ، وهي نسخة برلين وقد رمزت لها بالحرف «ب» . وجاء في نسبتها للتفتازاني كذلك في مطبوعة استانبول ، ص ١٠ ، والنسخة الأزهرية ، ورقة ٧٥/أ في كليهما ذكر النص أعلاه .

ففي هذا النص دليان على أن الرسالة من تأليف علاء الدين البخاري :

الأول : أنها ألفت في دمشق ، ومعلوم من ترجمة الإمامين أن الذي رحل إلى دمشق منهما هو العلاء البخاري . وهذا أمر ثابت عنه ، بخلاف التفتازاني ، فإنه لم يثبت عنه أنه رحل إليها ، ولا ذكر أحد ممن ترجم له ذلك .

والثاني : أنه جاء في النص تسمية الرسالة بـ «فاضحة الملحدون وناصحة الموحدين» وهي رسالة نسبها من تصدى لترجمة الإمامين إلى العلاء البخاري ؛ لا إلى التفتازاني .

(٤) ومن الأدلة القاطعة كذلك على إثبات نسبت المخطوط للعلاء البخاري الجملة التي جاءت في النسخة البغدادية وسقط من بقية النسخ وهي قول المصنف : «ونحن كما قال ختم الراسخين في العلم سعد الملة والدين التفتازاني تغمده الله تعالى برحمته» ، مما يدل على أن كاتب الرسالة غير التفتازاني .

* * *

المطلب الثاني

تحقيق عنوان الكتاب

المصادر التي ترجمت للعلاء البخاري ، والتي تناولت ذكر مؤلفاته ، نصت على أن كتابه الذي نقض فيه فصوص ابن عربي يسمى «فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» ، لكن بعض المصادر يكتفي بذكر الشطر الأول أو الثاني من الكتاب ، فيقولون كتاب «فاضحة الملحدين» ، وأحياناً كتاب «ناصحة الموحدين» ، وأحياناً يتصرف النساخ في العنوان فيختصره كما هو مثبت على غلاف مخطوطة مكتبة الأوقاف العامة في بغداد بعنوان «رد الفصوص» ، وأحياناً يكون التصرف بطريقة أخرى كما هو الحال في نسخة برلين ، فقد كتب في أعلى الورقة الأولى الصفحة اليمنى ، «كتاب فاضحة الملحدين في الرد على العارف بالله محي الدين قدس سره» .

ويظهر أن هذه العنوان بخط صاحب الحاشية وهو أبو بكر أحمد بن داوود النقشبندي ، وذلك أن الخط الذي كتب عنوان الرسالة مخالف لخط المتن ، ومشابه لخط صاحب الحاشية النقشبندي ، والقرينة الثانية التي ترجح أن كاتب العنوان هو صاحب الحاشية النقشبندي ، أن الحاشية رسالة في الدفاع عن ابن عربي والرد على العلاء البخاري وقد سماها مؤلفها - النقشبندي - «كتاب الحق المبين خطأ من خطأ العارفين» . وغير معقول أن يكون العلاء البخاري الذي يكفر ابن عربي أن يسميه العارف بالله وأن يقول فيه قدس سره ، مما يدل على أن كاتب العنوان النقشبندي أو أحد محبي الشيخ ابن عربي ، ويلاحظ أن في كلا العنوانين يوصف ابن عربي بالعارف ، عنوان فاضحة الملحدين وعنوان الرد على الفاضحة التي وضعها النقشبندي .

والعلاء البخاري ليست له إلا رسالة واحدة في نقض فصوص الحكم ، وهي فاضحة الملحدين ، لكن في كتاب هدية العارفين^(١) ، ومعجم المؤلفين^(٢) ، أن له بجانب هذه الرسالة رسالة أخرى هي : «رسالة في الرد على الوجودية وفصوص الشيخ الأكبر وأمثاله» .

والظاهر أنهما جعلتا رسالته «فاضحة الملحدين» رسالتين ، فباختبار عنوانها جعلها رسالة ، وباختبار مضمونها ومحتواها جعلها رسالة أخرى ، وفي الواقع الرسالة واحدة .

* * *

(١) - هدية العارفين ١٩١/٢ .

(٢) - معجم المؤلفين ٢٩٤/١١ .

المطلب الثالث

وصف النسخ المخطوطة

اعتمد في تحقيق النص المخطوط على ثلاث نسخ :

١ - الأولى : نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، تحت رقم (٢١١ عقيدة) ، وهي مصورة عن النسخ الخطية من مكتبة الأوقاف العامة في بغداد ، تحت رقم (١/٦٨٠٠ مجاميع) ، وباسم «رد على كتاب فصوص الحكم لابن عربي» ، مؤلفه : محمد بن محمد البخاري الحنفي^(١) .

وهي تقع في (٤٨) ورقة ، وعدد أسطر كل صفحة (٢٤ - ٢٥) سطراً ، وفي كل سطر (٨ - ٩) كلمات تقريباً . كتبت بخط نسخ واضح مقروء . وقد حدد العلاء البخاري في آخر المصنّف تاريخ انتهائه من كتابته ، حيث قال في ختام الورقة الأخيرة : فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفو ربه الباري محمد بن محمد بن محمد الحنفي البخاري - تاب الله عليه وغفر له ولوالديه - يوم الجمعة سلخ رجب المعظم من شهور سنة أربع وثلاثين وثمانمائة .

ولم يرد في هذه النسخة إشارة إلى شخص الناسخ ، وورد فيها تاريخ نسخها سنة (١١٦٥هـ) .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ق» .

٢ - النسخة الثانية : وهي نسخة مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حلیم ٣٤٨٢٢ .

(١) - انظر فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد ٥٤٦/٢ .

ويقع المخطوط في (٢٧) ورقة ، من ورقة (٦٩ - ٩٧) ، بعنوان «رسالة البخاري في الرد على الوجودية» ، وعدد أسطر كل صفحة (٢٥) سطراً ، وفي كل سطر (١١) كلمة . وهي بخط نسخ واضح مقروء ، وفي حواشيتها تصويبات واستدراكات وتوضيحات قيمة . وليس فيها ما يشير إلى ناسخها وإلى تاريخ النسخ .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ز» .

وقد جاء ذكر هذا المخطوط في فهرس مخطوطات مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حلیم ٣٤٨٢٢ ، وهو نفس الرقم المشار إليه آنفاً ، ولكنه في هذه المرة نُسبت الرسالة إلى السعد التفتازاني ، والصفحة الأولى منه جاءت في المقدمة . . . بعد الصلاة على النبي ﷺ . . . «وبعد : فيقول الفقير إلى الله مسعود بن عمر التفتازاني . . .» .

وقد كتب الناسخ في هامش الورقة الأولى تنبيهاً إلى أنه يمتلك نسخة أخرى منسوبة لمحمد بن محمد البخاري . ولعل هذا السبب جعل الرسالة تأخذ عنوانين .

٣ - النسخة الثالثة : في مكتبة باريس ، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان «فاضحة الملحدین في الرد على العارف بالله محيي الدين» المؤلف : علاء الدين البخاري .^(١)

وبهامش الكتاب عنوان «الحق المبين خطأ من خطأ العارفين» كتبه أبو بكر بن أحمد بن داود النقشبندی . وهو عنوان لرسالة في الاعتراض على «فاضحة الملحدین» ، والذب عن ابن عربي .

وقد سقط من هذه النسخة مسألة إيمان فرعون . هي بخط تعليق ممتاز ، وتحتوي الصفحة على (١٧) سطراً ، وفي السطر (١٦) كلمة ، وليس فيها ما يدل على شخص الناسخ أو تاريخ النسخ .

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف «ب» .

(١) - انظر فهرس مكتبة برلين ص ٤١/ .

٤ - النسخة الرابعة : وهي مطبوعة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للتفتازاني ، بعنوان «رسالة في وحدة الوجود» لسعد الدين التفتازاني ، وهي بعينها رسالة «فاضحة الملحدين» لعلاء الدين البخاري ، فالكلام فيها متطابق من أول الرسالة إلى آخرها ، وهي قليلة الأخطاء والسقط ، لذا اعتمدها في المقابلة والتحقيق كبقية النسخ ، لاسيما أنها تساعد على فك بعض إشكالات الرسالة .

وقد رمزت إلى هذه النسخة بالحرف «ط» .

* * *

المطلب الرابع

منهج التحقيق

وقد كان منهجي في التحقيق ما يلي :

- (١) لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته كي أجعلها أصلاً ، لجأت إلى طريقة التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مصححاً ومضبوطاً ، باختيار النص الصواب والأصوب من بين تلك النسخ ، والإشارة إلى الفروق في النسخ في الهامش ، وقد أهملت الإشارة إلى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحابة ، والثناء على العلماء .
- (٢) عزوت الآيات القرآنية الواردة في الرسالة إلى سورها ، مصحوبة بذكر أرقامها .
- (٣) خرجت الأحاديث ، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك .
- (٤) عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية إلى مصادرها .
- (٥) عزوت أقوال العلماء إلى مصادرها ، قدر ما تيسر لي .
- (٦) عرفت بالفرق والمذاهب الوارد ذكرها في الكتاب .
- (٧) ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا المشاهير .
- (٨) علقت على المباحث الكلامية والعقدية وغيرها من المباحث المهمة .
- (٩) شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب مبيناً - قدر الإمكان - جهود ابن عربي في تطوير هذه المصطلحات ، وخصوصيتها في مذهبه . كما شرحت المصطلحات المنطقية والفلسفية .
- (١٠) شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

(١١) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح المقاصد للسعد التفتازاني ، مع تصرفه في النقل دون أن ينبه إلى ذلك ، لذا فقد كررت الإشارة إلى هذا النقل في أماكن قد تكون متقاربة ؛ لاختلاط كلام السعد بكلام المصنف ، وحتى يمكن لمن أراد المقارنة أن يرجع إلى أماكن النقل من شرح المقاصد .

* * *

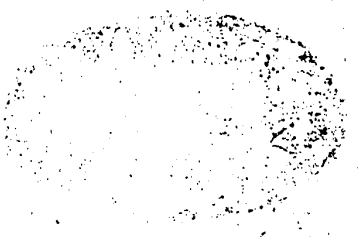
نسخة مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ،
وهي مصورة عن النسخة الخطية في مكتبة الأوقاف
العامة في بغداد .

وقد رمزت لها بالحرف «ق» .

الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة الأزهرية .
وقد رمزت لها بالحرف «ز» .

والله على الايات الكونية منسقة لا تكلمنا من غير الطبع الحكيم والرسول الطاهر
 البينات الساطعات بان فرعون في الاخرة من الامم من العقور حتى وفق
 اشهد العذاب من الماخذين والافقي على الجاهل السلام وعالم الشرايع والامر
 ان ومن زعم بان دعوى الله من مات على الايمان فقد كذب القارة وقد
 التناقضة في الايام الملكات والابواب والاعداد الامم المملوكة والرسول
 الذي هو في الوجود على كل وقت وفوقه من الكون والماضي والماضي
 فله على وعلى زعمه له عند الله تعالى والامر والامر المجهول في
 ما فهم به من احب الفصوح بنسب ان الرب المبرور وهو على ما
 يدبره الله تعالى في طبع النصوص وزعمه ان الله تعالى في الامم والرسول
 يدبره العقل والشرايع في البرية والالتفات والامر وسؤال الله سبحانه ان
 سهاها على النصوص وصحة في ذلك الجهد المبرور وقد اراه الامم
 الجاحدون وسجل الامم الحظا الى منقلب يتقبلون فسبحان من شرع
 بنور الايمان صدقوا وشبهه وختم بظهور السخط والكل ان على قلب
 الحكيم والامر ان يصعد فون من اياته ولا يقفون في بيظونه بالعين الوار
 اليراقح كما بهما ومن ركب شرايعهم فانشس ومن عرفها والله

والارشاد ومن يعقل الله فانه من
 هاد وصل الى الله تعالى على
 سيد محمد وآله جميعه



الصفحة الأولى والأخيرة من نسخة برلين .
وقد رمزت لها بالحرف «ب» .

We 1753

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...

كتاب في معرفة...



وان طردوا كلفه بيمينه ان يرضى باسم الله ان يرضى عن الايمان وان قال بالعيب او كلفه يرضى باسم الشكر
لا با ان لا يركب في الصلاة وان كان مستدينا ببعض الارباع والكتب المنسوخة يرضى باسم الايمان
كالعهد والنكاح وان كان يقول بينهم التوراة والسنن والحدود البه يرضى باسم التوراة والحدود
لا يثبت الفان يرضى باسم المظفر وان كان مع اهتار يرضى باسم النبي ثم واظهاره شعار الاسلام
ببطنه عن كرمه لا يثاق يرضى باسم ان يرضى وهو في الامور منسوب الى نزل اسم كتابه لظهور
من كرمه في الامم وفيما ذرو نعم ان تاليف كتاب الجرس الذي وجد به من شمس الذي يرضى عن ان يرضى
وان كان مع يثقل عند المعنى بالطلب على الفروع الخمسة والاربعيات ثباته فاقس
كما يفعل الباطنية والوجودية يرضى باسم الممدد وان يرضى في عرف الشرح اسم الامم لكل من
صده عنه فعل او قول يوجب الكفر على ما هو متعارفها هو علمنا باسم يرضى عن من صده عنه
فعل او قول يوجب الكفر يرضى ويحكمون بهم جواز يرضى ويثقلون بهم جواز يرضى ويثقلون بهم جواز يرضى
تربته ولا يرضى في حكم الشرح في المائتين وان يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى
سبيلهم يرضى ولا يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى
كل من صده عنه فعل او قول يوجب الكفر يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى
تربته ويحكم ان يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى
و يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى

انما ان يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى في كتابه يرضى

الخاتمة

وفيما يلي أهم النتائج والحقائق التي توصلت إليها في هذا البحث :

١- أن وحدة الوجود هي قمة التصوف الفلسفي ونهايته ، وأول من وضعها في العالم الإسلامي كفلسفة متكاملة ، هو ابن عربي ، الذي عبر عنها بقوله " سبحان من أظهر الأشیاء وهو عينها " ، . أي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، متكررة بصفات وأسمائها لاتعدد فيها إلا بالإعتبارات والنسب والإضافات ، فالحق هو الخلق ، والرب هو العبد .

٢- أن فكرة وحدة الوجود ليست فكرة حديثة ، بل كان لها وجود تاريخي قديم في اليونان والهند وغير ذلك .

٣- يعتبر كتاب " فصوص الحكم " من أسوأ كتبه على الإطلاق ، ومن أخطر كتب التصوف الفلسفي في التاريخ الإسلامي لما له من أثر بالغ في تشويه العقيدة الإسلامية وتضليل كثير من المثقفين والمفكرين .

٤- كان لأسلوب ابن عربي الرمزي ولمنهجه المتلون في عرض أفكاره ، أكبر الأثر في إختلاف الناس في فهم عقيدته مما ترتب عليه إختلافهم في مواقفهم من عقيدته وشخصه .

٥- لم يكن ابن عربي متناقضا كما فهم البعض عندما لاحظوا ان له كلاما يوافق فيه الحق وكلاما آخر ينفق الأول . وإنما هويتكلم بلغتين بلغة أهل الباطن والرمز وهذا لأهل وحدة الوجود والفلاسفة ، وبلغة الظاهر وهذا لبقية الناس .

٦- إخراج ابن عربي من دائرة الإسلام ، صدر من جميع المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية ، بل والصوفية عدا من وافقه في معتقده الفاسد أو لم يفهم مراد كلامه أو أحسن الظن به ، فقد كفره الشافعية والأحناف والمالكية والحنابلة والأشاعرة والماتريدية وكثير من الصوفية .

٧- الذين دافعوا عن ابن عربي ، وقعوا في أخطاء منهجية واضحة .

٨- كان لزهد ابن عربي وسلوكه في طريق العبادة ، أثره في إحسان الظن بعقيدته ، والصحيح أنه لاصلة بين الإجهاد في العبادة وصحة العقيدة ، فقد يوجد أحدهما وينتفى الآخر .

٩- أن قول ابن عربي بوحدة الأديان أو إعتقاده بصحة كل عبادة وإيمان فرعون وغير ذلك من الآراء الشاذة نتيجة حتمية لقوله بوحدة الوجود ، كما أن هذه الأقوال تؤكد فساد معتقده بالجملة .

١٠- ان الغربيين من المفكرين والمستشرقين وغيرهم ، إتخذوا من ابن عربي وفكره ، رأس حربة وسان خنجر لظعن العقيدة الإسلامية وتشويهها .

١١- إن تراث ابن عربي الفكرى يقدم خدمة كبيرة لليهود والنصارى في إضعاف عقيدة الولاء والبراء في نفوس المسلمين تجاه أعداء الله سبحانه وتعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - كما أن هذا التراث يعطى من يقرأه صورة مخالفة للإسلام الذى أرادته الله سبحانه ، وهذا يساهم في تجزئة المسلمين وتفريق صفهم .

١٢- أن كثيرا من الردود التى نقضت فكر ابن عربي فى القرون المتأخرة - الثامن وما بعده - يجب ان تدرس دراسة نقدية وذلك ان هذه الردود وان صدرت من علماء مخلصين ، إلا أنهم خلطوا مناهجهم الكلامية واحيانا الصوفية فى ردودهم ومن ثم كان لابد من تقويمها ، ولو قام بتحقيق هذه الرسائل من ينتمى إلى المناهج الكلامية والصوفية لظهرت بصورة مخالفة تماما فيما لو حققها من ينتمى إلى منهج السلف فى فهم العقيدة . والرسالة التى بين أيدينا أوضح شاهد على ذلك .

١٣- أن الصوفية أنفسهم - قديمهم وحديثهم - اختلفوا في تحديد معنى التصوف ، ولا أحد منهم يستطيع ان يأتي بتعريف جامع مانع للتصوف ، ويأتي بفكرة كاملة عن حقيقته ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن التصوف مجرد أوهام أفراد ، وخيال أشخاص نتج عن معاناة وتجربة غير ملتزمة بالكتاب والسنة .

١٤- أن التصوف غير الزهد وغير التقوى وغير الصلاح ، وهذا واضح من التعريفات المختلفة ، ومن إعراف الصوفية أنفسهم .

١٥- أن المنهج التربوي الصوفي يساهم في تعطيل قدرات الإنسان النقدية ويجعل من الشخصية الإنسانية كما مهملا عنده قابلية تصديق الأوهام والخرافات والإنقياد للغير وفقدان الموازين الصحيحة في الحكم على الأمور الفكرية والسلوكية .

١٦- إن زاوية الإنحراف في الفكر الصوفي أخذت في الإتساع عبر حركة الفكر في التاريخ الإسلامي إلى أن إنتهت بأصحاب وحدة الوجود ، الذين هم أشد كفرا من اليهود والنصارى ومن مشركى العرب لأنهم يعتقدون أن الرب هو الخالق وما سواه هو المخلوق ، بخلاف هؤلاء الوجودية .

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع
الفصل الأول	
عصر المؤلف	
٣	المبحث الأول : الحالة السياسية .
٤	تمهيد .
٥	دولتا الممالك .
٥	دولة الممالك البحرية .
٧	دولة الممالك الجراكسة .
٧	نشأة فرقة الممالك الجراكسة .
١٠	مكاسب وإنجازات الممالك العسكرية والسياسية .
١٢	سليبات ومفاسد الحالة السياسية في عصر الممالك .
١٤	المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .
٢٠	المبحث الثالث : الحالة العلمية .
٣٣	المبحث الرابع : تأثيره بأحوال عصره .
٣٤	موقفه من السلاطين والأعيان .
٣٧	موقفه من الانحرافات العقائدية والفكرية .
٤٠	تأثيره المذموم بأحوال عصره .
٤٥	استنتاجات هامة من موقف العلاء البخاري من ابن تيمية .
الفصل الثاني	
اسمه ولقبه ونسبه .	
٥٠	مولده وموطنه وأسرته .
٥٢	رحلاته العلمية .
٥٥	عقيدته .

رقم الصفحة

الموضوع

- ٥٧ شيوخه .
- ٥٨ تلامذته .
- ٨٠ مكانته بين أقرانه وثناء العلماء عليه .
- ٨٣ مؤلفاته وآثاره .
- ٨٤ وفاته .

الفصل الثالث

دراسة موجزة عن عصر ابن عربي وحياته وموقف العلماء منه .

- ٨٧ المبحث الأول : حياة ابن عربي .
- ٩٣ رحلاته في طلب العلم .
- ٩٧ شيوخه وأساتذته .
- ١٠٢ تلامذته .
- ١٠٥ آثاره ومؤلفاته .
- ١١١ المبحث الثاني : موقف العلماء من ابن عربي وتحقيق القول فيه .
- ١٤١ القراءة النقدية لمواقف العلماء من ابن عربي .
- ١٤١ أولاً : التحقيق في مواقف بعض العلماء من ابن عربي .
- ١٦٥ ثانياً : أخطاء العلماء المنهجية في الحكم على ابن عربي .

الفصل الرابع

دراسة موجزة عن كتاب «فصوص الحكيم» .

- ١٩١ المبحث الأول : سبب تأليف الكتاب وتاريخ وضعه .
- ١٩٤ المبحث الثاني : طريقة ابن عربي في ترتيب كتابه .
- ١٩٨ المبحث الثالث : خصائص أسلوب ابن عربي .
- ٢٢٣ المبحث الرابع : أهم مسائل الكتاب .
- ٢٢٤ ١ - عقيدة وحدة الوجود .
- ٢٢٧ ٢ - القول بوحدة الأديان .
- ٢٣٠ ٣ - الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية .

الفصل الخامس

أثره وموقعه من الثقافة الغربية .

رقم الصفحة	الموضوع
٢٣٦	تمهيد
٢٤٥	الغرب وابن عربي .
٢٤٨	١ - دانتي شاعر إيطاليا المشهور .
٢٥٤	تقويم أثر ابن عربي على دانتي .
٢٥٩	٢ - المستشرق أسين بلاثيوس وابن عربي .
٢٦٤	توظيف ابن عربي لمفاهيم الكنيسة .
٢٦٩	خرقة الصوفية ولباس الرهبان .
٢٧١	بين الخلوة الصوفية والرهبانية .
٢٨٤	ابن عربي وعقيدة التثليث .
٢٩٣	٣ - روجيه جارودي وابن عربي .
٢٩٧	جارودي والتصوف .
٢٩٨	جارودي وعقيدة الحلول ووحدانية الوجود .
٣٠٤	جارودي ومشروع وحدة الأديان .
٣١٢	٤ - الفيلسوف الهولندي اسبينوزا .
٣١٣	الله أو الطبيعة .
٣١٩	٥ - الفيلسوف الألماني ليبنتس .
٣٢٣	الأعيان الثابتة والمونادات .
الفصل السادس	
دراسة كتاب «فاضة الملحددين وناصرة الموحدين» .	
٣٣٨	تمهيد في موقف علاء الدين البخاري من ابن عربي .
٣٤٢	المبحث الأول : الباعث على تدوين الكتاب .
٣٤٥	المبحث الثاني : منهج علاء الدين البخاري في كتابه .
٣٥١	المطلب الأول : في عرض الكتاب .
٣٥٨	المطلب الثاني : في المسائل التي تناولها المؤلف في الرد .
٣٧٠	المطلب الثالث : في المسائل المتقدمة على المؤلف .
٣٧١	أولاً : في المؤاخذات الخاصة .
٣٧٢	ثانياً : في المسائل العامة .

رقم الصفحة	الموضوع
٣٧٥	ثالثًا : المآخذ في مسائل التصوف .
	القسم الثاني :
	تحقيق الكتاب
٣٩٤	المطلب الأول : توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه .
٣٩٩	المطلب الثاني : تحقيق عنوان الكتاب .
٤٠١	المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة .
٤٠٤	المطلب الرابع : منهج التحقيق .
٤١٥	الخاتمة .
٤١٩	الفهرس الموضوعي .

* * *

النصر المحقق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتعالي^(١) عما يقول الظالمون علواً كبيراً، والصلاة والسلام
المتوالي على نبينا الصادع بالحق بشيراً ونذيراً، وعلى آله وعترته الحافظين^(٢)
لشريعته^(٣)، وصحابته الناصرين لدينه وملته.

وبعد: فاعلم^(٤) أن^(٥) الله تعالى برحمته خلق العباد وبين لهم سبيل الرشاد،
وزينهم^(٦) بالعقل نوراً يهتدون^(٧) به إلى معرفته، وحنةً توصلهم إلى محجته،

(١) - في (ق): «المتعالي».

(٢) - في (ب): «الحافظين».

(٣) - في (ق): «لشريعته»، وفي (ز): «بشريعته».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ق) بعد قوله «وبعد» أقحمت هذه العبارة، وهي: «فيقول الفقير إلى الله

الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد الدين التفتازاني، هداه الله إلى سواء الطريق، وأذاقه
حلاوة التحقيق، لما رأيت أبا طيل كتاب الفصوص، أنطقني الله على هذا النسق:

كتاب الفصوص ضلال الأمم	• • •	ورين القلوب نقيض الحكم
كتاب إذا رمت ذمّاً له	• • •	ومدك بحر طمي وانسجم
وإن كان نبت الثرى يابس	• • •	ورطب جميع لديك القلم
وعمرت ماعمر الأولو	• • •	ن والآخرون وحزت الهمم
عجزت عن العشر من ذمه	• • •	وعن عشر عشر وماذاك ذم

وهذه العبارة تفيد أن الرسالة من تأليف سعد الدين التفتازاني، وقد حققت القول في قسم
الدراسة أنها من تأليف تلميذه علاء الدين البخاري.

(٥) - في (ق): «فإن».

(٦) - في (ق)، (ط): «زين هم».

(٧) - في (ق): «يهدون».

بالاستدلال على وجود الصانع بوجود^(١) المصنوعات^(٢) ، والنظر فيما يجب^(٣) ويجوز ويستحيل عليه من الأفعال^(٤) والأسماء^(٥) والصفات، وفي أن إرسال الرسل

(١) - سقطت من (ط).

(٢) - في (ط): «بالمصنوعات».

كأن المصنف ينطلق من أن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية، وليست فطرية بديهية كما هو مقرر في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهو ما اعتمده أهل السنة والجماعة. والنظر والاستدلال على إثبات وجود الله يكون بعد فساد الفطرة من أثر التقاليد وعوامل البيئة والتنشئة.

وبناء على هذا فإن ما جاء في القرآن الكريم من أدلة على وجود الله، كدليل العناية ودليل الإختراع، ليس إلا إحياء لهذه الفطرة، وتجليتها لها بعد إنحرافها، وليس لإنشاء العقيدة من العدم.

وقد وصل إلى هذه النتيجة، أحد حذاق ومشاهير المتكلمين، وهو الإمام الشهرستاني، الذي عاش في ميدان العقيدة وقرس في علم الكلام، وخبر عقائد الأمم وآراءها. قال:

فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية، شهدت بضرورة فطرتها وبديهة قدرتها على صانع حكيم عالم قدير».

نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٢٤.

انظر: احياء علوم الدين ١/١٠٥.

مناهج الأدلة ص ١٥١ - ١٥٤، مفاتيح الغيب ١٩/٩٣ - ٩٤، درء تعارض العقل والنقل ٣٥٢/٤ - ٤٠٤، بيان تلبيس الجهمية ١/١٧١ - ١٧٧ شفاء العليل ص ١١٨ - ١٣٧، الصواعق المرسله ٣/١١٩٦ - ١٢٠٦ تفسير القرآن العظيم ج ٢ ص ٢٦٤، ٢٥٢، محاسن التأويل ٧/٢٩٠ - ٢٩١ التفكير الفلسفي في الإسلام ١/٥٠ - ٥٣، الوجدانية ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٣) - سقطت كلمة «يجب» من جميع النسخ عدا «ز».

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(٥) - سقطت من (ب).

من أفعاله الجائزة^(١) ، وأنه قادرٌ على تعريف صدقهم بالمعجزة^(٢) . وعند ذلك ينتهي تصرف العقل لعدم استقلاله بمعرفة المعاد ، وبما يحصل به السعادة والشقاوة هنالك للعباد ، وإنما يستقل بمعرفة الله تعالى وصدق الرسل^(٣) ، ثم ينزل^(٤) نفسه ويتلقى من النبي ﷺ ما يقول في أحكام الدنيا والآخرة بالقبول، إذ لا ينطق بما يحيله العقل بالبديهة^(٥)

(١) - اختلفت المذاهب في مسألة تعلق فعل الله تعالى بإرسال الرسل، ومذهب أهل الحق هو أن إرسال الرسل جميعاً، من آدم إلى محمد، عليهم السلام، من أفعاله الجائزة عقلاً، الواجبة سمعاً وشرعاً، وهو من الله تعالى، لعباده على سبيل الفضل والإحسان واللطف والامتنان، خلافاً لمن أوجبه كالمعتزلة، ولن أحاله كالبراهمة. والذي قرره المصنف هو المذهب الحق.

انظر: تمهيد الأوائل ص ١٢٦-١٥٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٣ النجاة ص ٤٩٨، الفصل ١٣٧/١، الإرشاد ص ٣٠٧-٣٠٢، مع الأدلة ص ١٢٣، الملل والنحل ٦٠/٢، ٢٥٠-٢٥٢، غاية المرام في علم الكلام ٣١٨، الصحائف الإلهية ص ٤١٩-٤٢١، المواقف ص ٣٤٢-٣٤٩، لوامع الأنوار البهية ٢/٢٥٦-٢٥٩ شرح جوهره التوحيد ١١٩-١٢٠.

(٢) - سقطت من (ب). وعند أهل السنة أن المعجزة ليست الطريقة الوحيدة لإثبات نبوة النبي . انظر التفصيل : شرح العقيدة الطحاوية ، شرح العقيدة الأصفهانية .

(٣) - في جميع النسخ عدا (ز): «الرسول».

(٤) - في (ب)، (ق): «يعزل».

(٥) - البديهة قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان. وجمعها بديهيات، كقولنا: الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر.

وهي أساس العلم لأن العلم إما بديهي، وهو الذي لا يتوقف حصوله على نظرٍ وكسب، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، وإما نظري، وهو الذي يتوقف حصوله على نظرٍ وكسب، كتصور المعاني العلمية، والتصديق بقوانين الطبيعة.

والشريف الجرجاني: يجعل البديهي مرادف للضروري، ويتعريف آخر يجعله أخص من الضروري. والإمام ابن تيمية يرى أن من البديهيات ما يكون تصورها من الأمور النسبية الإضافية «إذ يمكن أن يكون بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره» ويستدل على ما يقول بالواقع. المشاهد.

انظر: مقاصد الفلاسفة ١٠٢، الرد على المنطقيين ١٣-١٤، ٨٨-٨٩، درء تعارض العقل والنقل ٤٢٩/٧-٤٣٢، التعريفات ص ٥٨، ٦٣ شرح الغرة في المنطق، للصفوي ١١١-١١٢، كشاف =

أوالبرهان^(١)، لامتناع ثبوت ما تحكم^(٢) حجة الله عليه بالبطلان، فلا مجال^(٣) في

= اصطلاحات الفنون ٢٢٦/١، المعجم الفلسفي ٢٢٢/١-٢٢٣، الكليات ٤٣٠-٤٣١،
ضوابط المعرفة ٢٢-٢٣، أسس المنطق الصوري ٥١.

(١) - في (ب): «والبرهان».

والبرهان لغة: الحجة والدلالة.

ويرهن عليه: أقام البرهان.

ويره: إذا جاء بالبرهان.

«والبرهان: هو الذي يقتضي الصدق لا محالة».

وعند المنطقيين: «هو القياس المؤلف من المواد اليقينية لإنتاج اليقين».

وينقسم إلى:

١ - لمي: وهو ما كان الحد الأوسط فيه علّة لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن وفي الخارج مثل:
هذا سارق وكل سارق تقطع يده. ينتج هذا تقطع يده.

٢ - إني: وهو ما كان الحد الأوسط فيه علّة لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن فقط. مثل: هذا
مقطوع اليد حداً وكل مقطوع اليد حداً سارق ينتج: هذا سارق.

انظر: مقاصد الفلاسفة ص ١٢٠-١٢١، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٣٤،
التعريفات ص ٦٤، القاموس المحيط ص ١٥٢٣، بصائر ذوي التمييز ٢/٢٤٢، كشاف
اصطلاحات الفنون ٢١٦/١-٢١٩، الكليات ٤٣٢/١، و تاج العروس ١٣٨/٩-١٣٩،
المعجم الفلسفي ص ٧٥، الألفاظ الفارسية المعربة ص ٧، مذكرة في المنطق ص ٦٨.

(٢) - في (ز)، (ب)، (ط): «يحكم».

(٣) - في (ط): «مجال لثبوت».

مورد الشرع ولا في طور الولاية^(١) والكشف^(٢) لما يحكم العقل عليه بأنه محال،

(١) - (الولاية): من (الولي)، وهو القرب، والدنو. والولاية بفتح الواو ضد العداوة، والولي خلاف العدو. وفي شرح الطحاوية: «ولي الله: هو من والى الله بموافقته محبوباته، والتقرب إليه بمرضاته، وهؤلاء كما قال تعالى: «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب».

وفي الرسالة القشيرية: «إذا قيل فما معنى الولي؟ قيل: يحتمل أمران: الأول: أن يكون فعيل مبالغة من الفاعل، كالعليم والتقدير وغيره، ويكون معناه: من توالى طاعته من غير تخلل معصية. الثاني: يجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى، مقتول. وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: «وهو يتولى الصالحين». الأعراف ١٩٤. وحاصل مذهب أهل السنة في الولاية ما نص عليه الإمام الطحاوي بقوله «المؤمنون كلهم أولياء الرحمن». ثم هم يتفاوتون في الدرجة على حسب بذل الجهد في الطاعة وحسن الإتيان قال الطحاوي: «وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن».

«وهم قسمان: مقتصدون وهم الذين يتقربون إلى الله بالفرائض من أعمال القلوب والجوارح. والسابقون: وهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد الفرائض». فالقاعدة الكلية للولاية: «أن كل من آمن بالله ورسوله واتقى الله فهو من أولياء الله» مجموع الفتاوى ٤١٧/٣. انظر: اللمع: ص ٥٣٥، التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠، شرح العقيدة الطحاوية ٥٠٥/٢ وما بعدها، منهاج السنة النبوية ٢٨/٧-٣٠، التعريفات: ص ٣٢٩، اصطلاحات الصوفية: ص ٧٦، لسان العرب ٤٠٦/١٥-٤١٤، القاموس المحيط ١٧٣٢، بصائر ذوي التمييز ٢٨٠-٢٨٤، تاج العروس ٣٩٨/١٠.

(٢) - الكشف: لغة: «رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه». وفي اصطلاح الصوفية: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً». انظر: اللمع ٤٢٢، الرسالة القشيرية ص ٧٥، الإملاء في اشكالات الاحياء ص ١٧، عوارف المعارف ٢٥٠. اصطلاحات، ابن عربي ص ٩. لسان العرب: ج ٩ ص ٣٠٠، قوانين حكم الاشراف ص ١٠٩. ١١٠، مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٨، ٤٤٩، التعريفات: ص ٢٣٧، ٢٩٢، روضة التعريف بالحب الشريف ص ٤٩٣، الصواعق المرسله ١١٦٥/٣، بصائر ذوي التمييز ٣٥٤-٣٥٦.

المعجم الصوفي ٩٧١، ٦٦٢، وقام الدكتور أحمد توفيق عياد بدراسة ظاهرة الكشف في الفكر الصوفي تحت عنوان (مدرسة الكشف والمعرفة) مع المقارنة بعلم النفس. انظر: كتاب «التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره» ص ١٠٢-٩٣، والكشف عند ابن عربي على خمسة أضرب: عقلي، وقلبي، وسري، وروحي وخفي، انظر: تحفة السفارة إلى حضرة البرره، لابن عربي ص ٨٤ وما بعدها.

بل يجب أن يكون كل منهما في حيز الإمكان والاحتمال ، غير أن الشرع يرد بما لا يدركه العقل بالاستقلال ، وبالكشف يظهر ما ليس له العقل ينال ، لأن الطريق إليه الكشف والعيان دون بديهية العقل والبرهان ، لكن إذا عرض عليه لا يحكم عليه بالبطلان لكونه في حيز الإمكان ، وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر العارفين^(١)

(١) - قال الكلاباذي: «العارف هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحققت معرفته بما من الله، وصح رجوعه عن الأشياء إلى الله». وفي اصطلاحات الكاشاني: «العارف من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله. فالمعرفة حال تحدث عن شهود».

وقد حرر ابن القيم معنى العارف بقوله: «العارف عندهم من عرف الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، ثم صدق الله في معاملاته، ثم أخلص له في قصوده ونياته، ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم تطهر من أوساخه وأدرانته ومخالفاته، ثم صبر على أحكامه في نعمه وويلياته، ثم دعا إلى الله على بصيرة بدينه وإيمانه، ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسول الله ﷺ ولم يشبها بآراء الرجال وأذواقهم وموجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم، ولم يزن بها ما جاء به الرسول ﷺ، فهذا الذي يستحق اسم العارف على الحقيقة، وإذا سمي به غيره فعلى الدعوى والاستعارة».

- والعارف في مذهب ابن عربي: «من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء».

- وقد صنف عبدالحق بن سبعين وهو أحد أعلام التصوف الفلسفي، كتاباً سماه «بد العارف» ويدور هذا الكتاب حول سؤال وحيد. وهو كيف يمكن للمتصوف الوصول إلى الحق أو الحقيقة الإلهية؟ أو متى يبلغ المتصوف درجة العارف المحقق المستعد لاستقبال وفهم الكمالات الإلهية؟

- وذكر العلماء الفروق بين العلم والمعرفة، والذي يعيننا هنا هو الفرق بينهما عند أهل السلوك وخلاصته: «أن المعرفة عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه. فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالماً بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها. وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة» المدارج ٣/٣٣٧.

- وإذا كانت المعرفة عند القوم مقاماً فوق العلم، فإن من أبرز ما أضافه عبدالجبار النفري القول بالوقف. والوقف في مذهبه مقام فوق المعرفة، والواقف أقرب إلى الله من العارف، وذلك لأن الواقف يتخلى عن بشريته.

انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٣٨ ، اصطلاحات الصوفية ص ١٢٢، المفردات ص ٣٣١، فصوص الحكم ص ١٩٢، روضة التعريف ص ٤١٨، ٥٨١، المواظف للنفري ١٢-١٦، بد العارف ص ٨، مدارج السالكين ٣/٣٣٧، بصائر ذوي التمييز ٤/٥١-٥٧، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٤٩٦.

الواصلين^(١) إلى درجة الفناء في الفناء^(٢) في التوحيد عند تجليات^(٣) أنوار^(٤)
الواحد القهار، اضمحلال^(٥) نور الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في

(١) - جمع واصل، والوصل لغة: من وصل الشيء وصلًا وصلته، وهو ضد الهجران وخلاف الفصل.
قال الكلاباذي: «معنى الإتصال: أن ينفصل بسره عما سوى الله، فلا يرى بسره بمعنى التعظيم
غيره، ولا يسمع إلا منه».

وقال الفيروزآبادي: «وهو عند العارفين على ثلاثة مراتب:

اتصال العلم والعمل، واتصال الحال والمعرفة، واتصال الوجدان والوجود».

ويقول ابن القيم: «ومراد القوم بالاتصال والوصول: اتصال العبد بربه، ووصوله إليه» وهو «إزالة»
النفس والخلق عن طريق السير إلى الله».

ثم يستدرك على نفس المصطلح بما نصه:

«وأحسن من التعبير بالإتصال: التعبير بالقرب فإنها العبارة السديدة التي ارتضاها الله ورسوله
في هذا المقام.

وأما التعبير بالوصل والإتصال: فعبارة غير سديدة. يتشبهت بها الزنديق الملحد، والصديق
الموحد.

فالموحد يريد بالإتصال: القرب. وبالإنفصال والإنقطاع: البعد.

والملحد يريد به الحلول تارة والإتحاد تارة».

انظر: لسان العرب ٧٢٦/١١، التعرف ص ١٠٨، روضة التعريف ص ٤٩٥، مدارج السالكين:
٩٧/٣، ١٥٠، بصائر ذوي التمييز ٢٢٦/٥-٢٢٩، والوصول عند ابن عربي على ضربين:

وصول البداية: وهو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا
يعرف إلا به، وإن نظر إلى همته فلا هم له سواه، فيكون كله مشغولاً بـكله، مشاهدة وهماً. كذا
لا يلتفت إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهديب الأخلاق.

ووصول النهاية: وهو أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية ويتجرد له فيكون كأنه هو.

انظر: تحفة السفارة إلى حضرة البررة ص ٩٤-٩٥.

(٢) - سوف يتكلم المصنف عن الفناء وأقسامه فيما بعد، وسوف أستوفي الحديث عنه هناك. انظر
ص: ١٣٢.

(٣) - انظر: ص ١٢٣، ١٢٤.

(٤) - سقطت كلمة «أنوار» من (ق).

(٥) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «وكاضمحلال».

النهار فلا يشاهدون في تلك الحال غير وجود الله من الأشياء، كما لا يشاهدون^(١) في النهار غير الشمس من كواكب السماء^(٢) ويسمون^(٣) انفراد مشاهدة الله من بين الموجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة^(٤) التي هي نهاية درجات أهل المعرفة، فالوحدة المطلقة عند أهل المعرفة اسم لما^(٥) ذكرنا لا لما^(٦) يزعمه^(٧) الكفرة الوجودية من أنها عبارة عن اعتقاد ان وجود الكائنات^(٨) حتى وجود الخبائث والقاذورات هي الله تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وان ذوات^(٩) الممكنات

(١) - في (ق)، (ب): «يُشَاهَدُ».

(٢) - أورد الإمام ابن القيم هذا المثل في المدارج وبين مرادهم من ذكره، قال:

«وإنما يشيرون إلى كمال المعرفة، وارتفاع حجب الغفلة والشك والإعراض، واستيلاء سلطان المعرفة على القلب بمحو شهود السوى بالكلية. فلا يشهد القلب سوى الله».

«وينظرون هذا بطلوع الشمس، فإنها إذا طلعت انطمس نور الكواكب ولم تعدم الكواكب. وإنما غطى عليها نور الشمس، فلم يظهر لها وجود. وهي في الواقع موجودة في أماكنها. وهكذا نور المعرفة إذا استولى على القلب، وقوى سلطانها، وزالت الموانع والحجب عن القلب».

ثم نبه على شطحات القوم الذين توهموا أن التجلي يمكن أن يكون شهودياً كما تجلى سبحانه للطور وكما يتجلى يوم القيامة للناس.

انظر: مدارج السالكين ح ١١١/٣.

(٣) - في (ز): «يُسَمَّى».

(٤) - ما ذهب إليه المصنف من أن الصوفية يسمون انفراد مشاهدة الله من بين الموجودات للذهول عنها «بالوحدة المطلقة»، غير دقيق وعلى خلاف ما تعارفوا عليه في مصادرهم إذ أنهم يسمون ما ذكره بوحدة الشهود وليس بالوحدة المطلقة.

وانظر: مرادهم من الوحدة المطلقة، مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٣.

(٥) - في (ب)، (ز): «بما».

(٦) - في بقية النسخ عدا (ق): «ما».

(٧) - في (ط): «يزعم».

(٨) - في (ب): «الممكنات».

(٩) - في (ز): «ذات».

من^(١) الأرض والسماوات وما بينهما من الكائنات على ما ذهب إليه
السوفسطائيه^(٢) سراب وخيال لا حقيقة لها ويروجون تلك السفسطة النافية لدين

(١) - في (ق): «وما في» بدل من «من».

(٢) - في (ق): «سوفسطائية».

١- والسفسطة: أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيا *Sophisma*) وهو مشتق من لفظ
(سوفوس *Sophos*) ومعناه الحكيم الخاذق.

٢- والسفسطة عند الفلاسفة: هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من
الوهميات.

٣- والغرض منه: تغليب الخصم وإسكاته.

٤- «السفسطة: جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين
كبروتاغوراس وغورجياس وبروديكوس وهيبياس وغيرهم. وتطلق أيضاً على كل فلسفة
ضعيفة الأساس، متهافئة المباديء كفسلفة الربيين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات
وغيرها».

٥- وتنقسم إلى ثلاث فرق:

(١) العندية: هم الذين يقولون: إن حقائق الأشياء تابعة للإعتقادات.

(٢) العنادية: هم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالتنقوش
على الماء.

(٣) اللأدرية: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنه شاك وشاك
أنه شاك، وهلم جرا.

٦- ووجه الشبه بين القائلين بوحدة الوجود والسوفسطائية - ينحصر في الفرقة (العنادية النافية
لحقائق الأشياء على الإطلاق، فالقائلون بوحدة الوجود يتبعونهم في هذا النفي، حيث
يجعلون حقائق العالم المتكثرة أموراً اعتبارية، ومعلوم أن الاعتبار أمور عدمية. لكن
يفترق القائلون بوحدة الوجود عن الفرقة العنادية في كونهم يشبتون حقيقة واحدة كما
يزعمون، بينما العنادية لا يشبتون أية حقيقة. رد الفصوص ٢/١٤٠٩. انظر: الحدود
الفلسفية ٢٢٧، مفتاح العلوم ص ٥٦، ١٧٦، معيار العلم ص ١٦١، تلخيص السفسطة
ص ١٣، ١٤، ١٢٦، التعريفات ص ١٥٨، ٢٠٣، ٢٨٦، ٢٤٤، الصفدية ١/٩٧،
٣٢٣/٢، الرد على المنطقيين ٣٢٩-٣٣٠، منهاج السنة النبوية ١/٢٣١، ٥٢٥، ٢٤١،
٤٦٤/٧، التعريفات ص ١٥٨، ٢٠٣، ٢٨٦، ٢٤٤، رد الفصوص ٢/٢٤٠٩، تجديد
علم المنطق ص ١٦٦، المعجم الفلسفي ص ٦٥٨/١ - ٦٦٠، تاريخ الفلسفة اليونانية
ص ٤٤-٤٨. انظر كتاب محاوره جورجياس، والإنسان عند السوفسطائية، مجلة العلوم
الإنسانية، جامعة الكويت.

الإسلام ولزوم الأحكام بإحاطته على الكشف ويتفوهون بأن درجة الكشف وراء طور العقل. وأنت خبيرٌ بأن مرتبة الكشف نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ما هو ببديهية العقل محال^(١) ولا ينبغي أن يتوهم أن ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مستحيلٌ، وللعقل في إبطاله تمكن ومجال، إذ الطريق إليه التصور^(٢) ثم التصديق^(٣) بالبطلان وذلك وظيفة العقل بالبديهية أو^(٤) البرهان وأما الأمور^(٥)

(١) - انظر فيما يتعلق بموضوع تعلق الكشف بمحارات العقول - أي بما تعجز العقول عن معرفته - لا بمحالات العقول، مجموع الفتاوي: ج ١١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٢) - قال الجرجاني: «التصور: حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات» - وينقسم التصور إلى قسمين:

التصور النظري: وهو حصول صورة الشيء في الذهن بعد طلب، كمعرفتك للمثلث والزاوية. التصور الضروري: وهو حصول صورة الشيء في الذهن بدون طلب، بل كأنها فرضت على الإنسان فرضاً كإدراك الحرارة والبرودة.

وشيخ الإسلام ابن تيمية في مناقشته للمنطقيين يعترض عليهم في اعتبارهم التصور الساذج الخالي عن أي وصف ثبوتي أو سلبي علمياً. إذ العلم لا بد أن يكون مع حكم أو نسبة ثبوتية أو سلبية ومن دون هذه النسبة فلا يكون التصور علمياً وإنما يكون وسواساً وخاطراً.

انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٣١٤. مقاصد الفلاسفة ص ٣٣، الرد على المنطقيين ص ٣٥٧ وما بعدها، مقدمة ابن خلدون ص ٤٦١-١٦٢، تحرير القواعد المنطقية ص ١١.

(٣) - التصديق: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. وسمي تصديقاً لأنه خبر والخبر من حيث ذاته يحتمل الصدق والكذب، فسموه تصديقاً بأشرف الاحتمالين. - وهو ينقسم إلى ضروري ونظري:

فالتصديق الضروري: هو الذي لا يحتاج إلى فكر ونظر في تحصيله، بل هو كأنه فرض على الإنسان فرضاً بحيث لا يخلو من معرفته عاقل. مثل: الجزء أصغر من الكل والواحد نصف الإثنين.

وأما التصديق النظري: فهو الذي يحتاج إلى فكر ونظر في تحصيله. مثل: الأنبياء معصومون، العالم حادث.

انظر: منطق المشركين ص ٢٩-٣١، محك النظر ص ٩، مقاصد الفلاسفة ص ٤، مقدمة ابن خلدون ص ٤٦١-٤٦٢، تحرير القواعد المنطقية ص ٧، مذكر في المنطق ص ٢-١.

(٤) - في (ق): «و» بدل «أو».

(٥) - في (ق): «أمور».

الممكنة الكسبية فيجعلها العقل في حظيرة الإمكان ولا يحكم عليها بالبطلان. ثم إن ما يناله^(١) الكشف ولا يناله^(٢) العقل ، عبارة عندهم عن الممكن الذي الطريق إليه العيان دون البرهان لا المحال الممتنع الوجود في الأعيان، إذ الكشف لا يجعل الممتنع متصفاً بالإمكان موجوداً في الأعيان لأن قلب الحقائق بين الامتناع والبطلان، فلو^(٣) تخايل^(٤) حصول المحال بالكشف والعيان ككون الوجود المطلق واحداً شخصياً وموجوداً خارجياً وكون الواحد الشخصي منبسطاً في المظاهر متكرراً عليها بلا مخالطة متكرراً في النواظر بلا انقسام ، فذلك شعوذة الخيال^(٥) وخديعة الشيطان . ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ما أحاله العقل كهذه المذكورات وبين ما لا يناله العقل كاضمحلال وجود الكائنات عند سطوع أنوار التجليات ، وإنما ينال ذلك إما بجذبة^(٦) الهية أو

(١ ، ٢) - في (ز): «ينال» في الموضعين.

(٣) - في (ز): «ولو».

(٤) - في (ط): «تخايل».

(٥) - في (ط): «الخيال».

(٦) - قال الكاشاني: «الجذبة: هي تقرب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه».

ويفرق ابن عربي بين نوعين من المجذوبين:

الأول: مجذوب مطلق: وهو الذي يجذبه الله تعالى بعنايته ويهديه إلى طريقه ويوصله بقربته، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمت وشغل بالرياضة والخلوة.

والثاني: مجذوب سالك: فهو الذي يشتغل بالمجاهدة ويقعد في الخلوة وينقطع إلى الله بالكلية فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة ويؤيده باللطف والنعمة ويوصله المقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة. تحفة السفرة ص ٩٦.

انظر: روضة التعريف ص ١٤٧-١٤٨ ، قوانين حكم الإشراق ص ٩٦-٩٧ ، اصطلاحات الصوفية ص ٦٠ ، مدارج السالكين ٣٧٢/٢ ، ٧٣/٣ ، التعريفات ص ٢٦٠ ، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٦٣٨ ، ايقاظ الهم ص ٤٢٥-٤٢٦ ، ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلا ثيوس ص ٢٥٣ ، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص ٨٧-٩٣.

رياضة^(١) في متابعة الحضرة النبوية في الوظائف العلمية والعملية . والنيل هو الحصول الاتصافي^(٢) والعلم هو الحصول الإدراكي. ثم إن كلاً مما لا يدركه العقل بالاستقلال وما ليس له العقل ينال ، لما كان متوقفاً على الإعلام والإرشاد من رب العالمين بعث الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين لبيان الأول وهو علم الشريعة صريحاً والإشارة إلى الثاني وهو علم الحقيقة^(٣) رمزاً

(١) - الرياضة في اصطلاح الصوفية: «عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته». وهي عند الغزالي على ضربين: «رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة الطلب وهو صحة المراد». قال صديق حسن خان في «أبجد العلوم»: «الرياضة ليست في شريعتنا هذه إلا باتباع الرسول ﷺ».

انظر: الرياضة وأدب النفوس ص ١٠٤، ١٠٥، الإملاء ص ١٦، أحياء علوم الدين ٣/٥٥ وما بعدها، اصطلاحات ابن عربي ص ٨، تحفة السفرة ص ٥٣-٦٤، روضة التعريف ٣٦٧ وما بعدها ٤٧٥-٤٧٧، مقدمة ابن خلدون ٤٤١، التعريفات ص ١٥١، أبجد العلوم ٢/٣٠٨، المعجم الصوفي ص ٧٢٤، معجم ألفاظ الصوفية ١٦٣-١٦٤.

(٢) - في (ط): «الاتصالي».

(٣) - (الشريعة) في اصطلاح الصوفية إلتزام العبودية ومعرفة السلوك إلى الله، والائتمار بأوامر الشرع، و(الحقيقة) هي مشاهدة الربوبية، ودوام النظر إليه، ووقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدي من آمن به. والشريعة والحقيقة أمران متلازمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالشريعة ظاهر الحقيقة، والحقيقة باطن الشريعة.

(والطريقة) سلوك طريق الشريعة، وقيل هي السلوك بالشريعة إلى الحقيقة. قال ابن عجيبة: «الشريعة أن تعبد بالطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهد». ايقاظ الهمم ص ١٠.

وقال الهجويري: «الشريعة فرع الحقيقة، كما أن المعرفة هي الحقيقة، وقبول الأمر بالمعروف: شريعة». كشف المحجوب ص ٣٥٢.

وغلاة الصوفية استغنوا بالحقيقة عن الإلتزام بأوامر الشريعة. ومن استقام على الشريعة والطريقة والحقيقة سمي عند الصوفية (السجاده). كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٤٣.

وانظر: اللمع: ٤١٣، أحياء علوم الدين ١/١٠٠، الغنية ١٦٣، ١٨٠، اصطلاحات ابن عربي ٧، روضة التعريف ص ٤٤٨، مدارج السالكين ٣/١١٩، قوانين حكم الإشراق ص ١١٠-١١١، التعريفات ص ١٢٢، ١٦٧، ١٨٣، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ص ٧٨، معجم ألفاظ الصوفية ١٨٠، ١٨١.

وتلويحاً كما يلوح من القرآن المجيد ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(١) إلى درجة
الفناء في الفناء في التوحيد ثم أكمل دين الإسلام بخاتم النبيين وأتم نعمته على
الأنام بمن أرسله رحمة للعالمين وبين ذلك عز سلطانه بياناً مبيناً بقوله تعالى: ﴿اليوم
أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(٢)
فمن تبع هداه^(٣) وسمع رضاه^(٤) وامتنع عن الإلحاد في آيات الله تعالى وارتدع عن
الزيف في الاعتقاد كما أثبتته^(٥) العقل وبينه رسل الله^(٦) فقد استمسك بالعروة
الوثقى وتسنى ذروة الدرجات العلى وبشر بأن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفاز
بالجنة التي وعد المتقون، ومن رغب عن ملة الرسل والأنبياء وحاد عن الأمم الميثا^(٧)
وحرّم عن السعادة والتوفيق وركب بشيئات^(٨) الطريق اقتفاء للفلاسفة السفهاء
واتباعاً لهؤلاء الكفرة الأشقياء المنكرين للشرائع والنحل الجاحدين لتفاصيل الأديان
والملل، القائلين بأنها نواميس^(٩) مؤلفة لانتظام أمور الورى، وحيل مزخرفة لا

(١) - سورة القصص، الآية (٨٨).

(٢) - سورة المائدة، الآية (٣).

(٣) - في (ب)، (ز): «هداهم»، وفي (ق): «هديهم».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «رضاهم».

(٥) - في (ب): «عما نسخ» بدلا من «كما أثبتته».

(٦) - انظر قسم الدراسة ص ٣٤٧ حيث اشرت إلى منهج المؤلف في تقديم العقل على النقل.

(٧) - في (ط)، (ق): «الميثا»، وفي (ب): «المنّا»، والأمم الميثا: الأمر بين الواضح السهل. انظر:

القاموس المحيط: ص ٢٢٦، ص ١٣٩٢.

(٨) - في هامش (ز): «ثنيات الطريق»، وفي (ق): «نتبات»، وفي (ب): بياض.

(٩) - في (ق)، (ب): «نوامس».

حقيقة لها^(١) عليهم لعنة الله والملائكة والناس تترى^(٢) ، فقد ضل وغوى واستحب العمى على الهدى^(٣) ، وآثر^(٤) الظلمات على الأنوار وأحل نفسه دار البوار وخلع ربة الدين بفنون^(٥) من الظنون وتبع رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون^(٦) ، ويحسبون أنهم على شيء ، ألا إنهم هم الكاذبون ، استحوذ عليهم الشيطان ووسوس إليهم بأن أئمة الإسلام وعلماء الشرايع^(٧) والأحكام الذين هم أتباع الأنبياء والرسل ظاهريون ، وعن الوصول إلى سر الشريعة قاصرون وعن معرفة زندقته التي سموها علم الحقيقة عاطلون ، والواصل^(٨) بزعمهم^(٩) إلى سر

(١) - وهذا في الحقيقة مذهب أرسطو ، ومن تبعه في ذلك من الفلاسفة الإسلاميين ، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا ، مع شيء من التهذيب والشرح والإضافة والتلفيق.

وقد نبه ابن القيم ، على أن أساطين الفلسفة اليونانية من المتقدمين كانوا «معظمين للرسل والشرايع ، موحدين لاتباعهم ، خاضعين لأقوالهم ، معترفين بأن ما جاءوا به طوراً وراء طور العقل ، وأن عقول الرسل وحكمتهم فوق عقول العالمين وحكمتهم...» .

وقال: «والمقصود: أن الملاحظة درجت على أثر هذا المعلم الأول... من الكفر بالله تعالى ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر . فكل فيلسوف لا يكون عند هؤلاء كذلك فليس بفيلسوف في الحقيقة ، وإذا رآه مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه ، مقيداً بشريعة الإسلام ، نسبه إلى الجهل والغباوة .

فإن كان ممن لا يشكون في فضيلته ومعرفته ، نسبه إلى التلبيس والتنميس بناموس الدين استمالة لقلوب العوام» . انظر: إغاثة اللفهان ٢/٢٥٥-٢٥٦ ، كتاب الصفدية ١/٢٣٦ ، مجموع الفتاوى ٤/١٣٦ .

(٢) - في (ز): «أجمعين تترى» .

(٣) - في (ط): «المهدي» .

(٤) - في (ط): «آثر» .

(٥) - في (ب): «لفنون» .

(٦) - في (ز): «هم كافرون» .

(٧) - في (ق): «الشريعة» .

(٨) - في (ز): «وأنَّ الواصل» .

(٩) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط) .

الشرعية إنما هو ^(١) الفلاسفة لأنهم الحكماء المحققون والأذكياء المدققون فغرهم ^(٢)
بدقة نظرهم وعقولهم وحسن تمهيد أصولهم في علومهم المنطقية ^(٣) والهندسية
واستبدادهم باستخراج هذه الأمور الخفية ^(٤) على أن ^(٥) اتّباع أولئك الأذكياء ^(٦)
والترفع عن موافقة الجماهير والدهماء ^(٧) وعن القناعة بالمعتقد المتلقف عن الأنبياء
بالنزوع ^(٨) عن تقليد أئمة الإسلام والعلماء والشروع في تقليد أولئك الكفرة

(١) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «هم».

(٢) - في (ط): «فعرهم».

(٣) - في تعريفات الجرجاني: «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر...».

وفي مقدمة ابن خلدون: «علم المنطق: هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود
المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات».

ومن التعريفين يتبين لنا، أن الجرجاني عرف المنطق بالرسم بينما عرفه ابن خلدون بالحد.

انظر: النجاة ص ٤-٥، الحدود الفلسفية ص ٢١٤، التعريفات ص ٣٠١، مقدمة ابن خلدون ص
٤٦١، المطلع على ايساغوجي ص ٩، وينتقد ابن تيمية تعريف المناطقة للمنطق فيقول: «وزعموا
أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج
الميزان إلى ميزان لزم التسلسل. وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن
كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق - لو كان صحيحاً - إلا ببلادة وفساداً...». الرد على
المنطقيين ص ٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٣٧، ٤٣٨

وحول فتاوى الفقهاء في حكم الاشتغال بالمنطق وتعلمه انظر فتاوى ابن الصلاح ٢٠٩/١، تاريخ
حكماء الإسلام ص ٧٧-٧٥، مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/٥ وما بعدها، شرح الأربعين
النووية، لابن حجر الهيثمي ص ٢٥٨، ترتيب العلوم ص ١١٤، أدب الطلب ومنتهى الأدب
ص ١٤٣-١٤٥، أبجد العلوم ٢/٥٤٢-٥٤٩، إيضاح المبهم من معاني السلم ص ٥.

(٤) - في (ز): «الخفيفة».

(٥) - سقطت كلمة «أن» من (ق).

(٦) - في (ط): «الأذكيا».

(٧) - في (ب): «هي الدهماء».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «الفروع» وهو خطأ ومعنى النزوع عن الشيء: الانتهاء عنه. انظر
القاموس المحيط: ص ٩٨٩.

السفهاء^(١) انحياز^(٢) إلى غمار أهل التحقيق^(٣) وانخراط^(٤) في سلك أرباب
التدقيق قياساً لتصرف عقولهم في المعالم^(٥) الدينية والعقائد الأخروية التي لا
يهتدي إليه العقل إلا بإعلام النبي من الحضرة الإلهية على ما يشهد بذلك من
القرآن قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي
مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾^(٦) على^(٧) تصرف عقولهم في علومهم العقلية التي
الطريق إليها^(٨) البديهية والبرهان، ولا يخفى على معاصر العقلاء أن ذلك
القياس^(٩) بين البطلان، فالمعولون على مجرد^(١٠) عقولهم في العقائد الدينية هم

(١) - سقطت كلمة «السفهاء» من (ط).

(٢) - في (ق): «انحيازاً» وفي (ز): «اجتياز»، وكلمة «انحياز» خبر «أن» المتقدم ذكره بقوله: «على
أن اتبع....».

(٣) - التحقيق في عرف أهل العلم اثبات المسألة بالدليل، كما أن التدقيق: إثبات الدليل بالدليل،
أو إثبات المسألة بدليل آخر. فالمدقق أعلى مرتبة من المحقق.

انظر: التعريفات ص ٧٥، الكليات ٧٥/٢، ٧٦، ٧٧، كشف اصطلاحات الفنون ٨٩/٢، ٢٧٨،
قوانين حكم الإشراق. ص ٧٧.

(٤) - في (ق): «انخراطاً».

(٥) - في (ق): «معالم».

(٦) - سورة الشورى، الآية (٥٢).

(٧) - على متعلق بقوله «قياساً لتصرف عقولهم» المتقدم ذكره.

(٨) - في (ط): «إليه».

(٩) - القياس الذي يقصده المصنف: هو قياس الفلاسفة الاستنباط والنظر والتصرف في المسائل
الدينية والأخروية على تصرفهم في المسائل العقلية، وهذا القياس بين البطلان، لأن المعول عليه
في المسائل الدينية والأخروية هو الوحي وإبلاغ الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، بخلاف
المسائل العقلية، فإن للعقول أن تجتهد وتتصرف فيها.

(١٠) - في (ق): «تجربة».

السفهاء الجاهلون، أولئك^(١) أصحاب النار هم فيها خالدون، وأتباعهم في ذلك هو العمه^(٢) والعمى والحماقة العظمى، لا سيما اتباع أضلهم وأشقاهم وتقليد أجهلهم^(٣) وأغباهم، كما هو دأب^(٤) الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة^(٥) الذين لا يعتد بهم لا في الإسلام ولا في الفلسفة، والسوفسطائية^(٦) المكابرين^(٧) لبديهة العقول المتجاهرين^(٨) بما يحيله قواطع المعقول والنقول^(٩) القائلين بألوهية جميع الكائنات، النافين في الحقيقة وجود خالق^(١٠) الأرض والسماوات، المكذبين لجميع ما نطق به الكتب المنزلة من السماء، المشركين بالله - في ادعاء التوحيد^(١١) - جميع الأشياء، الهادمين ملة^(١٢) الرسل من لدن آدم إلى خاتم الأنبياء زعمًا من أولئك الجهلة المتصوفة، أن زندقة المتفلسفة الوجودية الباطلة ببديهة العلوم الضرورية، هي الوسيلة إلى معرفة^(١٣) الوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات

(١) - في (ب): «ألا أولئك».

(٢) - سقطت من (ز)، وفي جميع النسخ: «العمه». والعمه: التردد في الضلال. انظر: القاموس المحيط: ص ٦١٣.

(٣) - في (ط): «أجلهم»، وواضح من سياق الكلام أنه يريد بهذه الأوصاف ابن عربي.

(٤) - في (ق): «دب».

(٥) - في (ط): «المتفلسفة».

(٦) - في (ط): «والملاحدة والسوفسطائية».

(٧) - سقطت من (ط).

(٨) - هكذا في جميع النسخ، والأصح أن يقال: «المجاهرون».

(٩) - في جميع النسخ عدا (ق): «المعقول والنقول».

(١٠) - في (ط): «رب خالق».

(١١) - في (ز): «توحيد».

(١٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «ملة».

(١٣) - سقطت من (ق).

أهل المعرفة. هيهات إنهم لفي ضلالٍ مبين ومن جهال قومٍ عمين، حيث زعموا أن الوحدة المطلقة هي الشرك والزندقة، وأن عظماء الملة ورؤساء الإسلام من الأئمة الأعلام وقادة الأنام لم يصلوا إليها^(١) لأنهم ظاهريون وعن معرفة^(٢) زندقتهم التي سموها علم الحقيقة عاطلون،^(٣) وإنما وصل إليها المحققون الذين بزعمهم هم الكفرة المتفلسفة الأقدمون وأتباعهم الزنادقة الملحدون الذين يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، لأنهم في الظاهر بالله مشركون، وفي الحقيقة لوجود الله في الخارج منكرون، وفي آيات الله يلحدون، وملة الإسلام بل لملل جميع الأنبياء مبطلون وهم بذلك التوحيد أكفر الكافرين، وبذلك التقليد أخسر الخاسرين، ﴿وهو الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾^(٤)، ولا يصدنك عن آيات الله ودين الإسلام ولا يصرفنك عن اتباع هدى الأنبياء خوض بعض^(٥) المتفلسفين في زي الفقهاء في هذه الزندقة الهادمة لدين الإسلام وملة الأنبياء فإنه قد انسلخ من الدين فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين وصار من أئمة الكفر في صورة^(٦) العلماء المسلمين فأضل^(٧) فئة من الجاهلين وطائفة من طلبة العلم المذبذبين ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا

(١) - معنى الكلام: أن هؤلاء الصوفية المتفلسفة الوجودية يرون أن ما وصل إليه عامة المسلمين وأئمة الإسلام في فهمهم للوحدة المطلقة هي الشرك والزندقة، لأنهم كثروا الموجودات، بينما حقيقة الوحدة المطلقة عندهم، والتي لم يصل إليها أولئك المسلمون الظاهريون، هي كون الحقيقة الوجودية واحدة.

(٢) - سقطت من (ق).

(٣) - في (ق): «عاطلون».

(٤) - سورة البقرة، الآية (٨).

(٥) - سقطت من (ب).

(٦) - في (ز): «صور».

(٧) - في (ب) سقطت كلمة «ضل» وبقيت كلمة «فا».

