

مكتبة التراث الإسلامي (الجامعة) (٢٤٣)

وحدة الأديان

في عقائد الصوفية

مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان
في الديانات الوضعية والكتابية
والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام
في العصر الحديث

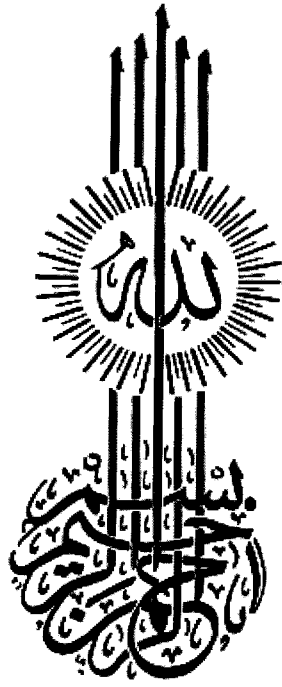
تأليف

د. سعيد محمد حسين معلوي
الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني



وحدة الأديان في عقائد الصوفية



وحدة الأديان في عقائد الصوفية

مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكنازية

والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

تأليف

د . سعيد محمد حسين معلوي

الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني

مكتبة الشوك
ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
معلوي ، سعيد محمد حسين
وحدة الأديان في عقائد الصوفية / سعيد محمد حسين معلوي
الرياض ١٤٣١ هـ
ردمك ٢-٨٥٢-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨
١ - الصوفية أ - العنوان
ديوي ٢٦٠
١٤٣١/٤٥٠٠

ردمك ٢-٨٥٢-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣١/٤٥٠٠

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى تاريخ : ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

مكتبة الرشد - ناشرون

الملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة : مركز البستان - طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص ٠ ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa

Website : www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض : المركز الرئيسي : الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠
فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
فرع القصيم : بريده - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
فرع أبها : شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٥٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الأحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر : هاتف ٢٧٧٢٨٩١١ - فاكس ٢٧٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

موبايل ٢٢٧١٣٦٢٥ فاكس ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

بيروت تليفاكس ٠١٨٠٧٤٧٧ موبايل ٠٣٢٠٧٤٨٨

المبحث الثالث

موقف الصوفية الاتحادية من الأديان

القول بوحدة الوجود يقتضي حتماً الإيمان بتعدد الآلهة، إذ أن كل ذلك مظهر من مظاهر الإله المطلق المتجلي في كل شيء. فالإتحادية يعبدون الله في صور مختلفة، وذلك لأن المقصود واحد عندهم فالله متجلّ في جميع الصور.

إن أقوال أهل الوحدة في الأديان من منطلق عقيدتهم الوجودية؛ أقوال صريحة في أن الأديان واحدة مهما تباينت، وأن دعواتها وأتباعها على صواب فيما دعوا إليه، وآمنوا به؛ لأنه ما ثم إلا حقيقة واحدة بزعمهم. كما سيتضح من خلال أقوالهم أنهم يرون أن كل ما في العالم مظاهر لله تعالى، وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة، فكما رأوا عالم الصور عدماً؛ رأوا العقائد والمذاهب عدماً. ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان، فمنطلق مذهب وحدة الوجود يقضي قضاء تاماً على كيان أي دين منزل ويفسد معالم الألوهية بمعناها الديني الحقيقي الدقيق.

والإله الذي يدعو إليه متصوفة وحدة الوجود؛ لا يوصف بصفة ولا يخصص بنعت؛ لأنه المعبود في كل ما عبد؛ والمدعو من كل من دعا، والمحبوب في كل ما يحب. والعابد الصادق عندهم هو من آمن بكل معبود ومألوه؛ لأنه في حقيقته مجلى للحق يعبد فيه. فكل معبود من المعبودات مجلى من مجالي الحق، وكل صورة من الصور ناطقة

بالوهية الحق بزعمهم. والإله الذي يدعو إليه الاتحادية لا يسعه شيء؛ لأنه عين كل شيء وعين ذاته، ولا يقال في الشيء يسع ذاته أو لا يسعها. كما أنه لا يوجد كفر فإله كل معتقد هو الإله الحق الذي لا تصح المنازعة فيه. ولا يجب الإنكار على أحد في أن يعبد ما شاء سواء كان ذلك المعبود مظهراً من مظاهر الطبيعة أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. فالأديان جميعها لها أصل واحد بحسب ما يقوله أهل الوحدة.

ويلتمس غلاة الصوفية من خلال إيمانهم بوحدة الأديان من منظور وحدة الوجود؛ عذراً لجميع الكفار والمشركين بالله عز وجل: فهم معذورون في كفرهم وجحودهم؛ لأنه تعالى يتجلى لهم في مجلى، ويحتجب عنهم في مجلى آخر، فيقعون في اللبس ويشركون من حيث حصرهم الله تعالى في مجلى واحد كالأصنام على سبيل المثال كما يقره أهل الوحدة.

ولا تزال عقيدة وحدة الوجود تؤدي دورها الفهدام في الدعوة لوحدة الأديان حتى عصرنا الحاضر؛ بل في سبيل وحدة الأديان لجأ بعضهم إلى حل التناقضات بين الأديان من خلال وحدة الوجود، ويوضح هذا المسار محمود أبو رية في التوحيد بين عقيدة النصراني والإسلام فيقول: ويروى عن السيد جمال الدين الأفغاني أنه كان يحاول أن يحل مسألة الأقانيم الثلاثة عند المسيحية أعني الأب والابن وروح القدس بنظرية وحدة الوجود، بمعنى أن الثلاثة هي بمثابة مظاهر لحقيقة واحدة كما كان سقراط يقول: إن الخير والحق والجمال، ثلاثة مظاهر للحقيقة، ومن هذا يظهر أن السيد كان يحاول أن تتسع الوحدة بين المسلمين والمسيحيين، الأمتين اللتين كان بينهما عطف وصلة

وتعاون عريق منذ فجر الإسلام^(١).

وأذكر هنا أقوال طائفة من غلاة الصوفية في وحدة الأديان ؛
بحسب ما وقع لي ؛ وبحسب أهمية القائل :

١- محيي الدين بن عربي^(٢) :

يعتبر ابن عربي الأب الروحي للصوفية عموماً ، وللغلاة منهم على وجه مخصوص ؛ وقد سبق بيان سبب ذلك فيما مضى . وتقرير ابن عربي لوحدة الأديان أكثر من أن يحصى ؛ وأذكر هنا بعض أقواله في هذا الباب ، في ضوء النقاط التالية :

أولاً - مفهوم الدين عند ابن عربي :

يقسم ابن عربي الدين إلى قسمين : دين عند الله ودين عند الخلق أو بحسب عبارة ابن عربي «من عرفه الحق تعالى ، ومن عرف من عرفه»^(٣) ، فالدين الذي عند الله : «هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق»^(٤) . وهو دين "وحدة الوجود" وفيه يتجلى الإله

(١) جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام ، مصطفى غزال : ٢٤٥-٢٤٦ .

(٢) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي ، المرسي نسبة إلى مرسية في الأندلس ، يقال له : "ابن العربي" عند الصوفية ، وعند غيرهم "ابن عربي" تمييزاً له عن الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ) . ولد ابن عربي بمرسية سنة (٥٦٠هـ) ، وانتقل إلى أشبيلية وسكن بها سنة (٥٧٨هـ) . ثم غادر الأندلس ورحل وطاف البلاد ، وتوفي بالشام سنة (٦٣٨هـ) . يعتبر الزعيم الروحي لأهل الوحدة من عرب ومن عجم . وقد أفتى بكفره عدد من الأئمة ، كما توقف فيه بعضهم ، ودافع عنه آخرون . ومن وقف على قوله في الفصوص والفتوحات وفي بعض رسائله لا يتوقف في أن ما قاله هو الكفر بعينه . ينظر العقد الثمين ، للفاصي : ١٦٠/٢ ، وطبقات الأولياء ، لابن الملتن : ص ٤٦٩ .

(٣) الفصوص : ص ٩٤ .

(٤) الفصوص : ص ٩٤ .

في مختلف الصور من غير حصر ولا تقييد. فيدخل في هذا الدين من كان موحداً، ومن كان مشركاً سواء كان عابداً للأصنام والأوثان أو مجوسياً أو كتابياً ..، فالدين كله واحد، وجميع الصور مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله.

وأما الدين الذي عند الخلق فهو الذي أتت به الشرائع لكل جماعة على حدة والمعبود فيه هو الذي صورته الناس بحسب شرائعهم ومعتقداتهم الوضعية، أو التي أصلها سماوي، فهي في حقيقتها من صنع البشر؛ ليسعدوا أنفسهم بها، وينظموا أمورهم، وقد أقرهم الله عليه، وطالبهم به لما في ذلك من المصلحة الظاهرة لهم^(١).

ولا يضر - في نظر ابن عربي - أن يعيب صاحب دين على دين أو يذمه؛ لأن كل إنسان يحب ما يخصه دون ما يخص غيره، وهذا من الجهل، ولو وقف الذام لدين غيره على قول الجنيد أن: «لون الماء لون إنائه» لعلم أن نسبة إلهه إليه كنسبة إله غيره إلى ذلك الغير، وأن اختلاف ذلك الإله عن إلهه إنما يعود إلى اختلاف مؤمن عن مؤمن آخر فقط؛ ومحصلة ذلك كله هي إيمان الجميع ما دام الأصل هو من صنع المؤمن نفسه^(٢).

وابن عربي لا يدين بالإله الذي صورته الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات. إن ابن عربي يسعى لإقامة دين عالمي جديد على

(١) ينظر الفصوص: ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) ينظر فصوص الحكم: ص ٢٢٦، والفتوحات المكية: ٣١١/٢. وعبارة الجنيد في الرسالة القشيرية أيضاً: ٦٠٧/٢.

أنقاض الشريعة؛ يكون أكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الأديان.

يقول ابن عربي : «اشهدني الحق بمشهد الأحدية وقال لي ارتبطت الأحدية بالعبودية ارتباطاً، ثم قال لي : أنا الأصل وأنت الفرع ثم قال لي : الأصل أنت والفرع أنا ثم قال : أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقي معها رأى نفسه .. ثم قال : لا توحد فتكون نصرانياً، ولا تؤمن فتكون مقلداً وإن أسلمت كنت منافقاً، وإن أشركت كنت مجوسياً .. ثم قال لي : الأغصان تتفرع من الأصل، والأصل واحد»^(١).

هذا الدين الذي يدعو إليه ابن عربي، أساسه : «أن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»^(٢)، و «أن الظاهرين بأمر الله لا يرون سوى الله في الأكوان وأن الأكوان عندهم مظاهر الحق»^(٣).

ويضع ابن عربي قاعدة كلية للوحدة بين الأديان هي قوله :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه^(٤)

يقول ابن عربي عند هذا البيت : «العارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه وينكر اعتقاد غيره .. فما رأى أحد إلا الله، فهو

(١) مشاهد الأسرار القدسية، لابن عربي (مخطوط): ق (١٩) أ.

(٢) الفصوص: ص ١٩٢.

(٣) الفتوحات المكية: ١٤/٢.

(٤) الفتوحات المكية: ١٣١/٣.

المرئي عينه في الصور المختلفة، وهو عين كل صورة، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا عين المطلوب؛ فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كل صورة؛ فإنه اعتقد فيه قبول التجلي، والظهور للمتجلي له في كل صورة، أو عرفه في صورة مقيدة ليس غيرها. فمثل هذا العلم لا يعلم إلا بإخبار إلهي، وقرينة حال، فأما الإخبار الإلهي فقول رسول الله ﷺ إنه الذي يتحول في الصور في الحديث الصحيح^(١)، وقرينة الحال: كونه ما خلق الخلق إلا ليعرفوه، فلا بد أن يعرفوه إما كشفاً أو عقلاً أو تقليداً لصاحب كشف أو عقل.. والذي هو عليه في نفسه أنه عين كل صورة فهو كل صورة، فما وقع العجز من هذا العبد إلا في كونه قصره على صورة واحدة هي صورة معتقده^(٢).

ويؤكد ابن عربي كلامه السابق بقوله:

الذات تشهد في المجلى وليس لنا	حكمٌ عليها بنعتٍ لم يزل فيه
إلا تحوّلها إلا تبدّلها	في كل مجلى وهذا فيه ما فيه
فليس من صورٍ أدنى ولا صورٍ	عليا تُشاهدُ إلا حكمها فيه
فإن رأَتْ حجراً وإن رأَتْ شجراً	وإن رأَتْ حَيواناً كُلُّها فيه
هو الوجودُ ولكن ما حكمت به	فإنه عينُ أعيانٍ بدت فيه ^(٣)

(١) الحديث بطوله في صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب (٢٤) حديث رقم (٧٤٣٧-٧٤٣٩) وفي مسلم: كتاب الإيمان (١٨) باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٢) (١٨٣) / ١، ورقم (١٨٣) (١٨٣) / ١ من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) الفتوحات المكية: ١٣١ / ٣. وينظر الفتوحات المكية: ٤٠٩ / ٢.

(٣) ديوان ابن عربي: ص ٥٠٨.

والشاهد الذي يقصده ابن عربي هو قوله ﷺ: «ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة» ومراد ابن عربي كما هو ظاهر كلامه أن الله يتجلى في صور المعبودات، فيتجلى في الأصنام والأوثان والكواكب والصليب، وغير ذلك من صور المعبودات، تعالى الله عما يقوله الجاحدون وتنزهه، لا إله إلا هو الواحد الأحد العزيز الصمد.

والحديث الذي يستدل به ابن عربي حجة عليه لا له، فإن الحديث يدل على أن الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، فقد جاء في هذا الحديث: «يجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، وتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت. وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيتهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون..» الحديث. فالحديث يفيد الاختلاف والتباين بين الله تعالى وبين من عبد من دونه، ولا يفيد مطلقاً أن الله يتجلى في تلك المعبودات أو يحل في شيء منها كما يقول الاتحادية، والله أعلم.

ثانياً - مفهوم الإله عند ابن عربي:

الإله عند ابن عربي هو إله مطلق؛ لا يمكن أن يوصف بشيء؛ فهو سار في الوجود كسريان الهواء في الكون؛ ويتخلل كل شيء، ويحل في كل شيء، وتحل الأشياء فيه. فهو الكون كله، وهو عين الأشياء، فما ثم إلا هو، فلا خالق ولا مخلوق، ولا معبود ولا عابد، بل الكل هو، وهو الكل: «فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء،

وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها»^(١) «ولما كان الاستواء الإلهي على القلب من باب "وسعني"^(٢) صارت الألوهية غيباً في الإنسان، فشهادته إنسان، وغيبه إله، ولسريان الألوهية الغيبية في هذا الشخص الإنساني، ادعى الألوهية بالاسم الإله، فقال فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القَصَص: ٣٨]»^(٣) وهذا الإله عند ابن عربي - «يتعالى أن يدخل تحت التقييد أو تضبطه صورة دون غيرها، ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله واتساع الرحمة التي وسعت كل شيء»^(٤). والإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي لا يوصف بوصف، ولا يخصص بنعت؛ لأنه سار في كل شيء، وكل الأشياء محدودة به: «تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود، فما يُحدُّ شيء إلا وهو حدُّ الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات.. فهو الشاهد من الشاهد، والمشهود من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير»^(٥).

(١) الفصوص: ص ٢٢٦.

(٢) إشارة إلى الحديث القدسي الذي يقول فيه: «ما وسعني سمائي ولا أرضي؛ ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» قال الحافظ العراقي: لم أر له أصلاً. وقال ابن تيمية: هو مذكور في الاسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ وقال السيوطي: لا أصل له. ينظر المقاصد الحسنة للسخاوي: ص ٥٨٩، والدرر المنتشرة للسيوطي: ص ١٥٧.

(٣) كتاب الجلالة: ص ٦١. ضمن رسائل ابن عربي.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٨٥/٢.

(٥) فصوص الحكم ص ١١١.

لذا فالإله المطلق - الذي يدعو إليه ابن عربي - يتجلى في صورة كل معبود، لكل معتقد مهما كان اعتقاده، وهو عين جميع الآلهة؛ والعاقل من يرى معبوده في كل شيء.

يقول ابن عربي: «فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه: ٥٠]، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده؛ فراه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات؛ فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها»^(١).

وتصح العبادة بأي طريقة وعلى أي ملة ومن كل عابد لهذا الإله المطلق؛ لأن العين واحدة؛ فلا بد أن يكون الخالق عين كل صورة يعبدها المخلوق.

يقول ابن عربي: «لا بد أن يكون هو عين كل شيء؛ أي عين كل ما يفتقر إليه وعين ما يعبد، كما أنه عين العابد من كل عابد بقوله أيضاً: كنت سمعه حين خاطبه بالتكليف والتعريف فما سمع كلامه إلا بسمعه، وكذلك جميع قواه التي لا يكون عابداً لله إلا بها، فلم يظهر في العابد والمعبود إلا هويته فحكمته وسببه وعلته لم تكن إلا هو، ومعلوله ومسببه لم يكن إلا هو فإياه عبد وعبد»^(٢).

(١) الفصوص: ص ١٢١.

(٢) الفتوحات المكية: ١٠٥/٤.

ولكون الإله سار في كل شيء ؛ فلكل واحد الحق في البحث عن ما يناسبه من المعتقدات ؛ لأن كلها صواب. وعليه أن لا ينكر على غيره دينه الذي ارتضاه.

قال ابن عربي : «وأما الرجال الذين صوبوا اعتقاد كل معتقد بما وصله إليه وعلمه وقرره فإنه يوم الزيارة يرى ربه بعين كل اعتقاد، فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته، فإذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردها، فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة، كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع، والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله فذلك الاسم هو المتجلي له وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فبرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء، هذا يعطيه الكشف الأتم فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج، وإنما الناس حجبوا عن الحق بالحق لوضوح الحق»^(١).

ويعلل ابن عربي سبب إنكار أهل الديانات على بعضهم البعض هو عدم معرفتهم الحقيقية بربهم المعبود وإلهيته السارية في كل شيء، وتجلياته في مختلف الصور؛ لذا يكون منهم التناحر وتكذيب كل ملة لأخرى.

(١) الفتوحات المكية : ٨٤/٢.

ويقول : «تجلي اختلاف الأحوال : هذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في صور الاعتقادات وترجع تقر بمعرفة ما كنت قائلاً بنكرانه وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم، والمرائين في ريائهم ومن جرى هذا المجرى»^(١).

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن^(٢)

ويحذر ابن عربي من التقيد بعقيدة معينة دون غيرها ؛ فيفوته خير كثير، بل يجب أن يكون كالمادة التي تتشكل بحسب الصور. يقول ابن عربي : «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»^(٣).

أيضاً فإن الإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي يظهر بجميع الصفات والنعوت؛ حسنة كانت أو مذمومة؛ حادثة كانت أو قديمة؛ لأنه ما ثم إلا الواحد.

(١) كتاب التجليات: ص ٤١٩. ضمن رسائل ابن عربي.

(٢) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق: ص ٢٤٥.

(٣) الفصوص: ص ١١٣. وينظر الفصوص: ص ١٢٤-١٢٥. والهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وهو قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة. ينظر المعجم الفلسفي، لعبدالمعزم الحفني: ص ٣١٢.

ويقول: «ألا ترى الحقَّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص، وبصفات الذم. ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها - وكلها حقُّ له - كما هي صفات المحدثات حق للحق»^(١).

ويقول: «فالعلِيُّ لنفسه، هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية، والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة»^(٢).

والمؤمن الصادق عند ابن عربي من آمن بهذا الإله المطلق بتجلياته المتنوعة، وصرف له العبادة على أي صورة سرى فيها سواء كان سريانه في الجماد، أو النبات أو الحيوان أو الإنسان أو الكواكب أو الملائكة.

يقول ابن عربي: «العارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبَدُ فيه ولذلك سموه كلهم إلهاً، مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر، أو حيوان، أو إنسان، أو كوكب أو ملك»^(٣).

ثالثاً - تأويل ابن عربي للقرآن في سبيل وحدة الأديان:

يحمل ابن عربي آيات القرآن الكريم على مراده ويؤولها بحسب هواه؛ في سبيل توحيده للأديان؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، يقول ابن عربي: «ما خلقهم إلا ليعبدوه. وجعل لهم الاختيار فلما جعل لهم الاختيار، ربما أداهم ذلك

(١) الفصوص: ٨٠-٨١.

(٢) الفصوص: ٧٩.

(٣) الفصوص: ١٩٥. وينظر كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨، ٤٠١.

إلى البعد عما خلقوا له من العبادة، ولما علم الحق ذلك ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَشَمَّ وَجَهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله؛ فوقفوا على علم ما خلقوا له، وقد كانوا قبل هذا يتخيلون أنهم يتبعون أهواءهم، والآن قد علموا أن أهواءهم فيها وجه الحق^(١). ولا يوجد سبب مقنع لابن عربي في استقبال القبلة؛ لأن الله متجلي في كل شيء لا تحصره صورة دون أخرى، والعبد الكامل عند ابن عربي هو من عبد الله في جميع صورته المتعددة والتي لا يحصرها حاصر.

يقول ابن عربي: «ثم إن العبد "الكامل" مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجهه لحق من ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَشَمَّ وَجَهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله ولكن لا تقل: هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه»^(٢).

والآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في

(١) الفتوحات المكية: ٢/٢٥٣-٢٥٤.

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي: ص ١١٤.

صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه - وإن كان لاشيء إلا وهو له ملك - فأينما تولوا فهناك وجهه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وفي الآية خلاف مشهور ذكره الطبري، وأبو المظفر السمعاني وغيرهما من السلف^(١): هل المراد القبلة أم صفة الوجه الثابتة له سبحانه في نصوص أخرى في القرآن والسنة؟ ورجح الشيخ ابن عثيمين أن المراد صفة الوجه لله سبحانه، فقال بِسْمِ اللَّهِ: «اختلف فيه المفسرون من السلف، والخلف، فقال بعضهم: المراد به وجه الله الحقيقي؛ وقال بعضهم: المراد به الجهة: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] يعني: في المكان الذي اتجهتم إليه جهة الله عز وجل؛ وذلك؛ لأن الله محيط بكل شيء؛ ولكن الراجح أن المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن ذلك هو الأصل؛ وليس هناك ما يمنعه؛ وقد أخبر النبي ﷺ أن الله تعالى قبل وجه المصلي^(٢)؛ والمصلون حسب مكانهم يتجهون»^(٣).

وفي قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [لقمان: ١٦]، يؤكد ابن عربي أن الله للطفاته ولطفه يكون منبثاً في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان، وما إلى ذلك كله مما خلق. يقول ابن عربي: «إن الله لطيف فمن لطفه ولطفاته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ

(١) ينظر تفسير الطبري: ٥٣٠/٢ - ٥٣٦، وتفسير أبي المظفر السمعاني: ١٢٩/١.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة (٣٣) باب حك البزاق باليد، رقم (٤٠٦)، ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (١٣) باب النهي عن البصاق في المسجد، رقم (١٢٢٣) ٣٨٨/١. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) تفسير القرآن الكريم، سورة البقرة: ١٣/٢.

والاصطلاح فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة، وشجر وحيوان، وملك، ورزق وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه^(١).

وهذا تحريف من ابن عربي في أسماء الله تعالى وصفاته؛ فإن معنى اللطيف هو الذي يدرك الضمائر والسرائر، الذي أحاط علمه بالسرائر والخفايا، وأدرك الخبايا والبواطن والأمور الدقيقة، اللطيف بعباده المؤمنين، الموصل إليهم مصالحهم بلطفه وإحسانه من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون^(٢).

وعند قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، يقول ابن عربي: «فما عبد فيما عبد إلا الله»^(٣) ف «ما ثم موجود إلا هو فهو السامع والسمع»^(٤).

ويقول أيضاً: «كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»^(٥).

والقضاء المراد في الآية هنا هو القضاء الديني والأمر الشرعي، وليس القضاء الكوني الذي قصده ابن عربي؛ وإلا لو كان كونياً ما كانت هناك حاجة في إنزال الكتب وإرسال الرسل، وما وجد مشرك

(١) فصوص الحكم: ص ١٨٨.

(٢) ينظر تفسير ابن سعدي تفسير الآية (١٠٣) من سورة الأنعام، والآية (١٦) من سورة لقمان.

(٣) الفتوحات المكية: ٣٩٩/٢.

(٤) الفتوحات المكية: ٥٣٣/٢.

(٥) الفتوحات المكية: ٣٢٢/٢. وينظر الفتوحات: ١٠٤/٤.

مطلقاً^(١).

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [التوبة: ٣١] بقوله: «لا تعبدوا إلا إلهاً واحداً: وهو كل اسم إلهي وإن كان يدل على معنى يخالف الآخر، فهو أيضاً يدل على عين واحدة تطلبها هذه النسب المختلفة»^(٢).

وهذه الآية كسابقتها ؛ فالأمر هنا أمر شرعي. كما أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في سورة التوبة ؛ أتى ذاماً ما عليه اليهود والنصارى من الشرك بالله وتكذيب الرسل. كما أن فيها الأمر بقتالهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية المفروضة عليهم. فلو كانوا على صواب فيما أشركوا ؛ ما ذمهم الله تعالى في هذا الموطن، وفي مواطن أخرى من القرآن؛ وما أمر بقتالهم وفرض الجزية عليهم.

ويرى ابن عربي أن الكثرة المشاهدة وهم ؛ وأن ذلك يرجع إلى تعدد مدلولات الأسماء الإلهية، وما ثم إلا هو تعالى ؛ فهويته جميع الصور. ويجعل ابن عربي من نظرتة الواحدية للكون دعوة للوحدة بين الأديان.

ويقول ابن عربي : «الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة، وما مدلولها سواء، فإنها ومدلولاتها عينه وأسمائه ؛ فلا بد أن تكون الكناية في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل : (نحن ، وإنا) مثل قوله : ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٩٧/٨-٢٠٤.

(٢) الفتوحات المكية: ٤٠٣/٢.

بِقَدْرِ ﴿٤٩﴾ [الْقَمَر: ٤٩]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقد تفرد إذا أراد هويته لا أسمائه، مثل قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ [طه: ١٤]، فوحد، وأين نحن من أنا، ولا معنى لمن قال إن ذلك كناية عن العظمة لا بل هي عن الكثرة، وما ثم كثرة إلا ما تدل عليه منه أسماءه الحسنی، أو تكون عينه أعيان الموجودات، وتختلف الصور لاختلاف حقائق الممكنات المركبات إذ قال عن هويته إنها جميع الصور»^(١).

إلى أن قال: «وإذا لم يكن عين القوى والموجودات إلا هو صح الإفراد في: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ [طه: ١٤] والهو والأنت وضمير المفرد بالخطاب بالكاف في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الْفَاتِحَة: ٥] وأمثال ذلك، فأفرد نفسه في جمعيتنا، فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] وجمع نفسه في أحديتنا في قوله: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ [ق: ١٦]، فأفرد الضمير العائد على الإنسان، فلم يكن الجمع إلا بنا، ولا الواحد العين إلا به»^(٢).

وقول ابن عربي في غاية التهافت، إذ أن من أساليب اللغة العربية أن الشخص يعبر عن نفسه بضمير "نحن" للتعظيم، ويذكر نفسه بضمير المتكلم الدال على المفرد، كقوله: "أنا" وبضمير الغيبة نحو "هو" وهذه الأساليب الثلاثة جاءت في القرآن، والله يخاطب العرب بلسانهم؛ لكن إطلاق لفظ الجمع يكون من باب التعظيم، كما يقول الملك: نحن وقررنا، وأمرنا بكذا ونحو ذلك، وليس هو إلا شخص واحد، وإنما عبر بها للتعظيم، ولا أحد أعظم من الله سبحانه وتعالى.

(١) الفتوحات المكية: ٥١٣/٣

(٢) الفتوحات المكية: ٥١٤/٣.

فإذا قال الله في كتابه: إنا ونحن، فإنها للتعظيم وليست للتعدد. فيكون إطلاق لفظ المفرد لإثبات كونه واحداً لا شريك له وإطلاق لفظ الجمع لإثبات عظمته سبحانه. وأما زعم النصارى أن مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا مَحْنُ نَزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وما أشبهها تقتضي التثليث فهو زعم باطل، تدل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإجماع أهل العلم والإيمان على بطلانه مثل قوله: ﴿وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسفائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك»^(٢).

وعند قول الله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَكَادَعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ٦٥]، يقول ابن عربي: «توحيد الحياة توحيد الكل، فإنه ما ثم إلا حي، فإنه ما ثم إلا حق، وهو المسبح نفسه.. وما ثم

(١) ينظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢٨/٥، وفتاوى اللجنة الدائمة: ١٧٧/٤-١٧٨.

(٢) العقيدة التدمرية: ص ٧٥.

إلا العالم، وما من شيء من العالم إلا وهو مسبح بحمده»^(١).

أيضاً؛ فإن ابن عربي يحمل قول الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، على وحدة الأديان من باب أن الله تعالى يظهر في صورة كل معبود لكل معتقد بحسب الصورة التي يتصورها هذا العابد والكيفية التي يعبد معبوده بها.

يقول ابن عربي: «أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: ﴿بِحَمْدِهِ﴾ يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه في المعتقد؛ إنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده، وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقد؛ ثناؤه على نفسه؛ ولهذا يذمُّ مُعْتَقِدَ غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك؛ إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله؛ إذ لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه" لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة، وكل معتقد. فهو ظان ليس بعالم؛ ولذلك قال: "أنا عند ظن عبدي بي"^(٢) لا أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق، وإن شاء قيد»^(٣).

(١) الفتوحات المكية: ٤١٢/٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (١٥) رقم (٧٤٠٥) ومسلم: كتاب التوبة (١) باب في الحض على التوبة، رقم (٢٦٧٥) ٢١٠٢/٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) الفصوص: ص ٢٢٦. وينظر الفصوص: ص ١٢٢.

والمراد من الآية بيان أن جميع المخلوقات من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأشياء التي لا تعقل كالحيوانات، والنباتات، وكذلك الجمادات كلها تسبح لله سبحانه وتعالى، بينما أنتم أيها المشركون المعرضون تشركون بالله معه سواه في ألوهيته وعبادته؛ وبدلتم الفطرة التي فطركم الله عليها من الإيمان به سبحانه، كما أن حمل ابن عربي للحديث - وهو قوله تعالى في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي» على وحدة الأديان حمل فاسد؛ فإن الحديث بشرى للمؤمنين بالله سبحانه فهو عند ظن عبده بالإجابة عند الدعاء، وظن القبول عند التوبة، وظن المغفرة عند الاستغفار، وظن المجازاة عند فعل العبادة، وهكذا. وفي الحديث إشارة إلى تغليب جانب الرجاء على الخوف عند قرب الوفاة، ويؤيد ذلك حديث: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه»^(١). ولا علاقة لهذا الحديث بوحدة الأديان التي يدعو إليها ابن عربي^(٢). كذلك فإن المشركين ظنوا بالله ظن السوء فأرداهم تعالى في نار جهنم، قال تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَكُمْ. فَاصْبِحُوا مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، وظنهم القبيح هو اعتقادهم أن الله تعالى لا يعلم كثيراً مما يعلمون، وكذلك تعديهم على محارم الله؛ فكان هذا الظن هو سبب هلاكهم.

رابعاً - موقف ابن عربي من عقيدة التثليث:

قال ابن عربي بالتثليث، على قول النصارى؛ وإن كان بفهم آخر إلا أن المضمون واحد؛ فيقر ابن عربي بأن التثليث أساس الوجود:

(١) سبق تخريجه: ص ٤٠٤.

(٢) ينظر المفهم للقرطبي: ١٤٢/٧، وفتح الباري: ٣٩٧/١٣.

«فأصل الكون التثليث»^(١)، ومع أن الله في اعتقادنا " فرد " فأول عدد فردي ليس هو الواحد بل (الثلاثة) عند ابن عربي.

يقول في الفصوص: «اعلم وفقك الله أن الأمر (يعني الخلق) مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [التحل: ٤٠]، وهذه ذات ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء؛ ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شئيته وسماعه وامثاله أمر مكونه بالإيجاد»^(٢).

ويرى ابن عربي أن اليهودية والنصرانية والإسلام طرق متنوعة لغاية واحدة، وهي عبادة الله وحده في كل مظاهر الكون المتعددة، يقول ابن عربي: «فأصل العيسويين كما قررناه: تجريد التوحيد من الصور الظاهرة في الأمة العيسوية. والمثل التي لهم في الكنائس من أجل أنهم على شريعة محمد ﷺ؛ ولكن الروحانية الحالية التي هم عليها عيسوية في النصراني، وموسوية في اليهود، من مشكاة محمد ﷺ، من قوله ﷺ: "اعبد الله كأنك تراه"^(٣) والله في قبلة المصلي، وإن العبد إذا صلى استقبل ربه، ومن كل ما ورد في الله من أمثال هذه النسب»^(٤).

(١) الفصوص: ص ١١٧.

(٢) فصوص الحكم: ص ١١٥.

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان، رقم ٨ من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٤) الفتوحات المكية: ٢٨٩/١.

فالاخلاف بين المسلمين والنصارى عند ابن عربي أن النصارى حصروا عبادة الله في التماثيل التي في الكنائس والصور، في حين أن المسلمين عبدوا الله في كل شيء بزعمه.

ويقول: «الواحد لا يُشْرِكُهُ اسْمٌ سوى اسم الوتر، فإنه شاركه في المبدأ؛ ولهذا يجوز الوتر بركعة وبثلاثة، فَيُشْرِكُ الفردُ أيضاً؛ فإن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فصاعداً»^(١).

وعلى هذا فأهل التثليث موحدون عند ابن عربي توحيداً مركباً؛ فتعمهم الرحمة المركبة؛ لأنهم لم يخرجوا عن التوحيد؛ إلا أن توحيدهم كان في مقام الفردانية، والفرد من نعوت الواحد.

يقول ابن عربي: «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»^(٢).

ولا يلزم الإيمان بالتثليث عند ابن عربي الكثرة والتعدد في الوجود لأن الكل واحد؛ وإنما هو رمز على تجل إلهي خاص بالفردانية، و«أول الأفراد الثلاثة»^(٣).

يقول ابن عربي: «وعن هذا الاسم [الفرد] ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وجد ممكن من واحد وإنما وجد من جمع، وأقل

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي: ص ٤٩. وينظر تعليقات عفيفي على الفصوص: ص ٣٢٢-٣٢٣).

(٢) الفتوحات المكية: ٣/١٧٠. وينظر الفتوحات المكية: ٤/١٣٩.

(٣) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٥٠. وينظر الفتوحات المكية: ٣/١٢٥.

الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد .. ولما كان الغاية في المجموع الثلاثة التي هي أول الأفراد وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها، كان غاية قوة المشرك الثلاثة، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَالِكٌ ثَلَاثَةٌ﴾ [المائدة: ٧٣] ولم يزد على ذلك»^(١).

والتثليث عند ابن عربي، وكذا تعدد الآلهة: أمر مقبول لأن ما في الوجود إلا الواحد؛ وما ظهر العدد والكثرة إلا عن طريق الواحد وهي مراتب لا توجد إلا في العقل فقط وليس لها وجود حقيقي.

يقول ابن عربي: «الواحد لم يثن بغيره أصلاً، وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد»^(٢).

ويقول: «المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد، فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة»^(٣).

فمن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي: لا نحسب أن الله تعالى كان واحداً ثم تثلث فطرأت عليه الكثرة؛ لأن هذا ينافي كون الواحد الأول بسيطاً في ذاته فالتثليث عند ابن عربي لا يعني كثرة المبدأ الأول والذي هو واحد بالذات: «وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحداً لم

(١) الفتوحات المكية: ١٢٥/٣.

(٢) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٤٦.

(٣) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٧-٤٨.

يصح أن تثبت الوجدانية عنده الله سبحانه فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء، والتي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفٌ بوجدانية خالقه فهو واحد ولا بد ولا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب .. فإذا المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد، والإثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً . . . فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها* وهكذا أيضاً فيما تناله من المراتب إن لم يكن هو في المرتبة المعقولة لم تظهر معاً فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضع فإن الاتحاد لا يصح فإن الذاتين لا تكون واحدة وإنما واحدان فهو الواحد في مرتبتين^(١). يقول ابن عربي :

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأقسام بالذات أقنما^(٢)

ويقول وهو يثبت أن التثليث له أصل في الإسلام فيما يزعم :

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٦-٤٨.

(٢) ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥١.

«العدد لا يولد كثرة في العين، كما يقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم يقول إله واحد. وفي شرعنا المنزل علينا، قوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ [الإسراء: ١١٠] ففرق ﴿فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، فوحد... إلى أن قال: «لا تنكروا هذا التثليث مع كوني أريد عيناً واحدة»^(١).

ويتحجر ابن عربي رحمة الخالق لعباده، ويقصرها على من كان في إحدى هذين المقامين: إما في مقام الأحدية، وهو الذي عليه غلاة الصوفية: «فأما في حق المؤمنين فأمرهم أن يعبدوه من حيث أحدية العين»^(٢)، وأما في مقام الفردانية وهو الذي عليه أصحاب التثليث من النصارى وغيرهم؛ ثم يؤكد ابن عربي أن الثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك ما نجاهم إلا أنهم كانوا ثلاثة، فعند قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا﴾ [التوبة: ١١٨]، قال ابن عربي: «لولا وجود الفردية في الثلاثة لهلكوا فما نجاهم إلا ما في الثلاثة من الأحدية الواردة على الاثنين، وأما لو كانوا أربعة أو اثنين؛ ما نجوا ولا تاب الله عليهم، فإن الله وتر يحب الوتر، والثلاثة وتر فأبقى عليهم من المحبة ما تاب بها عليهم، وإذا رحم الله الشفع إنما يرحمه بآحاده فيخلو به واحداً واحداً على انفراده حتى لا ينال رحمته إلا الواحد، فما يرحم الله عباده شفعا، وإنما يرحمهم إما في الفردية، أو في الأحدية غير ذلك لا يكون»^(٣).

(١) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر

فصوص الحكم: ص ٢١٤-٢١٧، والفتوحات المكية: ١/٢٧٧-٢٨٠، ٣/١٢٥.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/٤٠٢.

(٣) الفتوحات المكية: ٤/١٦٠.

ويعلل ابن عربي سبب قصر الرحمة على أهل التثليث دون غيرهم بأنه : «لما في الثلاثة من الأحدية التي بها كانت فرداً، وهي أول الأفراد؛ فلها الأولوية، فهي أقرب إلى الأحدية، فأسرعت الرحمة إليهم»^(١).

ويبين ابن عربي أن القول بالوهية المسيح ﷺ، وأن ادعاء فرعون الألوهية ليس بشرك، وإنما أخطأ النصارى في التسمية حيث قالوا إن المسيح من أسمائه وهو ليس من أسمائه، كما أن خطأ فرعون هو في إظهاره ما كان يجب حجب حجه؛ مع أنه في قرارة نفسه مؤمناً، كما أنهم أخطأوا جميعاً في حصر الألوهية في مسمى واحد.

يقول ابن عربي : «وأما من قال : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧] أو قال : ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصر: ٣٨]، فليس في الظاهر بمشرك، وإنما دخل عليه الشرك بالاسم، ولذلك قال الله لنبيه ﷺ : ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣]، فإنهم إذا سموهم عرفوا بالاسم من هو المسمى، فقال هؤلاء : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾ [المائدة: ١٧] وليس المسيح من أسمائه، إذ كان له هذا الاسم قبل أن يدعى فيه أنه الله؛ فأشركوا من حيث الاسم، وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله، فهذا كانوا مشركين»^(٢).

ويقول : «اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع، بل له التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه. ومن كان وجوده بهذه

(١) الفتوحات المكية: ١٦٠/٤.

(٢) الفتوحات المكية: ١٦١/٤.

النسبة، فله إطلاق النسب فليست نسبة به أولى من نسبه، فما كفر من كفر إلا بتخصيص النسب مثل قول اليهود والنصارى^(١).

وما ذهب إليه ابن عربي من تصويب عقيدة النصارى المحرفة القائمة على ثالث مقدس كما يزعمون؛ أمر يناقض ما صرح الله به تعالى في كتابه من كفرهم؛ والحكم عليهم بالنار، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَكَمَا مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال تبارك وتعالى: ﴿قَنِيلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقال جل وعلا: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. كما ورد كفرهم على لسان نبينا ﷺ، ففي الحديث عنه ﷺ أنه قال: «والذي نفس محمد بيده! لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت، ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»^(٢).

خامساً - الشرك والمشركون في ميزان ابن عربي:

الشرك عند ابن عربي هو التوحيد الذي عليه المسلمون من أفراد الله تعالى بالعبادة وحده دون سواه، والبراءة مما يعبد من دون الله: «فيا أيها الموحد أين تذهب؟ وأنت توحيد. توحيدك يشهد بأنك أشركت؛ إذ لا يثبت توحيد إلا من موحد وموحد»^(٣). وأما حقيقة

(١) الفتوحات المكية: ١٦٠/٣.

(٢) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

(٣) الفتوحات المكية: ٣٠٨/٤.

التوحيد عنده فهي عدم حصر العبادة على معبود واحد؛ لأن كل المعبودات مظاهر تجلي لإله واحد؛ فهذه المعبودات التي تعبد من دون الله تستحق من التعظيم والخضوع ما يستحقه الله تعالى؛ لأن العين واحدة «فإنه لا يشرك معه إلا عينه»^(١). والشرك بالمعنى الذي يعرفه به المسلمون لا وجود له حقيقة وينتفي وقوعه لأن عين الوجود واحدة؛ وهو راجع إلى الجهل بحقيقة الشرك ومن لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور والمظاهر على العين الواحدة^(٢).

يقول ابن عربي: «المشركون هم الذين وقعوا على الشركة في الأسماء الإلهية لأنها اشتركت في الدلالة على الذات، وتميزت بأعيانها بما تدل عليه من رحمة ومغفرة وانتقام وحياء وعلم وغير ذلك، وإذا كان للشرك مثل هذا الوجه فقد قرب عليك مأخذ كل صفة يمكن أن تغفر، فلا تجزع من أجل الشريك الذي شقي صاحبه فإن ذلك ليس بمشرك حقيقة، وأنت هو المشرك على الحقيقة لأنه من شأن الشركة اتحاد العين المشترك فيه فيكون لكل واحد الحكم فيه على السواء وإلا فليس بشريك مطلق، وهذا الشريك الذي أثبتته الشقي لم يتوارد مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك فليس بمشرك على الحقيقة، بخلاف السعيد فإنه أشرك الاسم الرحمن بالاسم الله وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات، فهو أقوى في الشرك من هذا، فإن الأول شريك دعوى كاذبة، وهذا أثبت شريكاً بدعوى صادقة، فغفر لهذا المشرك بصدقة فيه، ولم يغفر لذلك المشرك لكذبة في دعواه، فهذا أولى باسم المشرك من

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٠.

(٢) ينظر فصوص الحكم: ١٩٠-١٩١.

الآخر»^(١).

ويبين ابن عربي أن المشركين في إشراكهم كانوا من المؤمنين ؛
كالمسلمين تماماً، لا فرق؛ وأن أصنام المشركين هي بمثابة وزراء
ونواب الملك يستخلفهم، وينوبون عنه.

يقول ابن عربي في قول الله تعالى : ﴿وَاللَّهُكَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] ، «إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين. والذين عبدوا غير الله قربة إلى الله؛ فما عبدوا إلا الله، فلما قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣] ، فأكدوا وذكروا العلة، فقال الله لنا: ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ﴾ [الصافات: ٤] والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به: ﴿لَوْحِدٌ﴾ [الصافات: ٤] ، كأنكم ما اختلفتم في أحديته، فقال : ﴿وَاللَّهُكَ﴾ فجمعنا وإياهم ﴿إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ .. ثم أخبرنا الله أنه قضى أن لا نبعد إلا إياه بما نسبوه من الألوهة لهم ؛ أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء كأن الله استخلفهم. ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه ؛ فلهذا نسبوا الألوهة لهم ابتداء من غير نظر»^(٢).

ثم يصل ابن عربي إلى نتيجة مفادها : أن الله سبحانه وتعالى واحد بالعين في كل شرع متكرر الصور في الكون، وهذا الاختلاف الظاهري بين الأديان في التوحيد إنما مرده إلى اختلاف عقول البشر، وكل منهم على صواب فيما أداه اجتهاده؛ لأن العين واحدة. وبالتالي فلا يحق لأحد أن يخطيء أحداً في عبادته وتوحيده فالكل على حق. والشرك

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ١٣٤/٢-١٣٥.

(٢) الفتوحات المكية: ١٠٩/٤-١١٠. وينظر الفتوحات المكية: ١٣٩/٤.

الذي يحذر منه ابن عربي هو القول بالغيرية، وإثبات وجود مع وجود الله تعالى.

يقول ابن عربي : «إن الله إله واحد في كل شرع عيناً، وكثير صورة وكوناً، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق، ومدلولها صدق. والتجلي في الصور يكثره أيضاً باختلافها والعين واحدة. فإذا كان الأمر هكذا، فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطيء قائلاً؛ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك»^(١).