فانسَلخَ منها فاتَّبَحَه الشَّيْطَانُ فَكَاوُ مِنْ الخَاوِينِ ﴿١١﴾ فَقَلَدَه (٢) تَقْلِيدَ
الإِحَادِ (٣) قِلَادَةَ ابنِ بَاعُورَا، (٤) وَأَعْمَاهُ دَجِي (٥) سِوَاءِ الإِعْتِقَادِ عَنِ هَدْيِ (٦) الكُتُبِ
الْمُنزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ، وَالبَلَهُ مِنَ العَوَامِ بِمَعزَلٍ عَنِ فُضِيحَةِ هَذِهِ المَهْوَاةِ (٧)، إِذْ لَيْسَ فِي
سَجِيَّتِهِمْ حُبُّ التَّكَايِسِ بِالتَّشْبِيهِ بِذَوِي الضَّلَالَةِ، فَالبَلَاهَةُ (٨) أَدْنَى إِلَى الإِخْلَاصِ مِنَ
فَطَانَةِ بَتْرَاءِ (٩)، وَالعَمَى (١٠) أَقْرَبُ إِلَى السَّلَامَةِ مِنَ عَيْنِ حَوْلَاءِ. ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ صَاحِبَ
الفُصُوصِ لَقَدْ (١١) تَجَاهَرَ بِالْوَقَاحَةِ العَظْمَى وَجَاوَزَ بِالحِمَاقَةِ الأَمْدَ الأَقْصَى، حَيْثُ

(١) - سورة الأعراف، الآية ١٧٥.

(٢) - في (ز): «فَقَلَّدَ».

(٣) - في (ز): «الإِحَادِ».

(٤) - ساق ابن كثير روايات متعددة في سبب نزول الآية ثم قال: «وأما المشهور في سبب نزول هذه الآية الكريمة فإنما هو رجل من المتقدمين في زمان بني إسرائيل، كما قال ابن مسعود وغيره من السلف».

ثم قال: «هو بلعام ويقال: بلعم بن باعوراء، ويقال: ابن أبر. ويقال: "ابن باعور...» وقيل غير ذلك.

وفي تفسير الطبري: «قال عبدالله بن عمر: هو صاحبكم أمية بن أبي الصلت». قال ابن كثير عن رواية ابن عمر هذه: «وقد روى من غير وجه عنه. وهو صحيح إليه، وكأنه إنما أراد أن أمية بن أبي الصلت يشبهه فإنه كان قد إتصل إليه علم كثير من علم الشرائع المتقدمة، ولكنه لم ينتفع بعلمه....».

وانظر: تفسير القرآن العظيم ٥٠٧/٣، جامع البيان ١١٩/٩، معالم التنزيل ٢١١/٢، الجامع لأحكام القرآن ٣١٩/، مفاتيح الغيب، روح المعاني ١١١/٩.

(٥) - في (ب) بدل كلمة «دجى» جاءت كلمة «وجره».

(٦) - في (ط): «هوى».

(٧) - المهواة: من «الهوية» على وزن «غنية»: البعيدة القعر، القاموس المحيط: ص ١٧٣٥.

(٨) - في (ز): «والبلاهة».

(٩) - في (ط): «تبرا».

(١٠) - في (ز): «والعميا»، وفي (ق): «والعمياء»، وفي (ب): «والعما».

(١١) - هكذا في جميع النسخ، والأصوب: «قد».

فضل نفسه الدنية بفرط^(١) شقائه على الذي آدم، عليه السلام، ومن^(٢) دونه تحت
لوائه^(٣) بأن جعل في تكميل الدين لبنة الذهب نفسه الغوي المبين، ولبنة الفضة خاتم
النبين،^(٤) بل كذب هذا^(٥) الملحد^(٦) رب العالمين، حيث زعم أن الدين لم يكمل
بسيد البشر المبعوث إلى كافة العجم والعرب، بل كان بقي منه^(٧) موضع يسده^(٨)
لبنتا^(٩) فضة وذهب؛ فلبنة الفضة النبي الذي ختم به النبوة، ولبنة الذهب الولي الذي
ختم به الولاية، يعني نفسه المبطل المرتاب، الأوقح^(١٠) من مسليمة الكذاب حيث
لم يرض ذلك الوقح^(١١) الغاوي^(١٢) بما رضي به مسليمة^(١٣) من ادعاء^(١٤)

(١) - في (ز): «لفرط».

(٢) - في (ق): «من» بدون حرف العطف.

(٣) - في (ط): «لواء».

(٤) - لقد أخطأ المصنف في فهم كلام ابن عربي، لأن ابن عربي يرى، نفسه موضع تلك اللبنتين الفضة
والذهب، ولم يضرب المثل للرسول ﷺ بلبنة الفضة، بل خصها لنفسه، ولبنة الفضة هي إتباعه
لظاهر الشرع ولبنة الذهب هي ما اختص به من الحقائق والبواطن التي يتلقاها عن الله مباشرة
من معدنه. انظر الفصوص: ٦٣/١، الفتوحات ٣١٨/١، كما وقع هذا الوهم من ابن أبي العز
الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية ح ٢ ص ٧٤٥، والملا على القاري في رد الفصوص ح ٢
ص ١٥٩. ونبه ابن تيمية في بغية المرئاد ص ٥٠٩ إلى أن ابن عربي صرح بأنه موضع اللبنتين.

(٥) - في (ط): «بهذا».

(٦) - سقطت كلمة «الملحد» من (ط).

(٧) - في (ب)، (ز): «فيه» بدل «منه».

(٨) - في (ز): «يسيرة».

(٩) - في (ز): «للبنتان»، وفي (ب)، (ط): «لبنتان».

(١٠) - في (ز): «أوقح».

(١١) - في (ب): «الواقح».

(١٢) - في (ب): «القادح».

(١٣) - في (ب): «مسليمة الكذاب».

(١٤) - في (ز): «ادعائه».

رتبة التساوي ولذا تسميه الملاحدة من الأشقياء بخاتم الأولياء، يفضلونه - لعنهم
الله - على خاتم الرسل والأنبياء. ثم إن خيال^(١) الحشيش وخباط^(٢) السوداء
حملة على ترويح هذه الزندقة الشنعاء^(٣) باختلاق^(٤) رؤيا لا يصدقها إلا الأغبياء
من الأغوياء، وهي: ما أودعها في ديباجة «الفصوص» أنه رأى النبي ﷺ في
المنام وقد أعطاه^(٥) «الفصوص» وأمره بإشاعته بين الأنام^(٦)، وهل سمعت عاقلاً
يروج الزندقة المخالفة للعقل والشرع، الباطلة بأسرها من الأصل والفرع، بأن
النبي ﷺ بعد مضي^(٧) ستمائة عام^(٨) من وفاته عليه السلام أمر في المنام بإظهار
ما يهدم ملته التي مهّدها مدة^(٩) ثلاث وعشرين سنة إلى آخر حياته،
ويجعل^(١٠) الكتب^(١١) المنزلة من السماء تدليساً^(١٢) لأمر المبدأ والمعاد على

(١) - في (ط): «حال»، وفي (ب): «خيل».

(٢) - الحباط: على وزن «غراب»: داء كالجنون. القاموس المحيط: ص ٨٥٧.

(٣) - في (ق): «الشغاء».

(٤) - في (ق): «باختلاط»، وفي (ط): «باختلاف».

(٥) - في (ز): «أعطا».

(٦) - نص عبارته في الفصوص هكذا: «أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في
العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، ويده ﷺ كتاب، فقال لي:
هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة له
ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى
إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان» فصوص الحكم ٤٧/١.

(٧) - في (ط): «بعد ماضى».

(٨) - إشارة إلى تاريخ رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ.

(٩) - سقطت من «ب»، وفي (ق)، (ز): «في مدة».

(١٠) - معطوفة على قوله «يهدم».

(١١) - في (ب): «الكتاب».

(١٢) - من دلس: قال ابن فارس: الدال واللام والسين أصل يدل على ستر وظلمه فالدلس: دلس
الظلام. ومنه قولهم: لا يدالس، أي لا يخادع. ومنه التدليس في البيع، وهو أن يبيعه من غير
إبانة عن عيبه، فكأنه خادعه وأتاه به في ظلام. انظر معجم مقاييس اللغة ٢/٢٩٦، تاج
العروس ٤/١٥٣.

العالمين^(١)، والرسول والأنبياء مع الصادقين في دعوى الألوهية معاندين،
مجادلين، مسمين^(٢) للعارفين بالله سفهاء جاهلين. وللعابدين لله أغوياء مشركين.
ولأمر المبدأ والمعاد مدة حياتهم على العباد مدلسين^(٣)، إلى أن أزال ذلك التدليس
والتلبيس^(٤) بعد^(٥) انقضاء^(٦) عهد الأنبياء والمرسلين ذلك الحشاش^(٧) الغوي
المبين ولا يخفى، على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا^(٨) لترويج^(٩) مثل

(١) - سقطت من (ق).

(٢) - أي الصوفية الوجودية يسمون العارفين بالله سفهاء.

(٣) - في (ق): «متدلسين»، وفي (ب): «مدنسين».

(٤) - قال الزبيدي: لبس عليه الأمر أي خلط بعضه ببعض ومنه قوله تعالى: «وللبسنا عليهم ما
يلبسون» أي شبهنا عليهم وأضللناهم كما ضلوا. وقال ابن عرفة «لا تلبسوا الحق بالباطل» أي لا
تخلطوه به». وفي بصائر ذوي التمييز: «واللبس أيضاً: اختلاط الكلام، وفي الأمر لبسه - بالضم
- أي شبهة وليس بواضح. والتلبيس التخليط». وقال الجرجاني: «التلبيس: ستر الحقيقة
واظهارها بخلاف ما هي عليه».

انظر: التعريفات ص ٩١، بصائر ذوي التمييز ٤/٤١٩، معجم مقاييس اللغة ٥/٢٣٠، تاج
العروس ٤/٢٣٩.

(٥) - في (ب) بدل «بعد» جاءت كلمة «جدا» وهو خطأ ظاهر.

(٦) - في (ب): «لانقضاء».

(٧) - دأب عدد من الصوفية على تعاطي الحشيش، بدعوى أنها تذهب الهموم الكثيفة عن قلوبهم،
وتجلبو بفعلها أفكارهم الشريفة. وتغنى شعراء الصوفية بمحاسن الحشيشة، وأطلقوا عليها عدة
أسماء مثل حشيشة الفقراء، ومدامة حيدر، والقلندرية. وقد أخذ الحشيش شرعيه دينية برأي
العامة الجهلاء، بعد أن رخص به بعض شيوخ الصوفية. وهذا السلوك يصدق على الغلاة منهم
من اسقطوا التكاليف أو اعتنقوا مذهب الوحدة والحلول، فتساوت عندهم الطاعة والمعصية. إلا
أن المصادر التي بين أيدينا لا تشير إلى أن ابن عربي كان ممن يتعاطون الحشيش.

انظر: زهرة العرش في تحريم الحشيش ص ٤٥ وما بعدها الموفي بمعرفة التصوف والصوفي،
مقدمة المحقق ص ١٧، خطط المقرئ ٢/١٢٦، وما بعدها.

(٨) - في (ق): «الزاي».

(٩) - في (ب): «بالترجيع».

هذه^(١) الدعوى شهادة صادقة على ما يحكى عنه أنه قد كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش^(٢) فقد صح عن صاحب «المواقف» عضد الملة^(٣) والدين^(٤) أعلى الله درجته في عليين أنه لما سئل عن كتاب «الفتوحات» لصاحب «الفصوص» حين وصل هنالك قال: «أفتطمعون عن^(٥) مغربي يابس المزاج، بحر مكة يأكل^(٦)

(١) - في (ق): «ذلك»، وفي (ز): «تلك».

(٢) - في (ز): «الأوباشا». والأوباش: هم الأخلاط والسفلة، واحده «وبش» انظر: القاموس المحيط ص ٧٨٥، مختار الصحاح ص ٥١٧.

(٣) - سقطت من (ب):

(٤) - هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار القاضي عضد الدين الإيجي - بكسر الهمزة ثم إسكان التحتية ثم جيم مكسورة - العلامة الشافعي المشهور بالعضد. ولد بايج، من نواحي شيراز، بعد سنة ثمانين وستمائة.

قال ابن حجر العسقلاني: «كان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون، كريم النفس كثير المال جداً، كثير الأنعام على الطلبة». أخذ العلم عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي وغيره، وولي قضاء الممالك، وأنجب تلامذة اشتهروا بالآفاق منهم الشيخ شمس الدين الكرمانى والسعد التفتازاني الذي قال في الثناء عليه: «لم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره، والكشف عن خبيثات اسراره بل الإجتناء من بحار ثماره والاستضاءة بأنواره». وصنف: «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه والفوائد الغياثية في المعاني والبيان. والمواقف في علم الكلام».

قال عنه الشوكاني: «وهو كتاب يقصر عن الوصف لا يستغنى عنه من رام تحقيق الفن». وغيرها من التصانيف المشهورة.

وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه في القلعة، واستمر مسجوناً إلى أن مات في سنة (٧٥٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى، ج ١ ص ٤٦، ٧٨، طبقات الشافعية للأسنوي ١٠٩/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٧/٣، الدرر الكامنة ٣٢٢/٢، النجوم الزاهرة ٢٨٨/١٠، بغية الوعاة ٧٥/٢، شذرات الذهب ١٧٤/٦، مفتاح السعادة ١٩٥/١، البدر الطالع ٣٢٦/١، ايجاد العلوم ٥٨/٣، الاعلام ٢٩٥/٣، الفتح المبين ١٦٦/٢، معجم المؤلفين ١١٩/٥.

(٥) - هكذا في جميع النسخ، والأصح «من».

(٦) - في (ز): «ويأكل».

الحشيش شيئاً غير الكفر» وقد تبعه في ذلك «ابن الفارض»^(١) حيث يقول^(٢): «أمرني^(٣) النبي عليه الصلاة والسلام بتسمية التائية» نظم

(١) - هو عمر بن علي بن مرشد بن علي، أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض. الحموي الأصل المصري المولد والدار والوفاة.

أشعر المتصوفين ويلقب بسُلطان العاشقين.

ولد في الرابع ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسائة بالقاهرة. ولما شب اشتغل بفقهِ الشافعية، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وأخذ عنه الحافظ المنذري وغيره ثم حُبب إليه سلوك طريق الصوفية.

واختلف في شأنه والمحققون من العلماء قالوا بتكفيره كالعز بن عبدالسلام وابن دقيق العيد وابن تيمية والذهبي وابن كثير وابن حجر العسقلاني - وغيرهم.

قال عنه الذهبي: «ينعق بالاتحاد في شعره، وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل، ولكنك حسن الظن بالصوفية. ومائمه إلا زي الصوفية وإشارات مجملة وتحت الزي والعبارة فلسفة وأفاعي. فقد نصحتك والله الموعد».

وتأول السيوطي وابن العماد الحنبلي وغيرهم كلامه، وأما عبدالرؤف المناوي فقد أضفى عليه هالة أسطورية عجيبة!!

توفى بالقاهرة في يوم الثلاثاء من جمادى الأولى سنة اثنين وثلاثين وستمائة ودفن بسفح المقطم.

انظر: تكملة المنذري ٣/٣٨٨، تكملة ابن الصابوني ص ٢٦٤، وفيات الأعيان ٣/٤٥٤، تاريخ الإسلام حوات سنة ٦٣١ - ٦٤٠ ص ٩٣، العبر ٥/١٢٩، سير اعلام النبلاء ٢٢/٣٦٨ ميزان الاعتدال ٣/٢١٤، البداية والنهاية ١٣/١٤٣، طبقات الأولياء ص ٤٦٤، لسان الميزان ٤/٣١٧، النجوم الزاهرة ٦/٢٨٨، حسن المحاضرة ١/٥١٨، رسالة قمع المعارض في نصره ابن الفارض، ضمن كتاب شرح مقامات السيوطي ٢/٩٠١، شذرات الذهب ٥/١٤٩، كشف الظنون: ٢٦٥، ٢٦٧، ٧٢٥، ٧٦٧، ١٣٣٨، ١٣٤٩، هدية العارفين ١/٧٨٦، جامع كرامات الأولياء ٢/٢١٨، الاعلام ٥/٥٥٥.

(٢) - في (ط): «قال».

(٣) - في (ط): «أمر».

السلوك»^(١). ولا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة^(٢) الحاصلة

(١) - ومطلعها:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلت

وهي أهم قصائد ابن الفارض وأشهرها عند الباحثين في التصوف، وسميت «التائية الكبرى» لأنها تتألف من سبعمائة وستين بيتاً، تميزاً لها من «التائية الصغرى» وهي مائة وثلاث أبيات. والألفاظ اللغوية فيها فصيحة والتراكيب النحوية سهلة، ولكن المعاني الصوفية عميقة ومعقدة. وتدور أغراض ابن الفارض في قصيدته على الحب الإلهي الذي يقوم على الاتحاد، وقد بين ابن تيمية كيف كانت العبارة الرائعة في القصيدة وسيلة لتقديم فكرة الإتحاد قال: «وقد نظم الإتحاد نظماً رائعاً اللفظ، فهو أخبث من لحم خنزير في صينية ذهب. وما أحسن تسميتها بنظم الشكوك».

وأورد الذهبي منها جملة في «تاريخ الإسلام» دلل بها على اتحاده.

- ونقل البقاعي عن العلاء البخاري قوله «لا فرق بين التائية والفصوص إلا بكونه نثراً وكونها نظماً».

- ولما قرأ ابن حجر بعضاً من أبياتها على سراح الدين البلقين قاطعه وقال هذا كفر هذا كفر.

كما أنه جمع في قصيدته معاني التصوف وألفاظه، كاليسط، والقبض، والجمع، والفرق، والمحور، والإثبات، والوجد والفقْد، والخلوه والجلوه، والقطب والوتد، والحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان، والفناء..

ويذهب د. محمد مصطفى حلمي إلى أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن الفارض، والتي تبدو لنا في التائية الكبرى تختلف عن وحدة الوجود التي يعتقدها ابن عربي لأن وحدة ابن عربي تقوم على العقل والنظر وبعد فكرٍ وتأمل.

أما ابن الفارض فوحدة الوجود عنده عبارة عن «وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية على نفس المشاهد فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة».

أي أنها وحدة شهود لا وحدة وجود.

وللتائية الكبرى شروح متعددة بعضها مخطوط وبعضها مطبوع.

انظر: مجموع الفتاوى ٧٣/٤، ولسان الميزان ٣١٧/٤، كشف الظنون ٢٦٥، ٢٦٧، وللدكتور محمد مصطفى حلمي كتاب ابن الفارض سلطان العاشقين وابن الفارض والحب الإلهي ص ٩٦، رحلة بين العقل والوجدان ص ١٦٦. للدكتور محمد كمال جعفر، شعر عمر ابن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، للدكتور عاطف جودة، التصوف في الإسلام ص ١٣٥-١٦٢.

(٢) - في (ب): «المناقضة».

من^(١) الحشيش، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى فإذن^(٢) الكل هو الله لا غير ولا نبي ولا رسول ولا مرسل^(٣) ولا مرسل إليه. ولا خفاء في امتناع النوم على الواجب، وفي امتناع افتقار الواجب إلى أن يأمره النبي بشيء في المنام^(٤)، لكن لما كان «لكل ساقطة لاقطة»^(٥) ترى طائفة من الجهال ذلت له أعناقهم، خاضعين أفراداً، وأزواجاً وشرذمة من الضلال، يدخلون في جوف فسوق الكفر^(٦) بعد الإيمان زمراً وأفواجاً، مع أنهم^(٧) يرون أنه^(٨) اتخذ آيات الله وما أنذروا به هزواً، وأشرك جميع الممكنات حتى الخبائث والقاذورات بمن لم يكن له أحد كفواً^(٩)، لأنهم يزعمون

(١) - في (ز): «في».

(٢) - في (ق): «فإن».

(٣) - سقطت كلمة «ولا مرسل» من (ز).

(٤) - مراده من قوله «امتناع افتقار الواجب... الخ» أنه لما كان الوجود المتعين واجب الوجود وأن الحقائق «الصور الكونية» أفراد الواجب الوجود، كانت كل حقيقة وصورة توصف بوجود الوجود الذاتي، وابن عربي أحد هذه الحقائق أو الأفراد الواجبة الوجود، حسبما يدين ابن عربي كما سيتضح مذهبه فيما بعد، لذا فيستحيل على الواجب الافتقار إلى الأمر والنهي والتوجيه والإرشاد، وهذا الذي فعله النبي ﷺ، لابن عربي، في المنام. مع العلم بكونه واجب الوجود، وهو ما ينقض مذهبه وفكره.

(٥) - قال الأصمعي: الساقطة الكلمة يسقط بها الإنسان، أي لكل كلمة يخطيء فيها الإنسان من يتحفظها فيحملها عنه، وأدخل الهاء في «اللاقطعة» إرادة المبالغة، وقيل: أدخلت لازدواج الكلام.

يضرب في التحفظ عند النطق. وقيل: أراد لكل كلمة ساقطة أذن لاقطة، لأن أداة لفظ الكلام الأذن. وينظر: جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري ٢/٢٠٧، ومجمع الأمثال، للميداني ٣/١١٥. المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري ٢/٢٩٢.

(٦) - في (ز): «الكفرة».

(٧) - في (ق): «أنه».

(٨) - سقطت من «ق».

(٩) - في (ط)، (ب): «كفوا أحد».

أن ما شتمل عليه كتاب « الفصوص » من الزندقة الهادمة^(١) لبنيان الدين المرصوص إنما ظهر للكفرة المتفلسفة ولأتباعهم الزنادقة المتصوفة بالكشف والعيان، ولا يهتدون أن الكشف الذي يردده^(٢) الشرع شعوذة الخيال وخزعبلة^(٣) الشيطان، ثم إنهم - إذا تتلى عليهم آيات الله البينات القاطعة - بأنهم في ضلال مبين وعن الصراط السوي من الناكبين - الناطقة^(٤) بأنهم^(٥) من دين الإسلام كما يمرق السهم عن الرمية مارقون، ولإجماع الرسل والأنبياء على ما تطابق^(٦) به الكتب المنزلة من السماء خارقون، يلوون^(٧) ألسنتهم في تأويلها لحنًا في الحق وطعنًا في الدين ويخوضون في تفسيرها^(٨) بما يطابق مذهب الملحددين ويخالف^(٩) قواعد الإسلام وإجماع المفسرين. فهم بذلك التأويل في آيات الله يلحدون وبذلك التفسير هم^(١٠)

(١) - في (ط) «المهادمة».

(٢) - في (ب): «لا يرى» بدل «يرده».

(٣) - في (ط): «خزعلة»، وفي (ب): «خديعة».

وفي (ز): «خزعبلة»، وفي هامش (ز)، جاء ما يلي: (الخزعبيلة: الأضحوكة).

والخزعبيلة: الباطل، قاله الفيروز أبادي في القاموس ص ١٢٨٣.

(٤) - في (ز): «الناطقين»، والآيات هي الناطقة.

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - في (ط): «نطق».

(٧) - يلوون: خبر إن المتقدم ذكره بقوله: ثم إنهم.

(٨) - في (ب): «تغييرها».

(٩) - في (ز): «بخالفون».

(١٠) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

بالله كافرون. إذ قد صح عن سيد البشر أن من فسر القرآن برأيه فقد كفر^(١).
وانعقد إجماع أهل العلم والاجتهاد بأن صرف النصوص عن ظواهرها إلى معانٍ
يدعيها^(٢) الباطنية زندقة والحاد^(٣)، وإذا قيل لهم أن الله تعالى قد أكمل هذا

(١) - هذا اللفظ لم أجده، ولا بلفظ قريب يدل على تكفير من فسر القرآن برأيه. والذي رأيت من رواية:

١ - الترمذي في جامعه الصحيح بسنده إلى ابن عباس - رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ:

من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» وقال: هذا حديث حسن صحيح.

٢ - وعنه مرفوعاً «....» ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» وقال: هذا حديث حسن

(١٩٩/٥) ح (٢٩٥٠) و(٢٩٥١). وهذا الحديث أخرجه الطبري في تفسيره (٣٤/١).

٣ - وحديث جندب بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد

أخطأ) (٢٠٠/٥) ح (٢٩٥٢). وهذا اللفظ أخرجه أبو داود في سننه في كتاب العلم ج

(٣٦٥٢)، (٣٢٠/٣). وأخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث جندب (٩٠/٣) ج

(١٥٢٠). وأخرجه ابن عدي في الكامل من حديث سهيل بن أبي حزم (وهو ضعيف). عن

أبي عمران عن جندب (١٢٨٨/٣). وأورده المناوي في فيض القدير (١٩٠/٦). فليس في

شيء من تلك الروايات (فقد كفر)، ولعل المصنف ذكره بالمعنى المستفاد من قوله: (فليتبوأ

مقعده من النار) والله أعلم. ا.هـ.

(٢) - في (ز): «يدعيه».

(٣) - الباطنية: لقب عام تنطوي تحته طوائف عديدة تلتقي جميعها في تأويل النصوص الظاهرة وإثبات

معان باطنة لها، وتلجأ إلى الرموز والاشارات في تفسير النصوص الدينية وإخراجها عن معانيها

الظاهرة، مستهدفين بذلك هدم الدين وإبطال شعائره وأحكامه العملية. وقد أدرك مؤرخو الفرق

الإسلامية الإرتباط الفكري والحركي بين هذه الحركات الباطنية، ومن ثم اعتبروها واجهات مختلفة

لمذهب واحد. فالغزالي يقول عن القرامطة: «ألقابهم التي تداولتها الألسنة على اختلاف الأعصار

والأزمنة وهي عشرة ألقاب: الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرمية والخرمينية والاسماعيلية

والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليلية. ولكل لقب سبب..» فضائح الباطنية ص ١١. ويورد ابن

الجوزي نفس هذا الرأي في كتاب القرامطة ص ٣٥. ويرى الشهرستاني أن أشهر ألقابهم الباطنية،

وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولهم ألقاب كثيرة سوى

هذه على لسان قوم قوم» الملل والنحل ١/١٩٢. ومراد المصنف بالتأويل الباطني هو الذي يفضي

إلى تعطيل أركان الدين وإبطال الشريعة كما أسلفنا. كتأويلهم: الصلاة بأنها الإتجاه القلبي للإمام،

وأن الصوم عبارة عن عدم إفشاء أسرار الدعوة، والحج زيارة الإمام... إلخ. ومنه تأويل ابن عربي

آيات الوجدانية إلى مدلولات تتفق وروح مذهبه في وحدة الوجود. وليس مراد المصنف أن كل

تأويل زندقة والحاد. ومن أمثلة تأويلات ابن عربي التي يصح أن توصف بالزندقة والإلحاد قوله:

«فانظر ماذا ترى! الصافات (١٠٢)، والولد عين أبيه، فما رأى، يذبح سوى نفسه. [وقديناه

بذبح عظيم] الصافات (١٠٧)؛ فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. وظهر بصورة ولد، بل

يحكم ولد من هو عين الوالد. [وخلق منها زوجها] فما نكح سوى نفسه» الفصوص ١/٧٨. انظر:

فضائح الباطنية ص ٥٥ وما بعدها، مشكاة الأنوار ص ١٠٠-١٠٣، الاحياء ١/٣٧، مجموع

الفتاوى ١٣/٢١٦، مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ص ٧٥ وما بعدها، دراسة عن

الفرق في تاريخ المسلمين ص ٢٦٥.

الدين بخاتم النبيين وجعل شريعته مؤيدة^(١) إلى يوم الدين والزيادة على الكمال نقص واختلال، فضلاً عن هدم الشريعة المؤيدة^(٢)، فإن ذلك كفر وضلال، يخدعون الجهلة بتشبيه الإلحاد^(٣) في آيات الله بما يهدم دين الإسلام باجتهاد المجتهدين في تقييد الإطلاق وتعميم خصوص^(٤) الأحكام^(٥). وشتان بين الاجتهاد لتقييد^(٦) الإطلاق^(٧) وتعميم الخصوص^(٨)، وبين الإلحاد الهادم لبنيان الدين المرصوص. جل

(١) - في جميع النسخ عدا (ز): «مؤيده».

(٢) - في (ط): «المؤيدة».

(٣) - في (ز): «الإلحاد».

(٤) - في (ط): «الخصوص».

(٥) - سقطت من (ط)، وردت في جميع النسخ هكذا: «تعميم خصوص الأحكام» وكذلك الجملة التي تليها وهي قوله: «تعميم الخصوص»، والصواب أن يقال: تخصيص العموم.

(٦) - في (ط): «وتقييد».

(٧) - في (ز): «إطلاق».

(٨) - لأن عمل المجتهد في اجتهاده وتقييده للمطلق أو تخصيصه للعام ليس عن هوى ورأي مجرد عن دليل، بل كل ما قام به المجتهدون من تخصيص للعموم أو تقييد للإطلاق أو نظر واستنباط فإنما هو مبني على أدلة وحجج وبراهين عقلية ونقلية، ثم إن عمل المجتهدين المذكور لا يخرج عن دائرة النظر في الأحكام والمسائل العملية الفرعية، التي لا توجب كفر وضلال المخالف والمنازع فيها، بل توجب خطأه، بخلاف الذي ينظر في أمور العقيدة ومسائلها، خاصة ما يتعلق بمسألة وجود الله ووحدانيته، فإن المنازع فيه، الذاهب إلى عينيه كل شيء، لا شك في كفره، وليس هذا من الاجتهاد في شيء بل هو من عمل الملاحدة وأرباب الفرق والديانات المنحرفة التي أخرجت ظواهر النصوص الشرعية عن مراداتها إلى معان كفرية. كما فعلت النصارى في مسألة الوجدانية، فهذا لا يعد اجتهاداً إطلاقاً.

حول تقييد الإطلاق انظر: المعتمد ٣١٣/١، التمهيد ٢، ١٧٩، البرهان ٣٥٦/١، الأحكام ٥/٣، المحصول ٢١٧/٣، المسودة ١٤٦، شرح الكوكب المنير ٣٩٢/٣، البحر المحيط ٢٦٥/٣، إرشاد الفحول ص ١٦٤.

وحول تخصص العموم انظر: المعتمد ٢٥٠/١، البرهان ٤٠٠/١، التبصرة ١٤٣، المستصفي ٩٨/٢، العدة ١٥٥/١، المحصول ١/٣ ق ٣ ص ٧، تيسير التحرير ٢٧٢/١.

بضاعتهم المكابرة لبديهية العقول، وكل صناعتهم الإلحاد^(١) في قول الله وقول الرسول. لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون،^(٢) وفي الضلال البعيد تائهون، يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون^(٣). ثم إن عامة أولئك الملاحدة المتصوفة، المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة، يجاهرون بألوهية وجود جميع الممكنات، حتى وجود الخبائث والقاذورات، وبإباحة جميع^(٤) المحرمات، وبإضاعة الصوم والصلوة وتستر^(٥) خاصتهم بإظهار شعائر الإسلام، وإقامة الصلاة والصيام وتمويه الإلحاد بزى التنسك والتقشف^(٦)، وتزويق الزندقة بتسميتها علم

(١) - في (ب): «الإلحاد».

(٢) - إشارة إلى الآية (٧٢) من سورة «الحجر».

(٣) - إسارة إلى الآية (٣٢) من سورة «التوبة».

(٤) - سقطت كلمة «جميع» من (ق).

(٥) - في (ز): «يتستر». وفي (ق): «بستر».

(٦) - ولهذا نجد أن ابن عربي صنف رسائل عديدة في الحث على السلوك والرياضة وذكر طرائقها وشرائطها ومتعلقاتها، منها على سبيل المثال: رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، التنزلات الموصلية، ومواقع النجوم، والعجالة، وتحفة السفر، والكنه... ويذكر في رسالة الكنه ص ٧ إحدى ممارساته الذاتية في السلوك التصوفي قال: «ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في صحيفة ثم إذا جنه الليل وضعها بين يديه، ثم حاسب نفسه على ما فيها، وزدت على شيخي بتقيد خواطري».

هذه الرياضات وغيرها من أنواع السلوك التعبدي الصوفي كانت سبباً في انخداع بعض الباحثين بابن عربي وتحسين الظن به، والذب عنه، وقد بينا في قسم الدراسة ١٦٥/١ ومابعدها أنه لاتلازم بين الزهد والعبادة وسلامة المعتقد، بل حتى الرياضة والعبادة التي كان ابن عربي يدعو لها كانت بعيدة عن الهدى النبوي الشريف.

التصوف^(١)، وهم الذين وصفهم سيد البشر وخير البرية «أنهم في الصورة في الدين يحقر أحدكم صلاته وصيامه عند صلاتهم وصيامهم، يرقون من الدين كما يرق السهم من الرمية»^(٢). فتستميل^(٣) بتسويل^(٤) ذلك الاسم الجميل^(٥) وتبدليس الكفر بإظهار الفعل الجميل كثيراً من^(٦) أهل الإسلام، ويضلهم عن سواء السبيل لا سيما إذا استدرج الله منهم طائفةً من حيث لا يعلمون، وأدرج^(٧) الكتاب على أنهم لا يموتون إلا وهم كافرون. فأظهر شيئاً من خوارق العادات على بعض أولئك

(١) - سيورد المصنف فيما بعد تعريف علم التصوف، انظر ص ١٠٧.

(٢) - ساق المصنف الحديث بمعناه، ولفظه مما أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب باب علامات النبوة من حديث أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، وفي خبر ذي الخويصرة، وهو رجل من بني تميم. وفيه قول الرسول ﷺ لعمر: «دعه فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يرقون من الدين كما يرق السهم من الرمية...» الفتح (٦١٧/٦) ح (٣٦١٠).

وفي كتاب استتابة المرتد باب قتل الخوارج، الفتح (٢٨٣/١٢) ح (٦٩٣١). وباب من ترك قتال الخوارج، الفتح (٢٩٠/١٢) ح (٦٩٣٣).

وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٧٤٣/٢) ح (١٤٧) و(١٤٨). وأخرجه ابن ماجة في سننه (٦٠/١) ح (١٦٩). وأخرجه أحمد في مسنده (٣٣/٣) و(٣٤). وله شاهد من حديث علي بن أبي طالب بلفظ قريب.

أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل القرآن باب من رأى بقرأة القرآن. الفتح (٩٩/٩) ح (٥٠٥٧).

وفي كتاب استتابة المرتدين باب قتل الخوارج والملحدين الفتح (٢٨٣/١٢) ح (٦٩٣٠).

(٣) - في (ط): «فيستميل».

(٤) - في (ب): «بتأويل»، والتسويل: التزيين. انظر: القاموس المحيط: ص ١٣١٤.

(٥) - أي علم التصوف.

(٦) - في (ب): «في».

(٧) - أدرج: أي طوى. القاموس المحيط: ص ٢٤٠.

الملاحدة الضلال، كما يظهرها على الكفرة من الرهابين^(١) والدجال^(٢) فهناك الجهال يعتقدون ذلك الزنديق^(٣) صديقاً بل يتخذون ذلك الدجال إلهاً بالخضوع له حقيقةً. كما أن من قبلهم من المشركين، على ما أخبر به رب العالمين: ﴿اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾^(٤) وقد اتخذ الجلال الرومي^(٥) من

(١) - في (ق)، (ز): «الرهبانين». والرهابين: جمع راهب، وهو العابد من النصاري. القاموس المحيط: ص ١١٨.

(٢) - في (ب): «الرجال».

(٣) - في (ب): «الزندقة».

(٤) - يشير إلى الآية (٣١) من سورة «التوبة».

(٥) - هو جلال الدين محمد بن محمد بن الحسين البلخي ثم القونوي الرومي نسبة إلى مدينة قونية في بلاد الروم (آسيا الصغرى)، يرفع بعضهم نسبة إلى أبي بكر الصديق. وبعد وفاته اشتهر بلقب «مولانا». ولد في بلخ (خراسان) في ٦ ربيع الأول ٦٠٤هـ. كان عالماً بالمذهب الحنفي واسع الفقه عالماً بالخلاف وأنواع العلوم أخذ العلم عن والده محمد بهاء الدين، وبرهان الدين محقق الترمذي. ولما استقر في قونية سنة (٦٢٣هـ) تولى التدريس بها في أربع مدارس بعد وفاة أبيه سنة ٦٢٨هـ. وكان للقاءه بالصوفي شمس الدين التبريزي سنة ٦٤٢هـ في قونية أعظم الأثر في حياته العقلية والأدبية. انصرف جلال الدين أثر هذه المقابلة عن دراسة العلوم وتدرسيها ومال إلى التصوف ميلاً واحدة متطرفة. ومن أبرز تلاميذه الذين لازموه في هذه المرحلة صلاح الدين زركوب وحسن حسام الدين. وأنشأ طريقته الصوفية التي عرفت فيما بعد بالطريقة المولوية ذكرى لاستاذه شمس الدين. وتنقسم مصنفاته إلى قسمين:

١ - القسم المنشور: ويتكون من «المجالس السبعة» في الوعظ، و«مجموعة من الرسائل» كتبها لأقربائه وأصدقائه، وكتاب «فيه ما فيه» ويشتمل على أحاديث جلال الدين الرومي التي كان يلقيها على مرديه.

٢ - القسم المنظوم: ويشمل ديوانه الذي سمي «بديوان شمس تبريز» والرباعيان، والمثنوي.

توفي في قونية في ٥ جمادى الثانية سنة ٦٧٢هـ.

انظر: مثنوي جلال الدين الرومي، مقدمة المحقق، ورحلة ابن بطوطة ٣٢٢/١، الجواهر المضيئة ٣٤٣/٣، مفتاح السعادة ٢٥٨/٢، دائرة المعارف الإسلامية ٦١/٧.

رجال الفكر والدعوة في الإسلام ج ٣٢٢/١ وما بعدها، تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ ٦٣١/٣، ظهر الإسلام ١٣١/٤، الاعلام ٣٠/٧، مجلة العربي العدد ٣٤٨ نوفمبر ١٩٨٧

ص ١٣٢ .

هؤلاء شمس^(١) التبريزي^(٢) إلهاً حيث قال بالفارسية:

شمس من وخطاي من * عمر من ويقاي من * ازتو بحق رسيده ام^(٣) * اي
حق^(٤) حق كذار من *.

ترجمته بالعربية:

شمسي وإلهي عمري^(٥) ويقائي منك وصلت إلى الحق، يا حق المؤدي لحقي.

(١) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «الشمس».

(٢) - هو شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد تبريزي ولد في مدينة تبريز ولا يعرف على وجه الدقة تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته.

وكتب التراجم لا تقدم لنا معلومات واضحة عن التبريزي الذي اعتبر شبه مجهول في عصره والذي لا يعرف عنه الناس إلا قليلاً.

ويذهب بعض المحدثين إلى أن شمس تبريزي لم يوجد قط إلا في مخيلة الشاعر، أي أنه كان من وحي تجربته.. والمستشرق نيكلسون يرد هذا الزعم ويقترح تفسيراً آخر.

وأهم ما يعنينا من شخصية التبريزي هو لقاءه لجلال الدين في سنة ٦٤٢هـ، ثم التحول المفاجيء الذي حصل في فكر الرومي وعقيدته. وانفصاله عن تلاميذه مما جعلهم يحقدون على التبريزي الذي صرف عنهم استاذهم وهاجموه، فما كان منه إلا أن سافر خفية إلى دمشق.

فأسف على ذلك الرومي وألف (ديوان شمس تبريز) ثم اختلفت الروايات في محاولة الرومي الاتصال به مرة أخرى. واكتنف الغموض اختفاء التبريزي في شهر شوال عام ٦٤٣هـ.

انظر: مفتاح السعادة ٢/٢٥٩. مقدمة د. كفاقي للمثنوي ١/٥، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ص ٧٣-٨٨، رجال الفكر والدعوة في الإسلام ١/٣٢٦.

(٣) - في (ق): «رسيد أم».

(٤) - في (ب): «حقا».

(٥) - في (ز): «وعمري».

فأطلق^(١) اسم الإله والحق على التبريزي^(٢). وحاصل كلامه أنه^(٣) يقول للتبريزي أنت إلهي^(٤) الذي أوصلتني إلى الحق وأنت الحق الذي أدت حقي حيث علمتني مذهب الوجودية وعرفتني أنك وجميع الكائنات^(٥) إله، ولولا أنت لكنت أعتقد^(٦) كما يعتقد أتباع الرسل والأنبياء من الأئمة والعلماء والجماهير والدهماء، أن الله تعالى هو غير وجود الكائنات، خالق للمخلوقات موجد للموجودات الحادثة على ما ثبت بقواطع العقل والآراء ونطق به الكتب المنزلة من السماء، وأجمع عليه

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «وأطلق».

(٢) - يعتبر هذا النص هو المستند الأساسي الذي بنى عليه المصنف رأيه في جلال الدين الرومي، فأخرجه من دائرة الإيمان بالكلية. لأنه كلام صريح في وحدة الوجود.

وهذا ما توصل إليه المستشرق «كارا دي فو» من دراسته لتراث الرومي.

وجاء في كتاب تاريخ العراق: ١٣٠/٤ «يدل شعره على أنه من الغلاة أرباب نحلة الاتحاد والحلول من الباطنية، ونبه العلماء على لزوم نبذه» عن الزركلي، الأعلام ٣٠/٧.

إلا أن بعض الدارسين المحدثين لهم تفسير آخر للنصوص الأدبية التي تبدو ناطقة بوحدة الوجود عند جلال الدين الرومي يذهب كل من الدكتور محمد كفاي والدكتور عناية الله بلاغ إلى أن اللمحات عن وحدة الوجود في تراث الرومي جاءت كموضوع ذوقي لا كمسألة فلسفية، إذاً فوحدة الوجود عنده تختلف اختلافاً كبيراً عن وحدة الوجود التي قال بها محيي الدين بن عربي. لكن الباحثين أكثر اعتمادهما كان على كتاب المثنوي وهو نفس المرجع الذي اعتمد عليه «كارادي فو» في الحكم على ابن عربي.

ولعل المصنف اعتمد على ديوان شمس تبريز أو غيرها من المصادر، فالمسألة بحاجة إلى دراسة أكثر دقة وتتبع والله أعلم.

انظر: المثنوي ج ١/٣٠ مقدمة د. محمد كفاي. الأعلام ٣٠/٧، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ص ١٦١، دائرة المعارف الإسلامية، بقلم «كارادي فو» ٦٣/٧.

(٣) - في (ط): «أن».

(٤) - في (ب): «إله الحق».

(٥) - في (ط)، (ب): «الممكنات».

(٦) - في (ز): «اعتقدت».

جميع الرسل والأنبياء. وحينئذٍ كنت^(١) من القاصرين الذاهلين لا من المحققين
الواصلين. ولا يخفى على آحاد معاشر المسلمين فضلاً عن أئمة الدين ورؤساء الحق
واليقين أن من تدين بهذا الضلال المبين، وتبجح^(٢) بهذا المذهب الباطل اللعين، فقد
سجل على نفسه، وإن عبد عبادة أهل السموات والأرض، وظهر^(٣) عليه خوارق
العادات، بأنه أكفر الكافرين وأخسر الخاسرين. وإياك أن تصغي إلى ما يقوله^(٤)
أتباعه الذابون عنه من^(٥) أن صدور هذا الكلام وأمثاله عنه، إنما كان^(٦) حال^(٧) غلبة^(٨)

(١) - سقطت كلمة «حينئذٍ كنت» من (ز).

(٢) - في (ط) «تبجح».

(٣) - في (ط): «أو ظهر».

(٤) - في (ب): «يقول».

(٥) - سقطت من (ب).

(٦) - في (ط) بدل «كان»: «هو».

(٧) - سقطت «حال» من (ق).

(٨) - في (ط): «غليات»، وفي (ق)، (ز): «غليان».

والغلبة في اصطلاح الصوفية: الحال التي تطرأ على الصوفي، فلا تمكنه من ملاحظة السبب،
ولا مراعاة الأدب، ويكون مأخوذاً عن تميز ما يستقبله.

ومعنى ذلك، أن الغلبة نوع من الخروج عن الطبع إلى ما ينكر عليه حاله من الذين لا يعرفون
عنه شيئاً، والواقع أن الصوفي يكون قد غلب عليه حال الخوف، أو الهيبة أو الجلال، أو بعض
هذه الأحوال.

واعتبر الكلاباذي حال السكون، الذي هو ضبط النفس، أتم من حال الغلبة.

انظر: اللمع ٤١٧، التعرف، ١١٣-١١٦، معجم ألفاظ الصوفية ٢١٦-٢١٧.

الوجد^(١) والسكر^(٢) لأن السكر والوجد الرياني إنما يكون حال الفناء في الفناء في

(١) - اتفقت كلمة أئمة الصوفية أن الوجد: «ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف» الرسالة القشيرية ص ٦١. وقد يكون هذا الوجد ناتجاً عن «فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل» التعرف ص ١١٢. - والتواجد أقل رتبة من الوجد لأن التواجد: «استدعاء الوجد، وقيل اظهر حالة الوجد من غير وجد» اصطلاحات ابن عربي ص ٥. ويقسم الهجويري المتواجدين إلى فريقين:

١ - مترسمون مقلدون مقصدهم التزين والرياء، وهذا حرام محض.

٢ - ومحققون ومرادهم طلب أحوال ودرجات كبار الصوفية لا حركاتهم ورسومهم. وهذا مباح. كشف المحجوب ص ٦٦٣.

- وأما الوجود في مذهبهم: «فهو بعد الإرتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة». الرسالة القشيرية ص ٦٢. فالتواجد بداية، والوجود نهاية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية. الرسالة القشيرية. وانظر: الملح ٣٧٥ - ٣٧٦، الاحياء ٢/٢٦٨، منازل السائرين ص ١٢٠، مدارج السالكين ٣/٦٧ - ٧٤، ٤١٠ وما بعدها، معجم ألفاظ الصوفية ص ٢٨١.

(٢) - السكر في اصطلاح الصوفية: «هو غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتم منها». التعريفات ١٥٩. من هذا التعريف يتبين لنا أن: «السكر يجمع معنيين: وجود لذة، وعدم تميز. والذي يقصد السكر قد يقصد أحدهما، وقد يقصد كلاهما» الاستقامة ٢/١٤٤. ويحدد القشيري نوع الوارد الذي أوجب السكر بقوله: «فإذا كوشف العبد بصفة الجمال، حصل السكر وطربت الروح وهام القلب» الرسالة القشيرية ص ٧١. ولما كانت صفة الجمال سبباً في حصول السكر إعتبروها «من مقامات العاشقين» روضة التعريف ص ٦٦٦. وعند السكر تزل «أقدام غير أولى التمكين» فيحصل ما يعرف بالشطح. روضة التعريف ص ٦٦٦. ومن تعريف الكلاباذي للسكر، يتبين أن السكر دون الفناء في الرتبة، لأن السكر عنده «هو أن يغيب عن تميز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء» التعرف ص ١١٦. - وأما ابن عربي فله تصور خاص للسكر، فهو يقسمه إلى ثلاثة أنواع، ويجعل كل نوع يختص بطائفة من السالكين. فأولها: السكر الطبيعي: وهو سكر المؤمنين. وثانيها: السكر العقلي: وهو سكر العارفين. وثالثها: السكر الإلهي: سكر الكمل من الرجال. والسكران من أهل الله - في مذهب ابن عربي - يرتقي في سكره، من سكر إلى سكر، لا يجمع بينهما، فمن أسكره السكر الطبيعي ثم جاءه السكر العقلي فإن السكر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة، ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السكر العقلي حين يعرض السكر الإلهي. بتصرف من الفتوحات المكية ٢/٥٤٤ - ٥٤٥.

تقويم: اعتبر ابن القيم إطلاق اصطلاح السكر على المعاني والأحوال الصحيحة، خطأ يجب تجنبه، قال: «وهذا المعنى لم يعبر عنه في القرآن ولا في السنة. ولا العارفون من السلف بالسكر أصلاً. وإنما ذلك من اصطلاح المتأخرين. وهو ينس الاصطلاح. فإن لفظ السكر، والمسكر، من الألفاظ المذمومة شرعاً وعقلاً... والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة» مدارج السالكين ٣/٣٠٥. وانظر: منازل السائرين ص ١٢٠، كشف المحجوب ص ٤١٤ وما بعدها، مجموع الفتاوى ٢/٤٦١، كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٦٢، وكتاب نظرية الاتصال عند الصوفية ص ١٧٠ - ١٧٥.

التوحيد، وهي عبارة عن حال العارف^(١) يضمحل عندها في نظره وجود ما سوى الله من الموجودات، ويحصل الذهول^(٢) عن جميع الكائنات، حتى عن نفسه وعن أحواله الظاهرة والباطنة، فكيف يتصور خطور الغير بالبال في هذه^(٣) الحالة^(٤) فضلاً عن اتخاذها إليه متفرداً بالإيصال^(٥). نعم يصدر أمثال هذا المقال عن المتبطن لتلك الزندقة، المتستر بإظهار التدين بالدين الرباني حال السكر الحاصل عن غلبان^(٦) الوجد^(٧) الشيطاني. ثم إن^(٨) الزنادقة^(٩) يتمسكون بهذا البيت^(١٠) وأمثاله التي هي هذا^(١١) المحمومين^(١٢)، وهذيان الملحددين، في اتخاذ شياطين الإنس إلهاً،

(١) - في (ق): «العرفين».

(٢) - الذهول: «الغيبة في المشاهدة بالحال الغالب، المذهل لصاحبه عن التفاته إلى غيره. وهذا إنما ينفع إذا كان مصحوباً بالاستقامة. وهي حفظ حدود العلم، والوقوف معها، وعدم اضاعتها. وإلا فأحسن أحوال هذا الذاهل: أن يكون كالمجنون الذي رفع عنه القلم. فلا يقتدى به. ولا يعاقب على تركه الاستقامة وأما إن كان سبب الذهول المخرج عن الاستقامة، باستدعائه وتكلفه وإرادته: فهو عاص مفرط، مضيع لأمر الله. له حكم أمثاله من المفرطين.

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه - يقول: متى كان السبب محظوراً، لم يكن السكران معذوراً». مدارج السالكين ٣٧٥/٢. وانظر: روضة التعريف ص ٦٤٨.

(٣) - في (ب): «هذا».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «الحال».

(٥) - في (ب): «بإصال»، وفي بقية النسخ «بالإيصال» والمعنى غير واضح، ولعله يريد إيصال النعم.

(٦) - في (ط) «غيات»، وفي (ق)، (ز): «غليان».

(٧) - سقطت من (ط)، وفي (ق)، (ز): «وجد».

(٨) - في (ق): «ن».

(٩) - في (ب): «الزندقة».

(١٠) - لعله يريد به البيت الذي نقله عن جلال الدين الرومي في حق التبريزي.

(١١) - في (ب): «هزاء»، وفي (ز): «هراء»، وفي (ق): «هزؤ».

(١٢) - في جميع النسخ عدا (ز): «المحلولين».

يذرون وراء ظهورهم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِئِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١). ولا يلتفتون إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٢) فلا ينفع مع هؤلاء الجهلة السفلة الكلام، وإنما النافع^(٣) معهم العَضْبُ^(٤) والضرب بالحسام، المشرفي^(٥) الصمصام^(٦).

وسبب انخداع الجهال بخوارق العادات وانخلاعهم^(٧) عن دين الإسلام، جهلهم بأن لا عبرة بخوارق العادات وإن كانت ملاء الأرض والسموات^(٨)، إذا لم تكن^(٩) العقيدة معقودة على ماورد به الكتاب والسنة والطوية منطوية على ما انعقد عليه إجماع الأمة^(١٠)، إذ الخوارق كما تظهر على النبي ﷺ وهي معجزات، وعلى الولي، وهي كرامات، كذلك قد تظهر على الكافر كالرهابين^(١١) والدجال، وهي

(١) - سورة «آل عمران» الآية (٨٠).

(٢) - سورة «آل عمران» الآية (٦٤).

(٣) - في (ز): «الدافع».

(٤) - في (ز): «الغضب»، والعَضْبُ: بفتح العين وإسكان الضاد، القطع والضرب والطعن. انظر القاموس المحيط ص ١٤٨.

(٥) - المشرفي: بفتح الميم وإسكان الشين وفتح الراء، سيف منسوبة إلى مشارف الشام وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف. انظر: القاموس المحيط ص ١٠٦٥.

(٦) - الصمصام: السيف لا ينثني. انظر: القاموس المحيط ص ١٤٥٩.

(٧) - في (ق): «انخراعههم»، وفي (ب): «انخداعهم».

(٨) - انظر: نصوص متقدمي الصوفية حول مسألة الاهتمام بالاستقامة لا بالكرامة. الرسالة القشيرية ص ٢٠٦، ٣٨٤، عوارف المعارف ص ٣٢-٣٣.

(٩) - في (ز)، (ب): «يكن».

(١٠) - في (ز): «الأئمة».

(١١) - في (ز): «كالرهابين»، وفي (ب): «كالرهابين».

استدراج^(١) يغتر به الجهال، فيصبحون كفاراً مرتدين وزنادقة ملحدين، بعد أن كانوا حنفاء لله^(٢) مسلمين، وحينئذ تصير راية^(٣) الغواية خافقة مرفوعة، وألوية الهداية خافضة موضوعة، ويظفر^(٤) ببيغيتهم^(٥) الملحدون، ويفسدون في دين الإسلام بما لا يصل إلى^(٦) معشاره^(٧) عبدة الأصنام والمشركون. واعلم أن للمحققين^(٨)

(١) - قال السفاريني: الخوارق: وهي ستة أنواع:

الأول: المعجزة وهي ما خرق العادة من قول أو فعل إذا وافق دعوى الرسالة وقارنها وطابقها على جهة التحدي ابتداء بحيث لا يقدر أحد عليها ولا على مثلها ولا على ما يقارنها.

الثاني: الإرهاص وهو كل خارق تقدم النبوة فهو مقدمة لها قبلها كقصة أصحاب الفيل.

الثالث: الكرامة وهي أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مقدمة، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها ذلك العبد الصالح أم لم يعلم.

الرابع: الاستدراج والمكر.

الخامس: المعونة كما يظهر بسبب بعض عوام المسلمين وضعفاء أهل الدين تخليصاً لهم من المحن والمكاره.

السادس: الإهانة والاحتقار كما فعله مسيلمة الكذاب من مسحة بيده على رأس غلام فانقرع، ومن الخوارق الفاسدة السحر والشعبذه ونحوهما.

بتصرف من لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٩٠، ٣٩٢.

(٢) - سقطت كلمة «الله» من (ق).

(٣) - في (ط): «رأية».

(٤) - في (ط): «يظهر»، وفي (ز)، (ب): «يضفر» بدون حرف العطف.

(٥) - في (ط)، (ب): «بيغيهم».

(٦) - في (ط): «إليه».

(٧) - في (ط)، (ب): «معاشر»، وفي (ق)، (ز): «معاشرة وما أثبتناه جاء مصححاً في هامش (ز).

(٨) - في (ط): «المحققين».

العارفين من أئمة الدين على ما ذكره الإمام حجة الإسلام^(١) في إفاضة وجود
الممكنات^(٢) من رب العالمين كلاماً ربما يتوهم القاصر في العلوم العقلية أنه كلام
الوجودية وليس كذلك. وهو أن^(٣) إفاضة الوجود من الجود الإلهي بالاختيار لا
بالإيجاب على الماهيات^(٤) القابلة للوجود، وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من
الإناء على اليد فإن ذلك بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد. وإنما هو^(٥) كفيضان

(١) - هو الشيخ الإمام البحر، أعجوبة الزمان، زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي. الغزالي، صاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والفلسفة والتصوف والأصول، وقد ذكر أهل العلم ما في مصنفاة من فوائد، كما نبهوا على ما فيها من مؤاخذات ذكر كثيراً منها الإمام الذهبي في ترجمته، في سير أعلام النبلاء، وختم ترجمته بقوله: «فرحم الله الإمام أبا حامد، فأين مثله في علومه وفضائله، ولكن لا ندعي عصمته من الغلط والخطأ، ولا تقليد في الأصول». توفي سنة ٥٠٥ هـ.

انظر: المنتظم: ١٦٨/٩، الكامل في التاريخ: ٤٩١/١٠، وفيات الأعيان: ٢١٦/٤، ٢١٩، دول الإسلام: ٣٤/٢، سير أعلام النبلاء: ٣٢٢/١٩، البداية والنهاية: ١٧٣/١٢، طبقات الشافعية للسبكي: ١٩١/٦، النجوم الزاهرة: ٢٠٣/٥، شذرات الذهب: ١٠/٤، مفتاح السعادة ٣٣٢/٢، معجم المؤلفين: "٢٦٦/١١".

(٢) - في (ز): «الممكنات».

(٣) - سقطت من (ب).

(٤) - ما هية الشيء: «ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام».

قال الفارابي: «وسمي بالماهية لأنه المقول في جواب «ما هو»؟ والحرف «ما» إذا قرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط.

قال الجرجاني: وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع الوجود الخارجي».

والماهيات حقائق عقلية ذهنية، وهي مجعولة، وليست قديمة كما يذهب ابن عربي كما سيتضح مذهبه فيما بعد.

انظر: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ٤٨، والتعريفات ص ٢٥٠-٢٥١، المعجم الفلسفي ٣١٤/٢، الموسوعة الفلسفية العربية ٧٢٣/١.

(٥) - أي الجود الإلهي بالفيض على القوابل.

نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصال ببسيط^(١) الأرض، لا على ما توهمه^(٢) البعض من أن^(٣) ذلك، أيضاً، باتصال وانفصال، بل نور الشمس سبب لحدوث^(٤) شيء على بسيط الأرض يناسبه^(٥) في النورية^(٦) وإن كان النور المنبسط على البسيط أضعف من نورها^(٧) فليس فيه إلا مجرد^(٨) سببية^(٩) من غير انفصال واتصال. كذلك الجود الإلهي سبب لحدوث الوجود في قوابل^(١٠) الوجود ويعبر عن ذلك بالفيض^(١١). فهؤلاء العارفون جعلوا وجودات القوابل حادثة^(١٢) حاصلة^(١٢) من الجود الإلهي، مسببةً عنه، لا أنهم جعلوا الوجود المطلق الذي هو الواجب عند الوجودية عين وجود القوابل منبسطاً فيها، بمعنى

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «بسيط»./

(٢) - في (ب): «توهم».

(٣) - سقطت كلمة «أن» من (ط).

(٤) - في (ز): «بحدوث».

(٥) - أي يناسب الأرض في النورية.

(٦) - في (ز): «النورانية».

(٧) - أي الشمس.

(٨) - في (ز): «تجرد».

(٩) - أي الجود الإلهي سبب لظهور الوجود.

(١٠) - القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني، وإن كان لها وجود غيبي: فهي بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة. فصوص الحكم ٨/٢ تعليقات أبو العلا عفيفي.

(١١) - ظاهر كلام المصنف أنه لا ينفصل عن جرم الشمس شيء ليتصل بغيره من الأشياء، ولعل هذا الرأي منه مبني على مسألة كون النور امراً عدمياً لا وجود له في الخارج. انظر المواقف ص ١٣٣، شرح المقاصد، ولا شك أن هذا الرأي خلاف الواقع المحسوس، إذ قد ثبت أن النور أمر وجودي له حقيقة في الخارج. انظر قسم الدراسة ٣٧٣ وما بعدها.

(١٢) - سقطت من (ب).

تكثره^(١) بالاضافات لامن حيث الذات، على ماذهب إليه الوجودية^(٢) ولما كان الكلامان متشابهين من حيث الظاهر عند الضعفاء، حمل بعض المتبطين لزندقة^(٣) الوجودية المتجملين^(٤) بإظهار التدين بالملة الحنفية أقاويل الملاحدة على ماذهب إليه العارفون، ليستر بذلك عوار^(٥) أقاويلهم ويتوسل إلى^(٦) استئلال^(٧) القلوب إلى قبول أباطيلهم، فقال المراد من انبساط الوجود المطلق^(٨) في المظاهر انبساط فيضه على القوابل. وأنت خبير بأن تصريحهم بأن معنى انبساطه في المظاهر إضافته^(٩)

(١) - في (ب): «تكثرها»، وفي (ز): «تكثر».

(٢) - مراد المصنف فيما سبق ذكره التفريق بين عقيدة أهل الحق - من كون واجب الوجود بذاته مغاير في ماهيته ووجوده وصفاته لماهية ووجود وصفات الممكنات، وأن واجب الوجود بذاته هو الموجد والخالق للممكنات، بمعنى أنه أحدثها من العدم - وبين عقيدة القائلين بوحدة الوجود، من كون الوجود المطلق الذي هو واجب الوجود عين الماهيات الممكنة ووجودها، وهذا الوجود المطلق واحد حقيقي لا تكثر فيه، بل تكثره بالاعتبارات والإضافات والنسب، بمعنى أنه متى ما أضيف هذا الوجود الواحد إلى المظاهر الشهودية حصلت موجودات، فإذا أضيف الوجود المطلق إلى الفرس حصل موجود، وإذا أضيف إلى الإنسان حصل موجود آخر، وإذا أضيف إلى القمر حصل موجود آخر، وهكذا دواليك.

فهذا مراد المصنف من قوله أن تكثر واجب الوجود (تكثر بالاضافات). وقوله (لا من حيث الذات) أي أن الحقيقة الوجودية الواحدة التي هي واجب الوجود لا تتكثر من حيث الذات، بل هي حقيقة واحدة، وتكثرها بالإضافات كما سبق.

(٣) - في (ب): «الزندقة».

(٤) - في (ب): «للمتجملين».

(٥) - سقطت من (ط).

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ق): «استئلال»، وفي (ب): «استئلال».

(٨) - سقطت من (ق).

(٩) - في (ب): «إفاضة»، وجاء في (ز): «إفاضة» وقد صححت الكلمة في الهامش إلى «إضافته».

إليها، وبأن عبدة الأصنام ما عبدوا إلا الله^(١) تعالى^(٢)، وأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، وأن التكثير في الموجودات ليس بتكثير وجوداتها، بل تكثير الإضافات، والتعينات^(٣) إلى غير ذلك من هذياناتهم^(٤)، ينادى^(٥) بأن مرادهم ليس ما ذكروه بل مرادهم أن الوجود المطلق الذي هو عين ذات الله تعالى عندهم هو وجود الممكنات، وإلا لما صح لهم قولهم: كل من عبد شيئاً من الممكنات فقد عبد الله^(٦)،

(١) - في (ق)، (ز): «إنما عبدوا الله»، وقد جاء في هامش (ز): «ما عبدوا إلا الله»، وفي (ب): بعد قوله «تعالى» جاء ما يلي: «تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً».
(٢) - نص ابن عربي على أن عبدة الأصنام ما عبدوا إلا الله تعالى في مواضع عدة من كتبه. قال: «ما عبد المخلوق من عبده، وما عبد إلا الله من حيث لا يدري، ويسمى معبوده بمنة والعزى واللات، فإذا مات وانكشف الغطاء علم أنه ما عبد إلا الله، فالله يقول: وقضى ربك، أي حكم، ألا تعبدوا إلا إياه. وكذلك عابد الوثن لولا ما اعتقد فيه الألوهة بوجه ما عبده، إلا أنه بالستر المسدل في قوله تعالى: «الغفور الودود» لم يعرفه، وليس إلا الأسماء».
الفتوحات ٢٦٠/٤. وقال: لولا الوجود ولولا سر حكمته ما كان يعبد في العزى وفي اللات
الفتوحات ٢٩/٤. سيورد المصنف هذه المسألة مرة أخرى وسيرد عليها ويبطلها. انظر: ص ١١٠ وما بعدها

(٣) - مفردة «تعين»: وهو «ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره». التعريفات ٨٧.
(٤) - في (ز): «الهديانات».
(٥) - ينادي: خير لقوله: «بأن تصريحهم...» المتقدم ذكره.
(٦) - إذا كانت فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل المحور الأساسي لمذهبه، فإن فكرة وحدة الأديان وأن كل من عبد شيئاً فقد عبد الله نتيجة حتمية لفكرة وحدة الوجود، ومرتبطة بها ارتباطاً محكماً. ذلك أنه لما كان الوجود واحداً وهو وجود الحق جل وعلا، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق وصوره، كان وبلا شك، في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من الألوهية بحيث يصدق أن يطلق عليه إله بالتذكير، لأنه عبارة عن مجلى من مجالي الحق وصوره اللامتناهية. انظر تفصيل هذا المجل في كتاب مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٥٢٦-٥٠٦/٢. ومن نصوص ابن عربي الكثيرة في تأكيده هذه العقيدة قوله: «إن للحق في كل معبود وجهاً، يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله، في المحمدين: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه.. أي حكم،...، فما عبد غير الله في كل معبود». فصوص الحكم ص ٧٢. ويقول: «الذين عبدوا غير الله قربة إلى الله ما عبدوا إلا الله». الفتوحات المكية ١٠٦/٤. وقال: «قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تصويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله». الفتوحات المكية ٣٢٤/٣. وأنشد:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح تورا ومصحف قرآن

ترجمان الأشواق ص ٤٣. وأنشد: عقد الخلائق في الإله عقائدُ وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه
الفتوحات ١٣٢/٣. وقد حاول النابلسي تأويل هذا البيت والجواب عنه بقوله: «ومراده جميع ما اعتقدوه، من حيث صدور ذلك عن الصانع القديم، فإن جميع ذلك آثار دالة عليه تعالى، لا من حيث صدور ذلك من المعتقدين». انظر: الفتح الرباني ص ٨٦. ولا شك في أن النصوص السابقة الذكر وغيرها من عشرات النصوص الأخرى لابن عربي كافية لدفع هذا التفسير المتكلف. وانظر نصوص ابن عربي في صحة كل عقيدة وفي وحدة الأديان وفي أن كل من عبد شيئاً فقد عبد الله. الفصوص ٧٢/١، ١٠٦، ١١٤، ١٥٧، ١٥٧، ٣٢٤، ٣٠٩، ٢٤٨/٣، ٦٦١، ٥٩١، ٤٠٥، ٢٩١/٢، ٢٧٩، ٢٦٠، ٢١١، ١٠٢، ١٠٠/٤، ٣٢٤، ٣٠٩، ٢٤٨/٣، ٦٦١، ٥٩١، ٤٠٥، ٢٩١/٢. كتاب الجلال والجمال ص ١١، كتاب المسائل ص ١٣، ١٤، ١٨-ديوان ابن عربي ص ٤٦٧. سيورد المصنف فكرة ابن عربي هذه مرة أخرى بشيء من التفصيل وسيقوم بنقضها وإبطالها. انظر ص ١١٧

إذ من البين أن فيض المعبود لا يكون إلهاً معبوداً، ولما صح لهم، قولهم، أيضاً^(١)؛ التكثر في الموجودات ليس بتكثر الوجودات بل بتكثر الإضافات، إذ لا امتناع بل لانزاع^(٢) في تكثر الفيض بالذات على القوابل^(٣) فلا حاجة في تكثره^(٤) إلى تكثر الإضافات، وإنما الممتنع هو تكثر الواجب بالذات^(٥) وهو المفتقر في التكثر بالاعتبار إلى تكثر الإضافات^(٦).

(١) - في (ط): «أيضاً، قولهم» بدل «قولهم أيضاً».

(٢) - في (ب): «راع».

(٣) - في (ط): «القوابل».

(٤) - أي الفيض، بمعنى المفاض أو المخلوق.

(٥) - سقطت من (ز)، ومراده: أن تكثر ذات واجب الوجود هو الممتنع، بخلاف تكثر ذوات المخلوقات، فهو جائز كما أشار إليه المصنف.

(٦) - يريد المصنف مما سبق أن يلزم المتسترين خلف نظرية انبساط الفيض الإلهي على القوابل الممكنة القول بمذهب القائلين بوحدة الوجود، لاعلى طريقة أهل الحق كما سبق إيراده، بل على طريقة أهل الوحدة. وصورة الإلزام في العبارة الأخيرة، أنه لما كان مذهب أهل الوحدة (الوجودية) أن الوجود المطلق في الحقيقة متكثر بالاعتبار والإضافة، بمعنى أن الوجود واحد والموجود متكثر، ولما كان من الممتنعات على واجب الوجود التكثر بالذات تكثرأً حقيقياً، بخلاف الممكن الذي يصح تكثره تكثرأً حقيقياً، بل تكثر الواجب بالاعتبار والإضافة، على مذهب من يرى مذهب وحدة الوجود، دل هذا على أن الوجود المطلق الذي يشير إليه الوجودية، هو عين واجب الوجود وهو عين الوجود المدرك المحسوس الذي لا وجود غيره. والإلزام بصورة أوضح: أنكم معاشر الوجودية لما جعلتم التكثر في الوجود تكثرأً اعتبارياً إضافياً، دل هذا على أنكم تذهبون إلى وحدة الوجود الحقيقية، لأن المفتقر إلى التكثر بالاعتبارات والإضافات، لا التكثر بالذات، هو واجب الوجود، لا الممكنات، التي هي مفتقرة إلى التكثر بالذات حقيقة، فلو كنتم تقولون بوجود الماهيات الممكنة وإستقلال وجودها عن ذات الله لقلتم بتكثر الموجودات تكثرأً ذاتياً حقيقياً، لا اضافياً، اعتبارياً.

ثم إن إخواني في الدين، وأعواني على نصرته الإسلام والمسلمين، كثيراً ما يلتمسون مني ردَّ أباطيل الفصوص، بالبراهين العقلية لابقواطع النصوص، لرد^(١) هؤلاء الملاحدة بالإلحاد^(٢) كل حكم منصوص، وكانوا يعدون ذلك فتحاً في الإسلام، وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والأصنام^(٣)، وقد^(٤) كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير، بعض العوائق والمعاذير، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة بدمشق المحروسة، لتحرير رسالة مترجمة «بفاضة الملحدون وناصحة الموحدين» كاشفة عن عوار أباطيل المبطلين، كافلة بإبطال أقاويل المتزندقين^(٥)، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين، بذلك الضلال المبين عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وأنا لأنظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالأدلة السمعية^(٦)، ولا بروايات الكتب الفقهية، ولا بفتاوى علماء الملة^(٧) الحنفية، إذ المناظرة مع أهل هذه الأباطيل، بتلك الدلائل^(٨) والأقاويل^(٩)، لا تجدي نفعاً، ولا تفيد رداً ولا دفعاً، لأنهم في آيات الله^(١٠) يلحدون، ولأحكامها يجحدون، ويتفسيرها برأيهم^(١١) يكفرون، وفي

(١) - في (ق): «ورد».

(٢) - في (ط) «بالحاد».

(٣) - في (أ): «الجبت والطاغوت والأصنام».

(٤) - سقطت كلمة «قد» من (ط).

(٥) - في (ز): «متزندقين».

(٦) لم يلتزم المصنف بما قال، إذ نراه عند مناقشته مسألة إيمان فرعون حشد الأدلة السمعية من

النصوص القرآنية في نقضه لكلام ابن عربي.

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - في (ط): «الدقائق».

(٩) - سقطت من (ب).

(١٠) - سقطت كلمة «الله» من (ق).

(١١) - في (ب): «برأيها».

أئمة^(١) الإسلام يطعنون بأنهم ظاهريون، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر^(٢)
الشريعة قاصرون، وإنما أنظر معهم بالدلائل العقلية القطعية^(٣) التي تطابق الملة
والفلسفة^(٤) وتوافق أرباب الملل والنحل على أن إنكارها سفسطة، وإن كانوا لذلك
أيضاً منكرين، ولبديهة العقول مكابرين، لكنني^(٥) قصدت بذلك أن يظهر على
جميع الأنام من الخاص والعام أن أولئك الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية
المتفلسفة، يتيهون في أودية الضلال، ويبهتون بالأباطيل المحال^(٦)، لا بآيات الله
يهتدون، ولا بأئمة الإسلام^(٧) يقتدون، ولا لبديهة^(٨) العقل^(٩) يتبعون، فهم في
سكرتهم يعمهون، وفي ربهم يترددون، فلا ينفع ضابهم^(١٠) غير العضب^(١١)

(١) - سقطت من (ط).

(٢) - سقطت من (ط).

(٣) - في جميع النسخ عدا (ط): «القطعية العقلية».

(٤) - في (ق): «والمتفلسفة» وفي (ز): «الفلسفة» بدون حرف العطف.

(٥) - في (ز): «لكن».

(٦) - المحال: على وزن «كتاب»، الكيد، وروم الأمر بالحيل، والتدبير، والمكر، والقدرة، والجدال.

انظر: القاموس المحيط: ص ١٣٦٥.

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - في (ق): «ببداهة».

(٩) - في (ط): «العقول».

(١٠) - في جميع النسخ عدا (ق): «ضارهم»، والصحيح ما أثبتناه، والضابر: هو الرجل الذي يغزو،

جمعه «ضبر»، قال في القاموس، ص ٥٤٩: «الضبر الجماعة يغزون».

(١١) - في (ب): «سل العضب»، والعضب: السيف القاطع، من باب تسمية الشيء بالمصدر. انظر:

المصباح المنير: ص ٤١٤. وقد تقدم شرحه ص ٤١ من مصدر لغوي آخر.

الحسام، ولا يقطع دابرهم سوى سيف ملوك الإسلام، ولا يغرنك اشتغال كتبهم ورسائلهم على المبالغة في التوصية بتقوى الله، وبتصفية القلب عما سوى الله، فإنهم يزوقون^(١) بذلك التلبيس أقاويلهم، ويدسون في خلال ذلك زندقتههم وأباطيلهم كدس^(٢) الفلاسفة فلسفتهم الباطلة في خلال الحكم المأخوذة من صحف الرسل والأنبياء المنزلة عليهم من السماء، لينخدع^(٣) بذلك سليم القلب، ويزعم أن الداعي إلى الحق^(٤) بهذا^(٥) الطريق ليس هو الملحد الزنديق، وإنما هو الموحد الصديق، فيعتقد (الإلحاد إرشاداً والزندقة رشاداً وسداداً، وإلا فعند من يعتقد^(٦) أن لا تحقق في الخارج لما سوى الوجود^(٧) المطلق من الأشياء، بل كلها خيال وسراب فلا^(٨) حقيقة عنده لا للحلال ولا للحرام ولا لغيرهما من الأحكام ولا للعذاب ولا للعقاب ولا للكتاب^(٩) ولا للحساب، بل الكل عندهم خيال وسراب. ثم إنهم يناقضون أنفسهم فيثبتون للعذاب^(١٠) حقيقة لكن على خلاف ما هو في اللغة والشرع،

(١) - في (ق) و (ط)، (ب): «يذوقون»، والتزويق: التزيين والتحسين . انظر: المصباح المنير ص

٢٦٠، القاموس المحيط ص ١١٥١.

(٢) - في (ط) «كدسيس».

(٣) - في (ز)، (ب): «ليخدع».

(٤) - سقطت من (ط).

(٥) - في (ط): «هذا».

(٦) - سقطت هذه الجملة بتمامها من (ب).

(٧) - في (ز): «الموجود».

(٨) - في (ط): «لا».

(٩) - سقطت كلمة «ولا للكتاب» من (ق).

(١٠) - في (ط)، (ب)، (ز): «العذاب».

فيجعلونه^(١) مشتقاً من العذوبة فلا مشقة فيه ولا عقوبة ويقولون إن أهل النار في الجحيم كالسّمك في الماء من أهل النعيم^(٢) ، فظهر بذلك أنهم إنما^(٣) يتجملون^(٤) بنواميس الشريعة تستراً ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر تروساً وتصدرأ^(٥) وأنى يهتدي الحكمة وفصل الخطاب من سبق عليه الكتاب، وأغلق^(٦) عليه الباب،

(١) - في (ز): «فيجعلون».

(٢) يذهب ابن عربي إلى انقلاب العذاب عذوبة على أهل النار المخلدين فيها ، والذين هم أهلها ممن ليسوا من أهل التوحيد - والمراد بأهل التوحيد على مذهبه : أصحاب وحدة الوجود - وأما أهل النار العصاة - وهم أصحاب وحدة الوجود المذنبون - فإنهم تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبهم ، وإن شاء رحمهم دون أن يخلقهم للنار ، ثم إنه تعالى إذا أدخلهم فيها أخرجهم منها بمنه وكرمه وفضله ، بعد مدة يكونون قد استوفوا جزاءهم .

وليس خلافنا مع ابن عربي في خروج العصاة من النار بمشيئة الله تعالى ، وإنما خلافنا معه في انقلاب العذاب عذوبة على أهل النار الذين هم أهلها ، وعلى عده أصحاب وحدة الوجود هم أهل التوحيد والنجاة من النار .

وأما خلاف بعض أهل السنة في أبدية النار مع مرجوحية رأيه فتلك مسألة أخرى لاصلة لها بهذا البحث .

انظر نصوص ابن عربي التي تدلّ صراحة على معتقده في انقلاب العذاب عذوبة، الفصوص ٩٤/١، ١٠٩، ٩٦-٩٥/٢، الفتوحات ٣٠٣/١، ١٦٣/١، ١٣٩/٢، ١٦٩، ٢٥١، ٤٠٨، ٦٧٣، ٤٠٢/٣، ٤٦١، ٥٥٠، ٢٧٤/٤. وقد برر ابن عربي مآل أهل النار الذين هم أهلها إلى النعيم واستعذابهم العذاب بعدة أسباب. انظر: رد الفصوص ٥٦٣/١.

(٣) - سقطت كلمة «إنما» من جميع النسخ عدا (ق).

(٤) - في (ب): «يحملون».

(٥) - في (ز): «تصورا».

(٦) - في (ب): «أو أغلق».

وحقت^(١) عليه كلمة العذاب، وأركسه رب الأرباب ﴿وَبِنَا لِاتَزَغَ قُلُوبَنَا بِحَدِّ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْنَا لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾^(٢). وقبل الشروع في^(٣) تفصيل طاماتهم، وإبطال شكوكهم وشبهاتهم، نمهد^(٤) مقدمة ترشد إلى بطلان أوهامهم وزعماتهم فنقول، وبالله التوفيق سائلاً منه الهداية إلى سواء الطريق؛ اعلم أن أساس دين الإسلام وهو معرفة الله تعالى بالاستدلال على وجوده بوجود مصنوعاته، إنما^(٥) يتوقف على ثبوت حقائق الأشياء، ثم عليه يبتنى، أيضاً ثبوت ذوات^(٦) الأنبياء وشرائعهم^(٧) المنزلة عليهم من السماء، وثبوت الجنة والنار والثواب^(٨) والعقاب في دار الجزاء، ولذلك^(٩) ترى أئمة الإسلام يصدرون كتب علم الكلام^(١٠) ببيان ثبوت حقائق الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين في نفيها

(١) - في (ب): «وختمت».

(٢) - سورة آل عمران، الآية (٨).

(٣) - سقطت كلمة «في» من (ق).

(٤) - في (ق): «نمهد في».

(٥) - في (ب): «وهو إنما».

(٦) - في (ق): «ذات».

(٧) - في (ب): «وشرائعهم».

(٨) - سقطت كلمة «والثواب» من (ز).

(٩) - في (ق): «ولذا».

(١٠) - يعرف عضد الدين الإيجي علم الكلام بما نصه: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد

الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل،

وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام. فإن الخصم، وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء

الكلام» المواقف ص ٧.

ويعرفه ابن خلدون: علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية،
والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة.

من تأمل هذين التعريفين يدرك ما يلي:

- ان ابن خلدون يصرح بما صرح به الغزالي «في المنقذ من الضلال» من أن العقائد الإيمانية
أخذها السلف عن أدلتها من الكتاب والسنة، وإنما حدث علم الكلام حجاجاً عن هذه العقائد،
ودفعاً في البدع والشبهات التي أثارها المبتدعة حول عقائد السلف.

- وتعريف الإيجي على حسب ما شرحه التهانوي غير مختلف مع ما ذهب إليه الغزالي، فهو
يرى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإنما ثمرة الكلام إثبات العقائد على الغير
ورد الشبه، لكن تعريف الإيجي يخالف تعريف الغزالي من ناحية؛ أن الغزالي يجعل علم
الكلام أداة لعقائد السلف ودفاعاً عن السنة، أما الإيجي فيجعل علم الكلام أداة لكل معتقد
عن عقيدته، فدفاع المبتدع عن عقيدته بالبراهين العقلية كلام أيضاً.

وقد اختلف المؤلفون في سبب تسمية هذا العلم بالكلام، وجمع الإيجي هذه الأقوال بما نصه:

«إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو
لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة
في الشرعيات. ومع الخصم». المواقف ص ٩.

وانظر: شرح المقاصد ج ١ ص ١٦٣ وما بعدها. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٣-٢٥٦.

وحول حكم الاشتغال بعلم الكلام انظر: جامع بيان العلم وفضله ص ١١٦، المنقذ من الضلال
ص ٨٧ - ٩١، الإحياء ج ١/ ٢٢، الصواعق المرسله ج ٤ / ص ١٢٦٣، شرح العقيدة الطحاوية
١٧/١، أدب الطلب ومنتهى الأرب ص ١٤٥-١٤٧، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين
١٣٢.

وذكر الإمام كمال الدين الدميري في كتابه «حياة الحيوان الكبرى» ج ١ ص ١٨ عند ذكر «الأسد»
قول الإمام الشافعي «لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد»
وأطال الحديث عن حكم تعلم هذا العلم .

للحس وبديهية الآراء^(١) ، إذ كل من الحس والعقل والشرع يشهد بأن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق - فلا ينبغي أن يتوهم من سبق العدم ولحوق^(٢) الفناء للممكنات في دار التكليف، ولا من اضمحلها في نظر العارفين حال الفناء في الفناء في التوحيد كاضمحلال نور الكواكب عند ظهور نور^(٣) الشمس - أن^(٤) لاحقيقة للأشياء وأنها كالسراب والخيال، فإن من حكم على الكواكب^(٥) بناء على اضمحلال نورها عند طلوع الشمس أن^(٦) لاحقيقة لها وأنها كالخيال والسراب، فقد^(٧) سجل على غباوة لبه وسخافة عقله عند أولي الألباب^(٨) ، لأن معتقدهم^(٩) أن

(١) - يقصد المصنف هنا أمثال كتاب العقائد النسفية، أشهر من اعتنى بهذا الموضوع حيث صدر كتابه بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق» وذلك رداً على السوفسطائية القائلين بنسبية الحقائق أو بنفيها. انظر: شر العقائد النسفية ص ١٣. ويتضح أن الذين يصدر عن كتب علم الكلام ببيان إثبات حقائق الأشياء هم أئمة المتكلمين وليسوا أئمة الإسلام كما أطلقه المصنف، بل أئمة الإسلام كالشافعي وغيره نصوا على ذم الخوض فيه ونهوا عنه. انظر: شرح العقيدة الطحاوية ج ١ ص ١٧.

(٢) - مكانها مطموس في (ق).

(٣) - سقطت كلمة «نور» من (ط).

(٤) - أن الناسخة وما بعدها في محل رفع نائب فاعل للفعل «يتوهم».

(٥) في (ب): «على الكواكب بالعدم».

(٦) - أن الناسخة وما بعدها في محل نصب مفعول به للفعل «حكم».

(٧) - فقد واقعة في جواب «فإن» المتقدم.

(٨) - في (ب): «الآيات» بدلا من «الألباب».

(٩) - الضمير يعود على الوجودية القائلين بأن وجود الحقائق وجود علمي وهمي لا حقيقي يقيني في الخارج. ولا يعود على أولي الألباب، كما هو متبادر، يدل عليه رده على هذا المعتقد بعد قليل.

أعيان الأكوان أي الموجودات الخارجية من الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات، أعيان ثابتة في علم الله تعالى الذي هو الوجود المطلق عندهم لا في الخارج بل هي في الخارج خيال وسراب، وكذلك تعييناتها تعين علمي لاتعين عيني. وأنت خبير بأن ذلك، مع أنه^(١) سفسطة سوفسطائية ومكابرة بحكم الحس وبديهة العقل - مستلزم لأحد المحالين الباطلين. وذلك لأنهم إن أرادوا بالأعيان الثابتة في علم الله تعالى أن علم الله تعالى ظرف لثبوت ذوات الأعيان من الأجسام، فذلك بين البطلان لاستحالة كون الصفة وهي العلم^(٢) ظرفاً لتحقيق العين، وإن أرادوا بذلك تعلق علمه تعالى بثبوت الأعيان (من غير أن يكون للأعيان ثبوت)^(٣) في الخارج فيلزم أن يكون^(٤) الله قد علم شيئاً على خلاف ما هو^(٥) في الخارج، فذلك هو الضلال البعيد والكفر الذي ليس عليه مزيد، لأن ذلك يكون جهلاً لاعلماً^(٦)، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. على أن إنكار تحقق الكائنات في الخارج كما أنه مكابرة للأمر المحسوس، كذلك إنكار للحكم المنصوص، فإن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٧) يدل على تحققها قبل هلاكها^(٨)، فإن الهلاك لا يكون

(١) - سقطت كلمة «مع أنه» من (ز).

(٢) - في (ط) «المعلم».

(٣) - سقطت هذه الجملة من (ب).

(٤) - سقطت من (ق).

(٥) - سقطت كلمة «ما هو» من (ب).

(٦) في (ب) بدل كلمة «لا علماً» جاءت كلمة «لما علم الله». أي: وإن أرادوا من قولهم أن الأعيان الثابتة في علم الله، أن علم الله متعلق بكونها علمية (ذهنية) فيلزم منه الجهل في علم الله؛ لأن حقيقة العلم يتعلق بما عليه الشيء في الواقع، ومعلوم أن وجود الأشياء متحقق في الخارج، فالصحيح أن يتعلق العلم الإلهي بها على ذلك النحو، لا على كونها أموراً ذهنية علمية؛ إذ هذا التعلق خلاف الواقع، وهو الجهل.

(٧) - سورة القصص الآية (٨٨).

(٨) - سقطت كلمة «قبل هلاكها» من (ب).

إلا بعد التحقق والشبوت في الخارج. وبهذا يظهر أنه يجب أن يكون المراد من الباطل في قول لبيد^(١): «ألا كل شيء ما خلا الله باطل^(٢)». هو الهالك^(٣) بعد

(١) - هو لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب، أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. من أهل عالية نجد. قدم على رسول الله ﷺ سنة وفد قومه بنو جعفر بن كلاب، فاسلم وحسن إسلامه، وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً هو:
ما عاتب المرء اللبيب بنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالح.
وقيل بل هو: الحمد لله إذ لم يأتني أجلي حتى اكتسبت من الإسلام سربالا
وهو أحد أصحاب المعلقات. ومطلع معلقته:

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها
جعله ابن سلام الجمحي في طبقات فحول الشعراء، في الطبقة الثالثة من شعراء الجاهلية. سكن الكوفة وعاش عمراً طويلاً حتى مات فيها بين عامي ٤٠ - ٤٢ هـ. انظر ترجمته: طبقات ابن سعد ١/٣٠٠، طبقات فحول الشعراء ج١/١٣٥، الشعر والشعراء ١/٢٧٤، الاستيعاب ٣/٣٠٦، أسد الغابة ٤/٥١٤، الإصابة في تمييز الصحابة ٣/٣٠٧، خزنة الأدب ٢/٢٤٦، ٢٥٩، تاريخ التراث العربي ص ٣٣.

(٢) - البيت بتمامه: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل»
وقد أعجب الشطر الأول من هذا البيت رسول الله ﷺ فقال: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل...». رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة. ولقد عول أصحاب وحدة الوجود على هذا البيت في نصرة مذهبهم قالوا: قوله «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» والباطل هو العدم، فكل ما سوى الله معدوم، والموجود ليس بمعدوم. فالموجود ليس فيه سوى، وإنما السوى هو العدم. مجموع الفتاوى ٢/٤٢٠. وأجاب الإمام ابن تيمية أن «لفظ «الباطل» يراد به المعدوم، ويراد به ما لا ينفع كقوله تعالى: (ذلك بأن الله هو الحق، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل). فإن الآلهة موجودة ولكن عبادتها ودعاؤها باطل لا ينفع، والمقصود منها لا يحصل؛ فهو باطل، واعتقاد الوهيتها باطل، أي غير مطابق، واتصافها بالإلهية في أنفسها باطل، لا بمعنى أنه معدوم» مجموع الفتاوى ٥/٥١٦، بتصرف يسير. وقال: «إنه لو كان المعنى: كل معدوم فهو باطل، لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ «العدم» أدل على النفي من لفظ الباطل. فكيف يبين الجلي بالخفي؟». مجموع الفتاوى ٢/٤٤٢. وقد بسط الإمام ابن تيمية القول في شرح هذا البيت وإعرابه ورد الفهم الباطل الذي عول عليه الوجودية بأدلة نقلية وعقلية في غاية الجوده وذلك في مجموع الفتاوى ٢/٤١٥ - ٤٣٤. وقال ابن حجر في الفتح: التسعير بوصف كل شيء بالبطلان مع إندراج الطاعات والعبادات في ذلك وهي حق لا محالة... وأجيب عن ذلك بأن المراد بقول الشاعر ما عدا الله أي ما عداه وعدا صفاته الذاتية والفعلية من رحمته وعذابه وغير ذلك، فلذلك ذكر الجنة والنار، أو المراد في البيت بالبطلان الفناء لا الفساد، فكل شيء سوى الله جائز عليه الفناء لذاته حتى الجنة والنار، وإنما يبقيان بإبقاء الله لهما وخلق الدوام لأهلهما، والحق على الحقيقة من لا يجوز عليه الزوال». الفتح ٧/١٥٢ - ١٥٣. وانظر: صحيح مسلم ٤/١٧٦٨ - ١٧٤٦٩ (كتاب الشعر، الأحاديث ٢ - ٦). سنن ابن ماجه ٢/١٢٣٦ (كتاب الأدب، باب الشعر). مجموع الفتاوى ٢/٤١٥، ٥/٥١٤ - ٥١٧، ٩/٣١٢، شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس ص ٢٥٦ لبيد بن ربيعة العامري للدكتور يحيى الجبوري ص ٣٢٦.

(٣) - في جميع النسخ عدا (ز): «الهالك».

الوجود والثبوت. ثم إنه قد أطبق العقلاء^(١) من الملمين^(٢) والفلاسفة المُسمينَ
بالحكماء على أن التعيين من صفات الموجودات الخارجية، وإن اختلفوا في أنه من
صفاتها من حيث إنها موجودة في الخارج فيكون التعيين أيضاً موجوداً خارجياً، أو
من حيث إن تلك الموجودات الخارجية موجودة في الذهن فيكون التعيين حينئذ^(٣)
تعييناً^(٤) موجوداً ذهنياً وعلمياً لا خارجياً لكنه من لوازم الموجودات الخارجية،
وبالجملة فالتعيين سواء كان موجوداً خارجياً أو موجوداً علمياً من صفات الموجودات
الخارجية^(٥). فيأذن^(٦) القول^(٧) بتحقيق^(٨) تعيين الأعيان^(٩) (قولٌ بتحقيق^(١٠)
الأعيان)^(١١) في الخارج، فلو كان التعيين علمياً لا عينياً^(١٢) مع القول بعدم تحقق

(١) - في (ب): «العلماء».

(٢) - في (ق)، (ز): «المسلمين».

(٣) - سقطت من (ز)، (ق).

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) - أي إذا لم توجد في الخارج لا نقول إنها متعينة، فالإنسان قبل وجود آدم كان موجوداً في علم
الله لا نقول أنه متعين، لأنه لم يوجد والتعيين من صفات الموجودات.

(٦) - سقطت كلمة «فيأذن» من (ب).

(٧) - في (ب): «فالقول».

(٨) - في (ط): «يتحقق».

(٩) - في (ب): «الأعيان في الخارج».

(١٠) - في (ب): «بتعيين».

(١١) - سقطت الجملة التي بين القوسين من (ط).

(١٢) - في (ب): «لا خارجياً»، وأسفلها جاءت كلمة «لا عينياً».

تعين الأعيان في الخارج^(١) كان جمعاً بين المتناقضين^(٢)، وهو محال وما يفضي إلى المحال محال، فالقول بعدم تحقق^(٣) الأعيان في الخارج محال^(٤). ولما كان مذهب الوجودية لا يتم إلا بالتزام محالات ومكابرات، كادعاء ثبوت ما يحكم بديهة العقل بانتفائه، وكانكار ما يحكم بديهة العقل بثبوت^(٥)، وكالتزام مذهب السوفسطائية، وكالإلحاد في آيات الله وإنكار ما أطبق عليه العقلاء^(٦). ارتكبوا جميع ذلك وجعلوا حصنهم المنيع أولاً في ترويح ذلك الباطل الشنيع لما عجزوا عن إقامة البرهان - إدعاء^(٧) الكشف والعيان، وثانياً التعبير عن طاماتهم الباطلات^(٨) بالعبارات

(١) - سقط قوله «في الخارج» من (ب).

(٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «المتناقضين».

(٣) - في (ب): «تحقق تعين».

(٤) - مراده أن التعين إما أن يكون خارجياً أو ذهنياً، ولا يكون ذهنياً إلا بأن يكون من لوازم الوجود الخارجي، ولما كان التعين ذهنياً لزم وجود الموجودات التي استفاد منها الذهن ذلك التعين، فالصوفية الوجودية لما ذهبوا إلى القول بالتعين العلمي الذهني، ونفوا تحقق الموجودات الخارجية ارتكبوا المحال وهو أن تكون الأشياء موجودة لا موجودة، متعينة لا متعينة، وذلك لأن إنتفاء اللازم يقتضي إنتفاء الملزوم.

(٥) - سقطت من (ق).

وسوف يفصل المصنف هذين الادعائين اللذين يقول بهما الصوفية الوجودية، وهما: إثبات ما يحكم بديهة العقل بانتفائه، ونفيهم لما يحكم بديهة العقل بثبوت.

(٦) - سوف يفصل المصنف هذه الدعوى الثالثة من دعاوى الصوفية الوجودية فيما بعد.

(٧) - «ادعاء» مفعول ثاني للفعل «جعلوا».

(٨) - في (ق): «الباطلة».

الهائلات، والترهات المدهشات، التي لم يعهد مثلها لافي السنة ولا في الكتاب، ولم يصدر عن أحد من الناطقين بفصل الخطاب، سترأ لعوار زندقتهم العوراء^(١) وصوناً عن أن يقف على بطلانها بديهية الآراء. لكن بعد الوقوف على معانيها والاطلاع على أساسها ومبانيها، تراها خارجة عن طريق العقل والشرع، باطلة بأسرها من الأصل^(٢) والفرع، وإن شئت أن تعين ذلك التهويل^(٣) (الخالي عن التحصيل)^(٤) فعليك بتفسير الفاتحة لصدر^(٥) الدين^(٦) القنوي^(٧). أما

(١) - سقطت من جميع النسخ عدا (ق).

(٢) - في (ق): «الأطل».

(٣) - في (ق)، (ز): «التحويل»، وجاءت مصححة في هامشيها.

(٤) - سقطت هذه الجملة من (ب).

(٥) - في (ط)، (ط): «للصدر».

(٦) - سقطت كلمة «الدين» من جميع النسخ عدا (ز).

(٧) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «القنوي» نسبة إلى قونية، حاضرة الإسلام في بلاد الروم. والقنوي هو صدر الدين محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القنوي الرومي. من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود، تزوج ابن عربي أمه، ورياه. فأصبح من أخص تلاميذه، وعليه تخرج. وكان شافعي المذهب. قرأ «جامع الأصول» على بعض العلماء وقرأ عليه قطب الدين الشيرازي. وبينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في بعض المسائل الحكيمة. ومن أبرز تلاميذه عفيف الدين التلمساني. ومن كتبه شرح على الفصوص عنوانه «الفكوك على الفصوص» و«لطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام» و«مفتاح الغيب» و«نفثة المصدر» وغيرها. توفي بقونية سنة ٦٧٢ وقيل ٦٧٣ هـ قال الصفدي: «وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي فلم يتهياً له ذلك...». ويسمى تفسيره المشار إليه «إعجاز البيان في كشف بعض أسرار أم القرآن». قال حاجي خليفة: «تفسير الفاتحة له أوله الحمد لله الذي بطن في حجاب عز غيبه. الأحمى، الخ، ذكر فيه أنه لم يمزج كلامه بنقل أقاويل أهل التفسير ولا الغافلين المتفكرين غير ما يوجه حكم اللسان من حيث الارتباط، بل اكتفى بالهبات الإلهية والواردات الصمدية». كشف الظنون ١/١٢. «وهو على اصطلاح أهل التصوف» كشف الظنون ١/٤٥٥، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٢٠ هـ، في غيرها. انظر: تذكرة الحفاظ ٤/١٤٩١، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٤٥، طبقات الأولياء ص ٤٦٨، طبقات الشعرائي ١/٢٠٣، طبقات المفسرين ٢/١٠٣، مفتاح السعادة ١/١٨٩، ٢١٤، ٢٩٠، ١٠٨/٢، ٣١٨، كشف الظنون ١/١٢٠، ٤٥٥، ٥٣٧، ٨٩٨، ٩٠٠، ١٠٣٤، ١٢٨٨، ١٤٩٠، ١٧٥٨، ١٧٦٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، جامع كرامات الأولياء ١/١٣٣، الاعلام ٦/٣٠، معجم المؤلفين ٩/٤٣. وانظر: ما ذكره عنه ابن تيمية في رسالة «السبعينية» ضمن مجموع الفتاوى الكبرى. وما ذكره د. أبو الوفا التفتازاني في بحثه عن الطريقة الأكبرية ضمن الكتاب التذكري لابن عربي ص ٣٤٣-٣٤٤.

ادعاؤهم^(١) ثبوت ما يحكم بديهية العقل بانتفائه فكادعائهم أن الوجود المطلق واحد
شخصي^(٢) وموجود خارجي، مع أنه من البين المعلوم أنه من الاعتبارات العقلية
والمعقولات الثانية^(٣) التي لا وجود لها في الخارج، أي الواقعة في الدرجة الثانية
من التعقل، فإننا ما لم نتعقل الماهيات^(٤) كالإنسان والفرس والشجر والحجر^(٥)
لا يمكننا^(٦) أن نتعقل أن لها وجوداً وأنها كلية أو جزئية ذاتية أو عرضية ولا وجود
للمعقولات الثانية لكونها كليات إلا في الذهن^(٧) (كما لا وجود للعام إلا في ضمن
الخاص^(٨)) فادعاء كون الوجود المطلق، مع أنه من المعقولات الثانية واحداً^(٩)

(١) - في «ط»: «ادعائهم» .

(٢) - قال الفارابي: «التشخص هو أن يكون للمتخصص معان لا يشترك فيها غيره، وتلك المعاني هي
الوضع والأين والزمن. وأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة، كالسواد والبياض. التعليقات
٥٣. وفي تعريفات الجرجاني ص ٨١. «هو المعنى يصير به الشيء ممتازاً عن الغير بحيث يميز،
لا يشاركه شيء آخر، وصفة تمنع وقوع الشركة بين موصوفيهها.

(٣) - المعقولات الأولى: «ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما
يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان». التعريفات ٢٨٣.
والمعقولات الثانية: «ما لا يكون بإزائه شيء فيه. كالنوع والجنس والفصل، فإنها لا تحمل على
شيء من الموجودات الخارجية» التعريفات ٢٨٤. وانظر: الرد على المنطقيين ص ١٣٠، ١٧٩،
ضياء النجوم ص ٥٣، ضوابط المعرفة ص ٣٣٩.

(٤) - في (ط): «أن لها ما هيأت».

(٥) - في (ب): «الحجر والشجر».

(٦) - في جميع النسخ عدا (ط): «لا يمكن لنا».

(٧) - جاء في المطبوعة بين كلمة «الذهن» وبين كلمة «كما» الآتية، ما يلي: (لا وجود للكليات في
الخارج إلا في الذهن)، وواضح أن هذه العبارة مكررة، لا معنى لها.

(٨) - هذا هو الكلي الطبيعي، وجمهور المناطقة يرون أنه موجود لأنه جزء الموجود، وجزء الموجود
موجود. انظر: المنطق للمظفر ص ٨٦، كتاب الصفدية ٣٠٣/١، ٢٧٧/٢.

(٩) - ما بين القوسين مثبت من (ط) فقط.

شخصياً وموجوداً خارجياً مكابرة لبديهية العقل الحاكمة بانتفائه في الخارج،
وكادعائهم أن الوجود (المطلق - مع أنهم جعلوه) ^(١) واحداً شخصياً ^(٢) - منبسطاً في
المظاهر متكرر عليها بلا مخالطة، متكرر في النواظر بلا انقسام، فإن ذلك أيضاً
باطل ^(٣) ببديهية الأفهام ^(٤)، لأن انبساط الشيء - من حيث الذات - في الأشياء
لا يكون إلا بانقسامه إليها انقسام الكلي إلى الجزئيات. فلو كان الوجود المطلق
واحداً شخصياً وواجباً ^(٥)، لامتنع أن ينقسم فيمتنع انبساطه، وأما انبساط فيضه
على الأشياء فليس انبساط الواجب إذ فيض الواجب ليس ذات الواجب. وكذلك
تكرر ^(٦) الواحد بالشخص ^(٧) على الأشياء إنما يكون بحصولاته المتعاقبة عليها،
وذلك لا يمكن إلا بتميزاتها ^(٨) المتعاقبة وذلك هو المخالطة، فتكرر الواحد بالشخص
على الأشخاص من غير مخالطة لها باطل أيضاً ببديهية الأفهام ^(٩)، وكذا تكثر

(١) - ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) - في (ب): «واحد شخصي».

(٣) - في (ق): «محال باطل».

(٤) - في (ب): «العقل» بدل «الأفهام».

(٥) - في (ط): «أو واجباً».

(٦) - في (ق): «وكذا تكرر».

(٧) - في (ط): «الشخصي».

(٨) - في (ط): «بتحيزاتها».

(٩) - مراده أن تكرر واجب الوجود الذي هو الوجود المشخص عندهم، لا يكون إلا بمخالطة الواجب
للأشياء، فمن زعم أنه من الممكن تكرر الواحد بالشخص على الأشياء من دون مخالطة لها،
فقد قال بالمحال. إذ لا يلزم من التكرر حصول المخالطة، ومعلوم أن الأشياء التي يتكرر عليها
واجب الوجود متميزة، فيلزم منه تكرر الوجود لا وحدته الشخصية.

الشيء في النواظر (لا يكون إلا بانقسامه إلى الأجزاء أو الجزئيات^(١)، فالتكثر في النواظر)^(٢) بدون الانقسام باطل^(٣) أيضاً ببديهة الأفهام. على أن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصياً، وهو وجود الكائنات، لزم أن لا يكون للواجب تأثير في الممكنات أصلاً فلا يكون خالق الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات إذ لا تأثير له حينئذ في وجودها لأنه عين الواجب^(٤) عندهم. ومن البين امتناع تأثير الشيء في نفسه^(٥) ولا في ماهياتها أيضاً، لأن الماهيات عند الفلاسفة والمتفلسفة الوجودية غير مجعولة بجعل الجاعل^(٦) وذلك^(٧) باطل قطعاً لكونه تعطياً للصانع، وللزم^(٨) أيضاً امتناع اشتقاق الموجود من الوجود أيضاً لأن الصفة إنما

(١) - يفرق المناطقة بين الجزء والجزئي، والكل والكلي، وبناء على هذا الاختلاف تتباين الأحكام المتعلقة بكل واحد من هذه المصطلحات. فالجزء: ما تركب منه ومن غيره كل. والكل: ما تركب من جزئين فأكثر. والجزئي: ما كان معناه لا يقبل في الذهن الاشتراك. والكلي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. ضوابط المعرفة ٣٧-٣٨. وانظر: الرد على المنطقيين ١٢٦، تحرير القواعد المنطقية ٦١ وما بعدها. التعريفات ١٠٢، ١٠٣، ٢٣٨، ٢٣٩، التوقيف على مهمات التعاريف ٢٤١، ٢٤٢، ٦٠٩. الكليات ٨٠/٤.

(٢) - ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٣) - في (ط) «بط».

(٤) - في (ق): «الواجب».

(٥) - لأنه باعتباره مؤثراً يجب أن يكون متقدماً في الزمان، وباعتباره متأثراً يجب أن يكون متأخراً في الزمان، فتأثير الشيء في نفسه يلزم منه أن يكون الشيء متقدماً لا متقدماً في آن واحد وهذا هو اجتماع النقيضين.

(٦) - حول هذا القول ومناقشته وآراء المذاهب فيه انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨١/١٠، المواقف ص ٦٢، شرح المقاصد ٤٢٧/١، شرح المواقف ٣٣٨/١.

(٧) - اسم الإشارة يعود على عدم التأثير.

(٨) - قوله «للزم» معطوف على قوله «لزم» السابقة.

تشتق من المعاني القائمة بالذات لا^(١) من الذات فلو كان الوجود^(٢) هو الواجب لكان ذاتاً قائماً بنفسه لامتني قائماً بالغير صفة له، وللزم أيضاً امتناع تثنية الوجود وجمعه لأنه حينئذ يكون لفظ الوجود علماً لذات الواجب ككلمة الجلالة، ولاخفاء في امتناع تثنية كلمة الجلالة وجمعها. ولما صح اشتقاق الوجود والتثنية والجمع للوجود لغة وعرفاً وشرعاً، علم أن^(٣) القول بأن الله^(٤) تعالى هو الوجود باطل قطعاً^(٥)، وللزم أيضاً اتحاد الواجب بالممكنات من حيث الذات، أي من حيث الوجود الخارجي لما تقرر من أن الوجود متحد بالماهية من حيث الذات مغاير لها من حيث المفهوم^(٦) بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ولاخفاء في أن

(١) - سقطت (لا) من (ب).

(٢) - في (ب): «الموجود».

(٣) - في (ب): «بأن».

(٤) - في (ز) بدل «بأن الله»: «بالله».

(٥) - مراده مما سبق: لو كان الله هو الوجود لامتنع اشتقاق الموجود منه، ولامتنع أيضاً، تثنية الوجود، لكن التالي باطل. دليل الملازمة أن لفظ الجلالة لما كان علماً على الذات امتنعت تثنيته وجمعه، فلو كان الوجود علماً على الذات لامتنع كذلك تثنيته وجمعه كلفظ الجلالة. وأما دليل بطلان التالي، هو قول المصنف «ولما صح اشتقاق الموجود.... قطعاً».

(٦) - مذهب الأشعري أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، لأنه لو كان الوجود زائداً على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة وكانت معدومة، فيلزم حينئذ من إنضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف العدم الذي هو الماهية بالوجود وأنه تناقض. شرح المواقف، بتصرف يسير ٢٥٦/١-٢٥٧.

وانظر: منطق المشركين ص ٣٩، تهافت الفلاسفة ص ١٩٠ الرد على المنطقيين ص ٦٤، المعجم

الفلسفي ٥٥٨/٢.

اتحاد الواجب بالممكن - ولو كان واحداً - محال وكفر وضلال^(١) فما ظنك بالقول
باتحاده^(٢) بجميع الكائنات. وللزم أيضاً ارتفاع التعدد المحسوس عن ذوات^(٣)
الممكنات وعن صفاتها المتماثلة والمتضادة ؛ لأن وحدة الوجود بالشخص تستلزم
وحدة ما يتحد^(٤) به الشخص وإلا يلزم اتحاد الواحد بالشخص بأمر متعدد وإنه
محال^(٥).

ولا يخفى أن القول بارتفاع التعدد المحسوس عن ذوات الموجودات وصفاتها
سفسطة^(٦) يشهد^(٧) ببطانها^(٨) كائنات الأرض والسموات. وأما^(٩) ادعاؤهم^(١٠)
انتفاء ما يحكم الحس وضرورة العقل بثبوته فكادعائهم انتفاء^(١١) تكثر

(١) - في هامش (ز) جاء مصححاً كالاتي: «والقول به كفر وضلال».

(٢) - في (ب): «باتحاد».

(٣) - في (ز): «ذلك» بدل «ذوات».

(٤) - في (ز): «يتجدد».

(٥) - لو كان الوجود المطلق واحداً بالشخص للزم اتحاد الواحد بالشخص بالتعدد بالشخص، لكن
التالي باطل. لأن المتحد بالأول من المتعدد غير المتحد بالثاني من المتعدد، وقد فرض واحداً،
فيكون واحداً لا واحداً، وهذا تناقض.

(٦) - مراده من الإلزام الأخير لأصحاب وحدة الوجود ما يلي: إن قلت بأنه لا تعدد بالشخص قلنا لكم
هذه سفسطة لأن التعدد بالشخص بدهي. وإن قلت بأنه كل واحد مع التعدد بالشخص قلنا هو
باطل، لأنه يلزم منه أن الواحد بالشخص يتحد بأمر متعددة وهو باطل.

(٧) - سقطت من (ب).

(٨) - في (ب): «بطانها».

(٩) - قوله: «وأما» معطوفة على قوله: «وأما ادعاؤهم» السابقة ص ٦٠.

(١٠) - في (ط)، (ز): «ادعائهم».

(١١) - سقطت من (ق).

الوجودات^(١) بالذات وانتفاء تحقق الموجودات^(٢) بادعائهم أن أعيان الأكوان
يعنون بها الموجودات الخارجية أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج بل
هي في الخارج خيال وسراب^(٣) فإن ذلك مع أنه سفسطة باطلة^(٤) هو مذهب
السوفسطائية مستلزم لهدم دين الإسلام وبطلان الشرايع والأحكام على
ماسنينه^(٥) في أثناء الكلام.

وأما إلحادهم في آيات الله تعالى فلأنه يلزم من القول بأن الله تعالى هو
وجود الكائنات أن لا يكون خالق الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات لما
مر^(٦)، ويلزم من القول بكون أعيان الأكوان خيالاً وسراباً لاحقيقة لها في الخارج

(١) - في (ب): «الموجودات».

(٢) - في (ط): «الوجودات».

(٣) - الوجود عند ابن عربي ينقسم إلى شقين: حقيقي وخيالي. والوجود الحقيقي هو الله، والخيالي كل
ما سواه. وهو يصرح في أكثر من موضع، أن الموجودات الخارجية خيال. قال في فصوص الحكم:
«... فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمرٌ زائد قائم بنفسه
خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه
ليس أنا: خيال. فالوجود كله خيال في خيال» ج١ ص ١٠٣-١٠٤. وانظر: الفصوص: ٩٩/١،
١٠٥، ٧٧، ٧٤/٢. ولابن عربي تصور خاص للخيال يرتبط ارتباطاً مباشراً بنظرته للكون والله،
كما للخيال في مذهبه وظيفه معرفية تتصل بالكشف والإدراك. انظر: بحث الدكتورة سعاد
الحكيم عن الخيال عند ابن عربي في معجمها الصوفي ص ٤٤٩، وللدكتور محمود قاسم دراسة
موسعة بعنوان: «الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي».

(٤) - في (ط): «باطلة الكل»، وفي (ب): «باطلة كل».

(٥) - في (ق)، (ز): «بينته».

(٦) - انظر التعليق ص ٦٢.

أن لا يكون للملائكة ورسولهم^(١) ولا للأنبياء وأممهم ولا لشرائعهم ومللهم^(٢) ولا للجنة والنار ولا للإبشار^(٣) والإنذار^(٤)، ولا للكتاب والحساب، ولا للشواب والعقاب تحقق في الخارج بل كلها خيال وسراب ﴿قل هكفہ باللہ شہیداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾^(٥).

وأما^(٦) إنكارهم لما أطبق عليه العقلاء فلأن العقلاء قد أطبقوا على أن حقيقة الله تعالى غير مدركه بالعقول؛ كيف وقد روى عن الأصفياء أنهم قالوا: «ما عرفناك حق معرفتك» وليس ذلك إلا للاستحالة^(٧) عند المحققين ولعدم الوقوع^(٨) مع الإمكان عند الآخرين^(٩) وعلى أنه تعالى موجود في الخارج مبدأ للمكنات موثر في وجوداتها الحادثة واحد حقيقي لا تكثر فيه أصلاً لبحسب

(١) - في (ط): «ورسلهم».

(٢) - في (ق): «ومللهم»، ومكانها فراغ في (ب).

(٣) - في (ق) «للاشارة».

(٤) - في (ب): «ولا للإنذار».

(٥) - سورة الرعد، الآية (٤٣).

(٦) - «أما» معطوفة على قوله: «أما ادعائهم» السابقة في ص ٦٤.

(٧) - في (ز): «لاستحالة».

(٨) - في (ز): «وقوع».

(٩) - يفرق المصنف بين المحققين وغيرهم، إتفق الفريقان على عدم تصور معرفة الله بالكنه، مع

استحالة الوقوع عند المحققين، وإمكان الوقوع عند غيرهم. قال العضد الايجي: «ان حقيقة الله

تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين» المواقف

ص ٣١٠-٣١١. والصواب ما عليه جمهور المحققين من استحالة إدراك حقيقة ذات الله سبحانه .

الأجزاء الذهنية^(١) ولا الخارجية^(٢) ولا بالجزئيات^(٣) وعلى أن الوجود المطلق أعرف الأشياء^(٤) معدود^(٥) في ثواني المعقولات لا وجود له في الخارج مشترك^(٦) بين الموجودات^(٧) مقول عليها بالتشكيك^(٨) وله جزئيات كثيرة لا تكاد^(٩)

(١) - أي ليس له جنس وفصل.

(٢) - كالذراع والعين.... الخ.

(٣) - أي أنه ليس كلياً يطلق على جزئياته، أي ليس كالإنسان الذي يطلق على زيد وخالد.... الخ.

(٤) - أي بديهي لا يحتاج إلى التعريف. وانظر: شرح المقاصد" ج ١ ص ٣٣٩ وما بعدها، وقارنه به.

(٥) - في (ط): «معدودة».

(٦) - المشترك: هو «اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً

كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق»

معياري العلم ص ٥٢. ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، على عكس الترادف. ضوابط

المعرفة ص ٥٣. وانظر: عيون الحكمة ص ٢٠، المنطق عند الفارابي ١/١٤١، التعريفات ص ٧٤،

ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم ص ٤٠.

(٧) - في (ب): «الوجودات».

(٨) - الوجود المطلق من المشكك. و(المشكك): «هو الكلي الذي لم يتساوى صدقه على أفراد، بل

كان حصوله في بعضها أولى، أو أقدم، أو أشد، من البعض الآخر، كالوجود، فإنه في الواجب

أولى، وأقدم وأشد مما في الممكن». التعريفات ٢٧٦. وسبب هذه التسمية (المشكك) أن نسبة

وجود المعنى في الأفراد تشكك الناظر فيها بين أمرين: هل هي متوافقة فيلحقها بالمتواطىء؟ أو

هي مختلفة إختلافاً كلياً فيلحقها بالمشترك؟ فلما كان الناظر فيه يخيل إليه أنه يتردد بين

المتواطىء والمشارك كان جديراً بأن يسمى مشككاً، إذ النسبة توقع بالتشكيك. ضوابط المعرفة

٥٢. وانظر: عيون الحكمة ص ٢٠، معيار العلم ص ٥٣، التعريفات ص ٢٧٦، حاشية الحفني على

المطلع ص ٢٢، ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم ص ٣٨.

(٩) - سقطت من (ق).

تتناهى^(١) وهي وجودات الأشياء ولا خفاء في أن الاعتبار العقلي المعدوم في الخارج المتكثر المنقسم إلى الجزئيات يمتنع أن يكون واجب الوجود وإله الكائنات^(٢).

إذا تمهدت هذه المقدمات^(٣) فنقول^(٤): ذهب جمع^(٥) من المتفلسفة^(٦) الذين لا يعتد بهم لافي الملة^(٧) ولا في الفلسفة، وقوم من المتصوفة إلى^(٨) أن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط^(٩) في المظاهر^(١٠) أي الوجود^(١١) لابشرط شيء أي غير

(١) - في (ز): «تناها». والمتناهي هو كل ما دخل الوجود بالفعل.

(٢) - لأن المطلق لا وجود له في الخارج، والموجود في الخارج جزئياته، وأما الوجود المطلق فوجوده ذهني اعتباري فقط. فالإنسان المطلق لا وجود له، ولكن الموجود هو أفراده، وهذا رأي المناطقة في أن الكلى ثلاثة أقسام: المنطقي والعقلي والطبيعي، وأجمعوا على عدم وجود الأولين. وقالوا الكلي الطبيعي موجود لا بمعنى الاستقلال بل بمعنى وجود أشخاصه وأفراده.

انظر: كتاب الصفدية ٣/١-٣.٨.٣، درء تعارض العقل والنقل ٦/٢٧٥-٢٧٦، ٢/٢٧٧ وما بعدها، شرح الخبيصي بحواشيه ص ١٩٣ وما بعدها، الكليات ٤/٨٠-٨٣، المنطق للمظفر ٨٨٨٦.

(٣) - في (ط): «المقامات».

(٤) - قارن بين كلام المصنف وكلام شيخه التفتازاني في شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٥ وما بعدها، حيث استفاد منه كثيراً فيما يأتي من مسائل فلسفية.

(٥) - في (ب): «جميع».

(٦) - في (ق): «الفلسفة».

(٧) - في (ب): «الملة والدين».

(٨) - سقطت «إلى» من (ق).

(٩) - في (ز): «المبسط».

(١٠) - في (ز): «الظاهر».

(١١) - سقطت كلمة «أي الوجود» من (ز).

مشروط بأن يكون كوجود الإنسان أو وجود الفرس ، متمسكين بالعقل والسمع ،
أما العقل ^(١) فلأنه ^(٢) لا يجوز أن يكون الواجب عدماً ولا معدوماً وهو ظاهر، ولا
الوجود البحت الخاص المخالف لوجود الممكن على ما ذهب إليه الفلاسفة ^(٣) من أن
حقيقته ^(٤) وجود خاص قائم بذاته عيناً وذهناً من غير افتقار إلى فاعل يوجد أو
محل يقوم به في العقل ^(٥) ، وهو مخالف بالحقيقة للوجودات الخاصة - المختلفة
بالحقائق - للممكنات مشارك لها ^(٦) في كونه معروضاً ^(٧) للوجود المطلق ^(٨) الذي هو
الكون لا ^(٩) في الأعيان ^(١٠) ويعبرون عنه بالوجود البحت، وبشرط لا ، بمعنى ^(١١) أنه

(١) - قارن ما يأتي بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦.

(٢) - في (ب)، (ز): «فإنه».

(٣) - الفلاسفة يذهبون إلى أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن، ويسمون الوجود الواجب بالوجود
البحت. لكن الوجود العام جزء من الوجود الخاص على قاعدة أن العام جزء من الخاص الداخل
تحتة. فالحيوان جزء من الإنسان، لأن الإنسان يتكون من الحيوانية والناطقية فيكون العام وهو
الحيوان جزء من الخاص وهو الإنسان. والإنسان العام جزء من هذا الإنسان الذي هو زيد أو
عمر... الخ لأن زيدا متحققة فيه ماهية الإنسان زائد الشخصيات. انظر: شرح المقاصد ١/٣٣٠
(٤) - أي حقيقة واجب الوجود.

(٥) - يحتمل أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله «من غير افتقار»: أي أن وجود الواجب قائم بذاته
من غير افتقار - في العقل - إلى فاعل يوجد، أو محل يقوم به. والأولى أن يكون متعلقاً بقوله
«يقوم».

(٦) - في (ز): «بها».

(٧) - هكذا في جميع النسخ ، والصواب أن يقال «عارضاً» لأن الوجود المقيد عارض للوجود المطلق ،
والأخير معروض المقيد . انظر: شرح المقاصد ١/٣٣٦ حيث ذكر السعد كلاماً يقارب هذا
الكلام في اللفظ والمعنى ، ولا يبعد أن يكون البخاري قد نقله عنه ؛ لأنه شيخه .
وانظر أيضاً : أشرف المقاصد ١/١٣٧ .

(٨) - لأن الوجود المطلق ينقسم إلى الواجب والممكن.

(٩) - سقطت من جميع النسخ كلمة «لا» عدا (ط).

(١٠) - لأن الكون لو كان في الأعيان لكان وجوداً خاصاً، لأن كل ما هو موجود بالفعل فهو متعين.

(١١) - قوله : «بمعنى أن لا يقوم بحقيقة ولو في العقل» يريد به رأي الصوفية وليس الفلاسفة ؛ لأن

الفلاسفة يرون واجب الوجود تحقق من الخارج ، وهو أمر ظاهر، لكن نبهت إليه خشية الالتباس.

لا يقوم بحقيقة^(١) ولو في العقل^(٢) ، كما في وجود الممكنات لأن^(٣) الوجود الخاص إن أخذ مع الوجود المطلق فمركب^(٤) أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد^(٥) إلى المطلق^(٦) ، وكذا لا يجوز أن يكون الواجب حقيقة موجودة على ما ذهب إليه المتكلمون من أن حقيقة الواجب غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية^(٧) كما في الممكنات لأن الواجب إن كان هو المجموع من^(٨) الماهية والوجود لزم تركيبه ولو في العقل وإن كان أحدهما لزم احتياجهما^(٩) ضرورة احتياج الماهية في تحققها^(١٠) إلى الوجود واحتياج^(١١) الوجود بعروضه^(١٢) إلى الماهية، وإذا امتنع كون الواجب العدم والمعدوم والوجود

(١) - في (ب): «بحقيقته».

(٢) - لأنه لو قام بحقيقة ولو في العقل لأصبح خاصاً.

(٣) التعليل للصوفية الوجودية ، وليس للفلاسفة ، بمعنى أنه من اعتراضات الصوفية الوجودية على مذهب الفلاسفة في وجود الله تعالى ، والزامهم بتلك اللوازم التي يرونها باطلة ، لكونها تستلزم التركيب والحاجة .

(٤) - لأنه يتركب من المطلق والمقيد ، أو من العام والخاص ، انظر: شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦.

(٥) - في (ز): «القيد».

(٦) - قارن بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦.

(٧) - مراده: العقل لا يدرك كنه الواجب. وذات الواجب مقتضية بذاتها لوجودها، أي أن الواجب موجود بذاته. الواجب بحسب المفهوم كلي، ومفهوم الكلي غير مفهوم الجزئي لأن الكلي مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والجزئي ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والواجب بعد دليل التوحيد يصبح جزئياً فتكون ذاته غير مخالفة لهويته. ولو لم يكن مفهوم الواجب كلياً لما احتجنا إلى دليل التوحيد.

(٨) - سقطت كلمة «من» من (ز).

(٩) - في (ط): «احتياجه».

(١٠) - في (ب): «تحقيقها».

(١١) - في (ز): «لاحتياج».

(١٢) - في (ب): «بمعروضه».

الخاص والحقيقة الموجودة تعين أنه الوجود^(١) المطلق.

وجوابه: أما من جهة المتكلمين القائلين بأن الواجب^(٢) هو^(٣) الذات المعروض أي المقتضية للوجود فهو أن الواجب هو الذات دون الذات والوجود^(٤) فلا يلزم التركيب^(٥) وأن القادح في وجوب الوجود افتقار الذات إلى غيره في^(٦) إعطاء الوجود له وافتقار الوجود إلى غير الذات في حصوله للذات لا افتقار^(٧) الوجود إلى تلك الذات لأن معنى واجب الوجود هو^(٨) الذي تقتضي ذاته وجوده^(٩) ، وأما من^(١٠) جهة الفلاسفة القائلين بأن الواجب هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فإن^(١١) الواجب هو المعروض والمطلق هو المفتقر إلى المقيد^(١٢) في الوجود

(١) - في (ب): «وجود».

(٢) - سقطت من (ب).

(٣) - زيادة من (ط).

(٤) - سقطت كلمة «والوجود» من (ق)، وفي (ز): «الوجود» بلا حرف العطف.

(٥) - في (ب): «التركيب».

(٦) - في (ق): «من».

(٧) - في (ق): «لافتقار».

(٨) - في (ز): «هذا».

(٩) - فيكون غير محتاج إلى الغير، فبطل بهذا إلزام أصحاب الوحدة للمتكلمين بأنه يلزم احتياج الواجب لغيره.

(١٠) - جميع النسخ عدا (ط): «عن»، وقارن ما أورده المصنف من جهة الفلاسفة بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦، ٣٣٧.

(١١) - في (ط): «فبان».

(١٢) - في (ط): «القيد».

دون العكس^(١) . نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر الخاص إليه في تعقله^(٢) .
أما إذا كان عارضاً للوجودات الخاصة للواجب والممكنات^(٣) فلا^(٤) ، وقد صرحوا
بأن الوجودات^(٥) الخاصة^(٦) كلها حصص^(٧) مختلفة^(٨) وحقائق متكثرة بأنفسها لا
بمجرد عارض الإضافة^(٩) إلى^(١٠) الوجود^(١١) المطلق لتكون متماثلة متفقة الحقيقة
ولا بالفصول^(١٢) ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كنور

(١) - مراده: ان المعروض وهو الواجب غير محتاج وأما المحتاج فهو العارض الذي هو المطلق لأن
العارض هو المحتاج إلى المعروض ليقوم به. أي أن الوجود المطلق يحتاج إلى الوجود الخاص
ليقيده. دون العكس أي الخاص لا يحتاج إلى المطلق.

(٢) - في (ط)، (ز): «تعلقه»، ومعنى الكلام: احتياج الكل إلى الجزء كالحَيوان الذي هو جزء من
الإنسان فإن الإنسان الذي هو كل لا يتحقق إلا بتحقيق جميع أجزائه وهي هنا الحيوان والناطق.
وينعدم بانعدام جزء من أجزائه ولكن الوجود المطلق ليس ذاتياً للوجود الخاص.

(٣) - في (ز): «الممكنات» بدون حرف العطف.

(٤) - كالوجود المطلق الذي يعرض للوجود الخاص، وبهذا يبطل ما قالوه.

(٥) - في (ط): «وجودات».

(٦) - في (ز): «الخاص».

(٧) - في (ز): «خصص».

(٨) - قارن هذا وما يليه بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٩) - في (ط): «الإفاضة، وفي (ز)، (ق): «الاضافات».

(١٠) - في (ط)، (ق)، (ز): «كما» بدل «إلى».

(١١) - في (ط)، (ق)، (ز): «في الوجود».

(١٢) - أي ولا بمجرد الفصول، وهو جمع «فصل» وهو: كلي يقال على الشيء في جواب: أي شيء

هو في ذاته . انظر : عيون الحكمة ص ٢ ، تحرير القواعد المنطقية ص ٥٤ ، التعريفات

ص ٢١٤ ، شرح الغرة في المنطق ، للصفوي ص ١٤٣ ، ضوابط المعرفة ص ٤٠ ، ٤٦ .

الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم^(١) مشتركان في عارض
النور إلا أنه لما لم يكن لكل وجود خاص^(٢) اسم خاص كما في أقسام الممكن^(٣)
وأقسام العرض^(٤) وغير ذلك توهم أن كثرة الوجودات وكونها حصة حصة^(٥) إنما
هو بمجرد الإضافة إلى الماهية المعروضة لها كبياض^(٦) هذا الثلج وذاك، ونور هذا
السراج وذاك، وليس كذلك، فاشترك الوجودات^(٧) الخاصة للواجب والممكنات
في^(٨) مفهوم^(٩) الكون أي الوجود المطلق، اشترك المعروضات في أمر خارجي غير
مقوم^(١٠) فلا يكون الوجود الخاص مفتقراً إليه، لا في الخارج ولا في العقل.

(١) - في (ز): «والهوازم».

(٢) - زيادة من (ط).

(٣) - في (ز): «الممكنات». والممكن بالذات : ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم
كالعالم. وينقسم الممكن إلى قسمين :

الممكنة العامة : التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة من الجانب المخالف للحكم .

والممكنة الخاصة : التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسلب .

انظر : معيار العلم ص ٢٤٩ ، التعريفات ص ٢٩٦ ، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٦٧٧ .

(٤) - العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به، كاللون المحتاج في
وجوده إلى جسم يحل ويقوم به. والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي تجتمع أجزاؤه في
الوجود، كالبياض والسواد، وغير قار الذات، وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة
والسكون. التعريفات ص ١٩٢ ، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٥١٠ .

(٥) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط) إحدى كلمتي «حصة».

(٦) - في (ز): «البياض» بدل «كبياض».

(٧) - في (ق): «وجودات».

(٨) - سقطت كلمة «في» من (ب).

(٩) - في (ب): «المفهوم».

(١٠) - في (ز): «مفهوم» وجاءت مصححة في الهامش.

ورد المتكلمون ماذهب إليه الفلاسفة بأن^(١) بعدما تصورنا الوجود الخاص
المعروض المجرد^(٢) نطلب^(٣) وجوده في الأعيان فيكون وجوده زائداً على حقيقته.
وأما استدلالهم بالسمع^(٤) فبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحْكَمٌ أَيْنَمَا هَكُنْتُمْ﴾^(٥) ،
وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَتَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَالْأَكْثَرُ﴾^(٦) إِلَّا هُوَ مُحْكَمٌ^(٧) ﴿٨﴾ وجوابه
أن^(٩) المراد بالمعينة هنا ما أجمع عليه المفسرون المعينة بالعلم لا بنفس الذات^(١٠)
لاستحالة كون الذات الواحد في آن واحد^(١١) في كل مكان، ويلزم على هذا التقدير
أن يكون قوله تعالى لموسى ﴿إِنِّي مُحْكَمٌ أَسْمَعُ وَأُرَىٰ﴾^(١٢) وقوله تعالى:
﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^(١٣) ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ
الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(١٤) مناقضاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحْكَمٌ

(١) - في (ز): «بأن».

(٢) - أي المجرد عن الكون والتحقق الخارجي .

(٣) - في (ز): «بطلب».

(٤) - أي الصوفية الوجودية، وأما معطوفة على قوله: «أما العقل» السابق ذكره.

(٥) - سورة الحديد، الآية (٤).

(٦) - في (ب): «ولا أكبر».

(٧) - في (ز): «معكم».

(٨) - سورة المجادلة، الآية (٧).

(٩) - سقطت من (ب)، (ز).

(١٠) - انظر أقوال المفسرين في هذه المسألة: تفسير الطبري ١٢/٢٨، تفسير ابن كثير ٦٧/٨ ،

تفسير البغوي ٣٠٧/٤ ، تفسير القرطبي ٢٩٠/١٧ ، زاد المسير ١٨٧/٨ ، ١٨٨ ، تفسر

النسفي ٤٩١/٣ ، نظم الدرر ٣٦٤/١٩ ، الدر المنثور ٧٩/٨ ، روح المعاني ٢٤/٢٨ .

(١١) - سقطت كلمة «واحد» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٢) - سورة طه الآية (٤٦).

(١٣) - سورة التوبة الآية (٤٠).

(١٤) - سورة النحل الآية (١٢٨).

أينما كنتم^(١) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانَوا﴾^(٢) لأن معنى الآية الأولى على ما يقتضيه المقام أنه تعالى مع موسى وهارون لا مع فرعون وملئه وأنه تعالى مع النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه لا مع أبي جهل وغيره من أعدائه، وأنه تعالى مع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المفسدين. فلو كان معنى الآية بذاته في كل مكان لتناقض . وقد أجمع^(٤) المتكلمون والفلاسفة على بطلان ما ذهب إليه الوجودية من أن الله تعالى هو الوجود المطلق، لكن الوجودية يكذبون على الفلاسفة ويقولون إن الفلاسفة يرمزون في^(٥) عدة مواضع من كلامهم إلى^(٦) أن الله تعالى هو الوجود المطلق، منها^(٧) قولهم: الواجب هو الوجود البحت، والوجود بشرط لا، أي الوجود الصرف الذي لاتقيد^(٨) فيه أصلاً . وجوابه^(٩) إن^(١٠) تصريحهم^(١١) بأن الواجب هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لوجود الممكنات ، ينادي بأن مرادهم من الوجود البحت^(١٢) وبشرط لا، هو الوجود^(١٣) القائم بذاته ، الغير المفتقر^(١٤) إلى^(١٥)

(١) - سورة الحديد الآية (٤).

(٢) - سورة المجادلة، الآية (٧).

(٣) - في (ب): «أبو جهل».

(٤) - في (ق): «اجتمع».

(٥) - سقطت «في» من (ب)، وفي (ز): «على» بدل «في».

(٦) - سقطت كلمة «إلى» من (ق)، (ز).

(٧) - قارن ما يأتي من كلام المصنف بشرح المقاصد: ح ١. ص ٣٣٧، إذ استفاد منه كثيراً.

(٨) - في (ط): «تقيد».

(٩) - سقطت من (ب).

(١٠) - سقطت من (ق)، وفي (ب): «أنه».

(١١) - في (ب): «بتصريحهم».

(١٢) - سقطت من (ق).

(١٣) - سقطت من (ق).

(١٤) - هكذا في جميع النسخ، والصواب أن يقال: «غير المفتقر.....».

(١٥) - في (ز): «أي» بدل «إلى».

غير المفتقر

١٥٢/١

حقيقة^(١) يقوم^(٢) بها ، كافتقار وجود الممكنات إليها دون الوجود المطلق^(٣) .

ومنها قولهم: الوجود خير^(٤) محض لأن الشر^(٥) في ماهيته^(٦) عدم وجود كالعَمى والجهل أو عدم كمال موجود كفقدان الثمار كمالاتها اللاتقة بها بواسطة البرد^(٧) . وجوابه: أنه لا يلزم من كون الوجود خيراً محضاً أن يكون واجباً^(٨) ، إذ ليس ذلك من اللوازم^(٩) المساوية للواجب.

(١) - في (ق): «حقيقية».

(٢) - في (ط): «تقوم».

(٣) قال ابن سينا في الشفاء: «وليس معنى قلبي: إنه «أي واجب الوجود» مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ، إن كان موجود هذه صفته ، فإن ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب ، بل الموجود لا بشرط الايجاب ، أعني في الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ، فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء ، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة» .
الشفاء - الإلهيات : ص ٣٤٧ ، وكلام ابن سينا يصدق تكذيب المصنف بكذب الصوفية الوجودية على الفلاسفة .

(٤) - في (ز): «غير».

(٥) - في (ز): «الشر».

(٦) - في (ط): «ماهية» ، وفي شرح إلتقاصد ج ١ ص ٣٣٧: «نفسه» بدل «ماهيته».

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - كون الفلاسفة يذهبون إلى أن واجب الوجود خيرٌ محض لا يعني أنهم يرون عدم وجود الممكنات في ذاتها ؛ لأنهم وإن أثبتوا الخيرية المحضة لواجب الوجود ، إلا أنهم لم ينفوا الخيرية الإضافية عن الموجودات الممكنة ، ليتوصل بذلك إلى نفيها كما فعل صوفية وحدة الوجود . يقول ابن سينا: «لأن ممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص»
الشفاء - الإلهيات ص ٣٥٥ - ٥٥٦ .