ويؤكد ابن عربي أن المشركين موحدون لكنهم سلكوا طريقاً بعيدة حتى يصلوا إلى حقيقة التوحيد، وهذه الطريق البعيدة - كما بينها ابن عربي في موضع آخر - هي حصرهم التوحيد على صورة واحدة وهي آلهتهم وعدم شمول عبادتهم لصور التجلي الإلهي الأخرى : «مع كونهم جعلوا لله جزءاً من عباده، فلو أضافوا الكل إليه لم يكن ذلك في الكفر»^(٢)؛ فكانت طريقهم بعيدة؛ وترتب على ذلك شقوا بالبعد في الآخرة، وهو نسبي إضافي لا حقيقة له في مذهب ابن عربي الوجودي.

يقول ابن عربي : «لا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد؛ بل يقول به ولكن من مكان بعيد؛ ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب، وإلا فهذا المشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك، ثم أعطى لوحداية الشريك وحدانية حسية، وأعطى لوحداية الحق وحدانية سره، كما

(١) الفتوحات المكية: ٤/١١٠.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/١٦٠.

توجه الوجه للكعبة، وتوجه القلب إلى الحق»^(١).

ويؤكد ابن عربي أن وصف المشركين بأنهم صم بكم عمي؛ لا ينقص قدرهم أبداً عن مقام أهل التوحيد؛ بل هذا الوصف هو مدح لهم في حقيقة الأمر؛ لأنهم أغلقوا آذانهم، وأخرسوا ألسنتهم، وأغمضوا أعينهم عن كل وجود سوى وجود الله؛ فلم يروا في الكون فاعلاً غير الله.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الصم البكم العمي الذين لا يعقلون، فهم صم عن سماع ما لا يحل سماعه، وعن سماع كل كلام سيدهم، بكم أي: خرس فلا يتكلمون بما لا يُرضي سيدهم، كما كان أولئك بكم عن الكلام بذكر الله، فاختلف المصرف وصح الوصف، عمي فلا تقع عينهم على غير الله فاعلاً في الأشياء، وكل واحد من الأولياء على قدر مقامه في ذلك من المعرفة بالله، فإنهم تختلف مأخذهم في المحمود من ذلك»^(٢).

ثم إن المشركين حقيقة ما عبدوا إلا الله تعالى في تعينه في مرتبة الأحدية والتي لها صفة السريان في كل شيء كما يقول ابن عربي؛ فمن ثم لا يوجد شرك بتاتاً، ويستدل ابن عربي لقوله هذا بالآية الخاتمة لسورة الكهف: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، حيث تفيد الآية في نظره نفي وقوع الشرك مطلقاً.

يقول ابن عربي: «ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن مجموعة رسائل ابن عربي): ص ٤٧.

وينظر الفتوحات المكية: ١٦١/٤.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي: ١٣٣/٢.

إنسان وغيره لثلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] وقد أشرك المشركون معه الملائكة والنجوم والأناسي والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات فصارت الأحدية سارية في كل موجود، فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت جميع المخلوقات الأحدية للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا لِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ فما عبد عابد غيره سبحانه، فإذا الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوب وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يعبد الرب والله تعالى الجامع، ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة وإنما هي للرب. فتنبه^(١).

وحرف (لا) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] هو للنهي وليس للنفي كما زعم ابن عربي؛ فنهى الله سبحانه وتعالى أن يشرك به في عبادته، كما أن الآية تفيد الطلب في سياق الأمر الشرعي بعدم الإشراك، وليست في سياق الأمر الكوني الذي لا مرد من وقوعه. كما أن القضاء في الآية الأخرى هو القضاء الشرعي وليس الكوني كما سبقت الإشارة إليه.

وما ذهب إليه ابن عربي من إيمان المشركين، يناقض القرآن والسنة والعقل، فأما القرآن فقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٥-٤٦.

عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾ [المائدة: ٧٢]،
وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾
[النساء: ٤٨]. وأما في السنة؛ فقد قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى
يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»^(١)، وفي حديث آخر:
«حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»^(٢)، وأما
عقلاً فلو كان الناس كلهم موحدين ما كان هناك حاجة للرسالات؛ وما
حدثت الحروب بين الأمم بسبب اختلاف العقائد بين الشعوب.

سادساً - موقف ابن عربي ممن كفر بالرسول:

أ- إيمان قوم نوح عند ابن عربي:

يبين ابن عربي أن قوم نوح لم يتبعوا دعوة نوح ظاهراً لأنها تدعو
إلى الفرقان وتجعل الوجود متعدداً؛ ولكنهم في الحقيقة آمنوا بها باطناً
لأنها تدعو إلى القرآن الذي يدعو بزعم ابن عربي إلى وحدة الوجود؛
وإلى أن كل ما يعبد من دون الله مجال للحق تعالى عن ذلك - لذلك
كان قوم نوح ﷺ على صواب إذ لم يؤمنوا بما دعاهم إليه نبيهم
ظاهراً؛ ولكنهم آمنوا بالفعل إذ جعلوا أصابعهم حاجزاً لعدم سماع
الفرقة في الوجود بين العابد والمعبود.

يقول ابن عربي: «علم العلماء بالله ما أشار إليه نوح ﷺ في حق
قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما

(١) رواه البخاري: كتاب الإيمان: باب (١٧) رقم (٢٥). ومسلم: كتاب الإيمان (٨)
باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢٢) ٥٣/١، من حديث
عبدالله بن عمر رضي الله عنه وعن أبيه.

(٢) سبق تخريجه: ص ٥٩٨.

فيها من الفرقان. والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه»^(١). ف«دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم، وفهموا ذلك منه ﷺ لذلك ﴿جَعَلُوا أَصْيَعَهُمْ فِيءَاذَانِهِمْ وَأَسْتَفْسَوْا سِيَابَهُمْ﴾ [نوح: ٧] وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبسك»^(٢).

ثم بين ابن عربي أن دعوة نوح إلى الله تعالى نوع من المكر؛ ليختبر قومه في إيمانهم؛ لكنهم كانوا على قدر هذا الامتحان؛ فقابلوه بمكر آخر، وهو عدم حصر الآلهة في صورة واحدة بل الإيمان بالله في صورته ومجاليه المتعددة؛ لأن المدعو مهما كان اعتقاده، ومهما كان معبوده، لا يعبد في الحقيقة إلا الله تعالى الذي يظهر في صورة كل معبود.

قال ابن عربي: «﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبْرًا﴾» [نوح: ٢٢]؛ لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعو. ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: ١٠٨] فهذا عين المكر، فأجابوه مكرًا كما دعاهم، فقالوا في مكرهم: ﴿وَقَالُوا لَا نَدْرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا نَدْرُنَّ وِدًّا وَلَا سُوعَا وَلَا يَفُوتَ وَيَعُوقَ وَسَرًّا﴾ [نوح: ٢٣]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله.. فما عبد غير الله في كل معبود»^(٣).

ويبين ابن عربي أن الضلال الذي كان عليه قوم نوح هو الحيرة في

(١) فصوص الحكم: ص ٧٠.
 (٢) فصوص الحكم: ص ٧١.
 (٣) فصوص الحكم: ص ٧١-٧٢.

الربوبية؛ وهي عين التوحيد؛ والموحد لله حقاً هو من وصل هذا المقام: «أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه»^(١). وكما قال الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»^(٢) ومن لم يتحير فلن يشم روائح التوحيد، على حد قول الشبلي: «ما شمّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد»^(٣). فلما وصل قوم نوح إلى هذه الدرجة عرفوا أن الكل هو الله وبالله ومن الله والله.

قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ﴾ «فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيرة ﴿فَأَدَّخِلُوا نَارًا﴾ في عين الماء في المحمدين. ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ ﴿٢٥﴾ أنوح: ٢٥، فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد.. وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»^(٤).

وما سبق كله من كلام ابن عربي قول بلا دليل، وحكم من غير بينة، ومتى كان الكفر إيماناً، والشرك تقى، والتردد والحيرة هدى ونجاة، لا يقول هذا عاقل أبداً. والحيرة تقع لمن حرم التوفيق من رب العباد فيقع في الضلال إلا لمن تداركه الله برحمته، بل إن الحيرة هي نقص وذم في حق من وقعت منه كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أَتَيْنَتْهُ قُلُوبٌ هُدَىٰ

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ١٥٥.

(٢) الرسالة القشيرية: ٥٨٣/٢.

(٣) الرسالة القشيرية: ٥٨٧/٢.

(٤) فصوص الحكم: ص ٧٣.

اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا لِّسُلَيْمٍ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ [الأنعام: ٧١].

كما أن دعوى ابن عربي أن الدعوة إلى الله نوع من الاحتيال والمكر والخداع، فيه تنقُص في حق الله تعالى، وعبث الله منزه عنه، فالله تعالى لم يخلق البشر عبثاً من باب المكر والخداع ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]؛ بل خلقهم لغاية عظيمة هي عبادته والإيمان به، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

كما أن في كلامه تنقُصاً واحتقاراً لدور الأنبياء والرسول في إبلاغ الناس رسالة التوحيد، ودعوتهم لعبادة الله الواحد الأحد، ولو كان الأمر كله مكرماً وخداعاً وتمويهاً - كما يزعم ابن عربي - لما كان هناك حاجة للرسول أصلاً، وما وصل الأمر لتعرض الرسول للقتل والتعذيب والتكذيب في سبيل أمر كله خداع ومكر.

ب- موقف ابن عربي من فرعون:

ويشهد ابن عربي لفرعون بالإيمان، وأن فرعون قبض على أفضل عمل وهو الإيمان حيث حصلت له الشهادة غرقاً^(١).

ويحكم ابن عربي بصحة إيمان فرعون، فيقول عند قول الله تعالى: ﴿فَرَّتْ عَيْنٌ لِّيَ وَلَكَ﴾ [القَصَص: ٩] «فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً، ليس فيه شيء من الخبث»^(٢).

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٢/٢٧٣.

(٢) الفصوص: ص ٢٠١.

ويقول عن فرعون: «فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه، فقد عمته النجاة حساً ومعنى»^(١).

يقول ابن عربي: «لما علم فرعون صدق موسى ﷺ، وأضمر الإيمان في نفسه الذي أظهره عند غرقه»^(٢)، ف«بعثه الله على ما مات عليه من الإيمان به علماً وقولاً»^(٣)، «ونجى فرعونَ ببدنه دون قومه عند ظهور إيمانه؛ آية. فمن رحمة الله بعباده أن قال: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ﴾ [يونس: ٩٢] يعني: دون قومك: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَّفَكَ آيَةً﴾ [يونس: ٩٢] أي: علامة لمن آمن بالله أن ينجيه الله ببدنه.. وخص فرعون بأن تكون نجاته آية لمن رجع إلى الله بالنجاة»^(٤).

والعبرة ببقاء جسد فرعون بعد غرقه ليكون عبرة لمن بقي من قومه، ولبني إسرائيل وغيرهم ممن سمع بادعاء فرعون الربوبية والألوهية؛ فهذا الجسد الهالك الذي لا حول له ولا قوة هو لمن كان يقول أنا ربكم الأعلى؛ فهو لا يملك لنفسه الآن ولا يوم الساعة ضراً ولا نفعاً^(٥).

ولأ يكتفي ابن عربي بالجزم بإيمان فرعون بل يصحح ألوهيته فيقول: «ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾

(١) الفصوص: ص ٢١٢.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/٣١٢.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/٥١٥-٥١٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٣/١٦١. وينظر الفتوحات المكية: ٢/٤٠٤، ٤٠٥.

(٥) ينظر تفسير الطبري: ١٥ / ١٩٤-١٩٨.

الْأَعْلَى ﴿٢٤﴾ [النَّازِعَات: ٢٤]، أي: وإن كان الكل أرباباً، بنسبة ما فأننا الأعلى منهم، بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض، فالدولة لك، فصح قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴿٢٤﴾ [النَّازِعَات: ٢٤]»^(١).

وقال ابن عربي: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القَصَص: ٣٨]، فما أحسن هذا التحري لتعلم أن فرعون كان عنده علم بالله. فأخبر بما هو عليه الأمر وصدق في إخباره بذلك»^(٢).

وقال أيضاً: «لما علم فرعون أن الحق سمع خلقه وبصره ولسانه وجميع قواه لذلك قال بلسان الحق: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴿٢٤﴾﴾»^(٣).

ولا شك في أن فرعون الذي يزكيه ابن عربي ويصح دعواه في الألوهية؛ قد علا واستكبر وكذب موسى ﷺ، وزعم أن لا إله غيره: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ مع علمه بأن الإله الذي لا رب سواه هو الله سبحانه وتعالى: ﴿وَحَدِّثُوا بِهَا وَأَسْتَقِنْتَهَا أَنفُسَهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، فاستحق بكفره وضلاله سوء العقاب: ﴿...وَحَاقَ بِعَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٤٥﴾﴾ [غافر: ٤٥].

ج- السامري وعجل بني إسرائيل عند ابن عربي:

عجل بني إسرائيل عند ابن عربي هو بعض تعينات الذات الإلهية -

(١) الفصوص: ٢١٠-٢١١.

(٢) الفتوحات المكية: ١٧٥/٣. وينظر الفتوحات المكية: ٣٧-٣٨.

(٣) الفتوحات المكية: ٥١٥/٣.

تعالى الله عن ذلك - ولهذا صح لموسى ﷺ أن يقول للسامري: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ إِلَهِكَ﴾ [طه: ٩٧] لما علم أنه بعض المجالي الإلهية^(١).

ويخطيء ابن عربي نبي الله هارون في إنكاره على السامري اتخاذه العجل إلهاً من دون الله، ويبين ابن عربي أن السامري كان على صواب في صنعه للعجل وفي دعوته بني إسرائيل لعبادة العجل من دون الله تعالى، وأنه ما كان ينبغي لهارون ﷺ أن ينكر هذا الفعل، وأن موسى أقر السامري وأنكر على أخيه هارون؛ لأن العجل في حقيقته مجلى من مجالي الله في الصور المختلفة؛ فمن عبد هذا العجل فقد عبد الله بزعم ابن عربي، تعالى الله عن افتراء ابن عربي علواً كبيراً.

يقول ابن عربي: «ثم قال هارون لموسى ﷺ: إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل فتجعلني سبباً في تفريقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري، وتقليداً له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه عن ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه أن الله قضى أن لا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»^(٢).

ثم يبين ابن عربي أن موسى رجع بالسؤال إلى السامري معاتباً: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمَرِيُّ﴾ [طه: ٩٥] «يعني فيما صنعت من عدوك

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥.

(٢) فصوص الحكم: ١٩١-١٩٢.

إلى صورة العجل على الاختصاص^(١). فعتاب موسى هنا للسامري أن الأخير حصر عبادة الله في العجل فقط مع أن كل شيء هو الله؛ ولذا كانت مبادرة موسى ﷺ لحرق العجل حتى لا تنحصر عبادة الله في صورة واحدة دون سائر الصور كما يرى ابن عربي. ويستمر ابن عربي في مغالطاته قائلاً: «وقال له: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ﴾ [طه: ٩٧] فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم أنه بعض المجالي الإلهية»^(٢).

كما أن السامري عند ابن عربي صادق في قوله: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾ [طه: ٨٨] وذلك لأنه تعالى في «تجليه للأنبياء مختلف الصور إحدى الحكم بأنه الإله في أي صورة تجلى»^(٣).

ويبين ابن عربي أن الحكمة في عدم اتباع بني إسرائيل لهارون ﷺ هي لترسيخ عقيدة وحدة الوجود لدى بني إسرائيل؛ فلما آمن بنو إسرائيل بتجلي الله تعالى في الصور كلها مهما اختلفت وتنوعت؛ سلط الله حينئذ موسى على العجل فأتلفه وحرقه.

يقول ابن عربي: «فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه؛ حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية»^(٤).

(١) فصوص الحكم: ١٩٢.

(٢) فصوص الحكم: ١٩٢.

(٣) الفتوحات المكية: ١٧٥/٣.

(٤) فصوص الحكم: ص ١٩٤.

وتتمة الآية تكذب ابن عربي فيما يقول، حيث قال الله تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرِفَنَّهُ. ثُمَّ لَنْنِسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾ (٩٧) [طه: ٩٧] مما يدل على ما في كلام موسى ﷺ من غضب ومقت لما فعله السامري! ثم بين سبحانه وتعالى أنه إله واحد لا شريك له في ملكه وعبادته، فقال جل وعلا: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (٩٨) [طه: ٩٨].

د- كفار قريش مؤمنون كاملو الإيمان عند ابن عربي :

يبرر ابن عربي معارضة كفار قريش للرسول ﷺ، وإعراضهم عن دعوته ﷺ وتمسكهم بألهتهم الباطلة قائلين: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٢٣]، أنهم لم ينكروا توحيد الله تعالى؛ بل وقفوا مع كثرة الصور ونسبوا الألوهية لها، وفعلهم هذا في الحقيقة صواب بزعمه؛ لأنهم إنما عبدوا الله في تجلياته في صور هذه الأصنام، ويؤكد زعمه هذا بأن دعوة الرسول ﷺ لكفار قريش إنما كانت إلى إله يعرف ولا يشهد؛ لأنه في كل شيء.

يقول ابن عربي: «والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٢٣]، مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا: ﴿أَجْعَلِ الْأَلْهَةَ إِلَهًا وَجِدًّا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [ص: ٥]. فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها. فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ

إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، لعلمهم بأن تلك الصور حجارة. ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣]، فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سما مؤمنين. فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم، وجَهَلَهُ المنكر الذي لا علم له بما تجلى، ويستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم. فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فدعا إلى إله يصمد إليه ويعلم من حيث الجملة، ولا يشهد، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بل ﴿هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] للطفه وسريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة. ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والخبرة ذوق، والذوق تجل، والتجلي في الصور فلا بد منها ولا بد منه، فلا بد أن يعبد من رآه بهواه إن فهمت، وعلى الله قصد السبيل»^(١)

ويقول: «المشرك مقر بتوحيد الله في عظمته؛ لقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣] فهذا توحيد بلا شك»^(٢).

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٥-١٩٦. وينظر الفتوحات المكية: ٤١١/٢، ١٧٥/٣، ١١٠/٤.

(٢) الفتوحات المكية: ٦٧١/١.

ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي؛ ما كانت هناك حاجة من النبي ﷺ لقتال المشركين؛ وما وصل الأمر بالمسلمين إلى مفارقة ديارهم وأهاليهم وأموالهم؛ وما سالت الدماء بين المسلمين وبين المشركين بسبب اختلاف تجليات الله في الصور. ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي لكان النبي ﷺ - حاشاه الله عن ذلك - خان ربه في تبليغه للرسالة؛ إذ أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] بينما الرسول ﷺ قاتل الناس لأمر تافه؛ حيث إن الله يتجلى في الصور كلها؛ فلكل أحد عبادته كما يشاء، وبالصورة التي يرضيها هذا العابد لنفسه. وهذا قول فاسد لا يقوله عاقل.

سابعاً - عبادة الهوى عند ابن عربي :

ومن المجالي التي يعبد فيها الله تعالى عند ابن عربي : الهوى. بل هو أعظم مجلى عبد الله فيه، وأعلاه؛ فكل من اتبع هواه في عبادته أين كان معبوده فهو على صواب تام فيما عبد ما دام دليله هواه، بزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي : «ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، وكذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة فكثير الدرجات في عين واحدة فإنه قضى أن لا يعبد إلا إياه في درجات مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ولا يعبد هو إلا بذاته وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى^(١) وفي قول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجنّة: ٢٣]، يقرر ابن عربي أن عبادة البشر للهوى هو في حقيقته امتثال لطاعة الله؛ لأنهم في الحقيقة تحت سلطان الهوى الذي هو الحق تعالى عن ذلك، وهذه الأصنام والأوثان هي مجال للهوى، والمشركون ما عبدوا على الحقيقة إلا الله. أما أن الله أضله على علم فمعناه عند ابن عربي: أنه حير العابد لهواه؛ لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، ف«الحق يتنوع تجليه في الصور»^(٢)، وذلك الإضلال مبني على علم من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور.

يقول ابن عربي: «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذها إلهاً، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ والضلالة: الحيرة؛ وذلك أنه (الحق) لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة من عبده من الأشخاص، حتى أن عبادته كانت عن هوى أيضاً؛ لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة- ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمر ما يكفر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجنّة: ٢٣] أي حيره ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢]

(١) الفصوص: ص ١٩٤.

(٢) الفصوص: ص ١٢٠.

بأن كل عابد من عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه؛ ولذا سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك»^(١).

ولو اتبع العبد الهوى كما يقول ابن عربي لأورده هواه المهالك في الدنيا قبل الآخرة، يقول جل وعلا: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٧١) [المؤمنون: ٧١].

٢- عبد الكريم الجيلي:

يعتبر الجيلي كابن عربي تماماً في الدعوة لوحدة الأديان، إذ يعبر الاثنان بصراحة تامة، ووضوح لا لبس فيه عن دعوتهم لوحدة الأديان بأسلوب واحد ومنطق مشترك. ودعوة الجيلي إلى وحدة الأديان تتضح من خلال المسائل التالية:

أولاً - حقيقة الإله عند الجيلي:

ينطلق الجيلي في دعوته لوحدة الأديان من مبدئه الوجودي في سريان الحق تعالى في جميع الموجودات بلا استثناء كسريان الروح في الجسد؛ فالحياة والحركة والوجود بوصفها كلاً؛ إنما هو نتيجة لهذا السريان. والجيلي هنا يقرر وحدة وجود روحية؛ حيث إن الكون بما فيه تسري فيه روح واحدة كلية هي أساس هذا الوجود، وما من شيء إلا وتسري فيه هذه الروح. إذاً فالإله الذي يعبد الجيلي في نهاية المطاف

(١) الفصوص: ص ١٩٥.

هو إله مطلق، يسري في كل شيء، ومنتجل بصورة كل معبود. يقول الجيلي: «اعلم أن الوجود كله بمجموعه شيء واحد، وذلك هو واحدة الحق؛ فالحق هو الوجود المطلق، ومن هنا يتجلى عليك سبحانه في كل شيء موجود. فالحق عين كل شيء، وهو واحد على تعدد الأشياء، وما أحسن قول القائل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا
ومتى لم تعرف الحق وتشهده في الوجود كله، بل في سائر
الموجودات، بل في كل معنى وصورة، وحكم وروح وجسم إلى غير
ذلك مما يعلم ويشهد؛ لم تعرف نفسك»^(١).

يقول الجيلي:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فتلك تجليات من هو صانع
وما الحق إلا الله لا شيء غيره فشِمَّ شذاهُ فهو في الخلق ضايع
وشاهدُه حقًا منك فيك فإنه هُوَيْتُكَ اللاتي بها أنت يانع
وفي أينما حقًا تولوا وجوهكم فثُمَّ وَجَهُ اللهُ هل من يطالع^(٢)

ويوضح الجيلي ما يظن أنه أبهمه في أبياته السابقة؛ بقوله: «وجود الحق تعالى سائر في جميع الموجودات، ولولا ذلك لما كان للعالم وجود بحال. فكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق تعالى، وحياته بحياته تعالى فحركة الأشياء؛ إنما هي بحياة الحق تعالى، وهذا سر قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛

(١) حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق ١٠ ب.

(٢) قصيدة النادر العينية: ص ٧٧-٧٨. البيت: ١٨١. وأبيات تالية.

لأن معية الحق للخلق بالذات»^(١).

ويقول الجيلي :

وما ثم مسموعٌ وما ثم سامعٌ
هو العنصر الناريُّ وهو البلاقع
هو الناس والسُّكَّان وهو المراتع
يُخَالُ من المعقول أو هو واقع
هو الوحش والإنس وهو السَّواجع
وعين ذوات الكلِّ وهو الجوامع
تُسَمَّى باسم الخلق والحقُّ واسع^(٢)

فما ثم من شيء سوى الله في الوري
هو النور والظلماء والماء والهوا
هو الدَّار وهو الأثلُّ والحيُّ والعَصَا
هو اللفظ والمعنى وصورة كلِّ ما
هو الحيوان الحيُّ وهو حياته
هو الموجدُ الأشياء وهو وجودها
حقائق ذاتٍ في مراتبٍ حقِّه

ويقول أيضاً :

ويا واحدَ الأشياء ذاتك شائعٌ
ولم تك موصولاً ولا فصلُ قاطع
ألوهيَّةً للصدِّ فيها التَّجامع
وأنت لما يعلو وما هو واضع
وأنت بها الماء الذي هو نابع
وغيران في حُكم دعتها الشرائع
ويُوضع حُكم الماء والأمر واقع
وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع^(٣)

فيا أحديَّ الذاتِ في عينِ كثرةٍ
قطعت الوري من ذات نفسك قطعةً
ولكنها أحكامُ ربتك اقتضت
فأنت الوري حقاً وأنت إمامنا
وما الخلقُ في التمثال إلا كثلجة
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه
ولكن بذوب الثلج يُرفع حُكمه
تجمعت الأضدادُ في واحد البها

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق (٢٣) ب.

(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٠-٧٣. البيت ١٤٠، وأبيات تليه.

(٣) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٤-٧٥. الأبيات: ١٥٩-١٦٧.

فالجيلي يقرر أن ذات الحق تعالى مع الأشياء كلها ليست منفردة عنها بحيث تعد واحدة منها بل هي مع الأشياء حقيقة تلك الأشياء كلها، فهي شائعة في جميع الأشياء. كما أنها تقبل الأضداد بكل صورها؛ ومنها العقائد المتضادة كالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، يقول الجيلي: «هو الواسع الذي قبل الضدين، وتجلي بالوصفين، وكان عين الشيء وخلافه، وتقيده فهو مقيد، وانطلق فهو منطلق، وتقيده في الإطلاق، وانطلق في التقييد، فصدقت عليه جميع الاعتقادات، ووقعت عليه جميع العبارات»^(١).

ومبدأ قبول الأضداد في دين الجيلي؛ يعود إلى أن الله سبحانه وتعالى عند الجيلي هو الوجود الحق، والخلق بمنزلة الصورة الثلجية لا وجود لهم مع الحق أبداً، وإنما وجود الحق هو الذي صير لهم وجوداً، كما أن الماء هو الذي صير للصورة الثلجية وجوداً^(٢).

ويؤكد الجيلي أن العبودية والربوبية صفتان متبادلان بين الرب وبين العبد؛ لأن الرب هو عين العبد، يقول الجيلي: «الله سبحانه هو الظاهر فيما سماه عبداً، كما أنه الظاهر فيما سماه ربا»^(٣).

وهذا السريان الإلهي، أو التجلي هو في حقيقته رحمة من الحق لجميع الموجودات؛ لأن هذه المظاهر يصيبها الكمال الإلهي بسبب هذا التجلي أو السريان، ويظهر الحق تعالى في جميع الموجودات من

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٤٤.

(٢) ينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ١٩ ب، ٢٠.

(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٧.

غير أن يلزم من ذلك تعدد إذ أن هذه المظاهر هي عين الحق، وما أسماؤها التي تسمى بها وصفاتها التي تتصف بها إلا عارية تعود إلى صاحبها وهو الحق تعالى لأنها من تجلياته.

يقول الجيلي: «أول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العالم من نفسه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الباقية: ١٣]؛ ولهذا سرى ظهوره في الموجودات جميعاً، فظهر كماله في كل جزء وفرد من أفراد العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد في جميع تلك المظاهر، أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها .. وسر هذا السريان: أن الله خلق العالم من نفسه وهو لا يتجزأ، فكل شيء من العالم هو بكماله، واسم الخليفة على ذلك الشيء بحكم العارية.. فأعار الحق حقائقه اسم الخليفة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، فكان الحق هيولى العالم قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]. فمثل العالم مثل الثلج والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج. فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار واسم المائة عليه حقيقة»^(١).

وهذا التجلي الإلهي في المخلوقات - في مفهوم الجيلي - يكون بحسب قابلية هذه المخلوقات لأسمائه وصفاته، إذ أن هذه المخلوقات في حقيقتها أسماؤه وصفاته؛ وما المخلوقات إلا مظاهر لهذه الأسماء والصفات.

(١) الإنسان الكامل للجيلي: ٢٨/١.

يقول الجيلي «ظهور الحق تعالى في المخلوقات على قدر قوابلهم بل ظهوره في أسمائه وصفاته على ما يقضتية قوابلها، إذ ليس ظهوره في اسمه المنعم كظهوره في اسمه المنتقم وليس ظهوره في النعمة كظهوره في النعمة. فالظاهر واحد والظهور مختلف لاختلاف المظاهر»^(١). ثم قال الجيلي: «إن كل شيء في العالم إنما هو أثر أسمائه وصفاته»^(٢).

وفي ضوء اختلاف مقتضيات هذه الأسماء والصفات -بحسب قول الجيلي- تختلف صور العبادات؛ فالله تعالى يتجلى باسم المضل كما يتجلى باسم الهادي؛ فيحب تعالى أن يعبد من حيث اسمه المضل كما يحب أن يعبد من حيث اسمه الهادي، ولو أن اسماً من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه في صورة من صور الوجود، ما كان تجلي الحق كاملاً. وهذا الذي بعث من أجله الرسول؛ فلا يوجد في الحقيقة كفر وشرك أبداً لأن جميع العباد عبده بحسب ما تجلى لهم في أسمائه؛ فالمؤمنون والصالحون عبده من حيث تجلى اسمه الهادي، والكفار والفسقار عبده تعالى من حيث تجلى اسمه المضل، فهو عين كل معبود يُعبد، والجميع على صواب. وما اختلاف الملل وظهور الفرق إلا لمقتضى الأسماء والصفات الإلهية. كما أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق. ولكل اسم وصفة، أثره الخاص في كل عبادة وملة بزعم الجيلي.

(١) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى

الناموسين: ق(١١) ب-(١٢)أ.

(٢) المصدر السابق: ق١٢أ.

يقول الجيلي: «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته.. ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادي، فكما يحب ظهور أثر اسمه المنعم، كذلك يحب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]؛ ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي، وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل، فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ؛ ولكن حسنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر»^(١)

ويؤكد الجيلي في موضع آخر ما سبق أن قاله آنفاً وهو أن الخلاف بين الناس في معتقداتهم إنما مرجعه إلى اختلاف تجليات الأسماء الإلهية، فبعد أن ذكر قريباً مما ذكره في الجملة السابقة، قال: «فجعل الحق تعالى ظهور عبادته مناسباً لآثار أسمائه وصفاته؛ فكل منهم مظهر لمحتده الذي تجلى الله عليه به لما أوجده في علمه، فهو يعرف الله ويعبده من حيث ذلك الاسم والصفة؛ ولهذا الاعتبار ما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى»^(٢).

(١) الإنسان الكامل: ٧٤-٧٥.

(٢) غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع (مخطوط): ق ٣ ب.

ولا يتورع الجيلي عن التصريح بحلول الله في العبد، وفي كل مخلوق من مخلوقاته بحسب الاسم والصفة التي يتجلى الله بها؛ فيكون ذلك العبد أو المخلوق عموماً هو عين الله ذاته؛ يقول الجيلي: «وسر هذا كله أنه (تعالى) أنت. وأنهم إنما عبروا به عندك، فدلوك عليك، من حيث زعمت أن المدلول غيرك. فتشهد نفسك بنفسك، وأقررت له بالكمال الذي هو له، وإنما أقررت به لنفسك»^(١).

ويقول الجيلي: «إن العبد إذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدى، وفني الروح الخلقى أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدى»^(٢).

وفي الحضرة السادسة والعشرين يقال للعبد- بزعم الجيلي-: «لا تنظر الكثرة، لا تنظر الوحدة، لا تكن معك، لا تكن معي، ما ثم غيري، ما ثم غيرك»^(٣). ويصل الجيلي بعد ذلك إلى وجوب عبادة الله تعالى في جميع مظاهر العبادة على هذه البسيطة؛ لأن ما من ذرة في الوجود إلا وهي عين الله، وما من مظهر في هذا الكون إلا وهو الله بعينه، وما من جهة إلا والله فيها بزعم الجيلي؛ فصحت العبادة من كل معبود؛ وبأي شريعة، وعلى أي ملة.

فكل ما تراه في محله حق فلا تكن له كالجاحد^(٤)

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٢٥ ب.

(٢) الإنسان الكامل: ٣٧/١.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ١١٣ أ.

(٤) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ ب.

يقول الجيلي: «إن الحق تعالى من حيث ذاته، يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويُعبَدُ ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»^(١)، ويقول الجيلي: «شهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار، والجنة والنار، والخلف والأمام، والمأموم، والإمام»^(٢).

ويدعو الجيلي إلى وحدة الأديان عبر دعوته لتأليه نفسه إذ هو كما يزعم عين الله، وهو في هذه الأبيات يؤكد أن الله تعالى عين جميع المخلوقات سفلية أو علوية، إنساناً كان هذا المخلوق أم حيواناً أم نباتاً أم جماداً فما ثم إلا واحد؛ ومن توجه بالعبادة إلى أي كائن في هذا الوجود فما عبد في الحقيقة إلا الحق.

يقول الجيلي :

سواي فأرجو فضله أو فأخشاه	لي الملك في الدارين لم أر فيهما
جمال جلال الكل ما أنا إلا هو	وقد حُزْتُ أنواع الكمال وإنني
وحيوانه مع إنسه وسجاياهُ	فمهما ترى من معدن ونباته
ومن شجر أو شاهق طال أعلاهُ	ومهما ترى من أبحر وقفاره
ومن مشهد للعين طاب مُحيّاه	ومهما ترى من صورة معنوية
وعقل ونفس أو فقلب وأحشاه	ومهما ترى من فكرة وتخيل
ومن منظر إبليسُ قد كان معناه	ومهما ترى من هيئة ملكية
لطبع وإيثار لحق تعاطاه	ومهما ترى من شهوة بشرية
وكرسيه، أو رَفَرَفٍ عَزَّ مجلاه	ومهما ترى من عرشه ومحيطه

(١) الإنسان الكامل: ٧٩/٢.

(٢) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ أ.

ومهما ترى من أنجم زهرية ومن جنة عدن لهم طاب مثواه
فإني ذاك الكل والكل مشهدي أنا المُتَجَلُّ في حقيقته لا هو
وإني رب للأنام وسيد جميع الورى اسم وذاتي مُسمَّاه^(١)

وفي قلب لموازن دعوة التوحيد التي دعا إليها الجم الغفير من الأنبياء والرسل يبين الجيلي أن الله لما أنزل آدم أنزل معه صحفاً فانقسمت ذريته إلى قسمين : قسم قرأوا هذه الصحف واتبعوا ما فيها، ومنهم من اشتغل ببلذاته عن تعلم قراءة تلك الصحف، واتبع هواه؛ آل به إلى الإنكار وعدم الإيمان بما في الصحف مما أنزله الله على آدم ﷺ، وهؤلاء هم الكفار ولما مات آدم افرقت ذريته إلى عشر ملل هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم له كما يستحق. ثم إنه سبحانه أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته؛ مفتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف^(٢).

وفي شرح الجيلي لحديث : «المؤمن مرآة أخيه المؤمن»^(٣) يؤكد أن كل دين هو مرآة لدين آخر غيره وذلك من جانبين : من جانب الظاهر فيكشف كل دين ما في الآخر من مساوىء فيتجنبها، ويأخذ ما

(١) الإنسان الكامل : ١٩/١-٢٠.

(٢) ينظر الإنسان الكامل : ٧٥-٧٧.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الأدب (٥٧) باب في النصيحة، رقم (٤٩١٨) ٥/٢١٧. والترمذي: كتاب البر (١٨) باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، رقم (١٩٢٩) ٣/٤٨٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٣/٩٢٩.

فيه من محاسن فينميها، وعلى هذا المعنى تكون وحدة الأديان التي يدعو إليها الجيلي ذات طابع انتقائي تلفيقي. أما من حيث الباطن فإن الدعوة لوحدة الأديان تأخذ طابعاً شمولياً، لا يخرج دين عن دين في هذه الوحدة بل كل الأديان سواء وكلها محاسن؛ لأنها في حقيقتها تجليات لصفتي الجمال والجلال وكلها ذات واحدة.

يقول الجيلي: «اليهود والنصارى مؤمنون بنبيهم، والكفار والمجوس يؤمنون بأقوال آبائهم فكلهم بهذا الاعتبار مؤمنون إيماناً ما، فهم مرآئي للمؤمن، يعني: ينظر المؤمنون الموحدون صور المحاسن والمساوىء فيهم فيتركون المساوىء، ويعملون المحاسن. كما أنهم أيضاً ينظرون ذلك فينا. فكل من الطائفتين أعني المؤمنين بالمحمدين، ومن سواهم مرآة للثاني، وهم كهم في الاجتناب عن المساوىء والاعتماد على المحاسن وهذا من حيث الظاهر. وكل من الطائفتين في الباطن أيضاً مرآة للثاني، في قبوله لفيض تجليات الحق. فالمؤمنون المحمدون قابلون لفيض تجليات الجمال، والمؤمنون الباقون قابلون لفيض تجليات الجلال، وفي الجلال جمال، وفي الجمال جلال: فكل منهما مرآة للثاني، فالكل سواء في الحق ومرجع الكل إلى الحق وبالحق وللحق»^(١).

وما دام مرجع الكل إلى الواحد، والواحد إلى الكل؛ فإن كل عبادة من كل ملة مأمور بها، ويثاب القائم بها بزعم الجيلي، لأنه تعالى الهوية السارية في الوجود كله، فلا فرق بين دين وآخر، وعبادة

(١) سر النور المتمكن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (٢) أ. وينظر الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، له أيضاً: ص ٨٤.

وأخرى. وأن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة فيما يعتقد الجيلي.

يقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وقد عبده ابن آدم من الحيوانات كالحرباء فإنها تعبد الشمس، وكالجعل يعبد النانة وغيرها من أنواع الحيوانات، فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، وكلهم عباد الله على الحقيقة لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود، فمن الناس من عبد الطباع وهي أصل العالم، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المعدن، ومنهم من عبد النار، ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم»^(١).

ويبدأ الجيلي في تفصيل ما سبق إجماله من حيث أن الأديان واحدة، والاختلاف بينها هو كاختلاف الأسماء على المسمى الواحد. والجيلي شأنه شأن صوفية وحدة الوجود، لا يقول بحقيقة دينية واحدة بل يرى الحق في الأديان كلها، وليست حكراً على دين بعينه؛ فلا يحق لأحد في أن يكفر أحداً أو ينتقص معبوده. ولجأ الجيلي إلى تأويل مفرط ومغالط لإثبات وحدة الأديان وتساويها في الحق مع الإلحاد. والدفاع عن حق جميع الناس في الإيمان بأي دين وعدم الإيمان بأي دين وتساوي الكافر والمسلم والملحد في البحث عن الحق. ونعرض هنا لموقف الجيلي من الأديان من خلال عقيدته الوجودية.

(١) الإنسان الكامل: ٧٩/٢.

ثانياً - موقف الجيلي من الوثنيين والكفار:

يبين الجيلي أن الكفار عبدوا الله من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها؛ فهو تعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة هذا الوجود، فالوثنيون يعبدون الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم، لذا فإن من عبد منهم الوثن فلأنه تعالى عين هذا الوثن وحقيقته، كما أنه حقيقة تلك الأوثان كلها، فما عبدوا إلا الله، فهو تعالى في كل فرد من أفراد ذرات الوجود بحسب ما يفترى الجيلي.

يقول الجيلي: «فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب، لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فليس وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله»^(١).

وأى عبادة تلك التي تكون لأصنام وأوثان لا تملك ضراً ولا نفعاً، ولا تسمع من يدعوها، والله سبحانه وتعالى أمر بعبادته وحده دون سواه، وذم تعالى ما عليه المشركون وعباد الأصنام، ووصفهم بعدم العقل في جعلهم هذه الأصنام أرباباً من دون الله عز وجل، كما في آيات كثيرة في القرآن الكريم.

ثالثاً - موقف الجيلي من الطبايعيين:

كذلك فإن من عبد الطبيعة عند الجيلي بما تحويه هذه الطبيعة من

(١) الإنسان الكامل: ٧٧/٢.

مظاهر مختلفة إنما عبد الله حقيقة بمختلف أسمائه وصفاته ؛ فكل مظهر من مظاهر الطبيعة إنما هو أثر من آثار تجلي الله في أسمائه وصفاته، بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع ؛ لأن الأربعة الأوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أصل بناء الوجود، فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظهرها في عالم الأكوان، فالرطوبة مظهر الحياة، والبرودة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى ؛ فلما لاح لسائر أرواح الطبيعيين تلك اللطيفة الإلهية الموجودة في هذه المظاهر، وعانوا أثر أوصافه الأربعة الإلهية ثم باشروها في الوجود على حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، علمت القوابل من حيث الاستعداد الإلهي أن تلك الصفات معان لهذه الصور، أو قل أرواح لهذه الأشباح، أو قل ظواهر لهذه المظاهر، فعبدت هذه الطبائع لهذا السر فمنهم من علم ومنهم من جهل، فالعالم سابق والجاهل لاحق، فهم عابدون للحق من حيث الصفات، ويؤول أمرهم إلى السعادة كما آل أمر من قبلهم إليها بظهور الحقائق التي بنى أمرهم عليها»^(١).

كيف تكون السعادة والنجاة مآل من عبد الطبيعة من دون الله تعالى؟ والله سبحانه وتعالى حرم الجنة على من أشرك به وعبد معه غيره: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]. ثم إن حمل صفات الله تعالى

(١) الإنسان الكامل: ٧٨/٢.

على معنى خلاف ما دلت عليه هو تحريف وتعطيل وهو مسلك الجهمية ومن نحا منحاهم.

رابعاً - موقف الجيلي من عبدة الكواكب :

عبدة الكواكب عند الجيلي على صواب فيما عبدوا؛ فمن عبد الشمس فعبادته صحيحة، ودينه قويم؛ لأن الشمس من مظاهر الله تعالى؛ وقس ذلك كله في سائر الكواكب؛ فكل فلك وكوكب إنما هو مظهر من مظاهر الله يتجلى الله فيها بأسمائه؛ وما من كوكب إلا وهو تجلٍ لاسم من أسماء الحق بحسب موقع هذا الكوكب في الكون الفسيح في رأي الجيلي.

يقول الجيلي: «وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى، لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقتها بذاته، فالشمس مظهر اسمه الله؛ لأنه الممد بنوره جميع الكواكب، كما أن الاسم (الله) تستمد جميع الأسماء حقائقها منه؛ والقمر مظهر اسمه الرحمن؛ لأنه أكمل كوكب يحمل نور الشمس، كما أن الاسم (الرحمن) أعلى مرتبة في الاسم (الله) من جميع الأسماء كما سبق بيانه في باب، والمشتري مظهر اسمه الرب لأنه أسعد كوكب في السماء، كما أن اسم الرب أخص مرتبة في المراتب لشموله كمال الكبرياء لاقتضائه المربوب؛ وأما زحل فمظهر الواحدية لأن كل الأفلاك تحت حيطته، كما أن الاسم (الواحد) تحته جميع الأسماء والصفات، وأما المريخ فمظهر القدرة؛ لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية، وأما الزهرة فمظهر الإرادة، لأنه سريع التقلب في نفسه، فكذلك الحق يريد في كل آن شيئاً؛ وأما عطارد فمظهر العلم لأن الكاتب في السماء،

وبقية الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه الحسنى التي تدخل تحت الإحصاء؛ وما لا يعلم من الكواكب الباقية فإنها مظاهر أسمائه التي لا يبلغها الإحصاء، فلما ذقت ذلك أرواح الفلاسفة من حيث الإدراك الاستعدادي الموجود فيها بالفطرة الإلهية، عبدت هذه الكواكب لتلك اللطيفة الإلهية الموجودة في كل كوكب. ثم لما كان الحق حقيقة تلك الكواكب اقتضى أن يكون معبوداً لذاته فعبده لهذا السر^(١).

عباد الكواكب كفار مشركون، وقد بعث الله نبيه إبراهيم ﷺ إلى طائفة منهم ليأمرهم بعبادة الله، فبدأ إبراهيم مع قومه من مبدأ التنزل مع الخصم مع إيمانه وتوحيده لله رب العالمين، وبين لهم أن هذه الكواكب التي يعبدونها من دون الله تختفي وتغيب عن معبوداتها؛ فلا تصلح أن تكون آلهة؛ فإن الإله الصديق هو من يكون قائماً بمصالح من عبده، ومدبراً له في جميع شؤونه. ثم بين لهم ﷺ أن العبادة تكون لله وحده لا شريك له: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

خامساً - موقف الجيلي من الثنوية والمجوس:

يعلل الجيلي قول الثنوية بالهين متمثلين بأنهم عبدوا الله في مظهرين: مظهر الحقية وهو إله النور (الخير) عندهم، ومظهر الخلقية وهو إله الظلام (الشر) عند الثنوية؛ ولكون الأمر راجعاً إلى الوحدة؛ فإن هذه العبادة صحيحة لكون الوحدة قابلة للجمع بين الأضداد.

يقول الجيلي: «وأما الثنوية فإنهم عبده من حيث نفسه تعالى،

(١) الإنسان الكامل: ٧٨/٢-٧٩.

لأنه تعالى جمع الأضداد بنفسه، وشمل المراتب الحقية والمراتب الخلقية، وظهر في الوصفين بالحكمين، وظهر في الدارين بالنعتين، فما كان منسوباً إلى الحقيقة الحقية فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسوباً إلى الحقيقة الخلقية فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة لهذا السر الإلهي الجامع للوصفين وللضدين والاعتبارين والحكمين كيف شئت، من أي حكم شئت، فإنه سبحانه يجمعه وضده بنفسه، فالثنوية عبوده من حيث هذه اللطيفة الإلهية مما يقتضيه في نفسه سبحانه وتعالى، فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق، فهو النور والظلمة»^(١).

أما المجوس عباد النار فهم عند الجيلي يعبدون الذات الواحدة التي تفتى فيها جميع الأسماء والصفات كما تفتى بالنار الأجسام الطبيعية فتحول إلى طبيعتها النارية.

يقول الجيلي: «وأما المجوس فإنهم عبده من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها أقوى الاستقصات وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها، لا تقاربها طبيعة إلا وتستحيل إلى النارية لغلبة قوتها، وكذلك الأحدية لا يقابلها اسم ولا وصف إلا ويندرج فيها ويضمحل، فلهذه اللطيفة عبدها النار وحقيقتها ذاته تعالى»^(٢).

يقول الله تعالى: ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذْهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا بَعَثَهُمْ عَلَىٰ بَعْضِ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ويقول جل

(١) الإنسان الكامل: ٧٩/٢-٨٠.

(٢) الإنسان الكامل: ٨٠/٢.

من قائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا يستقيم هذا الكون إلا بالإيمان برب واحد، ولا يستقيم العباد إلا بعبادة إله واحد. وما سوى ذلك ففساد ودمار.

سادساً - موقف الجيلي من البراهمة والدهرية:

يضع الجيلي البراهمة عباد البقر بمنزلة الأنبياء في العبادة والتوحيد، ويصحح ما عليه الملاحدة المنكرون للأديان كالدهرية وأمثالهم.

يقول الجيلي: «وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه الصلاة والسلام «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»^(١). وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقاً لا من حيث نبي ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود، لكنهم ينكرون الأنبياء والرسول مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال»^(٢).

وقد بين سبحانه أن حجة الدهرية وكافة الملاحدة هو إنكارهم لوجود الخالق جملة وتفصيلاً: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وبين تعالى أن من يقول هذا القول فلا علم عنده، وغاية حجة الدهري الظن الذي لا يقوم على دليل: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، والذي ليس طريقاً للحق أبداً: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [يونس: ٣٦].

(١) رواه مسلم: كتاب الألفاظ من الأدب، الباب (٢)، رقم (٢٢٤٧) ١٧٦٣/٤ من

حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الإنسان الكامل: ٨٠/٢.

أيضاً فإن من أشرك مع الله كل كائن في هذا الكون من حشرات وحيوانات وأشجار وأحجار وغير ذلك لا يكون عابداً لله سبحانه أبداً فضلاً عن أن يكون في الإيمان بمنزلة الرسل المقربين، فهؤلاء البراهمة أشد كفرةً من غيرهم من المشركين وأقل عقلاً منهم إذا صوروا الله تعالى في أحط مخلوقاته وهي الحشرات كما هو معروف عنهم.

سابعاً - موقف الجيلي من اليهود:

حينما أتى الجيلي على ديانة اليهود؛ أكد أنهم يتعبدون الله بتوحيده، ويؤدون الصلاة مرتبة في كل يوم، ويصومون يوم عاشوراء، ويعتكفون يوم السبت وهو اليوم الذي استوى الله فيه على العرش^(١) بعد أن أكمل الخلق في ستة أيام فهو يوم الفراغ؛ فلأجل هذا عبد الله اليهود بهذه العبادة- الاعتكاف- وفي تخصيص السبت بالاعتكاف إشارة إلى الاستواء الرحماني وحصوله في هذا اليوم، إلى أن قال: «ولو أخذنا في الكلام في جميع تعبداتهم، وما فيها من الأسرار الإلهية خشينا على كثير من الجهال أن يغتروا به فيخرجوا عن دينهم لعدم علمهم بأسراره، فلنمسك عن إظهار أسرار تعبدات أهل الكتاب»^(٢).

واليهود الذين يشني عليهم الجيلي هم الذين لعنهم الله على لسان أنبيائه، وهم الذين يصفون الله تعالى بكل نقیصة، وهم الذين قتلوا

(١) الجيلي يوافق اليهود في زمان الاستواء على العرش، وهو خلاف ما عليه المسلمون، فقد ثبت في الحديث الصحيح عند البخاري (رقم: ٣١٩٠) من حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ وفيه: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء».

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٨١/٢.

أنبياء الله، ورموا بعضهم بكبائر الذنوب، ولم يراعوا الله حرمة أبدأ، وأشركوا معه غيره، وعبدوا الطاغوت من دون الله، إلى غير ذلك من العظائم التي اجتمعت في اليهود أكثر من غيرهم.

ثامناً - موقف الجيلي من النصارى وعقيدتهم في التثليث :

يرى الجيلي أن قرب النصارى من المسلمين يعود لأنهم نزهوا الله في تشبيه لائق به تعالى فقالوا بوحدة وجود تجلى الحق من خلالها في عيسى ومريم وروح القدس؛ إلا أنهم أقل درجة من الموحدون لأنهم حصروا مظاهر الألوهية في ثلاثة فقط.

يقول الجيلي : «وأما النصارى فهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين. وسببه : أنهم طلبوا الله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدون»^(١).

كما يرى الجيلي أن قوم عيسى ضلوا من حيث المفهوم؛ لكنهم عبدوا الله من حيث الأصالة، ومن حيث كونهم خلق الله تعالى؛ ولهذا كان اعتذار عيسى لقومه للحق عز وجل : ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَا تَهُمَّ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨]؛ لعلمه ﷺ أن قومه لم يخرجوا من كونهم عباد الرحمن.

ويقرر الجيلي في البدء أن التثليث عند النصارى كالبسلمة عند المسلمين حيث يذكر فيها ثلاثة أسماء إلهية هي : الله والرحمن

(١) الإنسان الكامل : ٨١/٢.

والرحيم؛ فيقابلها عند النصارى : الأب والأم والابن وهذه الثلاثة كناية عن الذات الإلهية بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأول الإنجيل باسم الأب والأم والابن، كما أن أول القرآن بسم الله الرحمن، فأخذ هذا الكلام قومه على ظاهره؛ فظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى؛ فحينئذ قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ولم يعلموا أن المراد بالأب هو اسم الله، والأم كنه الذات المعبر عنها بماهية الحقائق، وبالابن الكتاب وهو الوجود المطلق؛ لأنه فرع ونتيجة عن ماهية الكنه»^(١).

ثم يبين الجيلي أن عيسى ﷺ كان دوره فقط النقل فقط بحسب علمه إلا أن قومه كانوا أكثر فهماً له لحقيقة الألوهية؛ فلم يقفوا على ما بينه عيسى ﷺ لهم بل تجاوزوه إلى ما ظهر أنه شرك بالتثليث وهو عين التوحيد المطلوب .

يقول الجيلي : «قوله : ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي﴾ [المائدة: ١١٧] أن أبلغه إياهم، وهو هذا الكلام، ثم قال : ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]؛ لينتفي ما توهموه أنه هو الرب وأمه والروح؛ وليحصل بذلك البراءة لعيسى عند الله؛ لأنه بين لهم، فلم يقفوا على ما بين لهم عيسى، بل ذهبوا إلى ما فهموه من كلام الله تعالى. فقول عيسى في الجواب : ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي﴾ [المائدة: ١١٧] على سبيل الاعتذار لقومه، يعني أنت المرسل لي إليهم بذلك الكلام الذي أوله بسم الأب والأم والابن؛ فلما بلغتهم كلامك حملوه على ما ظهر لهم من

(١) الإنسان الكامل: ٧٤/١.

كلامك، فلا تلمهم على ذلك ؛ لأنهم فيه على ما علموه من كلامك، فكان شركهم عين التوحيد ؛ لأنهم فعلوا ما علموا بالإخبار الإلهي في أنفسهم»^(١).

ويستدل الجيلي بصواب شرك أهل التثليث ؛ أن عيسى ﷺ وصفهم بأنهم عباد الله : ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨]، وطلب لهم المغفرة لعلمه ﷺ أن قومه لم يخرجوا عن عين التوحيد. ويفسر الجيلي في نفس الآية معنى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد في خطاب عيسى لله. فالله حقيقة عيسى، وعيسى عين حقيقته، ولا مغايرة؛ فالكل واحد.

يقول الجيلي : «اعتذر عيسى ﷺ لقومه بذلك الجواب للحق حيث سأله : ﴿هَآءَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، ولهذا تطرق إلى أن قال : ﴿وَإِنْ تَعَفَّرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، ولم يقل في قوله : (وإن تعذبهم فإنك شديد العقاب) ولا ما يشابه ذلك بل ذكر المغفرة طلباً لهم من الحق إياها؛ حكماً منه بأنهم لم يخرجوا عن الحق. فكان طلب عيسى لقومه المغفرة عن علم أنهم يستحقون ذلك ؛ لأنهم على حق في أنفسهم؛ ولو كانوا في حقيقة الأمر على باطل، فكونهم على حق في معتقدهم هو الذي يؤول إليه أمرهم. حيث قال بعدها : ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ يعني كانوا يعبدونك .. ؛ لأنهم على الحقيقة محقون؛ لأن الحق تعالى هو حقيقة عيسى، وحقيقة أمه، وحقيقة روح القدس؛ بل حقيقة كل شيء، وهذا معنى قول عيسى ﷺ ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨] فشهد لهم عيسى ﷺ أنهم عباد الله،

(١) الإنسان الكامل: ٧٤/١.

وناهيك بها من شهادة لهم»^(١).

ثم يختم الجيلي حديثه بتفسير التثليث تفسيراً يقوم على نظريته في وحدة الوجود؛ حيث إن الله تجلى لقوم عيسى في عيسى ﷺ كما تجلى لهم في مريم وروح القدس؛ فشهد النصراني الله تعالى في مظاهره الثلاثة التي تجلى بها فعبده في هذه المظاهر وكانوا محقين في ذلك إلا أن خطأهم هو حصرهم لتجليات الله في هذه المظاهر الثلاثة فقط.

يقول الجيلي: «فكان الإنجيل عبارة عن تجليات أسماء الذات، يعني تجليات الذات في أسمائه، ومن التجليات المذكورة تجليه في الواحدية التي ظهر بها على قوم عيسى في عيسى، وفي مريم وفي روح القدس، فشهدوا الحق في كل مظهر من هذه المظاهر. وهم ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلي، فقد أخطأوا فيه وضلوا، أما خطوهم فكونهم ذهبوا فيه إلى حصر ذلك في عيسى ومريم وروح القدس»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «ولهذا لما سأل الله عيسى فقال له: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] - قَدَّمَ التزويه في هذا التشبيه - ﴿مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ﴾ [المائدة: ١١٦]، يعني كيف أنسب المغايرة بيني وبينك، فأقول لهم: اعبدوني من دون الله وأنت عين حقيقتي وذاتي وأنا عين حقيقتك وذاتك، فلا مغايرة بيني وبينك... ثم قال: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ﴾ [المائدة: ١١٦] يعني من نسبة الحقيقة العيسوية أنها الله: ﴿فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: ١١٦]، يعني إنني لم أقله إلا

(١) الإنسان الكامل: ٧٤/١.

(٢) الإنسان الكامل: ٧٥/١.

على الجمع بين التنزيه والتشبيه وظهور الواحد في الكثرة، لكنهم ضلوا بمفهومهم ولم يكن مفهومهم مرادي.. فأظهرت لهم الحقيقة الإلهية في ذلك ليظهر لهم ما في أنفسهم، وما كان قولي لهم إلا أن اعبدوا الله ربي وربكم، ولم أخص نفسي بالحقيقة الإلهية بل أطلقت ذلك في جميعهم، فأعلمتهم بأنه كما أنك ربي، بمعنى حقيقتي أنت ربهم، بمعنى حقيقتهم»^(١).

ولا شك في أن ما ذهب إليه الجيلي هنا تأويل باطني قرمطي فيه تكذيب لله تعالى ولنبيه عيسى ﷺ؛ فإن ما بعث عيسى ﷺ به هو توحيد الله سبحانه وتعالى وعبادته وحده دون سواه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنَى إِسْرَؤِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

وقوله تعالى على لسان عيسى ﷺ: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَّا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾ [المائدة: ١١٧]، أي: ما أمرتني به من دعوتهم لعبادتك، فإني عبد متبع لأمرك. وقوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨] أي أنت أعلم بأحوالهم من أنفسهم فلولا أنهم أشركوا وبدلوا لما استحقوا العذاب ﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، أي: فمغفرتك صادرة عن عزة وقدرة، وعن مقتضى حكمتك في المغفرة لمن تاب وأتى بأسباب المغفرة، لا عن عجز وضعف وغفران لمن لا يستحقه^(٢).

(١) الإنسان الكامل: ٦٩/١.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١١ / ٢٣٨-٢٤١، وتفسير ابن سعدي: ص ٢١١.

تاسعاً - الإسلام عند الجيلي:

ولكي يذر الرماد في العيون، يجعل الجيلي الاختلاف بين الأديان هو في درجة الكمال لا في أصل الحق، فالحق واحد، والناس متفاوتون في درجات الكمال، في نظره بتفاوت كمال الصورة الإلهية التي يصورن بها الحق في عقائدهم وعباداتهم. وإذا كان في كل عقيدة وفي كل عبادة شيء من الحق، فأكمل الأديان تلك التي أرسل بها الرسل، وأكمل هذه على الإطلاق "الإسلام". وفي ضوء هذا التفاوت تكون درجات القرب من الله. يقول الجيلي: «المحمديون عبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات، فقد عبدوه من حيث الجميع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه من باطن وظاهر، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم، بخلاف من عبده من حيث الجهة وقيده بمظهر كالطبائع أو الكواكب أو كالوثن أو غيرهم، فإنهم المشار إليهم بقوله: ﴿أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فُضِّلَتْ: ٤٤]؛ لأنهم لا يرجعون إليه من حيث ذلك المظهر الذي عبدوه من حيث هو ولا يظهر عليهم في غيره، وذلك عين البعد الذي نودوا إليه من حيث هو، وبعد الوصول إلى المنزل يتحد من نودي من قريب ومن نودي من بعيد فافهم»^(١).

والاستثناء الوحيد للإسلام من بين الأديان عند الجيلي هو أنه أمر بعبادة الله عبادة مطلقة من غير تقييد له تعالى في مظهر واحد من مظاهره وتجلياته بعكس غيرهم من الأمم الذين عبدوا الله تعالى في مظهر واحد أو في مظاهر محددة. يقول الجيلي: «وقد اهتدى ورثة علم

(١) الإنسان الكامل: ٧٩/٢.

محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني، وشهدوا الحق في جميع أجزاء الوجود»^(١).

ويأخذ معنى كلمة التوحيد عند الجيلي معنى وجودياً يقوم على أساس أن كل ما يعبد في هذا الوجود هو في الحقيقة عبادة لله. فالله - تعالى عمّا يقول الجيلي- هو الظاهر في جميع المعبودات سواء كانت أصناماً أو كواكب أو أشخاصاً تصرف لهم العبادة. فهؤلاء كلهم لهم حكم الألوهية حقيقة لا مجازاً؛ لأن هذه الذوات وكل الذوات هي ذات الله تعالى.

يقول الجيلي مفسراً لا إله إلا الله: «يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان، والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبد أهل كل ملة ونحلة فما تلك الآلهة كلها إلا أنا؛ ولهذا أثبت لهم لفظ الآلهة، وتسميته لهم بهذا اللفظ من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأن الحق تعالى عين الأشياء.. لكنه إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو فقال: لا إله إلا أنا؛ أي: ما ثمّ من يُطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم من يعبد غيري.. لا إله إلا أنا؛ أي ما ثمّ إلا أنا، وكل ما أطلقوا عليه اسم الإله؛ فهو أنا»^(٢).

بهذا المنطق الهدام يسعى الجيلي لتميع القضايا الاعتقادية، وهدم الأديان، وبناء دين عالمي أساسه تساوي الناس في الحق بزعمه، وركنه

(١) الإنسان الكامل: ٧٥/٢.

(٢) الإنسان الكامل: ٥٩/١.

شهادة القلوب بأن الخير في ذلك الأمر الذي اعتقده المعتقد، ومستنده حسن النية عند جميع الناس فيما يعتقدون. وثمرته أن: «الكفر سر الإيمان»^(١).

٣- أبو سعيد بن أبي الخير:

يرى أبو سعيد أن الخلاف بين الأديان يعود إلى الاختلاف بين البشر في صفاتهم الإنسانية فقط، وهي أمور لا تؤثر على اجتماعهم على هدف واحد هو الإيمان بآله واحد لجميع الأديان يسع الجميع عبادته وإن اختلفوا ظاهراً.

يقول أبو سعيد: «كل الأديان السماوية تعترف أن المعبود إله واحد لا شريك له، وهو الهدف الأعلى الواجب الوجود. فهو الأحد من جميع الوجوه، ومن مختلف جهات النظر.. فالثنائية والتعددية مستحيلة لله تعالى. فمهما كان المسافرون كثيرين، وطرائقهم عديدة للوصول إلى معرفة الله سبحانه؛ فإن الفروق والاختلافات بينهم ستضيق وتتضاءل حتى تتلاشى نهائياً؛ لأن الهدف لهم جميعاً واحد؛ فالتعددية تؤول بالضرورة إلى الوحدة، لدى وصولهم إلى معرفة الهدف المشترك المنشود جلا وعلا. إن الخلافات بينهم ناتجة عن صفاتهم الإنسانية المتميزة، وخلال الرحلة تحصل تغيرات على كل المسافرين وتبدل حالهم من حال. ولكن حالما يصلون إلى الهدف المشترك، الذي يبحث عنه ويرغبه كل منهم، لا تلبث الفروق في الرؤية أن تزول، وتصبح الوحدة بديلاً للاختلاف، والكل واحد والواحد هو الكل»^(٢).

(١) لوامع البرق الموهن: ق ٥ أ.

(٢) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٣١.

وقول أبي سعيد إن الاختلافات بين الأديان ناتجة عن صفاتهم الإنسانية، قول يناقض العقل؛ إذ كيف يمكن تفسير اجتماع الناس بمختلف أجناسهم، وتباين صفاتهم على دين الإسلام مثلاً، والذي نجده في أقصى الشرق؛ كما نجده في أقصى الغرب. فاختلاف الناس في صفاتهم لا يلزم منه تعدد أديانهم وكثرة معتقداتهم. أيضاً فإن اختلاف الأجناس وتباين الصفات فيه حكمة لله تعالى، هي التعارف بين الشعوب كما قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، ومع ذلك فلم يكن اختلاف الجنس مانعاً عن قبول الحق، ولذا قال تبارك وتعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، كما أن اختلاف الجنس وتباين الصفات بين البشر ليس سبباً يحول دون الإيمان بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبالإسلام الذي جاء به، ولهذا قال رسول الله ﷺ «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي...» الحديث، وفيه: «بعثت إلى كل أحرر وأسود»^(١).

٤- فريد الدين العطار:

يستهل العطار دعوته لوحدة الأديان من خلال إيمانه بوحدة الوجود؛ فالجميع هو الله، ولا وجود إلا لله وحده؛ والأشياء لا وجود لها مطلقاً.

يقول العطار: «الجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم، والوجود لله وحده. وليس لهذه الأشياء جمعياً إلا

(١) رواه البخاري: كتاب التيمم، الباب الأول، رقم (٣٣٥). ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢١) / ١ / ٣٧٠ من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

الاسم، ولتتمعن النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا الله وحده، ولا وجود إلا له، وإن كان هناك موجود فهو الموجود وحده»^(١).

ويدعو العطار إلى أن يكون الإيمان بوحدة الوجود هو قبلة كل فرد؛ حتى يجتمع الناس على عبادة إله مطلق لا يتصف بوصف غير الوجود. فلا وجود للكعبة ولا للدير ولا للصوامع .. ويتحد الجميع في قبلة واحدة ودين واحد.

فيقول: «ولتمض في طريق الوجدانية متجنباً الثنائية، وليكن لك قلب واحد، وقبلة واحدة، وطريق واحد»^(٢). ويقول العطار: «ليس في عين الإنسان إلا شيء واحد، حيث لا وجود هنا للكعبة والدير»^(٣).

ومقصد العطار في نفي الكعبة والتي تمثل الإسلام، والدير، والذي يمثل النصراني؛ هو نفي الفروق بين الأديان؛ فلا فرق بين الإسلام وبين النصرانية؛ وللإنسان الحرية التامة في عبادة الله على أي دين شاء، وهو ما أكده بقوله: «إذا لم توجد الكعبة فالدير موجود»^(٤).

ومن ثم يؤكد أنه لا اعتبار للفروق بين الأديان، ولا فرق بين الكفر والدين، بل المؤمن الحقيقي هو من يتسع قلبه لكل: «الكفر للكافر والدين للمتدين، أما قلب العطار فله آفانين الآمك»^(٥).

(١) منطق الطير: ص ١٤٣. والطلسم كلمة أعجمية يستعملها العرب بمعنى الخفاء والتكتم. ينظر المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم: ص ٧٣٥.

(٢) منطق الطير: ص ١٤٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٢٤.

(٥) المصدر السابق: ص ١٥٤.

ويقول العطار: «عليك أن تتقدم متخلياً عن الكل، وإن لم يبق لك علم شيء فواجبك أن يتطهر قلبك من الصفات، فسرعان ما يستمد من الحضرة نور الذات.. في اندفاعك لمعرفة السر، وإن يجتمع الكفر والإيمان أمامك فستقبل كليهما حتى يفتح الباب، وحينما يفتح لك الباب يتساوى الكفر والدين، حيث لن يبقى هذا ولا ذاك»^(١).

والإسلام والكفر لا يتساويان أبداً ولا يجتمعان، قال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ [٥٦] وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٦-٥٧]. ولو كان الإسلام والكفر بمنزلة واحدة عند الله؛ ما كان هناك حاجة لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والأمر بقتال المشركين. وما انقسم الناس إلى سعداء وأشقياء، وأهل جنة وأهل نار.

٥- عمر بن الفارض:

النزعة إلى وحدة الأديان ظاهرة في شعر ابن الفارض، خصوصاً في تائيته الكبرى، كما تبدو نزعة التآليه الذاتي بارزة في شعره^(٢)، وشواهدا كثيرة. وكلتا هاتين النزعتين من إفرازات وحدة الوجود عند ابن الفارض، والذي يهمننا هنا هو الدعوة إلى وحدة الأديان.

ومن مبدأ مذهبه الوجودي يرى ابن الفارض أن الكل واحد، وأن

(١) منطق الطير: ص ٣٥٩.

(٢) ينظر التائية الكبرى الموسومة بنظم السلوك (البيتان: ٤٦٥-٤٦٦، ص ٢٧٦).

الخالق عين المخلوق والعكس صحيح؛ كما أن كل عبادة يؤديها إنما يؤديها في الحقيقة لذاته هو لأن العين واحدة، كما أن كل عابد يصلي فإن صلاته صحيحة لأن المرجع إلى ذاته والتي هي عين الرب، يقول ابن الفارض:

وكل الجهات الست نحوي توجّهت بما تمّ من نسك وحج وعمرة
لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهدُ فيها أنها لي صلّت
كلانا مُصلٌّ واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجمع^(١) في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كلِّ ركعة^(٢)

وفي الأبيات التالية يعبر ابن الفارض عن وحدة الأديان، وأنها طرق لغاية واحدة بلسان الجمع موضحاً اتفاقها كلها مهما اختلفت مظاهرها:

فبي مجلس الأذكار سمعُ مُطالع ولي حانة الخمار عينُ طليعة
وما عقد الزنار حُكما سوى يدي وأن حُلَّ بالإقرار بي فهي حَلَّت
وإن نارَ بالتنزيلِ محرابُ مسجدٍ فما بار بالإنجيل هيكُلُ بيعة
وأسفارُ توراة الكليم لقومه يُناجي بها الأخبارُ في كل ليلة
وإن خرَّ للأحجار في البُدِّ عاكفٌ فلا تعدُّ للإنكار بالعصبية
فقد عبدَ الدينارَ معنيَ منزرةً عن العار بالإشراك في الوثنية
وقد بلغَ الإنذارُ عنيَ من يعي وقامت بي الأعذارُ في كل فرقة
وما زاغتُ الأبصارُ من كل ملةٍ ولا راغت الأفكارُ من كل نحلة

(١) الجمع عند الصوفية هو " شهود الحق " أي الله بلا خلق. ينظر: لطائف الإعلام، للقاشاني: ٣٩٢/١.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية الكبرى الأبيات: ١٥١-١٥٤، ص ٢٤٠.

وما احتار من للشمس عن غرّة صبا^(١) وإشراقها من نور إسفارٍ غرّتي
وإن عبدَ النارَ المجوسُ ومن انظفت كما جاء في الأخبار في ألف حجة^(٢)
فما قصدوا غيري وإن كان قصدُهُم سواي وإن لم يُظهروا عقدَ نية^(٣)

هذه الأبيات من تائية ابن الفارض، تبين لنا أن الأديان المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد، وتعبّر كلها عن حقيقة واحدة كما أن من لا دين له هو على درجة واحدة مع المتدين، وكما أن المساجد تنور بتلاوة القرآن فما بارت الهياكل والبيع - وهي أماكن عبادة اليهود والنصارى - بقراءة الإنجيل والتوراة، ولئن عبد الوثني الأحجار والأصنام من حيث الصورة؛ فلقد عبد الدينار من عبده من حيث المعنى وهو يشير هنا لحديث النبي ﷺ: «تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم»^(٤). وكذلك فإن من عبد الشمس والنار فكل عابد من كل ملة؛ لم يقصدوا ولم يعبدوا إلا الله حيث توهموا نوره نار فضلوا عن الهدى في عين الهدى^(٥).

وعبودية الدينار التي وردت في الحديث ليس معناها: الإشراف مع الله في عبادته، والوقوع في الشرك الأكبر كما زعم ابن الفارض، ليثبت

(١) صبا: مال. ينظر: تاج العروس، مادة " صبو " ٥٩٣/١٩.

(٢) يقصد أن نار المجوس ظلت تشتعل ألف عام خمدت ليلة مولد النبي ﷺ رواه الطبري في تاريخه (١٦٧/٢) وأبو نعيم في دلائل النبوة: ١/١٣٩، والبيهقي في دلائل النبوة: ١/١٢٦، وقال المحقق: «هذا حديث ليس بصحيح».

(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى الأبيات: ٧٣١-٧٤١، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٤) الحديث سبق تخريجه: ص ٤١٣.

(٥) ينظر كشف الوجوه الغر: ٢/٢٢٥-٢٢٧. وشرح تائية ابن الفارض لقيصري: ص ٢٢٩-٢٣٠.

مذهبه في الوحدة وأن الدينار هو صورة من صور الله المتعددة -تعالى الله عن قول ابن الفارض علواً كبيراً - وإنما المراد بالحديث : أن من انغمس وحرص على جمع الدينار أشد الحرص وقام على حفظه لغير حاجته ودون أن ينفق منه في الأوجه المشروعة والمباحة، فقد أصبح عبداً لهذا الدينار. وخص العبد بالذكر ليؤذن بانغماسه في محبة الدينا وشهواتها، كالأسير الذي لا يجد خلاصاً ولم يقل جامع الدينار ولا مالك الدينار؟ لأن المذوم من الملك والجمع الزيادة على قدر الحاجة^(١).

وهذه الأديان عند ابن الفارض هي كالمرايا المتقابلة كل واحدة منها تعكس ما في الأخرى ولا تنفي أو تبطل غيرها من الأديان، فما دامت الغاية واحدة؛ فلا يجوز الطعن في أي دين سماوياً كان أو وضعياً أو تفضيل دين على دين آخر مهما كان الاختلاف، ولا يكون الحكم على الأديان من باب اختلاف مظاهرها، وطرق العبادة والشعائر التي تتعبد بها، فإن هذا لا يطعن في أن جوهر هذه الأديان واحد، وإثبات اتفاقها في الجوهر برغم ما بينها من تباين في التفاصيل، إنما هو ثمرة مبدأ الوحدة الذي يقضي بنفي الكثرة والتعدد. وقد نظر ابن الفارض إلى الأديان الأخرى على قدم المساواة مع الإسلام، فهذه الأديان مهما خالفت الإسلام هي عند ابن الفارض ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد كما جاء به الإسلام.

٦- عبدالحق بن سبعين^(٢):

سبق معنا بيان مفهوم الوحدة المطلقة التي يدعو إليها ابن سبعين.

(١) ينظر فتح الباري: ٢٥٩/١١.

(٢) عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين القرشي، المخزومي، أبو محمد المريسي. ولد سنة (٦٤١هـ) من المنكرين للنبوات، والقائلين =

وهنا نتبين موقفه من الأديان من خلال إيمانه بالوحدة المطلقة.

أولاً- حقيقة الإله في الوحدة المطلقة عند ابن سبعين :

يذكر أن ابن سبعين كان في آخر حياته يرغب في الذهاب إلى الهند وقال إن أرض الإسلام لا تسعه، لأن أهل الهند مشركون، يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان^(١). وعلّة ذلك عند ابن سبعين هي أن الله «واجب الوجود موجود مع الأشياء (كلها) ومقوم لوجودها على حالة واحدة»^(٢). كما أن الحق تعالى كما يزعم ابن سبعين هو: «عين كل ظاهر فحق له أن يتسمى بالظاهر، وهو معنى كل معنى فحق له أن يتسمى بالباطن»^(٣).

ولأن ابن سبعين يثبت وجوداً واحداً جامعاً لكل شيء، وهو الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا أثنينية مطلقاً يقول ابن سبعين: «ومما ظهر لي في الوجود، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود..، والوجود في كل موجود هو الحق فيه، وقولك الجسم

= بوحدة الوجود، برع في علوم الفلسفة، وأصول الدين على طريقة الأشاعرة ثم انتحل التصوف على طريقة الاتحادية. أخذ مذهبه عن اتباع ابن أحلى، وابن المرأة من أهل مرسية؛ وهم يقولون بوحدة الوجود، ويحللون الخمر، وجواز نكاح أكثر من أربع، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف؛ كما أنهم يتعاطون السحر، كما أخذ عن أبي إسحق بن دهاق، وبرع في طريقة الشاذلية. نفي من المغرب بعد ادعائه النبوة، ومكث بمصر فترة ثم استقر بمكة، وتحضت مدة في غار حراء ينتظر الوحي توفي في مكة سنة (٦٦٩هـ) يقال أنه انتحر. ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣١/٤، والعقد الثمين، للفاسي: ٣٢٦/٥.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية: ٨٢/١، وما بعدها.

(٢) الرسالة الرضوانية (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ٣٤٣.

(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٠.

والجوهر والعرض هو الوهم، وهو غير الجليل، وما يخالف المبحوث عنه، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم، وتلك العوالم هي أمور الله، ولذلك يقول الحق: ﴿وَالِإِلَهِ اللَّهِ تُرْجِعُ الْأُمُورُ﴾ (١٦٩) ﴿كَلَّ عَمْرَانَ: ١٠٩﴾^(١).

وابن سبعين في قوله بالوحدة المطلقة؛ لا يفرق بتاتاً بين الحق والخلق، ومن ظن خلاف ذلك فهو واهم أشد الوهم عند ابن سبعين؛ ومن ثم فإن كل شيء في الوجود هو صورة الله حقيقة ويدخل في هذا الإطلاق كل المعبودات التي تعبد من دون الله، كما أن المتناقضات داخلة في هذا المفهوم «ينظر الضد لضده فيه بعين الملاءمة والتودد»^(٢). فالله عند ابن سبعين هو الجامع لكل شيء في نفسه، والحاوي لكل وجود ظاهر وباطن «وهو الذي صورة كل شيء وغايته، ومقدم الوجود، وضرورته التي لا انفكاك له عنها، وهو البَدَّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه»^(٣).

يقول ابن سبعين: «الحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني أنه لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسرى له منه فالفعل في العالم على الإطلاق له، والكلبي والجزئي له، والانفعال والهيئات له. وبالجملة الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله،

(١) رسالة خطاب الله بلسان نُورِهِ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٢٦.

(٢) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين) ص ١٩١.

(٣) بد العارف: ص ٣٢٤.

وهو لكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواء معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وُجد^(١).

أيضاً فإن نظرة ابن سبعين للأديان والشرائع تنبع من نظريته في الوحدة المطلقة، وأساسها قوله بالإحاطة. وهذه الإحاطة يقرب ابن سبعين حقيقتها بمثال، هو أن: «الإحاطة شبه مغناطيس، والموجودات كالحديد، والنسبة الجامعة بينها هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الوجود»^(٢).

ولا شك في أن وحدة الأديان ظاهرة عند ابن سبعين من خلال نظريته في الإحاطة، وذلك من الجوانب التالية:

الجانب الأول - من خلال معنى الإحاطة عند ابن سبعين:

إذ أن مفهوم الإحاطة عند ابن سبعين هي التي يدخل فيها كل موجود فهي تحيط به، وأن ما يمكن تصوره وهما أنه خارج عنها، فهو ممنوع ومعدوم، إلا أنها ليست كالمكان ولا توجد في مكان، ولا يحيط بها زمان ولا تعدد فيها ولا إضافة ولا إخبار، وهي الذاهر والذكر والمذكور^(٣): «فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا»^(٤). فهذه الإحاطة هي الوجود الكلي وما يحتويه من موجودات متباينة المراتب، ومختلفة النسب، ومتناقضة الحقائق، فذلك كله موجود داخل الإحاطة لأن الخارج عنها لا وجود له على الإطلاق بل هو الوهم بعينه

(١) بد العارف: ص ٣٠٣.

(٢) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٥.

(٣) ينظر كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٥.

(٤) كتاب الإحاطة: ص ١٣٥.

«الإحاطة لا يشذ عنها شيء، ولا يفوتها شيء، ولا تحمل على شيء؛ لأنها حصرت الأشياء، ولا تحمل على شيء .. وذكر الأشياء وهم من الأوهام»^(١).

الجانب الثاني - أُو الإحاطة هي الله في الحقيقة عند ابن سبعين:

الإحاطة عند ابن سبعين هي آنية الآنيات، وهوية الهويات، وماهية الماهيات، وكل ذلك قل أو كثر معنى واحد، وذلك المعنى هو الحق تعالى عن ذلك^(٢).

يقول ابن سبعين: «انظر إلى الإحاطة وتأمل فيها، وحرر القول فيها ..، وأن قولك الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة، وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل، وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص والفرد والزوج والعدد والمعدوم ثم غير ذلك من حيث هي ذلك»^(٣). ويقول أيضاً: «الله فقط! الله في كل شيء بكله، وليس في الكل والبعض، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو بشيء معاً، فعين ما ترى ذات لا تُرى، وذات لا ترى عين ما ترى»^(٤).

ويبين ابن سبعين حقيقة قوله بصورة أكثر وضوحاً، ويصرح أن العبد الهالك عين الرب المالك، وأنه لا فرق في الحقيقة بين الرب والعبد والوهم والحق؛ فهي مترادفات لمعنى واحد: «قل رب مالك،

(١) كتاب الإحاطة: ص ١٤٢.

(٢) كتاب الإحاطة: ص ١٤٧.

(٣) كتاب الإحاطة: ص ١٣٤.

(٤) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٦.

وعبد هالك، ووهم حالك، وحق سالك، وأنتم ذلك»^(١)، فالحقيقة الوجودية التي هي الإحاطة - جامعة لذلك كله، وإليها يشير بقوله: «وأنتم ذلك»، يعني: أنتم مجموع الرب والعبد والحق والوهم.

وقال في وصيته لتلاميذه: «إن في كل شيء سرّاً من سره، جمّد في الجمادات، وظهر في النبات، وتحرك في الحيوان، وأعلن في الإنسان»^(٢). فهو: «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المرّ مرّ»^(٣).

الجانب الثالث - الإحاطة شاملة كلّ المتناقضات:

إن الإحاطة التي يحدثنا عنها ابن سبعين تتصف باحتوائها كلّ المتناقضات والمتضادات الوجودية، فلا موجود من الموجودات يمكن أن يوصف بأنه أرفع أو أشرف من الآخر، ولا تمايز بين مراتب الموجودات أبداً «فحي بن يقظان فيها، والجاهل من الناس، بل الحيوان والنبات، والمعدن كالشيء الواحد»^(٤)، وقد «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجوم مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجمله السبت هو يوم الأحد، والموحد هو عين الأحد، ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان هو الظاهر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني، وهذه وحدات حكمية لا

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.

(٢) وصية ابن سبعين لأصحابه، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣١٥.

(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٢.

(٤) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٦.

أحداث وهمية»^(١).

وابن سبعين من أكثر الصوفية في التلاعب بالألفاظ^(٢) إلى درجة تصل حد الهذيان، وقد وصف ابن دقيق العيد كلام ابن سبعين بأنه الكلام الذي تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته^(٣). ومنها قوله بالإحاطة التي لا يقبلها عقل سليم، فضلاً أن يكون لها وجه شرعي تستند إليه، والله سبحانه وتعالى محيط بكل شيء؛ ولكن ليس بالمعنى الذي يريده ابن سبعين أنه تعالى يحوي الأشياء كما زعم ابن سبعين؛ بل هو سبحانه محيط بالأشياء إحاطة عامة، فهي كلها تحت قدرته، لا يمكن شيئاً منها الخروج عن إرادته فيه، ولا يمتنع عليه منها شيء، وهو تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، وهذه الصفة تفيد كمال علمه سبحانه وقدرته، وانتفاء الغفلة والعجز عنه^(٤). وهذا الاسم متضمن لأسمائه تعالى: العليم والقدير، والسميع، والبصير، والرقيب وغيرها من أسمائه تعالى الحسنى. والصفة المشتقة من اسمه سبحانه "المحيط" هي الإحاطة. وفي القرآن الكريم نصوص كثيرة تثبت هذا الاسم له تعالى منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البُرُوج: ٢٠]، وقوله جل وعلا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ [النِّسَاء: ١٢٦]، وقوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.

(٢) كما هو ملاحظ فيما سبق إيراده من نصوصه، وكما هو أسلوبه في أغلب رسائله، وكتابه بد العارف.

(٣) ينظر الوافي بالوفيات: ٦٠/١٨.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٦/٢٥، وشأن الدعاء، للخطابي: ص ١٠٢. والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي: ١/١٩٧-١٩٨، وتفسير القرآن، للسمعاني: ١/٥٤.

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴿٥٤﴾ [فُضِّلَتْ: ٥٤]، وغيرها من الآيات.

وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المراد: «إحاطة عظمة وسعة وعلم وقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمتها كالخردلة، كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ما السماوات السبع، والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في يد أحدكم»^(١). ومن المعلوم والله المثل الأعلى أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاطت قبضة بها. وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها، عالٍ عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السموات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل يوم القيامة، فإنه لا يتجدد له إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن»^(٢).

وقد نقلت عظام عن ابن سبعين منها قوله: «لقد تحجر ابن أمانة حين قال لا نبي بعدي»^(٣)، ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار»^(٤).

وهذه الأقوال ليست بمستغربة أبداً عن هؤلاء الغلاة؛ الذين يرون أن الإسلام مثله مثل غيره. وللعبد أن يختار ما تميل إليه نفسه من الأديان؛ فهي عبارة عن روافد تصب في بحر الوحدة.

-
- (١) رواه ابن جرير في تفسيره (١٧/٢٤) عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به. وإسناده حسن. كما ذكر محمد الحمودي في تحقيقه لشرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٢٨. الحاشية.
- (٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص ٣٧٤.
- (٣) الوافي بالوفيات: ٦٠/١٨.
- (٤) المدارج: ١٤٣/١.

يقول شيخ لإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا التهود والتنصر والشرك محرماً، لكن قد يرجحون شريعة الإسلام على غيرها. وإذا جاء المرید إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يدك، يقول له: "على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟ فإذا قال له المرید: "اليهود والنصارى أما هم كفار؟" يقول: "لا، ولكن المسلمين خير منهم". وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسلموا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائراً لا يوالون عليه ويعادون عليه. وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود، يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين، فيجوز للرجل عندهم أن ينتقل من هذه الملة إلى تلك، إما لرجحانها عنده في الدين، وإما لمصلحة دنياه، كما ينتقل الإنسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك»^(١).

٧- العفيف التلمساني:

يقول التلمساني متحدثاً بلسان القوم، وداعياً لوحدة الاعتقاد بين الأديان: «أهل مقام التحقيق الذي هو فوق كل مقام أثبتوا صحة ما قالته كل طائفة من جميع الطوائف ولا لهم خلف مع موافق منهم ولا مخالف، قال الشيخ محيي الدين رحمته :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده

(١) الرد على المنطقيين: ٢٨٢-٢٨٣.

وأما أنهم كيف توافقوا مع كل طائفة، فذلك معلوم وهو أن كل طور من أطوار المخالفين فهو ظهور من ظهورات الحق تعالى عندهم فيثبتونه»^(١).

٨- أبو الحسن الششتري :

ويبدو الششتري أكثر وضوحاً من شيخه ابن سبعين في إطلاق ربه على كل معبود، وتجليه في كل عابد، بل لم ينزه ربه، فجعل تجليه في كل شيء، ومختلطاً في كل شيء :

يقول الششتري :

محبوبي قد عمّ الوجود	وقد ظهر في بيض وسود
وفي نصارى وفي يهود	وفي الحروف وفي النقط
أفهمني قط أفهمني قط	وفي النبات وفي الجماد
وفي البياض وفي السواد	وفي القلم وفي المداد
وليس في هذا غلط	أفهمني قط أفهمني قط
في كل شيء قد اختلط	افهمني قط افهمني قط.. ^(٢)

ويقول : «عرفته طول الزمان، ظهر لي في كل أوان، وفي المياه والوديان، وفي الطلوع وفي الهبوط، افهمني قط افهمني قط»^(٣).

تنزه الله وتقديس وتعالى عما يقوله هذا الجاحد علواً كبيراً. ونحن نفهم أن ما يقوله الششتري هو الإلحاد والكفر بعينه، ونفهم ونعلم يقيناً

(١) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ١٠أ.

(٢) ديوان الششتري: ص ١٧٧.

(٣) ديوان الششتري: ص ١٧٨. وينظر إيقاظ الهمم المحمدية: ص ٥٥.

أن الله تعالى فوق سماواته بائن عن خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ
الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾
[التحل: ٥٠]، ومن ذلك حديث الجارية، وفيه: قال لها رسول الله ﷺ
«أين الله؟» قالت: في السماء. قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول
الله. قال: «اعتقها فإنها مؤمنة»^(١). وروى البخاري عن أم المؤمنين
زينب رضي الله عنها: أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، وتقول: «زوجكن
أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات»^(٢).

٩- جلال الدين الرومي^(٣):

يقول جلال الدين الرومي: «ما دام الله - جل شأنه - لا تدركه
الأبصار، فهم نواب الحق أولئك الرسل. لا، لقد أخطأت، فإن ظننت
أنهما اثنان النائب ومن أنابه يكون أمراً قبيحاً وليس طيباً. لا، إنهما
اثنان ما دمت عابداً للصورة، وهما أمام من نجا من الصورة واحد.

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٧) باب تحريم الكلام في
الصلاة، رقم (٥٣٧) ١/ ٣٨١. من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب وكان عرشه على الماء، رقم (٧٤٢٠) من
حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي القونوي الرومي. من غلاة الصوفية
الاتحادية؛ ويعد أثره في متصوفة الفرس والروم كابن عربي في صوفية العرب، ولا
يزال. وكتابه المثنوي هو قرآن فارسي كما يزعم أتباعه. وكان فقيهاً على مذهب أبي
حنيفة؛ إلى أن قابل شمس الدين التبريزي، فحرفه إلى التصوف. توفي سنة
(٦٧٢هـ). وإليه تنسب الطريقة المولوية أو الدراويش الراقصون التي أسسها ولده
"سلطان ولد" وهي طريقة تخلط الأذكار بالرقص والدوران لدرجة الإغماء، ولا
تزال هذه الطريقة منتشرة في تركيا وأجزاء من آسيا الوسطى. ينظر: الجواهر
المضيئة في تراجم الحنفية: ٣/ ٣٤٣. وأخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل
القونوي.

وعندما تنظر إلى الصورة فأنت تنظر بعينين، فانظر إلى النور الذي انبعث من العينين. اطلب المعنى من القرآن وقل: لا نفرق بين أحد من الرسل»^(١).

الرومي هنا يستدل بالقرآن في غير موضعه، ويفسر قول الله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، على أن الوجود واحد وهو استدلال بعيد جداً؛ وليس بغريب هذا التأويل عن هؤلاء الصوفية، والذي يرمي إليه الرومي هنا بحسب قراءتي للنص أعلاه هو بيان أن الأديان كلها واحدة؛ لأنها عين واحدة، وما الرسل في أصلها إلا صورٌ لهذه العين التي هي الوجود كله، وبعبارة أخرى هي الذات الإلهية.

والآية لا تدل على وحدة الوجود كما ذهب إليه هذا الاتحادي، بل المراد بالآية أن المؤمنين كلهم لا يفرقون بين الرسل في الإيمان بهم، فيؤمنون ببعضهم ويكفرون بالبعض الآخر، كما فعل اليهود الذين أقروا بموسى، وكذبوا بعيسى عليهما السلام، والنصارى الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام وكفروا بمحمد ﷺ؛ بل المسلمون يخالفون اليهود والنصارى فيؤمنون ويصدقون بجميع الرسل، ويقرون أن ما جاؤا به كان من عند الله تعالى، وأنهم دعوا إلى الله وإلى طاعته والإيمان به تعالى رباً وإلهاً واحداً لا شريك له^(٢).

ويضيف الرومي: «لقد كان جوهرأ واحداً سارياً في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية، وهو المبدأ للجميع. كنا جوهرأ واحداً، وكأنا

(١) المتنوى: ٩٢/١-٩٣، الفقرات: ٦٧٧-٦٨٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، تحقيق أحمد، ومحمود شاكر رحمهما الله: ١٢٦/٦.