وكلام ابن سينا هذا لا يفيد وحدة الوجود بل يفيد تحقق وجود الممكن .

(٩) - في (ز): «اللازم».

ومنها قولهم^(١) : الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل، أما الضد فلأنه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة^(٢) لموجود آخر ممانع له، والوجود وإن فرض موجوداً بمعنى المفروضية للوجود فلا يتصور أن يمانعه شيء من الموجودات . وعند الخاصة لما^(٣) يشارك شيئاً آخر في^(٤) الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك في الوجود ؛ إذ لا تقوم للشيء^(٥) بدونه. وأما المثل فلأنه الذات المشاركة غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات، إذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم، والوجود^(٦) من حيث أنه وجود لا^(٧) يتصف بأحدهما ، فلا يرد أن الوجود يعرض له الوجود^(٨) في العقل فيكون ذاتاً لأنه حينئذ يكون^(٩) ثبوته بهذا الاعتبار موجوداً^(١٠) لا وجوداً وهذا لا ينافي كونه ليس بذات من حيث أنه وجود.

وجوابه: إنه^(١١) لا يلزم من عدم الضد والمثل للوجود أن يكون الوجود واجباً،

(١) - انظر شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٧، ٣٣٨.

(٢) - في (ب): «عن».

(٣) - في (ط): «لا» بدل «لما».

(٤) - في (ز): «به في».

(٥) - في (ز)، (ق): «إذ لا يقوم الشيء»، وفي (ب): «إذ لا تقوم الشيء».

(٦) - في (ب): «والوجود يعرض» بزيادة كلمة «يعرض».

(٧) - في (ب): «ولا».

(٨) - سقطت من (ق).

(٩) - في (ط): «يكون ثبوته».

(١٠) - في (ز): «يكون موجوداً».

(١١) - سقطت من (ز).

فإن كثيراً من الممكنات لا ضد لها وكذلك^(١) لا مثل لها بالمعنى المذكور فإن كل جنس من الأجناس لا يشاركه شيء آخر في تمام حقيقته^(٢) فلا مثل له مع أنه ممكن قطعاً على أن ما ذكره في بيان انتفاء^(٣) المثل ممنوع إذ لا يلزم من عدم اتصاف الوجود من حيث أنه وجود بالوجود والعدم أن لا يكون ذاتاً وإلا لوجب أن^(٤) لا يكون شيء من الأشياء ذاتاً فإن جميع الماهيات من حيث إنها ماهيات لا تتصف^(٥) بالوجود والعدم.

ومنها قولهم^(٦): الوجود ليس له جنس، إذ لا مفهوم أعم منه، فيكون جنساً له ولا فصل؛ لأنه بسيط، وإلا فأجزائه إن كانت وجوداً أو موجوداً لزم تقدم الشيء^(٧) على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على الكل في الخارج، إن كان التركيب^(٨) خارجياً وفي الذهن^(٩) إن كان ذهنياً، وإن كان عدماً أو معدوماً لزم تقدم الشيء بنقيضه وكلاهما محالان، فثبت أن ما لا^(١٠) جزءاً له عيناً ولا ذهنياً يكون واجباً.

وجوابه: أنه لا يلزم من كون الشيء بسيطاً لا جزءاً له، أن يكون واجباً، على أن ما ذكره في بيان بساطته من أن أجزاءه لو كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ممنوع، وإنما يلزم أن لو كان الوجود المطلق الذي فرض فيه^(١١) التركيب^(١٢)

(١) - في (ط): «وكذا».

(٢) - في (ق): «ماهيته».

(٣) - في (ط): «امتناع انتفاء».

(٤) - سقطت «أن» من (ز).

(٥) - في (ق): «لا يتصف».

(٦) - انظر شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٨.

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - في (ق): «كانت التركيب»، وفي (ز): «كانت التركيب».

(٩) - تكررت كلمة «في الذهن» في (ب).

(١٠) - سقطت «لا» من (ز).

(١١) - في (ب): «عليه» بدل «فيه».

(١٢) - في (ق)، (ب): «التركيب».

نفس ماهية الأجزاء أو مقوماً^(١) لها، وهو ممنوع، لجواز أن يكون أجزاءه^(٢) وجودات خاصة متخالفة^(٣) بالحقيقة للوجود المطلق على ما صرحوا بذلك في الوجودات الخاصة للموجودات ، ويحصل من مجموعها الوجود، كما أن أجزاء الإنسان أمور متخالفة بالحقيقة^(٤) للإنسان ويحصل من مجموعها الإنسان على أن اللازم من الوجوه المذكورة على تقدير تسليم مقدماتها إنما هو اتصاف كل من الواجب والوجود بهذه المعاني ، فيكون الحاصل أن الواجب متصف بهذه المعاني والوجود متصف بهذه المعاني ولا إنتاج من الموجبتين في الشكل^(٥) الثاني، فإنه

(١) - في (ز): «مقدماً».

(٢) - هكذا في جميع النسخ ، والصواب «تكون» .

(٣) - في (ب): «مخالفة».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ق): «بالماهية بالحقيقة».

(٥) - يحد المنطق أشكال القياس تبعاً للحد الأوسط في مقدمتي القياس بالنسبة إلى الحدين الآخرين

الأصغر والأكبر، ويمقتضى القسمة العقلية المستقصية يكون للقياس الاقتراني بقسميه الحملي والشرطي أربعة أشكال. ويريدون بالشكل: الهيئة الحاصلة من اجتماع مقدمتي القياس باعتبار الحد الأوسط عند الحدين الآخرين. والشكل الثاني: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى والكبرى معاً. مثاله: كل حديد معدن ولا شيء من الحيوان بمعدن. ينتج: لا شيء من الحديد بحيوان. ويشترط لإنتاج هذا الشكل شرطان:

الأول: أن تختلف مقدمته في الكيف فتكون احدهما موجبة والأخرى سالبة. الثاني: أن تكون المقدمة لكبرى فيه كلية. وكل شكل من أشكال القياس الأربعة له ستة عشر ضرباً، ولكن بعد اشتراط هذين الشرطين لم يبق منتجاً إلا أربعة أضرب وهي:

(١) موجبه كلية مع سالبه كلية. مثل: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان. ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر. س.ك.

(٢) سالبة كلية مع موجبة كلية. مثل: لا واحد من المصري بأوربي، وكل فرنسي أوربي. ينتج: لا واحد من المصري بفرنسي. س.ك.

(٣) موجبة جزئية مع سالبة كلية. مثل: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من النبات بانسان. ينتج: بعض الحيوان ليس بنبات. س.ج.

(٤) سالبة جزئية مع موجبة كلية. مثل: بعض الجسم ليس بنام، وكل حيوان نام. ينتج: بعض الجسم ليس بحيوان. س.ج.

ونلاحظ هنا أن هذا الشكل لم ينتج موجبة بل كان إنتاجه دائماً سالباً وذلك لأن الشرط الأول في إنتاجه هو اختلاف المقدمتين في الكيف (الإيجاب والسلب) أي أن إحدى مقدمتيه لا بد أن تكون سالبة، والنتيجة دائماً تتبع الأخص، أي هي سالبة دائماً. فلم ينتج موجباً لا كلياً ولا جزئياً فبقي أن ينتج السالب كلياً أو جزئياً.

انظر: عيون الحكمة ص ٦، شرح المقاصد ج ١ ص ٣٣٨، تحرير القواعد المنطقية ص ١٤٣-١٤٥، البصائر النصيرية ص ٨٤-٨٥، ضوابط المعرفة ١٤٧-٢٥٢، مذكرة في المنطق ص ٥٠.

لو أنتج قولنا^(١) كل إنسان حيوان وكل فرس حيوان ، لزم أن يكون الإنسان فرساً وهو باطل، وتحقيقه أن لزوم هذه الأمور للوجود المطلق لا توجب^(٢) كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها للواجب، وما ذكره من أنه لو ارتفع الوجود المطلق لارتفع كل وجود حتى الواجب ، فيمتنع ارتفاعه فيكون واجباً ، فمغالطة^(٣) من باب اشتباه ما بالغير بما بالذات إذ الوجوب^(٤) إنما يلزم أن لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع^(٥) ، بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب من العلية والعالمية^(٦) وغير ذلك، فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى الحمل عليه بالمواطأة^(٧) مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفق الفلاسفة على أن الوجود من الاعتبارات العقلية^(٨) التي لا وجود لها في الخارج،

(١) - سقطت من (ز).

(٢) - في (ب)، (ط): «لا يوجب».

(٣) - فمغالطة جواب لقوله: «وما ذكره».

(٤) - في (ب): «إذ الواجب».

(٥) - في (ق): «ممتنع».

(٦) - في (ط): «العلمية والعالمية»، وفي (ز): «والعلبة والعالمية».

(٧) - المواطأة: وهي نسبة وجود معنى كلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متوافقاً غير متفاوت، نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي.

مثل كلمة: (نقطة) فهذا لفظ كلي موضوع لما ليس له طول ولا عرض ولا عمق، ووجود هذا المعنى في جميع أفراده وجود متوافق لا تفاوت فيه، إذ كل نقطة فيها تمام هذا المعنى دون تفاوت.

انظر: عيون الحكمة ص ٢٠، معيار العلم ص ٥٢، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٥٠، ايضاح المبهم من معاني السلم ص ٨، ضوابط المعرفة ص ٥١.

(٨) - في (ز): «الفعلية».

فكيف يتوهم أن الفلاسفة يرمزون كلامهم إلى أن الواجب هو الوجود المطلق، مع أنهم مصرحون أولاً: بأن الواجب هو الوجود البحت الخاص ، المعروض ، كالوجودات الخاصة للممكنات للوجود المطلق.

ثانياً^(١) : بأن الواجب متحقق في الخارج و الوجود^(٢) المطلق اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج ؛ لأنه من المعقولات الثانية^(٣) التي لا يحاذى^(٤) بها أمر في الخارج^(٥) ، وكالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء بعد حصولها في الذهن، وليس في الخارج شيء^(٦) هو الوجود والكلية والجزئية والذاتية والعرضية مثلاً ، وإنما الوجود في الخارج الإنسان والسواد مثلاً.

وثالثاً^(٧) : بأن الوجود ينقسم إلى الواجب والممكن ؛ لأنه إن كان مفتقراً إلى سبب فممكن وإلا فواجب ، وإلى القديم والحادث، لأنه إن كان مسبقاً^(٨) بالغير وبالعدم فحادث، وإلا فقديم . ومن البين امتناع انقسام الواجب إلى الواجب والممكن وإلى القديم والحادث^(٩) .

(١) - انظر شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٨ وما بعدها.

(٢) - في (ز): «الوجود» بلا حرف العطف.

(٣) - في (ز): «الثابتة».

(٤) - في (ق): «لا يحاذي»، وفي (ز): «لا يجازى».

(٥) - في (ز): «خارج» وبدون حرف الجر «في».

(٦) - في (ب): «بشيء».

(٧) - في (ب): «والثالث».

(٨) - في (ز): «مسبوق».

(٩) - انظر شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٩، حيث استفاد المصنف منه.

ورابعاً: بأنه^(١) يتكثر بتكثر^(٢) الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو
والنوعية^(٣) كوجود الانسان والفرس، والجنسية كوجود الحيوان.

وخامساً^(٤): بأنه مقولٌ على الوجودات^(٥) بالتشكيك، وجميع ذلك مستحيل
في حق^(٦) الواجب تعالى وتقدس . وحين اعترض على الوجودية بأن الوجود المطلق
مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج ، وإنما وجوده في الذهن وقبل^(٧) الأذهان معدوم
محض ، وله^(٨) أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى ، وهو^(٩) أعرف الأشياء والواجب
موجود في الخارج غير معلوم بالكنه باعتراف الأصفياء ، ولا مسبوق بالعدم، واحد
لا تكثر فيه أصلاً لا بالأجزاء ولا بالجزئيات، غير مفتقر في الوجود إلى شيء من
الكائنات، فلو كان الواجب هو الوجود المطلق لزم أن يكون الواجب كلياً مشتركاً بين
الموجودات^(١٠) مقولاً عليها بالتشكيك ، معدوداً في ثواني المعقولات، ويكون

(١) - بأنه: أي الوجود.

(٢) - في (ط)، (ق): «يتكثر» فقط.. وفي (ز)، (ب): «بتكثر» فقط، والمثبت هو الجمع بين

اللفظين، ليصح المعنى، كما ورد ذلك في شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٩.

(٣) - في (ب): «لنوعية» بلا حرف العطف.

(٤) - انظر شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٩.

(٥) - في (ط): «الموجودات».

(٦) - سقطت من (ق).

(٧) - في (ق)، (ز): «قبل».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «له».

(٩) - في (ط): «وهي».

(١٠) - في جميع النسخ عدا (ط): «الوجودات».

حقيقة الواجب^(١) من أجل الضروريات لكون^(٢) الوجود المطلق أظهر الأشياء بإجماع العقلاء، وأن يكون الواجب موجوداً في الذهن^(٣) لا في الخارج، مفتقراً في الوجود الذهني إلى الأذهان وفي الوجود الخارجي إلى الأعيان وأن يكون له جزئيات كثيرة^(٤) لا تكاد تتناهى وأن^(٥) يكون معدوماً محضاً قبل وجود الأذهان، إذ لا وجود للمطلق إلا فيها، فإذا لم يكن للواجب عند الوجودية في الخارج سوى الوجود اللفظي والذهني لامتناع أن يكون للمطلق وجود^(٦) عيني، وهم مصرحون بذلك ويقولون لا تعين لوجود الله تعالى في الخارج، بل وجوده هو^(٧) وجود الكائنات^(٨) على مثال الكلي الطبيعي الذي لا تحقق له في الخارج، إلا في ضمن الجزئيات ولذا^(٩) يقولون كل^(١٠) من عبد شيئاً من الممكنات فقد عبد الله تعالى، وكل من ادعى الألوهية فهو صادق^(١١) في دعواه، فأولئك الذين لعنهم الله، تعالى. ويزعمون أن أعيان الأكوان أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج، وأن تعييناتها تعين

(١) - في (ط): «والواجب».

(٢) - في (ز): «لكونه».

(٣) - سقطت كلمة «الذهن» من (ق).

(٤) - في (ق): «وكثيرة»، وفي (ز): «كثير».

(٥) - في جميع النسخ (ق): «ويكون».

(٦) - في (ز): «وجود».

(٧) - سقطت من (ب).

(٨) - في (ق)، (ز): «الممكنات»، وجاءت في هامش (ب) مصححة من الكائنات إلى الممكنات.

(٩) - في جميع النسخ عدا (ط): «ولهذا».

(١٠) - في (ز): «كلا».

(١١) - سقطت كلمة «فهو صادق».

علمي لا تعين عيني^(١) ، وينزهون^(٢) الوجود المطلق عن الإطلاق ، أيضاً^(٣) ، بناءً على أنه نوع قيد ، ولا يشعرون أنهم بذلك يجعلونه أبعد في التحقيق^(٤) الخارجي عن المطلق ، أيضاً ، ولما^(٥) رأوا^(٦) أن جعل الواجب كلياً طبيعياً ، غير موجود في الخارج ، مفتقراً في الوجود الخارجي إلى الجزئيات شنيعٌ جداً ، أراد^(٧) المتخذلقون^(٨) من شياطينهم أن يستروا تلك الشناعة الظاهرة بالمكابرة فكابروا ، وقالوا: الوجود المطلق واحدٌ شخصي وموجود^(٩) في الخارج ، فاعترض عليهم.

أولاً: بأن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصياً هو الواجب ، لكان لفظ الوجود ككلمة^(١٠) الجلالة إسمًا لذات الله تعالى ، لا كإله اسمًا^(١١) للمعبود ، حتى يمكن تشنيته وجمعه لغة^(١٢) ، وإن كان يمتنع ذلك^(١٣) عقلاً وشرعاً ، وحينئذ يجب أن يمتنع

(١) - في (ق): «عنتي».

(٢) - في (ب) ، (ز): «ويتنزهون».

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ب): «التحقيق».

(٥) - قوله: «ولما» معطوفة على قوله: «وحين اعترض على الوجودية...» السابق ذكره ، ص ٨٢.

(٦) - في (ز): «أراد».

(٧) - قوله: «أراد» هو العامل في قوله: «حين اعترض على الوجودية...» السابق ذكره ص ٨٢ .

(٨) - في (ز): «المتخذ ليقون».

(٩) - سقطت كلمة «وموجود» من (ب) ، وفي (ز): «ووجود».

(١٠) - في (ط): «الكلمة».

(١١) - سقطت من (ق).

(١٢) - سقطت من (ز).

(١٣) - سقطت من (ز).

تثنية كلمة^(١) الجلالة وجمعها، ويمتنع^(٢) اشتقاق الموجود من الوجود كما يمتنع اشتقاق اسم المفعول من كلمة الجلالة؛ لأن اشتقاق الصفات إنما يكون من الألفاظ الدالة على المعاني، لا من الألفاظ الدالة على الذات، بناءً على وجوب كون المشتق منه صفة للذات^(٣) على ما يشير إلى ذلك تعريفهم الصفة المشتقة منه^(٤) بما دل على ذات مبهمة^(٥) باعتبار معنى هو المقصود. ولا خفاء في استحالة كون الذات واجباً كان، أو ممكناً صفة لشيء، فحينئذ يمتنع اشتقاق الموجود من الوجود، وإنما جاز تثنية الإله وجمعه كما في قوله تعالى: ﴿إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٧)، لأن الإله إسم للمعبود «لا علم لذات واجب الوجود»^(٨)، وأنت خير بأن إجماع العلماء، بل إطباق جميع العقلاء، على صحة اشتقاق الموجود من الوجود، وعلى صحة تثنية الوجود وجمعه دليل قاطع على أن الوجود ليس بواجب، بل^(٩) هو معنى كلي يقع صفة^(١٠) للموجودات، ويتكثر بتكثر^(١١) الموصوفات على ما ثبت

(١) - ذكر لفظ «كلمة» مصححاً في الهامش.

(٢) - في (ق)، (ب): «وأن يمتنع»، وفي (ز): «وأن يمتنع».

(٣) - في (ز): «لذات».

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) - في (ز): «مبهم».

(٦) - سقطت كلمة «اثنين» من جميع النسخ عدا (ط).

(٧) - سورة النحل، الآية (٥١).

(٨) - سورة الأنبياء، الآية (٢٢).

(٩) - في (ط): «ولا علم للذات الواجب الوجود».

(١٠) - سقطت من (ز).

(١١) - جاءت لفظة «صفة» مصححة في الهامش.

(١٢) - سقطت من (ز).

ذلك بالبراهين العقلية، وشهد به الدلائل السمعية، فهناك^(١) بهت الوجودية وشاروا^(٢)، وببست شفة^(٣) في جواب ما حاروا به^(٤)، سوى أنهم غيروا معنى الوجود^(٥) إلى ما هو - بشهادة^(٦) اللغة والعرف والشرع - مردود. فقالوا:

معنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ومعنى قولنا الإنسان أو^(٧) الفرس موجود أنه ذو وجود بمعنى أن^(٨) له نسبة إلى الوجود، لا أنه متصف بالوجود على ما هو معنى الوجود لغةً وعرفاً وشرعاً^(٩)، إحترازاً^(١٠) عن شناعة التصريح بكون الواجب صفةً للممكن^(١١)، وأنت خبير بأن جواز الإطلاق فرع صحة الاشتقاق، ولو سلم فما ذكروا في بيان معناه في الواجب والممكن ليس معناه لغةً ولا عرفاً ولا شرعاً، فإن معنى الموجود بإجماع أهل العربية، بناء على أنه اسم مفعول، هو الذات المتصف بالوجود^(١٢) لا الوجود، ولا الذات المنسوبة إلى ذات هو^(١٣) الوجود، إذ نسبة

(١) - في (ز): «فهناك».

(٢) - في (ب): «ماحاروا» بدل «وشاروا».

(٣) - في (ز): «شفته»، وفي (ب): «الشفه».

(٤) - سقطت «به» من (ب).

(٥) - في (ط): «الموجود».

(٦) - في (ز): «شهادة».

(٧) - في (ب): «و» بدل «أو».

(٨) - في (ط): «أنه».

(٩) - سقطت كلمة «شرعاً» من (ط)، وقارن ما سبق بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦.

(١٠) - في (ز): «إحتراز».

(١١) - مراده من هذه العبارة أن الصوفية لما ذهبوا إلى أن واجب الوجود هو الوجود، أي المتصف

بالوجود فقط دون غيره كان وصف الممكن بالوجود وصفاً له بالوجود.

(١٢) - في (ز): «بالموجود».

(١٣) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «هي».

الذات إلى الذات إنما هو معنى المنسوب كبصرى، وإضافة^(١) الذات^(٢)، إلى الذات، نحو: غلام زيد وذو مال، لا^(٣) بمعنى^(٤) اسم المفعول كالمقتول والمضروب^(٥) والمعلوم^(٦) والمفهوم. ومع ذلك مستلزم لبطلان إجماع العلماء على عدم اختلاف الواجب والممكن في مفهوم^(٧) الصفات المشتقة، وإن اختلفا في حقائقهما، فإنهم قد أجمعوا على أن معنى العالم والقادر والمتكلم والموجود في الواجب والممكن هو الذات المتصف بالعلم والقدرة^(٨) والكلام والوجود، غير أنهما مختلفان^(٩) في^(١٠) حقائقهما. ومستلزم أيضاً لبطلان إطباق العقلاء^(١١) من المليين والفلاسفة المسمين^(١٢) بالحكماء، على أن لفظ الموجود حقيقة في الموجودات لأن لفظ الموجود

(١) - في (ط): «أو إضافة».

(٢) - في (ز): «الذاتي».

(٣) - مراده أن لفظ «الموجود» على وزن اسم المفعول مثل (مقتول - مضروب - معلوم....) إلا أن العلماء لا يريدون بالموجود اسم المفعول على بابه وحقيقته إنما مبناه على وزن اسم مفعول في اللفظ فقط، لكن في المعنى يدل على الذات المتحققة في الوجود.

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «معنى».

(٥) - في (أ)، (ب): «كالمضروب والمقتول».

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ط): «مفهومات».

(٨) - في (ز): «والقدر».

(٩) - في جميع النسخ عدا (ط): «متخالفان».

(١٠) - سقطت «في» من (ق).

(١١) - في (ب): «العلماء».

(١٢) - في (ق): «المسمين».

حينئذ لا يكون مستعملاً أصلاً في معناه الموضوع له وهو الذات المتصف بالوجود لا في الواجب ولا في الممكنات فلا يكون^(١) حقيقة في شيء أصلاً، وبطلان اللوازم بأسرها ، دليل على بطلان الملزوم، وهو كون الوجود المطلق هو الواجب، وبهذا يظهر أن زندقته غير مقصورة^(٢) على الإلحاد في العقائد الدينية، بل متعدية إلى بطلان القواعد العربية وتحريف الموضوعات اللغوية، ثم اعترض عليهم:

ثانياً: بأن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصياً^(٣) لما تكثر بتكثر الموجودات، وأنتم قد اعترفتهم بذلك حيث جعلتموه منبسطاً في المظاهر، بل إذا خلوتهم إلى شياطينكم^(٤) تفصحون^(٥) بأصرح من ذلك، وتقولون أن لا تحقق للواجب في الخارج كالكلي الطبيعي ، إلا في ضمن الجزئيات، غير أنكم إذا لقيتم الذين آمنوا تغيرون^(٦) العبارة، وتعبرون عن تحققه في ضمن الجزئيات بالانبساط، وعن الجزئيات بالمظاهر ، احترازاً عن شناعة التصريح بأن^(٧) الواجب كلي طبيعي مفتقر في الوجود الخارجي إلى الجزئيات، كما هو شأن الكليات . كما أنكم كابرتم بأن الوجود المطلق واحد شخصي وموجود خارجي، مع أن بديهة العقل حاکمة بأن المطلق^(٨) يمتنع أن يكون واحداً شخصياً^(٩) وموجوداً خارجياً، احترازاً^(١٠) عن شناعة

(١) - في (ق): «تكون».

(٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «مقتصرة».

(٣) - سقطت من (ط).

(٤) - في (ب): «شياطينكم»، وفي (ز): «شياطينهم».

(٥) - في (ز): «تفصحون».

(٦) - في (ق): «تتغيرون».

(٧) - في (ز): «بين».

(٨) - في (ب)، بدل «بأن المطلق»: «بالمطلق».

(٩) - في (ز): «شخصيان».

(١٠) - احتراز معمول لقوله «كابرتم».

التصريح بأن الواجب ليس بموجود^(١) في الخارج وأن وجود كل شيء حتى وجود^(٢) الخبائث والقاذورات واجب، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإلا فتكثر الوجودات بتكثر الموجودات، وكون الوجود^(٣) المطلق لا وجود له في الخارج لكونه من ثواني المعقولات ضروري . وكون انبساط نفس^(٤) الشيء في الأشياء بالتكثر والانقسام الذي يكون للكلية بالنسبة إلى الجزئيات ضروري . وامتناع تكثر الواحد بالشخص^(٥) أيضاً ضروري، فلو كان الوجود المطلق واحداً شخصياً لامتنع أن يكون متكثرًا ومنبسطًا. فأجابوا عن ذلك، بما هو مكابرة لبديهة^(٦) العقول وهو أن الوجود المطلق واحدٌ شخصي^(٧) لكنه يتكرر على المظاهر فيتوهمه^(٨) الناظرون تكثرًا، والواحد الشخصي لا يمتنع أن يكون متكررًا، إذ التكرر هو حصول الشيء مرة بعد أخرى . فأعرض عليهم :

ثالثاً: بأنه قد سبق أن تكرر^(٩) الشيء على الأشياء إنما يكون بتحيزه^(١٠)

(١) - في (ز): «موجود».

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - في (ز): «الموجود».

(٤) - في (ز): «بنفس».

(٥) - في (ز): «الشخصية».

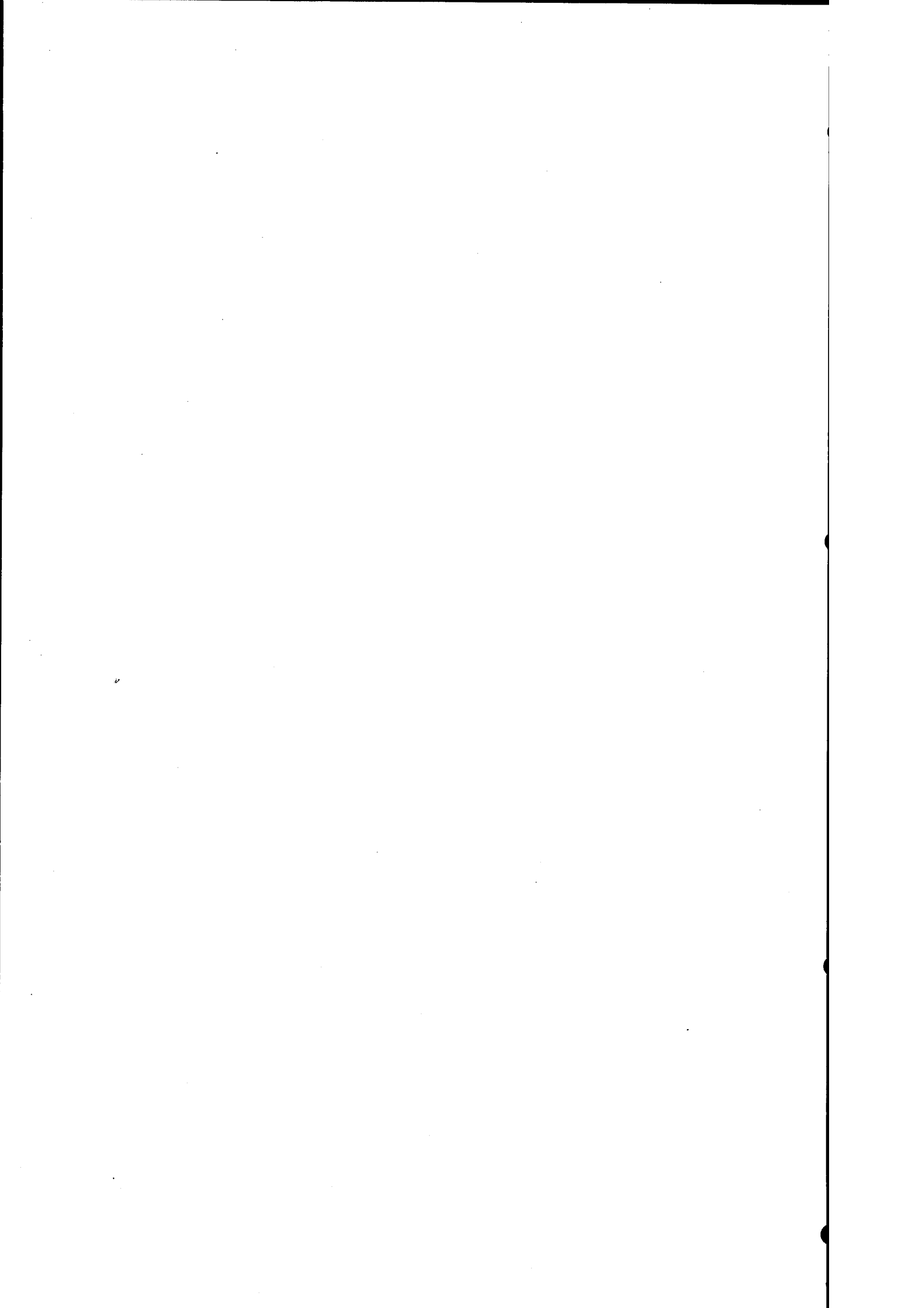
(٦) - في (ز): «لهذا».

(٧) - سقطت كلمة «واحد شخصي» من (ق).

(٨) - في (ز): «فيتوهم».

(٩) - في (ز): «تكرار».

(١٠) - في (ق)، (ز): «بتميزه»، وفي (ب): «بتحيزه وبتميزه».



الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فوجود آخر، بمعنى أن له نسبة إلى الوجود لا بمعنى أنه متصف بالوجود على ما هو معنى^(١) اسم المفعول لامتناع كون الواجب صفة للممكن^(٢) وحينئذ يكون إضافة^(٣) الوجود إلى الكائنات، كوجود زيد ووجود عمرو، وإضافة الإله إلى المصنوعات كإله زيد وإله عمرو وإضافة^(٤) زيد إلى أمواله كزيد الذهب وزيد الخيل وزيد الشاة، لا كإضافة العلم إلى متعلقاته، كعلم النحو وعلم الفقه وعلم الأصول، فكما لا تكثر في الإله وفي زيد بتكثر الإضافات^(٥)، كذلك لا تكثر في الوجود بتكثر الإضافات، فإنما التكثر في الإضافات والتعينات التي أضيف^(٦) إليها الوجود والإله وزيد. وأعرض عليهم رابعاً بوجهين:

أما أولاً: فبأنكم في هذه المكابرة متهافتون^(٧)، وذلك لأن ماهية^(٨) تكرر^(٩) الشيء على الشيء، حصول الشيء الأول مرة بعد أخرى في الشيء^(١٠)

(١) - سقطت من (ق).

(٢) - في (ز): «الممكن».

(٣) - في (ب): «إضافته».

(٤) - في (ق): «وكالة» بدل «وكإضافة».

(٥) - في (ز): «الإضافة».

(٦) - في (ق): «أضيفت».

(٧) - في (ق): «فتون».

(٨) - هكذا في جميع، والأفضل حذف كلمة «ماهية»، أو أن يكون: «لأن تكرر ماهية...».

(٩) - في (ز): «تكرار».

(١٠) - سقطت كلمة «الشيء» من (ط).

الثاني بتحيزه فيه ومخالطته^(١) به، فالمخالطة بالتحيز جزء مفهوم التكرار فينتفي التكرار بانتفاء المخالطة بالتحيز^(٢)، لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، (فالقول بوجود التكرار مع القول بانتفاء المخالطة)^(٣) جمع بين المتنافيين، وكذا ماهية التكرار هي حصولات الشيء دفعة واحدة^(٤) أو على سبيل التدرج في الأشياء وذلك لا يمكن بدون الانقسام، والمنقسم يكون متكرراً حقيقة، لا متكرراً شبيهاً بالمتكرر فالقول بحصولات الوجود دفعة مع القول بأن ذلك بلا انقسام، وأنه ليس بتكرر بل تكرر^(٥) شبيه بالتكرر، جمع بين^(٦) المتنافيين.

وأما ثانياً: فلأنه^(٧) لو كان معنى انبساط الوجود في المظاهر إضافته إليها لا انقسامه^(٨) فيها، وكانت إضافته إليها كإضافة الإله إلى الكائنات كإله زيد وإله^(٩) عمرو وإضافة^(١٠) زيد إلى أمواله كزيد الذهب وزيد الخيل وزيد الشاة^(١١)، لا تمتنع

(١) - في (ق)، (ز): «مخالطة».

(٢) - في (ب)، (ط): «بالحيز».

(٣) - في (ط) جاء بدل ما في القوسين قوله: «فالقول بتكرره بلا مخالطة».

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) - في (ب): «مكرر».

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في جميع النسخ عدا (ط): «فلأنه».

(٨) - في (ز): «انقسام».

(٩) - سقطت كلمة «إله» من (ب).

(١٠) - في (ق): «وإضافة».

(١١) - في (ز): «الشاب».

حصول الموجود من ^(١) نسبة الوجود إلى الإنسان أو الفرس مثلاً ولامتنع اشتقاق الموجود منه ، كما امتنع حصول المألوه من نسبة الإله إلى زيد ، وحصول المزيد من نسبة زيد إلى الذهب ، وبطلان اللازم؛ أعني امتناع حصول الموجود من نسبة الوجود ^(٢) إلى زيد ، وامتناع اشتقاق الموجود من الوجود (يدل على بطلان الملزوم وهو كون انبساط الوجود في المظاهر إضافته إليها) ^(٣) ، لا انقسامه فيها ، وإذا ^(٤) بطل ذلك تعين أن يكون انبساطه ^(٥) في المظاهر انقسامه ^(٦) فيها ، والمنقسم يمتنع أن يكون واجباً. وبهذا ظهر فساد ^(٧) ما زعموه من أن قولنا وجود زيد ^(٨) ، ووجود عمرو ^(٩) مثل ^(١٠) قولنا إله زيد وإله عمرو ، إذ لا مماثلة بينهما ، فإن الأول من قبيل إضافة الصفة إلى الذات الموصوفة ^(١١) بها ، ولا خفاء في أن تكثر ذوات الموصوفات يستلزم تكثر الصفات من حيث الذات ، لا بمجرد التغاير بالإضافات ^(١٢) ، وإلا يلزم

(١) - في (ب): «في».

(٢) - في (ب): «الموجود».

(٣) - ما بين القوسين تكرر ذكره في (ق).

(٤) - في (ز): «فإذا».

(٥) - في (ب) ، (ز): «انبساط».

(٦) - سقطت من (ب).

(٧) - في (ز): «بطلان فساد».

(٨) - في (ب): «وجود زيد وجود».

(٩) - في (ب): «وجود عمرو وجود».

(١٠) - في (ق): «ومثل».

(١١) - في (ب): «الموصوف».

(١٢) - في (ز): «بالإضافة».

قيام الصفة الواحدة بالشخص بذوات كثيرة ، وأنه محال ، والثاني من قبيل إضافة المؤثر إلى آثاره وتكثر الآثار لا يستلزم تكثر المؤثر لجواز تأثير الواحد بالشخص^(١) في أمور كثيرة^(٢) . وحينئذ يجب أن يكون الوجود المطلق كلياً حتى يتكثر بتكثر^(٣) الموصوفات في نفس الأمر كما هو متكثر في النواظر، ويمتنع أن يكون واحداً شخصياً، فيمتنع أن يكون واجباً، على أنه لو كان واجباً لزم أن يكون الواجب جائز^(٤) لعدم^(٥) حينئذ وجود الممكن بزعمكم ووجود^(٦) الممكن جائز لعدم^(٧) ، أو^(٨) أن يكون وجود^(٩) الممكن واجب الوجود ممتنع لعدم ، وكلاهما محالان . وأن يكون الواجب متحداً بالممكن من حيث الذات لما تقرر أن الوجود متحد بالماهية من حيث^(١٠) (الذات، أي من حيث) الوجود الخارجي وأن لا يكون للواجب تأثير في^(١١) الممكنات أصلاً، لا في وجودها، لأنها^(١٢) عندهم^(١٣) نفس الواجب ، ومن^(١٤) البين

(١) - في (ز): «بالشخصي».

(٢) - في (ز): «متكثرة».

(٣) - سقطت من (ب).

(٤) - أي لأن الوجود.

(٥) - في (ز): «وجود».

(٦) - ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) - سقطت من (ز)، وفي (ب)، (ق): «و».

(٨) - سقطت كلمة «وجود» من (ز).

(٩) - سقطت كلمة حيث من (ب).

(١٠) - ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ز).

(١١) - في (ز): «لأنهما».

(١٢) - في (ز): «عدم».

(١٣) - في (ز): «من» دون حرف العطف.

امتناع تأثير الشيء في نفسه ، ولا في ماهياتها ؛ لأنها عند الفلاسفة والمتفلسفة الوجودية غير مجعوله بجعل الجاعل، ولا يخفى أن ذلك تعطيل للصانع تعالى وتقدس، وتكذيب بجميع^(١) الرسل والأنبياء، وبجميع^(٢) الكتب المنزلة من السماء، وبجماهير^(٣) العقلاء^(٤)، لإطباق^(٥) الكل على أن الله تعالى موجد^(٦) الموجودات خالق الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات، مؤثر في وجوداتها الحادثة . وأنت خبير بأن ذلك الإنكار أغلظ من كفر المجوس والمشركين ، ولذلك أسميهم^(٧) أكفر الكافرين . وللزم ارتفاع التعدد^(٨) المحسوس عن ذوات الموجودات من الجواهر والأعراض، ويستلزم أن يكون ذاتاً واحدةً، لأن وحدة الوجود بالشخص تستلزم^(٩) اتحاد ما يتحد^(١٠) به من حيث الذات ، وإلا يلزم اتحاد الوجود الواحد بالشخص بذوات^(١١) كثيرة ، وأنه محال، وحينئذ يلزم أن يكون الأرض عين السماء، والسماء عين الماء، والماء عين النار، والنار عين الهواء، والهواء عين البشر، والبشر عين

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «الجميع».

(٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «لجميع».

(٣) - في (ق)، (ب): «ولجماهير»، وفي (ز): «والجماهير».

(٤) - في (ز): «والعقلاء».

(٥) - في (ق): «ولإطباق».

(٦) - في (ز): «موجود».

(٧) - في (ب): «سميتهم».

(٨) - في (ز): «العدد».

(٩) - في (ب)، (ز): «يستلزم».

(١٠) - في (ب)، (ق): «يتحد».

(١١) - في جميع النسخ عدا (ط): «بذات».

الشجر ، والشجر عين الحمار ، والحمار عين الإنسان ، والإنسان عين الملك ، والملك عين إبليس ، بل الواجب عين الممكن ، واللوازم بأسرها باطلة ببديهة العقل ، وكذلك^(١) الملزوم وهو كون الوجود المطلق واحداً شخصياً واجباً ولما رأو أن لا مخلص^(٢) لهم عن هذه الورطة إلا بسفسطة السوفسطائية ارتكبوها تفصيلاً^(٣) عن الإشكالات سوى لزوم امتناع اشتقاق الموجود عن الوجود ، ولزوم امتناع تثنية الوجود وجمعه ، فإنهما لازمان عليهما ، ولا محيص لهم عنهما . وقالوا إنما تلزم هذه المحالات^(٤) إذا كان لأعيان^(٥) الأكوان وجود عيني ، وليس كذلك إذ هي أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج ، فإنها^(٦) في الخارج خيال وسراب على ما هو مذهب السوفسطائية في إنكار^(٧) ثبوت حقائق الأشياء ، إذ لا تحقق لأعيان الأكوان في الخارج ، فلا يلزم من كون الوجود المطلق هو الواجب اتحاد الواجب بالممكن من حيث الذات ، أي في^(٨) الوجود الخارجي ، لامتناع الاتحاد^(٩) في^(١٠) الخارج بما لا خارج له ، ولا^(١١) من

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «فكذلك».

(٢) - في (ب): «مخيص».

(٣) - التفصي من الشيء: التخلص منه. يقال: تفصى الإنسان من الشيء: إذا تخلص منه. انظر

لسان العرب: ج ١٥ ص ١٥٦، مادة «فصي».

(٤) - في (ز): «المحلات».

(٥) - في (ز): «الأعيان».

(٦) - في (ب): «فإنهما».

(٧) - في (ب): «ارتكاب».

(٨) - سقطت «في» من (ق).

(٩) - سقطت من (ز).

(١٠) - في (ب): «من».

(١١) - في (ز): «فلا».

كونه^(١) وجود أعيان الأكوان من حيث الظاهر أن يكون الواجب جائز العدم ، بناءً على أنه وجود الممكن ، ولا أن يكون وجود^(٢) الممكن واجباً ممتنع العدم ، وإنما يلزم أن لو كان لأعيان^(٣) الأكوان تحقق في الخارج ، وليس كذلك ، بل هي في الخارج خيال وسراب ، وإذا كان كذلك^(٤) فأين الممكن في الخارج حتى يكون هو وجوده^(٥) ، ويلزم المحالات ، ويلزم تعطيل الصانع إذ معناه نفي تأثير الصانع في الأشياء مع تحققها ، لا عدم تأثيره فيما لا تحقق له . وكذلك^(٦) لا يلزم من كونه واحداً شخصياً ارتفاع التعدد المحسوس^(٧) عن الممكنات ، لأن الارتفاع فرع ثبوت التعدد وفرع لزوم اتحاد الوجود الواحد بالشخص بالماهية من حيث الذات . وحيث لا تعدد ولا اتحاد للوجود من حيث الذات فلا ارتفاع ، وكذلك^(٨) لا يلزم من انبساطه في المظاهر بحسب الظاهر لا في نفس الأمر حقيقة التكرار ليلزمه المخالطة ، ولا حقيقة التكرار ليلزمه الانقسام ، إذ لا تحقق في الأولى والأخرى إلا^(٩) للوجود ، ولم يتحقق سواه حتى يتكرر عليه أو يتكرر فيه ، فهو العابد والمعبود ، والساجد والمسجود ، والإشاعر والمشكور والغافر والمغفور ، وذلك هو الوحدة المطلقة ، وما سوى ذلك فهو قول

(١) - جاء في (ب) بدل ما في القوسين: «ولما يلزم من كون».

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - في (ز) ، (ق): «الأعيان».

(٤) - في (ط): «كذا».

(٥) - في (ب): «موجوداً» بدل «هو وجوده».

(٦) - في (ب) ، (ق): «كذا».

(٧) - في (ب): «والمحسوس».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «وكذا».

(٩) - في (ب): «أي» بدل «إلا».

بالكثرة والتفرقة. ^(١) وستعرف أن معنى الكثرة والتفرقة عند أهل المعرفة شيء آخر غير هذه الزندقة. فأعرض عليهم

خامساً بوجهين:

أما أولاً ^(١) : فبأن هذه سفسطة سوفسطائية باطلة بضرورة العقل والشرع، ومكابرة نافية لما علم ثبوته بالحس جاعلة ^(٢) الموجودات ^(٣) عالم الغيب والشهادة خيالات لا حقيقة لها كتماثيل المشعوذين وخيالات المترسمين ^(٤) هادمة لشرائع الرسل والأنبياء، مكذبة بجميع ما نطق به الكتب المنزلة من السماء، ومع ذلك مانعة من صحة ^(٥) اشتقاق الموجود من الوجود ^(٦) ، ومن صحة التثنية والجمع للوجود ومستلزمة لكون الواجب هو الخالق و المخلوق ، والرازق والمرزوق ، والولي والغوي والسعيد والشقي ^(٧) والمشرك والموحد والمؤمن والملحد ^(٨) والصديق والزنديق، والحر والرقيق، والخاذل والمخذول، والقاتل والمقتول، والآكل والمأكول ، والمرضي والمردود، والمقبول والمردود ، والعالم والجاهل ، والسائل والمسؤل ^(٩)

(١) - في (ط): «الأول».

(٢) - في (ق): «عاجلة».

(٣) - هكذا في جميع النسخ، والصواب أن يقال: «جاعلة الموجودات من عالم الغيب.....».

(٤) - في (ق)، (ز): «المبرسمين»، وفي (ب): «المترسمين».

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - سقطت كلمة «من الوجود» من (ط)، وفي (ز): «من الوجود الواجب».

(٧) - في (ز): «الشقاوة».

(٨) - في (ب): «والمؤمن والكافر والملحد».

(٩) - في (ط) ، (ز): «والمسؤل والسائل».

والأنتقى والأشقى ، والذكر والأنثى ، والحى والميت ، والصحيح والمريض ، والشيخ والرضيع^(١) والواطئ والموطوءة ، والوائد والموؤدة ، والجنب والحائض والمتغوط والبائل والمنعم في دار النعيم والمعذب في نار الجحيم ، إلى غير ذلك في شنيع المحالات وقبيح الضلالات ، التي تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال ، سبحانه وتعالى عن جميع^(٢) ذلك علواً كبيراً ، ومع ذلك مستلزماً أيضاً^(٣) لأن لا يكون تحقق في نفس الأمر لما^(٤) سوى الوجود المطلق من الأشياء لا للملائكة ورسلمهم ولا للأنبياء وأممهم ولا لشرايعهم^(٥) ومللمهم ولا للكفر والإيمان^(٦) ولا للطاعة والعصيان ولا للحلال والحرام^(٧) ولا لغيرهما^(٨) من الأحكام ولا للإبشار والإنذار ولا للجنة ولا النار ولا للشواب والعقاب ولا للكتاب والحساب ، وبالجملة لا للنديا والآخرة ، بل كلها خيال وسراب.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم مما ذكرتم أن لا يكون للواجب تحقق في الخارج ، لأنكم جعلتموه متحققاً في ضمن المظاهر^(٩) وحيث لا تحقق^(١٠) للمظاهر في الخارج ، فلا

(١) - في (ز): «ورضيع».

(٢) - سقطت من (ب).

(٣) - سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(٤) - سقطت من (ب)، وفي (ز): «ربما».

(٥) - في (ز): «شرايعهم».

(٦) - أقحمت كلمة «وطالبهم» بعد قوله «الإيمان» في (ب).

(٧) - في (ط)، (ب): «للحرام والحلال».

(٨) - في (ز): «لغيرها».

(٩) - في (ب)، (ز): «الظاهر».

(١٠) - في (ز): «لا يتحقق».

تحقق للواجب أيضاً^(١) في الخارج، بل يكون تحققه في الخارج أيضاً^(٢) كتحقق المظاهر خيالياً وسراباً وذلك هو مذهب الدهرية النافين لوجود الصانع^(٣)، فقد^(٤) جمعتم^(٥) في زندقتم بين مذهب الدهرية والمعطلة والسوفسطائية، ولأن^(٦) ما ذكرتم في نفي ثبوت الأشياء معارض بالمثل^(٧)، إذ لا خفاء أنه أيضاً^(٨) من أعيان الأكوان، غير أنه من الأعراض، فيكون ما ذكرتم أيضاً^(٩) خيالياً وسراباً لا حقيقة له، فلا يمكن به إثبات مذهبكم الباطل. وإذا لم يبق لهم في قوس المكابرة منزع^(١٠) ولا^(١١) لما لزمهم من شنيع المحالات والضلالات مدفع^(١٢)، إلتجأوا^(١٣) إلى دعوى

(١) - في (ب): «أيضه».

(٢) - سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(٣) - في (ز): «الصانع أيضاً».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «وقد».

(٥) - في (ز)، (ق): «وجدتم جمعتم».

(٦) - في (ب): «لأن» بدون حرف العطف، والصواب هو المثبت ليكون العطف على قوله «فلأنه

يلزم...» السابق ذكره.

(٧) - في (ط): «للمثل»، و«المثل»: بفتح الميم والشاء، الحجة. ومراده: أن ما ذكرتم من نفي ثبوت

الأكوان وأنها خيال وسراب، لا حقيقة لها في الوجود، يمكن معارضته بالحجة، فيقال، أيضاً، إنه لا

خفاء أن نفي ثبوت حقائق الأشياء من أعيان الأكوان، إذ هو عرض من الأعراض، لأنه عين ذهني،

فيلزم على مذهب الصوفية الوجودية، أن لا يكون لنفي الحقائق حقيقة، بل هو، أيضاً، خيال

وسراب.

(٨) - في (ب): «أيضه».

(٩) - سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(١٠) - في (ب): «المنازعة».

(١١) - سقطت كلمة «ولا» من (ب).

(١٢) - سقطت من (ب)، وفي (ز): يدفع».

(١٣) - في (ق): «التجا»، وفي (ز): «التجاؤها».

الكشف على ما هو دأب قدماء الفلاسفة^(١) حين عجزوا عن إقامة^(٢) البرهان وقالوا بظهور هذه الأمور عليهم بالمكاشفة، وأنت خير بأن الكشف إنما يظهر الحقائق لا أنه يهدم الشرائع وينفي الحقائق، فإن ذلك زندقة وضلال وباطل من^(٣) القول ومحال^(٤)، وقد غلط هؤلاء كغلط النصارى لما رأوا إشراق نور الله تعالى قد تلاً في عيسى - عليه السلام - فقالوا هو الله^(٥) وهؤلاء^(٦) أيضاً لما رأوا الوجود فائضاً من الحضرة

(١) - يريد المصنف بالقدماء فلاسفة اليونان القائلين بالمعرفة من طريق الكشف أو الإلهام ، مثل :

فيثاغورس وأنبادوقليس . انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص ٢٠ ، ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) دكتور محمد أبو ريان ص ٦٥ ، ٧٣ ، ٩٩ ، ١٠٢ .

(٢) - سقطت من (ب). (٣) - في (ب): «مع» بدل «من».

(٤) - سقطت «ومحال» من (ق).

(٥) - اتفق النصارى على عقيدة الإله ، أو تجسد الكلمة التي هي الابن ، الأقنوم الثاني من الأقانيم

الإلهية بواسطة يسوع ، لكنهم اختلفوا فيما بينهم في كيفية ذلك التجسد ، وبالتالي يختلفون في طبيعة الابن المتجسد ، هل طبيعته واحدة لأنه إله ؟ أم إن له طبيعتين : طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية ؛ لأنه ابن الله وابن الإنسان معاً ، وبذلك اجتمع فيه اللاهوت بالناسوت ؟ وإذا كانت له طبيعتان ، فمتى اتحدتا ؟ أقبل الولادة أم بعدها ؟ هذه القضية هي سبب انقسامهم إلى طوائف كثيرة ، وأعطت كل طائفة لنفسها نتيجة لهذا الاختلاف لقباً خاصاً بها ، إذ لكل طائفة رأيها وتصورها في تلك القضية ، وتعتبر النسطورية والأرثوذكس والكاثوليك أشهر طوائف النصارى وأكثرها اتباعاً .

والفرقة النسطورية هي أقرب الفرق الثلاثة من كلام المصنف ، وهي تنسب إلى «نسطور» بطريك القسطنطينية سنة (٤٢٨م) (وليس نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون كما زعمه الشهرستاني) انظر الملل والنحل ١/٢٢٤ .

وقد رأى «نسطور» بأن مريم العذراء ليست أم الإله ، إذ لم تلد الإله ، بل ولدت فقط الإنسان ، ثم اتحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني ، أقنوم الابن «الكلمة» ، وليس ذلك الاتحاد بالزج ، وجعلها شيئاً واحداً ، وليس الاتحاد اتحاداً حقيقياً ، بل اتحاداً مجازياً ؛ لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة فصار بمنزلة الابن . انظر : الشيخ محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ص ١٨٦ ، وسعيد عقل سراج ، رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية ٢/٤٨٨ .

وقد وفق الإمام ابن القيم في توضيح مذهب نسطور عندما قال : «كان مذهبه أن مريم ليست بوالدة الإله على الحقيقة ، و لكن ثمة اثنان ، الإله الذي هو موجود من الأب ، والآخر إنسان ، الذي هو موجود من مريم ، وأن هذا الإنسان الذي نقول إنه المسيح بالمحبة متوحد مع ابن الإله ، وابن الإله ليس ابناً على الحقيقة ، ولكن على سبيل الموهبة والكرامة واتفاق الاسمين » .

إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان ٢/٢٧٥ .

(٦) - في ط: «وهو»، وهؤلاء تعود على الصوفية.

الإلهية على الموجودات فلم يفرقوا بين الفائض والمفيض، فقالوا: الوجود هو الله تعالى. قال الإمام^(١) حجة الإسلام^(٢) - رحمه الله - المتجلي^(٣) يلتبس بالمتجلي^(٤) فيه كالصورة الملونة المرئية في المرآة^(٥) فيظن^(٦) الناظر^(٧) في المرآة أن تلك الصورة صورة المرآة وأن ذلك اللون لون المرآة^(٨)، هيئات إن المرآة^(٩) لا لون لها، وكغلط من رأى كوكباً في المرآة^(١٠) فيظن أن الكوكب في المرآة^(١١)، فيمد^(١٢) يده إليه^(١٣) ليأخذه وهو مغرور وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله تعالى لا تحصى^(١٤) في مجلدات. وأصناف غرور أهل الإباحة لا تحصى^(١٥) في مجلدات، كل ذلك بناءً على^(١٦) أغاليط ووساوس، أغواهم^(١٧) الشيطان بها لاشتغالهم بالمجاهدة والمشاهدة^(١٨)

(١) - زيادة من (ز)، (ب).

(٢) - انظر كلام الغزالي في كتاب «الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين» ص ١٣٥.

(٣) - في (ز): «المتجلي».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «المتجلي فيه».

(٥) - في (ق): «المرآت»، وفي (ب)، (ز): «المرآة».

(٦) - في (ق): «فينظر».

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - في (ز): «المرآة».

(٩) - في (ز): «المرآة».

(١٠) - في (ز): «المرآة».

(١١) - في (ز): «المرآة».

(١٢) - في (ز): «فتمد».

(١٣) - سقطت من (ب) كلمة «إليه».

(١٤) - في (ب)، (ز): «يحصى».

(١٥) - في (ز): «لا يحصى».

(١٦) - سقطت «بناءً على» من (ق).

(١٧) - في (ب): «أغوائهم».

(١٨) - في كلمة «والمشاهدة» زيادة من (ط)، والشهر: العالم، انظر: القاموس المحيط : ص ٥٤٠،

المشاهدة، مفاعلة، تفيد تكلف العلم، ومنافسة الأقران به.

قبل استكمال العلم^(١)، ومن اقتداءً بشيخ^(٢) متفيقه^(٣) في الدين^(٤)

(١) - والسبب الذي دفع الصوفية إلى تقديم المجاهدة والرياضة على طلب العلم هو اعتقادهم أن تجريد النفس من العوارض الشهوانية سبب في حصول المعرفة.

ويناقش ابن رشد هذه المقولة بما نصه: «نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، إلا أن إماتة الشهوات ليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له». مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم ط ٢ ص ١٤٩.

ويؤكد ابن تيمية نفس هذا المفهوم قائلاً: «وإنما ترك الشهوات معين على ذلك أو شرط فيه، لا أنها هي كل الطريق، إذ الأمور العدمية لا تحصل بنفسها أموراً وجودية، ولكن قد تكون شرطاً في الأمور الوجودية». بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٤.

وكلام المصنف حق ولكن لا يصدق على كل من انتسب إلى التصوف، ولهذا استدرك ابن تيمية على ابن رشد بقوله: بل المشايخ الصوفية الذين لهم في الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي، وتدبر كتاب الله...» بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٥.

وقال في كتاب الاستقامة ٢/١٦٢: «المشايخ الأصحاء من الصوفية يوصون بالعلم وبأمرهم باتباعه».

ويورد الإمام الغزالي في الاحياء ١/٢٢: قول السري للجنيد: جعلك الله صاحب حديث صوفياً، ولا جعلك صوفياً صاحب حديث..... علق الغزالي على هذه الرواية بقوله: «أشار إلى أن من حصل الحديث والعلم ثم تصوف أفلح، ومن تصوف قبل العلم خاطر بنفسه».

وفي كتاب «عوارف المعارف» للسهروردي ص ٥٧: «التصوف أوله علم، وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله تعالى» وانظر باب اثبات العلم من كتاب كشف المحجوب، للهجويري ص ٢٠٣-٢١٣.

(٢) - في (ز): «وعن».

(٣) - سقطت «بشيخ» من (ب).

(٤) - في جميع النسخ عدا (ز): «متقن».

والعلم، وإحصاء غرور^(١) أصنافهم يطول ذكره، وبالجملته فالقول بأن الله تعالى هو الوجود المطلق مبني على أصول باطلة ببديهة العقل، مثل كون الوجود المطلق واحداً شخصياً، وموجوداً خارجياً ومستلزم^(٢) لبطلان^(٣) أمور اتفق عليها العقلاء، مثل كون الوجود^(٤) المطلق أعرف الأشياء مشتركاً بين الموجودات، مقولاً عليها بالتشكيك معدوداً^(٥) في ثواني المعقولات، وكشبت حقايق الأشياء وكون الواجب مبدئاً^(٦) لوجود الممكنات مؤثراً^(٧) في وجوداتها الحادثة، متصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة^(٨)، وإرسال الرسل وإنزال الكتب إلى غير ذلك مما وردت به الشريعة لامتناع أن يكون الأمر الاعتباري الذي لا تحقق له^(٩) في الخارج، متصفاً بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإيجاد الموجودات ونحوها من الصفات المتحققة^(١٠) في الخارج. (والقول بالوحدة المطلقة مثل كون أعيان الأكوان في الخارج)^(١١) خيلاً

(١) - في (ز): «غرو».

(٢) - في (ب): «ومستلزماً».

(٣) - في (ز): «البطلان».

(٤) - في (ق): «وجود».

(٥) - في (ز): «معولاً».

(٦) - في (ز): «مبداء»، وفي (ب)، (ط): «مبدأ».

(٧) - في (ز): «مؤخراً».

(٨) - سقطت من (ز).

(٩) - سقطت من (ب).

(١٠) - في (ز): «المحققة».

(١١) - ما بين القوسن ساقط من (ب).

وسراباً^(١) مستلزم لجعل السماوات والأرضين^(٢) وما بينهما من الملائكة والأنبياء والمرسلين ، ولأئمتهم من الجنة والناس أجمعين تماثيل المشعوذين ولشرايعهم ومللهم خزعبلات^(٣) اللاعنين^(٤) . وذلك عين مذهب السوفسطائية الملاعين^(٥) . فقد ظهر على كل من لم يختم^(٦) الله على قلبه وسمعه ولم يجعل على بصره غشاوة، أن لا إيمان^(٧) لهؤلاء الملاحدة لا بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا برسله ولا باليوم الآخر «إذ الإيمان بالشيء^(٨) على خلاف ما هو عليه ليس بإيمان به»^(٩) ، ولهذا^(١٠) نفى الله تعالى الإيمان بالله وباليوم الآخر عن اليهود بقوله تعالى^(١١) : ﴿ومن الناس من يقول آمنا

(١) - في (ز): «خيالٌ وسراب».

(٢) - في (ق): «وأرضين»، وفي (ط): «والأرض».

(٣) - في (ب): «غبلات»، وفي (ز): «جزعبلات».

(٤) - في (ق): «اللاعنين».

(٥) - سقطت من (ق)، وفي (ب): «الملاعنين».

(٦) - في (ب): «يختمه».

(٧) - في (ط): «لايمان».

(٨) - في (ب): «على الشيء».

(٩) - سقطت «به» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٠) - في (ط): «ولذا».

(١١) - في (ط): «ويقول».

بالله وبالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ^(١) لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان، لقولهم عزير ابن الله وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان؛ لأنهم يعتقدونه^(٢) على خلاف صفته، حيث قالوا: ﴿لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً^(٣)﴾. ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا^(٤)﴾، كذلك إيمان الملاحدة بالله^(٥) ليس بإيمان لأنهم يعتقدون أن الله هو^(٦) الوجود المطلق الذي لا وجود له في الخارج، وكذلك^(٧)

(١) - سورة البقرة، الآية (٨). ما ذهب إليه المصنف من أن المراد بالآية اليهود فيه نظر، والمعتمد عند أهل التفسير أن الآية نزلت في المنافقين، قال ابن جرير: «أجمع جميع أهل التأويل على أن هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه صفتهم» ١٦/١. وقال الفخر الرازي: «اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك من وصف المنافقين» مفاتيح الغيب ٦٤/٢. ولعل المصنف أراد باليهود المنافقين من أهل الكتاب، وقد وردت روايات عند بعض المفسرين تفيد ذلك. قال ابن الجوزي: «قوله: (ومن الناس من يقول آمنا بالله) اختلفوا فيمن نزلت على قولين:

أحدهما: أنها في المنافقين. والثاني: أنها في منافقي أهل الكتاب...». زاد المسير ٢٨-٢٩/١.

وقال البغوي: نزلت في المنافقين عبدالله بن أبي بن سلول ومعتب بن قشير وجد بن قيس وأصحابهم، حيث أظهروا كلمة الإسلام ليسلموا من النبي ﷺ وأصحابه، وأعتقدوا خلافها، وأكثرهم من اليهود.

انظر: معالم التنزيل: ٤٩/١، الجامع لأحكام القرآن ١٩٢/١، تفسير القرآن العظيم: ٧٢/١، الدر المنثور: ٧٤-٧٣/١، روح المعاني: ١٤٣/١.

(٢) - في (ق): «يعتقدون».

(٣) - في (ق): «معدودة».

(٤) - سورة البقرة، الآية (٨٠).

(٥) - سورة البقرة، الآية (١١١).

(٦) - سقطت «بالله» من (ق).

(٧) - سقطت من (ب).

(٨) - في (ب)، (ق): «وكذا».

إيمانهم بالملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر^(١) فليس^(٢) بإيمان ؛ لأنهم يعتقدون أن الكل خيال وسراب، وتارة يعتقدون العذاب^(٣) عذوبة ، لا شدة ولا عقوبة، وذلك ليس بإيمان باليوم الآخر لأنهم اعتقدوا على خلاف صفته فكيف يحل^(٤) للمسلم^(٥) أن يسمى بالتصوف هذه الزندقة^(٦) ، وأولئك^(٧) الكفرة الزنادقة بالمتصوفة، بل التصوف في لسان القوم «عبارة عن التخلق بالأخلاق النبوية^(٨) ، والتمسك بقوائم الشريعة المطهرة^(٩) المحمدية^(١٠) في^(١١) العلمية والعملية^(١٢)» لا عن عقيدة المعطلة والسوفسطائية والدهرية . ومما يزيد^(١٣) ضلال أولئك الملحدون^(١٤) كشفًا

(١) - سقطت كلمة «واليوم الآخر» من (ق).

(٢) - في (ب): «ليس».

(٣) - في (ب)، (ق): «أن العذاب».

(٤) - أقحم بعد «يحل» في (ز) ما يلي: «لذلك فكيف يحل أن يقال لذلك الإيمان باليوم الآخر»، وفي

(ب) أقحمت بعد «يحل»، هذه الجملة: «لذلك الإيمان باليوم الآخر فكيف يحل».

(٥) - في (ط): «لمسلم».

(٦) - في (ز): «الزندقة».

(٧) - في (ط): «ولأولئك»، وفي (ز): «أولئك» بدون حرف العطف.

(٨) - في (ز): «النبوة».

(٩) - سقطت من (ب)، وفي (ز): «المطهر».

(١٠) - في جميع النسخ عدا (ط): «الأحمدية».

(١١) - هكذا في جميع النسخ بذكر الحرف «في» والأولى حذفها.

(١٢) - استوفينا الكلام على مفهوم التصوف في قسم الدراسة انظر ص ٣٧٥ - ٣٨٦ .

(١٣) - في (ق): «يؤيد».

(١٤) - في (ق): «الملحدون»، وفي (ط): «الملجدين».

وإيضاحاً^(١) والحال^(٢) أولئك المبطلين هتكاً^(٣) وافتضحاً، أنهم^(٤) يجمعون في إثبات تلك الزندقة الملعونة بين إقامة الحجة والبرهان وبين ادعاء ظهورها عليهم بالكشف والعيان؛ مع أنه من المعلوم عند أهل العرفان أن التعبير^(٥) عن المعلوم بالكشف والعيان ليس في حيز الإمكان لقصور^(٦) العبارة عن بيان هذه الحال وتعذر^(٧) الكشف عنها بالمقال^(٨)، فلا يمكن إيداعه في الكتب والرسائل^(٩) فضلاً عن إثباته بالحجج والدلائل^(١٠)، وناهيك بديهية^(١١) العقل الحاكمة على بطلان زندقتهن،

(١) - في (ق): «وأيضاً».

(٢) - في (ق): «والحال».

(٣) - وفي (ب): «متنسكا».

(٤) - في (ز): «لأنهم».

(٥) - في (ز): «التعين».

(٦) - في (ز): «بقصور».

(٧) - في (ق): «وتعذر».

(٨) - في (ق): «بل المقال».

(٩) - في (ق): «أو الرسائل» بدل «الرسائل».

(١٠) - الكشف بحسب تعلقه ينقسم إلى قسمين: ١ - كشف يتعلق بالحادثات، ٢ - وكشف يتعلق

بالقديم. فالكشف الذي يتعلق بالحادثات يمكن التعبير عنه بالألفاظ وتحديدته بالأزمان والأمكنة،

وظهوره في صور مجسمة محسوسة معلومة. أما الكشف الذي يتعلق بالقديم - إن جاز وقوعه -

فلا يمكن التعبير عنه بالألفاظ، ولا إيداعه في الكتب لأنه أمر ذوقي. لأن ذات الله تعالى

وصفاته العلا لا يمكن إدراكها ولا تجسيدها ولا تصويرها، «ليس كمثل شيء وهو السميع

البصير». والوجودية بمذهبهم الوجودي قد تكلموا في ذات الله عن طريق الكشف الذي جسده

الله تبارك وتعالى وحصره في هذا الوجود، فهو مجاله وصفاته.

(١١) - في (ق): «ببداهة».

وأصولها^(١) المكابرات^(٢)، وفروعها الضلالات^(٣) والمحالات، التي لم تسمع^(٤) بمثلها من الكفرة الأقدمين لا من المجوس ولا من^(٥) المشركين، والحق أنه لا ينفع معهم كما لا ينفع مع السوفسطائية المناظرة لا^(٦) بالمعقول ولا^(٧) بالمنقول. وإنما الحاسم^(٨) لمادة^(٩) فساد إلحادهم^(١٠) سيف الله المسلول. كبرت كلمة تخرج من أفواههم، أن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، إذ^(١١) يكذب ذلك^(١٢) اللعين قواعد^(١٣) البراهين العقلية، ومحكمات الأدلة السمعية الناطقة بأن كل مخلوق ادعى الألوهية فهو من الكاذبين الكافرين، وهو في الآخرة من الخاسرين، لقوله^(١٤) تعالى: ﴿وَمَنْ

(١) - في (ب): «وأصولهم».

(٢) - في (ب): «المكابرة».

(٣) - في (ق): «الضلات».

(٤) - في (ب): «يسمع».

(٥) - سقطت «من» من: (ب)، (ق).

(٦) - سقطت «لا» من: (ب)، (ز).

(٧) - سقطت «لا» من (ب).

(٨) - في (ز): «الحاتم».

(٩) - في (ق): «بمادة».

(١٠) - في (ب): «الحادم».

(١١) - في (ق): «إن».

(١٢) - في (ز): «هذا».

(١٣) - في (ز): «قوا».

(١٤) - في (ط): «بقوله»، وفي (ب)، (ز): «كقوله».

يقول منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم هكذا نجزي
الظالمين^(١) ، وقوله تعالى حكاية عن فرعون اللعين: ﴿فقال أنا ربكم
الاعلى فأخذاه الله نكال الآخرة والأولى﴾^(٢) ، والصادق في دعوى^(٣)
الألوهية^(٤) لا يكون جهنمياً مذلاً ولا ظالماً منكلاً. (وكفرت طائفة يصدر عن
أشباههم)^(٥) أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله تعالى، لكنه أخطأ في^(٦)
طريق العبادة وأن موسى إنما أنكر على هارون عليهما السلام لإنكاره على عبدة
العجل ، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل وكان موسى أعرف بالله من هارون^(٧) ،
فجعل ذلك الغوي المبين هارون عليه السلام، أقل من عبدة العجل معرفة برب

(١) - سورة الأنبياء، الآية (٢٩).

(٢) - سورة النازعات، الآية (٢٤، ٢٥).

(٣) - في جميع النسخ عدا (ب): «الدعوى».

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(٥) - جاء في (ب): «وكبرت كلمة» تصدر عن أشفاهم» بدل ما بين القوسين.

(٦) - سقطت من (ب).

(٧) - نص ابن عربي في الفصوص هكذا:

«فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى
ألا يعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في
إنكاره وعدم اتساعه» ١٩٢/١.

ذكر ابن عربي هذا الكلام في الفصل الرابع والعشرين الذي سماه «فص حكمة إمامية في كلمة
هارونية»، ويدور هذا الفصل حول مسألة العبادة والألوهية. فيشرح فيه ابن عربي نظريته في
الدين بمعناه الصوفي الواسع، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة
كل معبود، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله. فكل معبود إنما هو
مجلى من مجالي الحق أو صورة من صورته مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات. تعليقات
عفيفي ٢٨٤/٢.

العالمين ، فجعلهم في اتخاذ العجل إلهاً مصيبين لكن في عبادته ^(١) مخطئين ^(٢) .
ولا يخفى على علماء الإسلام والمسلمين أن الله ^(٣) تعالى يكذبه في عدة آيات
من الكتاب المبين منها في سورة الأعراف: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من
حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً
اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ ^(٤) ومنها ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم
غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا، وكذلك نجزي المفترين﴾ ^(٥)
وفي سورة طه: ﴿فإننا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري فرجع
موسى إلى قومه غضبان أسفا﴾ ^(٦) ﴿وفيها﴾ ^(٧) ﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له
خوار فقالوا﴾ ^(٨) ﴿هذا إلهكم وإله موسى فنسى أفلا يرون ألا يرجع إليهم

(١) - في (ز): «عبادة».

(٢) - كانوا مصيبين باعتبار أن العجل «بعض المجالي الإلهية» كما ينص ابن عربي. الفصوص
١٩٢/١. وكانوا مخطئين في عبادته لأنهم حصروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي
هي صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل ما يعبد. تعليقات عفيفي
٢٨٥/٢. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه عباد الأصنام. وخلاصة مذهب ابن عربي في العبادة:
أنه ما من عابد في هذا الوجود إلا وقد أصاب في عبادته، فإن عبد الله المطلق فقد أصاب
النسبة والمرتبة، وإن عبد مجلى مخصوصاً أياً كان هذا المجلى، حجراً. أم شجراً، أم ملكاً، حتى
الدودة وما تنهى في الصغر والكبير فقد أصاب هذا العابد المرتبة وأخطأ في النسبة، والكل
في رحمة الله، لأن من أخطأ النسبة فخطؤه عرضي زائل إذ هو أصاب المرتبة التي هي الأصل.
انظر: تفصيل مذهب بن عربي في العبادة، الجزء الثاني من كتاب «مرتبة الوجود ومنزلة
الشهود» ص ٥٠٦-٥٢٦.

(٣) - سقطت كلمة «الله» من (ق).

(٤) - الآية (١٤٨).

(٥) - الآية (١٥٢).

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - الآية (٨٥ - ٨٦).

(٨) - في (ب)، (ز): «فقال».

قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً^(١) وفيها^(٢) ﴿ولقد قال لهم هارون
من قبل يا قوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا
أمري﴾ وفيها^(٣) قال^(٤) أيضاً ﴿يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا إلا
تتبعن أفحصيت أمري﴾ وفيها^(٥) ﴿وانظر إلى الهك الذي ظلت عليه
عاهكفاً لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفاً﴾ وفيها^(٦) ﴿إنما إلهكم
الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علماً﴾^(٧) ، فلو كان أن من عبد شيئاً
من الممكنات فقد عبد الله بناءً على مازعموا أن وجود جميع الممكنات^(٨) هو
الله تعالى لكان وجود العجل حينئذ هو الله تعالى المتكلم البارئ المالك للضر
والنفع، ورجع القول^(٩) ، وحينئذ لا تكون^(١٠) عبدة العجل في اتخاذه إلهاً ضالين
، ولا مفترين، ولا مفتونين، ولا ظالمين، ولا عابدين لمن لا يتكلم ولا يهدي

(١) - الآية (٨٨، ٨٩).

(٢) - في جميع النسخ عدا (ق): «منها».

(٣) - سورة طه، الآية (٩٠).

(٤) - في جميع النسخ عدا (ق): «منها».

(٥) - في (ز)، (ب): «ما قال».

(٦) - الآية (٩٢، ٩٣).

(٧) - الآية (٩٧).

(٨) - في جميع النسخ عدا (ق): «ومنها».

(٩) - الآية (٩٨).

(١٠) - في (ط)، (ب): «الكائنات».

(١١) - سقط قوله: «ورجع القول» من (ب).

(١٢) - في (ب): «لا يكون».

السبيل ولا لمن لا يرجع إليهم القول ولا لمن لا يملك الضر والنفع، ولكان عباد^(١)
العجل في قولهم هذا إلهكم وإله موسى صادقين^(٢)، وإن كانوا في طريق عبادته
مخطئين من حيث اقتصروا عليه ولم يعبدوا جميع الأشياء، واللوازم^(٣) بأسرها
باطلة^(٤) مستلزمة لتكذيب رب العالمين سبحانه وتعالى عن زعمات هواجس^(٥)
الملحدين وخطرات وساوس الشياطين.

ثم إن^(٦) أولئك الملاحدة الذين هم^(٧) إخوان^(٨) الشياطين، يخدعون الجاهلين
بتمسكهم^(٩) في^(١٠) ذلك الضلال المبين بقوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما
تولوا فثم وجه الله﴾^(١١) ويقوله تعالى ﴿وقضه ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾^(١٢)،

(١) - في (ز): «عبادة».

(٢) - في (ق): «فنسي صادقين».

(٣) - في (ز): «وللوازم».

(٤) - سقطت من (ز).

(٥) - في (ط): «هواجر»، وفي (ز): «هواجس».

(٦) - سقطت من (ط).

(٧) - في (ق): «الذينهم».

(٨) - تكررت كلمة «إخوان» في (ق).

(٩) - في «ز»: «بتمسكهم».

(١٠) - في «ز»: «أن».

(١١) - سورة البقرة، الآية (١١٥).

(١٢) - سورة الإسراء، الآية (٢٣).

ويلحدون في الآية الأولى بتفسيرهم^(١) وجه الله ههنا بذات الله^(٢) تعالى موافقاً
لرأيهم، لا بجهة^(٣) الإسلام^(٤)، التي أمر بها ورضيها على ما هو الحق المبين
والمطابق لقواعد الدين، ولإجماع علماء الإسلام، المسلمين، ولما يدل عليه صدر^(٥)
هذه الآية أيضاً، وهو قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾^(٦) فإنه يدل على أن^(٧)
جهات المشرق والمغرب لله تعالى لا أنها^(٨) هو الله تعالى^(٩) وإلا لوجب أن يكون

(١) - في «ق»، «ز»: «وتفسيرهم» .

(٢) - قال ابن جرير الطبري: «وأما قوله «تولوا» فإن الذي هو أولى بتأويله أن يكون نحوه وإليه
كما يقول القائل: وليت وجهي شطره ووليته إليه . بمعنى: قابلته وواجهته، وإنما قلنا ذلك
أولى بتأويل الآية لاجتماع الحجة على أن ذلك تأويله، وشذوذ من تأوله بمعنى تولون عنه
فتستدبرونه، فالذي تتوجهون إليه وجه الله، بمعنى: قبلة الله» . ٥٠٥/١ .

والتفسير الذي ارتضاه الطبري هو مذهب جمهور السلف كما نص عليه ابن تيمية . مجموع
الفتاوى ٤٢٩/٢ .

وبناء على هذا التفسير فإن هذه الآية ليست من آيات الصفات . مجموع الفتاوى ١٦/٦ .
فيكون تفسير الوجودية قوله تعالى « . . وجه الله » بذات الله باطل ؛ لأن «الوجه» في لغة
العرب يأتي بمعنى الجهة ، يقال : قصدت هذا الوجه ، وسافرت إلى هذا «الوجه» أي : إلى
هذه الجهة ، وسياق الآية يدل عليه .

وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي ٣٥/٢ ، معالم التنزيل للبغوي ١٠٧/١ ، الجامع لأحكام القرآن
٢٨٥/٢ ، فتح القدير ١٣١/١ ، روح المعاني ٣٦٥/١ ، تفسير القرآن العظيم ٢٦٦/١ .

(٣) - في جميع النسخ عدا «ط»: «بالجهه» .

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا «ط» .

(٥) - في «ز»: «صور» .

(٦) - سورة البقرة ، الآية (١١٥) .

(٧) - سقطت من «ب» .

(٨) - في «ق»: «لأنها» .

(٩) - قال ابن جرير: «يعني جل ثناؤه بقوله «ولله المشرق والمغرب» لله ملكها وتدبيرها» .

قال البغوي: «ولله المشرق والمغرب» يعني ملكاً وخلقاً . معالم التنزيل ١٠٨/١ .

قال شيخ الإسلام: «فأخبر أن الجهات له ، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف ، كأنه قال:

جهة الله وقبلة الله» . مجموع الفتاوى ١٧/٦ .

النظم: والله المشرق والمغرب لا والله المشرق والمغرب، وأنت خبير بأن ثم للمكان^(١)
وأن الله منزّه عن الجهة والمكان^(٢)، وأن كون^(٣) الشيء الواحد في آن واحد في
أمكنة مختلفة بديهي البطلان، وأن تفسير هذه الآية^(٤) بما فسره الملاحدة مستلزم
لكون الله تعالى في مكان وجهة بل كونه في آن واحد في^(٥) أمكنة الجهات
المختلفة عند^(٦) اختلاف أماكن المتوجهين، وذلك محال على محال، ومع ذلك كفر
صريح^(٧) وضلال.

(١) - قال ابن هشام: «ثم بالفتح اسم يشار به إلى المكان البعيد» مغني اللبيب ص ١٦٢. وقال

الماوردي: «وأما ثم فهو لفظ يستعمل في الإشارة إلى مكان». النكت والعيون ١/١٤٩.

(٢) - مذهب السلف بالنسبة للفظ الذي لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله،

فإن أراد بها معنى صحيحاً موافقاً لما أثبتته الشرع قبل بشرط أن يعبر عن معناه بألفاظ

النصوص ولا يعدل عنها إلى الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد منها،

وإن أراد باللفظ المبتدع معنى مخالفاً لما جاء به الشارع وجب رده. ومن هذه الألفاظ: التركيب،

والحيز، والجوهر، والجهة....».

قال ابن أبي العز: لفظ «الجهة» قد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه

لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر وجودي غير الله تعالى كان مخلوقاً، والله

تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات، وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما

فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: إنه في جهة بهذا الاعتبار، فهو صحيح،

ومعناه: أنه فوق العالم، حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع عال عليه... شرح العقيدة

الطحاوية ١/٢٦٦. وقول المصنف «وأن الله منزّه عن الجهة والمكان...» يتفق مع مذهبه

الكلامي.

(٣) - في (ق): «وأن يكون».

(٤) - سقطت من (ق).

(٥) - سقطت من (ز).

(٦) - في (ق): «عن».

(٧) - في (ز)، (ب): «صريح».

ويلحدون في الآية الثانية حيث يفسرون^(١) وقضى بحكم وقدر^(٢) ، مخالفاً^(٣)
لقواعد الدين وإجماع المفسرين، لا بأوجب وأمر على ما هو مطابق لقواعد الإسلام

(١) - في (ب): «يفرون».

(٢) - تضافرت نصوص ابن عربي في الفصوص والفتوحات على تفسير «قضى» بحكم في قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» الأسراء آية ٢٣، قال: «وقد أشارت الآية الواردة في القرآن إلى ما ذهبنا إليه بقوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»، فهو عندنا بمعنى حكم، وعند من لا علم له من علماء الرسوم بالحقائق بمعنى أمر. وبين المعنيين في التحقيق بون بعيد» الفتوحات ٣٦٦/١. وقال: («وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه») أي حكم. الفصوص ٧٢/١. وقال: «الله قد قضى ألا يعبدوا إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع». الفصوص ١٩٢/١. وتفسير ابن عربي لـ «قضى» في الآية بالقضاء الكوني، يكون قد خالف قواعد الدين وإجماع المفسرين كما أشار المصنف. والصحيح المتفق عليه عند علماء الأمة أن القضاء المراد من الآية هو القضاء الشرعي الديني. قال ابن جرير: «يعني بذلك تعالى ذكره، حكم ربك يا محمد بأمره إياكم ألا تعبدوا إلا الله، فإنه لا ينبغي أن يعبد غيره، وقد اختلفت ألفاظ أهل التأويل في تأويل قوله «وقضى ربك» وإن كان معنى جميعهم في ذلك واحد. ٦٢/١٥. قال القشيري: «أمر بإفراده - سبحانه - بالعبادة» ٣٤٣/٢ لطائف الاشارات. قال الراغب: «قضى: القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً وكل واحد منهما على وجهين: إلهي وبشري، فمن القول الإلهي قوله: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» أي أمر بذلك. ٤٠٦ المفردات. قال الزمخشري: «وقضى ربك»، وأمر أمراً مقطوعاً به. الكشاف ٤٤٤/٢. قال القرطبي: (قضى) أي أمر وألزم وأوجب. قال ابن عباس والحسن وقتاده: ليس هذا قضاء حكم بل قضاء أمر. ثم ذكر القرطبي أن القضاء يستعمل في اللغة على وجه: فالقضاء بمعنى الخلق... والحكم... والفراغ... والارادة... والعهد....». الجامع لأحكام القرآن ٢٣٧/١٠، بتصرف يسير. وقال ابن كثير: يقول تعالى أمراً بعبادته وحده لا شريك له، فإن القضاء هنا بمعنى الأمر. تفسير القرآن العظيم: ٦١/٥. وانظر: زاد المسير: ٢٣/٥، مفاتيح الغيب ١٠/٨٤، درء تعارض العقل والنقل ١٦٧/٦، النهر الماد ٢٩١/٢، شرح العقيدة الطحاوية: ٦٥٦/٢، بصائر ذوي التمييز: ٢٧٥/٤، روح المعاني ٥٢/١٥.

(٣) - في (ز): «مخالفين».

ولاجتماع الرسل والأنبياء عليهم السلام، ثم إنه لا يخفى على آحاد^(١) معاشر المسلمين، فضلاً عن أئمة الإسلام^(٢) وأعلام^(٣) الدين، أن عبدة الأصنام والمشركين لو كانوا بعبادة الأصنام لله عابدين، وفي طريق العبادة مخطئين، على ما^(٤) زعم ذلك في الفتوحات^(٥) ابن عربي^(٦) ميمت الدين، كما أخبر^(٧) الله تعالى عنهم في كتابه المبين بأنهم مشركون ولما كانوا في قولهم، والله ربنا ما كنا مشركين^(٨)، كاذبين إذ المخطئ في طريق العبادة لا يكون مشركاً بإطباق عقلاء العالمين، ولما ذكر أنهم يتخذون آلهة ليس^(٩) لها من الألوهية^(١٠) إلا مجرد الاسم، وعابدون للجبوت والطاغوت والرجس والأوثان والشيطان المرید والمخلوق العاجز عن النصر والتأييد، وبأنهم جاعلون^(١١) لله أنداداً وعابدون لأمثالهم عباداً. وقد أخبر الله تعالى بجميع ذلك تحذيراً لعباده وإرشاداً، فقال عز من قائل ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنَّهُمْ إِلَّا أُغْضِبُوا

(١) - في (ب): «أحد».

(٢) - في (ب): «المسلمين».

(٣) - في (ب): «وعلماء».

(٤) - سقطت من (ق).

(٥) - في (ق): «زعومات الفتوحات»، وفي (ز): «الزعومات الفتوحات».

(٦) - في (ق): «لابن».

(٧) - في (ز): «أجز».

(٨) - يشير إلى الآية (٢٣) من سورة الأنعام.

(٩) - سقطت من (ز).

(١٠) - سقطت من (ب)، وفي (ط): «الألوهية».

(١١) - في (ق): «عاجلون».

والله ربنا ما كنا مشركين أنظر كيف كذبوا على أنفسهم وظل
عنهم ما كانوا يفترون^(١) ، وقال عز من قائل ﴿ما تعبدون من دونه إلا
أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان^(٢)﴾ يعني
أنكم سميت^(٣) ما لا^(٤) يستحق الإلهية^(٥) آلهة ، ثم طفقت^(٦) تعبدونها ،
فكانكم عبدتم أسماء فارغة لا مسميات لها؛ إذ ليس لهن من الألوهية إلا مجرد
الاسم، فلو كان عبدة الأصنام عابدين لله مخطئين في طريق العبادة لما كانوا^(٧)
كاذبين في قولهم ما كنا مشركين ، ولا مسمين آلهة لما ليس لها من الألوهية^(٨)
إلا مجرد الإسم ولا مفترين في التسمية لها آلهة^(٩) . وقال عز من قائل^(١٠)
﴿ولقد بحثنا في كل أمة رسولا أؤ اعبدوا الله واجتنبوا^(١١)
الطائفوت﴾^(١٢) وفي سورة تنزيل ﴿والذين اجتنبوا^(١٤) الطائفوت أؤ

(١) - سورة الأنعام، الآية (٢٣)، (٢٤).

(٢) - سورة يوسف، الآية (٤٠).

(٣) - في (ز): «سميتموها».

(٤) - في (ز) بدل «ما لا»: «لما».

(٥) - في (ب): «العبودية».

(٦) - في (ب): «طننتم».

(٧) - تكررت «كانوا» في (ق).

(٨) - في (ط): «الألوهية».

(٩) - في (ب): «إلها».

(١٠) - في (ق): «قال».

(١١) - في (ق): «واجتنب».

(١٢) - سورة النحل، الآية (٣٦).

(١٣) - في (ز): «وكما في».

(١٤) - في (ق): «اجتنبوت».

يحبذوها وأنبأوا إلى الله لهم البشرى ﴿^(١)﴾ . وفي المائدة ﴿هل أنبئكم بشر
من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله ومغضبه عليه وجعل منهم
القرظة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شرُّ مكاناً وأضل عن سواء
السبيل﴾ ^(٢) ، وفي النساء ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب
يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهله من
الذين آمنوا سبيلاً﴾ ^(٣) روي ^(٤) أن حيي ^(٥) بن أخطب ^(٦) وكعب ابن الأشرف ^(٧)
اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود ، يوافقون قريشاً على محاربة
رسول الله ﷺ فقالوا: أنتم أهل الكتاب ^(٨) ، وأنتم أقرب إلى محمد ﷺ منا فلا
نأمن ^(٩) مكرم، فاسجدوا لآهتنا حتى نطمئن إليكم ففعلوا، فهذا إيمانهم بالجبت
والطاغوت ^(١٠) .

(١) - سورة الزمر، الآية (١٧).

(٢) - الآية (٦٠)، ومن قوله: «أولئك شر...» إلى آخر الآية سقط من جميع النسخ عدا (ط).

(٣) - الآية (٥١).

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «وروي».

(٥) - في (ق): «يحي».

(٦) - في (ز)، (ب): «أخطب».

(٧) - جميع النسخ عدا (ط): «أشرف».

(٨) - في (ق): «كتاب».

(٩) - في (ط)، (ب): «نأمن من».

(١٠) - انظر: تفسير البغوي ١/٤٤١ .

وفي سورة الحج ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾^(١) أي الرجس الذي هو الأوثان لأن من ههنا بيانية^(٢) ، وفي سورة النساء أيضاً^(٣) ﴿إِذْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِذْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا، لَعْنَةُ اللَّهِ﴾^(٤) . الإناث هي اللات والعزى أو الملائكة بزعم^(٥) المشركين^(٦) لأنهم يسمونهم بنات الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والملائكة منزهون عن صفة الذكورة والأنوثة . وفي سورة الأعراف^(٧) ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾^(٨) وفي سورة إبراهيم ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَّصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾^(٩) ، وفي

(١) - الآية (٣٠) .

(٢) - قال ابن هشام: تأتي «من» على خمسة عشر وجهاً فذكرها ومنها: الثالث: بيان الجنس.... نحو (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) مغني اللبيب ٤٢٠-٤٢١. وهذا الذي قاله ابن هشام عليه عامة المفسرين والنحاة وزعم الأخفش أن «من» هناك للتبعيض أي فاجتنبوا الرجس الذي هو من الأوثان أي عبادتها، ورده القرطبي في التفسير بقوله: «ومن قال إن من للتبعيض قلب معنى الآية وأفسده» الجامع لأحكام القرآن ٥٤/١٢ .

وانظر: معاني القرآن وإعرابه ٤٢٥/٣ ، إعراب القرآن للنحاس ٩٦/٣ معالم التنزيل ٢٨٦/٣ ، البيان في غريب إعراب القرآن ١٧٤/٢ .

(٣) - سقطت من (ز) .

(٤) - الآية (١١٧) ، (١١٨) .

(٥) - في (ب): «بزعمهم» .

(٦) - سقطت من (ب) .

(٧) - سقطت من (ز) .

(٨) - الآية (١٩١) ، (١٩٢) .

(٩) - الآية (٣٠) .

سورة الأعراف ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ﴾^(١) ﴿٢﴾، فلو كان عبدة الأصنام عابدين لله مخطئين في طريق عبادته لما كان معبودهم جبناً^(٣) ولا طاغوتاً^(٤) ولا رجساً ولا إناثاً، ولا شيطاناً مريداً^(٥) ولا مخلوقاً عاجزاً عن النصر والتأييد، ولم يكونوا جاعلين لله أنداداً ولا عابدين لأمثالهم عباداً، بل كانوا عابدين لرب العالمين وإن كانوا في طريق العبادة مخطئين^(٦)، فظهر أن أولئك^(٧) الملحدون القائلين بأن عبدة الأصنام عابدون لله، مكذبون لرب العالمين فيما أخبر بمحكم كتابه^(٨) المبين.

واعلم أن ههنا مزلة^(٩) قدم^(١٠) للذاهلين^(١١) عن مصطلحات العارفين بالله^(١٢) الفائزين بمزيد الألفاظ من رب العالمين كالوحدة المطلقة، والفناء والبقاء والجمع والتفرقة، فإن أولئك الملاحدة أيضاً يستعملون هذه العبارات في تقرير زندقتههم وطاماتهم، ويحملونها^(١٣) على غير ما قصده العارفون من مصطلحاتهم،

(١) - في (ق): «أمثاكم».

(٢) - الآية (١٩٤).

(٣) - سقطت من (ز)، وفي (ق): «جبا».

(٤) - في (ق)، (ز): «طاغوتاً».

(٥) - سقطت من (ز).

(٦) - في (ط)، (ب): «وإن كانوا مخطئين في طريق العبادة».

(٧) - في (ز)، (ب): «ذلك».

(٨) - في (ز): «كتاب».

(٩) - في (ق): «مزلقة»، وفي (ب): «مزالق».

(١٠) - في (ب): «الأقدام».

(١١) - في (ق): «الزاهلين» وقد أقحم بعدها: «بمزيد الألفاظ».

(١٢) - سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(١٣) - في (ق): «ويحملون».

فيريدون بها ما هو زندقة وإلحادٌ وخروجٌ عن دين الإسلام وسبيل الرشاد ،
فيتوهم الزاهد عن^(١) مقاصد العارفين عن^(٢) هذه العبارات أن ما يقصده^(٣)
الزنادقة^(٤) من هذه المصطلحات التي هي مصيبةٌ في الدين، وجهل بمقاصد^(٥)
أولئك السادة^(٦) السالكين هي مراد العارفين ، فيقع إما في الزندقة والإلحاد
لحسن ظنه بالعارفين، وإما^(٧) في نسبة العارفين إلى^(٨) سوء الاعتقاد. وها أنا
أنبهك على مراد العارفين من هذه العبارات وعلى تبديل الملحدين معاني هذه
الكلمات ليتبين لك الرشد من الغي والسداد من اللي^(٩)، ولا^(١٠) تسيء^(١١) الظن
بالعارفين الذين هم^(١٢) أولياء الله تعالى بتحريف الملحدين الذين هم^(١٣) أعداء
الله ولنمهد قبل الشروع في تفسير كلامهم مقدمةً ترشدك إلى مراتب مقاماتهم ،
وهي أن للسالكين في طريق السلوك إلى الله مراتب ودرجات ، يتوقف
الوصول^(١٤) إلى الدرجة التالية على قطع^(١٥) الدرجة السابقة.

(١) - في (ق): «من».

(٢) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «من».

(٣) - في (ق): «يقصد».

(٤) - سقطت من (ب).

(٥) - في (ز): «بمقاص».

(٦) - في جميع النسخ عدا (ط): «السادات».

(٧) - في (ب): «أوما».

(٨) - سقطت «نسبة العارفين إلى» من (ب).

(٩) - سقطت من (ب)، وفي (ط): «الإلحاد»، و«اللي»: الاعوجاج والانحراف بالكلام عن جهته.

انظر: القاموس المحيط ص ١٧١٧.

(١٠) - في (ط): «لا».

(١١) - في (ز)، (ق): «تسيء»، وفي (ب): «يسيء».

(١٢) - في (ق): «الذينهم».

(١٣) - في (ق): «الذينهم».

(١٤) - في (ق): «الوصل».

(١٥) - سقطت من (ق).

الأولى: التخلية^(١) : وهي تصفية القلب عن الأخلاق الذميمة^(٢) التي رأسها حب الدنيا.

الثانية: التحلية^(٣) : وهي التحلي بالأخلاق المرضية عند الله تعالى ، وهي أخلاق الحضرة النبوية ومن أراد الوقوف على تفاصيلها^(٤) ، فعليه برقع المهلكات وربع المنجيات من إحياء علوم الدين^(٥) .

الثالثة: التجلية^(٦) : وهي استنارة القلب بالأنوار^(٧) الإلهية، وعند ذلك يحصل^(٨) الكشف^(٩) ، وله أيضاً مراتب.

(١) - هناك صلة وثيقة بين التخلية والخلوة انظر تفصيل ذلك في: كشف المحجوب ص٦٣٤، الإملاء ص١٦، عوارف المعارف: ٢٠٧-٢٢٠، تحفة السفارة ٧٨٧٥، سر الأسرار في كشف الأنوار: ٦٦٥٥، اصطلاحات ابن عربي ٩، الفتوحات المكية ٧٨٤/٢، قواعد التصوف ص٦٧، معجم ألفاظ الصوفية ص٧٥.

(٢) - في (ق): «الزميمة».

(٣) - انظر: كشف المحجوب ٦٣٣، الاملاء ص١٦، اصطلاحات ابن عربي ص١٧، معجم ألفاظ الصوفية ص٧٥.

(٤) - في (ق): «تفاصيلهم».

(٥) - ذكر الغزالي أنه أسس كتابه إحياء علوم الدين على أربعة أرباع، وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. وربع المهلكات يقع في الجزء الثالث ويحتوي على ثمانية كتب... وربع المنجيات يقع في الجزء الرابع ويحتوي على عشرة كتب..

(٦) - في (ز): «بأنوار».

(٧) - في (ز): «محصل».

(٨) - في (ب): «له الكشف».

الأولى: كشف الكائنات وهي المسماة^(١) بكشف الملكوت السفلي^(٢).

الثانية: كشف الأفعال^(٣) الإلهية^(٤).

(الثالثة: كشف الصفات الإلهية)^(٥).

الرابعة: وهي نهاية الدرجات، كشف تجلي أنوار الذات^(٦).

والسالكون في الوصول إلى هذه المراتب متفاوتة^(٧) الدرجات بحسب تفاوت

الاستعدادات.

ثم اعلم أن نهاية مراتب الأولياء المسمين في القرآن بالصالحين أدنى درجات الشهداء، وأعلى درجات الشهداء أدنى مراتب الصديقين، وأعلى درجات الصديقين أدنى مراتب الأنبياء، وأعلى درجات الأنبياء أدنى مراتب^(٨) المرسلين، ودرجة نبينا محمد^(٩) سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فوق أعلى درجات غيره من المرسلين.

(١) - في (ط)، (ق): «المسمات»، وفي (ب): «المسمة».

(٢) - وهو كشف الحوادث المجرد عن ملاحظة أفعال القديم.

(٣) - في (ز): «أفعال».

(٤) - انظر: عوارف المعارف ص ١٥٤.

(٥) - ما بين القوسين ساقط من (ق)، وفي (ز): «كشف صفات الإلهية».

(٦) - هذا الكشف والذي قبله يتعلقان بالقديم سبحانه وتعالى، وهو عند الصوفية كشف لا يمكن

التعبير عنه بالألفاظ، وإنما هو أنوار وأذواق ومواجيد.

(٧) - في (ز): «متفاوت».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «درجات».

(٩) - سقطت من جميع النسخ عدا (ق).

وبالجمله كل درجة ومرتبة للأولياء فكمالها للأنبياء، لا كما تزعم^(١) الجهلة
من المتصوفة أن الولي أفضل من النبي^(٢).

والمحققون من أصحاب الطريقة على أن العلم أشرف من الحال^(٣)، وهي
عندهم عبارة عن كيفية تعرض^(٤) لنفس السالك عند تجليات الأنوار.

ويقولون: الجهلة من أهل طريقتنا يزعمون أن الحال أشرف من العلم بناء على
أن عزلتهم^(٥) من العلم وجهلهم بالحال وعدم معرفتهم بأنها في دار التكليف من

(١) - في (ز) «زعم».

(٢) - قال الإمام أبو جعفر الطحاوي: «إن نبياً واحداً أفضل من جميع الأولياء». قال الشارح:
«يشير الشيخ رحمه الله إلى الرد على الاتحادية وجهلة المتصوفة... ممن يظن أنه يصل
برياسته واجتهاده في العبادة وتصفية نفسه إلى ما وصلت إليه الأنبياء من غير اتباع لطريقتهم»
انظر: شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤١-٧٤٣، وانظر: الفرق بين الفرق ص ٣٤٣.

وقد حكى البغدادي في «أصول الدين» ص ٢٩٨، وابن تيمية في «كتاب الصفية» ١/٢٤٨
إجماع الأمة واتفاقها على تفضيل الأنبياء على الأولياء.

وحكى الكلاباذي في كتاب «التعرف» ص ٦٩، والهجويري في كتاب «كشف المحجوب»
ص ٤٧٤ إجماع مشايخ الصوفية على ذلك. وانظر: اللمع ص ٥٣٥.

(٣) - وتأكيذاً لكلام المصنف قال شيخ الإسلام: «... المشايخ الأصحاء من الصوفية يوصون بالعلم،
ويأمرون باتباعه، كما تجدد الأصحاء من أهل العلم يوصون بالعمل ويأمرون به لما يخاف في كل
طريقة من ترك ما يجب من الأخرى» الاستقامة ٢/١٦٢.

وجاء في مدارج السالكين ٣/٢١١: «فإن العلم الخالي عن الحال ضعف في الطريق، والحال
المجرد عن العلم ضلال عن الطريق، ومن عبد الله بحال مجرد عن علم لم يزد من الله إلا
بعداً».

(٤) - في (ط): «التعرض».

(٥) - سقطت من (ب)، وفي (ز)، (ق): «عزلهم»، وفي (ط): «أن عزلتهم».

أعظم الحجب، وذلك لأن الحال هي القرب لا الأمر المقرب، والعلم المقرون بالعمل إنما هو المقرب، وإلا فكمثل الحمار يحمل أسفاراً، والدنيا هي دار مكاسب والآخرة هي دار مواهب فمن نال في الدنيا موهبة هي ثمرة العمل، فقد انتقص من ثمره^(١) في الآخرة^(٢)، ولذلك ترى صاحب الحال عند الموت يتمنى أن لم يكن صاحب حال، وهذا هو السر في عدم ظهور كثرة الأحوال من الصحابة^(٣)، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، مع أنهم في الدرجات^(٤) العالية من الولاية، إداراً

(١) - في جميع لنسخ عدا (ط): «ثمرته».

(٢) - كلام المصنف في أن من نال موهبة في الدنيا هي ثمرة العمل فقد انتقص من ثمره في الآخرة، لا يسنده دليل لا شرعي ولا عقلي.

(٣) - تعليل المصنف في عدم ظهور كثرة الأحوال والكرامات من الصحابة غير سديد، والصواب ما أجاب به السلف (الإمام أحمد). قال تاج الدين السبكي: «فإن قلت: ما بال الكرامات في زمن الصحابة وإن كثرت في نفسها قليلة بالنسبة إلى ما يروى من الكرامات الكائنة بعدهم على يد الأولياء؟»

فالجواب أولاً: ما أجاب به الإمام الجليل أحمد بن حنبل رضي الله عنه حيث سئل عن ذلك فقال: أولئك كان إيمانهم قوياً، فما احتاجوا إلى زيادة يقوى بها إيمانهم، وغيرهم ضعيف الإيمان في عصره، فاحتيج إلى تقويته بإظهار الكرامة . . .

وثانياً أن يقال: ما يظهر على يدهم ربما استغني عنه اكتفاءً بعظيم مقدارهم، ورؤيتهم طلعة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولزومهم طريق الاستقامة الذي هو أعظم الكرامة، مع ما فتح الله على أيديهم من الدين، ولا اشربوا لها، ولا جنحوا نحوها، ولا استزلت واحداً منهم رضي الله عنهم». طبقات الشافعية الكبرى ٢/٣٣٣ - ٣٣٤.

وقال ابن القيم: «... ونظير هذا الكرامات التي ظهرت بعد عصر الصحابة ولم تظهر عليهم لاستغنائهم عنها بقوة الإيمان، واحتياج من بعدهم إليها لضعف إيمانهم، وقد نص أحمد على هذا المعنى «مدارج السالكين ١/٥٠ - ٥١».

وانظر مع المقارنة: الفتاوى الحديثية ص ٣٠٥، جامع كرامات الأولياء ص ٣٦ وما بعدها.

(٤) - في (ط): «الدرجة».

لكمال درجاتهم في الآخرة وناهيك^(١) دليلاً على أن^(٢) العلم أشرف من الحال، أن الله تعالى لم يأمر نبيه ﷺ بطلب زيادة^(٣) الحال وإنما أمره بطلب^(٤) ازدياد العلم بقوله عز اسمه ﴿وقل رب زدني علماً﴾^(٥) والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين جامعون بين كمال العلم وكمال الحال، لكن يضمحل بنور نبوتهم الالتفات إلى وجود الحال فيصير^(٧) وجودها وعدمها سواء، فلذلك لا ينقص^(٨) شيء من درجاتهم في الآخرة مع كمال الحال في الدنيا، ومما^(٩) يرشدك أن نبينا محمداً ﷺ أكمل الأنبياء في الاستغراق (والفناء في الفناء في التوحيد)^(١١) وقطع النظر عن الالتفات إلى ما^(١٢) سوى الملك المجيد أن الله تعالى أضاف فعله عليه الصلاة والسلام يوم بدرٍ إلى ذاته وقال ﴿وما رميت إلا ما رميت ولكن الله رمى﴾^(١٣) إشارةً إلى كماله في الحال ولم يضيف فعل داوود عليه السلام فقال ﴿وقتل داوود جالوت﴾^(١٤).

-
- (١) - في (ب): «وها أنا آتيك».
- (٢) - في (ط): «بأن» بدل «على أن».
- (٣) - في جميع النسخ عدا (ز): «إزدياد».
- (٤) - سقطت من (ق).
- (٥) - سقطت «الواو» من (ط).
- (٦) - سورة طه، الآية (١١٤).
- (٧) - في (ز)، (ق): «ويصير».
- (٨) - في (ق): «لا ينقص».
- (٩) - سقطت من (ط).
- (١٠) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).
- (١١) - في (ز): «والفناء في التوحيد»، وفي (ب): «والفناء من الفناء من التوحيد».
- (١٢) - سقطت من (ط).
- (١٣) - سورة الأنفال، الآية (١٧).
- (١٤) - سورة البقرة، الآية (٢٥١).

ثم إن للعارفين عند تجليات الأنوار الإلهية على سرائرهم مقامين على ما ذكره حجة الإسلام رحمه الله تعالى:

الأول^(١): إضمحلال جميع الكائنات في نظرهم سوى أنفسهم وتلك الحال عندهم مشوية بكدورة وقصور^(٢)، ويسمون تلك الحال الفناء في التوحيد، وهم الخواص.

الثاني: الترقى عن^(٣) ذلك بحيث يغيب عن مشاهدة نفسه وعن أحواله^(٤) الظاهرة والباطنة^(٥)، وعن^(٦) ذلك الفناء^(٧) ويسمون^(٨) تلك الحال الفناء في الفناء في التوحيد وهم أخص الخواص، ويصير لهم^(٩) معنى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(١٠) ذوقاً وحالاً، كما^(١١) أن حظ غيرهم من المؤمنين

(١) - في (ق): «الأولى». - (٢) - في (ز): «قصور».

(٣) - في (ز): «من». - (٤) - في (ق): «أحوال».

(٥) - في (ز): «الباطنية».

(٦) - في (ب): «عن».

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - في (ز): «يسمون».

(٩) - سقطت من (ق).

(١٠) - سورة القصص، الآية (٨٨). أي أن كل شيء هالك عن حضوره في شهودهم، فهم لا يلتفتون

إلى أي شيء، لأنهم في حالة شهود الحق تعالى. وهذا تفسير إشاري متكلف، لا يؤديه منطوق

النص ولا مفهومه، بل إن الإمام القشيري في كتابه لطائف الإشارات، وهو أوسع تفسير

إشاري صوفي للقرآن الكريم - لم يذهب إلى ما ذهب إليه المصنف من التكلف في تفسير الآية

الكريمة. انظر: لطائف الإشارات ٨٤/٣.

(١١) - في (ز): «لما».

منه ^(١) يكون علماً وإيماناً ^(٢) ، فالذوق ^(٣) نيل عين تلك الحال بالحصول الاتصافي والعلم معرفة ذلك بالبرهان، ومأخذه القياس بأن ينظر إلى اضمحلال نور الكواكب عند اشراق الشمس فيقيس به اضمحلال وجود الكائنات عند إشراق أنوار التجليات، والإيمان قبوله بالسمع ^(٤) والإذعان له، ولا يتوهم أن ذلك مخالف لما سبق من أن الطريق إلى ^(٥) المعلوم بالكشف إنما هو العيان دون البرهان لأن المذكور هنا إقامة البرهان على تحقق الكشف، لا على إثبات المعلوم بالكشف ^(٦) والممتنع إنما هو الثاني دون الأول.

وثمرة الفناء في الفناء في التوحيد أن ^(٧) تصير ^(٨) أفعال العبد مستغرقة في أفعال الله تعالى وتصريفه وتحريكه ويغيب عن نسبة أفعاله إلى نفسه على ما يشير إلى تلك الحالة قوله تعالى ﴿وما رميت إلا ما رميت ولكن الله رمى﴾ ^(٩) ويشير

(١) - سقطت من (ز).

(٢) - في (ز)، (ب): «دائماً».

(٣) - الذوق في اصطلاح الصوفية: «عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره» التعريفات ص ١٤٤. ويعتبر الذوق أول مباديء التجليات الإلهية، وبعده الشرب، أوسط التجليات، ويليه الري، غاياتها في كل مقام. اصطلاحات ابن عربي ص ٦.

(٤) - في (ط): «بالتسامع».

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - مراده أن الكشف ليس هو في نفسه الدليل والحجة، بل هو مفتقر إلى البرهان.

(٧) - في (ب)، (ز): «هي أن».

(٨) - في (ز): «بصير».

(٩) - سورة الأنفال، الآية (١٧).

إليها الحديث الإلهي^(١) أيضاً « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته^(٢) ، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به^(٣) .

وإنما سميت هذه الحالة فناء وإن كان الظل والشخص باقيين للذهول والغيبة عنهما وعدم مشاهدتهما^(٤) كما لا تشاهد^(٥) الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس وإشراقها، وربما يسمع هذا الكلام^(٦) الفقيه الرسمي، فيظن أنه طامات غير معقولة، وليس كذلك وإذ لم يهتدوا^(٧) به ، فسيقولون هذا إفك قديم^(٨) وليس^(٩)

(١) - في (ق): «التهي».

(٢) - في جميع النسخ عدا (ق): «أحببت».

(٣) - هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق ، باب التواضع بسنده عن أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله ﷺ : إن الله قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألتني لأعطينه ، ولئن استعاذ بي لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته .

١١/٣٤٠ ح ٦٥٠٢ ، وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٤/١ ، والبيهقي في «السنن» ٣/٣٤٦ ،

١٠/٢١٩ ، والزهد الكبير (٦٩٠) ، والبخاري في «شرح السنة» ١٩/٥ ح ١٢٤٨ جميعهم من

حديث أبي هريرة .

(٤) - في (ز): «مشاهداتها».

(٥) - في (ق): «تشاهدة».

(٦) - في (ق): «الكلام».

(٧) - في (ق): «يهتدوا» ، وفي (ز): «يهتدوا».

(٨) - يشير إلى قوله تعالى، الآية (١١) من سورة الأحقاف .

(٩) - في (ط): «ليس».

(١) ما يخلو عنه مخادع العجائز، يلزم أن تخلوا عنه خزائن الملوك، فالناس معادن كمعادن الذهب والفضة، والقلوب معادن لجواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والرسالة والعلم ومعرفة الله، وبعضها معادن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية.

قال^(٢) حجة الإسلام: ينبغي أن يكون العبد متشوقاً^(٣) إلى أن يصير من أهل الذوق لتلك الحالة، فإن لم يكن فمن أهل العلم، فإن لم يكن فمن أهل الإيمان بها ﴿يرفح الله بالذين^(٤) آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾^(٥).

ونحن كما قال^(٦) (ختم الراسخين في العلم سعد الملة والدين التفتازاني تغمده الله تعالى برحمته)^(٧) في شرح المقاصد:

ونحن على ساحل التمني^(٨) نغترف^(٩) من بحر التوحيد بقدر الإمكان،

(١) - سقطت من (ز).

(٢) - في (ب): «ثم قال».

(٣) - في (ز): «متشوق».

(٤) - سقطت من (ز)، وفي (ب): «تعالى الذين».

(٥) - سورة المجادلة، الآية (١١).

(٦) - في (ز)، (ط): «قلنا»، وفي (ب): «قلت»، والمثبت من (ق).

(٧) - ما بين القوسين سقط من جميع النسخ عدا (ق)، وهذه الجملة الساقطة من تلك النسخ، هي التي تثبت نسبة الكتاب لعلاء الدين البخاري، وليس لشيخه سعد الدين التفتازاني، وقد حررت القول في صحة نسبة الكتاب لعلاء الدين البخاري في قسم الدراسة، فليُنظر هناك ص ٣٩٤ - ٣٩٨.

(٨) - في (ب): «اليم».

(٩) - في (ب): «نغترف».

ونعترف^(١) بأن الطريق إليه العيان دون البرهان^(٢) ، فالفناء عند العارفين عبارة عن اضمحلال الكائنات في نظرهم مع وجودها وعن الغيبة عن نسبة أفعالهم إليهم ، والبقاء^(٣) عندهم عبارة عن التخلق بالأخلاق الإلهية ، والتنصل^(٤) عن كدورات الصفات البشرية^(٥) ، الوحدة المطلقة عندهم - كما مر - عبارة عن انفراد

(١) - في (ب): «نعرف».

(٢) - النص الذي نقله المصنف عن السعد يختلف عما هو عند السعد في شرح المقاصد ، حيث قال هناك : «ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان» انظر : شرح المقاصد ، طبعة محرم أفندي ٧٠/٢ ، وقد عدلت هذه المرة عن نقل النص من شرح المقاصد طبعة عالم الكتب بتحقيق عبد الرحمن عميرة ؛ لأن النص فيها جاء محرراً . انظر ٥٩/٤ - ٦٠ .

(٣) - سقطت من (ب).

(٤) - في (ب): «والنقل» ، وفي (ز): «والتنقل».

(٥) - انظر : تعريفات البقاء والفناء في : اللمع ٤١٧ ، التعرف لمذهب أهل التصوف ١٢٣ ، الإملاء عن إشكالات الإحياء ص ١٧ ، مدارج السالكين ١/١٤٨ ، ٢/٣٦٨ ، ٣٨٤ ، قوانين حكم الإشراف ص ٥٧ ، ٦٠ .

لم يتوقف ابن عربي عند مصطلحي الفناء والبقاء على ما قرره من سبقه من قدماء المتصوفة ، وإنما نظر إليها من زاوية أخرى تتلاءم وتكوينه الفكري فاكتمل بالتالي خلعة مميزة تخصه . وذلك أن التصوف السابق في غالبه تقريباً كان ذا نظرة خلقية لهما ، بينما كانت نظرة ابن عربي نظرة أنطولوجية (وجودية) .

ولم يعرف التصوف القديم الفناء والبقاء تعريفاً ماهوياً ، بل كانت تعريفاته منصبية على الإضافات مثلاً : الفناء هو فناء عن كذا وكذا . البقاء هو بقاء كذا وكذا ، فتعريف الفناء تعداد للفاني من الصفات . والبقاء تعداد للباقي منها .

وهكذا كانت النظرة إلى الفناء والبقاء نظرة إضافة لا إطلاق ، يضاف إلى ذلك أنهما حالان متتاليان : بقاء بعد فناء .

تقول الدكتورة سعاد الحكيم : ولم ينج ابن عربي من هذه النظرة إلى البقاء ، وإن كان لم يتوقف عندها ، بل لم يلبث أن تخطاها إلى تعريف ماهوي للبقاء . انظر المعجم الصوفي ص ٢٠٢ .

مشاهدة الله تعالى - لا غير - من بين الموجودات ، لاضمحلالها^(١) مع تحققها ووجودها^(٢) عند^(٣) ظهور أنوار التجليات كاضمحلال نور^(٤) الكواكب مع وجودها عند ظهور نور^(٥) الشمس في النهار ، والجمع عندهم عبارة عن قصر النظر على الله تعالى ، من غير التفات^(٦) إلى ملاحظة العبادة ، مع الإقبال عليها بأتم الوجوه^(٧) لا إلى نيل الثواب ولا إلى شيء من الأشياء سوى الله تعالى^(٨) .

وإذا كان عموم الصوفية يقسمون الفناء إلى قسمين أو ثلاثة ، فإن ابن عربي قسم الفناء إلى سبع درجات أو مراحل . انظر التفصيل في الفتوحات المكية ٥١٢/٢ - ٥١٥ . وانظر دراسة د محمد كمال جعفر حول الفناء عند ابن عربي ص ٢٤١ من كتاب : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً .
يفسر ابن عربي الفناء والبقاء من ضوء نظريته (تجدد الخلق) الوجودية ، فيقول : «فإنهم يرون [أهل الكشف] أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطي خلقاً جديداً ، ويذهب بخلق ، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لم يعطه التجلي الآخر» فصوص الحكم ١٢٦/١ .

- (١) - في (ق) : «لاصمحلها» (٢) - في (ز) : «مع تحقق وجودها» .
(٣) - سقطت من (ز) (٤) - في (ق) : «أنور» ، والأصوب أن يقال : «أنوار» .
(٥) - سقطت «نور» من (ب) (٦) - في (ق) : «التفاوت» (٧) - في (ق) : «الوجود» .
(٨) - إقرار المصنف لكلام الصوفية في الإقبال على العبادة من غير الالتفات إلى نيل الثواب ولا إلى شيء من الأشياء سوى الله تعالى ، يتفق مع مشربه الصوفي ، وهو خطأ بين من وجوه :
١ - لأنه مخالف لما قطعت به الآيات القرآنية المبثوثة في كل ربع من أرباع القرآن الكريم ، ومخالف لما نطقت به مئات الأحاديث النبوية ، ولهذا أجمع السلف أن عبادة الله تكون بالخوف والحب والرجاء .
٢ - ولأن كلام الصوفية الأنف الذكر نظري مثالي ، لا يتفق مع النفوس السوية ، وذلك أن الإنسان تتنازعه ثلاثة عواطف :

أ - عواطف دافعة : كالأمل والرجاء .

ب - عواطف رادعة : كالخوف والرغبة .

ج - عواطف مجمدة : كالحب والتقديس والإعجاب . (انظر : منهج تربوي فريد في القرآن) .
فالتركيز على عاطفة واحدة وإغفال بقية العواطف ، كما فعل الصوفية في عبارتهم المشهورة «ما عبدناك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك وإنما عبدناك حباً فيك» تجعل الإنسان غير متزن في انفعالاته وغير مصيب في عبادته لمحبيوه .

٣ - كما أن هذا الكلام فيه من الغرور ما لا تحمد عقباه . وقد جرّ قوماً من الناس إلى الوقوع في المحرمات والتساهل في المأمورات .

وقد أطلت الحديث حول هذه المسألة في الفصل الأخير من قسم الدراسة في الحديث عن المسائل المنتقدة على المصنف . وحول هذه المسألة انظر : مدارج السالكين ٧٥/٢ - ٨٤ ، الاستقامة ١٠٤/٢ ، مجموع الفتاوى ٢٤٠/١٠ ، استنشاق نسيم الأنس ص ١٣٢ .

وذكر الإمام أبو القاسم القشيري^(١) في رسالته المسماة^(٢) «نحو القلوب»^(٣) في إشارات مسائل النحو إلى معارف العارفين،^(٤) الجمع على ضربين، جمع سلامة وجمع تكسير^(٥)، كذلك ما يسميه^(٦) القوم الجمع على قسمين جمع سلم صاحبه

(١) - هو عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة أبو القاسم القشيري، الخرساني، النيسابوري، الشافعي، الصوفي، المفسر، المتكلم، النحوي، الأصولي. ولد سنة خمس وقيل ست وسبعين وثلاث مئة. صحب الشيخ أبا علي الدقاق وأخذ عنه التصوف، وتزوج بابنته. «كان عديم النظر في السلوك والتذكير، لطيف العبارة، طيب الأخلاق، غواصاً على المعاني». ذكره أبو الحسن الباخري في كتاب «دمية القصر» وقال: لو قرع الصخر بسوط تحذيره، لذاب، ولو ارتبط إبليس في مجلس تذكيره لتاب. (٢٤٦/٢). حدث عنه أولاده عبدالله، وعبدالواحد، وغيرهم. وله مصنفات كثيرة، أشهرها الرسالة، لطائف الاشارات، أحكام السماع، عيون الأجوبة في فنون الأسولة، المناجاة، المنتهى في نكت أولى النهى. توفي صبيحة يوم الأحد السادس والعشرين من ربيع الآخر، سنة خمس وستين وأربع مئة. تاريخ بغداد ٨٣/١١، تبين كذب المفتري ٢٧١ المنتظم ٢٨٠/٨، الكامل ٨٨/١٠، اللباب ٣٨/٣، انباه الرواة ١٩٣/٢، وفيات الأعيان ٢٠٥/٣، طبقات السبكي ١٥٣/٥، سير أعلام النبلاء ٢٢٨/١٨، البداية والنهاية ١٠٧/١٢، طبقات الأوليات ١٥٧، النجوم الزاهرة ٩١/٥، طبقات المفسرين للداودي ٣٤٤/١.

(٢) - في (ط): «المسمات».

(٣) - في (ق): «بحر»، وللقشيري رسالتين بهذا العنوان، الأولى «نحو القلوب الكبير»، والثانية «نحو القلوب الصغير» ولم يذكر المصنف أي الرسالتين يريد، وعند البحث في رسالة «نحو القلوب الصغير» لم أجد النص الذي نقله المصنف، فتبين أنه مأخوذ من رسالة «نحو القلوب الكبير» الذي تذكر المصادر أنه مفقود، إلا أن الدكتور أحمد علم الدين الجندي ذكر أنه اكتشف أصوله المخطوطة في مكتبة طلعت تصوف ١٥٩٣، وقال إنه عثر على مخطوطات أخرى من تونس، ومن حماة بسوريا يمتلكها الأديب مصطفى الحديري، وقد قام بتحقيقه بالاشتراك مع الدكتور ابراهيم بسيوني وقال إنه سيقدمه للطبع. انظر: نحو القلوب الصغير، مقدمة المحقق أحمد الجندي ص ٣١، كشف الظنون ١٩٣٥/٢، هدية العارفين ٦٠٨/١، مفتاح السعادة ٢٩٧/٢.

(٤) - في (ز): «معارفين».

(٥) - في (ب): «تكثير».

(٦) - في (ز): «ماهية» من «يسميه».

وحفظ عليه ^(١) آداب الشرع ، مع كمال غلبات ^(٢) الوجد يزينه ^(٣) الله تعالى بإجراء أوامره عليه من الصلاة والصيام وغيرهما ^(٤) من الأحكام. وهو إمام زمانه وقُدوة عصره، كأبي يزيد البسطامي ^(٥) وأبي حفص الحداد النيسابوري ^(٦) ، وسهل بن

(١) - سقطت من (ب).

(٢) - في (ب): «غلبة»، وفي (ز): «غليان».

(٣) - في (ز): «بزينه».

(٤) - في (ز): «وغيرها».

(٥) - في (ب) «بسطام»، والبسطامي هو: أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي. وكان

جده سروشان مجوسياً، فأسلم. وهم ثلاثة أخوة: آدم، وطيفور، وعلي. وكلهم كانوا زهاداً وعباداً.

والبسطامي نسبة إلى بسطام - بالكسر ثم السكون - بلدة كبيرة بقومس، على جادة الطريق إلى

نيسابور، بعد دامغان بمرحلتين. فتحت مع الري وقومس، على يد نعيم بن مقرن، في عهد عمر

بن الخطاب، سنة تسع عشرة أو ثمان عشرة؛ وفتحت صلحاً. ولد سنة ثمان وثمانين ومائة. يعد

أبو يزيد من أبرز أعلام الصوفية، وله مقام كبير عندهم، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو

البسطامية. وله شطحات كثيرة. وفي المستشرقين من يرى أنه كان يقول بوحدة الوجود، وأنه

كان أول قائل بمذهب الفناء. ويذهب الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه (الحياة الروحية

في الإسلام): إلى أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة «السكر» التي كان لها أكبر أثر في

التصوف الإسلامي. توفي أبو يزيد ببسطام، سنة إحدى وستين ومئتين.

انظر: طبقات الصوفية ٦٧، حلية الأولياء ٣٣/١٠، الرسالة القشيرية ٣٩٥، معجم البلدان

٤٢١/٢، اللباب ١٥٢/١، وفيات الأعيان ٥٣١/٢، ميزان الاعتدال ٣٤٦/٢، العبر

٢٣/٢، سير أعلام النبلاء ٨٦/١٣، البداية والنهاية ٣٥/١١، طبقات الأولياء ٣٩٨، النجوم

الزاهرة ٣٥/٣، لواقح الأنوار ٧٦/١، شذرات الذهب ١٤٣/٢، دائرة المعارف الإسلامية

٣٣١/٣، الحياة الروحية في الإسلام ص ١٢٨-١٢٩.

(٦) - في (ق): «وكأبي».

(٧) - هو أبو حفص، عمرو بن سلمة الحداد النيسابوري. الإمام القدوة الرياني. قال السلمي: أبو حفص

كان حداداً، وهو أول من أظهر طريقة التصوف بنيسابور. صحب عبيدالله الأبيوردي، وعلياً

النصراباذي، ورافق أحمد بن خضرويه البلخي. أخذ عنه: تلميذه أبو عثمان الحيري، وأبو جعفر

أحمد بن حمدان الحافظ، وشاه الكرمانى، وطائفة. ومن كلماته المشهورة: من لم يزن أفعاله

وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا تعده في ديوان الرجال. وفي سنة

وفاته خلاف، قال ابن الملقن مات سنة أربع وستين ومائتين على الصحيح. طبقات الصوفية

١١٥، حلية الأولياء ٢٢٩/١٠، الرسالة القشيرية ٤٠٦، صفة الصفوة ٩٨/٤، المنتظم

٥٣/٥، مرآة الجنان ١٧٩/٢، سير أعلام النبلاء ٥١٠/١٢، طبقات الأولياء ٢٤٨، لواقح

الأنوار، ٨٢/١، شذرات الذهب ١٥٠/٢.

له تفسير

عبد الله التستري^(١) ، فإنهم قد كانوا في جميع الأحوال مغلوبين غائبين عن عالم الشهود إلا في أوقات الصلاة ، فإذا قضاوا الصلاة، عادوا إلى^(٢) ما كانوا عليه من^(٣) الغيبة عن^(٤) الشهود، واما سوى الله تعالى من كل موجود.

وجمع صاحبه مكسور الصحة لم يحفظ عليه آداب الشرع فصار باستغراق^(٥) الوله في جميع الأوقات في حكم المجانين ، لا يشعر بأوقات الصلوة ولا بغيرها من العبادات، فأطفأ نور معرفته نور^(٦) ورعه، فالأول^(٧) مشكور، والثاني:

(١) - هو أبو محمد، سهل بن عبدالله بن يونس التستري أحد أئمة القوم وعلماهم، والمتكلمين في علوم الرياضات، والاخلاص، وعبوب الأفعال: والتستري: نسبة إلى تستر بضم التاء الأولى، وفتح التاء الثانية: بلدة من كور الأهواز من خوزستان. ولد سنة مائتين. صحب خاله محمد بن سوار، ولقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج. قال القشيري: لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع. وقال الذهبي: له كلمات نافعة، ومواعظ حسنة، وقدم راسخ في الطريق. وروي في كتاب «ذم الكلام»: سئل سهل: إلى متى يكتب الرجل الحديث؟ قال: حتى يموت، ويصب باقي حبره في قبره. كانت وفاته في المحرم سنة ثلاث وثمانين ومئتين.

طبقات الصوفية: ٢٠٦، حلية الأولياء ١٨٩/١٠ الفهرست ٢٦٣، الرسالة القشيرية ٤٠٠، معجم البلدان: ٢٩/٢، اللباب ٢١٦/١، وفيات الأعيان ٤٢٩/٢، سير أعلام النبلاء ٣٣٠/١٣، طبقات الأولياء ٢٢٢، النجوم الزاهرة ٩٨/٣، طبقات الشعرائي ٧٧/١، تاريخ التراث العربي والمجلد الأول - الجزء الرابع ص ٢٩.

(٢) - في (ب): «على».

(٣) - في (ب): «عن».

(٤) - في (ب): «من».

(٥) - في (ق): «باستغراق».

(٦) - سقطت من (ب).

(٧) - في (ز): «الأول».

معذور. لكنه عند من لا يعرف حاله مردود^(١) فهو لا يصلح للاقتداء، ومن اقتدى به في ترك العبادات غير معتقد لوجوبها كافر زنديق.

والتفرقة^(٢) عندهم عبارة عن الالتفات إلى ماسوى الله تعالى، ولو كان ملاحظة العبادات أو مراقبة الثواب أو مخافة العقاب^(٣).

وأما الملاحظة خذلهم^(٤) الله تعالى، فقد نقلوا هذه الألفاظ إلى معان هي ضلالة وزندقة، فأرادوا بالفناء نفي^(٥) حقائق الأشياء وجعلوها خيالاً وسراباً على ماهو مذهب السوفسطائية، والبقاء^(٦) ملاحظة الوجود المطلق فقط^(٧). و^(٨) بالوحدة

(١) - في (ق): «مردود».

(٢) - التفرقة أو الفرق اسمان بمعنى واحد، وإذا ذكر الفرق ذكر معه الجمع، وهذان لفظان يجريان في كلام الصوفية كثيراً. ويشرح القشيري هذين اللفظين فيقول: «إن ما يكون كسباً للعبد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق. وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وإسداء لطف واحسان فهو جمع، هذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق، لأنه من شهود الأفعال، فمن أشهده الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة، ومن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع، فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع». الرسالة ص ٦٤. وانظر: تعريف الجمع والفرق في: اللمع ص ٢٨٣، الاملاء ١٧، اصطلاحات ابن عربي ص ٦، التعريفات ١٠٥.

(٣) - في (ز): «العشاب».

(٤) - في (ق): «خزلهم».

(٥) - سقطت من (ب).

(٦) - في (ز): «وبالفناء».

(٧) - في (ز): «فقد».

(٨) - سقطت الواو من (ز).

المطلقة كون ماسوى^(١) الوجود من الأشياء خيالاً وسراباً، وكون وجود جميع الأشياء حتى وجود الخبائث والقاذورات إلهاً. وبالجمع ملاحظة ذلك، وبالتفرقة إثبات حقائق الأشياء، وجعل وجود الله هو عين^(٢) وجود الكائنات، وأنت خير بأن جميع ذلك كفر وإلحاد، وخروج عن دين الإسلام، وأنها غير ما أراد العارفون من هذه العبارات (فإنه - كما سمعت - كلام على قانون السداد)^(٣)، لا^(٤) زندقة فيه ولا إلحاد، ولا حلول ولا إتحاد، ولا جعل الله تعالى عين وجود الممكنات حتى وجود القاذورات^(٥)، ولا جعل وجود الممكنات خيالاً وخزعبلات^(٦)، ولا اتخاذ الشريعة سخرية، ولا نبذ العقائد الدينية ظهرياً^(٧)، ولا جعل حقائق الأشياء فرياً ولا مكابرة لبديهة العقول^(٨)، ولا إلحاد^(٩) في قوله تعالى وقول الرسول^(١٠) فإنهم مصرحون^(١١) بأن كل حقيقة يردّها الشرع فهي زندقة، وأنه ليس في أسرار المعرفة

(١) - في (ب): «كونها سوى».

(٢) - في جميع النسخ عدا (ز): «غير».

(٣) - ما بين القوسين ساقط من (ب)، وفي (ط) تكرر لفظ: «على قانون السداد».

(٤) - في (ب): «إذا لا».

(٥) - في (ق): «القاذورات».

(٦) - في (ط): «خزعبيلات».

(٧) - في (ز): «ظهوريا».

(٨) - سقطت من (ق).

(٩) - في (ق): «إتحاد».

(١٠) - في (ز): «وقوله الرسل»، وفي (ط): «وقول الرسل».

(١١) - في (ب): «مصرحون».

شيء يناقض ظاهر الشريعة^(١) ، بل باطن الشريعة يتم بظاهره، وسره يكمل صريحه، ولهذا إذا^(٢) انكشف على أهل الحقيقة أسرار الأمور على ما هي عليه، نظروا إلى الألفاظ الواردة في الشرع، فما وافق ماشاهدوه قرروه^(٣) ، وما خالفه فأوله بما يطابق الشرع، كآيات المتشابهة المخالفة^(٤) من حيث الظاهر^(٥) للمحكّمات مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٦) و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْحُرُوشِ اسْتَوَى﴾^(٧) فإن ظاهرهما^(٨) مخالف لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٩) . ولا يستبعد^(١١) وقوع التشابه في الكشف فإنه ابتلاء لقلوب العارفين، كما أن وقوع التشابه في الشرع ابتلاءً لقلوب الراسخين.

(١) - في (ط): «الشرع». - في (ط): «لو» بدل «إذا».

(٣) - سقطت من (ق). - في (ق): «المتخالفة».

(٥) - في (ق): «الظاهرة». - في (٦) - سورة «الفتح»، الآية (١٠).

(٧) - سورة (طه)، الآية (٥).

(٨) - في (ق): «ظاهرة».

(٩) - في (ط): «قوله».

(١٠) - سورة «الشورى»، الآية (١١) يدل كلام المصنف على أن آيات الصفات الخيرية من المتشابهات

فينبغي تأويلها جمعاً بينها وبين الآيات التي تفيد التنزيه، كقوله تعالى «ليس كمثله شيء» ، وهذا مسلك غير صحيح ويخالف مذهب السلف الذين يثبتون الصفات الخيرية الواردة في النصوص الشرعية من غير تأويل ولا تفويض ولا تشبيه ولا تعطيل . قال شيخ الإسلام : فطريقتهم (يقصد السلف) إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل ، كما قال تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ ففي قوله : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ رد للتشبيه والتمثيل ، وقوله ﴿ وهو السميع البصير ﴾ رد للإلحاد والتعطيل . انظر : الرسالة التدمرية ص ٨ وما بعدها .

(١١) - في (ز): «فلا يستعد».

(قال أبو سليمان الداراني):^(٢) ثم إن الواصلين إلى^(٣) درجة^(٤) الفناء في الفناء^(٥) في التوحيد، إذا أحرقتهم^(٦) أنوار الذات^(٧) المتعال^(٨)، وغشيتهم سلطان الجلال، فامحوا^(٩) وتلاشوا في ذواتهم على ما يشير إلى تلك الحال قوله تعالى:

(١) - في (ط): «إن».

(٢) - ما بين القوسين ساقط من (ق)، والداراني هو الإمام الكبير، زاهد العصر، أبو سليمان، عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي الداراني، من أئمة الصوفية، من قرية داريا من قرى دمشق. ولد في حدود الأربعين ومئة. روى عن سفيان الثوري، وأبي أشهب العطاردي، وعبدالواحد البصري، وغيرهم. روى عنه: تلميذه أحمد بن أبي الحواري، وهشام بن خالد، وحמיד العنسي، وعبدالرحيم الداراني. وكان يوصي باتباع الشريعة وطلب العلم. يقول الجنيد" قال أبو سليمان الداراني: ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة. مات أبو سليمان سنة خمس عشرة ومائتين.

الجرح والتعديل ٢١٤/٥، طبقات الصوفية ٧٥-٨٢، حلية الأولياء ٢٥٤/٩، تاريخ بغداد ٢٤٨/١٠، صفة الصفوة ٢٢٣/٤، معجم البلدان ٤٣١/٢، اللباب ٤٨٢/١، وفيات الأعيان ١٣١/٣، العبر ٣٤٧/١، اعلام النبلاء ١٨٢/١٠، فوات الوفيات ٢٦٥/٢، مرآة الجنان ٢٩/٢، طبقات الأولياء ٣٨٦، النجوم الزاهرة ١٧٩/٢، لواقح الأنوار ٧٩/١، وانظر: الدراسة الموسعة حول شخصية الداراني وفكره وأثره في التصوف كتاب «ابن تيمية والتصوف» د. مصطفى حلمي ١٧٤-١٨٣، كتاب «نشأة الفكر الفلسفي» د. النشار ٣٠٦/٣ وما بعدها.

(٣) - سقطت من (ب).

(٤) - في (ب): «الدرجة».

(٥) - سقطت من (ب).

(٦) - في (ز)، (ط): «أحرقهم».