الشمس، كنا بلا عقد نتميز بالصفة كالماء وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عدداً كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق»^(١).

إذاً الاختلافات بين العقائد المتباينة إنما هو نتيجة للوهم والخيال بزعم الرومي، والتفريق بينها كالتفريق بين الظلال المتشكل بحسب الضوء لشخص واحد فيراها الواهم كثيرة؛ ولكنه في الحقيقة ظل واحد. ولا تزول هذه الفروق سواء في الأديان أو في غيرها إلا بتحطيم هذا الوهم؛ فيصل السالك عندئذ إلى الحقيقة.

ويؤكد الرومي صحة عبارة الحلاج المشهورة: "أنا الحق" لأنه لا وجود في الحقيقة إلا للحق والبقية عدم، يقول الرومي: «من يقول: "أنا عبدُ الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله. أما من يقول: "أنا الحق" فقد نفى نفسه.. يعني: "أنا عدم" هو الكل، لا وجود إلا لله، أنا بكليتي عدم، أنا لست شيئاً»^(٢). ثم يبني الرومي قاعدة في اتحاد الأديان من خلال عبارة "أنا الحق"، فيقول: «وهذه هي "أنا الحق" بلغة أخرى ورمز آخر. وبرغم أن كلمات الأولياء العظماء تظهر في مئات الصور المختلفة، كيف يمكن أن يكون ثمة كلمتان والحق واحدٌ والطريق واحد؟ برغم أنها في الصورة تبدو متضادة، هي في المعنى واحدة. والاختلاف يكون في الصورة، أما في المعنى فهي جميعاً متحدة. وهذا مثل ما إذا أمر أميرٌ بأن تنسج خيمة، فإن واحداً يضفر الحبل وآخر يسوي الوتد، وثالثاً ينسج الغطاء، ورابعاً

(١) المشنوى: ٩٤/١، الفقرات: ٦٩٠-٦٩٣.

(٢) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٣. وينظر: ص ٥٨-٥٩.

يخيط، وخامساً يفتق، وسادساً يطرز بالإبرة، وبرغم أن هذه الصور مختلفة ومتفرقة من جهة الظاهر، فإنهم مجتمعون من جهة المعنى، ويعملون عملاً واحداً. ومثلُ هذا أحوال هذه الدنيا أيضاً. عندما تنظر إلى المسألة ترى الخلق جميعاً يؤدون العبودية للحق، الفاسق والصالح، والعاصي والمطيع، والشيطان والملك»^(١).

ويضرب الرومي مثلاً بفرعون الذي يعده أهل الظاهر كافراً، بينما يرى الرومي أن هذا جيد لقوام اعتقاد العامة وأهل الرسوم، أما أهل الحقيقة فيرونه من أولياء الله، بل يرونه الله تعالى متجلياً في صفة القهر، يقول الرومي: «إن فرعون أيضاً اجتهد اجتهاداً عظيماً في البذل والإحسان وإشاعة الخير.. وإن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيًا كلياً، أما أهل الظاهر فيعدونه مردوداً تماماً، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر.. عندما يشاء الحق تعالى أن يعاقب شخصاً يعطيه في هذه الدنيا منصباً رفيعاً ومملكة عظيمة، على غرار فرعون ونمرود وأمثالهما. كل هذه المناصب الرفيعة كالمشقة يضعهم الحق تعالى فوقها حتى تطلع جملة الخلق عليها؛ لأن الحق تعالى يقول: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»^(٢) «أي خلقت العالم كله، وكان الغرض من ذلك كله إظهار ذاتي تارة باللطف وتارة بالقهر»^(٣).

وقد سبق الحديث عن كفر فرعون وكفر الحلاج بما يغني عن إعادته هنا. كما أن استدلال الرومي بقول الحلاج وفعل فرعون وتركه

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٦.

(٢) سبق تخريجه: ص ٣٢١.

(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر: ص ٦٢-٦٦، ١٢٩.

نصوص الكتاب والسنة أكبر دليل على تهافت ما ذهب إليه .

١٠- صدر الدين القونوي^(١):

يقول القونوي: «قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الْفَاتِحَةُ: ٥] فنقول في إيضاح سرد ذلك: لأصل الشجرة الحضرة الإلهية فروع، يسري في كل فرع منها سر الألوهية، بالسراية الذاتية من الذات المقدسة، قسّط بمقدار ما يحتمله ذلك الفرع من أصله. ألا وإن تلك الفروع هي الأسماء الإلهية، ألا وإن تلك السراية الذاتية الأصلية عبارة على سريان التجلي الذاتي في مراتب أسمائه، بحسب ما تقتضيه مرتبة كل اسم منها.. ولما كان كل اسم من أسماء الحق سبباً لظهور صنف ما في العالم، كان قبلة له: فاسم ظهرت عنه الأرواح، وآخر ظهرت عنه الصور البسيطة بالنسبة، وآخر ظهرت عنه الطبائع والمركبات، وكل واحد من المولدات أيضاً ظهر باسم مخصوص عينته مرتبة الظاهر به، بل حال المظهر واستعداده الذاتي الغير المجمعول. ثم صار بعد قبلة له في توجهه وعبادته، لا يعرف الحق إلا من تلك الحثيثة، ولا يستند إليه إلا من تلك الحضرة، وحظه من مطلق صورة الحضرة بمقدار نسبة ذلك الاسم من الأمر الجامع لمراتب الأسماء كلها والصفات.. فتفرعت لما ذكرنا الآراء المتباينة، والأحوال المختلفة، والمنازل المتفاوتة، والمقاصد

(١) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف، صدر الدين القونوي، نسبة إلى قونية بتركيا، تلميذ ابن عربي وربييه، حيث إن الأخير زوج أمه. من أقطاب الاتحادية، وهو ممن جمع بين التصوف والفلسفة، وله في ذلك مراسلات مع نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الفلكي. توفي بقونية سنة (٦٧٢هـ) وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة، وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي، فلم يتهيأ له ذلك. ينظر الوافي بالوفيات: ٢/٢٠٠، والطبقات الكبرى، للشعراني: ١/١٧٢.

والتوجهات، فمن عرف مراتب الوجود وحقائق الأسماء عرف سر العقائد والشرائع والأديان والآراء، على اختلاف ضروبها، وكيفية تركيبها وانتشائها»^(١).

إلى أن قال: «من حيث أن الحق مسمى بالظاهر كان العالم من حيث حقائقه مظاهر لوجوده، ومجالي تعلقات شؤونه، وكل مظهر فغير مرئي، وإن كان الأثر له، وكل منطبع فظاهر، ولا ينسب إليه أثر من حيث هو كذلك، فلهذا وغيره قلنا: إن كل فرع متوجه إلى أصله وعابد له؛ ولهذا الموجب وسواه سرت أحكام العبودية والربوبية في كل شيء، فظهر سر المعية الإلهية الذاتية في كل شيء بالإحاطة الوجودية والعلمية والحكمية؛ فكل حاكم فبصفة الربوبية؛ وكل مجيب وتابع فبالصفة الأخرى»^(٢).

إلى أن قال: «وعلم أن السر فيما ذكرنا هو أن الخلق كلهم مظاهر الأسماء والصفات، ولكل اسم وصفة تجليات وعلوم وأحكام وآثار، تظهر في كل من هو في دائرته، وتحت حكمه وتصريفه كما بينا أن كل صنف من الموجودات إنما يستند إلى الحق، ويأخذ منه من حيثية اسم خاص، هو سلطانه. ولما كانت الأسماء متقابلة ومختلفة، وكانت أحكامها وأذواقها وآثارها وأحوالها أيضاً كذلك، ظهر لليبس - وإن لم يكمل كشفه بعد- أن سبب الاختلاف هنا هو سبب الاختلاف في الأصل»^(٣).

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقنوي: ص ٣٨٥-٣٨٦، ٣٨٨. وينظر: شرح الأربعين حديثاً للقنوي أيضاً: ٦٣-٦٤.

(٢) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقنوي: ص ٤٠١-٤٠٢.

(٣) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص ٤٩٢-٤٩٣. وينظر الرسالة المفصحة، للقنوي أيضاً: ص ٣٩-٤٠.

وخلاصة ما يريد القونوي قوله هو أن كل الأديان والشرائع والملل والنحل هي طرق لعبادة الله تعالى ؛ لأن كل معبود هو مجلى من مجالى الله تعالى في أسمائه وصفاته، وتنوع هذه المعبودات إنما هو كالتنوع في أسماء الله وصفاته : فمع تنوعها إلا أنها كلها تدل عليه.

ويخلص القونوي إلى أن الأكابر : « لا يتقيدون بذوق ولا معتقد، ويقرون ذوق كل ذائق واعتقاد كل معتقد، ويعرفون وجه الصواب في الجميع، والخطأ النسبي، وذلك من حيث التجلي الذاتي، الذي هو وجه عين كل معتقد»^(١).

١١- صدر الدين الشيرازي^(٢) :

يرى الشيرازي مثله مثل ابن عربي وغيره من الصوفية أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم الألوهية في أصنامهم فقط، يقول : «إن جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الأصنام؛ فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها ؛ فهم أيضاً يعبدون ما تصوره إله العالم بالحق؛ إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله أنه هو الله، فقد أصابوا في التصور، وأخطأوا في التصديق؛ فلا فرق بينهم وبين كثير من

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص ٤٩٣.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب: ملا صدر. فيلسوف وصوفي من الإمامية الاثني عشرية. ولد في شيراز سنة (٩٧٩هـ). رحل إلى أصبهان وتعلم بها، ولم يذهب إلى غيرها. تزعم الشيرازي التيار الأفلاطوني في مدارس الشيعة، وفلسفته تعتبر مزيجاً من المشائية والإشراقية، فهو يجمع بين ابن سينا والسهروردي المقتول وابن عربي، والمعرفة عنده مصدرها النظر العقلي والكشف الحسي معاً، كما أنه أول من قال بأن الوجود سابق للماهية، قبل أن تشتهر به الفلسفة الوجودية في الغرب. توفي في البصرة بعد عودته من الحج سنة (١٠٥٠هـ). ينظر معجم الفلاسفة: ص ٤٠٩، والموسوعة الفلسفية: ص ٢٦٢.

الإسلاميين من هذا الوجه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»^(١).

١٢- عبدالغني النابلسي:

يقرر النابلسي إيمانه الشديد بمبدأ وحدة الوجود بعبارات كثيرة منثورة في كتبه ورسائله منها قوله: «إن جميع الكائنات محسوساتها ومعقولاتها حتى الذرة (النملة) لا تخلو عن ظهور ذلك الوجود الحق بها»^(٢).

وقوله: «الكل اعتبارات محضة في (بطون الذات الإلهية ووحدته كاندراج النخلة في النواة)^(٣)، واندراج الباب والصندوق ونحو ذلك مثلاً في الخشب، واندراج الثياب المختلفة مثلاً في القطن ونحوه، واندراج الأمواج والفقاقيع في الماء..»^(٤). وكذلك قوله: «هم هو، وهو عينهم، كما قلت في أبيات في ديواني:

وكلهم هو فاسمع وهو عينهم إن الزجاج له بالشمس تلوين^(٥)

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ٥٠ أ. وقد سبق بيان معنى الآية ودلالاتها عند الرد على ابن عربي في هذا البحث.

(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسله، لعبدالغني النابلسي: ص ٧، وينظر ص ٣٠-٣١.

(٣) ما بين القوسين هو المتن الذي يشرحه النابلسي الموسوم بـ رسالة التحفة المرسله لمحمد بن فضل الله الهندي.

(٤) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسله: ص ٢٠. وينظر ص ٤٥، ٩٠-٩١ من نفس الكتاب.

(٥) خمرة الحان ورنه الألحان، لعبدالغني النابلسي: ص ٥٣.

ويقول:

إن الوجود الحق شيء واحد يا سعد من يجلى له فيشاهد
هو ظاهر في كل شيء باطن أبدا إليه كل شيء ساجد^(١)
ويحث النابلسي السالك أن لا يقصر صورة معبوده على صورة
واحدة فيقع في التقييد ولا يحقق أصل التوحيد، والذي هو عنده
الإيمان بالله في جميع الصور والتجليات.

يقول النابلسي: «كلما ظهر من العدم مخلوق؛ فقل هذا هو
الحق، ثم قل ليس هو الحق. وقل هذا الذي علمته هو الحق، وليس
هو الحق. وقل هو عين علمي به، وليس هو عين علمي به. واحذر أن
تقتصر على واحدة من ذلك فتكون مقيداً للحق تعالى، والحق تعالى لا
يقيده شيء مطلقاً»^(٢).

فالنابلسي هنا يقرر أن كل مخلوق - ولفظ " كل " يفيد العموم،
بل هو أقوى صيغ العموم^(٣) هو بحد ذاته تجلّ إلهي؛ فبالتالي قد يكون
هذا المخلوق صنما، أو تمثالاً، أو كنيسة أو صومعة، أو راهباً
نصرانياً، أو حبراً يهودياً، وهلم جرا. فكل من قدس شيئاً أو عبده فهو
على صواب لأن هذا الشيء في الحقيقة إحدى تجليات الحق تعالى؛
لأن الحق تعالى لا تقيده الصور مهما كثرت؛ فتجليه في المخلوقات لا
حد له. وهذا ما صرح به النابلسي في موضع آخر حيث يقول:

(١) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.

(٢) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.

(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار: ١٢٣/٣-١٢٧، وأوجز المسالك، لابن

هشام: ٣٢٨/٣-٣٣٠.

«إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا﴾ [البقرة: ١١٥] فعمم في المواضع والأشخاص: ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فخصص الوجه الظاهر في جميع تلك المظاهر، فما أشرفها من آية اقتضت أن كل ما شعر به عقل أو حس، على حسب اختلاف العباد، فإنه مظهر لوجه الحق تعالى الواحد. فالمظاهر كثيرة والوجه واحد، وكثرة المظاهر الكثيرة المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيهه لذلك الوجه الواحد، وهذا التشبه هو عين التنزيه، وهو معنى تسييح الأشياء كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسِيحُ بِجَهْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] الآية، وبيان ذلك أن وجه الحق الواحد إذا ظهر فكان شجراً مثلاً كان ذلك الظهور تشبيهاً له لاتصافه بجميع ما اتصف به الشجر، وإذا ظهر أيضاً في ذلك الحين فكان حجراً كان اتصافه بجميع ما يتصف به الحجر تنزيهاً له عن كونه شجراً، وكونه شجراً تنزيه له عن كونه حجراً. ومثل ذلك كونه أرضاً وكونه سماء إلى غير ذلك من جميع المعالم، فالحكم عليه حينئذ بأن هذا الشيء حكم عليه بأنه ليس هذا الشيء الآخر وبالعكس فالتنزيه عين التشبيه، والتشبيه عين التنزيه. فإذا تأمل العارف وجد الحكم عليه بأنه حجراً مثلاً ليس المراد به أنه مقيد بتلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر؟ ولهذا كان شجراً أيضاً في حالة كونه حجراً. وإنما تلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر والشجر قائمة به تعالى»^(١).

ومن خلال ما صرح به النابلسي آنفاً؛ فإن كل من أشرك مع الله

(١) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق ١ب.

غيره أو عبد سواه مسلمون ومؤمنون بالحق تعالى في نظر النابلسي ؛ لأن الذي عبد الله في الأحجار والأوثان إنما عبد حقيقة الله لأنه تعالى هو المتجلي فيها. وكذلك من عبد الأشجار وإنما عبد مجلى الله فيها، وهكذا في سائر التجليات ؛ فلا يوجد كفر ولا شرك، ولا كفار ولا فجار ؛ بل الأمر إيمان مطلق ؛ يشمل الكل، وكل عابد في هذا الكون مهما كان معبوده فهو على صواب فيما عبد إذ إنه ما عبد في الحقيقة إلا الله .

ويؤكد النابلسي أن من عبد الله في بعض الصور دون البعض الآخر، هو كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض ؛ فلا يتم الإيمان إلا بعبادته تعالى في جميع الصور التي تجلى فيها.

يقول النابلسي: «ظهر لي [يقصد الله تعالى] بصورتي، وقال أنا الموجود المطلق، وأنت قيدي وكذلك كل شيء، أنا الوجود المطلق وذلك الشيء قيدي، والجاهلون بي يعبدونني بصور معتقداتهم لا غير، يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهم مأمورون أن يعبدونني في جميع الصور؛ فيؤمنون بالكتاب كله، ويستريحون من تعب الغير»^(١).

ويرى النابلسي أن الشرك والغي والإثم في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، هو إثبات وجود لأي كائن مع وجود الله تعالى «فمن تعين عنده وجوده مع الله تعالى ظاهراً أو باطناً فقد أفحش وبغى، وقال على الله ما لا يعلم ؛

(١) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم (مخطوط): ق ٨ أ.

وذلك لأن التعينات في الوجود الحادث إنما هي لبيان امتياز الحضرات الصفاتية لتفصيل مجملاتها، وتبين كمالاتها، وليست المغايرة أمراً مقصوداً^(١).

والتعسف في التأويل هي من سمات المتصوفة عموماً، والغلاة منهم على وجه الخصوص؛ وإلا فما علاقة هذه الآية بتوحيد وحدة الوجود الذي يؤمن به النابلسي، والآية بمنطوقها ومفهومها تبين المحرمات التي حذر الله عباده من الوقوع فيها وعلى رأسها الشرك بالله تعالى وسببه الرئيس القول على الله بغير علم^(٢)، كما هو حال متصوفة وحدة الوجود.

والعباد عند النابلسي قسمان : قسم تجلى الله فيهم بصفات الجمال فهم المؤمنون، وقسم تجلى فيهم بصفات الجلال فهم الكفار، والكل تجلياته، فهو هم، وهم هو.

يقول النابلسي: «والسر في ذلك أنهم كلهم - عليهم السلام - مظاهر أمر الله تعالى في عالمنا هذا من التجلي الجمالي، فهم محبوبون»^(٣)، و«هؤلاء الكفار المكذبون بأنبياء الله تعالى مظاهر الله تعالى أيضاً في عالمنا هذا، لكن من التجلي الجلالي»^(٤).

ويحرف النابلسي تفسير القرآن ليستدل به على وحدة الأديان، حيث يؤكد أن الشجرة التي كلم الله موسى عندها هي الله نفسه - تعالى عن

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني : ٣١-٣٢.

(٢) ينظر تفسير الطبري (تحقيق أحمد، ومحمود شاكر): ١٢/٤٠٢-٤٠٤.

(٣) الفتح الرباني والفيض الرحماني : ١٨٨.

(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني : ١٨٩.

ذلك- حيث تجلى فيها كما تجلى في النار ليراها موسى فيأتي ؛ وهناك كما يقول النابلسي أمر الله موسى بأن لا يعتبر بالظاهر بل الأمر كله قائم على الباطن الذي هو الإيمان بأن الله كل شيء في الوجود، وأن كل كائن إنما ينطوي في الحق تعالى، وكأن النابلسي هنا يقول بوحدة وجود كامنة في الكون أساسها الحق تعالى عن ذلك^(١).

وعبر تقرير النابلسي لهذه الوحدة فإن كل شيء في هذا الكون وكل معبود فهو هدى لأنه في الحقيقة عين الرب، وهو في تقريره لهذه الحقيقة يستدل بقول الله تعالى : ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ [طه: ١٤]، فيفسرها بنفس وجودي هو أن الله تعالى عن ذلك هو الظاهر في كل الأعيان، والمتجلي في كل الصور^(٢). بينما صريح الآية يفيد كلام الله تعالى لموسى ﷺ بأنه سبحانه الإله المتفرد بالألوهية الذي ينبغي أن يعبد وحده سبحانه دون سواه، وأن يفرد بالتوحيد دون شريك^(٣)، وبقيّة الآية تفيد هذا المعنى، وهو قوله: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِرِّمَ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، ولهذا بتر النابلسي الآية حتى يتم له مراده.

ومن مبدأ وحدة الوجود أيضاً: يؤكد النابلسي على أن الإسلام والإيمان الذي يجب أن يلقي العبد بهما ربه هو: الإيمان بأن الله تعالى عن ذلك يظهر في صورة كل شيء، لا فرق بين تجليه تعالى في صورة، وتجليه في أخرى. يقول النابلسي: «وأما معرفتنا به، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه، واقعة على تجليه وظهوره بما تجلى

(١) ينظر رسالة في حكم حطيم الولي، للنابلسي: ص ١٩٤-١٩٥.

(٢) ينظر: رسالة في حكم شطح الولي (ضمن شطحات الصوفية، البدوي): ص ١٩٥.

(٣) ينظر: تفسير الطبري: ١٦/١٤٧.

به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس من غير فرق في هذا المقام بين التجلي بصورة والتجلي بصورة أخرى»^(١).

والله - عند النابلسي - يتجلى بصورة يعرفه الجميع بها؛ ولكن لكل قوم ولكل عبد صورة يتجلى الله فيها له، فيعرفه العبد بها: «يخلق الله تعالى في قلب عبده معرفة به تعالى في الصورة التي تجلى عليه بها»^(٢).

وهذا منطوق قول النابلسي؛ ولكن مفهوم قوله: أن الله يظهر في صورة كل معبود لعباده فيعرفه عباد الأصنام في الأصنام، ويعرفه النصراني في الصليب، وتعرفه كل ملة في معبودها الذي تعبده من دون الله. يشهد لهذا عبارته السابقة.

ويرى النابلسي أن من غلبت عليه العبادات والطاعات قد تجلى له الله تعالى من حيث اسمه الجميل. ومن غلبت عليه المعاصي والآثام يكون تجلي الله له من حيث اسمه الجليل^(٣).

والنابلسي يقرر أن الجميع يرى الله، العارف والغافل على حد سواء؛ إلا أن العارف يرى الصورة حقيقة الله سبحانه، بينما الغافل لغفلة عن حقيقة توحيد وحدة الوجود - والذي أساسه أن الحق هو الخلق - لا يرى إلا الصورة، والتي هي في الحقيقة مجلى من مجالي الحق.

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق للنابلسي: ص ٣٩.

(٢) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤٠.

(٣) ينظر المعارف الغيبية شرح قصيدة النادر العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ٣٨.

يقول النابلسي : «فإن الحق تعالى إذا تجلى بصورة استترت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة. فإذا تجلى بصورة للعارف، رآه العارف ولم ير الصورة، مع أنه لم ير إلا الصورة. وإذا استتر بصورة عن الغافل، فإنه يرى الصورة ولا يراه، سبحانه، مع أنه رآه. وهذا من العجائب. يظهر الخلق، فيرى ولا يرى. ويبطن الحق، فيرى ولا يرى. وكل ذلك في حين واحد»^(١).

وكل تسييح وعبادة من كل عابد؛ فهي من الله؛ فهو المتجلي في جميع الأشياء على حد قول النابلسي مستعيناً كعادة الصوفية دائماً بنوع من التأويل الباطني، فيقول: «قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [الْقَمَر: ٤٩]، على قراءة رفع (كلُّ) والمعنى أن جميع الأشياء المخلوقة بقدر هي نحن، والمراد من حيث إنها هي المتجلي الحق سبحانه وتعالى، وجميع الأشياء تسييحاته وتنزيهاته وتقديساته لذاته بذاته»^(٢). «﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، يعني أن الله تعالى يسبح نفسه بنفسه»^(٣).

ورفع (كلُّ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [٤٩]، هي من القراءات الشاذة، ونسبها بعض المفسرين إلى المعتزلة لإثبات قولهم في القدر^(٤). والآية فيها دليل على إثبات أن كل شيء في هذا الكون إنما

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤١.

(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠ ب.

(٣) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠ أ.

(٤) ينظر نظم الدرر، للبقاعي: ١٩/١٣٣. والبحر المحيط لأبي حيان النحوي: ١٠/

٤٨. والفتوحات الإلهية للجمل: ٧/٣٥٧-٣٥٨. علماً أن هذه القراءة برفع (كلُّ) =

هو يسير بتقدير العزيز العليم، وأنه قد سبق في علم الله كونه، وإيجاده. وما ذهب إليه النابلسي فهو تأويل باطني لا يتفق وصریح الآية؛ حتى لو قرئت بالرفع فهي دليل على إثبات القدر وفقاً لمعتقد أهل السنة. وليس في منطوق الآية ولا في مفهومها ما يدل على قول النابلسي، كما أن اللغة لا تدل على ما ذهب إليه وفق مقتضى عقيدته في وحدة الوجود.

وترجع قدسية الكعبة عند النابلسي إلى أنها مظهر الحق تعالى في عالم الجماد، يقول النابلسي: «الكعبة مظهر الذات الإلهية في عالم الجماد»^(١). وهي «الحقيقة الإلهية والذات الربانية»^(٢) كما أن «حقيقة الكعبة أفضل من محمد.. فإن حقيقة الكعبة بيت الله الجامع لجميع الأسماء والصفات. الحق تعالى هو حقيقة الكعبة عند أهل الإدراك

= لم أفق عليها في كتب القراءات، كالغاية في القراءات العشر، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري: ص ٢٦٨. واتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، لأحمد عبدالغني الدمياطي، ص ٤٠٤. ووجه عثمان ابن جني قراءة من قرأها بالرفع على أنها "جملة وقعت في الأصل خبراً عن المبتدأ في قولك: نحن كل شيء خلقناه بقدر فهو كقولك: هندٌ زيدٌ ضربها. ثم تدخل (إن) فتنصب الاسم، ويبقى الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر" ١هـ. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ٣٥٠/٢. وسواء قرئت بالنصب على قراءة الجمهور، أو بالرفع فهي حجة لأهل السنة في إثبات القدر فالآية تدل على عموم قدرة الله، وتعلقها بكل مخلوق، وشمول خلقه لكل شيء ودليل على إحكام الخلق وسبق التقدير. ينظر: تفسير الجلالين من سورة غافر إلى سورة الناس، لفضيلة الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمته الله: ص ١٢٨.

- (١) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١١٣.
- (٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١١٦.

المخصوص، وحقيقة الحق تعالى لا شك في أنها أفضل من محمد ﷺ (١).

فالكعبة عند النابلسي ينبغي أن يتوجه لها بالعبادة؛ فيدعوها المسلم ويعبدها كما يعبد الله؛ لأنها مظهر من مظاهر الحق تعالى - عند النابلسي، وليست قدسيته راجعة إلى أنها قبلة للمسلمين، وأنها أول بيت وضع للناس ليأتوه حجاجاً ومعتمرين، ويؤدوا الركن الخامس من أركان الإسلام، وعندها أول مسجد وضع في الأرض، وهو المسجد الحرام (٢).

ثم إن النابلسي لا يرى في هذه الأصنام والأشجار، والصليب وغيرها مما يعبد من دون الله؛ إلا خيال لا حقيقة له؛ إذ الوجود وجوده وحده، وما عداه وهم زائل، وسراب بقية يحسبه الظمان ماء. فيظهر تعالى في هذه التماثيل والتصاوير كيفما شاء، فإذا عبدت من قبل أتباعها، فما عبدوا في الحقيقة إلا الله تعالى.

يقول النابلسي: «جميع هذه المخلوقات ذرات الوجود؛ إذ كل فرد من الأفراد المذكورة مجرد تصوير وتمثيل وتقدير من الوجود الحق سبحانه، ولا وجود إلا وجود الحق سبحانه المصور الممثل المقدر والتصاوير والتماثيل والتقادير كلها أمور عدمية ظاهر بها الوجود الحق

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٥ أ-ب.

(٢) جاء في حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع في الأرض؟ قال: "المسجد الحرام" قلت: ثم أي؟ قال: "المسجد الأقصى" قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون عاماً، ثم جعلت لك الأرض مسجداً، فحيثما أدركتك الصلاة فصل". رواه الإمام مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢٠) / ١ / ٣٧٠.

على ما هو عليه لم يتغير ولم يتبدل عما هو عليه أولاً وأبداً وإنما يغير ويبدل تلك التصاوير والتماثيل والتقادير؛ فيظهر هو منها لها على حسبها حيث شاء، ولا تشعر به ولا تعلم أنه وجودها الذي هي موجودة به»^(١).

وعند قول الجيلي: «فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها»^(٢) يقول النابلسي: «باعتبار أنه هو الوجود الحق الواحد الأحد صور صوراً، وقدر مقادير هي عدم في نفس الأمر، وظهر بها؛ فسمي مجموع الوجود وتصاويره وتقاديره أوثاناً، أي أصناماً، كما سميت عابدين وعبادات، وسميت أماكن وأزمان إلى غير ذلك، والجميع هو ذلك الوجود الواحد الحق.. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فما عبدوا إلا الله؛ أي كل من عبد شيئاً إنما عبد الله، ولم يفتقروا في ذلك إلى علمهم بأن ذلك حق في نفس الأمر، ولا يحتاج إلى نياتهم؛ لأن عباداتهم لله تعالى»^(٣).

ويقرر النابلسي في تناقض ظاهر أن ما يظهر للناس أنه كفر وشرك، وما يحكم على أناس بأنهم مشركون وكافرون وإنما هو في الظاهر؛ وإلا ففي حقيقة الأمر هم مسلمون موحدون لله فرحون في الآخرة؛ كالمؤمنين تماماً؛ لأنهم عبدوا الله من حيث أراد سبحانه أن يعبد ويطاع؛ فعبدوه في مجاله وصوره؛ فاستحقوا الفوز في الآخرة.

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان،

للنابلسي (مخطوط): ق ٣.

(٢) الإنسان الكامل: ٧٧/٢.

(٣) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق ٤.

يقول النابلسي : «جميع العباد المسلمون والكافرون فرحون في الدنيا بأفعالهم التي هم فاعلوها، وإن لم يشعروا بها ؛ لأنها طاعة لله تعالى إذ هي عبادة له تعالى من حيث ما هم مخلوقون له، وقائمون به، وإن كان في نفوسهم عبادة غيره سبحانه ؛ ولهذا قالوا: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُّ لَهَا عَنكِفِينَ﴾ [الشعراء: ٧١]، وهذا ما أعلمهم به وأوجد في إدراكهم، وله الحكم الشرعي عليهم بأنهم كافرون وفرحون في الآخرة»^(١).

١٣- أحمد بن عجيبة :

ذهب ابن عجيبة إلى أن الوجود الظاهري وما يتصف به إنما هو في الحقيقة حجاب لا وجود له، وما يظهر للناس وجوده كالشيطان والنفس ووجود البشرية إنما هو في حقيقته كالمنديل الذي تمسح به الأقدار لتجلو الحقيقة الكلية عما علق بها من أوهام الناس وتخيلاتهم. فليس إلا مظاهر الحق، وتجلياته في كل شيء.

يقول ابن عجيبة : «واعلم أن هذه الأوصاف البشرية التي احتجبت بها الخصرة إنما جعلها الله منديلاً لمسح أقدار القدر، كالنفس والشيطان والدنيا، فجعل الله النفس والشيطان منديلاً للأفعال المذمومة، وجعل البشرية منديلاً للأخلاق الدنيئة، وما ثم إلا مظاهر الحق وتجليات الحق، وما ثم سواه»^(٢). فلا عجب إذاً أن يصبو الصوفية كل ملة ودين في هذا الكون.

ويفصح ابن عجيبة عن حقيقة دعوته الوجودية وأنها في أساسها

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق ٥أ.

(٢) إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ص ٦٦.

دعوة للوحدة بين الأديان المختلفة؛ إذ إن كل شيء هو عبارة عن ذات الخمرة الأزلية. والخمرة الأزلية في اصطلاح القوم إنما هو الله - تعالى عن ذلك وتقدس -^(١) وليس تجليها في مظاهر متعددة ومختلفة زائداً عن ذاتها بل هو نفسه.

يقول ابن عجيبة: «لا حدوث عندنا في ذوات التجليات التي هي مظاهر الخمرة، وإنما الحدوث في تلوينها وتشكيلها بعد ظهورها، وليس ذلك التلوين والتشكيل شيئاً زائداً عليها. فلما كانت قبل التجلي لا شيء معها، كذلك هي بعد التجلي لا شيء معها، إذ تلوينها وتشكيلها لا يخرجها عن أصلها من الوحدة فافهم»^(٢).

ويصل ابن عجيبة إلى القول بأن كل ما في هذا الوجود إنما هو مظاهر للربوبية، ومن ذلك العبد نفسه؛ لأنه لا حقيقة لوجوده أصلاً؛ لكن الله تجلى بمظهر الربوبية بأشكال العبودية فسمي عبداً وإلا فحقيقته هي الربوبية المطلقة.

يقول ابن عجيبة: «العبد في الحقيقة لا وجود له من ذاته أصلاً؛ ولكن لما تجلى سبحانه بمظهر الربوبية في قوالب العبودية؛ سمي ذلك

(١) قال ابن عجيبة: «أما الخمرة فقد يطلقونها على الذات العلية قبل التجلي، وعلى الأسرار القائمة بالأشياء بعد التجلي، فيقولون: الخمرة الأزلية تجلت بكذا، ومن نعتها كذا، وقامت بها الأشياء تستراً على سر الربوبية، وعليها غنى ابن الفارض في خمريته، وإنما سموها خمرة؛ لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها كما تغيب بالخمرة الحسية» اهـ. معراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص ٤٦. وينظر شرح ديوان ابن الفارض للبوريني والنايلسي: ١٥٤/٢ - ١٥٥.

(٢) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص ١٣، وينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً: ص ٣٩.

المظهر باعتبار القلب عبداً، وهو محذوف باعتبار المظهر. فإن نظرت إلى مطلق التجلي؛ رأيت عظيمة قديمة أزلية ولا عبد، وإن نظرت إلى تطوير ذلك التجلي بشكل العبد وصورته، رأيت عبداً فقيراً^(١).

فلازم قول ابن عجيبة هنا: أن فرعون صادق كل الصدق في دعواه الربوبية، كما أن النمروود صادق في وصف نفسه بصفات الربوبية من الإحياء والإماتة والرزق وغيرها، وأن إبراهيم وموسى عليهما السلام مخطئان في تكذيبهما لهذين العبدين. وهذا لا يقوله مسلم.

والشرك عند ابن عجيبة - كما هو الحال عند سائر متصوفة وحدة الوجود- هو إثبات وجود مع الله وهذا شرك جلي عند المتصوفة^(٢).

١٤- أحمد التيجاني:

يعتبر التيجاني^(٣) من غلاة الصوفية المتأخرين، وممن له أثر كبير بين المسلمين الأفارقة في المغرب الأقصى وفي جنوب غرب أفريقيا ووسطها، ولا زال أثره إلى يومنا هذا^(٤).

ويزعم التيجاني مثله مثل غيره من الصوفية أصحاب وحدة الوجود؛ أن الله تعالى يتجلى في كل شيء، والأشياء كلها مظاهر لله تعالى؛ لذا

(١) شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٢٠.

(٢) ينظر: شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٥٢-٥٣.

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني المضاوي، ولد سنة (١١٥٠هـ). شيخ التيجانية، كان فقيهاً مالكيًا، عالماً بالأصول والفروع، أقام بقية حياته بفاس، وبها توفي سنة (١٢٣٠هـ). ينظر شجرة النور الزكية: ص ٢٥٨، والأعلام: ١/ ٢٤٥.

(٤) ينظر: التيجانية، د. علي بن محمد الدخيل الله، ومشتهى الخارف الجاني في رد زلفات التيجاني الجاني، للشيخ: محمد الخضر الجكني الشنقيطي.

فإن العبادة تصح من كل عابد، ومن كل ساجد لغير الله؛ لأنه في الحقيقة ما سجد ولا عبد إلا الله في تجلياته المتعددة. وله نصوص في ذلك منها:

١- يقول التيجاني: «فكل عابد أو ساجد لغير الله في الظاهر فما عبد ولا سجد إلا لله تعالى؛ لأنه هو المتجلي في تلك الألباس.. قال سبحانه وتعالى لكليمه موسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، والإله في اللغة هو المعبود بالحق، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ [الأنبياء: ٢٥] يعني لا معبود غيري وإن عبد الأوثان من عبدها فما عبدوا غيري، ولا توجهوا بالخضوع والتذلل لغيري بل أنا الإله المعبود فيهم، هذا معنى قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤] على هذا المنوال يريد إياك أن تعتقد ما يعتقده الجهال من أنهم يعبدون غيري، أو أنهم متوجهون لغيري»^(١).

٢- ويقول عن الكفار: «ومنهم من أحب الله تعالى غلطاً منه بنسب الألوهية لغيره، إلا أن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم تلك الألباس لكمال ألوهيته، فأحبوه وعبدوه من حيث لا يشعرون، فلولا أنه تجلى لهم في تلك الألباس، وجذبهم بذلك التجلي إلى محبة ألوهيته، ما كانوا يلتفتون إلى تلك الأوثان، ولا أن يلموا بها فضلاً عن أن يعبدوها، فهم محبون لله عابدون له»^(٢).

(١) جواهر المعاني: ١٨٤-١٨٥.

(٢) جواهر المعاني: ١/ ١٨٤. وينظر: ميدان الفضل والإفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، لعبيدة بن محمد الصغير التيجاني: ص ٥٤-٥٦. وميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، له أيضاً: ص ٧٧-٧٨.

٣- ويقول أيضاً : «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»^(١).

١٥- الأمير عبدالقادر الجزائري :

هو كشيخه ابن عربي يرى أن الإنكار على المشرک إنما يعود على حصره معبوده في صورة واحدة هي الصنم أو الوثن أو الصليب ونحوها. أما من عبدا لله في جميع مجاله فقد أصاب كبد الحقيقة.

يقول الجزائري^(٢) «كل عابد صورة من شمس وكوكب، ونار ونور، وظلمة وطبيعة، وصنم وصورة خيالية وجن، وغير ذلك، يقول في الصورة التي عبدها : إنها صورة المقصود بالعبادة، ويصفها بصفات الإله، من الضر والنفع، ونحو ذلك، وهو محق من وجه؛ لولا أنه حصره وقيد، فما قصد عابد بعبادته الصورة التي عبدها إلا الحقيقة المستحقة للعبادة، وهو الله تعالى»^(٣).

(١) جواهر المعاني : ٢٣٩/١.

(٢) عبدالقادر بن محيي الدين بن مصطفى، الحسني الجزائري. ولد سنة (١٢٢٢هـ) في مدينة وهران في الجزائر، تلقى العلم على يد والده، وغيره. بايعه أهل الجزائر سنة (١٢٤٨هـ)، وولوه القيام بأمر الجهاد ضد الفرنسيين، جنح آخر أمره إلى السلم، ونفي إلى الشام، توفي في دمشق سنة (١٣٠٠هـ)، ينظر الأعلام : ٤٥/٤.

(٣) المواقف في الوعظ والإرشاد : ٣٩/١-٤٠. أكد الشيخ علي الطنطاوي رحمته الله أن كتاب المواقف كتاب وحدة وجود، وأن الشيخ عبدالقادر الجزائري كان يؤمن =

١٦- محيي الدين الطعمي :

يقول الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي : «الحكمة السريانية في الأكوان اقتضت سريان العين الإلهية في كل شيء، فالألوهية عين العالم وما فيه، فكيف يعبد الشيء في العالم إلا وهو الله، وإن تعددت المناظر والمظاهر. فاعلم هذا السر الجليل أيها الولي، فإن ما من صورة إلا وقد عبدت في الأكوان إما بالتسخير أو بالتأله، فلا تغرنك المظاهر فإن الحق تعالى عين كل شيء. وما قصر هارون في الأمر فإنه ترك القوم كي تحقق عليهم سريانية الحق تعالى في عجل السامري كي نعتبر نحن أن كل صورة وإن عبدت في الكفر فإن عينها الحق تعالى»^(١).

ويؤكد الطعمي أن الخطأ الذي وقع فيه قوم موسى حين عبدوا العجل هو أنهم لم يعبدوا باطن العجل الذي هو عين الله - تعالى الله عن ذلك - بل عبدوا الذهب والمال الذي هو ظاهر العجل فهنا كان غضب موسى عليهم. كما يزعم الطعمي.

يقول الطعمي : «اشترك موسى وهارون في تخليصهم من هذه العبودية الزائفة، وأن هذا المعبود أصلاً حجاب، والحقيقة هي الله التي تستحق العبادة المحضة الصرفة الخالصة، فافهم فحجب ذهب العجل حقيقة الألوهية التي باطنه»^(٢).

= بها ويعتقدها. ينظر ذكرياته (١/١٣٨). ويعد الأمير عبدالقادر من أتباع ابن عربي وممن تأثروا بمذهبه، ودفن بجواره، ثم نقل جثمانه إلى الجزائر عام (١٩٦٥م). ينظر الفتوحات لابن عربي: ٥/١، الحاشية.

(١) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٢٤.

(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.

ويقول الطعمي أيضاً : «إن الصور كلها المعبودة هي الله من حيث الحقيقة، وإن الأنبياء ما حاربوا إلا ظاهر هذه الصور لا بواطنها، فمن تفكر في بواطن هذه الأصنام علم يقينا أحدية الحق تعالى وكفر بظواهرها»^(١).

ويزعم الطعمي - تبعاً لشيخه ابن عربي - أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم العبادة على مجلى واحد من مجالي الله وهي الأصنام، فلو لم يحصروا عبادتهم في الأصنام، وأطلقوها فعبدوا كل شيء لما عتبا وزجروا، يقول الطعمي : «الذي أضلهم، أي قوم نوح، ما هو تعدد الآلهة ومسمياتها المذكورة؛ بل حبسهم للإله في جرم الأصنام، وعدم إطلاقهم»^(٢).

١٧- مصطفى محمود:

يعتبر من أقطاب الصوفية الغلاة في هذا العصر، وهو يؤمن بوحدة الوجود على مذهب ابن عربي، وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقواله. ومن منطلق إيمانه بوحدة الوجود، آمن بداهة بوحدة الأديان.

يقول مصطفى محمود: «يقرر القرآن بعبارات قاطعة محددة وآيات لا تقبل التأويل وحدة الله المطلقة، وأنه لا موجود بحق سواه، وأن كل ما عداه باطل زائل»^(٣). ثم يقول بعد ذلك : «يقرر - القرآن - أن الذين توجهوا إلى الشمس على أنها رمز وآية من آيات الله، وهم: "الصابئون" أمثال: "أخناتون" كانوا في زمانهم على دين ولهم

(١) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.

(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٥٢. وينظر: ص ٦٠-٦١.

(٣) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٤٩.

أجرهم»^(١).

ومن المعاصرين -ممن ينتسب إلى التصوف - الصوفي الفلسطيني: يعقوب كيريش حيث يرى أن أصحاب الديانات الأخرى " كلهم يصلّون لله " ويقول: «إذا رأيت وثنياً يصلي احترامه؛ لأنه إلى الله الحقيقي يتوجه دون أن يعرف ذلك»^(٢).

ومنهم أيضاً الشيخ شفيع المولوي - رئيس دراويش المولوية في طرابلس الشام - فيقول: «إن جميع الدروب تنتهي إلى الله، وعلى كل إنسان أن يختار الدرب الذي يراه أفضلها له»^(٣)، ويقول أيضاً: «المؤمن يتخطى الخير والشر، المؤمن يتخطى التدين والإلحاد، المؤمن انطلق إلى حيث الكل واحد»^(٤). وهذا إيمان خالص بوحدة الوجود. ويخبر الشيخ مولوي عن رؤيا صوفية رآها هو نفسه، فرأى كأنه يرتقي قمة جبل بحثاً عن الله، وبلغ أخيراً عرشاً أيضاً عظيماً، ولكنه لم يجزؤ على النظر إلى وجه الذي كان جالساً هناك. ارتفع صوت: "تجرأ وارفع نظرك" فرفع نظره، فكان الوجه الذي شاهده هو وجهه؟^(٥).

(١) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٥٠.

(٢) مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط. جاك كاليو، ونيكول كاليو: ص ٥١. والكتاب طبع في لغته الأصلية سنة ١٩٧٩م سبق هذا التاريخ سنون عدة لجمع المعلومات أثناء رحلة قام بها المؤلفان في الشام. ويذكر مؤلفا الكتاب عن يعقوب كيريش بأنه يجتمع عنده في جامع صغير طوائف من أهل الملل المختلفة.

(٣) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك (رحالة أمريكي): ص ٢٥٠. وكان لقاء الرحالة بهذا الدرويش في حدود سنة ١٩٢٦م.

(٤) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك: ص ٢٥٦.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٥٧.

ويشبه الشيخ شفيح وحدة الأديان بمخروط الله في قمته والبشر حول قاعدة المخروط وبما أن المخروط شديد الانحدار فإن البشر لا يصعدون إلى الأعلى بل يتوجه بعضهم شرقاً وبعضهم غرباً وكل فريق يضلّل الآخر، وهم لا يدركون أن الطرق كلها تنتهي إلى الله إذا صعدوا للأعلى فقط^(١).



(١) ينظر مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيروك: ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

المبحث الرابع

كفر من اعتقد وحدة الوجود

تعتبر نظرية وحدة الوجود هي الأساس الذي قام عليه التصوف الغالي، ومضمونها كما سبق هو أن الوجود واحد، هو وجود الله تعالى، وأن وجود غيره وجود خيالي لا حقيقة له. وهي نظرية فلسفية إلهادية قديمة، جوهرها نفي الألوهية من خلال مساواتها مع الطبيعة. دون تفريق بين خالق ومخلوق. وعُباد الأوثان- على شركهم بالله- لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٢٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: «اعلم أن حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة»^(١).