(٧) - في (ط): «ذات».

(٨) - في (ب): «المقال».

(٩) - في (ب): «فامحوا».

﴿فلما تجلّ به للجبل جملة ذهاباً وخز موسى صمقاً﴾^(١)، انتفت الكثرة
عن نظرهم بالكلية، وإن كانت^(٢) متحققة في نفس الأمر واستغرقوا بالفردانية
المحضة فصاروا مبهوتين^(٣) فيه، فلم يكن عندهم إلا الله تعالى فسكروا سكرًا
رفع دونه سلطان عقولهم، فتصدر^(٤) عنهم في حال غليات^(٥) السكر الحاصل بعد
الفناء في الفناء في التوحيد، عبارات تشعر الحلول أو الاتحاد^(٦)، (لقصور
العبارات عن بيان تلك الحال)^(٧).

(١) - سورة «الأعراف»، الآية (١٤٣).

(٢) - في (ب): «كان».

(٣) - في (ط): «كالمبهوتين».

(٤) - في (ز): «فتصور».

(٥) - في (ز): «غليان».

(٦) - في (ط): «لاتحاد».

(٧) - ما بين القوسين سقط من (ب).

فقال أحدهم: «أنا الحق»^(١) ، وقال الآخر: «سبحاني»^(٢) ما أعظم شاني»^(٣) ،

(١) - هو الحسين بن منصور بن محمي الحلاج، وكنيته أبو مغيث الفارسي البيضاوي الصوفي. قال السلمي: وبلغني أنه وقف على الجنيد، فقال: أنا الحق. قال: بل أنت بالحق، أي خشية تفسد فتحقق ما قال الجنيد لأنه صلب بعد ذلك. الفرق بين الفرق ٢٦٢ / سير أعلام النبلاء ١٤ / ٣٣٠. قال عنه السلمي: والمشايخ في أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ، ونفوه، وأبو أن يكون له قدم في التصوف. طبقات الصوفية ٣٠٧. وقال السيد أحمد الرفاعي: لو كان على الحق، ما قال أنا الحق. البرهان المؤيد ص ٣٦. وذكر مخارقه الامام الباقلاني في كتابه: «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنفحات». وأفرد ابن الجوزي ترجمته في كتابه: «القاطع بمحال المحاج بحال الحلاج» ورده. المنتظم ١٦٢/٦. وصنف ابن تيمية «رسالة في الجواب عن سؤال عن الحلاج هل كان صديقاً أو زنديقاً». جامع الرسائل ج ١ ص ١٨٥-١٩٩. قال الذهبي: «وتبرأ منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء لما سترى من سوء سيرته ومروقه، ومنهم من نسبه إلى الحلول، ومنهم من نسبه إلى الزندقة، وإلى الشعبة والزوكرة» اعلام النبلاء ١٤ / ٣١٤ وساق ابن الجوزي بسنده إلى علي بن أحمد الحاسب: «سمعت والذي يقول وجهني المعتضد إلى الهند وكان الحلاج معي في السفينة وهو رجل يعرف بالحسين بن منصور فلما خرجنا من المركب قلت له في أي شيء جئت إلى هنا؟ قال جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق إلى الله» المنتظم ١٦٠-١٦١. ويذكر الامام الجويني في الشامل أنه كان بينه وبين رئيس القرامطة اتفاق سري على قلب الدولة. وقد أثبت الدكتور الشيبني في كتابه «الصلة بين التصوف والتشيع» اتصال الحلاج بالتشيع وأنه كان على صلة وثيقة جداً بمذاهبهم ومشاربهم، الاسماعيلية والقرمطية... وذلك من خلال دراسة اعتمد فيها على مصادر الحلاج الثقافية والفكرية، وعلى الجانب التاريخي لحركة الحلاج وتردده على رموز التشيع، إضافة إلى المصادر السنية والصوفية والشيعية وخلص إلى أن اسماعيلية الحلاج وثبوت اتصاله بالقرامطة، السبب المباشر في قتله». ج ١ / ٣٩٨. وبناء على ما سبق ذكره يبطل اعتذار السهروردي في كتابه «عوارف المعارف» ص ٧٩، من أن الحلاج قال: أنا الحق على سبيل الحكاية. وكذلك اعتذار الغزالي له في (مشكاة الأنوار) ص ٧٣ بأنه كلام صدر حال السكر. كما يسقط الكلام الانشائي العاطفي المتكلف الذي ساقه محمود محمود الغراب في تفسير كلمات الحلاج المناقضة للتوحيد. في كتابه شرح كلمات الصوفية ص ٢٢٨-٢٢١. قال ابن الملتن في طبقات الأولياء: قتل بسيف الشرع ببغداد سنة تسع وثلثمائة. انظر: طبقات الصوفية ٣٠٧، الفهرست ٢٦٩، تاريخ بغداد ٨ / ١١٢، المنتظم ٦ / ١٦٠، الكامل في التاريخ ٨ / ١٢٦، وفيات الأعيان ٢ / ١٤٠، العبر ٢ / ١٣٨، ميزان الاعتدال ١ / ٥٤٨، مرآة الجنان ٢ / ٢٥٣، البداية والنهاية ١ / ١٣٢، طبقات الأولياء: ١٨٧، لسان الميزان ٢ / ٣١٤، النجوز الزاهرة ٣ / ١٨٣-٢٠٢. ٢٠٣، روضات الجنات ٢٢٦، لواقح الأنوار ١ / ١٠٧، تكوين العقل العربي ٢٠٨، الاسلام والحضارة العربية ٢ / ٧٥. محمد كرد علي، شرح كلمات الصوفية ٢٢٨-٢٢١، الصلة بين التصوف والتشيع ١ / ٣٩٥-٤٠٥، دائرة المعارف الإسلامية، ما سينيون ١٧-١٩.

(٢) - في (ق): «سبحان».

(٣) - ينسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي وسيحقق المصنف القول في معناه بما يتناسب مع مشربه الفكري.. انظر ص ١٥٤.

وقال الآخر: «ليس في الجبة (١) إلا الله» (٢). فلم خف (٣) عنهم سكرتهم، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله (٤) تعالى في أرضه، أنكروا مدلول ذلك المقال، بل أنكروا شعورهم بصدور هذه الأقوال عنهم، واعترفوا بأن حقيقتها كفر وضلال واعتذروا (٥) بأن العبارة قاصرة عن بيان هذه الحال، وبينوا أن ذلك ليس حقيقة الاتحاد، بل هو مثل قول القائل في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» (٦). فكما أن الحس ههنا دليل قاطع على أن (٧) ذلك ليس على حقيقته (٨)،

(١) - في (ب): «الجنة».

(٢) - قائل هذه العبارة أبو يزيد البسطامي، انظر: الاحياء ٣٦/١؛ مشكاة الأنوار ٧٤، منهاج السنة النبوية ٣٥٧/٥، مجموع الفتاوى، ٤٦١/٢، مدارج السالكين ٢٧٨/٢، سير أعلام النبلاء ٨٨/١٣، ميزان الاعتدال ٣٤٦/٢. وقد أخطأ محمود الغراب في نسبة هذه العبارة للحلاج في كتابه شرح كلمات الصوفية ص ٢٢٤.

(٣) - في (ط): «خفف».

(٤) - وصف العقل بكونه ميزان الله في أرضه باعتباره يميز بين حقائق الأشياء في الخارج، والصحيح من الفاسد، والحق من الباطل.

(٥) - في (ق): «واعتذروا».

(٦) - شطر بيت من مقطعة للحلاج، وهي:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

انظر: ص ٩٣ من ديوانه.

ويمثل هذا المعنى يقول الحلاج: «الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وأني هو، وهو هو» كتاب الطواسين، ص ٥. وقد نسب محمود الغراب هذه الأبيات إلى أبي اليزيد البسطامي وهو خطأ ظاهر. شرح كلمات الصوفية ١٨٧. وانظر: اللمع ٤٦٣، المقصد الاسنى ١٥٣، تاريخ بغداد ١٢٩/٨، مجموع الفتاوى ٣٧٧/٢، الحياة الروحية في الإسلام (١٤٠).

(٧) - سقطت من (ط)، وفي (ب): «ذلك أن».

(٨) - في (ق): «حقيقة».

فكذلك الأدلة القطعية من ^(١) العقلية والسمعية دلت على أن كلامهم ليس
محمولاً ^(٢) على حقيقته ^(٣)، بل هو ^(٤) محمول على المجاز. ولا يخفى عليك أن هذا
إنما يمكن إذا لم يصرح المتكلم بأن مقصوده حقيقة الكلام، ولم ^(٥) يقم على إثباتها
البرهان، فعند التصريح وإقامة الدليل على إثبات مفهومه الصريح يصير محكماً
في إفادة الحقيقة غير قابل للتأويل وحمله على المجاز، وذلك كتصريح الملاحدة
الوجودية بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر، ثم تلفيقهم وتطبيقهم ^(٦)
المغالطة في صورة البرهان على إثباته ثم تفريعهم عليه بأن كل من عبد الأصنام فقد
عبد الله تعالى، وكل من ^(٧) ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، فلذلك ^(٨) بعد
ما صار محكماً بالتصريح وإقامة الدليل لا يقبل التجوز والتأويل.

وبهذا يظهر لك بطلان ما يقوله ^(٩) الذابون عن هؤلاء الملاحدة، أن ليس مراد
الوجودية ماتفهمه ^(١٠) العامة، بل لهم تأويل لا يفهمه إلا الخاصة.
وبالجمله لا يجوز التلطف ^(١١) بهذه العبارات في حال الصحو ^(١٢)، لأنها توهم ^(١٣)

(١) - في (ب) «في». (٢) - في (ي): «بمحمول».

(٣) - في (ز): «حقيقة». (٤) - سقطت من (ق)، (ز).

(٥) - في (ب): «إذا لم».

(٦) - سقطت من (ز)، (ط)، وفي (ب): «تطبيقهم».

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - جميع النسخ عدا (ط): «فذلك».

(٩) - في (ق): «يقول».

(١٠) - في (ب) غير واضحة، وفي (ق): «يفهمه».

(١١) - في (ز): «الحفظ».

(١٢) - في (ز) «الضحو» والضحو في اصطلاح الصوفية: هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته

وزوال إحساسه. التعريفات ١٧٣. وانظر: التعرف ١٧١، اللع ٤١٦، الرسالة القشيرية

ص ٧١، اصطلاحات ابن عربي ٦، مدارج السالكين ٣/٣١٤ وما بعدها.

(١٣) - في (ب): «يتوهم».

الحلول أو^(١) الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنها بالمقال، على^(٢) ما هو شأن غالب الوجدانيات^(٣) إذ^(٤) تقصر عن بيانها العبارات؛ ولذا قال أبو هريرة رضي الله عنه: «حفظت عن رسول الله ﷺ وعائين من العلم^(٥) أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم^(٦) .
ويؤيد^(٧) أن المراد من قول أبي هريرة رضي الله عنه ما ذكرناه^(٨) ، ما^(٩)

(١) - في (ق): «و».

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - قال الجرجاني: «الوجدانيات ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» . التعريفات ص ٣٢٣.

(٤) - في (ط): «إذا».

(٥) - سقطت من (ط).

(٦) - أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب العلم ، باب حفظ العلم . الفتح ٢١٦/١ ح (١٢٠).

قال ابن حجر في الفتح : وحمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يكتفي عن بعضه ولا يصرح به خوفاً على نفسه منهم، كقوله: أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان، يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية لأنها كانت سنة ستين من الهجرة ، واستجاب الله دعاء أبي هريرة فمات قبلها بسنة. وقال ابن حجر: ويؤيد ذلك أن الأحاديث المكتومة لو كانت من الأحكام الشرعية ماوسعه كتمانها.

وقال : يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان فينكر ذلك من لم يألفه ، ويعترض عليه من لا شعور له به .

وقال : قال ابن المنير : جعل الباطنية هذا الحديث ذريعة إلى تصحيح باطلهم حيث اعتقدوا أن للشرعية ظاهراً وباطناً ، وذلك الباطن إنما حاصله الانحلال من الدين « . الفتح ٢١٦/١ .

انظر التعليقات على هذا الحديث في : الإحياء ١٠٠/١ ، تفسير القرطبي عند قوله تعالى «إن الذين يكتُمون ما أنزل الله ..» الآية ١٥٩ من سورة البقرة ، والآية (١٨٧) من سورة آل عمران، مجموع الفتاوى ١٧٠/٥ ، ٢٥٥/١٣ ، بغية المتتاد ص ٣٢٢ ، منهاج السنة النبوية ١٣٨٩/٨ ، سير أعلام النبلاء ٥٩٧/٢-٦٢٦ ، عمدة القاري ، باب حفظ العلم ١٨٥/١ .

(٧) - في (ق): «ويؤيده» . (٨) - في (ق): «ما ذكرناه» .

(٩) - في (ط): «لا ما» .

ذكره زين العابدين^(١) علي بن الحسين^(٢) بن علي رضي الله عنهم أجمعين
وأرضاهم^(٣) (شعر):

(١) - هو السيد الامام علي بن الحسين بن الامام علي بن أبي طالب، الهاشمي العلوي، المدني.
الملقب بزین العابدين لعبادته. وأمه أم ولد، اسمها سلامة سلافة بنت ملك الفرس يزدجرد،
وقيل: غزاة.

ولد في سنة ثمان وثلاثين. وحدث عن أبيه الحسين الشهيد، وكان معه يوم كربلاء وله ثلاث
وعشرون سنة، وكان يومئذ موعوكاً فلم يقاتل، ولا تعرضوا له.
وحدث أيضاً عن جده مرسلأً، وعن صفية أم المؤمنين، وعن أبي هريرة وعائشة وغيرهم، وحديثه
في الصحيحين.

حدث عنه أولاده: أبو جعفر محمد، وعمر، وزيد المقتول، وعبدالله، والزهري، وعمرو بن دينار،
وأبو الزناد... وغيرهم.

وكان يضرب به المثل في الحلم والورع والبذل. أحصي من كان يقوتهم سرأً، فكانوا نحو، مائة
بيت.

وقال محمد بن اسحاق: كان ناس من أهل المدينة يعيشون، لا يدرون من أين كان معاشهم، فلما
مات علي بن الحسين، فقدوا ذلك الذي كانوا يؤتون بالليل.

وهو رابع الأئمة الاثني عشر عند الامامية.

مات في المدينة سنة أربع وتسعين، ووجدوا بظهره أثراً مما كان ينقل الجرب بالليل إلى منازل
الأرامل.

ترجمته في: طبقات ابن سعد (٢١١/٥)، طبقات خليفة ترجمة ٢٠٤٤ تاريخ البخاري
(٢٦٦/٦)، المعارف ص ٢١٤، الجرح والتعديل (١٧٨/٦)، الحلية (١٣٣/٣)، وفيات
الأعيان (٢٦٦/٣)، تهذيب الكمال ص ٩٦٥، العبر (١١١/١)، اعلام النبلاء (٣٨٦/٤)،
تذكرة الحفاظ (٧٠/١)، تذهيب التهذيب (٥٧/٣)، البداية والنهاية (١٠٣/٩)، تهذيب
التهذيب (٣٠٤/٧)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٣٠.

(٢) - في (ط): «حسين».

(٣) - زيادة من (ط).

فرب جوهر علم لو أبوح به
لقليل لي أنت^(١) ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسناً^(٢)

وذلك لقصور نظر العامة عن فهم أسرار الشريعة المكملة لظاهرها^(٣) ،

(١) - في (ب): «أأمنت».

(٢) - الأبيات بتمامها:

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصا قبله الحسننا
يارب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي: أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسناً

يكثر استشهاد الصوفية بهذه الأبيات، ويستدلون بها على اختصاص الله لبعض عباده الواصلين إلى المقامات العالية بالعلوم السرية. وينكر مصطفى الشبيبي نسبة هذه الأبيات إلى علي زين العابدين لما تحمله من طابع غنوصي في المعرفة، وهو أمر متأخر عن هذه الفترة. ونسبها ابن أبي الحديد في نهج البلاغة إلى الحلاج. ومما يذكر أن الغزالي كان، فيما يبدو، أول من سجل هذه المقطعة ونسبها إلى علي بن الحسين. في كتابه «منهاج العابدين». وفي تاريخ بغداد ترد الأبيات للعتابي (كلثوم بن عمر التغلبي) ت ٢٢٠هـ وهذه النسبة - كما يقول الشبيبي - أقرب إلى الصواب، إذ كان العتابي متهماً بالزندقة.

انظر: منهاج العابدين ص ٣ ، الفتوحات المكية / ٢٠٠ ، ٢٦٠ ، تاريخ بغداد ٤٤٨/١٢ ، شرح نهج البلاغة ٢٢٢/١١ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢٣١/٢ ، شرح الحكم العطائية لزروق ١٨٤ ، ايقاظ الهمم ١٤٥ ، الصلة بين التصوف والتشيع ١٦٩/١ ، نشأة الفكر الفلسفي ١٠٩/٢ ، شرح كلمات الصوفية ٢١١.

(٣) - في (ق): «لظاها».

فيتوهمون أنها^(١) زندقة مخالفة للشرعية^(٢)، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «أمرنا^(٣) أن نكلم^(٤) الناس على قدر عقولهم»^(٥). ولهذا قال للجارية الخرساء «أين الله؟ فأشارت إلى

(١) - في (ق): «أن هذا» .

(٢) - يريد المصنف من هذه النصوص التي ساقها عن أبي هريرة والأبيات التي نسبها إلى زين العابدين، وكذا سياقه لحديث «أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»، وحديث الجارية، أن يبين أن هناك علوماً باطنية يجب أن لا تسمى بعلم الحقيقة، لا أن هناك علوماً باطنية تخالف ظاهر الشريعة في حقيقة الأمر، إذ هذه العلوم لا تعد من علوم الحقائق بل تعد ككفرًا وزندقة، كما قال العلماء، من أن كل حقيقة تخالف ظاهر الشريعة فهي كفر وزندقة، فهذا مراد المصنف. أما النصوص التي حملها على هذا المعنى ففيها تفصيل، فمنها ما هو مكذوب على قائله، كما مر في الأبيات المنسوبة إلى زين العابدين، ومنها ما لا يفيد مراد المصنف، كما بيناه في تعليقتنا على حديث أبي هريرة وحديث الجارية. واستدلالة بهذه النصوص في جعله شطحات الصوفية التي هي نتيجة السكر والفتاء والانس من علوم الأسرار غير سديد. وبالجملة فقد اشترط العلماء في علوم الأسرار التي هي علم الحقيقة أن تكون موافقة لظاهر الشريعة وإلا فهي

زندقة وخروج عن الإسلام.

(٣) - في (ط): «أمرت».

(٤) - في (ب)، (ز): «أكلم».

(٥) - أورده السخاوي في «المقاصد الحسنة» من حديث ابن عباس مرفوعاً بهذا اللفظ، وقال: وسنده ضعيف ونقل عن شيخه ابن حجر أنه قال: وسنده ضعيف جداً. ص ١١١ ح (١٨٠). وله شاهد في صحيح البخاري موقوفاً على علي، رضي الله عنه، في كتاب العلم باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن يفهموا، ولفظه: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله» الفتح (٢٢٥/١). وله شاهد آخر من قول ابن مسعود أخرجه مسلم في صحيحه في المقدمة باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، ولفظه: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة (١١/١) ح (٥). وقال الحافظ ابن حجر تعليقا على الأثر: وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة، وقال: ومن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب. وقال: وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فالامسك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب. الفتح (٢٢٥/١).

السماء»^(١)، مع قطع النبي ﷺ بأن الله منزه عن الجهة والمكان^(٢) لعدم اتساع^(٣) فهم تلك^(٤) الجارية في معرفة الصانع أزيد من ذلك حينئذ، وبه يحصل التبري عن الأصنام لكونها في الأرض إلى^(٥) أن تترقى^(٦) بنور الإيمان إلى معرفة تنزهه عن الجهة والمكان ولو صدر عنهم في حال الضحو^(٧) ما يوهم الحلول أو^(٨) الاتحاد، فهو

(١) - أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته وفيه قصة (٣٨١/١) ح (٥٣٧) وليس فيه كلمة (إشارة). وإنما قالت: (في السماء). وأخرج مالك في الموطأ في كتاب العتق (٧٧٧/٢). - وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة (٢٤٤/١) ح (٩٣٠). - وأخرجه النسائي في المجتبى في كتاب الصلاة (١٤/٣). - وأخرجه أحمد في مسنده (٤٤٧/٥ و٤٤٨). - وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٩/١١). - وأخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده ص ١٥٠ ح (١١٠٥). وأخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ٢٧٨ ح (١٧٨) و(١٧٩) و(١٨٠) ح (١٨١) ح (١٨٢) ح (١٨٣) وفي الروايتين الأخيرتين (فأشارت). وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٣٨٧/٧) وفي الاسماء والصفات ص ٤٢٢. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩٣٧/١٩، ٩٣٨). جميعهم من حديث معاوية ابن الحكم السلمي إلا مالك فرواه عن عمر بن الحكم. وقد تعقبه ابن عبد البر كما حكاه الزرقاني في شرح الموطأ (٨٤/٤) وقال: وهو وهم عند جميع علماء الحديث وليس في الصحابة عمر بن الحكم. وإنما هو معاوية بن الحكم.

(٢) - لقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة في ص ٣٧٣/١.

(٣) - في (ب): «أتباع».

(٤) - سقطت من (ب).

(٥) - سقطت من (ط).

(٦) - في (ب)، (ز): «ترقى».

(٧) - في (ز): «الضحو».

(٨) - في (ب): «و».

محمول على التوسع والتجوز، وهم لا يرتضون التوسع^(١) في العبارات والتجوز في الكلمات، إلا في ثلاثة أحوال:

أحدها: حال الفناء^(٢) في الفناء في التوحيد.

الثاني^(٣): حال السكر.

الثالث^(٤): حال الأنس^(٥) والدلال^(٦) لمن أقامه الله تعالى في ذلك المقام

(١) - سقطت من (ق).

(٢) - في (ب): «العناء».

(٣) - في جميع النسخ عدا (ط): «الثانية».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «الثالثة».

(٥) - الأنس في اصطلاح الصوفية: هو أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال. وأهل الأنس في الأنس على ثلاثة أحوال:

١- فمنهم من أنس بالذكر واستوحش من الغفلة، وأنس بالطاعة واستوحش من الذنب.

٢- ومنهم من استأنس بالله واستوحش مما سواه.

٣ - الذهاب عن رؤية الانس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس. اللمع ص ٩٦.

وبين لنا الغزالي: أن الأنس والخوف والشوق من آثار المحبة، بيد أنها جميعاً تختلف بحسب نظرة المرید الصادق وما يغلب عليه في وقته. «فإذا» غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف وكان نظره مقصوراً على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما لم يدركه بعد؛ استبشر القلب بما يلاحظه فيسمى استبشاره أنساً». الاحياء ٣٣٩/٤. وانظر: التعرف ١٠٦، الرسالة القشيرية ٦٠، التعريفات ٣٢١، معجم ألفاظ الصوفية ٦٠.

(٦) - في جميع النسخ عدا (ق): «والكلام» والدلال: بالفتح والتخفيف، في اصطلاح السالكين، «الاضطراب والقلق اللذان يظهران على السالك أمام طلعة المحبوب، من شدة العشق والوجد الباطني» انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ج ٢ ص ٣٠١.

والحال، لا لكل أحد^(١) يرشدك إلى ما ذكرته أن الله تعالى لما أقام موسى عليه السلام في مقام الكلام^(٢) والأنس لم يواخذ^(٣) بقوله: ﴿إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنِ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنِ تَشَاءُ﴾^(٤).

ولما أقام يونس عليه السلام من مقام الخوف والقبض^(٥) سجنه^(٦) في بطن الحوت لما^(٧) خرج من قومه ضجراً منهم^(٨) بغير إذن منه تعالى^(٩). وينبغي^(١٠) أن

(١) - في (ب): «حال».

(٢) - هكذا في جميع النسخ، والذي يتفق مع سياق الكلام أن يكون «الدلال»، وليس «الكلام» وكما مر في الجملة التي قبله من ذكر اقتران الحال بالأنس، ويؤيده أنه ذكر ذلك في معرض عدم مؤاخذة الله تعالى لموسى عليه السلام، وهذا يكون في مقام الدلال والأنس، وليس في مقام الكلام.

(٣) - في (ز): «يؤخذ».

(٤) - في سورة «الأعراف»، الآية (١٥٥).

(٥) - القبض والبسط: اصطلاحان صوفيان يعبر بهما عن حالتين بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء، فالقبض للعارف كالخوف للمستأمن، والفرق بينهما: أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف عن وارد غيبي.

انظر: اللمع ٤١٩، منازل السائرين ص ١٨، ١٩، الرسالة القشيرية ص ٥٨، الاملاء ص ١٧، التعريفات ص ٢٢٠. وقد طور ابن عربي هذين المصطلحين وأخذاً عنده بعداً آخر غير الذي يقول به الصوفية حيث جعل البسط يلازم الانسان في الجنة من أثر واردات الجمال. أما القبض فلا معنى له في دار النعيم إلا أنه يستبدل من مشاهدة الجلال بالهيبة. انظر المعجم الصوفي ٨٩٧.

(٦) - في (ز): «سبحه».

(٧) - في (ط): «بما».

(٨) - في (ز): «من كونه».

(٩) - سقطت «منه تعالى» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٠) - من عند قوله «ينبغي أن يحمل.....» إلى قوله: «أنا من أهوى» نقله المصنف من كتاب

المقصد الأسنى للغزالي، بتصرف يسير، انظر المقصد الأسنى ص ١٥٣.

يحمل على التوسع والتجوز قول^(١) أبي يزيد^(٢) - قدس الله روحه - حيث قال:
«انسلخت من نفسي كما تنسلخ^(٣) الحية من جلدها، فنظرت^(٤) فإذا أنا هو»^(٥).

ويكون معناه أن من انسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها وهمتها^(٦) فلا
يبقى فيه متسع^(٧) لغير الله تعالى، ولا يكون له هم ولاهمة^(٨) سوى الله تعالى
فإذا لم^(٩) يحل^(١٠) في القلب إلا جلال الله تعالى وجماله، حتى صار مستغرقاً به
كان كأنه هو لا أنه هو^(١١) حقيقة، وفرق بين قولنا هو هو وبين قولنا كأنه هو كما
أن الشاعر تارة يقول: «كأني من أهوى» وتارة يقول: «أنا من أهوى».

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «ما قال».

(٢) - في (ق): «أبوزر»، وفي (ب)، (ز): «أبوذر».

(٣) - في (ز): «تسلخ».

(٤) - في (ق)، (ز): «ونظرت».

(٥) - جاءت هذه الحكاية في كتاب «النور من كلمات أبي طيفور»، ضمن كتاب «شطحات الصوفية»

تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ص ١٠٠ ونصها فيه: «سمعت أبا يزيد يقول: وقد قيل له: بم

نلت - فقال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت فإذا أنا هو».

وانظر: المقصد الأسني ١٥٣، مجموع فتاوي ابن تيمية ٥١٨/١٠، جامع الرسائل ١٤٧/٢،

المعرفة عند مفكري الاسلام ص ٣٢٢ .

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ق): «توسع»، وفي (ز): «متوسع».

(٨) - في (ق) هكذا: «ولا لا له همة ولا يهمه».

(٩) - في (ط) بدل «فإذا لم»: «فلا».

(١٠) - في (ب). (ق): «يجل».

(١١) - سقطت من (ق).

ولاحفاء في أن الأول تشبيهه، والثاني مجاز حقيقته^(١) التشبيه^(٢).

وأما قول من قال: «أنا الحق» فإن كان في حال الصحو، فإما أن يكون معناه كقول الشاعر: أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فمحمولاً^(٣) على المجاز، وإما أن يكون قد غلط في ذلك كما غلطت^(٤) النصارى القائلون^(٥) بأن الله تعالى جوهر واحد له^(٦) ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة، ويعبرون عنها بالأب والابن وروح القدس^(٧)، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالإقنوم الصفة.

ويقولون: إن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بطريق^(٨) الامتزاج، كالخمر بالماء، وقد أخبر الله تعالى بكفرهم فقال: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾^(٩).

ولاحفاء أيضاً في أن جعل الواحد ثلاثة جهالة، فمن: «قال أنا الحق^(١٠)» بناء

(١) - في (ق): «حقيقة».

(٢) - سقطت «حقيقة التشبيه» من (ب).

(٣) - في (ط)، (ق): «محمول».

(٤) - في (ق)، (ز): «غلط».

(٥) - في (ب)، (ز): «القائلين».

(٦) - سقطت من (ز)، (ط).

(٧) - انظر آراء النصارى في الجوهر الواحد بأقانيمه الثلاثة في: رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية .

(٨) - في (ق): «بطريقة».

(٩) - سورة «المائدة» الآية (٧٣).

(١٠) - في (ق): «الحق».

على زعمه^(١) الاتحاد^(٢) فهو أيضاً كافر مثلهم^(٣) ، وأما^(٤) قول أبي يزيد: «سبحاني ما أعظم شأنني» إن صح عنه^(٥) ، فإما أن يكون جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله ، سبحانه وتعالى ، كما لو سمع^(٦) وهو يقول: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^(٧) . أما أن يكون قد شاهد كمال^(٨) حظه^(٩) من صفات القدس في

(١) - في (ق) ، (ب) : «زعم» .

(٢) - سقطت من (ق) .

(٣) - في (ز) ، (ق) : «مثله» .

(٤) - من عند قوله «وأما قول أبي يزيد..... الخ» إلى قوله: «بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال» نقله المصنف عن الغزالي في كتابه «المقصد الأسني» ص ١٥٤ بتصرف يسير .

(٥) - سبب شك المصنف في صحة نسبة هذا القول إلى البسطامي يرجع إلى كثرة الأقوال التي نسبت إليه ولم يقلها ، خصوصاً ما ورد في كتاب النور من كلمات أبي طيفور» للسهلجي .

وقد نبه على هذا غير واحد من العلماء كابن تيمية في مجموع الفتاوي (٢٥٧/١٣) والذهبي في أعلام النبلاء (٨٦/١٣) .. ولكن ثبت عن البسطامي مثل هذه الأقوال ، فأصل المسألة ثابت عنه لكن الزيادات دخلت عليه . والصوفية مضطربون في نسبة هذه العبارة إلى البسطامي ، ففي الوقت الذي ينفيه البعض يؤكد الآخرون ، كما أن من جوز ثبوتها عنه حمل العبارة على محامل حسنة وذلك بأعمال التأويل فيها .

انظر: اللمع ص ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، الأحياء (٣٦/١) فضائح الباطنية ص ١٠٩ ، مشكاة الأنوار ص ٧٤ ، عوارف المعارف ٧٩ ، كشف المحجوب ٤٩٥ ، شطحات الصوفية ص ١٠١ ، تلبس إبليس ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٦) - في (ب) : «استمع» .

(٧) - سورة «الأنبياء» ، الآية (٢٥) .

(٨) - في (ب) : «لنفسه كمالاً» .

(٩) - سقطت من (ب) ، وفي (ق) : «حظه» ،

الترقي بالمعرفة^(١) عن الموهومات^(٢) والمحسوسات وبالهمة^(٣) عن الحظوظ والشهوات، فأخبر عن قدس نفسه فقال^(٤): «سبحاني»، ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عوام^(٥) الخلق فقال: «مأعظم شاني»، وهو^(٦) مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولانسبة له^(٧) إلى^(٨) قدس الرب وعظم شأنه تعالى سبحانه وتقدس.

وإما أن يكون قد جرى على لسانه حال السكر وغلبات^(٩) الحال، عند إشراق أنوار^(١٠) الجلال، فإن جاوزت هذه التأويلات إلى الاتحاد فذلك محال قطعاً، فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال.

واعلم^(١١) أن التوحيد عند العامة^(١٢) عبارة عن نفي الآلوهية عما سوى الله

(١) - في (ط): «بالمعرفة عن المعرفة»

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - سقطت من (ب)، وفي (ز): «بالتحلية» بدلاً منها.

(٤) - سقطت من (ط).

(٥) - في (ز): «عنوان».

(٦) - سقطت من (ق). وعلى فرض صحة تأويل المصنف لكلام أبي اليزيد فإن تزكية النفس

والإعجاب بها والتعاطف على الخلق من صفات النفوس العلية، وسقوط في حبال الشيطان،

وهذا مصير كل من سلك منهجاً تعبدياً وتربوياً يخالف هدي النبي ص. وللصوفية في هذا

المجال انحرافات يعجب منها المسلم. انظر: كتاب الاستقامة لشيخ الإسلام حيث ناقش هذا

الموضوع بتوسع.

(٧) - سقطت من (ق)، (ز).

(٨) - في (ز): «أي».

(٩) - في (ز): «وغليان».

(١٠) - في (ق): «الأنوار».

(١١) - في (ب): «أعلم».

(١٢) المصنف يقسم التوحيد تقسيماً يتفق ومشربه الصوفي، وقد استوفينا الرد عليه وتقويمه في

قسم الدراسة في ص ٣٩٠.

صلى الله عليه وسلم

تعالى وإثباته لله^(١) وحده على ما هو مدلول كلمة التوحيد، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ماسوى^(٢) الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد إلا وجود الله تعالى وحده، كما لا^(٣) يشاهد في النهار من الكواكب إلا الشمس وحدها، وهو توحيد العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد، فإنهم لما استولى على قلوبهم محبة الله تعالى أعرضوا عما سوى الله تعالى، وترقوا عن المعارف الحاصلة بتعلق الصفات، وعن ارتباط^(٤) الكائنات بالصفات، أي ترقوا عن كشف الأفعال وعن كشف الصفات إلى مشاهدة تجلي^(٥) أنوار الذات، فأنمحو^(٦) ذواتهم وصفاتهم^(٧)، فلا يبقى لهم شعور بالعلوم والإدراكات، ولا بوجود^(٨) الكائنات ويظهر لهم معنى قوله^(٩): «كان الله ولم يكن معه^(١٠) شيء»^(١١) وحينئذ لا يبقى لتوحيد العامة - أعني النفي والإثبات - مجال، لأن

(١) - سقطت «واثباته لله» من (ز).

(٢) - في (ط): «سوا».

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ق): «ارطباط».

(٥) - في (ز): «الجلي».

(٦) - في (ب): «فأنمحو».

(٧) - في جميع النسخ عدا (ط): «صفاتهم وذواتهم».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «وجود».

(٩) - في جميع النسخ عدا (ب): «قولهم».

(١٠) - في (ز): «مع غيره شيء».

(١١) - أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب قوله وكان عرشه على الماء، من حديث عمران بن حصين في قصة قوم بني تميم والأشعرين من أهل اليمن، وفيه سؤال الأشعرين عن أول هذا الأمر ما كان؟ فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء... الحديث، الفتح (٤٠٣/١٣) ح (٧٤/٨). وفي كتاب بدء الخلق باب ماجاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده) (٢٧) الروم. الفتح (٢٨٦/٦) ح (٣١٩١). - وأخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد (٨٨٤/٢). - وأخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ص ١٤. - وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٠٣/١٨) ح (٤٩٧) و(٤٩٨) و(٥٠٠). - وأخرجه النسائي في التفسير (٥٨٤/١) ح (٢٦٠). - وأخرجه أحمد في مسنده (٤٣١/٤، ٤٣٢). - وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٨. وفي كل ما تقدم لم يرد لفظ (مع شيء) فيحتمل أن يكون المصنف أورده بالمعنى ولم يرد اللفظ.

نفي^(١) الغير إنما يكون عند الشعور بالغير، لا عند الغيبة والذهول عنه، فإذا اضمحل وجود ماسوى الله تعالى كان الله تعالى عندهم واحداً^(٢) في الوجود كما أنه واحد في الألوهية، ولا يوحد الواحد أحد^(٣) لكونه تحصيلاً للحاصل، فكل من وحد الواحد فهو جاهد^(٤)، لكونه واحداً وإلا لما افتقر إلى توحيده، وإلى هذا المعنى أشار^(٥) صاحب منازل السائرين^(٦) حيث يقول شعراً^(٧) :

(١) - في (ز): «النفي».

(٢) - في (ق): «واحد».

(٣) - سقطت من (ط).

(٤) - في (ز): «جاهد».

(٥) - في (ط): «يشير».

(٦) - هو الحافظ المفسر الفقيه، الصوفي الواعظ، عبدالله بن محمد بن علي بن محمد، أبو اسماعيل، شيخ الاسلام، الأنصاري الهروي، الحنبلي، من ذرية ابي ايوب الأنصاري. مولده في سنة ست وتسعين وثلاث مئة. وسمع الحديث بهراة، ورحل في نيسابور وطوس وسظام لطلب العلم، وكان جامعاً بين العلم والعمل، قال ابن رجب الحنبلي «كان اماماً عارفاً عابداً زاهداً، كثير السهر بالليل، شديد القيام في نصر السنة والذب عنها، وكان شديد الانتصار لمذهب الامام احمد». وكان من أبرز وأشد خصوم الأشاعرة والمتكلمين في عصره: قال عنه الذهبي: «وكان شيخ الإسلام أثرياً قحاً، ينال من المتكلمة...» وقال: «ولقد كان هذا الرجل سيفاً مسلولاً على المتكلمين...». وقال أيضاً: «ولقد بالغ أبو اسماعيل في «ذم الكلام» على الاتباع فأجاد...». ثم يذكر الذهبي مأخذه عليه فيقول «وله نفس عجيب لا يشبه نفس أئمة السلف في كتابه «منازل السائرين». وقال أيضاً: «وكان طوداً راسياً في السنة، لا يتزلزل ولا يلين، لولا ما كدر كتابه «الفاروق في الصفات» بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها...». توفي سنة احدى وثمانين واربعمائة. ترجمته في: المنهج الأحمد ١٨١/٢، مختصر الدر المنضد ٢١٥/١، طبقات الحنابلة ٢٤٧/٢، ومختصره ص ٤٠٠، ذيل طبقات الحنابلة ٥٠/١، مناقب الامام أحمد ص ٦٣٢، أعلام النبلاء ٥٠٣/١٨.

(٧) - سقطت من (ز)، (ط)، وفي (ب): «شعر».

ماوحد الواحد من واحد
إذ^(١) كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته^(٢)
عارية أبطالها^(٣) الواحد
توحيده إياه توحيده
ونعت من ينعتة لاحد^(٤)

فأراد بقوله: «إذ كل من وحده جاحد» لكونه واحداً^(٥) في^(٦) الوجود، ولهذا
افتقر إلى نفي الألوهية من غيره فلو لا ملاحظة وجود غيره لما احتاج إلى هذا
النفي، وأشار^(٧) بقوله: «عارية أبطالها^(٨) الواحد»، إلى أن التوحيد الحقيقي الثابت
أزلاً وأبداً هو توحيد الله ذاته، وأما توحيد الخلق، فيزول بموتهم وفنائهم، وأشار
بقوله^(٩): «ونعت من ينعتة لاحد»، إلى أن ثناء الله تعالى بما يليق بكماله وجلاله،
إنما هو ثناء الله تعالى على نفسه، وأما ثناء الخلق قاصر عما يليق بكماله وجلاله

(١) - في (ق): «وكل» بدل «إذ كل».

(٢) - في جميع النسخ عدا (ق): «نفسه».

(٣) - في (ز): «أبطالها».

(٤) - انظر الأبيات في منازل السائرين ص ١٣٩.

(٥) - في (ق)، (ز): «واحد».

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ب)، (ز): «أشار».

(٨) - في (ز): «أبطالها».

(٩) - في (ق): «بقولهم».

على ما يشير إلى ذلك^(١) قوله ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»^(٢).

يقال: ألحد في دين الله، أي حاد عنه^(٣) وعدل^(٤)، ولحد لغة فيه، فما^(٥) ذكرنا هو مراد صاحب منازل السائرين، لا ما يقوله بعض من شرحه من الوجودية الملحدين، وحمل كلامه من أوله إلى آخره على زندقة^(٦) الوجودية الكافرين^(٧) من أنه أراد

(١) - في (ط): «بذلك».

(٢) - أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود (٣٥٢/١) ح (٢٢٢). وقام الحديث «اللهم أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك عن عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك».. وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة باب الدعاء في الركوع والسجود (٢٣٢/١) ح (٨٧٩). - وأخرجه الترمذي في جامعه في كتاب الدعوات باب (٧٦) (٥٢٤/٥) ح (٣٤٩٣). - وأخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الدعاء باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، (١٢٦٢/٢) ح (٣٨٤١). - وأخرجه أحمد في مسنده (٥٨/٦). - وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب القرآن باب ما جاء في الدعاء (٢١٤/١) ح (٣١). جميعهم من حديث عائشة رضي الله عنها بهذا اللفظ وله شاهد من حديث علي أخرجه النسائي في المجتبى في كتاب قيام الليل باب الدعاء في الوتر (٢٤٨/٣) ح (١٨٤٧) وأخرجه أحمد في مسنده (٩٦/١) و (١١٨ و ١٥٠) بهذا اللفظ.

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ط): «عدل عنه».

(٥) - في (ب)، (ز): «فيما».

(٦) - في (ق): «زندقته».

(٧) - نبه جمع من العلماء المحققين كابن تيمية، وابن القيم، وابن أبي العز الحنفي، والملا علي القاري، إلى أن أبيات الهروي السالفة كانت مستنداً للوجودية في الترويج لمذهب وحدة الوجود، وبينوا خطأهم في ذلك، وشرحوا الأبيات، وعاب عليه بعضهم استعماله الألفاظ المجملة والمحتملة، التي يتمسك بها أهل الأهواء والبدع. - قال ابن القيم بعد شرحه الأبيات: «فرحة الله على أبي اسماعيل. فتح للزندقة باب الكفر والاتحاد فدخلوا منه وأقسموا بالله جهد أيمانهم: إنه منهم وما هو منهم وغره سراب الفناء» المدارج (١٤٨/١). - وقال الملا علي القاري عند ذكر هذه الأبيات: «وأما ما أنشده شيخ الإسلام ابو اسماعيل... في كتابه منازل السائرين... فليس فيه إلا أنه لا يعرف الله ما سواه، وحاشاه أن يريد به الاتحاد ليتشبث به الاتحادي، ويقسم بالله جهد أيمانه أنه معه، وهذا دأب أهل الباطل يروجون مذهبهم بانتسابه إلى بعض أهل الحق عند الجهال ممن لا تميز له بين الأقوال» مرتبة الوجود ج ٢ ص ٧٣-٧٥. وانظر: منهاج السنة النبوية - ٣٤٦/٥، (٣٧١)، مدارج السالكين (١٤٧/١)، (٥١٣/٢)، (٤٤٩)، شرح العقيدة الطحاوية (٥٥/١).

بكونه واحداً أنه الوجود المطلق المنبسط في المظاهر، وأعيان الأكوان خيال وسراب^(١)، وهي أعيان ثابتة في علم الله تعالى، لافي الخارج، وقد عرفت أن ذلك سفسطة باطلة ليس بتوحيد، بل هو في الظاهر شرك مفرط ليس عليه مزيد، وفي الحقيقة نفي في الخارج لوجود الملك المجيد، وإلحاد هادم لدين الإسلام ولشرايع^(٢) جميع^(٣) الأنبياء عليهم الصلاة والسلام^(٤). وقد يتوهم بناء على عدم الشعور بمعنى الحلول والاتحاد، أن الوجودية حلولية واتحادية^(٥) وليس كذلك^(٦) إذ الحلول والاتحاد إنما يكون بين موجودين متغايرين في الأصل^(٧)، والوجودية يجعلون وجود الله

(١) - في (ز): «سرابا».

(٢) - في (ب): «وشرائع».

(٣) - سقطت من (ز).

(٤) - قوله: «الصلاة والسلام» سقطت من (ز).

(٥) - في (ق): «أو اتحادية».

(٦) - في (ز): «لذلك».

(٧) - كلام المصنف في التفريق بين الحلول والاتحاد من جهة وبين وحدة الوجود من جهة أخرى كلام دقيق. لكنه لم يتكلم عن الفرق بين الحلول والاتحاد، وإن أشار إلى اتفاقهما في كون كل واحد منهما يحصل بين موجودين متغايرين. ويتضح الفرق بين الحلول والاتحاد بعد معرفة المعنى المراد من هذين المصطلحين. فالحلول: عبارة «عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز. ويسمى هذا النوع «الحلول الجوارى». وأما النوع الثاني فهو: عبارة عن اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الوردة فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً. وهو «الحلول السرياني» تعريفات الجرجاني ص ١٢٥. فنلاحظ من خلال التعريفين أن كلاً من الحال والمحل محتفظ بخاصيته حتى بعد حصول الاندماج بينهما، فلا يزال الماء ماء والكوز كوزاً. بخلاف الاتحاد الذي هو «أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث» الكليات ٣٤/١، فهو وإن اشترك مع الحلول في كونه حصل من اندماج بين موجودين، إلا أن واحداً من الموجودين لم يحتفظ بخاصيته.

* وابن عربي كان يرى أن الحلول كفر، لكونه لاينفي الاثنينية، بل يثبت حقيقتين، حقيقة الواجب، وحقيقة الممكن، وأن هناك حال ومحلول. فذهب إلى القول بالاتحاد بحيث تصير الذاتان ذاتاً واحدة وحقيقة واحدة، ثم بان له أن هذا غلط أيضاً كما أوضح المصنف، فرجع عنه وقال بوحدة الوجود. انظر نصوص ابن عربي في رفض الحلول: الفتوحات ٣٦/١، ٣٧٦/٣، ٤٩٤، ٥٦٦، ٣٧٢/٤، ٣٧٩. وانظر نصوصه في رفض الاتحاد: الفتوحات ٣١٧/٢، ٣٧٢/٤، كتاب المسائل الألف ص ٥، كتاب الفناء في المشاهدة ص ٢. على أن ابن عربي قد يورد الاتحاد ويقول به، ولكنه يريد به وحدة الوجود. وانظر: الفتوحات ٢٢/٢، مرتبة الوجود ٤٠٩/١ وهذا النوع من الاتحاد سماه ابن تيمية بالاتحاد العام في مقابل الاتحاد المعين. مجموع الفتاوى ٤٦٥/٢، ٤٦٦.

تعالى عين وجود الممكنات، فلا مغايرة بينهما ولا إثنية، فلا يتصور حينئذ ههنا^(١) تحقق^(٢) الحلول والاتحاد^(٣)، بل^(٤) تلك^(٥) زندقة أخرى أفحش منهما باطلة ببديهة العقول، إذ القائلون^(٦) بهما لا يجعلون الله تعالى أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج ولا يتفوهون بهما إلا^(٧) في بعض الأفراد، وهؤلاء يجعلون^(٨) الله تعالى أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج، ثم يجعلونه وجود جميع الأشياء حتى وجود القاذورات، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والمجاهدون علواً كبيراً، ويعتقدون أنه غير موجد لوجود الكائنات فلا خلق ولا إيجاد لا^(٩) للأرض ولا للسموات ولا لما بينهما من الكائنات.

واعلم أن الكافر اسم لمن لا إيمان^(١٠) له فإن أظهر الإيمان من غير اعتراف بنبوة النبي عليه السلام خص باسم المنافق^(١١) دون الزنديق، لأن الله تعالى لم يسم الذين نافقوا في عهد رسول الله ﷺ زنادقة، وإنما سماهم منافقين،

(١) - سقطت من (ط).

(٢) - في (ز): «محقق».

(٣) - في (ق)، (ب): «الاتحاد والحلول».

(٤) - في (ز): «أن».

(٥) - في (ق): «ذلك».

(٦) - في (ب): «القائلين».

(٧) - في (ز): «إلى».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «يجعلونه» وسقط ذكر «الله تعالى» منها.

(٩) - في (ز): «ولا».

فدروز^(١) الشام على ما شهد^(٢) به^(٣) كتبهم الملعونة، إنما يظهرون الإيمان، ولا

(١) - طائفة الدروز من الفرق الباطنية المنحرفة التي انتهى بها الأمر إلى الخروج عن الإسلام. والدرزية نسبة إلى الداعي نشكين الدرزي، والدروز يستنكرون هذه النسبة التي تربطهم بالدرزي الذي يتبرؤن منه بل ويلعنونه لأنه خرج على تعاليم حمزة بن علي الزوزني ت (٤٣٠هـ). المؤسس الفعلي لهذه العقيدة، والذي دبر لقتل الدرزي سنة (٤١١هـ). ويطلقون على أنفسهم طائفة الموحدين.

ويستمد الدروز عقائدهم من كل مصادر الديانات والفلسفات والمذاهب كما يتضح ذلك من مادة أفكارهم، وهو ما يصرح به زعمائهم السياسيون مثل كمال جنبلاط، ومفكروهم مثل د. سامي مكارم. ويظهر أن تأثرهم بالجانب الاشرافي والباطني أكثر من غيره، فهم يجلون ويقدرون فيشاغورث وأفلاطون وأفلوطين الذي يبدو أثره واضح في كتب الدروز الدينية، أما المذاهب والفرق الباطنية في الإسلام فنجد لآخوان الصفا مكانة في مذهبهم، وجل آرائهم مأخوذة من الاسماعيلية. وعقائد الدروز تدور كلها حول تأليه الحاكم بأمر الله، والزعم بان الله سبحانه وتعالى، حل فيه، ويعتقدون أن الحاكم هو الصورة الانسانية لالله. ولذلك فهم يتوجهون إليه بالعبادة. وقد أثبت الدروز هذا التصور بما يعرف عندهم «بميشاق ولي الزمان». وأما عقيدتهم في الأنبياء، فإن الدروز ينكرون جميع الرسل والأنبياء ويلقبونهم بالأبالسة، وأما القرآن الكريم فهو مردود عندهم، ويقولون إنه من وضع سلمان الفارسي، ولهم مصحف خاص يسمى «المنفرد بذاته». ومذهبهم في الأحكام الشرعية: هو اسقاط التكاليف بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث ألغوا التأويل الباطني للشرعية الذي تبناه غلاة الشيعة كالاسماعيلية. ولهم في أيامنا هذه صلة وثيقة بالصهيونية واسرائيل حتى صار لهم نائب درزي في حزب الليكود الحاكم. وقد أفتى قديماً علماء الإسلام كابن تيمية وابن عابدين أن الدروز لا يعدون من المسلمين ولا يعاملون معاملة الفرق الإسلامية. مجموع الفتاوي ١٦١/٣٥ - ١٦٢، حاشية ابن عابدين (٥ / ٣٥٥).

انظر: عقيدة الدروز عرض ونقد للدكتور محمد الخطيب، إسلام بلا مذاهب ٢١٧-٢٧٧، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ٣٣٥ - ٣٥٦، الموسوعة الفلسفية العربية ج ٢ ق١ ص ٥٦٦-٥٧٦، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي ص ١٩٩-٣١٧، ٤٣١-٤٣٤.

(٢) - في (ق): «شاهد».

(٣) - سقطت من (ق)، (ز).

يعترفون بنبوة رسول الله ﷺ، فهم مباحيون منافقون، لازنادقة^(١) على مايتوهم ذلك لعدم التفرقة بين المنافق والزنديق، وإن طراً كفره بعد الإيمان^(٢) خص باسم المرتد لرجوعه عن الإيمان.

وإن قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريك في الألوهية^(٣).

وإن كان متديناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى. وإن كان يقول بقدوم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري^(٤).

وإن كان لا يثبت الصانع خص باسم المعطلة^(٥) وإن كان مع اعترافه بنبوة

(١) - في (ز): «لازنادية».

(٢) - سقطت من (ق).

(٣) - في (ق): «الإلهية».

(٤) - وقد صور الغزالي مذهبهم فقال:

«هم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدير العالم القادر، وزعموا: أن العالم : لم يزل موجودا، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة». المنقذ من الضلال ص ٩٤ - ٩٧.

وانظر: الفرق بين الفرق ص ٣٥٤، التبصير في الدين ص ١٤٩، نهاية الإقدام ص ١٢٣، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤٧/١ وما بعدها.

(٥) - لا يقتصر معنى التعطيل على نفي الصانع فحسب، وإنما يطلق على عدة معان، فمنها:

تعطيل الصانع عن الصنع، ومنها نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله، ومنها تعطيل الله جل وعلا عن كماله المقدس، وذلك بجحد أسمائه وصفاته. ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها.

انظر: نهاية الإقدام ص ١٢٣، منهاج السنة النبوية ٥٢٣/٢، ٥٦٢، ٢٩٢/٣، ٤٦٨، شرح العقيدة الطحاوية ٧٩٤/٢. الإيمان : أركانه ، حقيقته ، نواقضه ص ٢٧، شرح لمعة الاعتقاد

النبي ﷺ وإظهاره^(١) شعائر الإسلام يبطن^(٢) عقائد^(٣) هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق^(٤) ، وهو في الأصل منسوب إلى زند اسم كتاب أظهره مزدك^(٥) في أيام قباد^(٦) ، وزعم أنه تأويل^(٧) كتاب المجوس الذي جاء به زردشت^(٨) ، الذي

(١) - في (ق): «إظهار».

(٢) - في (ب): «بتبطنه».

(٣) - في (ز): «عقائداً».

(٤) - في (ز): «الزندقة».

(٦،٥) - قال الشهرستاني : «ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباد والد أنوشروان ، ودعا قباد إلى مذهبه فأجابته . واطلع أنوشروان على خزيره وافترائه فطلبه فوجده فقتله . . . وكان يقول : إن النور يفعل بالقصد والاختيار . والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق . والنور عالم حساس ، والظلام جاهل أعمى . وأحل النساء وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها ، وحكي عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة . ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة : الماء والأرض والنار . ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير ومدبر الشر ، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير ، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر . وروي عنه : أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى ، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل ، وبين يديه أربع قوى : قوى التميز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور وتلك الأربع يديرون أمر العالم » الملل والنحل ٢٤٩/١ - ٢٥٠ بتصرف يسير . . . وقد نوه الفخر الرازي إلى أن بعض فرق الصوفية المباحية الذين أسقطوا التكاليف ، هم على الحقيقة على دين مزدك . انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١١٧ ، ١٤١ ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ص ١٠٧ ، تاريخ الأدب في إيران ، للمستشرق براون ٢٥٦/١ - ٢٦٣ .

(٧) - في (ب): «تأليف».

(٨) - زردشت بن بورشب : ظهر في زمان «كشتاسب بن هراسب» الملك ، وكان أبوه من أذربيجان ، وأمّه من الري واسمها «دغدوية» . وزعموا أن لهم أنبياء وملوكاً ، أولهم كيومرث ، وكان أول من ملك الأرض؟! ونزل بابل وأقام بها ، وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر في زمانه . وقال : النور والظلمة أصلان متضادان ، وكذلك يزدان وأهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم ، وحصلت التراكيب من امتزاجهما ، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وكتابه الذي صنفه يسمى «زند أوستا» وزعموا أنه أنزل عليه . انظر : الملل والنحل ٢٣٦/١ - ٢٣٩ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٣٤ ، مروج الذهب ٢٢٩/١ - ٢٣٠ ، تاريخ الأدب في إيران ٧١/١ وما بعدها .

يزعمون^(١) أنه نبيهم^(٢) وإن كان مع تبطن تلك العقائد الباطلة يستحل الفروج
المحرمة وسائر المحرمات بتأويلات فاسدة كما يفعله الباطنية والوجودية خص باسم
الملحد^(٣).

فالزندق^(٤) في عرف الشرع اسم لما عرفت، لا لكل من صدر عنه فعل أو
قول يوجب^(٥) الكفر، على ما هو متعارف أهل عصرنا^(٦)، فإنهم يسمون كل من
صدر عنه فعل أو قول يوجب الكفر زنديقاً^(٧)،

(١) - في (ق): «يزعمونه».

(٢) - في (ز): «بينهم».

(٣) - في جميع النسخ عدا (ط): «والزندق».

(٤) - في (ز): «توجب».

(٥) - في (ب): «عصر».

(٦) - تتفق المصادر جميعها تقريباً على الأصل غير العربي لكلمة «زندق»، ومن المرجح أنه أخذ من
كلام الفرس بعد ظهور الإسلام، وعرب.

انظر: رسالة في تحقيق لفظ الزندق لابن كمال باشا، ص ٤٧ بتحقيق: حسين محفوظ في
مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد.

والزندقة قد وجدت قبل الإسلام، وقد تمثلت في فرق متعددة؛ منها: المانوية، والمزدكية،
والسوفسطائية، والدهرية.

وقد أطلق الإسلاميون هذا اللفظ على معان متعددة.

فالمشتهر عند الفقهاء أن الزندق هو المنافق. قال الحافظ ابن حجر: «ثم أطلق الاسم [زندق] على كل من أسر الكفر وأظهر الإسلام حتى قال مالك: الزندقة ما كان عليه المنافقون. وكذا أطلق جماعة من الفقهاء الشافعية وغيرهم أن الزندق هو الذي يظهر الإسلام ويخفي الكفر»
الفتح ٢٧١/١٢.

وورد في كتاب الإنصاف لعلي بن سليمان المرادوي الحنبلي ٣٣٢/١٠ - ٣٣٤: «الزندق هو

.....
الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر ، ويسمى منافقاً في الصدر الأول» . وهذا ما أقره ابن تيمية ، قال: «فأما الزنديق الذي تكلم الفقهاء في قبول توبته في الظاهر ، فالمراد به عندهم المنافق ، الذي يظهر الإسلام ، ويبطن الكفر» بغية المرتاد ص ٣٣٨ .

وبعض علماء السلف يطلقه على من قال بخلق القرآن، كما قال أحمد بن حنبل ويزيد بن هارون. الصواعق المرسله ٤/١٣٩٦ - ١٣٩٧، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ١٥٨ . والإمام عثمان بن سعيد الدارمي عدّ الجهمية زنادقة في كتابه «الرد على الجهمية» ص ٣٥٢ وفي كتابه «الرد على بشر المريسي» ص ٤٧٥ . وفي كتاب «إغاثة اللفهان» لابن القيم ٢/٢٤٦ استعمل لفظ الزنديق في الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر . والغزالي يرى أن من الزندقة إنكار وجود الله والقول بقدوم العالم ، وإنكار الحياة الآخرة . «المنقذ من الضلال ص ٩٤ - ٩٧» . والمعري في «رسالة الغفران» يعتبر أن الزندقة هي القول بالدهر وإنكار النبوات والكتب المنزلة .

ولا شك في أن كلمة زندقة إذا تتبعنا استعمالها تدل على كل إنكار لأصل من أصول العقيدة أو على كل رأي يؤدي إلى ذلك ، أو على كل بدعة غليظة في تفسير النصوص الشرعية ، أو في فهم العقيدة بحسب الهوى . وقد اتسع معناها حتى أطلقت على من كان يحيا حياة المجون والفحش .

انظر : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، د . عبيد الرحمن بدوي ، ص ٢٨ . ودائرة المعارف الإسلامية ١٠/٤٤٠ - ٤٤٥ .

وبناءً على ما سبق فإنه يصح إطلاق لفظ الزنادقة على الصوفية الاتحادية والحلولية والوجودية ؛ لذا ذكر التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» ٣/١١٧ ، ٤/٢٥٠ أن من الصوفية زنادقة ، كما أن الإطلاق نفسه يشمل الغلاة من كل فرقة ، كاليزيدية من الخوارج ، وكالخطابية من المعتزلة . . إلخ .

ولو كانت كلمة زنديق محددة المعنى لكان تقسيم المصنف مقبولاً ، لكن لعموم هذا اللفظ فإنه يدخل فيه الملحد والمرتد وغير ذلك .

انظر : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ١٠٦ ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تلبيس إبليس ١١١ ، الزندقة والزنادقة ، د . عاطف شكري ، تاريخ ابن الراوندي الملحد، د . عبد الأمير الأعسم . الموسوعة العربية الفلسفية ، إصدار معهد الإنماء العربي ١/٤٦٨ - ٤٧١ .

ويحكمون بعدم جواز استتابته^(١) ، ويقطعون بوجوب قتله وعدم قبول توبته.

ولا خفاء^(٢) في أنه في^(٣) حكم الشرع من المرتدين، وأنه ممن^(٤) تجب^(٥) استتابته فإنه^(٦) إذا^(٧) تاب تقبل^(٨) توبته في شريعة سيد المرسلين، ولا يحل سفك دمه حينئذ، لأنه قد صار بالتوبة من جملة المؤمنين، وليت شعري لو كل من صدر عنه فعل أو قول يوجب الكفر زنديقاً، فمن الذي سماه الشرع مرتداً وأوجب استتابته^(٩) وقبول^(١٠) توبته، وحكم بأنه صار^(١١) بعد التوبة من المؤمنين الذين من قتل واحداً منهم^(١٢) متعمداً، فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً^(١٣).

(١) - في (ب): «توبته»، وفي (ز): «استتابته». تضافرت الأدلة الشرعية على جواز قتل الزنديق من غير استتابته ، وقد ذهب أهل المدينة ومالك وأصحابه والليث بن سعد إلى عدم قبول توبة الزنديق ، وهو المنصور من الروایتين عن أبي حنيفة ، وهو إحدى الروايات عن أحمد ونصرها كثير من أصحابه . انظر : الصارم المسلول على شاتم الرسول لشيخ الإسلام ص ٣٤٤ ومابعداها ص ٣٥٠ ومابعداها حيث ساق الأدلة الموجبة لقتل الزنديق ورد توبته ، وأجاب عن اعتراضات المعترضين في بحث نفيس

(٢) - في (ط)، (ق): «ولا خفاً». (٣) - سقطت من (ز).

(٤) - سقطت من (ز). (٥) - في جميع النسخ عدا (ط): «يجب».

(٦) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٧) - في جميع النسخ عدا (ط): «فإذا».

(٨) - في (ق): «يقبل».

(٩) - في (ز): «استتابتا».

(١٠) - في جميع النسخ عدا (ط): «قبل».

(١١) - في (ق): «قد صار».

(١٢) - في (ق): «فهم واحداً».

(١٣) - في (ق): «عظماً»، وهو يشير إلى الآية (٩٣) من سورة (النساء).

ثم اعلم^(١) أن صاحب الفصوص قد زاد على ماسبق من الزندقة^(٢) والضلالة
«ضغثاً على إبالة»^(٣)

فقال: خرج فرعون من الدنيا طاهراً مطهراً^(٤)، وذلك إنكار لما ثبت أنه مات
على الكفر بالنصوص الناطقة المذكورة في اثنين^(٥) وعشرين سورة من القرآن،
وإجماع الأمة في كل عصر وزمان على أنه^(٦) في ذلك الكفر الشنيع اللاحق
مناقض لكفره الفظيع السابق، بأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه
فمتى كان فرعون بزعمه^(٧) كافراً حتى يقال إنه بكلمة التوحيد حال الغرق خرج عن
الدنيا طاهراً مطهراً، وقد استدل على ذلك بما^(٨) لو كان له أدنى شعور وإمام^(٩)

(١) - سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٢) - في (ق): «الزندقة».

(٣) - مثل يضرب للرجل يحمل صاحبه المكروه، ثم يزيده منه. والابالة: الحزمة من الحطب، والضغث:

الجرزة التي فوقها. يجعلها الحطاب لنفسه، والجرزة والحزمة واحد، قال الشاعر:

لي كل يوم ذؤالة

ضغث يزيد على إبالة

والذؤالة: الذئب، وإشتقاقه من الذألان، وهو سرعة المشي، يقول: لي منه كل يوم شر يزيد على

الشر، وكان يقع على غنمه، والصيق: الغبار. جمهرة الأمثال للعسكري ٦/٢،

(٤) - الفصوص: ٢٠١/١.

(٥) - في جميع النسخ عدا (ب): «إثنين».

(٦) - إلى هناك انتهت النسخة (ب).

(٧) - في (ز): «يزعمه».

(٨) - في (ط): «بأنه».

(٩) - سقطت من (ق).

بخواص تركيب الكلام. وتصديق بقواعد دين الإسلام، لعرف أنه حجة عليه لا له وهو قوله تعالى ﴿يَحْتَسِبُ إِذَا أُذِرَهُ أَنَّهُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(١)، فزعم بفساد فهمه القاصر عن معنى الكلام، والحاده في عقائد^(٢) الإسلام، أن كون فرعون من المغرقين لا يدل على عدم قبول إيمانه، وأن الإيمان حال اليأس وهو حال معاينة العذاب مقبول، لكنه^(٣) إنما ينفع في رفع^(٤) عذاب الآخرة، ولا ينفع في دفع عذاب الدنيا، إلا لقوم يونس عليه السلام، متمسكاً في ذلك بما لو عرف إجماع المفسرين وقواعد الدين لعرف أيضاً أنه^(٥) حجة عليه لا له وهو قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾^(٦).

فزعم بناءً على جهله بتفسير القرآن، والحاده في آيات الملك الديان أن قوم يونس - عليه السلام - آمنوا حال معاينة العذاب، فقبل الله إيمانهم ورفع عنهم عذاب الآخرة، وخصهم بكشف عذاب الدنيا أيضاً، فيكون إيمان فرعون أيضاً حال معاينة العذاب، وهو الغرق مقبولاً نافعاً في دفع عذاب الآخرة، لا في دفع عذاب الدنيا، وهو الغرق، لأن كشف عذاب الدنيا مختص بقوم يونس عليه السلام، وحمل قوله

(١) - سورة «يونس» الآية (٩٠).

(٢) - في (ق): «عقائده».

(٣) - في (ق): «لنكتة».

(٤) - في (ق): «دفع».

(٥) - في (ط): «أنه أيضاً».

(٦) - سورة «يونس» الآية (٩٨).

تعالى: ﴿فَلَمْ يَكْ يَنْفَحْهُمْ إِيمَانَهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾^(١) على عدم النفع في الدنيا فقط^(٢) (لاعدم النفع في الدنيا)^(٣) والآخرة جميعاً^(٤) على ما دلت عليه النصوص القاطعة، وانعقد عليه إجماع الأمة وهو مذهب أهل السنة، ودل عليه سياق هذه الآية أيضاً، و^(٥) هو قوله تعالى: ﴿سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادَتِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾^(٦).

وقال صاحب الكشاف^(٧): «هنالك للمكان استعير «هنا»^(٨) للزمان، أي وخسر وقت رؤية البأس^(٩) وهو شدة العذاب، والمعنى أن عدم قبول الإيمان حال

(١) - سورة «غافر» الآية (٨٥).

(٢) - سقطت من (ق).

(٣) - ما بين القوسين سقط من (ق).

(٤) - انظر تأويل ابن عربي للآية في الفصوص: ٢١١/١، والفتوحات: ٢٧٦/٢.

(٥) - سقطت الواو من (ز).

(٦) - سورة «غافر» الآية (٨٥).

(٧) - هو العلامة، كبير المعتزلة، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي،

صاحب المؤلفات في التفسير وغريب الحديث والعربية. ولد بزمخشر - قرية من عمل خوارزم -

في رجب سنة سبع وستين وأربع مئة. قال الذهبي: «كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني

والبيان، وله نظم جيد..... وكان داعية إلى الاعتزال، الله يسامحه». مات ليلة عرفة سنة ثمان

وثلاثين وخمسمائة. ترجمته في: الأنساب ٢٩٧/٦، نزهة الألباب: ٣٩١، معجم البلدان

١٧٤/٣، معجم الأدباء ١٢٦/١٩، وفيات الأعيان ١٦٨/٥، المختصر في أخبار البشر

١٦/٣، ميزان الاعتدال ٧٨/٤، أعلام النبلاء ١٥١/٢٠، طبقات المعتزلة: ٢٠، طبقات

المفسرين للسيوطي: ٤١، مفتاح السعادة ٩٧/٢، ١٠٠، الفوائد البهية ٢٠٩.

(٨) - في (ز): «السعير هنا».

(٩) - انظر الكشاف: ج ٣ ص ٤٤٠.

البأس^(١)، أي وقت^(٢) معاينة العذاب، سنة الله مطردة في كل الأمم، ولهذا جعل المتلفظين^(٣) بكلمة الإيمان حال البأس^(٤) من الخاسرين، وسماهم كافرين فكيف يتوهم أنهم صاروا بذلك مؤمنين.

ثم إنه لا يخفى على الواقفين على تفسير القرآن أن معنى قوله تعالى: ﴿فلولا﴾ كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس^(٥) ﴿﴾ على ما أجمع عليه المفسرون هو أنه هلا^(٦) كانت قرية من القرى التي أهلكتها تابت عن الكفر، وأخلصت^(٨) الإيمان قبل معاينة العذاب، وفوات وقت التكليف، ولم تؤخر^(٩) الإيمان إليها^(١٠) كما أخر فرعون إلى أن أخذ بمخنقة^(١١)، فنفعها إيمانها بأن يقبله منها

(١) - في (ط): «اليأس».

(٢) - في (ز) ، (ق) «حال».

(٣) - في (ز): «المتلفظون».

(٤) - في (ط): «اليأس».

(٥) - قوله: «إلا قوم يونس» سقط من (ط)، (ز).

(٦) - سورة «يونس» الآية (٩٨).

(٧) - في (ق): «هل لا».

(٨) - في (ز): «وأخلص».

(٩) - في (ق): «تأخر»، وفي (ز): «يؤخر».

(١٠) - قوله «الإيمان إليها» سقطت من (ق)، (ز).

(١١) - يشير المصنف إلى الحديث الذي فيه غرق فرعون وهلاكه، فقد أخرج الترمذي في الجامع الصحيح من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لما أغرق الله فرعون قال: آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا إسرائيل. فقال جبريل: يا محمد فلو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه مخافة أن تدركه الرحمة». قال الترمذي: هذا حديث حسن. (٢٨٧/٥) ح (٣١٠٧). ومن طريق آخر مرفوعاً ولفظه: «أن جبريل جعل يدس في في فرعون الطين خشية أن يقول لا إله إلا الله فيرحمه الله. أو خشية أن يرحمه الله». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. (٢٨٧/٥) ح (٣١٠٧).

لوجوده^(١) في وقت الاختيار ؛ لكن قوم يونس - عليه السلام - لما آمنوا (في حال الاختيار، لأنهم آمنوا)^(٢) عند معاينة علامات نزول العذاب (لا عند معاينة نزول العذاب)^(٣) كفرعون، قبلنا إيمانهم، وكشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا^(٤)، ولم يقبل من فرعون، لأن إيمانه كان حال اليأس^(٥) ومعاينة العذاب^(٦)، ولهذا لم يكشف عنه عذاب الدنيا أيضاً لتلازمهما^(٧) في ذلك بحكم السنة الإلهية نزولاً إذا استمر الكفرة على العناد، واندفاعاً إذا تابوا^(٨) قبل فوات وقت الاختيار^(٩)، وأظهروا الانقياد، فالاستثناء^(١٠) أعني قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾^(١١) منقطع بمعنى لكن.

روي أن يونس - عليه السلام - بعث إلى نينوى من أرض الموصل، فكذبوه فذهب عنهم مغاضباً، وقال لقومه إن أجلكم أربعون ليلة، فقالوا: إن رأينا أسباب الهلاك

(١) - في (ز) «لوجود».

(٢) - ما بين القوسين سقط من (ق).

(٣) - ما بين القوسين سقط من (ق).

(٤) - للمقارنة انظر : تفسير الطبري ١١/١٧٠، تفسير البغوي ٢/٣٦٨، تفسير القرطبي ٨/٣٨٣،

زاد المسير ٤/٦٤، نظم الدرر ٩/٢٠٨، الدر المنثور ٤/٣٩١.

(٥) - في (ط): «اليأس».

(٦) - في (ق): «الذاب».

(٧) - في (ق)، (ز): «لتلازمها».

(٨) - في (ق): «تاتو».

(٩) - سقطت من (ق).

(١٠) - في (ق): «فالاستثناء».

(١١) - سورة «يونس»، الآية (٩٨).

آمنا بك فلما مضت خمس وثلاثون ليلة أغامت السماء غيماً^(١) أسوداً هائلاً^(٢)
يدخن دخاناً شديداً^(٣)، ثم هبط^(٤) حتى غشي^(٥) مدينتهم^(٦) وأسودت^(٧)
سطوحهم، فلبسوا المسوح^(٨)، وبرزوا إلى الصعيد بأنفسهم وصبيانهم ودوابهم
وفرقوا بين النساء والصبيان، وبين الدواب وأولادها^(٩) فحن^(١٠) بعضهم إلى
بعض وعلت الأصوات والعجيج^(١١)، وأظهروا الإيمان والتوبة، وتضرعوا إلى الله
تعالى فرحمهم وكشف عنهم ذلك، وكان^(١٢) في عاشوراء يوم^(١٣) الجمعة.

(١) - سقطت من (ق).

(٢) - سقطت من (ق)، وفي (ز): (هائماً) وقد صححت في الهامش.

(٣) - في (ق): «ذاد خان شديد».

(٤) - في (ط)، (ز): «بسط».

(٥) - في (ط)، (ز): «يغشى».

(٦) - في (ط): «مدينتهم»، وفي (ز): «مدمنيتهم».

(٧) - سقطت من (ز)، وفي (ط): «ويسود»، وفي (ق): «ونسور» والمثبت من كتب التفسير. انظر:

معالم التنزيل ٣٦٩/٢.

(٨) - في (ز): «المنسوج».

(٩) - في (ز): «وأولادها».

(١٠) - في (ز): «فمن».

(١١) - في (ط): «الضجيج».

(١٢) - في (ز): «في كان».

(١٣) - في (ز): «أي يوم».

وقيل خرجوا إلى شيخ من بقية علمائهم فقالوا: قد نزل بنا العذاب فماذا ترى فقال لهم: قولوا يا حي حين لاحي، ويا حي يحيي الموتى، ويا حي لا إله إلا أنت. فقالوا ذلك فكشف عنهم. وعن الفضيل بن عياض قالوا اللهم إن ذنوبنا قد عظمت وجلت وأنت أعظم منها وأجل، افعل بنا ما أنت أهله ولا تفعل بنا ما نحن أهله.

فقد ظهر بما أجمع عليه المفسرون أن قياس قبول إيمان فرعون على قبول إيمان قوم يونس عليه السلام قياس باطل، (وكذا الاستدلال بهذه الآية على أن الإيمان حالة اليأس ومعاناة العذاب مقبول) ^(١)، قياس باطل قطعاً أيضاً.

وكذا لا يخفى على أجلاف العرب من الرعاء فضلاً عن البلغاء والعلماء أن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَطْرَقَهُ الْخُرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الرَّبُّ آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ ^(٢) مسوق لبيان عدم قبول إيمان فرعون، على ما يدل عليه عدة أمور تشتمل عليها هذه الآية الكريمة:

الأول: الإخبار بأن صدور هذا القول عنه إنما كان حال معاناة البأس والعذاب وهو الإغراق، والإيمان حال البأس ^(٣) غير مقبول ^(٤) باتفاق المسلمين لقوله تعالى: ﴿قَلَمَ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ مَا رَأَوْا ^(٥) بِأَسْنَاءِ ^(٦) وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُاتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ ، واتبهوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يُاتِيَكُمُ الْعَذَابُ بِخِتَّةٍ وَأَنْتُمْ لَا تُشْحِرُونَ﴾ ^(٧) ، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنِّي لَمُ مَكْرَمَةٌ

(١) - سقط ما بين القوسين من (ز).

(٢) - سورة «يونس»، الآية (٩٠).

(٣) - في (ط): «اليأس».

(٤) - في (ز): «مقبولة».

(٥) - في (ق): «رؤا».

(٦) - سورة «غافر»، الآية (٨٥).

(٧) - سورة «الزمر»، الآية (٥٤، ٥٥).

فأهكوه من المحسنين، بل^(١) قد جاءتك آياتي فكذبت بها
واستكبرت وهكنت من الكافرين^(٢).

الثاني: الإخبار عنه بأنه قال: آمنت بالذي آمنت به بنوا إسرائيل كما أخبر
عن غيره من الكفار عن قولهم الغير النافع، معقباً بالرد والإنكار بقوله تعالى:
﴿فلما رأوا بائسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرونا بما كنا به مشركين
فلم يك ينفحهم إيمانهم لما رأوا^(٣) بائسنا^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وإذا
لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ إلى قوله: ﴿الله يستهزئ بهم ويمدهم في
طغيانهم يعمهون﴾^(٥) لا الإخبار^(٦) عنه بأنه آمن كما أخبر عن قوم يونس
عليه السلام بقوله^(٧): ﴿لما آمنوا﴾^(٩) إشارة إلى أن الصادر عن^(٨) اللعين في
هذه الحال مجرد القول باللسان دون الإيمان.

وأما^(١٠) الإخبار عن سحرة فرعون بقوله: ﴿قالوا آمنا برب العالمين رب

(١) - في (ز): «بلا».

(٢) - سورة «الزمر»، الآية (٥٨، ٥٩).

(٣) - في (ق): «رأوا».

(٤) - سورة «غافر»، آية (٨٤، ٨٥).

(٥) - سورة «البقرة»، الآية (١٤)، إلى الآية (١٥).

(٦) - في (ط): «لا إخبار».

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - في (ط): «من».

(٩) - سورة يونس، الآية (٩٨).

(١٠) - في (ز): «أما».

موسى وهارون ﴿١﴾ وإن كان بلفظ قالوا ﴿٢﴾ لكنه لم يعقبه بالرد والإنكار ﴿٣﴾ ، بل أثنى عليهم بقوله تعالى: ﴿قالوا لن نؤثره﴾ على ما جاءنا من البيئات والذي فطرنا، فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا إنا آمننا بربنا ليخفف لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقر ﴿٤﴾ .

والثالث: تعقيب هذا القول بقوله تعالى: ﴿الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾ ﴿٥﴾ الداخل عليه همزة الإنكار بقرينة السياق وهو السباق ﴿٦﴾ ، وغيرهما من الآيات الدالة على أنه في الآخرة من الكافرين، أي أتؤمن الساعة في وقت اضطرارك حين أدركك الغرق وأيست ﴿٧﴾ من نفسك.

(١) - وردت هذه الآية في سورة «الأعراف» الآية، (١٢١، ١٢٢) وفي سورة «الشعراء» الآية، (٤٧، ٤٨).

(٢) - في (ز): «لقوله».

(٣) - يريد المصنف أن يبين أنه ربما أفادت هذه الآية أن إيمان السحرة كان بمجرد التلفظ باللسان، فأتى بالآية الأخرى التي فيها ثناء عليهم من الله ليؤكد أن إيمانهم كان صادقاً ونابعاً من قلوبهم، ولم يكن المصنف بحاجة إلى هذا الاستدلال أبداً. - لأن قول السحرة في الآية الأولى ليس قولاً باللسان فقط بل هو قول باللسان مع التصديق بالجان، وإنما عبر به بالقول لأن القول حاك لما في القلب فأرادوا معارضة فرعون وخلافه، وليس لهم إلا النطق باللسان. - ولأنهم يعلمون أن قولهم هذا سيوردهم بأس فرعون وهو ما حصل بالفعل، فلو لم يكن إيمانهم نابعاً من قلوبهم لما تلفظوا به ولا قالوه. - والفرق بين قولهم وقول فرعون أن فرعون قاله لدفع العذاب. وهم قالوه مع علمهم بأنهم سيرون البأس والعذاب.

(٤) - سورة «طه» الآية (٧٢، ٧٣).

(٥) - سورة «يونس»، الآية (٩١).

(٦) - في (ط): «السباق والسياق».

(٧) - في (ز): «وأيست».

الرابع: تعقيب ذلك الإنكار بالذم بما سبق من عصيانه وكونه من المفسدين، فلو لا أنه مات على الكفر لما ذمه الله تعالى بعد^(١) ذلك^(٢) لأن الله تعالى بعد الإيمان يغفر ما سلف من الكفر والعصيان.

الخامس: تعقيب ذلك الإنكار والذم بما بلغ في تفضيحه الغاية بجعله بعد الهلاك لمن خلفه آية، وعبرة^(٣) يعتبر بها الأمم، فلا يجترؤون^(٤) على الله تعالى مثل ما اجترأ^(٥) عليه إذا سمعوا بهلاكه وهوانه على الله تعالى.

قال صاحب الكشاف^(٦): «كرر المخذول المعنى الواحد ثلاث مرات في ثلاث عبارات يعني قوله ﴿آمَنت﴾ وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنتَ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ﴾، وقوله: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٧) حرصاً على القبول فلم يقبل منه حين أخطأ^(٨) وقته، وقال حين لم يبق له اختيار قط، وكانت^(٩) المرة الواحدة كافية في حال الاختيار وعند بقاء وقت التكليف.

(١) - سقطت من (ق)، (ز).

(٢) - في (ق)، (ز): «بذلك».

(٣) - في (ز): «وغيره».

(٤) - في (ز): «يجترؤون».

(٥) - في (ق): «اجترء».

(٦) - انظر تفسير الكشاف ح ٢ ص ٢٥١.

(٧) - سورة «يونس» الآية (٩٠).

(٨) - في (ق)، (ز): «أخطاء».

(٩) - في (ط): «كانت» بدون حرف العطف.

وقد ذكر الإمام الرازي^(١) في التفسير^(٢) الكبير لعدم قبول إيمانه وجوهاً آخر.
قيل إنما لم^(٣) يقبل إيمانه لأنه إنما ذكر^(٤) هذه الكلمة ليتوسل بها إلى دفع
البلية^(٥) الحاضرة والمحنة^(٦) الناجزة كما قال الله تعالى^(٧): ﴿لئن كشفنا منكم
الرجز^(٨) لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل فلما كشفنا عنهم

(١) - هو العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني
الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة أربع وأربعين وخمس مئة، واشتغل
على أبيه الامام ضياء الدين خطيب الري، وانتشر تواليفه في البلاد شرقاً وغرباً، وكان يتوقد
ذكاء، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه،
فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. مات بهراة يوم عيد الفطر سنة ست وست
مئة. هكذا ترجم له الذهبي في أعلام النبلاء (٥٠٠/٢١). ثم ذكر طرفاً يسيراً من وصيته التي
أوصى بها لما احتضر والتي يصرح فيها رجوعه عن طرق أهل الكلام إلى طريقة القرآن في
إثبات مسائل الاعتقاد. وقد قال ابن خلكان عن هذه الوصية: «رأيت له وصية أملاها في مرض
موته على أحد تلامذته تدل على حسن العقيدة». وفيات الأعيان (٢٥٢/٤).

وقد أورد الذهبي: في كتابه تاريخ الإسلام ص ٢١١ هذه الوصية التي خاطب فيها الرازي
تلميذه ابراهيم ابن أبي بكر الأصبهاني كما أوردها التاج السبكي في «طبقات الشافعية»
٩٠/٨. ترجمته في: تاريخ الحكماء ٢٩١، التكملة للمنزري ١٨٦/٢، ذيل الروضتين ٦٨،
البداية والنهاية ٥٥/١٣.

(٢) - في (ق) ، (ط): «تفسير».

(٣) - سقطت «إنما لم» من (ق).

(٤) - في (ز): «ذكره».

(٥) - في (ز) ، (ق): «البلية».

(٦) - في (ز) ، (ق): «المحن».

(٧) - في (ط): «كما كانوا يقولون».

(٨) - في (ز): «الزجر».

الرجز إله أجل هم بالخوه إذا هم ينكثون ﴿^(١)﴾ فما كان إذاً مقصوده من هذه ^(٢) الكلمة الإقرار بوحداية الله تعالى؛ لأنه كان دهرياً. وقيل لأن إيمانه كان مبنياً على محض التقليد، ألا ترى أنه قال: لا إله ^(٣) إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، فكأنه ^(٤) اعترف بأنه لا يعرف الله تعالى إلا أنه سمع من بني إسرائيل أنهم أقروا بوجوده، ومثل هذا التقليد المحض ^(٥) لا ينفع في الإيمان ^(٦)، وقيل لأن ^(٧) الإيمان ^(٨) إنما ^(٩) يتم بالإقرار ^(١٠) بوحداية الله تعالى وبالإقرار بنبوة موسى - صلوات الله على نبينا وعليه السلام - ^(١١)، وهو ^(١٢) وإن أقر بوحداية الله تعالى، لكنه لم يقر بنبوة موسى عليه السلام، فلذلك لم يقبل.

وقيل: لأن أكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة إلى التشبيه والتجسيم، ولهذا

(١) - سورة «الأعراف» الآية (١٣٤، ١٣٥).

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ط): «كأنه».

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - سقطت كلمة «في الإيمان» من (ق).

(٧) - في (ق): «إن».

(٨) - في (ز): «الإيمان هم».

(٩) - في (ق): «إنما».

(١٠) - في (ق): «إلا بالقرار».

(١١) - سقطت من (ط).

(١٢) - سقطت من (ق)، (ز).

اشتغلوا بعبادة العجل (لظنهم أن الله تعالى في ذلك العجل) ^(١)، ولما قال آمنت أنه ^(٢) لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، ولم يقل لا إله ^(٣) إلا الذي آمن به موسى وهارون، كما قالت ^(٤) السحرة ﴿آمنا برب العالمين رب موسى وهارون﴾ ^(٥) فكأنه ^(٦) قال آمنت بالإله الموصوف الجسمية والحلول والنزول، فلذلك لم يقبل.

وبالجمله لاخلاف لأحد من المسلمين في أن إيمان فرعون حال الغرق غير مقبول، وأنه مات كافراً، و ^(٧) إنما الخلاف في سبب عدم قبول إيمانه. فذهب الجمهور إلى أن السبب صدور الإيمان عنه حال الغرق، ^(٨) الذي هو حال اليأس ^(٩) وهو شدة عذاب الدنيا، وإيمان اليأس ^(١٠) غير مقبول، وذهب بعضهم إلى أن حال اليأس ^(١١) هو حال رؤية عذاب الآخرة ومشاهدة ملك الموت، لا حال شدة عذاب الدنيا ^(١٢) كالغرق، فحينئذ لا يكون إيمانه حال الغرق إيمان اليأس ^(١٣)، لكنه غير

(١) - سقط ما بين القوسين من (ق).

(٢) - في (ز): «به».

(٣) - سقطت كلمة «لا إله» من (ق)، (ط).

(٤) - في (ز): «قال».

(٥) - سورة الأعراف: الآية (١٢١، ١٢٢)، وسورة الشعراء: الآية (٤٧، ٤٨).

(٦) - في (ز): «فإنه».

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - سقطت من (ق).

(٩) - في (ق)، (ز): «اليأس».

(١٠) - في (ق)، (ز): «اليأس».

(١١) - في (ق)، (ز): «اليأس».

(١٢) - سقطت من (ز).

(١٣) - في (ق)، (ز): «اليأس».

مقبول لوجوه آخر ذكرها الإمام الرازي في التفسير^(١) الكبير، فمن أراد الاطلاع عليها فليُنظر فيه^(٢).

ومما يرشدك إلى عدم قبول إيمانه، وأنه مات على الكفر وخذلانه أنه تمهد من قواعد الدين أن الله بفضله العظيم إذا قبل إيمان عبد صرف عمره في الكفر والعصيان لا ينتقم منه بالعذاب بعد قبول الإيمان، بل يبشره بالعفو والغفران لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِِنْ يَنْتَهُوا يُخْفَرْ لَهُمْ مِمَّا قَد سَلَفُوا﴾^(٣)، ولقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفُوا﴾^(٤)، ولقوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله»^(٥). ولا يذمه^(٦) بمثالبه ومفاسده السالفة بعد موته، وإنما يفعل ذلك بالذين ماتوا وهم كافرون، كما قال الله تعالى إخباراً عن حالهم القبيح. ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾^(٧). وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَاءتَكَ آيَاتِي

(١) - في (ط): «تفسير».

(٢) - انظر «مفاتيح الغيب» ١٦١/٩ وما بعدها.

(٣) - سورة «الأنفال»، الآية (٣٨).

(٤) - سورة «المائدة» الآية (٩٥).

(٥) - أخرجه مسلم في صحيحه في قصة بيعة عمرو بن العاص في كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وكذا الهجرة والحج بلفظ «أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله...» (١١٢/١) ح (١١٩٢).

وأخرجه أحمد في مسنده (١٩٨/٣، ١٩٩، ٢٤٠، ٢٠٥).

(٦) - في (ق): «يذم».

(٧) - سورة «الصفات» الآية (٣٥).

فكذبت^(١) بها واستكبرت وهكنت من الكافرين^(٢) . وقوله تعالى:
﴿وهكنتم قوماً بوراً﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات، وقد^(٤) فعل الله بفرعون
اللعين، كما فعل بأولئك الملاعين حيث أخبر بأنه^(٥) انتقم منه^(٦) بالإغراق، كما
انتقم من قومه الكافرين، فأغرقهم أجمعين^(٧) .

وأخبر بأنه حق عليه عقاب وحق عليه وعيد، ونظمه في سلك المكذبين
الملعونين^(٨) الذين وصفهم بأنهم يوم القيامة^(٩) من المقبوحين ومن الداخلين في أشد
العذاب والمأخوذين بذنوبهم بشديد^(١٠) العقاب، ووعد كليمة بأنه لا يومن كقومه^(١١)
حتى يروا العذاب الأليم، وعد بعد هلاكه عليه مثالبه ومخازيه في اثنتين وعشرين
سورة من القرآن العظيم في عدة آيات بأنه كان من المفسدين ، وأنه كان من
الظالمين ، وأنه من الخاطئين^(١٢) ، وأنه كان في الأرض بغير الحق من المتكبرين،

(١) - في (ز): «وكذبت».

(٢) - سورة «الزمر» الآية (٥٩).

(٣) - سورة «الفتح» الآية (١٢).

(٤) - سقطت من (ق).

(٥) - في (ق): «بأن».

(٦) - في (ز): «منهم».

(٧) - في (ق): «أجمعين جمعين».

(٨) - في (ط): «والملعونين».

(٩) - في (ط): «القيمة».

(١٠) - في (ز): «شديد».

(١١) - في (ز): «كقوله».

(١٢) - في (ز): «مخطئين».

وأنه كان من المكذبين، وأنه كان من المسرفين^(١) إلى غير ذلك مما يدل على أنه في الآخرة من الكافرين وفي النار من الخالدين، فلو كان ختمه على الإيمان لما فعل^(٢) ذلك به^(٣)، لما^(٤) علم من قواعد الدين فقال في سورة آل عمران: ﴿كذَّبَ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٥) والمراد بأخذ الله آل فرعون بذنوبهم، هو إغراقهم في الدنيا وإحراقهم في العقبى.

ولا^(٦) خفاء في أن^(٧) فرعون من المغرقين، فيكون المراد من^(٨) آل فرعون: فرعون وآله كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنفِرْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾^(٩).

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما أخذه الله تعالى بذنبه، فإن من مات على الإيمان لا يؤخذ^(١٠) بالكفر السابق لما مر^(١١)، وكما^(١٢) في سورة الأعراف: ﴿وَقَالَ

(١) - في (ط): «المفترين».

(٢) - في (ط): «فعله».

(٣) - في (ط): ، (ز): «به ذلك».

(٤) - سقطت من (ق).

(٥) - سورة آل عمران، الآية (١١).

(٦) - في (ق): «لا».

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - قوله «المراد من» سقطت من (ز).

(٩) - سورة «البقرة» الآية (٥٠).

(١٠) - في (ز): «يؤخذ».

(١١) - قوله «لما مر» سقطت من (ط).

(١٢) - سقطت «كما» من (ق)، وسقطت «وكما» من (ز).

موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين ﴿^(١)﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم فاتمرقناهم في اليم باآتهم كذبوا بآياتنا وكانوا غافلين﴾ ^(٢).

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما أغرقه مع قومه الكافرين، ولما نظمه بعد هلاكه في سلك المكذبين و ^(٣) في سورة الأنفال: ﴿كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا﴾ ^(٤) بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن ^(٥) الله ^(٦) قوي شديد العقاب ذلك باؤ الله لم يك مغيراً نعمة ^(٧) أنعمها على قوم حتى يخيروا ما باآفسهم وأؤ الله سميع عليم كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم وأمرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين﴾ ^(٨).

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما نظمه ^(٩) في سلك المكذبين الظالمين، ولما جعله ^(١٠) بذنوبه ^(١١) من المهلكين كغيره ^(١٢) من الكافرين لأن الله تعالى يغفر ما قد سلف، والإسلام يجب ما قبله.

(١) - سورة «الأعراف» الآية (١٠٤).

(٢) - سورة «الأعراف» الآية (١٣٦).

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ق): «كذبوا».

(٥) - في (ز): «إنه».

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - سقطت من (ق).

(٨) - الآية (٥٢ - ٥٤).

(٩) - في (ز): «نظم».

(١٠) - في (ط)، (ز): «ولم يجعله».

(١١) - في (ز): «بذنبه».

(١٢) - في (ق): «وكغيره».

وفي سورة يونس عليه السلام: ﴿ربنا إنك آتيت فرعون وملائه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا^(١) ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا^(٢) حتى يروا العذاب الأليم^(٣) قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعوا سبيل الذين لا يحلمون^(٤) .

ومن المعلوم بالنص القاطع المؤيد بالإجماع أن الإيمان حال معاينة العذاب غير مقبول. وفي سورة هود: ﴿وما أمر فرعون برشيده يقدم قومه يوم القيامة^(٥) فأوردتهم النار وبئس الورد^(٦) المورود، واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة^(٧) بئس الورد المرفود^(٨) .

فلو كان ختمه على الإيمان، لما كان مقدمة قومه الكفرة الواردين على النار ولا من الملعونين يوم القيامة^(٩) ولا في هذه الدار.

وفي سورة بني إسرائيل^(١٠) : ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسئل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال^(١١) له فرعون إنني لأظنك يا موسى مسحوراً *

(١) - سقطت من (ق).

(٢) - في (ق): «يؤمنوا».

(٣) - في (ق): «اليم».

(٤) - الآية (٨٨) ، (٨٩).

(٥) - في (ط): «القيمة».

(٦) - في (ط): «الورود».

(٧) - في (ط): «القيمة».

(٨) - سورة هود : الآية (٩٧ ، ٩٨).

(٩) - في (ط): «القيمة».

(١٠) - في (ط): «اسراء».

(١١) - في (ق): «فقاله».

قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظننك
يا فرعون مثبوراً * فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه
جميعاً ﴿١﴾ .

فلو كان ختمه على الإيمان لما عد عليه مثالبه ^(٢) السابقة ولما عاقبه بالغرق
بكفره السابق، لأن الإسلام يجب ما قبله، ولما نظمه في سلك قوم الكافرين
المغرقين.

ومن سورة الحج: ﴿وإنا يكذبوكم فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد
وثمود * وقوم إبراهيم وقوم لوط * وأصحاب مدین وكذب موسى
فأمليت للكافرين ثم أخذتهم فكيف كان نكير﴾ ^(٣) .

ولا خفاء في أن فرعون من المأخوذین المكذبین الذين سماهم الله كافرين ^(٤) ،
فمن قال بإيمان فرعون فهو من الكافرين المكذبين لرب العالمين.

وفي سورة المؤمنین: ﴿ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان
مبين * إلى فرعون وملائه فاستكبروا وكانوا قوماً عالين * فقالوا أنؤمن
لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون * فكذبوهما فكانوا ^(٥) من
المهلكين﴾ ^(٦) . ولو كان ختمه على الإيمان لما ذمه بعد هلاكه بمثالبه السابقة، ولما
جعله بسبب تكذيبه ^(٧) السابق لموسى من المهلكين كقومه الكافرين.

(١) - الآية (١٠١) ، (١٠٢) ، (١٠٣) .

(٢) - في (ط) ، (ز) : «مثالية» ، وفي (ق) : «مثالبته» .

(٣) - الآية (٤٢) ، (٤٣) ، (٤٤) .

(٤) - في (ط) ، (ق) : «الكافرين» .

(٥) - في (ق) : «فكانوا» .

(٦) - الآية (٤٥) ، (٤٦) ، (٤٧) ، (٤٨) .

(٧) - في (ز) : «تكذيب» ، وفي (ق) : «تكذيبه» .

وفي سورة الشعراء: ﴿فَاتِيَا^(١) فَرَعُونَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ^(٢) رَبِّ
الْحَالِمِينَ^(٣)﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَنْفَرْنَا
الْآخِرِينَ^(٤)﴾.

فتعقيب ما صدر عنه من التكذيب والاستكبار بالإغراق جزاء لكفره^(٥)
كسائر قومه الكفار دليل على أنه مثل قومه الكافرين؛ لأن الله تعالى إنما يفعل
ذلك في الإخبار عن الكفار الذين يعذبهم في الدنيا جزاء لكفرهم لا عن الذين^(٦)
قَبِلَ تَوْبَتَهُمْ^(٧) عَنِ الْكُفْرِ، فَإِنَّ^(٨) اللَّهَ^(٩) تَعَالَى بَعْدَ عَدِّ ذُنُوبِهِمْ^(١٠) وَعَيُوبِهِمْ^(١١)
بِشْرِهِمْ^(١٢) بِالْعَفْوِ، كَمَا فَعَلَ لِعِبَادِ^(١٣) الْعَجَلِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَمَّا قَبِلَ تَوْبَتَهُمْ
فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّا وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلَ مِنْ

(١) - في (ط): «فأتبا».

(٢) - في (ط) «رسولا».

(٣) - الآية (١٦).

(٤) - الآية (٦٥)، (٦٦).

(٥) - في (ز): «لكفر».

(٦) - في (ط): «الذي».

(٧) - في (ط): «توبته».

(٨) - في (ز)، (ق): «فإنه».

(٩) - سقطت من (ز) < (ق).

(١٠) - في (ز)، (ط): «ذنوبه».

(١١) - في (ز)، (ط): «عيوبه».

(١٢) - في (ز)، (ط): «ببشره».

(١٣) - في (ط)، (ز): «بعباد».

بجده وأنتم ظالمون * ثم عفونا^(١) عنكم من بعد ذلك لعلكم
تشكرون^(٢) .

وفي سورة النمل: ﴿ففي تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً
فاسقين﴾^(٣) إلى قوله: ﴿فانظر كيف كان عقبة المفسدين﴾^(٤) . وجه
الاستدلال مامر آنفاً، وفي سورة القصص^(٥) ﴿إن فرعون علماً في الأرض﴾^(٦) .
إلى قوله: ﴿إنه كان من المفسدين﴾^(٧) . وفيها أيضاً ﴿فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدواً وحزناً﴾^(٨) إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا
خاطئين﴾^(٩) وفيها أيضاً ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم﴾^(١٠) إلى
قوله: ﴿من المقبوحين﴾^(١١) .

فلو كان ختمه على الإيمان، لما ذمه الله بمثاله السابقة بعد هلاكه، ولما أخبر
عنه بأنه كان من المفسدين، ولما نظمه^(١٢) في سلك هامان وجنودهما الكافرين^(١٣) ،

(١) - في (ق): «عونا».

(٢) - سورة البقرة، الآية (٥١)، (٥٢).

(٣) - الآية (١٢).

(٤) - الآية (١٤).

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - (٧) - الآية (٤).

(٨) - في (ق): «وحزناً».

(٩) - الآية (٨).

(١٠) - الآية (٤٠).

(١١) - الآية (٤٢).

(١٢) - في (ز): «نظم هما».

(١٣) - في (ق): «كافرين»، وفي (ز): «في سلك الكافرين».

ولما ذمه بعد هلاكه أنه كان مثلهم من الخاطئين، ولما عاقبه بالأخذ والنبذ في اليم
كقومه الملعونين، ولما جعل عاقبته كعاقبة غيره من الظالمين، ولما كان يوم القيامة^(١)
مثلهم^(٢) من الأئمة الداعين إلى النار، ولما كان^(٣) مثلهم من الملعونين والمقبوحين
ومن غير المنصورين.

وفي سورة العنكبوت: ﴿وَعَادًا وَثَمُودًا﴾^(٤) وقد تبين لكم من
مساكنهم^(٥) إلى قوله: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٦) فلو كان^(٧)
ختم فرعون على الإيمان لما نظمه بعد هلاكه في سلك الكافرين المستكبرين^(٨)
الظالمين عاد وثمود وقارون وهامان، ولما أخذه بالذنب، ولما جعله كقومه من المغرقين
إن^(٩) لم يكن له^(١٠) ذنب حينئذ ولا ظلم، لأن الإسلام يجب ما^(١١) قبله. وفي سورة
ص: ﴿كَذَبْتَ قَبْلَهُمْ قَوْمَ نُوحٍ﴾^(١٢) إلى قوله: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهِمُ﴾^(١٣).

(١) - في (ط): «القيمة».

(٢) - في (ز): «من مثلهم».

(٣) - في (ط)، (ز): «ولا» بدل «ولما كان».

(٤) - في جميع النسخ: «وثلمود».

(٥) - الآية (٣٨).

(٦) - الآية (٤٠).

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - في (ط): «المتكبرين».

(٩) - في (ق)، (ز): «إذ».

(١٠) - سقطت من (ق)، (ز).

(١١) - سقطت من (ز).

(١٢) - الآية (١٢).

(١٣) - الآية (١٤).

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما ذمه بالتكذيب السابق، ولما نظمه في سلك
المكذبين الكافرين، ولما حق عليه العقاب كما حق على أولئك الأحزاب.

وفي سورة المؤمن: ﴿وَهَكَذَاكَ زَيْنَ لَفِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنْ
السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾^(١).

فلو كان ختمه على الإيمان لما ذمه الله تعالى بعد هلاكه، إنه زين له سوء عمله
وإنه مصدود عن السبيل وإن كيده في تباب.

وفيها أيضاً: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ
وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾^(٢) فلو كان ختمه على الإيمان لما أخبر
الله تعالى عنه أنه قال لموسى كما قال هامان وقارون ساحر كذاب.

وفيها أيضاً: ﴿وَجَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾^(٣) إلى قوله تعالى:
﴿أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٥) فلو كان ختمه على الإيمان لما أدخل^(٦) يوم القيامة مع قومه
الكافرين أشد العذاب، وإياك أن تصغي إلى ما تقوله الملاحدة إن الداخل في أشد
العذاب إنما هو آل فرعون لا فرعون^(٧) لما مر من أن المراد من آل فرعون حيث ذكر

(١) - الآية (٣٧).

(٢) - الآية (٢٣)، (٢٤).

(٣) - في (ق): «فرعو».

(٤) - الآية (٤٥).

(٥) - الآية (٤٦).

(٦) - في (ط)، (ق): «دخل».

(٧) - يقول ابن عربي «.... وأما قوله تعالى «فأوردتهم النار» فما فيه نص أنه يدخلها معهم، بل قال
الله «ادخلوا آل فرعون» ولم يقل «ادخلوا فرعون وآله» ورحمة الله أوسع من حيث أن لا يقبل
إيمان المضطر، وأي اضطرار أعظم من اضطرار فرعون في حال الغرق...». شرح فصوص الحكم

في القرآن فرعون وآله جميعاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ
تَنْظُرُونَ﴾^(١).

والدليل على أن المراد هنا ذلك أن الله تعالى قد أخبر بأنه قد حق عليه
العذاب وحق عليه الوعيد، وأنه من المكذبين للرسول، فلا محالة يكون من
الداخلين في أشد العذاب.

وفي سورة الزخرف: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾^(٢) إلى قوله: ﴿مَثَلًا
لِلْآخِرِينَ﴾^(٣).

فلو كان ختمه على الإيمان لما انتقم (منه كما انتقم)^(٤) من قومه بالإغراق
وما جعله كقومه^(٥) سلفاً ومثلاً للآخرين.

وفي سورة الدخان: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ *
مَنْ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ كَفَرٌ مُعَالِيٌّ مِّنَ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٦) . فلو كان ختمه على الإيمان لما
ذمه بعد هلاكه بأنه كان عالياً من المسرفين الذين هم أصحاب النار.

(١) - سورة «البقرة» الآية (٥٠).

(٢) - الآية (٥٤).

(٣) - الآية (٥٦).

(٤) - سقطت من (ز).

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - الآية (٣٠)، (٣١).

وفي سورة ق: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح﴾^(١) إلى قوله: ﴿فحق وعيد﴾^(٢) فلو^(٣) كان ختمه على الإيمان، لما نظمه بعد هلاكه في سلك الكفار^(٤) المكذبين ولما حق عليه الوعيد كما حق على أولئك الكافرين.

وفي سورة الذاريات: ﴿وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلاطئ مبين﴾^(٥) إلى قوله: ﴿وهو مليم﴾^(٦) فلو كان ختمه على الإيمان لما عد^(٧) الله - تعالى - عليه بعد هلاكه مثالبه التي كفر بالله بها، وهو^(٨) توليه^(٩) بركنه، أي إعراضه^(١٠) وازوراره^(١١) عن موسى، وقوله لموسى: ﴿ساجر أو مجنون﴾^(١٣)، ولما أخذه الله^(١٤) تعالى بعده، ولما^(١٥) نبذه في اليم كما أخذ قومه ونبذهم فيه.

(١) - الآية (١٢).

(٢) - الآية (١٤).

(٣) - في (ز): «ولو».

(٤) - سقطت من (ز).

(٥) - الآية (٣٨).

(٦) - الآية (٤٠).

(٧) - في (ز): «أعد»، وفي (ق): «أعد».

(٨) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «وهي».

(٩) - في (ز): «توليته».

(١٠) - في (ق): «أعرضه».

(١١) - في (ق): «وازدراؤه»، وفي (ز): «وازدراءه» والنور بفتححتين الميل، انظر المصباح المنير ص

(١٢) - سقطت «وقوله لموسى»، وفي (ز): «وقوله له» بدلاً من «وقوله لموسى».

(١٣) - سورة «الذاريات» الآية (٣٩).

(١٤) - سقطت من (ط):

(١٥) - في (ز): «وما».

وفي سورة القمر: ﴿ولقد جاء آل فرعون النذر * كذبوا بآياتنا
كلها^(١) فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر﴾^(٢).

والمأخوذ بالإغراق فرعون وآله فلو كان ختمه على الإيمان لما نظمته الله تعالى
بعد الهلاك في سلك المكذبين الكافرين^(٣)، ولما أخذه بالتكذيب السابق كما أخذ
بذلك قومه الملاعين.

وفي سورة الحاقة ﴿وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة *
فحصوا رسول ربهم فأخذهم أخذة رابية﴾^(٤)

المؤتفكات قرى قوم لوط، والرابية هي الشديدة الزائدة^(٥) في الشدة، كما
زادت قبايحهم في القبح، فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما نظمته بعد هلاكه في
سلك المؤتفكات المتصفة بالعصيان، ولما أخذه^(٦) بالمعصية بالكفران.

وفي سورة المزمل ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم^(٧) كما
أرسلنا إلى فرعون رسولا * فحصه فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وببلاً﴾^(٨)

(١) - سقطت من (ز).

(٢) - الآية (٤١، ٤٢).

(٣) - سقطت من (ز).

(٤) - الآية (٩)، (١٠).

(٥) - سقطت من (ز).

(٦) - في (ق)، (ز): «أخذهم»، وفي (ط): «أخذه أخذهم».

(٧) - سقطت «رسولا شاهداً عليكم» من الآية.

(٨) - ما بين القوسين سقط من جميع النسخ عدا (ز)، وهي الآية (١٥)، (١٦).

وفي سورة والنازعات ﴿فَأَنزَلْنَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى﴾^(١) إلى قوله تعالى ﴿نَكَالَ
الْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾^(٢) يعني الإغراق في الدنيا والإحراق في الآخرة.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما^(٣) : نكال: كلمة الآخرة، وهي قوله ﴿أَنَا
وَبِكُمْ الْإِغْلَابُ﴾^(٤) ونكال كلمة الأولى وهي قوله ﴿مَا عَلَّمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ
غَيْرِي﴾^(٥) وكان بين الكلمتين أربعون سنة^(٦) سنة^(٧).

وعلى التفسيرين^(٨) الآية دالة على أن ختمه لم يكن على^(٩) الإيمان، أما
على التفسير الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن ختمه لو كان على الإيمان لما
كان يأخذه^(١٠) بنكال الكلمتين، لأن الله تعالى يعفو^(١١) عما سلف، والإسلام
يجب ما قبله.

(١) - الآية: (٢٠).

(٢) - الآية (٢٥).

(٣) - في (ز): «عنه».

(٤) - سورة النازعات الآية (٢٤).

(٥) - سورة «القصص» الآية (٣٨).

(٦) - في (ز): «أربعين».

(٧) - كما روى هذا القول عن عبدالله بن عمرو ومجاهد وعكرمة وغيرهم.

انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن ٤١/٣٠، معالم التنزيل ٤٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن

٤١٠/١٩، تفسير القرآن العظيم ٣٣٨/٨، الدر المنثور ٤١٠/٨.

(٨) - في (ز): جاء في الأصل «على التفسير الأول» وصحح فوقها كما هو مثبت.

(٩) - سقطت من (ز).

(١٠) - في (ق): «يأخذ».

(١١) - في (ز): «يعفو».

وفي سورة الفجر: ﴿وَأَمْوَالٌ خَالٍدَةٌ جَابِهُ الصَّخْرِ بِالْوَاكِ﴾^(١) إلى قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ﴾^(٢) سقوط عذاب^(٣) فلو كان ختم فرعون على الإيمان، لما نظمه بعد هلاكه في سلك عاد وشمود، لأن الله تعالى يعفو عما سلف والإسلام^(٤) يجب ما قبله.

فتلك الآيات على كثرتها نصوص قاطعه، وأدلة ناطقة بأن فرعون اللعين في الدنيا والآخرة من الكافرين الملعونين^(٥)، وأنه في الآخرة من المقبوحين، وفي^(٦) أشد العذاب من الداخلين.

فلا يتوهم إلا زنديق من الملحدين الجاهلين^(٧) بقواعد علم^(٨) المعاني وعقائد الدين أن فرعون اللعين بالكلمة الصادرة منه حال معاينة العذاب المقرونة بدلائل الرد والإنكار عليه قد صار من المؤمنين وخرج من الدنيا طاهراً مطهراً كعباد الله المكرمين، أولاً^(٩) يعلم ذلك الملحد الجاهل أن هذه الآية^(١٠) لو كانت تدل على أن

(١) - الآية: (٩) /

(٢) - سقطت «فصب عليهم ربك» من (ق)، (ط).

(٣) - الآية (١٣).

(٤) - في (ز) «للإسلام».

(٥) - في (ق): «الملعونين المافرين».

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ق): «الجاهدين».

(٨) - سقطت من (ق).

(٩) - في (ط)، (ز): «ولا».

(١٠) - جاءت جملة «أن هذه الآية» غير واضحة في (ق).

فرعون مات على الإيمان لكانت مناقضة لما تلونا من قواطع المحكمات، وسواطع الآيات^(١) البينات الناطقات بأن فرعون في الآخرة من الملعونين المقبوحين، وفي أشد العذاب من الداخلين.

ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرايع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان، فقد كذب القرآن، وجوز التناقض في كلام الملك الديان، وأبطل قواعد الإسلام المعلومة من شريعة النبي - عليه الصلاة والسلام - وصار كفرعون وقومه من الكافرين ومن^(٢) المكذبين الضالين، فعليه وعلى فرعون لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

فهذه جملة ما هدم به صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص، وجحد بما ثبت ببديهة العقل وقواطع النصوص، وزعم أن تلك الزندقة الملعونة الباطلة ببديهة العقل والشرع ذريعة إلى التعرف، ولذلك سول له الشيطان أن سماها علم التصوف، وصدقه في ذلك الجهلة الملحدون وقلده الزنادقة الجاحدون وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، فسبحان من شرح بنور الإيمان صدور المؤمنين^(٣) وختم بظهور السخط والخذلان على قلوب الملحددين، ولذلك يصدفون عن آياته ولا يقفون لديها وينظرون بالعين العوراء إليها، وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها، والله ولي الإرشاد^(٤) وإليه ينتهي سبيل الرشاد^(٥) ومن يضل الله فما له من هاد، تمت بعون الله الوهاب^(٦).

(١) - في (ق): «لآيات».

(٢) - «من» زيادة من (ط).

(٣) - في (ق): «صدور المؤمنين بنور الايمان».

(٤) - في (ز): «التوفيق والإرشاد».

(٥) - إلى هنا انتهى ما في نسخة (ق).

(٦) - في (ط): «الملك الوهاب».

قال مؤلفه: فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفوره الباري محمد بن محمد بن محمد الحنفي البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه، يوم الجمعة سلخ رجب المعظم في شهود سنة أربع وثلاث وثمانمائة.

قال كاتب هذه الرسالة الحمد لله الذي جعلنا ممن يحب النصوص لا ممن يحب الفصوص، وقد وقع الفراغ من كتابة رد الفصوص في ربيع الأول سنة خمس وستين مائة وألف من الهجرة النبوية ﷺ.

رمانه

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات
- ٢ - فهرس الأحاديث
- ٣ - فهرس الأمثال
- ٤ - فهرس الأشعار
- ٥ - فهرس الكلمات المشروحة
- ٦ - فهرس المصطلحات العقيدية
- ٧ - فهرس المصطلحات الكلامية والمنطقية والفلسفية
- ٨ - فهرس مصطلحات الصوفية
- ٩ - فهرس الأعلام المترجم لهم
- ١٠ - فهرس المذاهب والفرق والطوائف

الصفحات	رقم الآية	السورة	الآية
١٧٦/٢	٧٢ - ٧٣	طه	قالوا لن نؤثرك على ما جاغنا من البيئات ...
١١١/٢	٨٦	طه	فإننا قد فتننا قومك من بعدك وأضلهم السامري ...
١١٢ - ١١١/٢	٨٨	طه	فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار ...
١١٢/٢	٩٠	طه	ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم به ..
١١٢/٢	٩٢	طه	يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن ...
١١٢/٢	٩٧	طه	فانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفا
١١٢/٢	٩٨	طه	إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو ...
١٢٧/٢	١١٤	طه	وقل ربي زدني علما .
٨٥/٢	٢٢	الأنبياء	لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا .
١٥٤/٢	٢٥	الأنبياء	لا إله إلا أنا فاعبدون .
١١٠/٢	٢٩	الأنبياء	ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم .
١٢٠/٢	٣٠	الحج	فاجتنبوا الرجس من الأوثان .
١٨٦/٢	٤٢ - ٤٤	الحج	وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح ...
١٨٦/٢	٤٥ - ٤٨	المؤمنون	ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا ...
١٨٧/٢	١٦	الشعراء	فاتيا فرعون فقولا إنا رسولا رب العالمين .
١٧٦/٢	٤٧ - ٤٨	الشعراء	قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون .
١٨٧/٢	٦٥ - ٦٦	الشعراء	وأنجينا موسى ومن معه أجمعين * ثم أغرقنا الآخرين .
١٨٨/٢	١٢	النمل	في تسع آيات إلى فرعون وقومه ...
١٨٨/٢	١٤	النمل	فانظر كيف كان عاقبة المفسدين .
١٨٨/٢	٤	القصص	إن فرعون علا في الأرض
١٨٨/٢	٨	القصص	فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا .
١٩٤/٢	٢٨	القصص	ما علمت لكم من إله غيري .
١٨٨/٢	٤٠	القصص	فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم .
١٨٨/٢	٤٢	القصص	من المقبوحين .
١٢٨، ٥٥، ١٦/٢	٨٨	القصص	كل شيء هالك إلا وجهه

الصفحات	رقم الآية	السورة	الآية
١٨٩/٢	٣٨	العنكبوت	وعاد وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم .
١٨٩/٢	٤٠	العنكبوت	ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .
١٨١/٢	٣٥	الصافات	إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون .
١٨٩/٢	١٢	ص	كذبت قبلهم قوم نوح
١٨٩/٢	١٤	ص	فحق عقاب
١١٩ - ١١٨/٢	١٧	الزمر	والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها
١٧٤/٢	٥٥ - ٥٤	الزمر	وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له ...
١٧٥ - ١٧٤/٢	٥٩ - ٥٨	الزمر	أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة ...
١٨٢ - ١٨١/٢	٥٩	الزمر	بلى قد جاعتك آياتي ...
١٩٠/٢	٢٤ - ٢٣	غافر (المؤمن)	ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين .
١٩٠/٢	٣٧	غافر (المؤمن)	وكذلك زين لفرعون سوء عمله ...
١٩٠/٢	٤٥	غافر (المؤمن)	وحاق بال فرعون سوء العذاب .
١٧٥/٢	٨٥ - ٨٤	غافر (المؤمن)	فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده .
١٧٠/٢	٨٥	غافر (المؤمن)	سنة الله التي قد خلت في عباده ...
١٧٤ ، ١٧٠/٢ ٣٤٨/١ ١٣٩/٢	٨٥	غافر (المؤمن)	فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا .
١٩/٢	١١	الشورى	ليس كمثلته شيء .
١٩/٢	٥٢	الشورى	وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ...
١٩١/٢	٤٥	الزخرف	فاستخف قومه فأطاعوه .
١٩١/٢	٥٦	الزخرف	مثلا للآخرين .
١٩١/٢	٣١ - ٣٠	الدخان	ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين ...
١٣٩/٢	١٠	الفتح	يد الله فوق أيديهم .
١٨٢/٢	١٢	الفتح	وكنتم قوما بورا .
١٩٢/٢	١٢	ق	كذبت قبلهم قوم نوح .
١٩٢/٢	١٤	ق	فحق وعيد .
١٩٢/٢	٣٨	الذاريات	وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسُلطان مبين .
١٩٢/٢	٣٩	الذاريات	ساحر أو مجنون .

الصفحات	رقم الآية	السورة	الآية
١٩٢/٢	٤٠	الذاريات	وهو ملهم .
١٩٣/٢	٤٢ - ٤١	القمر	ولقد جاء آل فرعون النذر ...
٧٥، ٧٤/٢	٤	الحديد	وهو معكم أينما كنتم .
٧٤/٢	٧	المجادلة	ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم .
٧٥/٢	٧	المجادلة	إلا هو معهم أينما كانوا .
١٣١/٢	١١	المجادلة	يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .
١٩٣/٢	١٠ - ٩	الحاقة	وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة ...
١٩٣/٢	١٦ - ١٥	المزمل	إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهدا عليكم .
١٩٤/٢	٢٠	النازعات	فأراه الآية الكبرى .
١١٠/٢	٢٥ - ٢٤	النازعات	فقال أنا ربكم الأعلى ...
١٩٤/٢	٢٥	النازعات	نكال الآخرة والأولى
١٩٥/٢	١٢	الفجر	فصب عليهم ربك سوط عذاب .
١٩٥/٢	٩	الفجر	وثلود الذين جابوا الصخر بالواد
٢١٩/١	٤ - ١	الإخلاص	قل هو الله أحد ، الله الصمد ...

فهرس الأحاديث

الصفحات	الجزء	الحديث
١٨١	٢	١ - « الاسلام يجب ما قبله »
١٤٨	٢	٢ - « أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم ... »
١٤٩	٢	٣ - « أين الله ، فأشارت الى السماء ... »
١٤٥	٢	٤ - « حفظت عن رسول الله وعائين من العلم ... »
٣٤	٢	٥ - « دعه فان له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم .. »
١٥٦	٢	٦ - « كان الله ولم يكن شيء قبله .. »
١٧١	٢	٧ - « لما أغرق الله فرعون قال .. »
١٥٩	٢	٨ - « اللهم أعوذ برضاك من سخطك .. »
١٣٠	٢	٩ - « من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب .. »
٣١	٢	١٠ - « من قال في القرآن برأيه .. »
٢١٤	١	١١ - « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي »

فهرس الأمشال

الصفحات

الجزء

١١٨

٢

١ - ضغث على إبالة

٢٩

٢

٢ - لكل ساقطة لاقطة

فهرس الأشعار

الصفحات	الجزء		
		إني قمت لدين الله أنصره *** والنصر منه كما جاء في الكتب	
٩١	١	لأنني حاتمي الأصل نوكرم *** من طي عربي عن أب فآب	
		لي كل يوم نؤالة *** في كل يوم صيقة	
١٦٨	٢	ضغثت يزيد على إبالة *** فوقي تفيأ كالظلاله	
٢٨	٢	سقتني حميا الحب راحة مقلتي *** وكأسي محيا من عن الحسن جلت	
٤٦	٢	لولا الوجود ولولا سر حكمته *** ما كان يعبد في العزى وفي اللات	
٥٦	٢	ما عاتب المرء اللبيب كنفسه *** والمرء يصلحه الجليس الصالح	
١٥٦	٢	أنا ختم الولاية دون شك *** لورث الهاشمي مع المسيح	
		ما وحد الواحد من واحد *** إذ كل من وحده جاحد	
٣٥٦	١	توحيد من ينطق عن نعته *** عارية أبطها الواحد	
١٥٨	٢	توحيد إياه توحيد *** ونعت من ينعت له لاحد	
٢٢٩	١	عقد الخلائق في الإله عقائدا *** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه	
٤٦	٢	هذا الذي بضلاله *** ضلت أوائل مع أوامر	
١٣٥	١	من ظن فيه غير ذا *** فليأ عني فهو كافر	
		فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا *** وليس خلقا بهذا الوجه ما دكروا	
٣١٦	١	جمع وفرق فإن العين واحدة *** وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر	
١٨١	١	وإذا لم تر الهلال فسلم *** لأناس رأوه بالأبصار	

فهرس الآيات القرآنية

الصفحات	رقم الآية	السورة	الآية
١٠٦-١٠٥، ٢١/٢	٨	البقرة	ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر ..
١٧٥/٢	١٥ - ١٤	البقرة	وإذا لقوا الذين آمنوا ..
١٩١، ١٨٣/٢	٥٠	البقرة	وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ..
١٨٨ - ١٨٧/٢	٥٢ - ٥١	البقرة	وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ..
١٠٦/٢	٨٠	البقرة	لن تمسنا النار إلا أياما معدودات ..
١٠٦/٢	١١١	البقرة	لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى ..
٣٦٧/١ ١١٤، ١١٣/٢	١١٥	البقرة	ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ..
١٢٢/١	١٣٤	البقرة	تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ...
١٢٧/٢	٢٥١	البقرة	وقتل داود جالوت .
٥٢/٢	٨	آل عمران	ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ..
١٨٣/٢	١١	آل عمران	كدأب آل فرعون والذين من قبلهم ...
٤١/٢	٦٤	آل عمران	ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله .
٤١/٢	٨٠	آل عمران	ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا ...
١١٩/٢	٥١	النساء	ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب ..
١٢٠/٢	١١٧ - ١١٨	النساء	إن يدعون من دونه إلا إناثا ...
١٦/٢	٣	المائدة	اليوم أكملت لكم دينكم ...
١١٩/٢	٦٠	المائدة	هل أنبيئكم بشر من ذلك مثوية عند الله ...
١٣٤/١	٧٢	المائدة	لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم .
١٥٣/٢	٧٣	المائدة	لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة
١٨١/٢	٩٥	المائدة	عفا الله عما سلف
١١٨/٢	٢٣ - ٢٤	الأنعام	ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا ...
١٨٠، ١٧٦/٢	٢٢ - ٢١	الأعراف	قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون ...
١٢٠/٢	٩٢ - ٩١	الأعراف	يشكرون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ...
١٨٤ - ١٨٣/٢	١٠٤	الأعراف	وقال موسى يا فرعون إني رسول رب العالمين ..
١٧٩ - ١٧٨/٢	١٣٥	الأعراف	يقولون لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ..
١٨٤/٢	١٣٦	الأعراف	فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم ...

الصفحات	رقم الآية	السورة	الآية
١٤١/٢	١٤٣	الأعراف	فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ...
١١١/٢	١٤٨	الأعراف	واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا ...
١١١/٢	١٥٢	الأعراف	إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم ..
١٥١/٢	١٥٥	الأعراف	إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء ...
٢٢ - ٢١/٢	١٧٥	الأعراف	واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ...
١٢١/٢	١٩٤	الأعراف	إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم .
١٢٩ ، ١٢٧/٢	١٧	الأنفال	وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى .
١٨١/٢	٢٨	الأنفال	قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف .
١٨٤/٢	٥٤ - ٥٢	الأنفال	كدأب آل فرعون والذين من قبلهم ...
٣٥/٢	٣١	التوبة	اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ...
٧٤/٢	٤٠	التوبة	إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا .
١٨٥/٢	٨٩ - ٨٨	يونس	ربنا إنك أتيت فرعون وملأه زينة وأموالا ...
٣٦٥ ، ٣٦٤ /١ ١٧٧ ، ١٧٤ ، ١٦٩/٢	٩٠	يونس	حتى إذا أدركه الغرق قال أمنت ...
١٧٦/٢	٩١	يونس	الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين .
٣٦٤ ، ٣١٥ /١ ١٧٢ ، ١٧١ ، ١٦٩/٢ ١٧٥	٩٨	يونس	فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها ...
١٨٥/٢	٩٨ - ٩٧	هود	وما أمر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيامة
١١٨/٢	٤٠	يوسف	ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها ...
٦٦/٢	٤٣	الرعد	قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ...
١٢٠/٢	٣٠	إبراهيم	وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله ...
١١٨/٢	٣٦	النحل	ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله ...
٨٥/٢	٥١	النحل	إلهين اثنين .
٧٤/٢	١٢٨	النحل	إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون .
١١٣/٢	٢٣	الإسراء	وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه .
١٨٦ - ١٨٥/٢ ٣٤٨ /١ ١٣٩/٢	١٠٣ - ١٠١	الإسراء	ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات ...
١٣٩/٢	٥	طه	الرحمن على العرش استوى .
٧٤/٢	٤٦	طه	إنني معكما أسمع وأرى

		ولي إله ليس له أنيس	***	سوى الرحمن فهو له جليس
١٥٤	١	يذكره فيذكره فيبكي	***	وحيد الدهر جوهرة نفيس
		يا خالق الأشياء في نفسه	***	أنت لما تخلقه جامع
٢٢٥	١	تخلق ما لا ينتهي كونه	***	فيك فأنت الضيق الواسع
٥٦	٢	ألا كل شيء ما خلا الله باطل	***	وكل نعيم لا محالة زائل
٥٦	٢	الحمد لله إذ لم يأتني أجلي	***	حتى اكتسبت من الإسلام سربالا
		كلهم يعبدوك من خوف نار	***	ويرون النجاة حفا جزيلا
		أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا	***	بقصور ويشربوا سلسبيلا
٣٨٦	١	ليس لي بالجنان والنار حظ	***	أنا لا أبتغي بحبي بديلا
٥٦	٢	عفت الديار محلها فمقامها	***	بمنى تأبد غولها فرجامها
		كتاب الفصوص ضلال الأمم	***	ورين القلوب نقيض الحكم
		كتاب إذا رمت ذماله	***	ومدك بحر طمي وانسجم
		وإن كان نبت الثرى يابس	***	ورطب جميع لديك القلم
		وعمرت ما عمر الأولو	***	ن والآخرين وحزت الهمم
٤	٢	عجزت عن العشر من ذمه	***	وعن عشر عشر وما ذاك ذم
		إن الله الصراط المستقيم	***	ظاهر غير خفي في العموم
		في صغير وكبير عينه	***	وجهول بأمور وعليم

الصفحات	الجزء		
٢٢١	١	كل شيء من حقير وعظيم	*** ولهذا وسعت رحمته
		فمرعى لغزلان ودير لرهبان	*** لقد صار قلبي قابلا كل صورة
٣٠٤	١	وألواح توراة ومصحف قرآن	*** وبيت لأوثان وكعبة طائف
٤٦، ٢٢٩	٢	ركائبه ، فالحب ديني وإيماني	*** أدين بدين الحب أنى توجهت
٢٥٨	١	حتى أرى حسنا ما ليس بالحسن	*** قد حسن الله في عيني ما صنعت
		كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا	*** إني لأكتم من علمي جواهره
		إلى الحسين ووصى قبله الحسن	*** وقد تقدم في هذا أبو حسن
		لقليل لي : أنت ممن يعبد الوثنا	*** يا رب جوهر علم لو أبوح به
١٤٧	٢	يرون أقبح ما يأتونه حسنا	*** ولاستحل رجال مسلمون دمي
١٥٣، ١٤٣	٢	نحن روحان حللنا بدنا	*** أنا من أهوى ومن أهوى أنا
١٤٣	٢	وإذا أبصرته أبصرتنا	*** فإذا أبصرتني أبصرته
		كم تسألاني الوصل صه ثم مه	*** يا كعبة الله ويا زمزمه
١٦١	١	ذات ستارات التقى المعلمه	*** ما كعبة الله سوى ذاتنا

فهرس الكلمات المشروحة

الصفحات	الجزء	الكلمة المشروحة
٢٤	٢	١ - التديس
٥٠	٢	٢ - التزويق
٩٦	٢	٣ - التفصي
٢٥	٢	٤ - التلبس
٢٩	٢	٥ - الساقطة
٤١	٢	٦ - الصمصام
٤٩	٢	٧ - الضابر
٤٩، ٤١	٢	٨ - العضب
١٢٢	٢	٩ - اللي
١٠٠	٢	١٠ - المثل
٤٩	٢	١١ - المحال
١٠٢	٢	١٢ - المشاهرة
٤١	٢	١٣ - المشرفي
٢٢	٢	١٤ - المهواة
١٢٠	١	١٥ - الهالة

فهرس المصطلحات العقائدية

الصفحات	الجزء	المصطلحات العقائدية
٤٢	٢	١ - الإرهاص
٤٢	٢	٢ - الاستدراج
٤٢	٢	٣ - الإهانة
٤٢	٢	٤ - الكرامة
٤٢	٢	٥ - المعجزة
٤٢	٢	٦ - المعونة
٨	٢	٧ - الولاية

فهرس المصطلحات الكلامية والمنطقية والفلسفية

الصفحات	الجزء	المصطلح
٦	٢	١ - البديهية
٧	٢	٢ - البرهان
٦٠	٢	٣ - التشخيص
١٣	٢	٤ - التصديق
١٣	٢	٥ - التصور
٦٢	٢	٦ - الجزء
٦٢	٢	٧ - الجزئي
٩٠	٢	٨ - الجسم
٩٠	٢	٩ - الجوهر الفرد
١٢	٢	١٠ - السفسطة
٧٣	٢	١١ - العرض
٥٢	٢	١٢ - علم الكلام
٧٢	٢	١٣ - الفصل
٧٩	٢	١٤ - القياس المنطقي
٦٢	٢	١٥ - الكل
٦٢	٢	١٦ - الكلي
٤٣	٢	١٧ - الماهية
٦٧	٢	١٨ - المشترك
٦٧	٢	١٩ - المشكك
٦٠	٢	٢٠ - المعقولات الأولى
٦٠	٢	٢١ - المعقولات الثانية
٧٣	٢	٢٢ - الممكن بالذات
٧٣	٢	٢٣ - الممكنة الخاصة
٧٣	٢	٢٤ - الممكنة العامة
	٢	٢٥ - المنطق
٨٠	٢	٢٦ - المواطأة

فهرس مصطلحات الصوفية

الصفحات	الجزء	المصطلح
١٦٠	٢	١- الاتحاد
١٠	٢	٢- الاتصال
١٥٠	٢	٣- الأنس
١٣٢	٢	٤- البقاء
١٥١	٢	٥- البسط
١٢٣	٢	٦- التجلية
١٢٣	٢	٧- التحلية
١٢٣	٢	٨- التخليّة
١٤	٢	٩- الجذبة
١٢٥	٢	١٠- الحال
٢٥	٢	١١- حشيشة الصوفية
١٥	٢	١٢- الحقيقة
١٦٠	٢	١٣- الحلول
١٥٠	٢	١٤- الدلال
٤٠	٢	١٥- الدهول
١٢٩	٢	١٦- الذوق
١٥	٢	١٧- الرياضة
٣٩	٢	١٨- السكر
١٥	٢	١٩- الشريعة
١٤٤	٢	٢٠- الصحو
١٥	٢	٢١- الطريقة
٩	٢	٢٢- العارف
٣٨	٢	٢٣- الغلبة
١٣٧	٢	٢٤- الفرق ، التفرقة
١٣٢	٢	٢٥- الفناء
١٥١	٢	٢٦- القبض
١٢٩، ١٤، ١٠٨، ٨	٢	٢٧- الكشف
١٤٥	٢	٢٨- الوجدانيات

فهرس الأءلام الءءءرءم لهم

الصفءاء	الءءء	العلاءم
١٤٢	٢	١ - الءسفن بن منصور ، الءلاء .
١٦٤	٢	٢ - زردشء .
١٣٦	٢	٣ - سهل بن عبء الله بن فونسءءسءرف .
١٣٥	٢	٤ - طففور بن عفسف بن سروسهان ، أبو ففء البسءامف .
٢٦	٢	٥ - عبء الرءمن بن أءمء بن عبء الغفار ، عضء الءفن الإفءف .
١٤٠	٢	٦ - عبء الرءمن بن أءمء بن عطفة العنسف ، أبو سلفمان الءارائف .
١٣٤	٢	٧ - عبء الكرفم بن هوازن ، أبو القاسم القشفر .
١٥٧	٢	٨ - عبء الله بن مءمء بن علف ، أبو إسماعل الأنصارف الهروف .
١٤٦	٢	٩ - علف بن الءسفن بن علف ، ففن العابءفن .
١٣٥	٢	١٠ - عمر بن سلمة الءءاء ، أبو ءفص النفسابورف .
٢٧	٢	١١ - عمر بن علف بن مرشد بن علف ، أبو ءفص بن الفارض .
٥٦	٢	١٢ - لفبء بن ربفعة بن مالك ، أبو عفل العامرف .
٥٩	٢	١٣ - مءمء بن اسءاق بن مءمء ، صءر الءفن القونوف .
٣٦	٢	١٤ - مءمء بن علف بن ملك ءاء ، شمس الءفن ءبرفف .
١٧٨	٢	١٥ - مءمء بن عمر بن الءسفن ، فءر الءفن الرازف .
٣٤	٢	١٦ - مءمء بن مءمء بن مءمء بن أءمء الطوسف ، أبو ءامء الغزالف
٣٥	٢	١٧ - مءمء بن مءمء بن الءسفن البلفءف ، ءلال الءفن الرومف .
١٧٠	٢	١٨ - مءمود بن عمر بن مءمء ، ءار الله الزمءشرف .
١٦٤	٢	١٩ - مزءك

فهرس المذاهب والفرق والطوائف

الصفحات	الجزء	الفرقة
٣١	٢	١ - الباطنية
١٦٢	٢	٢ - الدرور
١٦٣	٢	٣ - الدهرية ، الدهري
١٦٥	٢	٤ - الزنادقة ، الزنديق
١٢	٢	٥ - السوفسطائية
١٢	٢	٦ - العنادية
١٢	٢	٧ - العندية
٢٥	٢	٨ - القلندرية
١٢	٢	٩ - اللأدرية
٣٨	١	١٠ - النسيمية

المصادر والمراجع

المخطوطات

- * تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي - جلال الدين السيوطي . الظاهرية برقم ٤٥٨٦ - مصورته في قسم المخطوطات في جامعة الكويت تحت رقم (٢٢٠ م ك مجموع ٢).
- * التنبهات - صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي - معهد المخطوطات - فرع الكويت ضمن مجموعة تحت رقم .
- * القول المنبي في ترجمة ابن عربي . محمد بن عبد الرحمن السخاوي مكتبة برلين - المانيا الغربية - مخطوط رقم (٢٨٤٩).
- * مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم داود القيصري . قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية - بجامعة أم القرى . تحت رقم ٤٤٩٧ .