والقائلون بوحدة الوجود متناقضون فيما يقولون به، ومن ذلك قولهم بتنزل الذات الإلهية في مراتب الأحادية ثم الواحدية، ثم الألوهية، وهكذا في تنزلات كثيرة حتى تصل إلى التنزل الأربعين في الإنسان الكامل، فيلزم من هذا كله: التوقيت، والانفصال، والانفكاك، والاتصال، والتلازم وغير ذلك مما يفيد التعدد والكثرة، وأن تكون القبلية والبعدية، والأولية والآخرية؛ زمانية ومكانية في نفس الوقت، وهذا يفيد الاختلاف والتغاير بين الحق والخلق، وينقض

(١) مجموعة الرسائل: ٦/٤.

القول بوحدة الوجود من أساسه.

كما أن هذه النظرية لا تمت للعقل بصلة أبداً؛ إذ لا يمكن تصورها بحال من الأحوال، فهي تخالف المنطق السليم، والحس، والذوق، والواقع؛ بالإضافة إلى ما فيها من غموض يجعل من الصعوبة بمكان هضمها فضلاً عن الإيمان بها. كما أنها تتناقض مع الإسلام كلية، والأديان قاطبة التي تثبت وجود موجودين: الله والعالم؛ متباينين في كل شيء منفصلين تمام الانفصال، أحدهما وجوده رهن بإرادة الآخر.

وهي إلحاد واضح، وكفر صريح بدين الإسلام، الذي ينزه الله تعالى عن أن يظهر ويتجلى في المخلوقات الكاملة، فكيف بعجل بني إسرائيل وغيره من الحيوانات وما دونها مرتبة من صنوف الموجودات.

كذلك فإن هذه النظرية- أعني نظرية وحدة الوجود- تجعل من الألوهية نتاج العقل البشري من جهة، ومن جهة ثانية فهي تجعل الإلهية وجود فقط، وهذا عين ما يقول به ملاحدة هذا العصر.

والقول بوحدة الوجود هو شر الأقوال كلها كما قال شيخ الإسلام؛ لأن الاتحاد الخاص والحلول الخاص علاقة خاصة بين الرب مع عبده الذي قربه واصطفاه؛ وذلك مخصوص عند من قال به بمن عظموه كال مسيح والأولياء، بينما القائلون بوحدة الوجود جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار والمنافقون

والصبيان والمجانين والأنجاس والأنتان وكل شيء^(١).

والتناقض في وحدة الوجود ظاهر إذ لو اتحد الخالق بالمخلوق، فإن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، فإن عدما لم يكن هناك اتحاد أبداً بل وجد ثالث، فإن عدم أحدهما وبقي الآخر لم يحصل اتحاد؛ لأن الفاني لا يتحد مع الباقي.

يقول الرازي: «أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى، فهذا قول باطل، والدليل عليه: أنهما عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين، أو يكونا معدومين، أو يكون أحدهما باقياً، والآخر معدوماً، فإن كانا عند الاتحاد باقيين؛ فهما اثنان لا واحد، فكان القول بالاتحاد باطلاً. وإن كانا معدومين؛ فهما قد عدما، وهذا الذي حصل وحدث شيء ثالث مغاير لهما، وهذا معقول إلا أنه ليس من باب الاتحاد، وأما إن قلنا: إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقياً، ويكون الثاني فانياً، فهذا أيضاً باطل لأنهما لو اتحدا؛ لزم أن يقال: إن الموجود عين المعدوم، وذلك باطل قطعاً. فثبت أن القول بالاتحاد محال»^(٢).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا (القول) - مع كفره العظيم - متناقض تناقضاً ظاهراً؛ فإن الوجود إذا كان واحداً فمن المحجوب ومن الحاجب؟ ولهذا قال بعض شيوخهم لمريده: من قال لك إن في

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١٧٢/٢-١٧٣.

(٢) المطالب العالية: ١٠٤/٢. وينظر معالم أصول الدين للرازي: ص ٤٥-٤٦،

ولوامع البينات للرازي: ص ٢٩٤-٢٩٥، ومقامات الصوفية، للسهروردي المقتول:

ص ٨٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/٣٣٩.

الكون سوى الله فقد كذب. فقال له مريده: فمن هو الذي يكذب؟^(١).

كما أن الاتحاد يلزم منه أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب وهذا محال. أيضاً فإن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، والافتقار إلى الغير ينافي الوجود. كذلك فإن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال؛ وجب نفيه عن الواجب. وإن كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكماً بالغير وهو باطل وفاقاً. كذلك لو حل الله في شيء وجب أن يكون هذا الشيء حاصراً له، ويتخذ هيأته، وفي هذا من النقص ما لا يليق بالخالق عز وجل^(٢).

كذلك لا يلزم الاشتراك في مسمى الوجود أن يكون وجود الرب عين وجود العبد، وإن كان بين الوجودين قدر مشترك، هو مطلق الوجود الذي هو ضد العدم. فالوجود مشترك لفظي بين الأشياء؛ كالاشتراك في الأسماء التي يسميها النحاه اسم الجنس ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، كالإنسانية في مسمى الإنسان والحيوانية في مسمى الحيوان، وهكذا. فالموجودات تشترك في مسمى الوجود، ولا يلزم من اشتراكها في المسمى أن يكون كل واحد عين الثاني.

يقول شيخ الإسلام: «جعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق، وقالوا الوجود واحد، ولم يميزوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع، فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، كما يشترك الناس في مسمى الإنسان، والحيوان في مسمى الحيوان، ولكن هذا المشترك لا

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص ٢٣٠.

(٢) ينظر شرح المقاصد، للتفتازاني: ٥٤/٤-٥٥.

يكون مشتركاً كلياً إلا في الذهن، وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بالفرس، ووجود السماوات ليس هو بعينه وجود الإنسان، فوجود الخالق جل جلاله مبين لوجود مخلوقاته»^(١).

ويقول: «الاشترار في هذه الأسماء: هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر، وهذا مما يعلم به أن وجود الحق مبين لوجود المخلوقات، فإنه أعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود. فإذا كان وجود الفلك مبيناً مخالفاً لوجود الذرة والبعوضة، فوجود الحق تعالى أعظم مباينة لوجود كل مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر»^(٢).

إلى أن قال: «فإن الوحدة المعينة الشخصية تمتنع في الشئيين المتعددين، ولكن الوجود واحد في نوع الوجود، بمعنى أن اسم الموجود اسم عام يتناول كل واحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك، وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الموجود ليس هو ذاك»^(٣).

والعبد له وجود يليق بضعفه وعجزه، كما أن للخالق وجوداً يليق بجلاله وعظمته، والله سبحانه هو المنعم على عبده العاجز بهذا الوجود.

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص ٢١٧، وينظر مجموع الفتاوى:

٢/ ٣٥٠، ورسالة إلى أهل الثغر: ص ٢١٣-٢١٤.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥٠. وينظر منهاج السنة: ٨/ ٣٠-٣١.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥١. وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية:

ص ٢١٠-٢١٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «العبد موجود وثابت ليس بمعدوم منتف ؛ ولكن الله هو الذي جعله موجوداً ثابتاً، وهذا هو دين المسلمين ؛ أن كل ما سوى الله مخلوق لله موجود، يجعل الله له وجوداً ؛ فليس لشيء من الأشياء وجود إلا بإيجاد الله له»^(١).

أيضا يجب التفريق بين نوعين من الوجود: الوجود المطلق والوجود الإضافي «فإن لفظ الوجود ومعناه المطلق يشترك فيه كل من الممكن والواجب، والحادث الأزلي، فالله يوصف بأنه موجود، والحادث يقال له أيضاً: إنه موجود، والوجود المطلق لا يوجد معناه إلا في الذهن. وأما الوجود الإضافي، فإنه يخالف الوجود المطلق في ذلك، فإنه لا يشترك فيه كل من الممكن والواجب، بل هو خاص بما أضيف إليه. ثم إن معناه يكون موجوداً في الخارج. والفرق بين وجود ممكن الوجود وواجبه: أن الممكن حادث سبق وجوده عدم، ويلحقه الفناء، وهو في حاحه دائمه ابتداءً، ودواماً، إلى من يكسبه ويعطيه الوجود بل ويحفظه عليه. وأما واجب الوجود، فإنه لم يسبق وجوده عدم ولا يلحقه فناء، ووجوده من ذاته لم يكسبه من غيره»^(٢).

وقول المتصوفة القائلين بوحدة الوجود أن الخلق مظاهر ومجالٍ للحق، وقولهم: ظهر الحق وتجلي، وهذه مظاهر الحق ومجاله، وهذا مظهر إلهي ومجلى إلهي، ونحو ذلك، فلا يخلو من ثلاثة أمور :

◆ الأمر الأول : أن تجلي الخالق في المخلوق تجل ذاتي. فإن كان هذا هو المقصود فهو باطل، لأنه يلزم منه أن يكون الله عين

(١) مجموع الفتاوى: ٢ / ١١٥.

(٢) علم التوحيد، د. عبدالعزيز الربيع، ص ٥٤.

المخلوقات كافة، وأن الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الله، أو هي وذات الله متحدتان، أو ذات الله حالة فيها، وهذا الكفر أعظم من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة وإن الله يلد ويولد، وإن له بنين وبنات^(١).

◆ الأمر الثاني : أن المراد بالتجلي أن يظهر الخالق للمخلوقات بحيث تعلمه. فهذا فيه تفصيل، إذ لا ريب أن الله يصير معروفاً لعبده، لكن مرادهم باطل من ثلاثة أوجه :

○ الوجه الأول: أنهم جعلوا الحق تعالى معلوماً للمعدومات التي لا وجود لها لكونه قد علمها، واعتقدوا أنها إذا كانت معلومة يجوز أن تصير عالمة، وهذا عين الباطل.

○ الوجه الثاني: كذلك فإنهم جعلوا من المعدوم عالماً قادراً فاعلاً قبل وجوده، وهذا محال.

○ الوجه الثالث: أن هذا ليس حكم جميع الكائنات المعلومة، بل بعضها هو الذي يصح منه العلم^(٢).

◆ الأمر الثالث : أن يكون مرادهم بالتجلي هو أنه تعالى ظهر لخلقه بها وتجلي بها؛ لكونها آيات دالة عليه، وهذا مردود من وجهين :

○ الوجه الأول : أنها لا تصير آيات إلا بعد أن يخلقها ويجعلها موجودة، لا في حال كونها معدومة، وهؤلاء لم يثبتوا أنه خلقها ولا

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل : ٣٣/٤.

(٢) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل : ٣٣/٤.

جعلها موجودة، ولا أنه أعطى شيئاً خلقه، بل جعلوا نفسه هو هي المتجلية له.

○ الوجه الثاني : أنهم قد صرحوا بأنه تجلى لها وظهر لها، لا أنه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب^(١).

والقول بوحدة الوجود يقتضي بأن البشر جزء من الله، ولكن الواقع خلاف ذلك فإن الإنسان يجوع ويعرى ويظماً، بل ويسعى لطلب الرزق، وتمر به أحداث ووقائع تجعله غير أهلٍ للوحدة الإلهية.

ومن المتناقضات في هذه النظرية أن الإله فيها مطلق، إذ من الثابت عند الناس كافة أن العبادة تكون لإله معين ذي صفات معينة يعرف بها، ويفرق بينه وبين من يدعي الألوهية في ضوئها. لكن إله وحدة الوجود مطلق لا يمكن معرفته والوصول إليه؛ فهل يعقل أن تطلب المغفرة والعتو، والنعمة والرزق من المطلق؟^(٢).

ومن ذلك أيضاً: أنه إذا كان العالم كما تزعم وحدة الوجود- وكل ما يوجد فيه إلهياً، كان الشر الموجود فيه من كفر ومعاص، ومن شياطين ومردة وجبابرة لا بد أن يكون إلهياً أيضاً؛ لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهي^(٣).

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل : ٣٤/٤.

(٢) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢.

(٣) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢. وفي التصوف الإسلامي

وتاريخه، نيكلسون: ص ٨٨.

ولقد ترتب على القول بوحدة الوجود - أي القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل هو في الحقيقة لله - لوازم خطيرة لم يتحرج الصوفية من التسليم بها، فمن ذلك:

١- وصف الله جل وعلا بصفات النقص، وبما لا يليق بمخلوق فضلاً عن أن تنسب هذه النقائص إلى خالق حكيم. فقد صرحت الاتحادية بأن جميع المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الإله.

يقول شيخ الإسلام: «ولما كان أصلهم الذي بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجود الرب، لا أنه متميز عنه منفصل عن ذاته»^(١).

ومن الأمثلة على عدم تنزيههم لله من الاتحاد مع النجاسات ما قاله صاحب الفصوص: «فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوعب به جميع النعوت الوجودية، والنسب العدمية، سواء كانت محمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة»^(٢).

ويقول ابن سبعين: «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو^(٣) مع الورد»^(٤).

(١) مجموعة الرسائل: ٧/٤.

(٢) الفصوص لابن عربي: ٧٦/١، ٧٧، وينظر الكتاب نفسه: ص ٧٩-٨١، ١٨٨.

(٣) من معاني النجو لغة: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط (القاموس المحيط، الفيروزآبادي)، مادة "نجا".

(٤) كتاب الإحاطة، ابن سبعين: ص ١٤٣، وينظر النادر العينية: ص ٧٠-٧٥.

وسُئل التلمساني، وقد مر بكلب أجرب ميت: هذا أيضاً من ذات الله؟ فقال: «وتم خارج عنه؟»^(١). ومر التلمساني ومعه شخص فاجتازا بكلب فَرَكَضَهُ الآخر برجله. فقال: «لا تركضه فإنه منه»^(٢).

ويقول الدهلوي^(٣): «ولا يهولنك صدور الكائنات الدنسية من سنح القدوسية على سبيل الظهور والتمثل، فإنه لكل متدنس قدوسية هي أقرب من حبل وريده، وهو أبعد منها بما هو هو كبعد المشرقين»^(٤).

ويقول مصطفى العروسي: «فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل المراتب، الخسيس منها والشريف»^(٥).

ويقول المستغامي:

ناداهم داعي القرب أني معكم فأينما تولوا فثم نوري يُجَلِّي
فإني واحد الذات في الكل ظاهر وهل ظهر غيري فكلا ثم كلا
فنقل نقطة الزَّين للزَّين وانظروا فما الشَّين إلا الزَّين بالنقطة يكملًا^(٦)
والزَّين في تلك الجهات تعنى: الدَّنْسُ، والحُبْثُ^(٧). تنزه الله

(١) مجموع الفتاوى: ٣٠٩/٢.

(٢) مجموع الفتاوى: ٣٠٩/٢.

(٣) ولي أحمد بن أبي الفيض عبدالرحيم الفاروقي الدهلوي، من دلهي، فقيه ومحدث مشهور إلا أنه أيضاً اتحادي جلد. ولد سنة (١١١٤هـ) وتعلم العربية والفارسية والعلوم الشرعية على علماء عصره، رحل سنة (١١٤٣هـ) إلى مكة ومكث فيها مجاوراً سنتين، توفي سنة (١١٧٦هـ) ينظر نزهة الخواطر: ٣٩٨/٦، والأعلام: ١٤٩/١.

(٤) الخير الكثير، للدهلوي: ص ٢١، وينظر الإنسان الكامل: ٧٩/٢.

(٥) حاشية العروسي: (٢٠/٢)، عن الكشف عن حقيقة الصوفية، للقاسم: ص ١١٤.

(٦) الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغامي الجزائري، د. مارتن لنجر: ص ٢٠٩.

(٧) ينظر: لسان العرب: ١٩٢/١٣-١٩٣، وتاج العروس: ٢٥٢-٢٥٣، مادة (رين).

وتقدس عما يصفه به الجاحدون وتعالى علواً كبيراً.

٢- يستبعد مذهب وحدة الوجود فكرة الخلق والإيجاد من عدم، والخلق المحدد في زمان ومكان، ويستبدل ذلك كله بنظريات فاسدة؛ كالفيض والتجلي والتنزل والحلول والانبثاق؛ لأنهم لو أثبتوا الخلق لأثبتوا خالقاً ومخلوقاً، وهذا ينقض نظريتهم من أساسها؛ والتي تنفي وجود خلق وخالق، فالكل عين واحدة فيما يزعمون. وأصحاب مذهب الوحدة لو ذكروا الخلق، فهو من باب المجازاة والعرف لا إقراراً منهم بأن هناك خالق ومخلوق. وحقيقة الخلق عندهم كما يقرره شيخهم ابن عربي: «تجلي إلهي فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن»^(١). يقول ابن عربي: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.. وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك»^(٢).

٣- نفي صفات الله تعالى الثابتة له في الكتاب والسنة، ومن ذلك: صفة المشيئة وصفة الإرادة عن الله تعالى، فقد نقل الجيلي عن ابن عربي قوله: «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه؛ فلا يكون مختاراً»^(٣). وهذا وصف لله بالعجز وأنه يقع في ملكه تعالى ما لا يشاؤه جل وعلا، وقد وافق أهل الوحدة الفلاسفة في وصفهم الله بهذا الوصف.

(١) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي: ص ٨.

(٢) فصوص الحكم: ص ٨٣.

(٣) الإنسان الكامل: ٤٩/١.

كما نفى القائلون بوحدة الوجود صفة العلم عن الله تعالى، يقول ابن عربي: «العلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه»^(١). أي: إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، ليس علماً خاص به تعالى بل هو - تعالى عن ذلك وتقدس - مفتقر في علمه إلى خلقه. يقول ابن تيمية - معقباً على ابن عربي - : «إنه جعل علم الله بالعبد إنما حصل له من علمه بتلك العين الثابتة في العدم، التي هي حقيقة العبد لا من نفسه المقدسة، وأن علمه بالأعيان الثابتة في العدم وأحوالها تمنعه أن يفعل غير ذلك، وأن هذا هو سر القدر، فتضمن هذا وصف الله تعالى بالفقر إلى الأعيان وغناها عنه، ونفى ما استحقه بنفسه من كمال علمه وقدرته، ولزوم التجهيل والتعجيز وبعض ما في هذا الكلام المضاهاة لما ذكره الله عن من قال فيه: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] الآية، فإنه جعل حقائق الأعيان الثابتة في العدم غنية عن الله في حقائقها وأعيانها وجعل الرب مفتقراً إليها في علمه بها فما استفاد علمه بها إلا منها كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها مع غنى تلك المدركات عن المدرك»^(٢).

٤- الاعتقاد بوحدة الوجود تكذيب لله تعالى الذي وصف نفسه في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه الكريم بأنه في السماء: عليّ على خلقه بائن عنهم، يقول جل وعلا: ﴿أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [١٦] أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَأْمُونَ

(١) فصوص الحكم: ص ٨٢-٨٣.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/٢١٠.

كَيْفَ نَذِيرٌ ﴿١٧﴾ [المُلْك: ١٦-١٧] وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال عز وجل: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وغيرها من الآيات الدالة على علوه سبحانه. وأما في السنة: فقال ﷺ للجارية: «أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة»^(١). وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي»^(٢)، وعن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، فتقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات»^(٣). وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «الملائكة يتعاقبون: ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم فيقول كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم يصلون وأتيناهم يصلون»^(٤). وغيرها من الأحاديث الصحيحة الدالة على علو الله تعالى ومباينته لخلقه جل وعلا.

٥- ترتب على عقيدة وحدة الوجود القول بقدوم العالم، يقول ابن

(١) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هُود: ٧]، رقم (٧٤٢٢).

(٣) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٤) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (٦) باب ذكر الملائكة، رقم (٣٢٢٣). ومسلم: كتاب المساجد (٣٧) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم (٦٣٢) ١/٤٣٩.

عربي: «نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها فصح نهاية أهل الترقى من العالم وصح افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم وتبين أنه كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى فإن محيط الدائرة نقط متجاورة في أحياز متجاورة ليس بين حيزين حيز ثالث ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة لأنه لا حيز بينهما فكل نقطة يمكن أن يكون عنها محيط وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية»^(١). ويقول ابن عربي:

الحمد لله الذي بوجوده ظهر الوجود وعالم الهيمن
والعنصر الأعلى الذي بوجوده ظهرت ذوات عوالم الأمكان
من غير ترتيب فلا متقدم فيه ولا متأخر بالآن^(٢)

٦- الاعتقاد بوحدة الوجد فيه إنكار لمعجزات النبي محمد ﷺ، ومنها الوحي، والمعراج، وغيرها: فإذا كان المعبود هو العابد، والمرسل هو الرسول، فهو يوحى إلى نفسه بنفسه، فلا ثم غيره، ويعرج إليه به فلا ثم غيره.

٧- إن القول بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الأديان جميعها وإزالة الفوارق بين مختلف العقائد وصهرها وإذابتها، ومن ثم قولبتها في دين صوفي جديد يعلو على التعصب والحواجز بين الأديان. وقد مضى معنا بيان ذلك كله. يقول نيكلسون: «إن الإسلام يفقد كل معناه، ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بـ "لا

(١) الفتوحات المكية: ١/٣٢٨-٣٢٩.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/٤٣٢.

إله إلا الله" أصبح المراد بها : لا موجود على الحقيقة إلا الله .
وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام
على كل معالم الدين المنزل. ومَحْوٌ لهذه المعالم مَحْوًا كاملاً^(١).

٨- أدى القول بوحدة الوجود إلى القول بترقي المخلوقات
وتطورها وتحولها في الخلق: ففي الطاوية مثلاً، جميع الأنواع تحتوي
على نطف، هذه النطف تصير في الماء ضفدعاً ومحارة، على الشاطئ
تصير مخلوقات نباتية، ثم يتطور قسم منها إلى حشرات، وتستمر
التصيرات متسلسلة لتنتهي إلى الحصان، ومن الحصان يولد الإنسان،
كذلك الحال في البوذية. وفي الفكر اليوناني نجد ماء طاليس يتحول
بالرطوبة والبرودة إلى نبات وحيوان، ونار هيراقليس تتحول في الصور،
وهكذا^(٢).

وعلى غرار هؤلاء سار متصوفة المسلمين؛ فهذا النابلسي يقول:
«إذا تم الجسم في جماديته، وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم النباتية، قويت فيه
روح جماديته، فصارت روحاً نباتية. فإذا تمت نباتيته وقَبِلَ أن يترقى إلى
عالم الحيوانية، قويت فيه روح نباتية، فصارت روحاً حيوانية فيه.. فإذا
تمت حيوانيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الإنسانية، قويت فيه روح
حيوانية بابتداء ظهور العقل فيه، فصارت روحاً إنسانية فيه»^(٣).

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ١٠٢.

(٢) ينظر الفكر الشرقي، يونج شوون كيم: ص ٦٤-٦٧. والمستطرف الصيني، هادي
العلوي: ص ١٢٢-١٢٣. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ١١-١٢،
١٧-١٩. وقد سبق المتصوفة الإنجليزي تشارلز دارون التي تنسب إليه هذه النظرية،
ولعله أخذها من الصوفية؟

(٣) الوجود الحق: ص ٢٠٢. وممن قال بالتناسخ من الصوفية: القونوي في =

٩- أدى القول بوحدة الوجد إلى اعتقاد الصوفية بعقيدة التقمص والتناسخ التي تفيد تنقل الروح الواحدة في عدة أجساد، وهي في أساسها عقيدة هندية ثم قال بها فلاسفة اليونان، وانتقلت إلى بلاد المسلمين عن طريق غلاة الشيعة وسائر الفرق الباطنية، ومنهم إلى الصوفية، يقول الصوفي الإيراني المعاصر محمد صادق عنقا شاه^(١): «الميلاد والموت عبارة عن صور لتبدل الأشكال الطبيعية»^(٢)، ويقول محيي الدين الطعمي: «كل من يخرج عن هذه العين (الحق تعالى) ويفنى تعيده في صور شتى»^(٣).

ويحكي أحمد التيجاني أن تلميذاً ذهب ليحضر علاجاً من عند أحد الأمراء، فذهب وعاد بالعلاج، وذكر لشيخه ما فعل الأمير معه من الفرح والتعظيم والاكرام بحال لم يكن معتاداً منه. فقال له الشيخ: أنا

= مفتاح الغيب: ص ١٠٧-١١٤، والفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، له أيضاً: ص ٢٤٤، والفناري في مصباح الأنس: ص ٦٢٩-٦٤٧، وابن سبعين في بد العارف: ص ١١٢. وربما يفهم التناسخ من قول سنائي الغزنوي في حديقة الحقيقة (١/٢٢٢): "يموت الموت من أهل النفس والنفس. ولا يموت المرء ثانية"، والله أعلم.

(١) محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أوسي: صوفي إيراني معاصر، يرجع نسبه إلى السلطان الإيراني حسين الصفوي. ولد في مستهل القرن الميلادي الماضي. درس على والده، وغيره علوم الطريقة، وخلفه على الطريقة بعد وفاته. شارك في مؤتمر ناصر خسرو، الذي انعقد في مدينة مشهد في إيران في سبتمبر من عام (١٩٧٤م). لا زال حياً حتى تاريخ: ٣٠/٣/١٣٩٨هـ الموافق: ١٠/٣/١٩٧٨م، تاريخ انتهائه من رسالته: "سراج الهدى". ينظر: مقدمة مترجمي رسائل صاحب الترجمة، الموسومة بـ "من الفكر الإيراني المعاصر": ص ٢٩-٣٧.

(٢) معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه: ص ١٣٧.

(٣) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٦١.

فعلت ذلك كله؛ لما رأيت حرصك وشوقك واحترائك على الدواء، وذهبت عنده؛ خفت عليك أن يسوء حالك عنده لعدم معرفته بك؛ فتستوحش من ذلك؛ فانتقلت من ههنا بروحي، نقلت روحي من جسدي وسبقتك إليك، ودخلتُ في جسده حتى لبست روحه وجسده، فلما دخلتُ، أنا الذي قمتُ إليك^(١).

١٠- والقول بوحدة الوجود يفيد أن العالم كله ليس له معنى وهذا القول مدمر للأخلاق الفاضلة في النفس البشرية، ويذهب بالمسؤولية التي هي مناط الثواب والعقاب ويؤدي إلى إنكار الجنة والنار، وإسقاط التكاليف وتجاوز الأمور الشرعية؛ فالحلال هو الحرام، والصدق هو الكذب، والحق هو الباطل؛ لأن الإنسان في هذا العالم لا يملك أي مسوغ لممارسة الأخلاق الفاضلة التي يوجبها الشارع؛ فبالتالي ينعكس هذا الجانب سلباً في حياته الخاصة والعامة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الذي يؤول إليه كلامهم ويصرحون به في مواضع: أن الحقائق تتبع العقائد، وهذا أحد أقوال السوفسطائية؛ فكل من قال شيئاً أو اعتقده، فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد ولذا يجعلون الكذب حقاً، ويقولون: العارف لا يكذب أحداً؛ فإن الكذب هو أيضاً أمر موجود وهو حق في نفس الكاذب فإن اعتقده كان حقاً في اعتقاده وكلامه. ولو قال ما لم يعتقد كان حقاً في كلامه فقط. ولهذا يأمر المحقق أن تعتقد كلما يعتقد الخلائق.. ومضمون هذا الأصل أن كل إنسان: يقول ما شاء ويعتقد ما شاء، من

(١) جواهر المعاني: ١٨/٢-١٩.

غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيئاً، هذا من جهة الخبر والعلم. وأما من جهة الأمر والعمل، فإن محققهم يقولون: ما عندنا حرام؛ ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام، فقلنا: حرام عليكم. فما عندهم أمر ولا نهي»^(١).

١١- ترتب على الإيمان بوحدة الوجود نفي الحقائق الشرعية كالجنة والنار، ووجود الملائكة والشياطين من جهة، ونفي للحقائق الكونية من جهة ثانية كالموت والحياة، ووجود السماء والأرض ونحوها، يقول نجم الدين كبرى: «واعلم أن النفس والشيطان والمَلَك ليست أشياء خارجة عنك؛ ولا الجنة والنار، ولا الموت والحياة، إنما هي أشياء فيك»^(٢).

١٢- ومن لوازم وحدة الوجود انتفاء الوحي، قال ابن عربي: «لا يلقي عليك الوحي من غير ولا تُلقى»^(٣). وهذا لأنك عينه وهو فيك فوحيك من داخلك؛ فالوجود واحد، ولا فرق بين موحٍ وموحى إليه، ولا بين رب وعبد، فلا معنى إذاً لثنوية الوحي.

١٣- أدى الإيمان بوحدة الوجود إلى انتشار دعوى الألوهية بين المتصوفة، فمن ذلك: أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا جن أبو يزيد، وتركوه»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى: ٩٨/٢-١٠٠.

(٢) فوائح الجمال وفوائح الجلال: ص ١٧١.

(٣) الفصوص: ص ٩٣.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ١٥٧.

ويقول ابن الفارض :

ولا فَلَكَ إلا ومن نور باطني به مَلَكٌ يهدي الهدى بمشيئتي
ولا قَطْرٌ إلا حَلٌّ من فيض ظاهري به قطرةٌ عنها السحائبُ سَحَّتْ (١)

ويقول ابن الفارض أيضاً :

وفيَّ شهدت الساجدين لمظهري فَحَقَّقْتُ أَنِي كُنْتُ آدَمَ سَجَدْتِي (٢)

يقول القاشاني (٣) في شرحه لهذا البيت : «أي عاينت في نفسي الملائكة الساجدين لمظهري، فعلمت حقيقةً أَنِي كُنْتُ فِي سَجَدْتِي آدَمَ تِلْكَ السَّجْدَةِ، وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ يَسْجُدُونَ لِي وَالْمَلَائِكَةُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِي فَالسَّاجِدُ صِفَةٌ مِنِّْي يَسْجُدُ لِذَاتِي» (٤).

ويقول الجيلي :

وإني رب لأنام وسيد جميع الورى اسم وذاتي مُسَمَّاه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي لي الغيب والجبوت مني منشاه (٥)

ويقول في موضع آخر مستدلاً بقول ينسبه إلى الرسول ﷺ تارة، وإلى بعض مشايخ العجم تارة أخرى، وهو قوله : «الصوفي هو

(١) ديوان ابن الفارض، الثانية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص ٢٧٦.

(٢) ديوان ابن الفارض، الثانية الكبرى، البيت ٤٧٦: ص ٢٧٧.

(٣) عبدالرزاق جمال الدين بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني أو القاشاني، صوفي مفسر، وله كتب كثيرة في التصوف، منها: كشف الوجود الغر، ولطائف الإلهام، وشرح الزلال، وشرح فصوص الحكم، وغيرها. توفي سنة (٧٣٠هـ)، وقيل: (٧٣٥هـ). ينظر: كشف الظنون: ٢٢٦/١، والأعلام: ٣٥٠/٣.

(٤) كشف الوجوه الغر: ٩٨/٢.

(٥) الإنسان الكامل: ١٩/١-٢٠.

الله»^(١). ويقول أيضاً: «إذا التفت والتحقت الذات الإنسانية بالذات الرحمانية، بشهودها أنها عينها لا غيرها من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال، وفي كل وقت على الدوام، فإلى مقام الربوبية المحضة، يكون مساق هذا الإنسان، وحينئذ ترجع إليه- أي الإنسان- الأمور: لأنه الحق الذي كان منه البداية والصدور.. فكن عين الذات الإلهية من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال»^(٢).

يقول فخر الدين الرازي: «إن الجهال إذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم، فقد يميل طبعهم إلى القول بالحلول والاتحاد.. وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيداً عن الدين كان يأمر أتباعه بأن يسجدوا له، وكان يقول لهم: أنتم عبيدي. فكان يلقي إليهم من حديث الحلول والاتحاد أشياء، ولو خلا ببعض الحمقى من أتباعه؛ فربما أدعى الألوهية»^(٣).

١٤- إن الاعتقاد بوحدة الوجود يلزم منه إسقاط التكاليف الشرعية، فما دام الحق هو العبد، والعبد هو الحق، فمن المكلف؟

- (١) المناظر الإلهية، للجيلي: ص ١٧١. ونسبة مثل هذا القول إلى النبي ﷺ كذب وافتراء؛ والوضع ظاهر في هذا اللفظ؛ فلم يكن مصطلح الصوفي معلوماً في عهد النبي ﷺ.
- (٢) شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم الجيلي: ص ١٤٠-١٤١.
- (٣) التفسير الكبير، للفخر الرازي: ٣٧/١٦-٣٨. وادعاء الألوهية، والنبوة من قبل غلاة الصوفية أصبح أمراً دارجاً بين أتباع الطرق، وبالذات الأعاجم، فالبكتاشية، والحروفية، والبابائية، وأتباع بدر الدين بن اسرائيل (ابن قاضي سيماونه) وغيرهم؛ ينزلون شيوخهم منزلة الألوهية تارة، والنبوة تارة أخرى. ينظر: الموسوعة الصوفية: د. عبدالمنعم الحفني: ص ٣٦، ٦٧، ١٢٢ والعثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب: ١٣٣-١٤٢، وتاريخ الأدب التركي، د. حسين مجيب المصري: ص ٣٥-٣٧، ٥١-٥٦.

يقول ابن عربي :

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف^(١)
وإظهار عوار هذه النظرية يحتاج إلى بسط ليس هذا موضعه؛
فمفاسد هذا المذهب كثيرة جداً، وهو أساس كل بلاء في التصوف^(٢).

١٥- أدى القول بوحدة الوجود إلى الجمع بين النقائص: فجمع
أهل الوحدة بين التوحيد والشرك، وجمعوا بين الإيمان والكفر،
وجعلوا من الجمع بين النقائص علامة على معرفة الله^(٣). وجمع
النقائص والأضداد لا يمكن ذلك إلا في الخيال حتى أن ابن عربي
اعترف بذلك، فقال: «خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد
لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين والخيال لا يمتنع
عنده ذلك فما ظهر سلطان القوي ولا قوته إلا في خلق القوّة المتخيلة
وعالم الخيال فإنه أقر في الدلالة على الحق»^(٤). ويقول: «لأن الخيال
هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً وذلك لأن

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٦٧٠. وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا في مبحث
المحبة عند الصوفية.

(٢) ذكر شيخ الإسلام في مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٨٦-١١٤. وجوهاً أخرى
تبطل القول بوحدة الوجود، تنظر للأهمية.

(٣) قد ترد العبارة عند بعض المتصوفة ويريدون بها معنى صحيحاً، يقول ابن تيمية:
«ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله؟ قال: "بالجمع بين النقيضين" و
أراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق كما اجتمع له أنه خالق كل شيء من
أفعال العباد وغيرها من الأعيان والأفعال مع ما فيها من الخبث وأنه عدل حكيم
رحيم وأنه يمكن من مكنه من عباده من المعاصي مع قدرته على منعهم وهو في
ذلك حكيم عادل فإنه أعلم الأعلمين وأحكم الحاكمين». اهـ من مجموع الفتاوى:

٤٢٥/١٦. وعبارة الخراز في الفتوحات المكية أيضاً: ٢/ ٤٦٦، ٤/ ٣٢٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٢٥.

حضرته تعطى ذلك وما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحصرة الخيالية فإنها تجمع بين النقيضين وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»^(١).

قال ابن تيمية رحمته الله عند قول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

«هو كلام متناقض باطل. فإن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والإيجاب على وجه؛ يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى لا يمكن الجمع بينهما. وهؤلاء يزعمون أنه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل، وأنهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين، وأن من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول. ولا ريب أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة. ومعلوم أن الأنبياء عليهم السلام أعظم من الأولياء والأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، وهؤلاء الملاحدة يدعون أن محالات العقول صحيحة، وأن الجمع بين النقيضين صحيح، وأن ما خالف صريح المعقول وصحيح المنقول صحيح. ولا ريب أنهم أصحاب خيال وأوهام يتخيلون في نفوسهم أموراً يتخيلونها ويتوهمونها، فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي من خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له؛ ولهذا يقولون أرض الحقيقة هي أرض الخيال كما يقول ذلك ابن عربي وغيره»^(٢).

ويقول أيضاً: «فإنهم لا يقرون بأن الخالق مبين للمخلوق كما

(١) الفتوحات المكية: ٣٧٣/٢.

(٢) مجموع الفتاوى: ٣١١-٣١٢.

اتفق السلف والأئمة، وصرحوا بأنه مباين للخلق ليس داخلا في المخلوقات ولا المخلوقات داخلة فيه، بل تارة يجعلونه حالا بذاته في كل مكان، وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات، وتارة يصفونه بالأمر السلبية المحضة مثل كونه غير مباين للعالم ولا حال فيه، فهم بين أمرين إما أن يصفوه بما يقتضى عدمه وتعطيله فينكرونه، وإن كانوا يقرون به فيجمعون في قولهم بين الإقرار والإنكار والنفي والإثبات، وقد يصرح بعضهم بصحة الجمع بين النقيضين ويقول أن هذا غاية التحقيق والعرفان، وإما أن يصفوه بما يقتضى أنه عين المخلوقات أو جزء منها أو صفة لها، وذلك أيضا يقتضى قولهم بعدم الخالق وتعطيل الصانع وإن كانوا مقرين بوجود موجود غيره وإن جعلوه إياه، ثم يجدون في المخلوقات مبايناً في ربوبية المخلوق فيقولون بالجمع بين النقيضين كما تقدم. وقد يقولون بعبادة الأصنام وأن عباد الأصنام على حق وعباد العجل على حق وأنه ما عبد غير الله قط إذ لا غير عندهم، بل الوجود واحد ويقولون بامتناع الدعوة إليه، وأنه يمكن أن يتقرب إليه ويصل إليه وهم يقولون ما عدم في البداية فيدعى إلى الغاية بل هو عين المدعو فكيف يدعو إلى نفسه؟»^(١).

١٦- إن الإيمان بوحدة الوجود ينافي الولاء والبراء في الإسلام، حيث إن موالاته المؤمنين ومحبتهم؛ والبراءة من الكافرين وبغض ما هم عليه من الشرك والكفر من صلب التوحيد الذي أتى به الأنبياء من الله، قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ

(١) مجموع الفتاوى: ٤٦٩/٦-٤٧٠.

تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ ﴿المُتَّحَنَّة: ١﴾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية- عند بيان مراتب التوحيد عند الصوفية-: «وأما المرتبة الثالثة: ألا يشهد طاعة ولا معصية، فإنه يرى أن الوجود واحد، وعندهم أن هذا هو غاية التحقيق والولاية لله، وهو في الحقيقة غاية الإلحاد في أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله، فإن صاحب هذا المشهد يتخذ اليهود والنصارى وسائر الكفار أولياء»^(١).

١٧- الاعتقاد بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الجهاد الذي فرضه الله على المسلمين لتكون كلمة الله هي العليا، ولدفع الكفار عن بلاد المسلمين. وهذا أمر مجمع عليه بين المتصوفة الاتحادية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا يقوله كثير من شيوخ هؤلاء الحلولية، حتى إن أحدهم إذا أمر بقتال العدو يقول: أقاتل الله؟ ما أقدر أن أقاتل الله. ونحو هذا الكلام الذي سمعناه من شيوخهم، وبيننا فسادهم وضلالهم»^(٢).

وهذا ما يقرره التيجاني، الذي عاصر الاحتلال الفرنسي للجزائر، والإسباني لشمال المغرب وللصحراء الغربية فيؤكد أن الكفار مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى عن ذلك؛ ولذا فالواجب على المسلم أن يعظّمهم لأن الأصل فيهم التعظيم، أما إهانتهم وإذلالهم فلا تعدو أن تكون أحكاماً طارئة، والتعويل إنما هو على الأصل لا على ما طرأ.

يقول التيجاني: «الأصل في كل ذرة في الكون هي مرتبة للحق سبحانه وتعالى، يتجلى فيها بما شاء من أفعاله وأحكامه، والخلق كلهم مظاهر أحكامه وكمالات ألوهيته فلا ترى ذرة في الكون خارجة عن

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١١٠-١١١.

هذا الأمر، فما ثم إلا كمالات ألوهيته، ويستوي في هذا الميدان الحيوان والجمادات والآدمي وغيره، ولا فرق في الآدمي بين المؤمن والكافر فإنهما مستويان في هذا البساط. ويكون على هذا الأصل في الكافر التعظيم، لأنه مرتبة من مراتب الحق، والإذلال والإهانة والصولة عليه للمؤمن من أحكام طارئة عليه لا تهدم قواعد الأصل، لأن الأصل لا ينهدم، والأحكام الطارئة عوارض، والمرجع للأصل لا للعوارض، وكمال العلم فيه أن يعظم؛ لأنه مرتبة للحق تجلى فيه بأحكامه^(١).

يقول د. عمر فروخ - حول ترك الصوفية للجهاد، وعدم مقاومتهم العدو الغاصب وإذعانهم له-: «ألا يعجب القارىء إذا علم أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي شهد القدس تسقط في أيدي الإفرنج الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك، ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم. ولو أنه أهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله، ولوّقروا إذن على العرب والإسلام عصوراً مملوءة بالكفاح، وقرونًا زاخرة بالجهل والدمار. وما غفلة الغزالي عن ذلك إلا لأنه كان في ذلك الحين قد انقلب صوفياً.. وكذلك عاش عمر بن الفارض، ومحبي الدين بن عربي في إبان الحروب الصليبية، ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما. وبينما كان الإفرنج يغيرون على المنصورة في مصر (٦٤٧هـ) تنادي المتصوفة ليقرأوا رسالة القشيري ويتجادلوا في

(١) جواهر المعاني: ٩١/٢.

كرامات الأولياء»^(١).

وكذلك كان موقف جلال الدين الرومي من سقوط بغداد، وتهديمها على يد المغول، وذبح المسلمين فيها ذبح النعاج، فلم يشر إلى شيء من ذلك في أي من كتبه^(٢).

لقد استطاع المستعمرون اتخاذ التصوف مطية لاحتلال بلاد الإسلام. ومما يحكيه التاريخ المعاصر: أن رجلاً فرنسياً دخل الإسلام، وسمى نفسه سيد أحمد الهادي، واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل إلى درجة عالية، وعيّن إماماً لمسجد كبير في القيروان فلما اقترب الجيش الفرنسي من المدينة، استعد أهلها للدفاع عنها، وجاءوا يسألونه أن يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه، فدخل سيد أحمد الضريح، ثم خرج مهولاً لهم بما سينالهم من المصائب، وقال لهم بأن الشيخ ينصحكم بالتسليم لأن وقوع البلاد صار محتملاً فاتبع القوم البسطاء قوله، ولم يدافعوا عن مدينة القيروان أدنى دفاع، بل دخلها الفرنسيون آمنين في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١م^(٣).

- (١) التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ٩-١٠. وقصة اجتماع الصوفية لقراءة الرسالة القشيرية أثناء الغزو الصليبي لمصر، ذكرها الشعراني في طبقاته: ١٢/١.
- (٢) ينظر موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي: ص ٢٧٦، وفي نفس الموضع أشار المؤلف إلى موقف الغزالي المستهجن من الاحتلال الصليبي للقدس.
- (٣) ينظر: التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ١١. وللمزيد حول هذه النقطة ينظر: تمييز المحظوظين عن المحرومين: ص ٢٤٣. والأعمال الكاملة لمحمد عبده ٢٢٨-٢٢٩. وتفسير المنار: ٢/٧٣-٧٦ وفيه توضيح مهم لحقيقة الصوفية ودورهم في انتشار البدع، وترك الجهاد وينظر كذلك: الشيعة والتصوف في بلاد النوبة، بحث من اعداد الشيخ محمد فاضل تقلابوي، نشر في مجلة كلية أصول الدين بالرياض، العدد الخامس: ص (٣٨٠-٣٩١). وفي كتاب: المساجد =

ويحسن الوقوف عند أهم دليلين يستدل بها هؤلاء المتصوفة في تقريرهم لعقيدة وحدة الوجود.

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥].

يقول شيخهم في الضلالة ابن عربي: «ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم، إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله»^(١).

ولا وجه أبداً لمتصوفة وحدة الوجود في الاستدلال بهذه الآية، إذ إن الآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه؛ فمن اجتهد في القبلة فلم يصب فصلاته صحيحة، كما أن الذي يصلي النافلة على الدابة فصلاته صحيحة مهما كانت وجهة دابته أو مركوبته.

ويشهد لهذا حديث جابر رضي الله عنه، وفيه: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة أنمار يصلي على راحلته متوجهاً قبل المشرق تطوعاً»^(٢). وفي

= في الإسلام، لطف محمد الولي، ص ١٠٢، بيان مهم عن استغلال فرنسا واستخدامها الطائفة التيجانية لمحاربة الحركات الجهادية التي قامت في بلاد الجزائر.

(١) الفتوحات المكية: ٢/٢٥٣-٢٥٤. وينظر: فلسفة وحدة الوجود، للصوفي: د.

حسن الفاتح قريب الله، ص ٧٥، ٧٧. والمؤلف من المعتقدين بوحدة الوجود.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي (٣٣) باب غزوة أنمار، رقم (٤١٤٠).

رواية: «أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته قبل المشرق، فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل واستقبل القبلة وصلى»^(١). وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «كان النبي ﷺ يصلي على راحلته تطوعاً أينما توجهت به» ثم قرأ ابن عمر هذه الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وقال ابن عمر: في هذا نزلت هذه الآية»^(٢).

كذلك فإن الآية في سياقها العام أتت لبيان عظمة الله جل جلاله، فإنه تعالى أكبر من كل شيء، وأعظم من كل مخلوق، وهو محيط بالعالم كله علويه وسفليه، ففي أول الآية ذكر تعالى إحاطة ملكه وتصرفه، فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥] فهو مالك الجهات وما بينها وما حولها، ثم ذكر بعد ذلك عظمته سبحانه وتعالى، وأنه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، فأينما ولى العبد وجهه وقصده وإرادته فثم وجه الله، ثم ختم سبحانه هذه الآية باسمين دالين على السعة والإحاطة، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥] تقريراً للمعنى السابق في الآية وتبياناً على أتم وجه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ أي قبلة الله، ووجهة الله، هكذا قال جمهور السلف، وإن عدها بعضهم في الصفات، وقد يدل على الصفة بوجه فيه نظر، وذلك أن معنى قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ أي تتولوا، أي تتوجهوا وتستقبلوا، يتعدى إلى مفعول واحد، بمعنى يتولاها.. وهو الوجه

(١) عند البخاري: كتاب تقصير الصلاة (٩) باب ينزل للمكتوبة، رقم (١٠٩٩).

(٢) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٤) باب جواز صلاة النافلة على الدابة في

السفر، رقم (٧٠٠) ١/٤٨٦.

الذي لله، والذي أمر الله أن نستقبل، فإن قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥] يدل على أن وجه الله هناك من المشرق والمغرب الذي هو الله، كما في آية القبلة لما سألوا عن سبب التولي عن القبلة أخبر أن له المشرق والمغرب»^(١).

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: «كان والله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان» حيث يقولون: إن ذلك يعني أن الله عين خلقه، تعالى الله عما يقوله هؤلاء الجاحدون علواً كبيراً.

والرد يكون من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الزيادة - وهو قوله ﷺ: «وهو الآن على ما عليه كان» - كذب مفترى على رسول الله ﷺ من وضع الجهمية وأفراخهم الاتحادية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذه الزيادة وهو قوله: "وهو الآن على ما عليه كان" كذب مفترى على رسول الله ﷺ اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول»^(٢).

ويقول أيضاً: «ليست من كلام النبي ﷺ ولا يؤثر عن أحد من أئمة الدين المقبولين عند عموم الأمة.. وأكثر هؤلاء الاتحادية يجعلون هذا من كلام النبي ﷺ ويجعلون هذه الكلمة أسّ زندقته، وغرضهم

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٤٢٨-٤٢٩.

(٢) مجموع الرسائل: ٤/١٠٥.

أنه لم يكن معه غيرٌ، وهو الآن ليس معه غيرٌ ولا سوى، بل الوجود هو عينه ونفسه، فلا الأصنام والأوثان والجن والشياطين والنجاسات والأقذار غيره، ولا سواه، فإنه كان وليس معه غيره، وهو الآن ليس معه غيره. فإذا عُرف أن هذه الكلمة لا أصل لها في الشريعة؛ انهدمت قاعدتهم^(١).

وقد اعترف بعضهم بأنها ليست من كلام النبي ﷺ بل زيادة من محققهم كما يقول ابن عجيبة: «في الحديث الصحيح: "كان الله ولا شيء معه" زاد بعض المحققين وهو الآن على ما عليه كان»^(٢).

والحديث الثابت في الصحيح ما رواه عمران بن حصين رضي الله عنه قال: «إني عند النبي ﷺ، إذ جاءه قومٌ من بني تميم، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم!» فقالوا: بشرتنا فأعطنا. فدخل ناس من أهل اليمن فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا: قبلنا. جئناك لتنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر: ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء» قال: ثم أتاني رجل، فقال: يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت؛ فانطلقت أطلبها؛ فإذا السراب ينقطع

(١) جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٧-٣٩٨. وينظر مجموعة الرسائل: ١٠٦/٤.
 (٢) شرح خميرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٠. يقول ملا علي قاري رضي الله عنه: «ولكن الزيادة وهي قولهم: "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية، ويشبه أن يكون من مفتريات الوجودية، القائلة بالعينية.. وقد نصّ ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة» الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية: ص ٢٦١.

دونها، وأيم الله لو ددت أنها قد ذهبت ولم أقم^(١).

الوجه الثاني: هو أن قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان» كلام باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع والاعتبار من وجوه:

أحدهما: صرح سبحانه أنه مع عباده عموماً وخصوصاً، فقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية؛ وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [٤٦] ﴿ظهِ: ٤٦﴾ وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [التحل: ١٢٨]. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم أصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا»^(٢).

فإذا كان ما ثم غيره، ولا معه الآن شيء من الخلق، بل الأمر كما كان قبل أن يخلق الخلق، فمع من يكون ولمن يصحب؟ لأنه من المحال والممتنع أن يكون هو مع نفسه وذاته، فإن المعية توجب شيئين كون أحدهما مع الآخر فكما أخبر الله أنه مع هؤلاء امتنع علم بطلان قولهم: «هو الآن على ما عليه كان» لا شيء معه. بل هو عين المخلوقات، وأيضاً فإن المعية لا تكون إلا من الطرفين، فإن معناها المقارنة والمصاحبة، فإذا كان أحد الشيين مع الآخر امتنع ألا يكون الآخر معه، فمن الممتنع أن يكون الله مع خلقه ولا يكون لهم وجود معه ولا حقيقة أصلاً بل هم هو^(٣).

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) رقم ٧٤١٨.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الحج (٧٥) باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، رقم (١٣٤٢) ٩٧٨/٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ٤/

الثاني : أن الله تعالى نهى أن يجعل العبد معه إلهاً آخر في آيات كثيرة في القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الشعراء: ٢١٣] فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلهاً آخر، ولم ينهه أن يثبت معه مخلوقاً أو يقول إن معه عبداً مملوكاً أو مربوباً فقيراً، أو معه شيئاً موجوداً خلقه؛ كما قال: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [النمل: ٢٦] ولم يقل لا موجود إلا هو، ولا هو إلا هو، ولا شيء معه إلا هو، بمعنى أنه نفس الموجودات وعينها. وهذا كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُكَرُّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، فأثبت وحدانيته في الألوهية ولم يقل: إن الموجودات واحد، فهذا التوحيد الذي في كتاب الله هو توحيد الألوهية وهو ألا تجعل معه ولا تدعو معه إلهاً غيره، فأين هذا من أن يجعل نفس الوجود هو إياه؟ وأيضاً فنهيه أن يجعل معه أو يدعو معه إلهاً آخر دليل على أن ذلك ممكن كما فعله المشركون الذي دعوا مع الله آلهة أخرى، فكون الله سبحانه وتعالى نهى أن يتخذ إله غيره؛ يقتضي أنه ثم شيءٌ غيره؛ شيء لا يجوز أن نجعله إلهاً، ولكن يجوز أن نجعله غير إله عبداً ومملوكاً^(١).

الوجه الثالث: أن الله لما كان ولا شيء معه لم يكن معه سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر، ولا جن ولا إنس ولا ذوات ولا شجر ولا جنة ولا نار ولا جبال ولا بحار، فإن كان الآن على ما عليه كان، فيجب ألا يكون معه شيء من هذه الأعيان، وهذا مكابرة للعيان، وكفر بالقرآن والإيمان^(٢).

(١) ينظر جامع المسائل، مج ٤: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ١٠٨/٤.

(٢) مجموعة الرسائل: ١٠٩/٤.

الوجه الرابع : أن الله كان ولا شيء معه ثم كتب في الذكر كل شيء كما جاء في الحديث الصحيح فإن كان لا شيء معه فيما بعد فما الفرق بين حال الكتابة وقبلها، وهو عين الكتابة واللوح عند الفراعنة الملاحدة؟^(١).

أقوال العلماء في حكم المعتقد بوحدة الوجود :

الذي يجب أن يؤمن به المسلم في حق الله جل شأنه، أنه تعالى خالق الوجود ومنزه عن الاتحاد بمخلوقاته أو الحلول فيها أو أن تكون هي عينه. وأن يؤمن بأن الكون شيء غير خالقه، وأنه تعالى مباين لخالقه، مستو على عرشه في سماواته، وعلمه تعالى محيط بكل شيء، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض. ومذهب وحدة الوجود هو نقيض الإسلام جملة وتفصيلاً؛ حيث إنه يتضمن إنكار وجود الله، ويُجوز عبادة كل شيء في هذا الكون من المخلوقات، ويجعل الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، ويبطل المسؤولية الفردية، ويرفع التكاليف الشرعية، ويبيح الانسياق وراء الشهوات البهيمية، وينكر الحياة الأخرى وما فيها من الجزاء والبعث والحساب. لذا فإن من آمن بهذا المذهب كفره ظاهر، وإلحاده بيّن.

يقول شيخ الإسلام: «وإذا كان عندهم أن المرئي بالعين هو الله، فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين، ولا سيما إذا قيل: ظهر فيها وتجلي، فإن اللفظ يصير مشتركاً بين أن تكون ذاته فيها أو تكون قد صارت بمنزلة المرآة التي يظهر فيها مثال المرئي، وكلاهما باطل، فإن

(١) مجموعة الرسائل: ١٠٩/٤.

ذات الله ليس في المخلوقات، ولا في نفس ذاته ترى المخلوقات كما يرى المرئي في المرأة»^(١).

وسئل والد الشيخ محمد الرملي^(٢) عن القائل بوحدة الوجود، فقال: «يقتل هذا المرتد، وترمى جيفته للكلاب؛ لأن قوله هذا لا يقبل تأويلاً، وكفره أشد من كفر اليهود والنصارى»^(٣).

ونقل القاضي عياض^(٤) في الشفا إجماع المسلمين على كفر: «من ادعى مجالسة الله، والعروج إليه، ومكالمته، أو حلوله في أحد الأشخاص كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى والقرامطة»^(٥).

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام^(٦) في قواعد الكبرى: «من زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر»^(٧).

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/٣٤-٣٥.

(٢) شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي المنوفي المصري. من أئمة الشافعية، تتلمذ على عمدة المذهب في المتأخرين أبي زكريا الأنصاري. توفي ﷺ في مصر سنة (٩٥٧هـ) وصلى عليه خلق كثير في الأزهر. ينظر الكواكب السائرة: ١١٩/٢، الأعلام: ١/١٢٠.

(٣) الكشف عن حقيقة الصوفية ص ٧٩، عن تقريب الأصول لتسهيل الوصول، لدحلان، ص: ٥١.

(٤) عياض بن موسى اليحصبي. ولد سنة (٤٧٦هـ)، من أئمة المذهب المالكي، ومن أعلام المحدثين، توفي ﷺ سنة (٥٤٤هـ). ينظر: الصلة لابن بشكوال: ٢/٦٦٠.

(٥) الشفا: ١٠٦٧/٢.

(٦) العز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي. فقيه شافعي مجتهد، ولد ونشأ في دمشق سنة (٥٧٧هـ)، وذهب إلى مصر وظل هناك إلى أن توفي سنة (٦٦٠هـ). ذيل الروضتين: ص ٢١٦، والنجوم الزاهرة: ٧/٢٠٨.

(٧) الحاوي للسيوطي: ٢/٢٤١.

وقال الذهبي : «لا ريب في أنها شر من الشرك»^(١). وقال : «من طالع كتب هؤلاء علم علماً ضرورياً بأنهم اتحاديّة، مارقة من الدين»^(٢).

ويقول ابن القيم رحمه الله : «أعظم الخلق كفراً وضلالاً : من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات، وأن عين وجوده فاض عليها فاكتست عين وجوده، فاتخذ حجاباً من أعيانها، واكتسب جلباباً من وجوده. ولبس عليهم ما لبسوه على ضعفاء العقول والبصائر من عدم التفريق بين وجود الحق سبحانه وإيجاده، وأن إيجاده هو الذي فاض عليها، وهو الذي اكتسته، وأما وجوده : فمختص به لا يشاركه فيه غيره، كما هو مختص بماهيته وصفاته ؛ فهو بائن عن خلقه، والخلق بائون عنه، فوجود ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، حاصل بإيجاده له ؛ فهو الذي أعطى كل شيء خلقه، ووجوده المختص به، وبان بذاته وصفاته ووجوده عن خلقه»^(٣).



- (١) تاريخ الإسلام (الطبعة ٦٧) : ص ٢٨٤.
 (٢) تاريخ الإسلام (الطبعة ٦٧، حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠) ص ٢٨٧. وينظر الكتاب نفسه (حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠) : ص ٢٧٩-٢٨٠.
 (٣) مدارج السالكين : ٤١٤ / ٣.

الفصل السادس

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل
عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوءها

وفيه ثلاثة مباحث :

- ❑ المبحث الأول : مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية.
- ❑ المبحث الثاني : وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.
- ❑ المبحث الثالث : الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام.

المبحث الأول

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية

أ- الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في المصطلح الصوفي :
أولاً - المراد بالحقيقة المحمدية عند الصوفية :

المراد بالحقيقة المحمدية عند المتصوفة: هي القول بأن للنبي محمد ﷺ وجوداً قبل وجود الخلق، استناداً إلى أحاديث مكذوبة. وأن هذا الوجود للنبي كان قبل وجوده الزمني في صورة النبي المرسل، وأن هذا الوجود قديم وليس بحادث، وعبروا عنه بالنور المحمدي، وأن هذا النور المحمدي ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل، وأنه قد ظهر في الزمان بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء. ثم ظهر أخيراً في صورة النبي محمد ﷺ، وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء إلى محمد ﷺ. كما أنه ﷺ مبدأ خلق العالم وأصله؛ من حيث إنه النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء.

يقول العطار: «استمد العالمان اسميهما من وجوده، ووجد العرش راحته من اسمه، وتم خلق كل شيء كقطرات ندى من بحر جوده.. وهو أصل الموجودات والمعدومات، وما أن خلق الحق نوره المطلق، حتى خلق من نوره مائة بحر من نوره، ومن أجله خلق الروح الطاهرة ومن أجله خلق الدنيا، ولم يكن لخلقه من مقصود سواه، ولا وجود لمن هو أظهر ذيلاً منه، وأول ما بدا من عالم الغيب، كان نوره الطاهر بلا أدنى ريب، وبعد ذلك أصبح نوره خير علم، فبدا من بعده العرش والكرسي واللوح والقلم، فالعالم ما هو إلا علم من نوره الطاهر، وآدم

وذريته ما هم إلا علم آخر منه.. هذا النور جعله الحق بمثابة الشمس والقمر.. فما أن رأى بحر الأسرار ذلك النور، حتى هاج تيهاً ودلالاً. ومن شدة الطلب دار حول نفسه سبع دورات، فظهرت الأفلاك السبعة الدوارة، وتحولت كل نظرة صوبت إليه من الحق إلى كوكب بدا في الأفق ساطعاً، بعد ذلك استقر ذلك النور الطاهر، حيث أصبح العرش العالي، واتخذ اسم الكرسي. ثم طلب العرش والكرسي أن يكونا صورة لذاته، ثم ظهرت جميع الملائكة من صفاته..»^(١).

يقول ابن قضيبة البان^(٢):

أشرق في الوجود يا أحمد الخلق عن الحق شمسك اليوم جهرا

(١) منطق الطير: ص ١٥٦-١٥٨. وينظر حديقة الحقيقة: ١/١٠٣-١٢٤، والإنسان الكامل: ٢/١٧-٣٦، والنفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة (مخطوط): ق ٥/ب، وتقييدان في وحدة الوجود: ص ١٥-١٧، وملحمة ميم وزين لأحمد خاني: ص ٣١-٣٥، ومدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٦، والطور الأعلى، للقواقجي: ص ١٠٩-١٥١، والنفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، لعبدالله بن إبراهيم الميرغني (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص ١٢٠-١٢٣. وكشف الأسرار، لليشرطي: ص ٧٢-١١٩، وديوان ابن قضيبة البان (شعائر المشاعر) قصيدته التائية التي عارض فيها تائية ابن الفارض (مخطوط) الجزء الأول: ق ٣٥-٣٦، وفيها يتحدث ابن قضيبة البان عن سران الحقيقة المحمدية في الأنبياء حتى وصلت إليه نفسه، فهو الإنسان الكامل بزعمه. ولا تخلو دواوين الصوفية من نظم في الحقيقة المحمدية، ينظر مثلاً ديوان اليافي: ص ١٤-١٥، وديوان مشكاة اليقين للرواس: ٥-١١، ٥٤-٥٨، فضلاً عن مطولات وضعت في النبي محمد ﷺ والحقيقة المحمدية، كبردة البوصيري وهمزيته، وديوان المدائح الربانية والنبوية والصوفية، لعبدالرحيم البرعي، والنوافح العطرة لمحمد غبريم وغيرها.

(٢) أبو محمد، عبدالقادر بن محمد بن أبي الفيض، المعروف بابن قضيبة البان. =

أول الكون كنت كنزاً فأحببت ظهوراً لكونك الفجر طرا
 فنزلت في العوالم رحماناً رحيماً وللشرائع نصرا
 فأحطت الأشياء من قبل أن يبدع شيئاً وما به كان أمراً
 ثم نقلت في الظهور وشرفت بطوناً رقيت عنها الأسرا
 أنت معنى لكل جسم ونفس ناطق في الحروف بسطاً وكسراً^(١)

ويقول الجيلي مؤكداً أن الحقيقة المحمدية هي مصدر الخلق كله: «ولهذا كان العقل الأول الذي هو عبارة عن حقيقة الروح المحمدية أصلاً لوجود العالم كله: عالم الأمر وعالم الخلق، فهو على الحقيقة عن المحققين علة العلل، والله منزه أن يكون علة لوجود شيء»^(٢).

ويفرق المتصوفة في قولهم بالحقيقة المحمدية بين مرتبتين للنبي محمد ﷺ، الأولى منهما: بوصفه رسولاً نبياً فهذه رتبة هي الصورة

= ولد بحماة، وانتقل مع والده إلى حلب، واستقر بها في حدود سنة (١٠٠٠هـ) ثم توجه إلى القاهرة سنة (١٠١٢هـ) وهناك أخذ البيعة على الطرق الصوفية الثلاثة: النقشبندية، والقادرية، والخلوتية، من الشيخ يحيى بن زكريا قاضي مصر في حينه. توفي صاحب الترجمة في حلب في حدود سنة (١٠٤٠هـ). ينظر خلاصة الأثر، للمحبي: ٤٦٤/٢.

- (١) ديوان شعائر المشاعر، لابن قضيبة البان (مخطوط) الجزء الأول: ق ٧٤ب.
- (٢) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين، للجيلي (مخطوط): ق ٧، وينظر لابن عربي: الصيغة المطلسة: ص ٢٨، والصيغة الأكبرية: ص ٢٩ (ملحقان بكتابه: توجيهات الحروف)، وينظر كذلك: الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي: ص ٣٦، وما بعدها، وبريقه محمودية في شرح طريقة محمدية، للخادمي: ٢١/١، والجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس، محمد خليل الهجرسي: ص ١٥-١٦. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي: ص ٤. ومقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص ١٢-١٣.

الإنسانية التي كان ﷺ ظاهراً بها في مكة، وهاجر بها إلى المدينة. والرتبة الثانية: بوصفه ﷺ مظهراً للاسم الإلهي الفرد؛ فهو ﷺ - من حيث رتبته الفردية- مصدر للخلق أجمعين، ويظهر في كل وقت إلى يوم القيامة، في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه^(١).

ويربط الجيلي بين الحب والحقيقة المحمدية من حيث تسمية الرسول ﷺ بحبيب الله فكما أنه لولا الحب ما وجد الخلق فكذلك كما يقول الجيلي «لولا الحقيقة المحمدية لم يكن خلقاً ولولا الخلق لم تظهر صفات الحق لأحد، فلولا الحقيقة المحمدية ما عرف الله مخلوق ولا ظهرت صفاته، فالحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات، ومحمد ﷺ هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات .. وقد ورد عنه ﷺ أنه قال: إن الله تبارك وتعالى قال له في ليلة المعراج: لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٢).

وتعتبر الحقيقة المحمدية أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي من هذه الناحية صورة "حقيقة الحقائق".
وحقيقة الحقائق: «هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، فهي مجموع ما هيئات

(١) ينظر نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ٥ب-٨أ، وآراء الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص ٥-٦، ٩، ٤٦-٤٧، ٥٣، شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي: ص ٩-١٠.

(٢) الإرادة القديمة، للجيلي: ق ١٤، وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي: ص ٢٥. والحديث موضوع، وستأتي مناقشة الأحاديث التي يستدل بها المتصوفة على قولهم بالحقيقة المحمدية.

الحضرتين الإلهية والكونية، وهي بذلك أصل العالم»^(١).

يقول القاشاني: «حقيقة الحقائق يعنون بها باطن الوحدة، وهو التعين الأول، الذي هو أول رتب الذات الأقدس؛ وذلك لكليته وكونه أصلاً جامعاً لكل اعتبار وتعين، وباطناً لكل حقيقة إلهية وكونية، وأصلاً انتشاً عنه كل ذلك. وقد عرفت أن المراد بذلك هو الوحدة بما يندرج فيها من شؤونها واعتباراتها الغير متناهية»^(٢).

والحقيقة المحمدية: «يشيرون به إلى هذه الحقيقة المسماة بحقيقة الحقائق»^(٣). «وهذه الحقيقة الكلية هي أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية، أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة لمعنى، ولحقيقة ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق»^(٤).

ويطلق المتصوفة الحقيقة المحمدية ويريدون بها الله تعالى: يقول الجامي: «حقيقة الحقائق هي الذات الإلهية لله تعالى شأنه»^(٥)، ويقول الجيلي: «ولهذا عبرت طائفة عن الحقيقة المحمدية بالذات، وبحضرة الجمع. وذلك هو الله وأسمائه وصفاته»^(٦).

ويقول الجيلي أيضاً: «التاسع والتسعون هو اسمه تعالى (هو):

- (١) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم: ص ٣٤٥.
- (٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ٤٢٥/١.
- (٣) المصدر السابق: ٤٢٦/١.
- (٤) المصدر السابق: ٤٢٧/١.
- (٥) لوائح الحق: ص ٤٢. وينظر للجامي أيضاً نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٢٧٤.
- (٦) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٦٧.

اعلم أن الحقيقة المحمدية عبارة عن الهوية الإلهية بما هي عليه من الشؤون والأسماء والصفات، والظهور والبطون والشهادة والغيبة إلى غير ذلك من النسب والإضافات المندرجة تحت هذا الاسم. فمحمد ﷺ هو المشار إليه بهذا الاسم، وقد صرح تعالى بذلك في كتابه فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، يعني: قل يا محمد إن (فاعل) هو: الله، و(فاعل) قل هو محمد المأمور بالقول. فهو الله أحد^(١).

ويبين ابن عربي أن الحقيقة المحمدية لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالكل ولا بالبعض، ولا تقبل الزيادة والنقص، وأنها أصل العالم وجوهر الحياة، وتظهر في القديم قديماً، وفي الحادث حادثاً «فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه صدقت، وإن قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنى زائد صدقت؛ كل هذا يصلح عليه، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقدم، وهو يتعدد بتعدد الموجودات، ولا ينقسم بانقسام الموجودات»^(٢). فالحقيقة المحمدية «تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق»^(٣).

ويتحدث النابلسي عن الحقيقة المحمدية مؤكداً أنها أول التعينات الإلهية، فيقول: «وأول التعينات التي تعينتها تلك الذات المطلقة حتى عرفت علمها بذاتها حيث لا كون ولا عين وهي الحضرة النورية الأولية المحمدية الجامعة لجميع الحضرات الكونية وهي التي قال تعالى عنها

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣١٥.

(٢) إنشاء الدوائر لابن عربي: ص ١٧. وينظر الفتوحات المكية: ١/١٦٨-١٦٩.

(٣) الفتوحات: ١/١٦٩.

﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] وفي الحديث " أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر " فإن قلت: حضرة علمه معه قديمة أزلية، والحضرة النورانية المحمدية حادثة، فكيف تكون هي هي. قلت: إذا فني النور في النور فتم الظهور وارتفعت الحجب والستور ولم يبق بعد ذهاب الأمر الموهوم إلا تحقق الحي القيوم بالحي القيوم فهو هو لا سواه على العموم^(١).

هذا النور المحمدي هو القديم الذي لا سابق له، وهو مبدأ الخلق، وهذا يعني أن العالم موجود فيه من قبل على حالة كمون سابقة، وأنه محتوٍ جميع المخلوقات. وهذا عين القول بوحدة وجود مادية.

يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنور ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم»^(٢).

ويقول الجيلي: «إنه ﷺ هو البرزخ الكلي القائم بطرفي حقائق الوجود القديم والحديث، فهو حقيقة الكل من الجهتين ذاتاً وصفاتاً لأنه مخلوق من نور الذات، والذات جامعة لأوصافها وأفعالها وآثارها

(١) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود: ق ٣ ب.

(٢) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥. وينظر: عنقا مغرب، لابن عربي: ص ٥٠-٦٥، وديوان التلمساني: ١/١٣١-١٣٦. والنوازل الكبرى للوزاني: ١٢/١٢-٢٧. ولا تخلو كتب الصوفية في الغالب عن تقرير هذا الأمر، وخصوصاً كتب المتأخرين منهم.

ومؤثراتها حكماً وعلماً..»^(١).

ويمثل الجيلبي بالحقيقة المحمدية من حيث شمولها الوجود بأنها الخط الذي يقسم الدائرة الواحدة إلى قسمين النصف الأعلى منها يسمى بالوجود القديم، والنصف الأسفل منها يسمى بالوجود المحدث والخط الفاصل هو الحقيقة المحمدية، وأنها مقابل للحق والخلق: «وهذه صورة الدائرة الوجودية المثالية إنما كان ﷺ برزخاً بين الحقائق الحقيقية والخلقية، لأنه ﷺ حقيقة الحقائق جميعها ولهذا كان مقامه ليلة المعراج فوق العرش، وقد عملت أن العرش غاية المخلوقات إذ ليس فوق العرش مخلوق، فعند استوائه ﷺ ثم، كانت المخلوقات بأسرها تحته، وربّه فوقه، فصار برزخاً بين الحق والخلق كما كان برزخاً بالمعنى لأنه الموجود من الحق والخلق موجودون منه ﷺ»^(٢).

كما يضرب البناني^(٣) مثلاً على الحقيقة المحمدية كونها المصدر الذي برزت ممّن الموجودات وتعينت بـ«الحبة المستنبتة داخل الصورة فلها تنسب الأولية من حيث استمداد الفروع منها والصورة، كما أن لها تنسب الآخريّة من حيث وجدانها داخل الصورة واشتمال الصورة عليها»^(٤).

(١) الإرادة القديمة (مخطوط): ق ٢٠أ.

(٢) الإرادة القديمة: ق ٢٠ب-٢١أ. وينظر الإنسان الكامل: ٤٤/٢. ومدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧-١٥٨. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، لمحمد البهي: ص ٢١.

(٣) أبو بكر بن محمد بن عبدالله البناني الفاسي الرباطي النقشبندي، أصله من فاس. من فقهاء ومشاهير صوفية فاس، توفي سنة (١٢٨٤هـ) في الرباط. ينظر الأعلام: ٧٠/٢.

(٤) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، لأبي بكر بناني: ص ١٥٦.

ثانياً - مفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية :

يعتبر المتصوفة الحقيقة المحمدية في شقها المتعلق بالإنسان الصورة الكاملة للإنسان الكامل: أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود فهي منتهى غايات الكمال الإنساني، والنبى يمثل عند الصوفية- الاتحادية منهم على وجه مخصوص- الإنسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية^(١).

فالحقيقة المحمدية من ناحية صلتها بالعالم هي مبدأ خلق العالم، ومن ناحية صلتها بالإنسان، فهي صورة كاملة للإنسان الكامل، الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود^(٢).

كما يمكن اعتبار نظرية الإنسان الكامل هي التصور النهائي للحقيقة المحمدية؛ إذ إنه يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم، وهو وحده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بكل الصفات والأسماء، وهو المرآة التي تنكشف لله فيها ذاته.

وكما قالت المتصوفة: إن الحقيقة المحمدية هي الذات الإلهية؛ فكذا قالوا إن الإنسان الكامل أيضاً هو الذات الإلهية في صورتها الإنسانية.

يقول الجيلي: «الحقيقة الإنسانية هي الذات الإلهية، ولها من صفات الكمال ما تعرّف الله به إلى عباده.. فاطلبها منك فيك بالاسم الله، حتى تجد المسمى؛ فيسقط الاسم.. فاعلم أنك أنت الإنسان

(١) ينظر الإنسان الكامل: ٢/٥-٦.

(٢) ينظر تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص ٣٢٠. والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د. أحمد صبحي: ص ٢١٤.

الكامل، وقطب الأواخر والأوائل»^(١).

ويقول جمال الدين الأفغاني: «وأما الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو المستخرج والمستنبط من الكل، وهو الجامع بين الإلهية والكونية.. فبين ذات الحق سبحانه وذات الإنسان الكامل مضاهاة.. فالإنسان الكامل مرآة تامة للذات بسبب هذه المضاهاة»^(٢).

ويقول: «لهذا الوجود الواحد ظهور، وهو العالم، وبطون وهو الأسماء، وبرزخ جامع فاصل بينهما؛ ليميز به الظهور من البطون، وهو الإنسان الكامل؛ فالظهور مرآة الظهور، والبطون مرآة البطون، وما كان بينهما فهو مرآة جمعاً وتفصيلاً»^(٣).

والإنسان الكامل في نظر الجيلي كما هو في نظر ابن عربي واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، ولكنه يتنوع في الصور، ويظهر في كل زمان في صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه. أما اسمه الحقيقي فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله ولكن المراد به الحقيقة المحمدية^(٤).

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٣٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٩٨، ومرآة العارفين، للأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٤١/٢.

(٢) مرآة العارفين، لجمال الدين الإفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٣٦/٢.

(٣) مرآة العارفين، للإفغاني: ٢٧/٢.

(٤) ابن عربي في دراساتي، أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي: ص ٣١.

يقول الجيلي مبيناً هذه العلاقة: «إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلى فيها باسمه اللطيف الغافر، فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين، فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين.. ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال»^(١).. «ثم خلق الله تعالى صورة آدم ﷺ نسخة من تلك الصورة المحمدية»^(٢).

ثم يقول متحدثاً عن محمد ﷺ وأنه إنسان كامل وعين الحقيقة المحمدية في كل زمان وفي كل عصر: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، .. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم.. وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان.. وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية»^(٣).

ومن هنا كان الإنسان الكامل عند الصوفية هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية:

يقول التلمساني: «العبد المطلق الذي هو الإنسان باعتبار عبوديته

(١) الإنسان الكامل: ٢٩/٢.

(٢) الإنسان الكامل: ٣٦/٢. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، للناقلي: ص ٢٥.

(٣) الإنسان الكامل: ٤٦/٢.

وألوهيته هو في مقابل حضرة جامعة للأسماء الإلهية وحضرة الأسماء الكونية، وهما - أعني الحضرتين - متقابلتان أزلاً وأبداً، لا من بداية، ولا إلى نهاية. وأما الإنسانية التي لا اسم لها فهي بإزاء الذات التي لا اسم لها ولا مقابل لها ولا عبارة عنها»^(١).

ويقول الجيلي: «ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل»^(٢).

وكما أن الإنسان الكامل مرآة للحق؛ فالحق تعالى عن ذلك مرآة أيضاً للإنسان الكامل، يقول الجيلي: «من حيث كون الحق مرآة لك ترى أنت ذاتك مجلية بأسمائه وصفاته بل تتحقق أن ذاتك هي عين المعبر عنه بذاته فأنت هو أنت، ولا تزال تتحقق صورتك في مرآة كماله حتى تتحلى ذاتك بجميع مآكها من تلك المحاسن الظاهرة في تلك المرأة المشهودة على التمام والكمال»^(٣).

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط) ق: ٢ب. وينظر: مفتاح الغيب، للقونوي: ص ٩٩، وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل: ٤٨/٢.

(٣) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق ٢.

كما يؤكد القونوي في مراتب الوجود على أن الإنسان الكامل هو الصورة الإنسانية للحقيقة المحمدية «فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخرائي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث»^(١).

ثالثاً - المسميات الأخرى للحقيقة المحمدية عند الصوفية :

إن اعتقاد غلاة الصوفية بوحدة الوجود؛ لزم منه تعدد الأسماء التي يطلقونها على الحقيقة الكلية التي هي أول تجلٍ من تجليات الله تعالى بزعمهم؛ فكثرة الأسماء إذاً لا يلزم منها الكثرة في الموجودات وتعددتها، وما هذه الأسماء إلا دلالات وعناوين على نواح مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة؛ فهذه الحقيقة، أو هذا الموجود الأول وهو الكلية، تسمى "الإنسان الكامل" إذا راعينا علاقتها بالإنسان، وتسمى "حقيقة الحقائق" إن راعينا علاقتها بالعالم كله كما تسمى "الهيولى أو المادة الأولى" إذا لوحظ أنها أصل لكل موجود. وتسمى بأسماء كثيرة أخرى^(٢).

ويوازي لفظ الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل لفظ العقل الأول

(١) مراتب الوجود للقونوي، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، لعبدالرحمن بدوي ص ١٤٧، والعبارة نفسها ذكرها الجيلي في مراتب الوجود، مع فارق بسيط: ص ٤١-٤٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٢٣٥-٢٤٣، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، للجيلي: ص ٣٢٩، ٣٣٧-٣٤١.

(٢) ينظر فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد يوسف موسى: ٢٤٩-٢٥٠.

عند اليونان^(١).

يقول ابن عربي : «أول موجودٍ ظَهَرَ مقيّداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من الوجوه»^(٢).

ويقول الجيلي : «ثم إنه ﷺ أول ما تنزل من الحضرة الواحدية إلى حضرة الألوهية تلقته منها الحضرة العلمية، فتشكل بصورة تلك الحضرة العلمية، ولهذا تنزل إلى الوجود الملكي الكوني فكان ﷺ هو صورة العلم الإلهي المسمى بالعقل الأول؟ ولهذا ورد عنه ﷺ أنه قال : "أول ما خلق الله العقل" وورد عنه ﷺ في حديث جابر رضي الله عنه : "أول ما خلق الله القلم" وورد عنه ﷺ في حديث جابر رضي الله عنه : "أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر" فعلم بذلك اتحاد هذه الثلاث المعاني، وإنما اختلافها إنما هو من جهة التعبير»^(٣).

إذاً فالحقيقة المحمدية عند المتصوفة هي تقرب في تصورها من

(١) ينظر الإنسان الكامل للجيلي : ١٧/٢-١٨. ومقال "الإنسان الكامل" لجواد علي، المنشور في مجلة الرسالة، العدد ٤٤٦، محرم ١٣٦١هـ/يناير ١٩٤٢، السنة العاشرة: ص ٦٤-٦٥.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥. وينظر الفتوحات المكية: ١/١٦٩. واليواقيت والجواهر، للشعراني: ١٨/٢-٢١.

(٣) الإرادة القديمة: ق٤ب-أ٥، وينظر للجيلي أيضاً: مراتب الوجود ص ٢١-٢٢، ونسيم السحر: ص ٥١. والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٥٦-٢٥٧، ٣٢٤-٣٢٥. والإنسان الكامل: ٦/٢.

عقيدة التثليث عند النصارى؛ التثليث الجامع في واحد، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور: صورة حقيقة الحقائق، وصورة الحقيقة المحمدية، وصورة الإنسان الكامل، والكل في النهاية واحد. يقول الجيلي:

إن قلت واحدة صدقت وإن تقلث اثنان حق إنه اثنان
أو قلت لا، بل إنه لمثلث فصدقت ذاك حقيقة الإنسان^(١)

رابعاً - تاريخ القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية:

لعل أول من أشار إلى الحقيقة المحمدية هو سهل بن عبد الله التستري، فيقول: «بلغني أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام: يا داود انظر لا أفوتك أنا فيفوتك كل شيء؛ فإني خلقت محمداً عليه السلام لأجلي، وخلقت آدم عليه السلام لأجله»^(٢) ويقول: «خلق آدم عليه السلام من طين العزة من نور محمد عليه السلام»^(٣).

أما واضح أسس الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل فهو الحلاج؛ فالإله ينسب هذا المعتقد الفاسد، والغلو المهلك في النبي محمد عليه السلام. يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم.. اسمه أحمد ونعته أوحده، وأمره أوكد، وذاته أوجد، وصفته أمجد، وهمته أفرد.. لم يزل كان مشهوراً قبل

(١) الإنسان الكامل: ٨/١.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٥.

الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد، والجوهر والألوان، جوهره صفوي، كلامه نبوي، علمه علوي، عبارته عربي، قبيلته لا مشرقي ولا مغربي.. العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره. الأزمان كلها ساعة من دهره. الحق به وبه الحقيقة.. هو الأول في الوصلة، والآخر في النبوة، والظاهر بالمعرفة، والباطن بالحقيقة»^(١).

فالحلاج يؤمن بقدوم النور المحمدي وأن وجوده سابق الوجود كله، وهو مصدر الخلق جميعاً وعنه صدرت الموجودات، ومن نوره انبثقت جميع أنوار النبوة، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي، وفيه كانت صورة الإنسان الكامل، كما أن الحلاج يصور النبي محمداً ﷺ في صورتين مختلفتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرfan، ثم صورته نبياً مرسلأ وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، والنبي المرسل إنما صدر في رسالته في رأي الحلاج عن النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين. أيضاً فالحلاج في النص السابق يذكر طبيعتين للإنسان الكامل تمثلان جماع اللاهوت والناسوت ويبدو لنا بوصفه "الإنسان الإلهي"، الذي يتجلى طابعه اللاهوتي بأزلية نوره، ويتجلى وجهه الناسوتي من حيث هو تشخيص هذا النور بمظهر من المظاهر، يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الشاقب

(١) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥.

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب^(١) وهاتان الطبيعتان تمتزجان وتختلطان مع بعضهما البعض عند الحلاج:

مزجت روحك في روعي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال^(٢) فالحلاج الملحد يدعي الألوهية^(٣)؛ لأنه بلغ الكمال في ناسوتيته بكذبه مما يجعله أهلاً للظهور في لاهوتيته فيكون الظهور الناسوتي البشري ظهوراً موهوماً ويكون التجلي الإلهي عن طريق ناسوت إلهي يتمثل في صورة آدم أو في النور المحمدي والذي يتجلى في الحلاج بوصفه الإنسان الكامل بزعم هذا الملحد. فيذكر: أن محمداً هو «الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو وإني هو وهو هو»^(٤). وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [التجم: ٤] يفسره الحلاج بقوله: «من النور إلى النور»^(٥)، أي أن الله يوحى إلى ذاته في شخص محمد.

ووما ينسب إلى عبدالقادر الجيلاني في رسالته الغوثية وهو يخاطب الله بزعمه: «ثم قال لي: يا غوث الأعظم! ما ظهرت في شيء كظهوري في الإنسان... ثم سألت: يارب من أي شيء خلقت الملائكة؟ قال لي يا غوث الأعظم! خلقت الملائكة من نور الإنسان، وخلقت الإنسان من نوري. ثم قال لي: يا غوث الأعظم جعلت

(١) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٣) ينظر ما سبق ذكره عن الحلاج في مبحث الحلول. وينظر الآثار الباقية عن القرون الخالية: ص ١٨١-١٨٢.

(٤) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٥.

(٥) الطواسين، طاسين النقطة: ص ٥٥.

الإنسان مطيتي، وجعلت سائر الأكوان مطية له. ثم قال لي يا غوث الأعظم: نعم الطالب أنا، ونعم المطلوب الإنسان، ونعم الراكب الإنسان، ونعم المركوب له الأكوان ثم قال لي يا غوث الأعظم: الإنسان سري وأنا سره، لو عرف الإنسان منزلته عندي؛ لقال في كل نفس من الأنفاس: لمن الملك اليوم»^(١).

إن القول بالحقيقة المحمدية هو نتاج فلسفات وعقائد عدة؛ فالأثر الكتابي والباطني على وجه مخصوص؛ ظاهر جداً في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية، ونذكر هنا بعض الأديان، والمذاهب التي كان لها دور في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

ب - مصادر القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

أولاً - الأثر الكتابي:

الحقيقة المحمدية عند الصوفية أقرب ما تكون في حقيقتها إلى الكلمة الإلهية عند اليهود والنصارى، ففلاسفة اليهود وعلى رأسهم فيلون الإسكندري - يرون أن العالم أثر صادر عن كلمة الله، وأن مصدر الوحي والنبوة واحد في جميع العصور، هو ما أطلقوا عليه اسم "الكلمة الإلهية"^(٢).

كما أن الأثر اليهودي ظهر في القول المنسوب لكعب الأحبار^(٣):

(١) الغوثية (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص ٤-٥.

(٢) ينظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل برييه: ص ١٢٩-١٣٩.

(٣) كعب بن ماتع الحميري اليماني، كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ وحسن إسلامه. ومما أخذ عليه تحديثه عن الكتب الإسرائيلية. وقد نهاه عمر بن الخطاب ﷺ =

«إني وجدت صفة محمد ﷺ وأمته في الكتب المنزلة، وإن الله عز وجل أوحى إلى موسى ﷺ: إني ما خلقت خلقاً أكرم علي من أمة محمد ﷺ، ولولاه ما خلقت جنة ولا ناراً ولا سماء ولا أرضاً»^(١).

أما في النصرانية؛ فـ "الكلمة" عند النصارى تماثل الحقيقة المحمدية من أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شيء وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون: فهي المشتملة على الحياة، والحياة هي نور الناس، وهذا النور هو الذي كون به العالم، والروح الساري في الكون، المفيض للحياة والنور. جاء في إنجيل يوحنا ما يأتي: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس»^(٢). وجاء في العهد الجديد: «يسوع نفسه حجر الزاوية، الذي فيه كل البناء مركباً معاً، ينمو هيكلًا مقدساً في الرب، الذي فيه أنتم أيضاً مبنون معاً مسكناً لله في الروح»^(٣). وفيه أيضاً قولهم عن المسيح: «الكل به وله قد خُلق، الذي هو قبل كل شيء وفيه يقوم الكل»^(٤).

= عن ذلك وتوعده. قال ابن كثير في تفسير سورة النمل في قصة سليمان ومملكة سبأ: ما يحكيه كعب عن الكتب القديمة فليس بحجة عند أهل العلم. وليس كل ما نُسب إليه في الكتب بثابت عنه، فإن الكذابين من بعده قد نسبوا إليه أشياء كثيرة لم يقلها. توفي ﷺ بحمص ذاهباً للغزو في أواخر خلافة عثمان ﷺ (سير أعلام النبلاء: ٤٨٩/٣).

(١) فتوح الشام، للواقدي: ٢٤٣/١.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول: ١-٥.

(٣) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل أفسس، الإصحاح الثاني: ٢١-٢٢.

(٤) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل كولوسي الإصحاح الأول: ١٦-١٧.

وورد في المواعظ المنسوبة للقديس كليمنت (كليمانس)^(١): «أن روح الله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة، وقد قدر له السيادة على الملكوت الدائم»^(٢).

ويصف كلمنت الكلمة الإلهية "المسيح" بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود، قبل أن تتجسد في الصورة الناسوتية "المسيح" وأنها هي التي تكلمت بلسان موسى ﷺ وغيره من الأنبياء، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان، وأوحت إليهم بحكمتهم. ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي "الحقيقة المحمدية" بمثل ما وصف به فيلون، وكلمنت "الكلمة الإلهية" فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن^(٣).

وقد جاء في المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمنت أيضاً: «ليس ثمت غير نبي صادق واحد. هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يمر خلال عصور العالم منذ البدء، بأسماء وصور متغيرة، حتى يشمله الله برحمته، فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها»^(٤).

كما يظهر تقارب الصوفية مع النصرانية، أن المتصوفة تصوروا أن

(١) عالم نصراني، ولد في أثينا من أسرة وثنية ثم اعتنق النصرانية، وتوفي في انطاكية في حدود سنة (٢١٥م) كان ممن سعى للتوفيق بين النصرانية، والوثنية اليونانية، وله كتب في هذا الشأن. ينظر معجم الفلاسفة: ص ٥٢٦.

(٢) ينظر نص كليمانس في الخوارج والشيعة، لفلهوزن: ص ١٥٠.

(٣) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ١٠.

(٤) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولد تسيهر. ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥-٢٣٦.

محمدًا ﷺ له طبيعتان، طبيعة بشرية وهي هيئته التي يظهر بها للناس، وطبيعة روحية وهي التي أفاضت على الوجود بنورها وصدر كل شيء عنها، وهو تصور نصراني بحت.

يقول ابن علويه المستغانمي: «معنى اندراج الوجود في كلمة التوحيد، ولك أن تدرجه في تسمية أشرف العبيد، وهو قولنا: "محمد رسول الله" فاجتمعت الكلمات الثلاث في هذا اللفظ الشريف المنزلة على عيسى ﷺ، المعبر عنها باسم الأب والأم والابن. الكلمات الثلاث هي: الرسالة والمحمدية والألوهية»^(١).

ثانياً - الأثر الباطني:

يظهر الأثر الباطني بوضوح في قول المتصوفة بالحقيقة المحمدية؛ إذ أن بعض الفرق الغالية تزعم أن روح الله-تعالى عن ذلك- ظهرت في النبي محمد ﷺ ثم في علي بن أبي طالب ﷺ، وفي ذريته من بعده، الأئمة الاثني عشر عند الشيعة. يقول الأشعري: «والصنف الحادي عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القدس هو الله عز وجل، كانت في النبي ﷺ ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين، ثم في علي بن الحسين ..» إلى أن ذكر أئمة الشيعة الاثني عشر ثم قال: «وهؤلاء (الأئمة الاثنا عشر) آلهة عندهم، كل واحد منهم إله على التناسخ، والإله عندهم يدخل في الهياكل»^(٢).

ويقول الأشعري: «والفرقة الثانية (من الفرق الغالية) أصحاب

(١) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٥٩.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١٤/١.

عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين^(١)، يزعمون أن عبدالله بن معاوية كان يدعي أن العلم ينبت في قلبه كما ينبت الكمأة والعشب، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح الله جل اسمه، كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه، قال وزعم أنه ربُّ وأنه نبي، فعبدته شيعة، وهم يكفرون بالقيامة، ويدعون أن الدنيا لا تفنى ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم^(٢).

ويذكر ابن خلكان عن المقنع الخراساني^(٣) أنه «ادعى الربوبية من طريق المناسخة، وقال لأشياعه والذين اتبعوه: إن الله سبحانه وتعالى تحوّل إلى صورة آدم، ولذلك قال للملائكة: اسجدوا له فسجدوا إلا إبليس؛ فاستحق بذلك السخط، ثم تحول من آدم إلى صورة نوح ﷺ، ثم إلى صور واحد فواحد من الأنبياء عليهم السلام والحكماء

(١) عبدالله بن معاوية بن عبدالمك بن جعفر بن أبي طالب، كان صديقاً للوليد بن يزيد الخليفة الأموي قبل أن تفضي إليه الخلافة. وكان عبدالله بن معاوية جواداً شاعراً. خرج بالكوفة في خلافة مروان بن محمد ثم لحق بأصبهان وغلب على تلك الناحية إلى أن قتل سنة (١٣١هـ) وقيل سجنه أبو مسلم الخراساني داعية بني العباس ومات في سجنه. قال ابن حزم: «كان عبدالله هذا رديّ الدين معطلاً، مستصحباً للدهرية». ينظر: الفصل، لابن حزم: ٣٦/٥-٣٧، ومختصر تاريخ دمشق: ٧٦/١٤.

(٢) مقالات الإسلاميين: ٦/١.

(٣) قيل إن اسم المقنع الخراساني: عطاء. ولا يعرف اسم أبيه. وقيل اسمه حكيم. وذكر البيروني: أن اسمه هاشم بن حكيم. وسمي بالمقنع لأنه كان لا يسفر عن وجهه. ولما استفحل أمره ثار عليه الناس وقصدوا قلعه ليقتلوه؛ فلما أيقن بالهلاك، جمع نساءه وسقاهن سماً، فمتن منه، ثم تناول شربة من ذلك السم فمات. وكان ذلك سنة (٢٦٣هـ). ينظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية، للبيروني ص ١٨١. ووفيات الأعيان: ٢٦٣/٣.

حتى حصل في صورة أبي مسلم الخرساني^(١)، ثم زعم أنه انتقل إليه منه^(٢).

كما تزعم الإسماعيلية أن الكلمة تنتقل في تجسّدات بشرية في كل عصر وفي كل وقت وأنها هي الحق تعالى؛ كما قالته المتصوفة عن الحقيقة المحمدية.

جاء في زهر المعاني من كتب الإسماعيلية: «فكانت الكلمة الأولى هي العقل كلمة الله التي قال فيها المسيح ﷺ: في البدء كانت الكلمة. والكلمة عند الله هي الصورة الأنزعية التي نزعت عنها الكثافة، وتوحدت باللطافة، وظهرت بالمقامات، وعلت عن الإشارة، وقد قال الداعي أحمد قس: إن الصورة الأنزعية هي صورة الذات التي دعا الله الخلق إلى الإيمان به.. فجعلها سبحانه وتعالى اسمه القديم الذي لم ينفصل عنه داعياً إليه في كل وقت ودور، وعصر وزمان. يظهر اسمه لخلقه شخصاً يدعو الخلق إليه»^(٣).

كما نلمس بذور القول بالحقيقة المحمدية عند الرافضة الاثني عشرية، فجاء في كتاب الكافي - وهو بمنزلة البخاري عند أهل السنة - عن جعفر الصادق^(٤) قال: «قال الله تبارك وتعالى: يا محمد إني

(١) عبدالرحمن بن مسلم، داعية الدولة العباسية، ولد سنة (١٠٠هـ) وتولى أمر الدعوة للعباسيين سنة (١٢٩هـ) بمرو. كان سقاًكاً للدماء، قتله الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة (١٣٧هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٢٠٧/١٠، وسير أعلام النبلاء: ٤٨/٦.

(٢) وفيات الأعيان: ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) زهر المعاني، للداعي إدريس عماد الدين القرشي: ص ١٩٣. وأحمد قس لم أجد ترجمته.

(٤) جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. من سادات =

خلقتك وعلياً نوراً، يعني روحاً بلا بدن، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تنزل تهللني وتمجدني، ثم جمعت روكيكما فجعلتهما واحدة، فكانت تمجدني وتقديسني وتهللني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين، فصارت أربعة: محمد واحدٌ، وعليٌّ واحدٌ، والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة من نور، ابتدأها روحاً بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا»^(١).

وتنسب الرافضة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام قوله: «والله لقد كنت مع إبراهيم في النار وأنا الذي جعلتها برداً وسلاماً، وكنت مع نوح في السفينة وأنجيت من الغرق، وكنت مع موسى فعلمته التوراة، وأنطقت عيسى في المهد وعلمته الإنجيل، وكنت مع يوسف في الجب فأنجيت من كيد إخوته، وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح»^(٢). ورووا عنه أيضاً قوله عليه السلام: «أنا الذي علوت فقهرت، وأنا الذي أحبي وأميت، أنا الأول والآخر والظاهر والباطن»^(٣).

كما أن الإنسان الكامل - إحدى صور الحقيقة المحمدية - له

= أهل البيت، ومن أتباع التابعين وعبادهم. ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ). حدث عن جده القاسم بن محمد، وعن عروة بن الزبير، ونافع، وغيرهم. وما كذبت الرافضة على أحد مثلما كذبت عليه. كانت وفاته عليه السلام سنة (١٤٨هـ). ينظر: مشاهير علماء الأمصار، ص ١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ١/١٦٦.

(١) الأصول من الكافي، للكلياني، كتاب الحجة، أبواب التاريخ، باب مولد النبي عليه السلام ووفاته، رقم (٣) ٤٤٠/١. وينظر أرقام أحاديثهم (١٠، ٩، ١٣) ٤٤١/١-٤٤٣.

(٢) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الأنوار النعمانية: ٣١/١.

(٣) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الاختصاص للشيخ المفيد: ص ١٥٧.

أصله في الديانات الباطنية؛ فهو عند الإسماعيلية غاية الخليقة، ونهاية ما في الفطرة على حد تعبير الداعي الفاطمي علي بن الوليد^(١). وانتهى الإنسان الكامل عند الإسماعيلية إلى الأئمة والأوصياء؛ لأن كل واحد منهم غاية ما في عالم الإنسان .. وزيد الطبيعة بأسرها، وحائز على تدبير العقول البرية، وزبدة العالمين الطبيعي والروحاني^(٢): وهو عين ما قالته المتصوفة في الإنسان الكامل.

وترى البهائية «أن الله ليس له أسماء ولا صفات ولا أفعال، وأن كل ما يضاف إليه من أسماء وصفات وأفعال هي رموز لأشخاص ممتازين من البشر قديماً وحديثاً هم مظاهر أمر الله ومهابط وحيه في زعمهم وآخرهم الذي لقب نفسه (بهاء الله) وهو عندهم مظهر الله الأكمل، وهو الموعود، ومجيئه الساعة الكبرى، وقيامه القيامة، ورسالته البعث، والانتهاى إليه الجنة، ومخالفته هي النار»^(٣).

ثالثاً - الأثر الكلامي:

تقرب الحقيقة المحمدية في تصورها من مذهب الكمون عند النظام^(٤) من المعتزلة؛ فالحقيقة المحمدية منها نشأ الخلق، وبالمعنى

(١) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١. وعلي بن الوليد: داع فاطمي يماني، توفي سنة (٦١٢هـ) حسبما ذكر محقق كتابه الذخيرة. ولم أجد له ترجمة.

(٢) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١-٦٢. وينظر كتاب الكشف لجعفر بن منصور اليماني: ص ٥٠-٥١ ومعرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة، للداعي الإسماعيلي حسن المعدل (ضمن أربع كتب حقانية) ص ١١٧-٢٢١.

(٣) البهائية، محب الدين الخطيب ص: ١٧.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من الموالي، ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وعنه أخذ الاعتزال، كما تأثر بالبراهمة. يعد من أذكياء المعتزلة، وتأثر =

الدقيق : أن الخلق كله نشأ من نور محمد ﷺ. فكان الخلق كان كامناً في النبي ﷺ ثم خرج إلى الوجود ؛ وهذا مثل مذهب النظام حيث زعم أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن، ونباتاً وحيواناً، وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم ﷺ خلق أولاده ؛ غير أن الله تعالى أكنم بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها»^(١).



= بأقواله طوائف من الشيعة والخوارج. وكان شديد الوقيعة في أهل الحديث، وروي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين في خلافة المعتصم العباسي. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٥٩، وسير أعلام النبلاء: ١٠/٥٤١.
(١) الملل والنحل، للشهرستاني: ١/٥٦.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل

من أسباب قول الصوفية بوحدة الأديان اعتقادهم بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل؛ إذ مصدر الأديان عندهم هو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد وهو الله، والعارف المحقق الكامل هو من عبده تعالى في كل مجلى من مجاله. وتتضح وحدة الأديان هنا من حيث اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية من خلال الأصول التالية:

الأصل الأول:

الأصل الأول الذي بنى عليه المتصوفة قولهم بوحدة الأديان من خلال إيمانهم بما يسمونه الحقيقة المحمدية وصورتها النهائية في الإنسان الكامل هو أنه ﷺ عين الوجود، والحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره، وصورة كل معبود، فهو في كل شيء، وبه كل شيء؛ هو الخالق وهو المخلوق، هو العابد وهو المعبود؛ فما عبد شيء إلا وهو صورته، وما سجد لشيء إلا وهو مجلاه. والمؤمن الصادق من نظر إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله، وأن الحقيقة المحمدية هي الظاهرة في صور العالم كلها.

يقول داود القيصري: «إن الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء. فاعلم: أن تلك الحقيقة هي التي تربي صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها، الذي هو رب الأرباب، لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر كما

مر، فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم - التي هي مظهر الاسم الظاهر- تربي صور العالم وبياطنها تربي باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الأعظم، وله الربوبية المطلقة .. ولا تتصور هذه الربوبية إلا باعطاء كل ذي حق حقه، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم، وهذا المعنى لا يمكن إلا بالقدرة التامة، والصفات الإلهية جميعها، فله كل الأسماء، يتصرف بها في هذا العالم حسب استعدادتهم .. فلها الإحياء، والإماتة، والल्पف، والقهر، والرضا والسخط، وجميع الصفات، ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً لأنها منه. وبكاؤه ﷺ وضجره وضيق صدره، لا ينافي ما ذكر، فإنه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض من حيث مرتبته، وإن كان يقول: «أنتم أعلم بأمر دنياكم^(١)». من حيث بشريته^(٢).

كما أن المتصوفة يعتقدون في محمد ﷺ «أنه هو الله سبحانه ذاتاً وصفة، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وأنه هو الوجود المطلق والوجود المقيد، وأنه كان ولا شيء قبله أو معه، ثم تعين في صورة مادية سُمِّي في واحدة منها بجماد، وفي أخرى بحيوان، وهكذا حتى اندرج تحت اسمه كل مسمى وصدقت ماهيته على كل ماهية^(٣).

ولأن الحقيقة المحمدية هي حقيقة كلية جامعة مطلقة؛ جعلها هذا

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب الفضائل (٣٨) باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، رقم (٢٣٦٣) ٤/١٨٣٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١/١٠٣-١٠٤.

(٣) هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل: ص ٧٥.

الإطلاق حاوية جميع المظاهر والتعينات؛ فهي التنزل الإلهي في مرتبة الأحدية، والتي لها السريان التام في هذا الكون.

يقول البناني: «تضاءلت الفهوم عن إدراك الحقيقة المحمدية؛ لإطلاقها وعدم حصرها في فهم فاهم، وعقل عاقل؛ لأن حقيقته ﷺ عين الحقيقة الذاتية الأحدية»^(١).

ويقول ابن عجيبة: «نوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود.. من أجله لاحت وظهرت أسرار الذات العالية، وقد كانت قبل ظهور نوره محجوبة باطنية، تجلى فيها الحق تعالى باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلى باسمه الظاهر، أظهر قبضة من نوره، فقال كوني محمداً، فمن تلك القبضة المحمدية تكونت الأكوان، من العرش إلى الفرش، فما ظهرت أسرار الذات إلا من تلك القبضة النورانية، فظاهرها ذات، وباطنها صفات»^(٢).

ويقول في شرحه لصلاة ابن عربي: «اللهم صل على الذات المُطْلَسَم "أي: على الكنز المكنون. فالمطلسم هو: الساتر للشيء، والصَّوَّان له. وذلك أن الحق - جل جلاله كان كنزاً لم يعرف، أي سرّاً خفياً غيبياً، فلما أراد أن يعرف؛ أظهرَ قبضةً من نور ذاته، سماها محمداً ﷺ؛ فلما تجلت القبضة من بحر الجبروت، كساها رداء الكبرياء، وهو حجاب الحسن.. فحجاب الحسن الذي احتجبت به

(١) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧. وينظر: النفحات الأقدسية

في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، لليطار: ص ١٦٠-١٦١.

(٢) شرح صلاة القطب ابن مشيش: ص ١٥-١٦. وينظر شرح الصلاة المشيشية، لابن

كيران: ص ٥٠، ٥٤-٥٥.

أسرار الذات هو الطَّلسم. والمعاني التي هي باطن القبضة وکليتها هو الكنز، وهو عين الذات في مقام الجمع. فالقبضة المحمدية لما كانت من عين الذات، أُطلق عليها الذات، ولذلك قال: على الذات المطلسم. ومن هذه القبضة تفرعت الكائنات كلها من عرشها إلى فرشها، بذواتها وأرواحها، فنوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود^(١).

إلى أن قال: «ثم إن القبضة المحمدية هي عين الذات، برزت من عين الذات؛ لكن تُسمَّى ما تَكشَّف منها، وتحسَّن: محمداً ﷺ، وأما ما بطن، فباق على أصله من اللاهوتية»^(٢).

وتزعم الصوفية أن شأن محمد هو شأن الله، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله؛ فمن توجه بالعبادة إلى حقيقة محمد ﷺ في مظاهره المتعددة؛ فإنما عبد الله تعالى في تجلياته التي لا يحصرها حاصر: «شأن محمد في جميع تصرفاته هو شأن الله، ولذلك كان نوراً ذاتياً من عين ذات الله.. فالبسملة نزلت على سليمان ﷺ من باطن محمد ﷺ فكان سليمان ﷺ مجلى من مجالي نور محمد ﷺ، وصورة من صورته، فما في الوجود إلا محمد ﷺ»^(٣).

(١) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، لابن عجيبة: ص ٤١-٤٢.

(٢) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي: ص ٤٥. وينظر فناء اللوح والقلم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٤٨.

(٣) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمديّة: ص ٩. وينظر الكتاب نفسه: ص ٦١-٧١، ١٥٤-١٦٧.

ويأتي الجيلي بتوحيد يسميه: بالتوحيد المحمدي، والذي قوامه وحدة الوجود، وعبادة الله في مظاهره المتعددة، يقول الجيلي: «جعل هذا الاسم (الله) عين محمد في سائر ما أخبر به من حقيقة هذا التوحيد المحمدي، فجعل ظاهر محمد ﷺ نائباً مناب اسمه "الله تعالى"»^(١). ويقول: «اعلم أن محمداً ﷺ قد اتصف بجميع أسماء الله وصفاته، وتحقق بها»^(٢).

ويستدل الجيلي لهذا التوحيد المحمدي بدليل غريب هو أن الله ذكر محمداً ﷺ معه في كلمة التوحيد في كلمة الشهادة: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، وهذا في نظر الجيلي غاية الدلالة على ما أسماه بالتوحيد المحمدي.

يقول الجيلي: «اسم محمد ﷺ واقع على ذلك موقع اسمه الله. فسواء قلت: هو محمد، أو قلت هو الله. ومقارنة اسمه ﷺ مع اسم الله في كلمة الشهادة إشارة لهذا المعنى الذي ذكرناه؛ لأن كلمة التوحيد إنما هي موضوعة لتوحيد الواحد بوحدته التي هي له من دون كثرة. فلو كان اسم محمد خلاف تلك الوحدة ما ساغ مقارنته بالاسم "الله" في كلمة التوحيد لوجود الغيرية، والأمر بخلاف ذلك؛ لأنه ﷺ هو المسمى بالله»^(٣).

وكون النبي ﷺ يذكر في الشهادة مع الله فإنما يذكر بصفته رسولاً من عند الله، ولم يذكر بصفته إلهاً يعبد من دون الله بزعم الجيلي. كما

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٠.

أن ذكر النبي ﷺ في الشهادة مع الله تعالى هو من تكريم الله لرسوله محمد ﷺ ورفع لذكره، كما قال سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشَّح: ٤].

ويؤكد هذا التوحيد - أقصد التوحيد المحمدي الذي نادى به الجيلي - النابلسي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الْفَتْح: ١٠]. يقول النابلسي: «أخبر تعالى أن نبيه محمداً ﷺ هو الله تعالى وتقدس، وبيعته بيعة الله، ويده التي مدت للبيعة هي يد الله تعالى كما سمعت من الآية الشريفة. ولولا أنه ﷺ على معرفة من ربه حقيقة، ما قال عنه تعالى ذلك القول»^(١).

ويقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني: «قد تبين مما تقدم أنه ﷺ كل العالم، وأن كل جزء من العالم مظهر له من حيث اتحاده، وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده، إذ نوره الذي هو العقل أصل العالم.. صار هو عين الوجود ومظهر تجلي الواحد المعبود..» كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان^(٢)، وينكشف له في مقام البقاء أن الرسول ﷺ كان ولم يكن معه شيء من الموجودات سوى رب الأرض والسموات وهو ﷺ الآن على ما عليه كان^(٣).

ويذهب الجيلي إلى أن الحقيقة المحمدية هي طريق لتوحيد العبادة بين البشر؛ إذ أنها تمثل الذات الإلهية من جانب؛ كما أنها تمثل

(١) رسالة في حكم شطح الولي: ص ١٩٤. وينظر النفحات الأقدسية: ص ٩.

(٢) سبق تخريجه: ص ٧٥٦-٧٥٧.

(٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص ١٢٣.

المخلوقات الكامنة في هذه الذات من جانب آخر.

يقول الجيلي في الحقيقة المحمدية : «برزت إشارة كنهية بعبارة منبهة أني قد اختلست من ذاتي نسخة جامعة لأسمائي وصفاتي بمزيد حقائق الكنه الذي لا يعبر عنه، أبرز فيه برازاً هو عين الكمون وأظهر فيه ظهوراً هو عين البطون، متصوراً بصورة بديعة متنزلاً في مشاهدة رفيعة تكون تلك الصورة مجلى لجنابكم الرفيع ومظهراً لشأنكم البديع، وتستاثر في نفسها بمالها من قدسها من حقيقة كنه لا يعرف، وحقيقة لا تدرك ولا توصف، فتكون نسبة ذلك المظهر الأكمل والمجلى الأعز الأفضل إلى مظاهركم العظيمة ومجاليكم الكريمة نسبة الذات من الصفات ليكمل به ثنائي على علاي، فشقت من الحمد اسمها إذ كان رسمها فسميته محمداً وأحمد ومحموداً وجعلته عابداً ومعبوداً»^(١).

ويفصل ابن عربي ما أجمله الجيلي في أن الحقيقة المحمدية هي التي تعبد في كل معبود، يقول ابن عربي : «أول موجودٍ ظهرَ مقيداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من الوجوه»^(٢).

لاحظ أخي القارئ عبارة ابن عربي : "ويسمى كل شيء". "وكل" من ألفاظ العموم، ويدخل في هذا العموم الأصنام والكواكب والنباتات

(١) الإرادة القديمة (مخطوط) عبدالكريم الجيلي: ق ٣ ب - ٤أ.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥.

والأحجار وكل ما عبد من دون الله، وهو ما صرح به ابن وعربي؛ إذ قال بعد ذلك: «وبهذا الوجه الذي ذكرناه؛ لا يكون أثراً إلا للألوهية؛ لأن بذلك الوجه ظهرت هذه الآثار عن الأكوان كلها.. فلولا هذا السريانُ الدقيق، والحجاب العجيب الرقيق والستر الأخرى؛ ما عبدت الألوهية في الملائكة، والكواكب والأفلاك والأركان والحيوانات، والنباتات والأحجار والأناسي؛ إذ الألوهية هي المعبودية من الموجودات»^(١).

وهو كلام في غاية الوضوح، لا يحتمل معه أي تأويل، وشاهد بين على أن نظرية الحقيقة المحمدية عند المتصوفة إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان.

والعبادة مقبولة مهما اختلفت، والأديان صحيحة مهما تعددت؛ لأن الحقيقة المحمدية لا تخلو من مكان أبداً، ولا تختفي في زمان أبداً؛ بل هي على الدوام في كل مكان، وفي كل زمان، يقول البكري: «الذي أقوله إن الجسد الشريف لا يخلو منه زمان ولا مكان ولا محل ولا إمكان، ولا عرش ولا كرسي ولا قلم ولا غير ذلك من المكونات، وإن امتلاء الكون الأعلى به كامتلاء الكون الأسفل، وكامتلاء قبره به، فتجده مقيماً به طائفاً حول البيت، قائماً بين يدي ربه لأدائه الخدمة، تام الانبساط بإقامته في درجة الوسيلة، ألا ترى الرائين يقظة، أو مناماً يرونه في وقت واحد في أمكنة متباعدة جداً، فمتى كان ذلك مناماً كان في عالم المثال، ويقظة كان بصفتي الجمال والجلال، وذلك غايات الكمال، وليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في

(١) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨.

واحد^(١). ويقول: «لما كان عالمي الملك والملكوت وجب أن لا يخلو جزء منهما عن جسده وروحه»^(٢).

وقريب من هذا قول الجيلي: «إن الله تعالى لما خلق محمداً ﷺ من كماله، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد ﷺ من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء.. ثم لما خلق الله نفس محمد ﷺ على ما وصفناه، خلق آدم نسخة من نفس محمد»^(٣).

ولا يخفى قول الجيلي: "خلق كل حقيقة في محمد" إذ يشمل كل شيء له حقيقة في الوجود؛ ومن ذلك الأصنام والأوثان، والشرك والكفر عموماً. فهذه حقائق في الوجود لا ينكرها إلا مكابر، فعلى قول الجيلي تعتبر هذه الحقائق مخلوقة في النبي ﷺ. ويؤكد هذا قول الجيلي: «محمد ﷺ هو الواسع لكل ما يطلق عليه اسم الشيء من الأمور الحقيقية والأمور الخلقية»^(٤).

الأصل الثاني:

أما الأصل الثاني فهو أن الله رحم العالم كله بالحقيقة المحمدية؛ يستوي في هذا المؤمن والكافر. وكل من دان بغير دين الإسلام تشمله

(١) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لا يخلو منه زمان ولا مكان، مصطفى بن كمال الدين البكري (مخطوط): ق ١٠ ب - ق ١١ أ.

(٢) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لا يخلو منه زمان ولا مكان: ق ١١ ب.

(٣) الإنسان الكامل: ٣٦/٢.

(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٩.

هذه الرحمة لسريان هذه الرحمة في الموجودات كلها؛ فكل دين مقبول وكل عبادة نافعة لسريان الحقيقة المحمدية فيها.

فهذا الجيلي يؤكد أن الحقيقة المحمدية وسعت كل شيء رحمة، فالعالم كله مرحوم بهذه الرحمة، وهذه الرحمة لا تخص أحداً دون أحد بل هي لكل المخلوقات يدخل فيها الكفار والمشركون وكل من دان بغير دين الإسلام؛ إذ إنها تسري في الوجود كله كسريان الحياة في كل حي. والعالم كله نسخة من محمد حبيب الله، فالعالم كله وما يحتويه داخل في هذه الرحمة. يقول الجيلي: «حقيقة محمد ﷺ بها رحم الله تعالى حقائق الأشياء كلها.. فلذلك أول ما خلق الله روح محمد ﷺ؛ ليرحم به الموجودات الكونية فيخلقها على نسخته، ويستخرجها من نشأته.. ولذلك سبقت رحمة الله تعالى غضبه؛ لأن العالم كله على نسخة الحبيب، والحبيب مرحوم»^(١). ويقول الجيلي أيضاً: «فإنه ﷺ كان متحققاً بالرحمانية لسريان وجوده في جميع الموجودات؛ لأنه هوى العالم، والدليل على ذلك أن الله خالق العالم منه، فهو ﷺ سار في جميع الموجودات سريان الحياة في كل حي»^(٢).

الأصل الثالث:

هو أن الحقيقة المحمدية جامعة للأضداد؛ فالكل منها انبثق، ومن عينها فاض، ومن نورها وجد: فالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال، والخير والشر، والملائكة والشياطين.. كل ذلك

(١) الكمالات الإلهية: ص ٤٠-٤١. وينظر الإرادة القديمة: ق ٤ب-٥أ، ومراتب الوجود: ص ٢١-٢٢.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٧١.

نتج من نور النبي محمد ﷺ؛ كما تزعم الصوفية؛ ومن هذا الباب: تسقط الفروق بين المتضادات، ما دامت كلها من نور واحد: فيتساوى التوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال.. وهكذا، يقول الجيلي: «اعلم أن الله تعالى لما خلق النفس المحمدية من ذاته، وذات الحق جامعة للضدين خلق الملائكة العالين من حيث صفات الجمال والنور والهدى من نفس محمد ﷺ، وخلق إبليس وأتباعه من حيث صفات الجلال والظلمة والضلال من نفس محمد ﷺ»^(١)

كما تسقط حقيقة العذاب والجحيم والنار، وتصبح هي نفس حقيقة الرحمة والنعيم والجنة ما دام المصدر واحداً وهو الحقيقة المحمدية عند المتصوفة. وأن مآل الجميع إلى الخير، يقول الجيلي: «اعلم أن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغافر فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين وجعلها دار السعادة للمنعمين، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال، وجعلها دار الأشقياء أهل الضلال وكان القسم الذي خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسمه المنان فهو لسر تجلي اللطيف محل كل كريم عند الله شريف؛ والقسم الذي خلق الله منه النار هو المنظور إليه باسمه القاهر، وهو لسر تجلي الغافر يشير إلى قبول أهلها إلى الخير في الآخر، كما أخبر النبي ﷺ عن النار أن الجبار يضع فيها قدمه فتقول: قط قط»^(٢). وقال: «واعلم أن الصور

(١) الإنسان الكامل: ٣٨/٢.

(٢) الإنسان الكامل: ٢٩/٢. والحديث رواه البخاري (٤٨٥٠) ومسلم (٢٨٤٦) من

حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المحمدية خلق الله منها الجنة والنار وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين»^(١).

الأصل الرابع :

هو أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير هو محمد؛ بعثه الله في صورة نوح والنبين من بعده، ثم صورة إبراهيم والأنبياء من ذريته، ثم صورة موسى وأنبياء بني اسرائيل من بعده، ثم عيسى عليهم جميعاً الصلاة والسلام وهكذا؛ ثم تظهر الحقيقة المحمدية في صورة النبي محمد ﷺ، وتظهر بعد ذلك في أقطاب الصوفية وأوليائهم. فمن آمن باليهودية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو الذي بعث إليهم، ومن آمن بالنصرانية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو المبعوث إليهم، فلا يوجد في الحقيقة كفر بل إيمان أتى به النبي محمد ﷺ في عصور مختلفة، وكلُّ آمن به في صورته التي آتاه بها، واختلاف الصور لا يغير من معنى الحقيقة، وهي الإيمان، فنبوته ﷺ ممددة لكل وظاهرة فيه على شكل أدوار تترى؛ لأنها نبوة الروح الأعظم. لقد أدى هذا الاعتقاد ببعض الصوفية إلى أن يقرروا أن: «لا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة فإن رسول واحد بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته، وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة فجوهرهم جميعاً واحد

(١) الإنسان الكامل: ٣٦/٢.

وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب»^(١)

ويؤكد ابن الفارض ما سبق أن قاله كليمنت من أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير؛ حيث يؤكد ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء، وأن النبي محمداً ﷺ باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً مبعوثاً من نفسه إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة؛ فمني وإلي كانت رسالاتي لا من غيري، إذ لا وجود للغير في الحقيقة. وهذا المعنى ذكره ابن الفارض في هذين البيتين:

ومن عهد عهدي قبل عصرٍ عناصري إلى دار بعثٍ قبل إنذار بعثتي
إليّ رسولاً كنتُ مني مُرسِلاً وذاتي بآياتي عليّ استدلت^(٢)

ثم يبين أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء لأن وجودهم وصدروهم كان منها:

وإني وإن كنت ابنَ آدم صورةً فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبوتي
وفي المهد حزبي الأنبياءُ وفي عناصري لوحِي المحفوظُ والفتحُ سورتي
وقبل فصالي دون تكليفٍ ظاهري ختمتُ بشرعي الموضحي كلَّ شرعة^(٣)

ابن الفارض يقرر هنا أن حقيقة النبي ﷺ هي السارية في الأنبياء،

(١) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولدتسيهر. ضمن كتاب

"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥.

(٢) ديوان ابن الفارض، ص ٢٧٥، البيتان ٤٥٩، ٤٦٠، وينظر شرح التائية لقيصري: ص ١٩٤.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص ٢٩٩، الأبيات ٦٣١، ٦٣٣، ٦٣٤. ينظر كشف الوجوه

الغر: ١٩١/٢-١٩٢. وشرح قيصري للتائية: ص ١٢٨، ٢٢٢-٢٢٣.

حتى في آدم عليه السلام، فإنه وإن كان النبي محمد عليه السلام من حيث الصورة ابناً لآدم إلا أنه من حيث المعنى هو أبو آدم؛ فآدم عليه السلام وسائر الأنبياء إنما استمدوا وجودهم من النبي محمد عليه السلام، وما أتى به الأنبياء من الوحي إلا من حقيقته عليه السلام. وهو يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقوا شرائعهم من شريعة محمد، وساروا على نهجه، وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية، بحكم كونها أصلاً في كل شيء، وسراً لكل وجود، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحى ومعرفة، فهي قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعددين، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان وما أتوا به من شرائع؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي، ولا سيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً قد ختم بشريعته كل الشرائع^(١).

ولا تظن أن ابن الفارض يقصد الإسلام بمعناه العام الذي هو دين الأنبياء جميعاً وهو التوحيد، بل مراده أن كل ما في هذا الكون من أديان إنما هي مظاهر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وإن بدا الاختلاف بينها في الظاهر، فهي لا تخرج عن حقيقته عليه السلام، وروحه الكلي.

فلا تحسبن الأمر عني خارجاً فما سادَ إلا داخلٌ في عبودتي
«فلا تحسبن الأمر الإلهي خارجاً عني ليتمكن أن يصد من غيري،
بل أنا الاسم الأعظم الإلهي ومظهره الجامع لحقائق جميع العالم

(١) ينظر ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ٣٧٤-٣٧٦.

المحيط بها، فما خرج عني شيء ليأتي بشيء ما أمرته به، ولا ساد أحد في الوجود بسيادة النبوة والولاية وغيرهما، إلا وداخل في عقودي»^(١).

فتعدد الأنبياء، وتباين الشرايع واختلافها فيما بينها، ليس إلا من حيث المظاهر والصور الخارجية، أما من حيث اللب والجوهر فالحقيقة واحدة، وإن اختلفت الطقوس. فالشرايع كلها واحدة، لأنه ليس هناك إلا نبي واحد وشريعة واحدة على الحقيقة، وهذا النبي هو محمد كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته. وإن سميت بأسماء متعددة.

ويبين داود قيصري^(٢) أن الحقيقة المحمدية تظهر في كل شيء بحسب ما يقتضيه ذلك الشيء؛ إذ أن ظهورها بكامل كمالاتها غير ممكن؛ فكان أن ظهر في كل عصر ظهوراً لايقاً بأهل ذلك العصر وزمنهم؛ فظهرت في الأنبياء بدءاً من آدم ثم الأنبياء بعده، ولا يزال ظهورها يتوالى في كل زمان حتى تظهر في صورة النبي محمد ﷺ فتختم به النبوة؛ لكنها أي الحقيقة المحمدية تظهر في الأولياء والأقطاب في كل عصر حتى قيام الساعة، والساعة هنا عبارة عن عودة الكل إلى الواحد.

(١) شرح تائية ابن الفارض، محمد قيصري: ص ٢٢٣. وبيت ابن الفارض ضمن تائيته

الكبرى نظم السلوك، ينظر ديوانه ص ٣٠٠، البيت رقم ٦٣٧.

(٢) داود بن محمود بن محمد، شرف الدين القيصري، أديب صوفي من علماء الروم،

من أهل قيصرية، تعلم بها وأقام سنوات بمصر ثم رجع إلى بلده، له شرح على

فصوص الحكم، وشرح على تائية ابن الفارض، وغيرها توفي سنة (٧٥١هـ). ينظر

الأعلام: ٣٣٥/٢.

يقول قيصري : «وظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولاً لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة، كل منها في مرتبة لائحة بأهل ذلك الزمان والوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الأنبياء ﷺ فإن اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة أحكام الكثرة والخلقية عليك، حكمت بالامتياز بينهم والغيرية، ويكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء لظهور كل منهم ببعض الأسماء والصفات. وإن اعتبرت حقيقتهم وكونهم راجعين إلى الحضرة الواحدة بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم ووحدة ما جاءوا به.. فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة، وهو الحقيقة المحمدية. وباعتبار حكم الكثرة متعدد.. وعند انقطاع النبوة- أعني نبوة التشريع- بإتمام دائرتها، وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقاً.. إلى أن ينختم بظهور خاتم الأولياء، وهو الخاتم للولاية المطلقة. فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة.. فيصير كل ما كان صورة معنى، وكل ما كان معنى صورة، أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقية، وتستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقية فيها، فتحصل صورة الجنة والنار، والحشر والنشر، على ما أخبر عنه الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين»^(١).

ولأن التناقض سمة من سمات الصوفية؛ ولقولهم بشمول الحقيقة المحمدية لكل الموجودات، ومن ذلك النار والكفار والفجار، والشر

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١٠٤-١٠٦.

والقاذورات ونحو ذلك؛ حاول المتصوفة أن يوفقوا بين هذا التناقض، يقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني^(١): «فإن قلت: إذا كان جميع الموجودات منفصلة عنه ومن ذلك النار والكفار والفجار ونحوها. ويبعد أن تكون هذه الأشياء الخسيسة منفصلة من عين الكمالات ونور الجلالات، لكن بعد النقل لا تعويل على العقل، فما حكمة ذلك وما وجه انفصاله؟ فاعلم أنه - سبحانه وتعالى - لما كان منفرداً بذاته وموصوفاً بكثرة صفاته وأراد إحداث حادث محبوب، وشأن المحب أن يحب لمحبوبه ما يحب لنفسه كما يشير إليه قوله ﷺ: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"^(٢) أبرز الذات المحمدية مفردة من الذات الفردانية لتكون ملجأ لكل البرية، وخلع عليها من صفاته الكثيرة الإلهية كثرة الصفات الثبوتية ممدداً لسائر الرعية، كما أن ذاته سبحانه ملجأ لسائر العالمين، وصفاته تعالى ممددة لكل الخلق أجمعين، ولا يضر انفصال تلك الأشياء عنه ﷺ، لأن ذلك من تكميل الله له، لأنها مظاهر الجلال، وغيرها مظاهر الجمال، والجمع عين الكمال، والحمد لله ذي الإفضال والصلاة والسلام على النبي والآل»^(٣).

ومستند النقل الذي يعول عليه الميرغني وغيره من المتصوفة هو

- (١) عبدالله بن إبراهيم بن حسن بن محمد أمين الميرغني، المكي الطائفي، الملقب بالمحجوب للزومه العزلة في داره نحو ثلاثين سنة. متصوف حنفي من أهل مكة. انتقل بأسرته إلى الطائف سنة (١١٦٦هـ). فيه تشيع، له مؤلفات أغلبها دواوين، ونظمه ضعيف. توفي في الطائف سنة (١١٩٣هـ). ينظر الأعلام: ٦٤/٤.
- (٢) رواه البخاري (١٣) ومسلم (٤٥) من حديث أنس بن مالك ﷺ.
- (٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية: ص ١٢٣-١٢٤.

أحاديث موضوعة يأتي الحديث عنها في المطلب الآتي إن شاء الله . ثم متى كان الشرك والكفر والظلم والبغي والعدوان و . . إلى غير ذلك ؛ هو عين الكمالات في النبي محمد ﷺ ومظهر من مظاهر جمال النبي محمد ﷺ وجلاله؟ تناقض ما بعده تناقض.

الأصل الخامس :

ووحدة الأديان تظهر أيضاً في مظهر آخر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وهذا الأصل مبني على أن الإنسان الكامل هو صورة الله تعالى في الكون، من جهة شموله جميع تجليات الله في كل المراتب «الإنسان نسخة الله . . إذا عرف الإنسان نفسه بالألوهة كان هو المسمى بالله»، و «الإنسان الكامل هو مجموع الأسماء كلها بظاها وباطنها، فهو صورة الاسم الجامع الذي هو الله . . ومن تحقق بحقيقة الإنسان الكامل بحق اليقين فهو روح العالمين الذي استوت على عرش ذاته شمس الذات الحقيقية ؛ فمحت ظلال رسومه الخلقية»^(١).

فما من عين من الأعيان، التي يتجلى الله فيها في هذا الكون إلا وفي الإنسان جزء منه، سواء كان هذا التجلي الإلهي كان في جماد أو نبات أو حيوان، وفي جميع الأشياء: المبصرة المعلوم، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت في الإنسان الكامل، واحتواها الإنسان بزعم الصوفية.

يقول الجيلي : «لما كان آدم المعبر به عن الإنسان مخلوقاً على صورة

(١) النفحات الاقدسية في شرح الصلوات الأحمديّة الأدرسيّة، لليطار: ص ١٦٧.

الرحمن فكان الحق متجلياً بوحدانيته في كثرة الأعيان ظاهراً بعزة ربوبيته في دولة عبودية الأكوان؛ كان للإنسان الظهور بكل مرتبة من المراتب في العيان؛ إذ هو من الحق بمنزلة إنسان العين من عين الإنسان؛ لأنه خليفته، وللخليفة الظهور بصورة المستخلف السلطان»^(١).

ويقول البناني: «اختصت الحقيقة الذاتية بالظهور على التمام في صورة الإنسان المحمدي لأنه مخلوق على صورتها، وإلا فهي عين كل شيء.. ولذلك حقيقة الإنسان هي حقيقة الفرس والنخلة والزيتونة، وكذا وكذا من جميع الأشياء: المبصرة المعلومة، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت فيه.. فلا يخلو الزمان عن هذه الصورة الأحمدية لتقوم بوجودها وتظهر بعينها، ولولاها لانهد هذا الوجود، وهذه الصورة هي صورة الإنسان الكامل.. فحقيقته ﷺ هي بذرة الحقائق وحبثها التي نبتت منها، وانتشرت فروعها من عينها، ومراتبها من أصلها؛ فلما تم ظهورها بجميع مراتبها؛ ظهرت صورتها حاوية جملة تلك الفروع، ومشملة على جميعها»^(٢).

ويقول الجيلي: «نهاية الإنسان الكامل أن يرجع إلى التجلي الأحدي الذي هو مجمع البحرين، وحضرة الجمع والوجود، وحقيقة الحقائق، التي لا اسم لها ولا صفة»^(٣).

(١) نسيم السحر: ص ٣٢.

(٢) مدارج السلوك إلى مالك الملوك: ص ١٥٦.

(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٦٩. وينظر الفتح الرباني والفيض

الرحماني: ص ٢٥.

ويؤكد ابن عجيبة أن الله تعالى يتجلى ظاهراً وباطناً في الحقيقة المحمدية ومظهرها الإنسان الكامل ؛ فتجتمع فيها الأضداد، ويكون الإنسان رباً وعبداً في وقت واحد، فيقول: «هذه القبضة تسمى قبضة محمدية؛ لأن الله تعالى لما أراد أن يتجلى ليُعرف؛ أظهر قبضة من نوره، فقال لها كوني محمداً، فتطورت على صورة محمد ﷺ. ومن هذه القبضة تفرعت الأكوان كلها؛ فهي بذرة الوجود، منها انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، أسرار الذات، وأنوار الصفات، وتسمى أيضاً آدم الأكبر؛ لأنها تفرعت منها الأشباح والأرواح.. وكما تجلى الحق جل جلاله في هذه القبضة باسمه الظاهر تجلى فيها أيضاً باسمه الباطن، فأظهر فيها أوصاف العبودية، بعد أن تجلى فيها بأسرار الربوبية فاجتمع فيها الضدان، ربوبية وعبودية، فالمظهر للربوبية، والقلب للعبودية، وكل ما تجلى منها بهذا الوصف»^(١).

أما الجيلي فيقرر أن الإنسان الكامل هو أساس الوجود، وهو ممتد في الزمان، ولا يخلو منه مكان، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، يتنوع على حسب كل دين وبمقتضى كل مذهب؛ فتجده مع اليهود يهودياً، ومع النصارى نصرانياً، ومع المسلمين مسلماً، وفي كل عصر بحسب الولي الكامل. باطنه الحقيقة المحمدية السارية في الكون، وظاهره الإنسان الكامل في كل عصر. كل دين هو دينه، وكل شريعة هي شريعته.

يقول الجيلي في الباب الستين من كتابه الإنسان الكامل: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك

(١) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص ١٨-١٩.

الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ وهو في صورة شيخي الشيخ شريف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ، وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبد سنة ست وتسعين وسبعمئة، وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية، ألا تراه ﷺ لما ظهر في صورة الشبلي ﷺ قال الشبلي لتلميذه أشهد أنني رسول الله، وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه، فقال : أشهد أنك رسول الله، وهذا أمر غير منكور، وهو كما يرى النائم فلاناً في صورة فلان. وأقل مراتب الكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ به في النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التي يرى فيها محمداً ﷺ في النوم لا يوقع اسمها في اليقظة على الحقيقة المحمدية، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة اليقظة، بخلاف الكشف فإنه، إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية في صورة من صور الأدميين، فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ، لما أعطاك الكشف أن

محمداً ﷺ متصور بتلك الصورة، فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد ﷺ فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل . إن رسول الله ﷺ له من التمكن في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم»^(١).



(١) الإنسان الكامل: ٤٦/٢-٤٧.

المبحث الثالث

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام

لعب التصوف والمتصوفة دوراً خطيراً في التسلط على عقول المسلمين وقلوبهم؛ بما نشره من عقائد هدامة ومذاهب فاسدة لا تمت للإسلام بشيء، ودخلوا لعامة المسلمين من أبواب عدة منها تعظيم النبي محمد ﷺ وإجلاله. وقالوا في النبي ﷺ ما لم تقله النصارى في المسيح، فالنصارى قالت إن المسيح ابن الله، بينما قالت المتصوفة إن محمداً هو الله، تعالى الله عما يقول الجاحدون علواً كبيراً.

وقد يغلو الجهال في الأنبياء والصالحين، وفي أفراد مثلهم وغيرهم، أو في أماكن معينة، أو أزمنة مخصوصة مما ليس له أصل شرعي، ولا مستند من الكتاب والسنة ولا أقوال أئمة الهدى والدين. قال ابن تيمية رحمته الله: «والغلو في الأمة وقع في طائفتين: طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة، يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين»^(١).

ومن هذا الغلو: غلو المتصوفة في النبي ﷺ حتى جعلوه في منزلة الله تعالى؛ بل هو الله عند تحقيق مذهب هؤلاء المتصوفة في الحقيقة المحمدية كما مر معنا.

(١) مجموع الفتاوى: ٦٦/١.

ويستدل المتصوفة لاعتقادهم في النبي محمد ﷺ أنه أول الخلق، وبسببه وجدت المخلوقات، ونحو ذلك بأحاديث موضوعة لا أصل لها، ومن أهمها: قوله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» أي: قبل خلق جسد آدم. وهذا الحديث موضوع لا أصل له^(١). قال ابن تيمية: «لا أصل له لا من نقل ولا من عقل فإن أحداً من المحدثين لم يذكره ومعناه باطل فإن آدم ﷺ لم يكن بين الماء والطين قط، فإن الطين ماء وتراب وإنما كان بين الروح والجسد»^(٢).

ومثله: «كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين» لا أصل له أيضاً^(٣): ذكر السيوطي أنه من وضع العوام^(٤)، ومن أدلتهم أيضاً: «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث» وهذا الحديث أيضاً حديث موضوع^(٥).

(١) ينظر الدر الملتقط في تبين الغلط للصغاني، رقم (٧٣) ص ٤٣. والأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية: ١/١٦٦-١٦٨، والدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي، رقم (٣٣٠) ص ١٤٧. والغماز على اللماز في الموضوعات والمشهورات للسهمودي، رقم (٢٠٢) ص ١٧١. والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للقاري، رقم (٣٥٢) ص ٢٦٨. وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ٣١٦/١، حديث رقم ٣٠٢.

(٢) الرد على البكري، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٨. وينظر: مجموع الفتاوى: ٢/ ٢٣٨-٢٣٩. وجامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٠٦-٣٠٨. ومجموعة الرسائل والمسائل: ١١/٤، ٨٠.

(٣) ينظر الأسرار المرفوعة للقاري: ص ٢٦٨-٢٦٩. وسلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني: ٣١٦/١، حديث رقم ٣٠٣. ومرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٩. والمصادر في الحاشية السابقة.