المطبوعات

- * آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - د . عمر بن إبراهيم رضوان ، دار طيبة - الرياض - ط الأولى - ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م .
- * آفاق فلسفية - د . فؤاد زكريا ، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - بيروت والدار البيضاء / المغرب - ط الأولى ١٩٨٨ م .
- * أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم - صديق بن حسن خان ، أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار - نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق ١٩٧٨ م - تصوير دار الكتب العلمية .

- * أبحاث في التصوف ، (طبع مع المنقذ من الضلال) - د. عبد الحليم محمود ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - ط الثانية - ١٩٨٥ م.
- * الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز - أحمد بن المبارك - المكتبة الشعبية - بدون تاريخ .
- * الإتجاهات التعصبية - د. معتر سيد عبد الله - إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت - ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
- * ابن تيمية والتصوف - د. مصطفى حلمي - دار الدعوة - الاسكندرية - ١٩٨٢ م.
- * ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- * ابن سبعين وفلسفته الصوفية - د. أبو الوفا التفتازاني - دار الكتب اللبنانية - بيروت - ط الأولى - ١٩٧٣ م.
- * ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه الإصابة ، د. شاكر محمد عبد المنعم - دار الرسالة - بغداد - بدون تاريخ .
- * ابن عربي حياته ومذهبه - آسين بلاثيوس - ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات : الكويت - دار العلم - بيروت ، ١٩٧٩ م.
- * ابن عربي ومولد لغة جديدة - سعاد الحكيم - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر : بيروت ، ودندرة للطباعة والنشر - ط الأولى - ١٤١١ هـ ، ١٩٩١ م.
- * ابن الفارض سلطان العاشقين - د. محمد مصطفى حلمي - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - بدون تاريخ .
- * ابن الفارض والحب الإلهي - د. محمد مصطفى حلمي - دار المعارف - مصر - ١٩٧١ م.
- * أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية - آسين بلاثيوس - ترجمة : جلال مظهر - مطابع الدجوي - القاهرة - الناشر : مكتبة الخانجي - ١٩٨٠ م.
- * أجنحة المكر الثلاثة - عبد الرحمن حبنكة الميداني - دار العلم - دمشق - بيروت - ط السادسة - ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
- * أحوال العامة في حكم الممالك - د. حياة ناصر الحججي - شركة كاظمة للنشر والتوزيع والترجمة - الكويت ، ط الأولى ١٩٨٤ م .
- * إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- * أدب الطلب ومنتهى الأدب - محمد بن علي الشوكاني - دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت . مكتبة القرآن - القاهرة - بدون تاريخ .

- * الأدب المقارن - د. محمد غنيمي هلال - مطبعة نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ .
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - أبو المعالي الجويني - تحقيق : د. محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد . الناشر : مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .
- * أساسيات البصريات . فرانسيس أ . جينكينز و هارفي إ . هويت - ترجمة : أ . د . عبد الفتاح الشاذلي ، أ . د . سعيد الجزيري . مراجعة : أ . د . محمد النادي ، دار ماكجور هيل للنشر - تيريرك - مطابع المكتب المصري الحديث - الاسكندرية ، ط الرابعة .
- * أساليب الغزو الفكري - د . علي جريشة ، ومحمد الزبيق - دار الاعتصام - القاهرة .
- * الاستشراق (المعرفة - السلطة - الإنشاء) - إدوارد سعيد - نقله إلى العربية : كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت - ط الثالثة - ١٩٩١ م .
- * الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - د . محمد حمدي زقزوق - إصدار رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر - مؤسسة الرسالة - بيروت . ط الثانية - ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- * الاستشراق والمستشرقين - د . مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت / دمشق . ط الثالثة .
- * الاستيعاب في معرفة الأصحاب - ابن عبد البر القرطبي - دار الكتاب العربي - بيروت مطبوع بذييل الإصابة .
- * أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الأثير الجزري - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ .
- * أسس علم النفس الاجتماعي - د . مختار حمزة - دار البيان العربي - جدة - ط ، ٢ (١٩٨٢) .
- * الأسفار - محمد بن علي بن عربي - ضمن رسائله ، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ، ط الأولى ، ١٣٦٧ هـ ، تصوير دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- * إسلام بلا مذاهب - د . مصطفى الشكعة - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط السابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * الإسلام دين المستقبل - روجيه جارودي - ترجمة عبد المجيد بارودي - دار الإيمان - بيروت - دمشق ١٩٨٣ .
- * الإسلام والحضارة العربية - محمد كرد علي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ٣ - ١٩٦٨ .
- * الإسلام والحضارة الغربية - د . محمد محمد حسين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ٥ - ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .

- * الإسلام والغرب - روم لاندو - نقله إلى العربية منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ١٩٧٧ - ٢ .
- * الأسماء والصفات - أحمد بن الحسين البيهقي - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - نشر دار الكتاب العربي بيروت - ط الأولى ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م .
- * أشرف المقاصد في شرح المقاصد - أحمد بن محمد المكناسي - المطبعة الخيرية - عمر حسين الحشاب - ط الأولى بدون تاريخ .
- * الإصابة في تمييز الصحابة - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- * اصطلاحات الصوفية - عبد الكريم القاشاني - تحقيق عبد الخالق محمود - دار المعارف - مصر - ط الثانية ١٤٠٤ هـ .
- * أصول علم النفس . أحمد عزت راجح - دار القلم - بيروت - بدون تاريخ .
- * الاعتصام . إبراهيم موسى الشاطبي - وبه تعريف محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٦ - ١٩٨٦ .
- * اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - محمد بن عمر الرازي - الناشر مكتبة الكليات الأزهرية - شركة الطباعة الفنية المتحدة - القاهرة - ١٣٩٨ - ١٩٧٨ .
- * إعراب القرآن - النحاس ، تحقيق د . زهير زاهد - عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ط الثانية ، ١٤٠٥ هـ .
- * الأعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط . السادسة - ١٩٨٤ .
- * إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان - ابن قيم الجوزية - تحقيق : محمد سيد كيلاني - طبع مصطفى البابي الحلبي - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
- * الافصاح في فقه اللغة - حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي - دار الفكر العربي - ط الثانية .
- * الألفاظ المستعملة في المنطق - أبو النصر الفارابي - تحقيق محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - ط ١٩٨٢ - ٢ م .
- * إمام التصوف في مصر : الشعراني - د . توفيق الطويل - الهيئة المصرية العامة للكتاب
- * الإملاء في إشكالات الإحياء - أبو حامد الغزالي - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ .
- * إنباء الغمر بأبناء العمر - أحمد بن حجر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية . تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١٤٠٦ - ١٩٨٦ .

- * إنباه الرواة على أنباه النحاة - علي بن يوسف القفطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي القاهرة - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ .
- * الأنساب - عبد الكريم بن محمد السمعاني . حققه وعلق عليه . الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني - الناشر : محمد أمين دمج - بيروت - لبنان - ط الثانية - ١٤٠٠هـ ؟ ١٩٨٠ م .
- * الإنسان الكامل في الإسلام - د . عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط ٢ - ١٩٧٦ .
- * الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل - عبد الرحمن بن محمد العليمي - المطبعة الحيدرية - النجف - ١٣٨٨هـ .
- * الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - عبد الوهاب الشعراني - تحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي - مكتبة المعارف بيروت - ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .
- * الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار - محمد بن علي بن عربي - مكتبة عالم الفكر - القاهرة .
- * إيضاح المبهم من معاني السلم - أحمد الدمهوري - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٦٨ - ١٩٤٨ .
- * إيقاظ الهمم في شرح الحكم - أحمد بن محمد بن عجيبة - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ .
- * الإيمان (أركانه - حقيقته - نواقضه) د . محمد نعيم ياسين - دار الفرقان - عمان - الأردن - ط . السادسة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ .
- * البحث الأدبي - د . شوقي ضيف - دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ م .
- * بدائع الزهور في وقائع الدهور - محمد بن إياس الحنفي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م .
- * البداية والنهاية - إسماعيل بن عمر بن كثير - دار ابن كثير - بيروت - بلا تاريخ .
- * البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع - محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - بلا تاريخ .
- * بد العارف - عبد الحق بن سبعين - تحقيق د . جورج كتوره . دار الأندلس ودار الكندي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٨ م .
- * البذل والبرطلة زمن سلاطين المماليك . د . أحمد عبد الرزاق أحمد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر - ١٩٧٩ م .

- * البرهان المؤيد - أحمد الرفاعي - تحقيق عبد الغني نكه حي - دار الكتاب النفيس بيروت ط الأولى ١٩٠٨ هـ.
- * بصائر ذوي التمييز - مجد الدين الفيروز آبادي - المكتبة العلمية ، بيروت ، توزيع دار الباز مكة المكرمة.
- * البصائر النصيرية - عمر بن سهلان الساوي - طبعة بولاق - القاهرة - ١٣١٧ هـ.
- * بغية المرتاد - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق د. موسى بن سليمان الدويش - مكتبة العلوم والحكم - الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- * بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- * بيان تلبیس الجهمية - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - بتصحيح وتكميل وتعليق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - بلا تأريخ.
- * البيان في غريب إعراب القرآن - أبو البركات بن الأنباري - تحقيق د. طه عبد الحميد طه - مراجعة مصطفى السقا - إصدار وزارة الثقافة بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - نشر دار الكتاب العربي - القاهرة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- * تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتى - د. صلاح فضل - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ط الثالثة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦
- * تاج العروس من جواهر القاموس - محمد مرتضى الزبيدي - الطبعة الخيرية - مصر - ط الأولى ١٩٦٧ م.
- * التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول - صديق حسن خان ، تصحيح عبد الحكيم شرف الدين - نشر شرف الدين الكتبي بحياتي ، الطبعة الهندية العربية ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.
- * تأريخ الأدب في إيران - إدوارد براون ، ترجمة د. أحمد كمال الدين حلمي - جامعة الكويت ط الجامعة ، توزيع ذات السلاسل كويت.
- * تأريخ الاسلام - محمد بن أحمد الذهبي ، حققه وضبط نصه : د. بشار عواد ، شغيب الأرنؤوط ، د. صالح مهدي عباس - مؤسسة الرسالة بيروت ، ط الأولى ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.
- * تأريخ الأدب العربي - د/ عمر فروخ - دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الأولى ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م - ط الثانية ١٩٨٤ م.

- * تأريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات) (الأندلس) د/ شوقي ضيف - دار المعارف بدون تاريخ.
- * تأريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) د. عمر موسى باشا - دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- * تأريخ بغداد ، أحمد بن علي الخطيب البغدادي . دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- * تأريخ التراث العربي - فؤاد سزكين . جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- * تأريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني - د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط الأولى ١٩٧٥م
- * تأريخ حكماء الإسلام - ظهير الدين البيهقي - تحقيق محمد كرد علي - إصدار المجمع العلمي العربي بدمشق - مطبعة الترقى دمشق ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م .
- * تأريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) - محمد علي أبو ريان - دار المعرفة ، اسكندرية ، الطبعة الخامسة ، ١٩٩٢م .
- * تأريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان - ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي - راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٦م
- * تأريخ الفلسفة الإسلامية - د. ماجد فخري العربية د. كمال اليازجي - الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٤م .
- * تأريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم . دار القلم - بيروت - بدون تاريخ
- * تأريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ، دار القلم - بيروت - ط الأولى ١٩٧٧م .
- * التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين أبو المظفر الاسفراييني ، تحقيق كمال يوسف الحوت - عالم الكتب - بيروت - ط الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري . على بن الحسن ابن عساكر ، دار القلم - دمشق - ط الثانية .
- * تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد - برهان الدين البقاعي . ضمن كتاب مصرع التصوف ، تحقيق عبد الرحمن الوكيل . مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ط الأولى ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م
- * تحرير القواعد المنطقية - قطب الدين محمود الرازي . مصطفى البابي الحلبي - مصر - ط الثانية ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م .

- * تحفة السفارة إلى حضرة البررة - محمد بن علي بن عربي . تحقيق محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ .
- * تذكرة الحفاظ - محمد بن أحمد الذهبي - دار الفكر العربي - بدون تاريخ .
- * ترجمان الأشواق - محمد بن علي بن عربي - دار بيروت - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * ترتيب العلوم - محمد بن أبي بكر الشهير بساجقلى زاده - دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل سيد أحمد - دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط الأولى ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة - د . إبراهيم هلال - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٩م .
- * التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره . د . أحمد توفيق عياد . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة - ١٩٧٠م
- * التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - د . زكي مبارك - دار الجليل - بيروت - بدون تاريخ .
- * التصوف والإمام الشعراني طه عبد الباقي سرور . دار نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ .
- * التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً - د . محمد كمال جعفر - دار الكتب الجامعية - سلامة حنا وشركاه - ١٩٧٠م .
- * التصوف في الإسلام - د . عمر فروح - دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٠م .
- * التصوف في تراث ابن تيمية - د . الطبلاوي محمود سعيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٤م .
- * التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك - د . عبد الغني محمود عبد العاطي - دار المعارف - القاهرة - تاريخ الابداع ١٩٨٤م .
- * التعرف لمذهب أهل التصوف - أبو بكر محمد الكلاباذي . دار الإيمان - دمشق - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- * التعريفات - علي بن محمد الجرجاني . تحقيق إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- * تفسير ابن كثير - تفسير القرآن العظيم ، إسماعيل بن كثير ، تحقيق : عبد العزيز غنيم وآخرون ، طبعة الشعب - القاهرة - بدون تاريخ .
- * تفسير ابن الجوزي - زاد المسير في علم التفسير - عبد الرحمن بن الجوزي - المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - ط الأولى - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .
- * تفسير أبي حيان - البحر المحيط ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ، دار الفكر - بيروت - ط الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

- * تفسير الآلوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود الآلوسي ، نشر وتصحيح السيد محمود شكري الآلوسي ، إدارة الطباعة المنيرية - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- * تفسير البغوي - معالم التنزيل - الحسين بن مسعود البغوي - إعداد وتحقيق خالد العك ومروان سوار - دار المعرفة - بيروت - ط ثانية - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * تفسير البقاعي - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور - إبراهيم بن عمر البقاعي - طبع دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - ط الأولى - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * تفسير الرازي - مفاتيح الغيب - محمد فخر الدين الرازي - دار الفكر - ط الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * تفسير الزمخشري - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - جار الله محمود الزمخشري - دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .
- * تفسير السيوطي - الدر المنثور في التفسير بالمأثور - دار الفكر - بيروت - ط الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- * تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري ، طبعة البابي الحلبي - القاهرة - ط الثالثة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .
- * تفسير القاسمي - محاسن التأويل - جمال الدين القاسمي - المكتب الإسلامي - بيروت - بدون تاريخ .
- * تفسير القرآن الكريم - المنسوب لمحي الدين بن العربي . تحقيق د. مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت - ط ٣ - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - دار الكتب المصرية ، تصوير مكتبة الرياض الحديثة - بدون تاريخ .
- * تفسير الماوردي - النكت والعيون ، علي بن حبيب الماوردي - تحقيق خضر محمد خضر ، راجعه عبد الستار أبو غدة ، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت - ط الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م - مطابع مقهوي الكويت .
- * تفسير النسفي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - عبد الله بن أحمد النسفي - المطبعة الأميرية بيولاقي - القاهرة - ١٩٤٢م .
- * تفسير النهر الماد من البحر المحيط - أبو حيان الأندلسي - تقديم وضبط بوران الضناوي وهديان الضناوي . دار الجنان - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط ١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

- * التفسير والمفسرون - د. محمد حسين الذهبي - مكتبة وهبة - القاهرة - ط ٣ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- * التفكير الفلسفي في الإسلام ، د . عبد الحلیم محمود - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ .
- * تکملة إكمال الإكمال - أبو حامد محمد بن الصابوني - عالم الكتب بيروت ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، توزيع مكتبة العلوم والحكم " المدينة المنورة " .
- * التكملة لوفيات النقلة - عبد العظيم المنذري - تحقيق بشار عواد - مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط الثانية ، سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- * تلبیس إبلیس - عبد الرحمن ابن الجوزي . إدارة الطباعة المنيرية ، تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت .
- * تلخیص السفسطة - أبو الوليد بن رشد - تحقيق : د . محمد سليم سالم - إصدار وزارة الثقافة والإعلام في مصر - دار الكتب - القاهرة - ١٩٧٢ م .
- * تمهيد الأوائل وتلخیص الدلائل - أبو بكر الباقلاني - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
- * تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مصطفى عبد الرازق - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
- * تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي - برهان الدين البقاعي - ضمن كتاب مصرع التصوف - تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل - مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة . ط الأولى ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م .
- * التنبيه والإيقاظ لما في ذيول تذكرة الحفاظ - أحمد رافع الحسين القاسمي - عني بنشره القدسي - دار الفكر العربي - دمشق بدون تاريخ .
- * التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - محمد بن أحمد الملطي - تحقيق وتعليق : يمان بن سعد الدين الميداني - رمادي للنشر ، الدمام ط الأولى ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م - المؤمن للتوزيع الرياض .
- * تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق د سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة . ط السابعة بدون تاريخ .
- * تهذيب الكمال في أسماء الرجال - جمال الدين أبو الحجاج المزي - تحقيق بشار عواد . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- * تهذيب التهذيب - محمد بن علي بن حجر العسقلاني - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الهند .

- * التوقيف على مهمات التعاريف - محمد عبد الرؤوف المناوي - تحقيق د/ محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط الأولى ١٤٠١هـ / ١٩٩٠ .
- * تيمورلنك وحكايته مع دمشق - أكرم العلي - دار المأمون - دمشق - ط الرابعة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م .
- * جامع بيان العلم وفضله - يوسف بن عبد الله بن عبد البر . دار الفكر ، لبنان ، بدون تاريخ .
- * الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن سورة - تحقيق - أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث العربي .
- * جامع الرسائل - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق د . محمد رشاد سالم . دار المدني - جدة - ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤ م .
- * جامع كرامات الأولياء - يوسف بن إسماعيل النبهاني - تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض . دار الفكر - بيروت - ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩ م .
- * جارودي والحضارة الإسلامية . د . عبد العزيز شرف وأمينة الصاوي - المطبعة الأهلية للاؤفست - الرياض - الناشر دار القبلة - جدة - ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ م .
- * جارودي وسراب الحل الصوفي - د . محمد ياسر شرف - دار الوثبة - دمشق ١٩٨٣ م .
- * الجرح والتعديل . عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي - مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الدكن الهند ، ط الأولى ١٣٧١هـ / ١٩٥٢ م .
- * الجماهر في معرفة الجواهر . محمد بن أحمد البيروني . عالم الكتب - بيروت .
- * جمهرة الأمثال ، لأبي هلال العسكري . تحقيق وتعليق وفهرسة : محمد أبو الفضل إبراهيم ، عبد المجيد قطامش - دار الجيل - بيروت - ط الثانية ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م .
- * جهاد المالک ضد المغول والصلبيين . د . عبد الله سعيد الغامدي - مطبوعات جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ .
- * جلاء العينين في محاكمة الأحمدين . السيد نعمان خير الدين الالوسي . قدم له علي السيد صبحي المدني ، طبعة المدني ١٤٠١ - ١٩٨١ م .
- * الجلالة وهو كلمة الله - محمد بن علي بن عربي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ، ط الأولى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام . د . عناية الله بلاغ الأفغاني . الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة - ط الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م .

- * الجلال والجمال محمد بن علي بن عربي . ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة ، الأولى ، تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت
- * الجواهر المضية في طبقات الحنفية - عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي الحنفي - تحقيق د . عبد الفتاح الحلو - دار العلوم - الرياض رقم الإيداع ١٩٨٥ م .
- * حاشية ابن عابدين - محمد أمين - ط البابي الحلبي ، مصر ، ط الثانية ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .
- * حاشية الحنفي على المطلع - يوسف الحفناوي - طبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة بدون تأريخ .
- * حتى يغيروا ما بأنفسهم - جودت سعيد - مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري - دمشق - ط السادسة . ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ .
- * الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية . عبد المجيد بن محمد الخاني - الناشر عبد الوكيل الدروبي - دمشق .
- * الحدود الفلسفية ، للخوارزمي الكاتب [ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب] تحقيق د . / عبد الأمير الأكسم - نشر مكتبة الفكر العربي - بغداد ١٩٨٥ م .
- * حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- * الحركات الباطنية في العالم الإسلامي . د . محمد أحمد الخطيب - مكتبة الأقصى - عمان - الأردن . دار عالم الكتب الرياض ط الثانية ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .
- * حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي ، بهامش كتاب شرح القاشاني على الفصوص . مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ط الثانية ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .
- * حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني - طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .
- * حياة الحيوان الكبرى . محمد بن موسى الدميري - ط . مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر - الطبعة الخاصة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
- * الحياة الروحية في الإسلام - د . محمد مصطفى حلمي - الهيئة المصرية الهامة للكتاب ط الثانية سنة ١٩٨٤ م .
- * خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب - عبد القادر بن عمر البغدادي ، تحقيق وشرح : عبد السلام هارون - دار الكتاب العربي - القاهرة ١٣٨٧ هـ - / ١٩٦٧ م .

* الخيال في مذهب محي الدين بن عربي - د. محمود قاسم - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٦٩ م.

* دائرة المعارف الإسلامية. يصدرها باللغة العربية أحمد الشتناوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس - مراجعة د. محمد مهدي علام. دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .

* دراسة عن الفرق في تأريخ المسلمين . د. أحمد محمد أحمد جلي - مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض - ط الثانية ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

* الدارس في تأريخ المدارس - عبد القادر النعيمي . تحقيق د. صلاح الدين المنجد . دار الكتاب الجديد - ط الأولى ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

* درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم . طبع على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ط الأولى ١٤٠٢ هـ .

* الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين . إبراهيم بن عبد الله البغدادي . تحقيق د. صلاح الدين المنجد . مؤسسة التراث العربي - بيروت - ١٩٥٩ م.

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة . أحمد بن حجر العسقلاني - دار الجليل - بيروت . بلا تاريخ .

* الدر المنضد في ذكر أصحاب الإمام أحمد - عبد الرحمن بن محمد العليمي - تحقيق : د. عبد الرحمن العثيمين - نشر مكتبة التوبة - المملكة العربية السعودية - ط الأولى - ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.

* الدليل الشافي على المنهل الشافي . يوسف بن تغري بردي - تحقيق فهيم محمد شلتوت - منشورات مركز البحث العلمي ، جامعة أم القرى .

* دمية القصر وعصرة أهل العصر . علي بن الحسن البخارزي . تحقيق د. سامي مكّي العاني - دار العروبة للنشر والتوزيع - الكويت - ط الثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ .

* دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي - د. عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - ط الثالثة ١٩٧٩ م .

* دول الإسلام . محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق فهيم محمد شلتوت ، محمد مصطفى إبراهيم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .

* دلائل التوحيد - محمد جمال الدين القاسمي . تقديم ومراجعة محمد حجازي . مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

- * ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق . محمد بن علي بن عربي دار بيروت ، بيروت ،
١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- * الذيل التام على دول الإسلام . محمد بن عبد الرحمن السخاوي - تحقيق وتعليق حسن
إسماعيل مروة ، قرأه وقدم له محمود الأرنؤوط - مكتبة دار العروبة للنشر - الكويت ، ودار
ابن العماد للنشر - بيروت ، ط الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .
- * ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي - محمد بن علي الحسين الدمشقي - دار الفكر العربي - بدون
تأريخ .
- * الذيل على رفع الاصر - محمد بن عبد الرحمن السخاوي - تحقيق د . جودة هلال ، الاستاذ
محمد محمود صبح - الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار التعاون [الجمعية التعاونية
للطبع والنشر .
- * الذيل على الروضتين - محمد بن عبد الرحمن أبو شامة - وتصحيح محمد زاهد الكوثري -
تصوير دار الجيل - بيروت - عن نسخة دار الكتب الملكية بالقاهرة - ط الثانية ١٩٧٤م .
- * الذيل على طبقات الحنابلة . عبد الرحمن بن رجب الحنبلي - دار المعرفة - بيروت - بدون
تأريخ .
- * رؤية إسلامية للاستشراق - د . أحمد عبد الحميد غراب - مطابع التقنية للأوفست - الرياض -
ط الثانية ١٤١١هـ
- * رجال الفكر والدعوة في الإسلام [ج١] - أبو الحسن الندوي دار القلم - الكويت - ط السابعة
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م . الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت .
- * رجال الفكر والدعوة في الإسلام [ج٢] - أبو الحسن الندوي [خاص بحياة شيخ الإسلام ابن
تيمية] - دار القلم - الكويت ط السادسة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * رحلة ابن بطوطة (تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) محمد بن عبد الله
اللواتي ، تحقيق : علي الكتاني ، مؤسسة الرسالة ، ط الثالثة ، ١٩٨١م .
- * الرد على الجهمية . عثمان بن سعيد الدارمي - تحقيق زهير الشاويش ، تخريج محمد ناصر
الدين الألباني - الكتب الإسلامي ط الرابعة ١٤٠٢هـ .
- * الرد على المنطقيين - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - المطبعة القيمة - بمباي - ١٣٦٨هـ - نشر دار
المعرفة بيروت
- * رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية . د سعيد عقيل ، رسالة
ماجستير ، قدمت في جامعة أم القرى ، قسم العقيدة .

- * رسائل في ذم ابن عربي الصوفي - جمع وتحقيق د. موسى الدويش - مطابع شركة الصفحات الذهبية - الرياض - ط الأولى ١٤١٠ هـ .
- * الرسالة القشيرية - أبو القاسم القشيري - تحقيق معروف زريق ، وعلي عبد الحميد بلطجي ، دار الخير للطباعة والنشر ، دمشق - بيروت ، ط الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- * الرمز الشعري عند الصوفية - د. عاطف جودة نصر - دار الأندلس - بيروت - ط الثانية ١٩٨٣ م .
- * رواح القدس في محاسبة النفس - محمد بن علي بن عربي - مكتبة عبد الوكيل الدروبي - دمشق - بلا تاريخ .
- * الروحية عند محيي الدين ابن عربي د. علي عبد الجليل راضي . مكتبة النهضة المصرية - القاهرة . رقم الإيداع ١٩٧٥ .
- * روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان - رامي كرامي - دار قتيبة - دمشق - بيروت . ط الأولى ١٩٩٠ م .
- * روجيه غارودي والمشكلة الدينية . محسن المليي - دار قتيبة - بيروت ، دمشق . ط الأولى ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .
- * روضة التعريف بالحب الشريف ، لسان الدين ابن الخطيب ، تحقيق عبد القادر عطا ، دار الفكر العربي - بدون تاريخ .
- * روض الطالب ، أبو بكر إسماعيل بن المقرئ . ضمن كتاب أسنى المطالب شرح روض الطالب ، تصوير المكتبة الإسلامية عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣ هـ .
- * الرياضة وأدب النفوس للحكيم الترمذي .
- * الزهد الكبير ، أبو بكر أحمد البيهقي . تحقيق تقي الدين الندوي - دار القلم ، الكويت . ط الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- * زهرة العريش في تحريم الحشيش . بدر الدين الزركشي - تحقيق وتعليق ودراسة د. السيد أحمد نوح . - الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة - مصر - ط الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * سر الأسرار في كشف الأنوار - أحمد الغزالي - تحقيق د. عبد الحميد صالح حمدان . الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .
- * السلفية مرحلة زمنية مباركة . د. محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر - دمشق - ط الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

- * سنن ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٧٢ م .
- * السنن الكبرى - أبو بكر أحمد البيهقي . دار المعرفة ، بيروت ، توزيع مكتبة المعارف ، الرياض
- * سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني - ضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد . دار الفكر - بدون تاريخ
- * السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة . د . أحمد صبحي منصور - مطبعة الدعوة الإسلامية - القاهرة - ط الأولى ١٩٨٢ م
- * سير أعلام النبلاء . محمد بن أحمد الذهبي - أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- * سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام - د / محمد جلال شرف ، د / عبد الرحمن عيسوي . المعارف - الاسكندرية - ١٩٧٢ .
- * سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي - د . عبد الرحمن العيسوي . دار النهضة العربية - بيروت - ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .
- * شبّهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي - أنور الجندي المكتب الإسلامي دمشق - بيروت ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب . عبد الحي بن عماد الحنبلي . دار إحياء التراث العربي . بيروت - بدون تاريخ .
- * شرح الأربعين النووية : فتح المبين لشرح الأربعين ، ابن حجر الهيتمي ، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ .
- * شرح الأصول الخمسة . القاضي عبد الجبار . تحقيق د / عبد الكريم عثمان . الناشر مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- * شرح جوهرة التوحيد - الإمام ابراهيم بن محمد البيجوري . دار الكتب - بيروت ط الأولى - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- * شرح الحكم العطائية عبد المجيد الشرنوبلي - دار ابن كثير - دمشق - بيروت . ط الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- * شرح الخبيص على تهذيب المنطق للسعد التفتازاني - عبيد الله فضل الله الخيطي - طبعة مصطفى الحلبي ، ١٩٣٦ م - ١٣٥٥ هـ .

- * شرح ديوان لبيد بن ربيعة . تحقيق د. إحسان عباس .
- * شرح رسالة رواح القدس في محاسبة النفس . محمود محمود الغراب . دار الفكر ، ودار قتيبة ، دمشق ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦ .
- * شرح السنة - أبو محمد الحسن البغوي - المكتب الإسلامي - بيروت ، دمشق - ط الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .
- * شرح العقائد النسفية - سعد الدين التفتازاني - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط الأولى - ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .
- * شرح العقيدة الطحاوية . علي بن علي ابن أبي العز الحنفي . تحقيق : د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط . - مؤسسة الرسالة . ط الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩١م .
- * شرح الغرة في المنطق - خضر بن محمد بن علي الرازي - تحقيق د. البير نصري نادر - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٣م .
- * شرح الغرة في المنطق - عيسى بن محمد الصفوي - تحقيق د. ألبير نصري نادر - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٣م .
- * شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي . محمود محمود الغراب . مطبعة زيد بن ثابت - دمشق - ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .
- * شرح القاشاني على فصوص الحكم . عبد الرزاق القاشاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر - ط/ الثانية - ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م .
- * شرح القصيدة النونية - محمد خليل هراس - المطبعة العالمية - نشر مكتبة ابن تيمية - القاهرة - ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م .
- * شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية . محمود محمود الغراب - مطبعة زيد بن ثابت - دمشق . بدون تاريخ
- * شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد . محمد الصالح العثيمين مؤسسة الرسالة ، بيروت - توزيع مكتبة الرشد ، بالرياض ، ط الثالثة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
- * شرح المقاصد - سعد الدين التفتازاني - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - عالم الكتب - بيروت ط الأولى - ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .
- * شرح المواقف في علم الكلام
- * شرح نهج البلاغة ، عبد الحميد بن أبي الحديد - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

- * شعر عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي - د. عاطف جودة نصر - دار الأندلس - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * شطحات الصوفية / د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط الثانية ١٩٧٦م .
- * الشعر والشعراء - لابن قتيبة - تحقيق أحمد محمود شاكر - دار المعارف - مصر ١٩٦٦م .
- * الشفا [الالهيات] - أبو علي بن سينا ، تحقيق الأب قنواتي - وسعيد زيدان ، إصدار وزارة الإرشاد القومي - مصر .
- * شفاء السائل لتهذيب المسائل عبد الرحمن بن خلدون - تحقيق الأب اغناطيوس عبده وخليفة اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت بدون تاريخ .
- * شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . ابن قيم الجوزيه . دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ترجمة حياته من كلامه . محمود محمود الغراب - دار الفكر دمشق - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين . عبد الحفيظ فرغلي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - فرع مصر - ١٩٦٨م .
- * الصارم المسلول على شاتم الرسول ، أحمد بن تيمية ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٨م .
- * الصحائف الإلهية - شمس الدين السمرقندي - تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * الصحة النفسية والعلاج النفسي - د. حامد زهران - عالم الكتب - القاهرة - ط الثانية ١٩٨٢م .
- * صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج النيسابوري . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . رئاسة إدارات البحوث الافتاء بالرياض ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- * الصفدية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ .
- * صفة الصفوة - عبد الرحمن بن علي بن الجوزي - تحقيق محمود فاخوري ، محمد رواس قلعجي ، دار المعرفة - بيروت .
- * الصلة بين التشيع والتصوف - د. كامل مصطفى الشبي - دار الأندلس - بيروت - ط الثانية ١٩٨٢م .

- * صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي - د. سعيد سراج الأندونيسي - رسالة دكتوراه ،
جامعة أم القرى ، سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .
- * الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد . محمد بن علي الشوكاني - تحقيق : محمد
صبحي حسن الحلاق . دار الهجرة - صنعاء - ط الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩٠م .
- * الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله . الإمام ابن قيم الجوزية - تحقيق الدكتور على بن
محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - النشرة الأولى ١٤٠٨هـ .
- * الضوء اللامع لأهل القرن التاسع . محمد بن عبد الرحمن السخاوي - دار مكتبة الحياة -
بيروت - بدون تأريخ .
- * ضوابط المعرفة - عبد الرحمن حبنكة الميداني - دار القلم - دمشق وبيروت - ط الثالثة ١٤٠٨هـ -
١٩٨٨م .
- * ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم - محمد ابراهيم بلياوي . المكتبة الامدادية - ملتان -
باكستان - بدون تأريخ .
- * الطب في الكتاب والسنة . لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي - تحقيق د . عبد المعطي قلعجي
- دار المعرفة - بدون - تصوير دار الباز - مكة المكرمة - ط الأولى ، ١٤٠٦هـ .
- * طبقات الأولياء . - عمر بن علي ابن الملقن - تحقيق نور الدين شريية - دار المعرفة - بيروت
١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- * طبقات الحفاظ . جلال الدين السيوطي . راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء
يأشرف الناشر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - توزيع دار الباز
عباس أحمد الباز بمكة المكرمة .
- * طبقات الحنابلة - محمد بن أبي يعلى - دار المعرفة - بدون تأريخ .
- * الطبقات السنية في تراجم الحنفية . لتقي الدين بن عبد الجبار التميمي الداري - تحقيق عبد
الفتاح محمد الحلو - مطابع الأهرام التجارية - بدون تأريخ .
- * طبقات الصوفية - محمد بن الحسين السلمي . تحقيق نور الدين شرييه . مكتبة الخانجي -
القاهرة - ط الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- * طبقات الشافعية . تقي الدين ابن قاضي شهبة - باعتناء عبد العليم خان - عالم الكتب - بيروت
١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
- * طبقات الشافعية . جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي . تحقيق عبد الله الجيوني - دار العلون
للطباعة والنشر - الرياض - ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

* طبقات الشافعية الكبرى . عبد الوهاب بن علي السبكي . تحقيق محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر - ط الأولى ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

* طبقات فحول الشعراء - محمد بن سلام الجمحي - قرأه وشرحه محمد محمود شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة - رقم الإيداع ١٩٧٤م .

* الطبقات الكبرى - محمد بن سعد . دار صادر - بيروت - بدون تأريخ .

* طبقات المعتزلة - عبد الله بن أحمد الكعبي - تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر - تونس ١٣٩٣هـ .

* الطواسين - الحسين بن منصور الحلاج - مكتبة ابن سينا باريس - ١٩٨٨م تحقيق بويس اليسوعي - أسقطت المطبعة المقدمة والترجمة الفرنسية اللتان وضعهما المحقق .

* ظهر الإسلام - أحمد أمين - الجزء (٣-٤) - بدون ذكر المطبعة ، بيروت ط الخامسة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م .

* العبر في خبر من غبر - محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق د. صلاح الدين المخبر - دائرة المعارف للنشر ، الكويت - ط الثانية ١٩٨٤م .

* عبقرية الإصلاح والتعليم [الإمام محمد عبده] - عباس محمود العقاد - دار الكتب العربي - بيروت ١٩٧١م .

* العبودية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تقديم عبد الرحمن الألباني - المكتب الإسلامي ، بيروت دمشق ، ط الخامسة ١٣٩٩هـ .

* عجائب المقدور في نوائب تيمور - أحمد بن عرب شاه - تحقيق أحمد فايز الحمصي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .

* العسكرية الإسلامية في عصر المماليك . د. أحمد محمد عدوان . دار عالم الكتب ، الرياض ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي . د/ محمود رزق سليم - مكتبة الآداب ومطبعتها ، المطبعة النموذجية - القاهرة - ط الثانية ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م .

* العصر المماليكي في مصر والشام . د. سعيد عبد الفتاح عاشور - دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط الثانية ، ١٩٧٦م .

* العقد الثمين في تأريخ البلد الأمين . محمد بن أحمد الفاسي - تحقيق فؤاد سيد - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الثانية - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- * عقيدة الدرّوز عرض ونقد - د. محمد أحمد الخطيب . دار عالم الكتب - الرياض - ط الثالثة - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- * عقله المستوفز . محمد بن علي بن عربي . طبع ليدن - مطبعة برييل ، ١٣٣٦هـ - تصوير مكتبة المثني بغداد .
- * العلم الشامخ في إثارة الحق على الآباء والمشايخ . صالح بن مهدي المقبل . دار الحديث - بيروت - ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * علم اللغة النفسي . د . عبد المجيد سيد أحمد منصور ، الناشر عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود ، الرياض - ط الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .
- * علم النفس الاجتماعي - د . حامد زهران - عالم الكتب القاهرة ط الخامسة ١٩٨٤م .
- * عمدة القاري شرح صحيح البخاري . بدر الدين العيني . إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصور دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- * العمل قدرة وإرادة - جودت سعيد - مطبعة زيد بن ثابت - دمشق - ط الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب . محمد بن علي بن عربي - طبع مطبعة محمد على صبيح - مصر - بدون تاريخ .
- * عنوان الداربية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية - أبو العباس أحمد بن عبد الله الغبريني . تحقيق : عادل النويهض ، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر - بيروت ، ط الأولى ، ١٩٦٩م .
- * عوارف المعارف - عمر بن محمد السهر وردي - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٦م .
- * عيون الحكمة - أبو علي ابن سينا - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات ، الكويت . دار القلم ، بيروت . ط ثانية ١٩٨٠م .
- * غاية المرام في علم الكلام - سيف الدين الأمدي . تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .
- * غاية النهاية في طبقات القراء . عني بنشره ج . برجستراسر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
- * الغنية لطالبي الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية . عبد القادر الجيلاني ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط الثالثة ، ١٩٦٥م .

- * غياث الأمة بكشف الغمة. أحمد بن علي المقرئزي - مؤسسة ناصر .
- * فتاوى ومسائل ابن الصلاح - تحقيق : عبد المعطي قلعجي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط الأولى ، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م .
- * الفتاوى الحديثة - أحمد بن حجر الهيتمي المكي - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تاريخ .
- * فتح الباري شرح صحيح البخاري - أحمد بن حجر العسقلاني - تصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، تصحيح محب الدين الخطيب - طبع رئاسة إدارات البحوث العلمية - والافتاء - الرياض .
- * الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، عبد الله مصطفى المراغي . الناشر محمد أمين دمج وشركاه - بيروت - ط الثانية ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- * الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية . أحمد بن محمد بن عجيبة . تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - القاهرة - الأزهر الشريف ، عالم الفكر ١٩٨٣م .
- * الفتوحات المكية - محمد بن علي بن عربي - دار الفكر بدون تاريخ .
- * الفتوحات المكية - محمد بن علي بن عربي . تحقيق وتقديم د . عثمان يحيى ، تصوير ومراجعة د . إبراهيم مذكور . المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسربون [الجزء الأول] . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- * الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، أحمد بن عبد الحكيم بن تيمية . المكتب الإسلامي - دمشق ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- * الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت .
- * الفصل في الملل والأهواء والنحل ، على ابن حزم الظاهري . تحقيق د . محمد إبراهيم نصر ود . عبد الرحمن عميرة . شركة مكتبات عكاظ - الرياض - ط الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * فصوص الحكم - محمد بن علي بن عربي - تحقيق د . أبو العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - ط الثانية / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- * فضائح الباطنية ، أبو حامد الغزالي . تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت .
- * الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار . د . محمد البهي . مكتبة وهبة - مصر - ط الحادية عشرة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

- * الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث . د. عبد القادر محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط الثانية ١٩٨٦ م .
- * الفكر اليهودي وأثره بالفلسفة الإسلامية . د. علي سامي النشار ، عباس أحمد الشربيني - المعارف - الأسكندرية - ١٩٧٢ م .
- * الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي . د. محمد صبحي . دار المعارف - القاهرة ط الثانية ١٩٨٣ م .
- * الفلسفة أصولها ومبادئها . د. محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية - ١٩٧٨ م .
- * فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي . د/ نصر حامد أبو زيد . دار الوحدة - بيروت ، ١٩٨٣ م .
- * فلسفتنا . محمد باقر الصدر ، دار التعارف - بيروت - ط التاسعة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- * الفناء في المشاهدة ، محمد بن علي بن عربي ، ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - الهند - ط الأولى ١٣٦١ - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم . محي الدين الطعمي . دار الجليل - بيروت ط الأولى - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- * الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - د. أحمد محمود الجزائر ، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة ١٩٩١ م .
- * الفهرست - محمد بن اسحاق النديم - دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- * الفوائد البهية في تراجم الحنفية . محمد بن عبد الحي اللكنوي . - بإعتناء محمد بدر الدين النعساني - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- * فوات الوفيات . محمد بن شاکر الكتبي - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٩٧٣ م .
- * فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - أحمد حامد الغزالي - تحقيق د. سليمان دنيا - دار إحياء التراث العربي - عيسى البابي الحلبي - ط الأولى ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
- * القاموس المحيط . مجد الدين الفيروز آبادي ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة . مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * القانون في الطب . أبو علي بن سينا . طبع المطبعة العاشرة ١٢٩٤ هـ - تصوير دار صادر - بيروت .

- * قصة الفلسفة الحديثة د. زكي نجيب محمود - مكتبة النهضة المصرية - مصر - ط السادسة - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ .
- * قطر الولي على حديث الولي . محمد بن علي الشوكاني ، تحقيق د. ابراهيم هلال ، دار الكتب الحديثة - مصر - ١٩٦٩م .
- * قمع المعارض في نصره ابن الفارض - ضمن كتاب [شرح مقامات جلال الدين السيوطي] جلال الدين السيوطي . تحقيق : سمير محمود الدروبي . مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- * قوانين حكم الإشراف إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق . جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي . نشر مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م .
- * قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام . د. أحمد مختار العبادي . دار النهضة العربية ، للطباعة والنشر - بيروت ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- * كبرى اليقينيّات الكونية - د. محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر - دمشق - ط الثامنة ١٤٠٢هـ .
- * الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، عبد الوهاب الشعراني بهامش كتاب اليواقيت والجواهر ، مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩م .
- * كتاب التوحيد - محمد بن إسحاق بن خزيمة . تحقيق د. عبد العزيز الشهوان . دار الرشد . الرياض . ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * كتاب المسائل ، محمد بن علي بن عربي ، ضمن رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ط الأولى ، ١٣٦٧هـ - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * كشف اصطلاحات الفنون - محمد بن علي التهانوي . تحقيق د. لطفي عبد البديع . مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
- * كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . مصطفى بن عبد الله [حاجي خليفة] المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة - بدون تاريخ .
- * كشف الغطاء عن حقائق التوحيد . . . وبيان حال ابن عربي . الحسن بن عبد الرحمن الأهدل اليميني . نشرة . د. أحمد بكير - بدون تاريخ .
- * كشف المحجوب ، علي بن عثمان الهجويري . دراسة د. اسعاد عبد الهادي قنديل . مراجعة د. أمين بدوي . دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٠م .

- * الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين . أبو حامد الغزالي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - طبعة البابي الحلبي ، بدون تاريخ .
- * الكليات لأبي البقاء الكفوي . تحقيق د . عدنان درويش ومحمد المصري . منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨١ م .
- * الكامل في ضعفاء الرجال ، عبد الله بن عدي الجرجاني . تحقيق وضبط لجنة من المختصين بإشراف الناشر . دار الفكر بيروت ، ط الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- * الكنه فيما لا بد للمريد منه - محمد بن علي بن عربي . مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، ط الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .
- * الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة . نجم الدين الغزي - تحقيق د . جبرائيل سليمان جيور - دار الأفق الجديدة - بيروت - ط الثانية ١٩٧٩ م .
- * لا لجارودي ووثيقة اشبيلية - د . سعد ظلام - دار المنار - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * اللباب في تهذيب الأنساب ، عز الدين بن الأثير الجيزري دار صادر - بيروت - ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- * لبيد بن ربيعة العامري - د . يحيى الجبوري ، الناشر مكتبة الأندلس ، بغداد - طبع في مطابع التعاونية اللبنانية - بيروت - بدون تاريخ .
- * لسان العرب . جمال الدين ابن منظور الأفريقي ، دار صادر ، بيروت ط الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .
- * لسان الميزان . أحمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتاب الإسلامي - ط الثانية بدون تأريخ .
- * لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة - روجيه جارودي . دراسة أعدها محمد عثمان الخشت . مكتبة القرآن - القاهرة - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- * اللمع ، أبو نصر السراج الطوسي - تحقيق عبد الحليم محمود . وطه عبد الباقي سرور . دار الكتب الحديثة بمصر - مكتبة المثني بغداد ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م .
- * لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني . تحقيق الدكتورة فويزة حسين محمود ، دار الكتب بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- * لوائح الأنوار في طبقات الأخيار . عبد الوهاب الشعراني - ط مصطفى الحلبي بمصر - ط الأولى - ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .

- * لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية - للإمام محمد بن أحمد السفاريني - المكتب الإسلامي - بيروت - بدون تاريخ .
- * ما يعد به الإسلام . روجيه جارودي ، ترجمة قصي الأتاسي ومثيل وايكم ، دار الوثبة ، دمشق .
- * المؤامرة على الإسلام - أنور الجندي ، دار الإعتصام ، القاهرة - رقم الإيداع ١٩٧٧ م .
- * المين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين علي ابن أبي علي الأمدي ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب . تحقيق د/ عبد الأمير الأعسم ، دار آفاق عربية للصحافة والنشر ، بغداد ، نشر مكتبة الذكر العربي ، بغداد ١٩٨٥ م .
- * مثنوي جلال الدين الرومي ، ترجمة وشرح ودراسة . د . محمد عبد السلام كفاقي ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ط ١٩٦٦ م .
- * المجددون في الإسلام ، عبد المتعال الصعيدي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- * مجموعة الرسائل والمسائل ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، علق عليها وصححها جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- * مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي - طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين - بإشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين .
- * محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار - محمد بن علي بن عربي - دار صادر - بيروت .
- * محاضرات في النصرانية ، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي - مصر ١٣٨١ هـ / ١٩٦٦ م .
- * محاوره جورج ياس - أفلاطون - ترجمة محمد حسن ظاظا - مراجعة د . علي سامي النشار - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - مصر ١٩٧٠ م .
- * محك النظر في المنطق ، أبو حامد الغزالي . تصحيح محمد بدر الدين الغساني - دار النهضة الحديثة - بيروت ١٩٦٦ م .
- * محي الدين بن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - ط ٢ ١٩٥٥ م .
- * مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- * مدخل إلى التصوف الإسلامي ، د/ أبو الوفا التفتازاني دار الثقافة القاهرة ط الثالثة ١٩٧٩ م .

- * مدخل جديد إلى الفلسفة ، د/ عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، طبعة ثانية ١٩٧٩م .
- * مذكرة في المنطق ، بركات عبد الفتاح دويدار ، بدون مطبعة وتأريخ .
- * مرآة الجنان وعبرة اليقظان . عبد الله بن سعد اليافعي . مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م .
- * مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع - صفي الدين البغدادي ، تحقيق علي البجاوي - مصورة دار المعرفة عن الطبعة الأولى ، ١٣٧٣هـ .
- * مرتبة الوجود ومنزلة الشهود (رد الفصوص) - ملا علي القارئ ، دراسة وتحقيق عبد الله علي الملا ، رسالة ماجستير في العقيدة ، كلية الدعوة جامعة أم القرى ١٤٠٩هـ .
- * المسائل الألف ، محمد بن علي بن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ط الأولى ١٣٦٧م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- * المستدرك على معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة . مؤسسة الرسالة - بيروت ، طبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م .
- * المستشرقون ، نجيب العقيقي ، دار المعارف القاهرة - ط الرابعة .
- * مستشرقون [سياسيون ، جامعيون ، مجرميون] - نذير حمدان ، مكتبة الصديق ، الطائف - ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها - د/ عابد السيفاني - مكتبة المنارة ، مكة المكرمة ط ١ الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * المستقصى في أمثال العرب ، محمود بن عمر الزمخشري - حيدر آباد ١٩٦٢م ، طبعة مصورة - دار الكتب العلمية - بيروت .
- * المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر . محمود شكري آلوسي تحقيق د . عبد الله الجبوري . دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- * مسند أبي يعلى الموصلي . أحمد بن مثنى التميمي ، تحقيق حسين سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * مسند الامام أحمد بن حنبل ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط الرابعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار ، أبو حامد الغزالي . ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد لله ، دار الحكمة ، دمشق - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .

- * مشكاة الأنوار الهدامة لقواعد الباطنية الأشرار ، يحيى بن حمزة العلوي - تحقيق د/ محمد سيد الجليند ، الدر اليمينية للنشر والتوزيع - ط الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- * مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - د/ عبد الرحمن بن زيد الزبيدي - المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، مكتبة المؤيد ، الرياض ، ط الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- * المصباح المنير في شرح الغريب الكبير - أحمد بن محمد الفيومي - المكتبة العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ .
- * مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك - د/ سعيد عبد الفتاح عاشور - دار النهضة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ .
- * المطلع على متن إيساغوجي - زكريا الأنصاري - طبع مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥١ - ١٩٣٣م .
- * المعارف . عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق د/ ثروة عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، طبعة الرابعة بدون تاريخ .
- * معاني القرآن وإعرابه - أبو إسحاق الزجاج - شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي - عالم الكتب - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * معجم الأدياء ، ياقوت الحموي . دار الفكر ، ط الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- * معجم الألفاظ التاريخية للعصر المملوكي ، محمد أحمد دهمان - دار الفكر المعاصر ، بيروت دمشق - ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- * معجم ألفاظ الصوفية ، د/ حسن الشرقاوي - مؤسسة مختار القاهرة ، ط الأولى ١٩٨٧م .
- * معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، دار صادر ودار بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * المعجم الصوفي ، د . سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- * معجم علم النفس والتحليل النفسي ، د . فرج عبد القادر طه وآخرون - دار النهضة العربية ، بيروت ، ط الأولى - بدون تاريخ .
- * معجم العلوم الاجتماعي - بإشراف مجمع اللغة العربية القاهرة ، إعداد نخبة من الأساتذة ، تصدير د . إبراهيم مذكور . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م . - ١٣٩٥هـ .
- * المعجم الفلسفي ، د . جميل صليبة ، دار الكتاب اللبناني ومكتبة مدرسة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

- * المعجم الفلسفي . إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- * المعجم الكبير . أبو القاسم سليمان الطبراني - تحقيق حميد عبد المجيد السلفي - ط الثانية .
- * معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تأريخ .
- * المعجم المختص ، محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق الدكتور محمد حبيب الهيلة - مكتبة الصداقة الطائف - ط الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
- * معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون - طبعة مصطفى البابي الحلبي - ط الثانية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م .
- * معجم مقيدات ابن خلكان - عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الأولى ، ١٤٠٧ هـ .
- * المعرفة الصوفية [دارسة فلسفية فى مشكلات المعرفة] ناجي حسين جودة - دار الجيل ، بيروت - ط الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- * المعرفة عند مفكري الإسلام ، د / محمد غلاب - راجعه عباس محمود العقاد و د / زكي نجيب محمود ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار الجيل القاهرة .
- * معرفة القراء الكبار ، محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق بشار عواد وزميليه ، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الأولى ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .
- * المعزه فيما قيل فى المزة ، محمد بن علي بن طولون ، ضمن كتاب تأريخ المزة وآثارها ، تحقيق محمد عمر حمادة ، تقديم د . محمد علي سلطان . دار قتيبة - دمشق ، ط الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .
- * معيار العلم فى فن المنطق ، أبو حامد الغزالي - دار الأندلس ، بيروت ، ط الثالثة ١٤١٠ هـ - ١٩٨١ م .
- * مغنى اللبيب عن كتب الأعراب - ابن هشام الأنصاري ، تحقيق وتعليق : د . مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، راجعه سعيد الأفغاني - دار الفكر - ط الخامسة - ١٩٧٩ م .
- * مفتاح السعادة ومصباح السيادة - أحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت - ط الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- * مفتاح العلوم - محمد بن أحمد الخوارزمي . تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي - بيروت ط الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- * المفردات في غريب القرآن ، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة ، بيروت بدون تاريخ .
- * المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة - محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، صححه وعلق حواشيه ، عبد الله محمد الصديق . دار الكتب العلمية بيروت - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م . توزيع دار الباز مكة المكرمة .
- * مقاصد الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعارف - مصر ، ط الثانية - بدون تاريخ .
- * مقالات الكوثري - محمد زاهد الكوثري - مصورة عن الطبعة الأولى ، بدون بيانات .
- * مقدمات العلوم والمناهج [الفكر الإسلامي] الجزء الأول ، أنور الجندي - دار الأنصار القاهرة ، ط الأولى ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- * مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون - دار الشعب - القاهرة بدون تاريخ .
- * المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى - أبو حامد الغزالي - بعناية بسام الجابي ، الجفان والجابي للطباعة والنشر - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * الممالك - د . السيد الباز العريني ، دار النهضة العربية ، بيروت ، بدون تاريخ .
- * منازل السائرين ، عبد الله الانصاري الهروي و دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- * المناظر الإلهية ، عبد الكريم الجيلي ، تحقيق نجاح محمد الغنيمي . دار المنار القاهرة ، ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- * مناقب الإمام أحمد - عبد الرحمن بن علي الجوزي - تحقيق د . عبد الله التركي - طبع محمد نجيب الخانجي - مصر - ١٣٤٩هـ .
- * مناهج الأدلة في عقائد الملة - ابن رشد الحفيد - تحقيق د . محمود قاسم - ط مخيمر - مصر ، ط الثانية .
- * من تاريخ الإلحاد في الإسلام - د . عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط الثانية - ١٩٨٠م .
- * المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي - مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٩هـ .

- * المنطق - محمد رضا المظفر ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- * منطق الطير ، فريد الدين العطار - دراسة وترجمة د/ بديع محمد جمعة - دار الأندلس ، بيروت ، ط الثالثة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- * منطق المشركين - أبو علي بن سينا - دار الشروق ، بيروت .
- * المنقذ من الضلال - أبو حامد الغزالي - ضمن كتاب المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود ، دار الكتب اللبنانية ، بيروت ، ط الثانية ١٩٨٥م .
- * منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم . إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، ط الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .
- * منهاج العابدین ، أبو حامد الغزالي - دار إحياء الكتب العربية ، مصر - بدون تاريخ .
- * المنهج الأحمد - عبد الرحمن بن محمد العليمي - راجعه عادل نويهض - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٣هـ .
- * منهج الأشاعرة في العقيدة - د . سفر الحوالي - الدار السلفية - الكويت - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- * المواقف ، محمد بن عبد الجبار النضري - تحقيق آرثر يوحنا آربري ، دار الكتب المصرية ١٩٣٤م .
- * المواقف في علم الكلام - عضد الدين الايجي - عالم الكتب ، بيروت بدون تاريخ .
- * المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - أحمد بن علي المقرئ - مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط الثانية ١٩٨٧م .
- * موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - د. أحمد شلبي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط السادسة ١٩٨٣م .
- * موسوعة الفلسفة - د. عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط الأولى ١٩٨٤م .
- * الموسوعة الفلسفية العربية - إصدار معهد الإنماء العربي - شارك في إعدادها نخبة من الأساتذة ، رئيس التحرير د. معن زيادة - ط معهد الإنماء العربي ، ط الأولى ١٩٨٦م والمجلد الثاني ط ١٩٨٨م .

- * موسوعة المستشرقين - د. عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الأولى ١٩٨٤ م.
- * موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية - د. أحمد محمد البناي - جامعة أم القرى مكة المكرمة ، ط الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- * موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - مصطفى صبري ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، ط الثانية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- * ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ.
- * الميسر في علم النفس الاجتماعي - د. توفيق مرعي ، وأحمد بلقيس - دار الفرقان و عمان ، الاردن - ط الأولى ١٤٠٣ هـ - ٢ - ١٩٨٢ م.
- * نحو القلوب الصغير ، عبد الكريم بن هوزان القشيري - تحقيق د. أحمد علم الدين الجندي - الدار العربية للكتاب - ليبيا تونس ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
- * النجاة ، أبو علي ابن سينا ، مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م.
- * النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي - تحقيق فهم محمد شلتوت - إصدار وزارة الثقافة والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر . بدون تاريخ . مصورة عن طبعة دار الكتب .
- * النزعات المادية في الإسلام - حسين مروة - دار الفارابي - بيروت - ط السادسة ١٩٨٨ م.
- * نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د. علي سامي النشار - دار المعارف - القاهرة - ط السابعة ١٩٧٧ م.
- * نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها - د. عرفان عبد الحميد فتاح - المكتب الاسلامي ، بيروت - ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م.
- * نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الاسلام . سارة بنت عبد المحسن آل سعود - دار المنارة - جدة - ط الأولى ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
- * نظم العقيان في أعيان الأعيان . جلال الدين السيوطي - حرره د. فليب حتي - المطبعة السورية الأمريكية في نيويورك . تصوير المكتبة العلمية - بيروت - بدون تاريخ .
- * نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . أحمد بن محمد المقرئ التلمساني . تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

- * نقد الطالب لزغل المناصب ، محمد بن طولون - تحقيق محمد أحمد دهمان ، خالد محمد دهمان - راجعه نزار أباظة - دار الفكر المعاصر - بيروت - ط الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
- * نقش الفصوص . محمد بن علي بن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ط الأولى ١٣٦٧هـ - تصور دار إحياء التراث العربي .
- * نهاية الاقدام فى علم الكلام . عبد الكريم الشهرستاني . حرره وصححه الفرد جيوم - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .
- * النور من كلمات أبي طيفور ، للسهلجي ، ضمن كتاب «شطحات الصوفية» للدكتور عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات - الكويت - ط الثانية ١٩٧٦م .
- * هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين . إسماعيل باشا البغدادي - المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة بدون تاريخ .
- * الوجدانية - د . بركات عبد الفتاح دويدار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ، بدون تاريخ .
- * وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق د . إحسان عباس . - دار صادر - بيروت - ١٩٧٢م .
- * اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر - عبد الوهاب الشعراني - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٥٩م .

الدوريات والمجلات

- * تراث الإنسانية ، إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة ، المجلد الأول ، بدون تاريخ .
- * حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، المجلد ٩ ، ١٢ لسنة ١٩٦٤م ، دار مطابع الشعب .
- * صحيفة الشرق الأوسط ، عدد ، ٢٢ ربيع الآخر ١٤٠٧هـ .
- * صحيفة القبس الكويتية ، الملحق الثقافي ، عدد ٥٩٨١ ، ٥ / ١ / ١٩٨٩م .
- * الكتاب التذكارى (محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥ - ١٢٤٠م) - إصدار وزارة الثقافة ، مصر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

- * محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي - الجزائر ، عنابة ، ١٢ - ٢١ رجب ١٣٩٦هـ ، ١٠ - ١٩ يوليو ١٩٧٦م - المجلد الأول .
- * مجلة (الأمة) القطرية ، عدد ٦٤ ديسمبر ١٩٨٥م ، وعدد ٦٧ مارس ١٩٨٦م .
- * مجلة (عالم الفكر) عدد ٣ ، مجلد ١٣ ، ١٩٨٣م . وعدد ٢ مجلد ١٦ ، ١٩٨٥م ، إصدار وزارة الإعلام الكويتية .
- * مجلة العربي ، عدد ١٤٥ ، ديسمبر ١٩٧٠م ، وعدد ٣٤٨ نوفمبر ١٩٨٧م ، إصدار وزارة الإعلام في الكويت .
- * المجلة العربية للعلوم الإنسانية - عدد ٢٤ - مجلد ٦ خريف ١٩٨٦م ، وعدد ٤٠ / ١٩٩٢م ، إصدار كلية الآداب جامعة الكويت .
- * مجلة الفكر الاستراتيجي العربي ، العدد ٣ ، يناير ١٩٨٢م ، والعدد ٤ ، إصدار معهد الإنماء العربي ، بيروت .
- * مجلة النور ، السنة العاشرة ، عدد ١٠٤ ، إصدار بيت التمويل الكويتي ، بدون تاريخ .
- * مجلة الهلال ، عدد ، يوليو ١٩٤٧م .
- * مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، عدد ٢٩ ، عام ١٩٥٤م ، والعدد ٣٠ ، ١٩٥٥م .
- * مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، ج ١ - ٢ ، مجلد ٥٤ / ١٣٩٥هـ .

«انتهى بتوفيق الله تعالى»

فهرس موضوعات النص الملقق

رقم الصفحة

الموضوع

- ٤ - مقدمة في مكانة العقل والغرض منه ، ودوره في فهم النص الشرعي والأمر النبوي
- ٩ - الفرق بين ما يدركه العقل وما يعلم بالكشف
- ١١ - الوحدة المطلقة عند أصحاب الفناء الشهودي وأصحاب وحدة الوجود
- ١٤ - امتناع تعلق الكشف بالمستحيلات
- ١٦ - قدح المصنف في الفلاسفة الجاحدين المنكرين للشرايع
- ٢٠ - تقليد زنادقة الصوفية للفلاسفة
- ٢٣ - وقاحة ابن عربي في جعل نفسه خاتم الأولياء ، وأنه مشكاة جميع الرسل والأنبياء والأولياء
- ٢٤ - نقد وتفنيذ رؤيا ابن عربي النبي ﷺ
- ٢٦ - ذكر المصنف لفتوى العضد الإيجي في تكفير ابن عربي
- ٢٧ - ابن الفارض يكرر ضلال ابن عربي في رؤيا النبي ﷺ
- ٣٠ - إلحاد زنادقة الصوفية في تأويل كتاب الله تأويلاً باطنياً
- ٣٣ - مجاهرة ملاحدة الصوفية بألوهية جميع الممكنات ، وبإباحة جميع المحرمات
- ٣٦ - تأليه الجلال الرومي لشيخه شمس التبريزي
- ٤١ - سبب انخداع الجهال بخوارق العادات
- ٤٣ - استشهاد المصنف بكلام الغزالي عن إفاضة وجود الممكنات من رب العالمين
- ٤٦ - قول الوجودية : عبدة الأصنام ماعبدوا إلا الله
- ٤٨ - ذكر المصنف الباعث على تأليف هذه الرسالة ومكان تأليفها ، والمنهج الذي سار عليه
- ٥٢ - مقدمة في إثبات حقائق الأشياء والرد على السوفسطائية الذين يعتمد عليهم ابن عربي
- ٥٥ - إبطال قول ابن عربي بالأعيان الثابتة
- ٥٨ - ذكر الالتزامات الباطلة والمحالة التي يلتزمها القائلون بوحدة الوجود
- ٥٨ - الكشف أعظم حجة يدعيها أصحاب وحدة الوجود في إثبات باطلهم
- قول الوجودية : «إن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر ، أي الوجود لا بشرط شيء»
- ٦٠ - وإبطال المصنف له

رقم الصفحة	الموضوع
٦٨	- ذكر المصنف لأدلة الصوفية الوجودية السمعية والعقلية وإبطالها .
٧٤	- إبطال وجه استدلالهم بالآيات القرآنية .
٧٥	- الوجودية يكذبون على الفلاسفة في أن الله هو الوجود المطلق .
٧٦	- استطراد المصنف في إيراد كلام الوجودية وإبطاله .
	- ستر الصوفية بما يلزم مذهبهم من نفي وجود الله بدعواهم أنه الوجود المطلق تحت ستار الوحدة الشخصية .
٨٤	
٨٦	- تفریق الصوفية بين الوجود والموجود ليتوصلوا به إلى وحدة الوجود .
٨٦	- بطلان قولهم إن الوجود هو الواجب ، وإن الممكن له نسبة إلى الوجود .
٨٨	- فساد الصوفية الوجودية يتعدى من العقائد الدينية إلى إبطال اللغة العربية .
٨٨	- نقض المصنف دعوى الصوفية بأن الوجود (الواجب) واحد شخصي منبسط في المظاهر .
٨٩	- تفسير الصوفية لكيفية تكثر الواحد الشخصي ورد المصنف عليهم .
١٠٠	- بطلان دعواهم وحدة الوجود بالكشف .
١١٠	- ذكر بعض منكرات ابن عربي في العقائد .
١١٣	- ذكر أدلة ابن عربي الثقيلية في إثبات صحة ألوهية كل شيء وإبطالها .
١٢١	- مصطلحات الصوفية بين صوفية وحدة الوجود وصوفية الفناء الشهودي .
١٢٥	- محققوا الصوفية يقدمون العلم على الحال .
١٣٤	- تفصيل المصنف مبدأ الفناء الصوفي .
١٣٧	- كلام القشيري في معنى الجمع والتفرقة عند الصوفية .
	- شطحات الصوفية « أنا الحق » ، « سبحانه ما أعظم شأنه » . وموقف المصنف منها ، والتعليق عليه .
١٥٤-١٤٢	
١٥٥	- التوحيد عند الصوفية أهل السلوك وموافقة المصنف لها .
١٥٨	- أبيات أبي عبد الله الهروي وشرحها .
١٦٠	- تفریق المصنف بين القائلين بالحللول والاتحاد وبين القائلين بوحدة الوجود .
١٦١	- تفصيل المصنف الكلام في الفرق بين الزنادقة والملاحدة والمرتدين . . .
١٦٨	- ذكر المصنف المسألة الأخيرة وهي قول ابن عربي بإيمان فرعون ودخوله الجنة .
١٧٨	- استطراد المصنف في الرد عليه ، وإيراد كلام الرازي في التفسير في رد إيمان فرعون .
١٩٦	- خاتمة المؤلف بالتحذير من ابن عربي وفكره ومصنفاته .