(٤) ينظر الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، للسيوطي: ص ١٤٨.

(٥) ينظر ميزان الاعتدال للذهبي: ٢/١٢٨-١٣٠. والفوائد المجموعة في =

ومنها ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنه، وفيه: قلت يا رسول الله أين كنت وأدم في الجنة؟ قال: «كنت في صلبه وأهبط إلى الأرض وأنا في صلبه وركبت السفينة في صلب أبي نوح وقذفت في النار في صلب أبي إبراهيم لم يلتق لي أبوان قط على سفاح». وهذا حديث موضوع، وضعه بعض القصاص، كما قال أبو الفرج بن الجوزي وغيره^(١).

ومنها: «لولاك ما خلقت الأفلاك». حديث موضوع في إسناده مجاهيل^(٢).

ومنها: «يا آدم لولا محمد ما خلقتك»^(٣)، وقد حكم ابن تيمية والذهبي وابن حجر ببطلان هذا الحديث^(٤).

ومنها حديث جابر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال: «يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور

= الأحاديث الموضوعة للشوكاني، رقم (١٠١٣) ص ٣٢٦. وكشف الخفاء، للعجلوني، رقم (٢٠٠٩) ٢/١٧٠.

(١) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ٢٨١/١. والفوائد المجموعة، للشوكاني، رقم (٩٩٦) ص ٣٢٠.

(٢) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ٢٨٨-٢٨٩/١. والموضوعات للصغاني، رقم (٧٨) ص ١٤. والأسرار المرفوعة، رقم (٣٨٥) ص ٢٨٨. وكشف الخفاء: رقم (٢١٢٣) ٢/٢١٤. والفوائد المجموعة، رقم (١٠١٢) ص ٣٢٦. والسلسلة الضعيفة: ٢٩٩-٣٠٠، حديث رقم (٢٨٢).

(٣) رواه الحاكم في المستدرک: ٦١٥/٢. من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٤) ينظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ص ١٨٠، وتلخيص الذهبي المطبوع في الحاشية مع المستدرک: ٦١٥/٢. وينظر ترجمة عبدالله بن مسلم في ميزان الاعتدال: ٥٠٤/٢، رقم (٤٦٠٤)، ولسان الميزان: ٣٠٩-٣٦٠.

بالقدرة حيث شاء الله ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول السموات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله .. الحديث»^(١).

قال أبو الفضل الغماري: «هو حديث موضوع جزماً، وفيه نفس صوفي، واصطلاحات صوفية، وبعض الشناقطة المعاصرين ركب له إسناداً فذكر أن عبدالرزاق رواه من طريق ابن المنكدر عن جابر وهذا كذب يآثم عليه، وبالجملة فالحديث منكر موضوع لا أصل له في شيء من كتب السنة»^(٢).

وهناك أحاديث أخرى في أن النبي مخلوق من نور، وأن خلقه

(١) ذكره البكري في تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: ٢٠/١-١٩/١. والقسطلاني في المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: ٧١/١. ونسبه لعبدالرزاق في المصنف، قال الغماري: «عزوه إلى رواية عبدالرزاق خطأ لأنه لا يوجد في مصنفه، ولا جامعه ولا تفسيره بل المذكور في تفسيره خلاف ذلك، فقد ذكر أن أول الأشياء وجوداً الماء. قال السيوطي في الحاوي في الفتاوى: ليس له إسناد يعتمد عليه» مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣١.

(٢) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣١-١٣٢.

سابق للمخلوقات كلها؛ تتبعها الغماري في رسالته، الموسومة بـ "مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر" وحكم عليها بالوضع.

وذكر بعض غلاة المتصوفة أن جبريل عليه السلام كان يتلقى الوحي من وراء حجاب وكشف له الحجاب مرة فوجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوحى إليه. فقال جبريل: منك وإليك.

قال أبو الفضل الغماري: «لعن الله من افتري هذا الهراء المخالف للقرآن، فإن الله تعالى يقول لنبيه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ﴾ [الشورى: ٥٢]»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم هؤلاء الضلال يتوهمون أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان حينئذ موجوداً، وأن ذاته خلقت قبل الذوات، ويستشهدون على ذلك بأحاديث مفتراة، مثل حديث فيه: "أنه كان نوراً حول العرش" فقال: "يا جبريل أنا كنت ذلك النور" ويدعي أحدهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحفظ القرآن قبل أن يأتيه به جبريل»^(٢).

أما الحديث المروي: «يا رسول الله متى كنت نبياً؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد»^(٣). فهذا يفيد قدم نبوته صلى الله عليه وآله وسلم، وأن الله كتب نبوته

(١) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٤.

(٢) الرد على البكري: ص ٨-٩. وينظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية: ٣٦٦-٣٦٧/١٨.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده، رقم (٢٠٥٩٦) ٢٠٢/٣٤، والطبراني في المعجم الكبير: ٣٥٣/٢٠. من حديث ميسرة الفجر، واسمه: عبدالله بن أبي الجدعاء رضي الله عنه. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٢٣/٨): رجاله رجال الصحيح. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم (١٨٥٦) ٤/٤٧١.

وأظهرها بين خلق آدم ونفخ الروح فيه، وليس دليلاً على قدم ذاته، وسبق خلقه على غيره كما تزعم المتصوفة؛ بل المراد أنه ﷺ كان نبياً في قضاء الله وتقديره قبل أن يكون آدم أبا البشر وأول الأنبياء صلوات الله عليهم^(١).

يقول شيخ الإسلام: «لم تكن حقيقته ﷺ موجودة قبل أن يخلق؛ إلا كما كانت حقيقة غيره؛ بمعنى: أن الله علمها وقدرها؛ لكن ظهور خبره، واسمه كان مشهوراً، أعظم من غيره، فإنه كان مكتوباً في التوراة والإنجيل، وقبل ذلك»^(٢).

وكونه ﷺ نوراً أمر معنوي، مثل تسمية القرآن نوراً ونحو ذلك، لأنه نور العقول والقلوب. واستخدام المتصوفة لفظ (الحقيقة المحمدية) خاطيء من أساسه؛ إذ إن حقيقة الشيء: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة، وبعبارة أخرى: الاستعمال في المعنى الحقيقي، وبعبارة ثالثة: ما به الشيء هو هو^(٣).

كما أن الحقيقة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل^(٤). كذلك فإن علامة الحقيقة: ألا يجوز نفيها عن المسمى بحال^(٥). والحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له

(١) ينظر دلائل النبوة، للبيهقي: ٨١/١، وجامع المسائل لابن تيمية، المجموعة الرابعة: ص٣٠٦-٣٠٨، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٣٦٩/١٨.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٧٩/٤.

(٣) ينظر مفردات ألفاظ القرآن، مادة حق: ص٢٤٨، والكلية للكفوي: ص٣٦٣، والتعريفات للجرجاني: ص٩٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢٦/١.

(٥) الكلية، للكفوي: ص٣٦١.

بوضع الشارع، لا بوضع أهل الشرع كالصلاة، والزكاة، والصوم، والمصلي، والمزكي، والصائم..^(١).

وهذا كله لا ينطبق على مراد المتصوفة في الحقيقة المحمدية إذ إنها ليس لها أصل في اللغة، فلم نسمع في القرآن الكريم، ولا من العرب قبل مجيء الإسلام، ولا في صدر الإسلام - وهي الحكم في اللغة - بلفظ (الحقيقة المحمدية).

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) لا يطابق الواقع أبداً؛ فحقيقة النبي محمد ﷺ المعروفة لا تطابق اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية، كما سيأتي بيانه.

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) ليس له حقيقة شرعية؛ فليس في القرآن، ولا في كتب الحديث، ولا في قول أحد من الأمة من أهل القرون الثلاثة المفضلة ذكر لما تسميه المتصوفة بالحقيقة المحمدية. كذلك فإن إبطال هذا اللفظ، ونفي حقيقته من السهولة بمكان؛ فكيف يسمى حقيقة؟ وهو مبني على شفا جرف هار.

والرسول ﷺ مخلوق كما خلق غيره من البشر قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]. وقال ﷺ: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله ورسوله»^(٢).

قال شيخ الإسلام: «والنبي ﷺ خلق مما يخلق منه البشر، ولم

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، للشوكاني: ص ٤٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء (٤٨)، رقم (٣٤٤٥). من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

يخلق أحد من البشر من نور؛ بل قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "إن الله خلق الملائكة من نور، وخلق إبليس من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم"^(١) وليس تفضيل بعض المخلوقات على بعض باعتبار ما خلقت منه فقط؛ بل قد يخلق المؤمن من كافر؛ والكافر من مؤمن؛ كابن نوح منه، وكإبراهيم من آزر"^(٢).

وهو ﷺ لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً، ولا يعلم الغيب: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].
وقام ﷺ خطيباً في قريش، فقال: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنك من الله شيئاً. يا بني عبد المطلب لا أغني عنكم من الله شيئاً. يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً. يا صفية عمه رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً. يا فاطمة بنت رسول الله سليمان بما شئت، لا أغني عنك من الله شيئاً»^(٣). وقال ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض؛ فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»^(٤).

(١) رواه مسلم: كتاب الزهد، الباب (١٠)، رقم (٢٩٩٦) ٤/٢٢٩٤. من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/٩٤-٩٥. وينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ١/١٦٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٨٩) رقم (٢٠٦) ١/١٩٢-١٩٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الحيل، الباب العاشر، رقم (٦٩٦٧) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وقال ﷺ حينما سها في الصلاة: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيتُ فذكروني»^(١). وقال ﷺ: «إنما أنا بشر. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»^(٢). وقال ﷺ: «اللهم إنما أنا بشر»^(٣). وقال ﷺ: «إنما أنا بشر. أرضى كما يرضى البشر. وأغضب كما يغضب البشر»^(٤). فهذه الأحاديث الصحيحة تؤكد بشريته ﷺ، وأنه لا يعلم الغيب، ويخطيء في أمور الدنيا كما يخطيء غيره من البشر. ويرضى، ويغضب، ويفرح، ويحزن كغيره من البشر ﷺ.

كما أنه ﷺ مات كما مات غيره من البشر، وقد بين سبحانه وتعالى هذا الأمر وجعله قرآناً يتلى، فقل جل من قائل: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠].

ونحن نتفق مع المتصوفة في أن الرسول ﷺ هو سيد ولد آدم؛ لكن ليس كما يزعمون أنه تجلَّ إلهي، وأنه هو الله تعالى عما يزعمون؛ بل الرسول ﷺ كامل ببشريته، وليست له ﷺ أي صفة إلهية، بل كماله في صفاته البشرية، فهو ﷺ أجودُّ الناس، وأحلمهم وأعدلهم،

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (٣١) باب التوجه نحو القبلة، رقم (٤٠١) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الفضائل، الباب (٣٨)، رقم (٢٣٦١) ٤/١٨٣٥.

(٣) رواه مسلم: كتاب البر (٢٥) باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه وليس هو أهلاً لذلك، رقم (٢٦٠٠-٢٦٠٢) ٤/٢٠٠٧، من حديث عائشة وأبي هريرة، وجابر رضي الله عنهم جميعاً.

(٤) رواه مسلم في الموضوع السابق، رقم (٢٦٠٣) ٤/٢٠٠٩. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأخشاهم لله واتقاهم له وأعبدهم لربه. وهو الصادق المصدوق الذي حاز من الخلق أكمله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]. كما أنه ﷺ أكمل الأنبياء والرسل وأفضلهم، والأحاديث في كماله ﷺ كثيرة، مذكورة في الصحاح والسنن في أبواب فضائله ﷺ.

والإنسان الكامل من غير الأنبياء في الأولياء والصالحين: هو من كان متبعاً للكتاب والسنة، مطبقاً لتعاليم الإسلام، مراقباً لله في سره وعلانيته، ومتبعاً لشرع الله في باطنه وظاهره. كما قال الرسول ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»^(١). وقال ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»^(٢). وسئل ﷺ: أي المؤمنين أكمل إيماناً؟ فقال ﷺ: «رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله، ورجل يعبد الله في شعب من الشعوب قد كفى الناس شره»^(٣).

وزعم الصوفية أن حقيقة الإنسان الكامل هي الله؛ مستدلين بقول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»^(٤) ومن ثم استمر يسري في الأنبياء حتى ظهر في صورة النبي محمد ﷺ، ومن ثم يظهر في الأولياء من بعده. وهذا مبني على أصلهم الفاسد في أن الوجود واحد وأن

(١) سبق تخريجه: ص ٣٥٧.

(٢) سبق تخريجه: ص ٤١٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٢) باب أفضل الناس مؤمن مجاهد، رقم (٢٧٨٦). وأبو داود: كتاب الجهاد (٥) باب في ثواب الجهاد، رقم (٢٤٨٥) ١١/٣ وهذا لفظه. من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٤) رواه البخاري: كتاب الاستئذان (١) بدء السلام، الحديث رقم (٦٢٢٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

الحق عين الخلق، وقد سبق بيان بطلان قولهم بوحدة الوجود فيما مضى.

أما معنى هذا الحديث فلا يدل على مرادهم الباطل أبداً، والذين شرحوا الحديث من المحدثين وغيرهم من علماء الأمة لم يذكروا في أقوالهم ما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة.

والصحيح أن هذا الحديث يفيد إثبات الصورة لله عز وجل على وجه يليق بجلاله وعظمته؛ مثلها مثل سائر الصفات الخيرية الذاتية الثابتة له سبحانه: كالوجه، واليدين، والأصابع، والقدم.. فكما أن الله تعالى وجهاً لا يماثل وجوه عباده، وله يدان لا تماثل أيدي عباده؛ فكذلك له تعالى صورة لا تماثل صور عباده، قال ابن قتيبة^(١) رحمته الله: «والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك؛ لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنها لم تأت في القرآن. ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»^(٢).

ولو كان الرسول ﷺ من عالم غير عالم البشر، ما رأى الناس فيه المثل الكامل للإنسان: في كريم خلقه، ونبل معشره، وسمو نفسه، وعلو مكانته، الأمر الذي يجعل النفوس تتعلق به، وتنزع الهمم إلى تمثله والاقتراء به، لينال الإنسان الحظ المقدور له من صفاته

(١) أبو محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد سنة (٢١٣هـ) نزل بغداد، وصنف وجمع، ولي قضاء دينور. توفي رحمته الله سنة (٢٧٦هـ). ينظر: تاريخ الإسلام الطبقة الثامنة والعشرون: ص ٣٨١. والنجوم الزاهرة: ٧٥/٣-٧٦.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ص ٢٦١.

وكمالاته، والناس إنما تنزع نفوسهم، وتتعلق آمالهم، بمن هو قريب منهم ومشابه لهم. ولا ينزعون إلى مشابهة من هو مختلف عنهم، ومن عالم غير عالمهم البشري.

ولهذا كان الله سبحانه وتعالى يبعث كل رسول ونبي من قومه الذين أرسل إليهم، وولد فيهم، ونشأ بين أبنائهم، ولا ينكر قومه منه شيئاً أبداً؛ حتى إذا اختاره الله لرسالته؛ كان من قومه، والخلاف عليه، وعدم الإيمان به؛ لمعرفتهم المسبقة به؛ فيمنعهم الكبر والتعالي والجهل عن الإيمان به. لأنه لو كان النبي ملكاً ما استطاعوا رؤيته؛ فكان لا بد أن يكون بشراً مثلهم.



الفصل السابع

حقيقة القول بالجبر ومصدره ووحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: حقيقة القول بالجبر ومصدره.
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية.
- المبحث الثالث: حكم القول بالجبر.

المبحث الأول

حقيقة القول بالجبر ومصدره

الجبر في اللغة والاصطلاح :

المراد بالجبر في اللغة :

الإكراه والإلزام، يقال أجبر القاضي الرجل على الحُكم، إذا أكرهه عليه. وجبره على الأمر، يجبره جَبْرًا وِجْبُورًا : أكرهه فأجبره، فهو مُجْبَرٌ (١).

أما في الاصطلاح :

فالجبر نفي الكسب عن المخلوق، وإسناد فعل العبد إلى الله، وهما طائفتان : جبرية خالصة لا تثبت للعبد كسبًا بأي حال من الأحوال وتنفي أن يكون له اختيار على الإطلاق، وهذا هو الجبر الخالص. والطائفة الأخرى جبرية تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، وتكون مصاحبة للفعل، وتزول بزوال الفعل المراد القيام به (٢).

والقول بالجبر قول قديم ظهر في الفلسفات القديمة في شذرات متفرقة ؛ وإن لم يتبلور في إطار واضح بسبب الغموض الذي يكتنف دور الآلهة في تلك الفلسفات.

ويمكن تلمس القول بالجبر في التراث الصيني، حيث يقول شبانغ

(١) تاج العروس، للزيبيدي، مادة " جبر " : ١٥٨/٦.

(٢) ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ٨٥/١. والتعريفات، للجرجاني: ص٧٧.

غو أحد فلاسفة الصين: «لم نأت إلى الحياة بمفاجأة وليس بالصدفة كانت حياتنا ما هي عليه. الكون عظيم الامتداد. الأشياء شديدة التنوع ونحن فيها ما نحن عليه بالتمام. ما لسنا نحن لا نقدر أن نكونه. ما نحن عليه لا يمكن إلا أن نكونه. ما ليس لنا أن نفعله لا نستطيع أن نفعله. ما نستطيع أن نفعله لا نستطيع إلا أن نفعله. دع كل شيء يكون ما هو عليه فسيكون السلام»^(١).

كما يمكن أن نلمس النزعة الجبرية في الفلسفة الرواقية ؛ فالطبيعة في نظرهم تسير على أساس ضرورة مطلقة ؛ فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة، والفضائل والأخلاق تسير وفقاً لقانون الطبيعة، وأن ما تقتضيه هذه الطبيعة هو الذي سيكون، ولا مجال للاختيار أو الحرية. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد^(٢).

أما في تاريخ المسلمين؛ فيعتبر الجهم بن صفوان هو أول من قال بالجبر ونشره بين المسلمين، فقد ذكر الأشعري أن جهماً يرى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة، والفلك والشمس: الله

(١) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ص ١٣٤. و " شبانغ غو " لم أجد ترجمته.

(٢) ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٤٠-٥٤١. والمعتقدات الدينية لدى الشعوب:

سبحانه^(١).

ولم يظهر القول بالجبر عند المتصوفة بصورة جلية إلا في عصر الحلاج؛ أما قبل ذلك؛ فكان المفهوم الخاطيء للتوكل هو السائد عند الصوفية ومبتدعة الزهاد. إذ حمل هؤلاء مفهوم التوكل الشرعي على ترك الأسباب، والاستغناء عن الوسائل، وترك التحرز والاحتياط وبذل الجهد، واستبدلوا الخمول والكسل بالجهد والعمل، وركنوا إلى الراحة والدعة والسكون، وعطلوا الجوارح عن العمل. وتركوا الاكتساب وطلب الرزق. وأحالوا التوكل إلى تواكل مسرف وقعود وكسل ومسألة.

يقول سهل بن عبد الله التستري: «أول مقام في التوكل: أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالमित بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير»^(٢).

ويقول ذو النون: «التوكل: ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة»^(٣). وسئل ذو النون عن التوكل فقال: «ترك الاعتماد على كل سبب يوصل إلى سبب»^(٤).

ويقول رويم بن أحمد: «التوكل إسقاط رؤية الوسائط، والتعلق بأعلى العلائق»^(٥).

(١) مقالات الإسلاميين ١/٢٧٩، وينظر الفرق بين الفرق: ص ١٩٩. والبدء والتاريخ للمقدسي: ١٤٦/٥.

(٢) تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص ١٣٥. الرسالة القشيرية: ١/٣٦٨.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/٣٧٠.

(٤) الرسالة القشيرية: ١/٣٧١.

(٥) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ١٨٣.

وقد ترتب على هذا المفهوم الخاطيء للتوكل عند الصوفية أن خرجوا وساحوا في الأرض بلا زاد توكلًا بزعمهم على الله، وحثوا على عدم أخذ شيء من الأموال، وعدم تناول شيء من الأكل والشرب، وتركوا التداوي والكسب، ونحو ذلك، وتروى قصص ذات طابع أسطوري عن هذا الميل الغريب إلى المواجهة العامة للأخطار والزج بالإرادة في امتحان تجريبي من يفشل فيه فلا توكل عنده ولا يقين.

قال إبراهيم الخواص: «لقيت غلامًا في التيه كأنه سبيكة فضة فقلت له: إلى أين يا غلام؟ فقال إلى مكة. فقلت: بلا زاد ولا راحلة ولا نفقة! فقال: يا ضعيف اليقين، الذي يقدر على حفظ السموات والأرضين لا يقدر على أن يوصلني إلى مكة بلا علاقة؟»^(١).

وقال أبو حمزة: «حججت سنة من السنين، فبينما أنا أمشي في الطريق، إذ وقعت في بئر؛ فنازعتني نفسي أن أستغيث فقلت: لا، والله لا أستغيث، فما استتمت هذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للآخر: تعال نسد رأس هذه البئر لثلا يقع فيها أحد، فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر، فهممت أن أصيح. ثم قلت في نفسي أصيح إلى من هو أقرب منهما، وسكنت. فبينما أنا بعد ساعة إذ أنا بشيء جاء وكشف عن رأس البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لي تعلق بي، في مهمة له كنت أعرف ذلك منه، فتعلقت به، فأخرجني فإذا هو سبع! فمر. وهتف بي هاتف: يا أبا حمزة أليس هذا أحسن؟»^(٢).

(١) الرسالة القشيرية: ٣٩٤-٣٩٥/١.

(٢) الرسالة القشيرية: ٣٨٠ - ٣٨١/١.

والأمثلة في ذلك كثيرة يطول ذكرها، وهي موجودة في كتب القوم المشهورة^(١).



(١) ينظر باب التوكل في الرسالة القشيرية: ٣٦٧-٣٨٢/١، ٤٩٠-٤٩١. وفي تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص ١٣٣-١٤٠. وفي اللمع، للطوسي: ص ٧٨-٧٩. وفي قوت القلوب، لأبي طالب المكي: ٧/٢-٢٢، وينظر ما سبق ذكره في مبحث حقيقة التصوف.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

لم يقف الأمر بالمتصوفة ومبتدعة الزهاد عند المفهوم السلبي للتوكل، أو القول بالجبر على مذهب الأشعري؛ بل وصل بهم الأمر إلى القول بالجبر على مذهب الجهمية؛ وأن أفعال البشر حسنها وقبيحها فعل الله تعالى، وأن البشر لا اختيار لديهم فيما يفعلون.

والصوفية وإن وافقوا الجهمية في القول بالجبر إلا أن الأصل الذي بنى عليه كل منهما قوله في الجبر يختلف عن الآخر. فالجهمية تعتبر القول بالجبر إثباتاً لوحداية الله تعالى وعدم الإشراك به؛ إذ لو أثبتوا أن الإنسان له إرادة وقدرة واختيار للزم بزعمهم أن يكون الإنسان خالقاً وفاعلاً مع الله تعالى وهذا شرك مع الله كما يزعمون^(١).

أما الصوفية فالأصل العام الذي بنوا عليه قولهم في الجبر هو معتقدتهم بوحدة الوجود، وأن الرب عين العبد، ومن هذا الباب فإن الأفعال الصادرة عن الإنسان هي في الحقيقة صادرة عن الله. وما الإنسان إلا هيكل حوى ذلك الجوهر الإلهي في داخله، ومظهر للذات الإلهية، وتجل من تجليات الحق في عالم الصور.

يقول ابن عربي: «إن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح تابعة

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ٤١١/١.

منقادة لما تريد بها النفس. والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم،
والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها، لأنه لا حكم لها، فينسب
الاعوجاج والاستقامة لماشي بالمشي به لا إلى من مشى به والماشي
بالخلق إنما هو الحق»^(١).

ويقول ابن عربي: «الحق عين قوى العبد؛ فالتصريف له لأن العبد
لا تصرفه إلى قواه ولا يصرفه إلا الحق، فقواه عين الحق»^(٢).

وأثر الجبر عند الصوفية في الدعوة إلى وحدة الأديان ظاهر من
خلال إيمانهم الشديد بأن البشر لا حرية لهم وإرادة فيما اعتقدوه وآمنوا
به، وإنما الله هو الفاعل بهم كما يشاء؛ وهم مستسلمون طائعون لأمر
الله حتى وإن اختلفت مللهم.

ويمكن تلمس هذا الأثر في المسائل التالية:

المسألة الأولى: حقيقة توحيد الأفعال عند المتصوفة وأثره في قولهم
بوحدة الأديان:

توحيد الأفعال عند بعض مبتدعة الزهاد وعند الغلاة من المتصوفة:
هو أنه لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة إلا الله. والقول بأن
الله الفاعل الحقيقي لأفعال العباد، أما العباد فليس لهم فعل ولا قدرة
ولا إرادة، وإنما تنسب الأفعال إليهم على سبيل المجاز، وأنه لا فعل
لهم على الإطلاق.

يقول الجنيد، وقد سئل عن التوحيد: «هو معرفتك أن حركات

(١) الفتوحات المكية: ٥٥٣/٢.

(٢) الفتوحات المكية: ٢٣/٤.

الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له»^(١). ويحكى عن أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء^(٢) أنه قال: «من استوى عنده المدح والذم فهو زاهد، ومن حافظ على الفرائض في أول مواعيتها فهو عابد، ومن رأى الأفعال كلها من الله عز وجل فهو موحد لا يرى إلا واحداً»^(٣).

ولكي يصل السالك إلى مرتبة توحيد الأفعال؛ فيجب عليه أن يتيقن أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، ويرى جميع الأفعال من الله، ويسقط جميع الأسباب، فلا يشهد «في التوكل سبباً، ولا في النجاة وسيلة»^(٤).

وهذا التوحيد الذي قال به مبتدعة الزهاد هو ما قرره خلفهم من غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود. يقول الحلاج: «كما لا يملك العبد أصل فعله، وكذلك لا يملك فعله»^(٥).

يقول الجيلي: «ليس في الوجود فاعل إلا الله، وأفعال العباد منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى لا شريك له»^(٦).

(١) الرسالة القشيرية: ٣٦/١.

(٢) أبو عبد الله، أحمد بن يحيى الجلاء، أصله من بغداد، أقام بالرملة، ودمشق، صحب أبا تراب النخشي، وذا النون المصري، وغيرهما، توفي سنة (٣٠٦هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص ١٧٦، وتاريخ بغداد: ٢١٣/٥.

(٣) الرسالة القشيرية: ١ / ١١٤.

(٤) منازل السائرين، للهروي: ص ٨١.

(٥) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٣١١، ومناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، لابن خميس: ٧٠٠/٢.

(٦) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات (مخطوط): ق ٦أ.

ويقول الإشراقي صدر الدين الشيرازي: «اعتقادنا في أفعال العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]»^(١).

يقول النابلسي: «الكل أفعال الله تعالى وحده؛ لأنهم خلقه وإيجاده، لا إله غيره، ولا خالق سواه، ولا مؤثر معه في شيء مطلقاً في ملكه وملكوته، وهذا هو توحيد الأفعال»^(٢).

ويقول ابن عجيبة: «اعلم أن فعل العبد كله من الله، بأن لا فاعل في الوجود سواه»^(٣).

والفعل ينسب إلى العبد مجازاً، أما الفاعل الحقيقي فهو الله؛ لأنه هو الوجود الحقيقي، وما عداه فليس له وجود، يقول النابلسي: «لا مؤثر في الملك والملكوت غير الله تعالى»^(٤) «فهو الفاعل الحقيقي وأنا الفاعل المجازي». ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هُود: ١٢٣]، أي إلى الموجود الحقيقي المنزه عن المراتب، فلا عبد ولا رب بل هو الله الذي لا إله إلا هو»^(٥).

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣٢٧.

(٢) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق ٣ب. وينظر مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق ١ب، ق ٤ب، ق ٥٠ب. والمعارف الغيبية شرح القصيدة العينية (مخطوط) ق ١١٣أ. وخمرة الحان ورنه الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان: ص ٢٦-٢٧.

(٣) كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة: ص ٢٨.

(٤) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق ٢ب.

(٥) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق ١ب. وينظر عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق ٥ب.

ومنطق النابلسي هنا منطق وحدة الوجود، ولا عجب فإن قول المتصوفة بالجبر هو من فروع قولهم بوحدة الوجود.

وفي ضوء هذا التفسير الصوفي لتوحيد الأفعال، والإيمان بأن الأمر كله جبر كانت نظرة المتصوفة إلى مخالفيهم في العقائد من الملل الأخرى لا تخرج هؤلاء المخالفين عن كونهم مسلمين مطيعين لله تعالى في أفعاله، ومنها: ما قدره عليهم، وأجبرهم عليه من الكفر والشرك، وعدم اتباع الحق. فالله تعالى هو الذي فعل الشرك والكفر لهم. وأجبرهم على اعتقاده بزعمهم. وردوا كل شيء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر؛ فالله هو الفاعل لكل شيء، ما هؤلاء البشر إلا كالعشب الذي تحركه الريح بحسب ما يحلو لها، بزعم الصوفية الغلاة.

يقول النابلسي: «الله تعالى.. فعل ذلك العبد، وصوره، وكيفه، وجعله في مكان، وفي جهة، وفعل جميع أفعاله ولقواله واعتقاداته وأحواله، فكان العبد الظاهر على الله تعالى الباطن، بمنزلة الثوب على اللابس»^(١).

فجميع الاعتقادات الباطلة بما فيها من شرك وكفر وإلحاد هي فعل الله تعالى، وما العبد إلا الثوب الذي يستر لابس، فتراه يتحرك بحركة لابس، ويأخذ الوضع الذي يرتضيه حامله ولا يسه بزعم النابلسي.

والمتصوفة يستخدمون صيغ العموم عند إثباتهم أن جميع الأفعال هي أفعال الله حقيقة، يقول التلمساني: «كل فعل رأته من فاعل طبيعياً

(١) مفتاح المعية (مخطوط): ق٤ب. وينظر: ق٥٠ب.

كان الفعل أو إرادياً، جسمانياً كان أو روحانياً أو عقلياً أو وهمياً... أو غير ذلك فكل تلك القدرة قدرته تعالى وهو حيث وجدت قدرته»^(١).

ويقول النابلسي: «العوالم كلهم قائمون بالله تعالى، فالله يحركهم، والله يسكنهم، والكل أفعاله، فالحركات له، والسكنات له، لا لنفوسهم ولا لعقولهم ولا لأرواحهم ولا لأبدانهم، فالله المتكلم بألسنتهم، وهو المتناول بأيديهم، وهو العالم بعقولهم، وهو المدرك بأنفسهم، ولا حول ولا قوة لهم إلا به... فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها»^(٢)، «فالله تعالى واحد فاعل لجميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها، وفاعل لجميع أفعالهم»^(٣).

وألفاظ العموم مثل «كل» و «جميع» تدل - كما هو معلوم في اللغة على الإحاطة والجمع^(٤). لذا فإن كل الأفعال ومن ضمنها فعل عباد

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط): ق٦أ.

(٢) مفتاح المعية (مخطوط): ق٣ب.

(٣) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق٢ب-٣أ.

(٤) تعتبر صيغة «كل» من أقوى صيغ العموم، وهي إذا أضيفت إلى نكرة فهي شاملة لجميع أفرادها، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. وإذا أضيفت إلى معرفة فهي لاستغراق أفرادها أيضاً، مثل قول النبي ﷺ: «كل الناس يغدو، فبائع نفسه، فمعتقها أو موبقها» [رواه مسلم، رقم (٢٢٣) / ١ / ٢٠٣] فإذا علم فمادتها تقتضي الاستغراق والشمول، كالإكليل لإحاطته بالرأس. ولذا كانت أصح صيغ العموم لشمولها العاقل وغيره، المذكر والمؤنث، المفرد والمثنى والجمع، وسواءً بقيت على إضافتها، كما سبق تمثيله، أو حُذفت المضاف إليه نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ ءَامَنٍ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. ومثلها صيغة «جميع» إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفة على أن يكون المضاف إليه جمعاً، فلا يقال: جميع الرجل، وتقول جميع الناس. ينظر شرح الكوكب المنير: ١٢٣-١٢٨.

الأصنام، وفعل عباد الصليب، ودعاء غير الله والذبح لغير الله، والاستعانة بغير الله ونحو ذلك، هو فعل الله عند التلمساني والنابلسي.

وفي الجبر الصوفي تسقط المسميات الشرعية، وما تحمله من دلائل على مسمياتها، فالكفر لا يدل على حقيقة الكفر المراد في الشرع، وكذا الفسق والإفساد والنفاق والمعاصي كقطيعة الرحم ونحوها، فحقيقتها كلها عند الصوفية الجبرية إنما هي طاعات قامت بأصحابها، ولم يقوموا بها؛ لأنه لا فعل لهم على الحقيقة.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الفاسقون الناقضون القاطعون المفسدون الفاسقون الخارجون عن الصفات التي تحول بينهم وبين السعادة والقربة إلى الله، فهم: ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [الرعد: ٢٥] وذلك أنهم يعهدون مع الله أن يطيعوه، فإذا حصلوا في مقام التقريب والكشف رأوا أن الله هو العامل بهم: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦] فرأوا أنهم لا حول لهم ولا فعل ولا قول فنقضوا عهد الله برده إليه سبحانه لأنه ما انعقد ذلك إلا مع فاعل بفعله ورأوا مشاهدة أن الله هو الفاعل لذلك، فلم يقع العهد في نفس الأمر إلا من الله بين الله وبين نفسه، فعلموا أن الحجاب أعماهم عن هذا الإدراك في حين أخذ العهد، وأن العهد إنما يلزم لأهل الحجاب فانتقض عهدهم والأعمال تجري منهم بالله وهم لا يرونها، فهم المعصومون في أعمالهم عن إضافتها إليهم»^(١).

ويرى المتصوفة أن ما يطلق عليه كفر وشرك واختلاف بين الأمم في العقائد إنما هو راجع إلى عدم فقه من يطلق مثل هذه المسميات؛

(١) الفتوحات المكية: ١٣٣/٢ - ١٣٤.

وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، وكل من في الوجود- مهما كانت ملته وشرعه- إنما هو عابد لله تعالى، بحسب ما أراده الله لأنه تعالى؛ هو المتصرف بهم والفاعل لأفعالهم، والساتر عليهم فيما يظنونهم فعلاً لهم، والله الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون.

ففي معنى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [مُود: ٥٦]، يقول الجيلي: «فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو- سبحانه وتعالى- يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته ولا يضره جحود أحد بذلك. بل هو- سبحانه وتعالى- يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسِخُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحوداً وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد، ثم أن النفي إنما وقع على الجملة فصح أن يفقهه البعض. فقوله: ﴿وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، يعني: من حيث الجملة فيجوز أن يفقه بعضهم»^(١).

ويقول الجيلي: «هو الفاعل عن الخلق بالخلق؛ لأنهم عاجزون عما يراد بهم، وذلك عين ما خلقهم لأجله. فهو الوكيل المطلق ووكله العبد أم لم يوكله؛ لأنه الفاعل لجميع أفعال الخلق. فليس للخلق على الحقيقة فعل، ولا قوة ولا إرادة مخصوصة، وإنما إرادتهم، وقوتهم وقدرتهم، وأفعالهم جميعاً بحكم التبعية لله. فاسم الفاعلية للخلق

(١) الإنسان الكامل: ٧٤/٢-٧٥.

مجاز، وحقيقته لله تعالى»^(١).

ويقول ابن عربي: «﴿إِنَّ رَبَّكَ وَسِعَ الْمَغْفِرَةَ﴾ [التجم: ٣٢]، أي: ستره واسع، والأكوان كلها ستره وهو الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون»^(٢).

وهنا سؤال يطرح هو: إذا كان الله هو الفاعل لكل الأفعال، فما هو دور العابد والمصلي والصائم وغيرهم ممن يتعبد الله؟

يجيب ابن عربي بأن الفعل ما نسب إلى العبد إلا لصدوره الظاهري منه، والعبد هو محل ذلك الفعل؛ لأن الفعل لا بد له من محل يقوم به، وهو العبد الذي هو محل للتنعم أو التألم. والثواب هو منة من الله على هذه الأفعال التي لا حيلة للعبد فيها. وحتى لا يكذب الناس بالشرائع وبمن أتى بها من الأنبياء حكم الله تعالى أن تنسب الأفعال إلى العباد مع أنهم لم يعملوها أو يفعلوها وإنما هي فعل الله؛ كما يزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي: «العامل هو الله لا هو، وأن العبد محل ظهور ذلك العمل»^(٣). وقال: «ليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، فكانت الصلاة تظهر في غير مصل، والصيام في غير صائم، والجهاد في غير مجاهد، هو لا يصح؛ فلا بد من ظهورها في المجاهد والمصلي وغير ذلك، فإذا ظهرت فيه نسب الله الفعل إليه، وجازاه عليه منة وفضلاً؛

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٥٦.

(٢) الفتوحات المكية: ٥٠٢/٢. وينظر شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط):

ق ٥٨٨ب.

(٣) الفتوحات المكية: ١٢٠/٤.

لأنه ما ظهر عين الصلاة إلا في المصلي، فلو لم ينسب الفعل إليه لكان قدحاً في الخطاب والتكليف ومباهة للحس، وكان لا يوثق بالحس في شيء، فحسم هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه، وأضافها إليه، وأمرهم بها، وليس خلقها لهم، وإنما ذلك إلى الله تعالى»^(١).

لقد كان الجيلي أكثر توافقاً مع مذهبه من ابن عربي في توضيح هذه النقطة؛ حين بين أن مرد الأمر كله إلى وجود واحد العبد فيه هو الرب، والعابد هو المعبود، يقول الجيلي: «ليس للعابد ملك عبادة؛ لأنه الفاعل بهم للعبادة؛ فهو العابد والمعبود»^(٢).

وما دامت الأفعال كلها هي أفعال الله؛ فكيف يثاب المحسن ويعاقب المسيء؟ يجيب النابلسي: «هو تعالى حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية وجعل عليها الثواب والعقاب، وشرع الشرائع على هذه النسبة»^(٣).

وظاهر كلام النابلسي السابق أن الله يحاسب العباد على أعمالهم يعملوها هم بل الذي فعلها هو الله، ومع ذلك فالعباد هم المحاسبون على ما يفعله الله لهم. فيثاب المحسن على شيء لم يحسن فيه أصلاً، ويعاقب المسيء على إساءة ليست منه.

(١) الفتوحات المكية: ٦٢٣/٢.

(٢) غنية أرياب السماع في كشف القناع عن وجوه السماع، للجيلي (مخطوط): ق.١ب.

(٣) مفتاح المعية (مخطوط): ق.٣ب.

المسألة الثانية: ليس للبشر أي حرية في اختيار معتقداتهم عند الصوفية:

وفي ضوء فهم الصوفية لتوحيد الأفعال في المسألة السابقة: فإنهم بنوا أصلاً آخر للقول بوحدة الأديان من منطلق قولهم بالجبر، فنفوا أي حرية للبشر في اختيار معتقداتهم حيث ذهب غلاة الصوفية وبعض زهاد المبتدعة إلى أن الإنسان لا خيار له بتاتاً في أفعاله وتصرفاته، وأنه «ليس للعبد فعل ولا تدبير؛ لأنه أسير في قبضة العزة؛ يجري عليه أحكام القدرة، وتصاريف المشيئة»^(١)، وأن ما ينتج عن تلك الأفعال من خير أو شر خارج عن قدرة الإنسان واختياره، وأن الحرية التي ينشدها العبد هي: «إزالة صفة العبد بصفة الحق»^(٢) كما أنها - أي الحرية - «مقام ذاتي إلهي، ولا يتخلص للعبد مطلقاً؛ فإنه عبد الله عبودية لا تقبل العتق مطلقاً»^(٣)، بل إن اختيار الإنسان يكمن في أنه: «مجبور في اختياره؛ بل تعطي الحقائق أن لا مختار»^(٤).

فهذا أبو عثمان المغربي^(٥) يقول - وقد سئل عن الخلق - : «قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة»^(٦). ويقول الشبلي: «الصوفية

(١) روح البيان: ٤٩٣/٩.

(٢) الفتوحات المكية: ٤٩١/٢.

(٣) الفتوحات المكية: ٢٢٣/٢.

(٤) الفتوحات المكية: ٨٢٠/١.

(٥) أبو عثمان: سعيد بن سلام المغربي، من الزهاد والعباد من ناحية القيروان صحب جماعة من الزهاد، وأقام بالحرم مدة، ثم ورد نيسابور، وتوفي بها سنة (٣٧٣هـ) وأوصى أن يصلي عليه أبو بكر بن فورك. ينظر طبقات الصوفية: ص ٤٧٩، والرسالة القشيرية: ١٧٩/١.

(٦) الرسالة القشيرية: ٣٤١/١.

أطفال في حجر الحق»^(١)، أي هم بمثابة الأطفال في حجر الله تعالى لا حول لهم ولا قوة : يصرفهم الله كيفما شاء.

وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال : «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل ، تجري عليه تصاريف تدييره»^(٢).

أما غلاة الصوفية ، فأقولهم في هذا الشأن هي من الوضوح بحيث لا تحتاج معه إلى تفسير ، يقول الحلاج :

ما يفعلُ العبدُ والأقدارُ جاريةٌ عليه في كل حال أيُّها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء^(٣).
ويقول ابن عربي :

أنا مجبور ولا فعل لي والذي أفعله باضطرار^(٤)

ويقرر في موضع آخر عقيدة الجبر بقوله :

الحكم حكمُ الجبر والاضطرار ما ثم حكمٌ يقتضي الاختيار
إلا الذي يُعزى إلينا ففي ظاهره بأنه عن خيار
لو فكر الناظرُ فيه رأى بأنه المختارُ عن اضطرار^(٥)

ويقول العطار : «سلب كل شيء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل؟
حُطَّ سجل حياتنا بالأمس ، ولا يعلم أحدٌ ماذا حُطَّ لنا. وأسفا إن

(١) الرسالة القشيرية: ٢ / ٥٥٤.

(٢) اللمع ، للطوسي : ص ٤٩.

(٣) ديوان الحلاج : ص ٢٦.

(٤) الفتوحات المكية : ٢ / ٥٩٦.

(٥) ديوان ابن عربي : ص ٢٣٨. وينظر شرح مواقف النفري : ص ٣٨٧.

القلب يتبع ما قُدر له، فعبثُ أن نأمره. إن ما قدر كائنٌ جهدت أم لم تجهد. أسلم رأسك لما كُتب في اللوح المحفوظ واصمت، فلن يمحو القلمُ ما حُطَّ»^(١). ويقول أيضا: «كتبت فخضعنا، نحن في إसार دائم، نجثو لك عاجزين مستسلمين»^(٢).

ويؤكد الجيلي أن جوارح وأعضاء وآلات العبد هي في حقيقتها مظهر من مظاهر التجلي الإلهي، فالفاعل لكل شيء هو الله تعالى. وهذه الجوارح والأفعال الصادرة منها، تنسب ظاهرياً للعباد من باب التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم.

يقول الجيلي: «إن لصفاته تعالى في تجلياته لعباده مظهرين، مظهر عبادي سفلي منسوب لعباده وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي علوي منسوب إليه. وقد أجرى عليه أسماء المظاهر السفلية المنسوبة لعباده على سبيل التقريب والأفهام والتأنيس لقلوبهم»^(٣).

والرومي في إثباته لعقيدته الجبرية يستخدم أمثلة هي أوضح ما تكون للدلالة على مراده؛ فتارة يشبه الخلق بقطع الشطرنج التي يحركها لاعبها، وهي لا حول لها ولا قوة، ففي أي مكان وضعها تكون فيه لا تتحول عنه إلا أن يحركها. وتارة كالقوس الذي يطلق السهم؛ فلا يستطيع هذا القوس أن يرفض أمر الرامي بالسهم، أو أن يجعل اتجاه

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عبد الوهاب عزام: ص ٨٩. عن مختار نامه الكليات: ص ٩٨٧، ٩٨٨.

(٢) التصوف وفريد الدين العطار: ص ٨٩. عن جوهر الذات وميلاج نامه، الكليات: ص ١٥٣، ٥٨٢.

(٣) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات، للجيلي (مخطوط): ق ٦ب.

السهم مغايراً لرغبة الرامي. وتارة يشبه العبد في هذه الحياة بالسجين المقيد بالأغلال لا يستطيع أن يفعل ما يريد ولا أن ينال كامل حرته. ومن كان هذا وضعه فكيف يحاسب ويعاقب على ما لا يستطيع دفعه؟

يقول الرومي: «نحن كالصنج وأنت تعزف عليه بريشتك ... ونحن كالناي، والأنغام داخلنا منك ... ونحن مثل قطع الشطرنج نوضع حيث نقل ونقلنا ووضعنا منك»^(١). ويقول: «إن أطلقنا السهم فليس هذا منا، فنحن القوس، والرامي هو الله»^(٢). ويقول أيضاً: «وكيف يفرح المقيد بالغل الحديدي؟ وكيف يزاول نزيل السجن الحرية؟»^(٣).

ويأتي الرومي بقصة هي من نسيج عقله وبنات أفكاره؛ ولا وجود لها حقيقة، ولم تذكرها المصادر المعتمدة؛ لإثبات عقيدته الجبرية. حيث يقول على لسان علي بن أبي طالب عليه السلام: «لقد همس الرسول بأذن خادمي قائلاً: إنه ذات يوم سيحتز رأسى عن عنقي! لقد أذاع الرسول من وحي الحبيب أن هلاكي - يكون في محاقبة الأمر - على يدي خادمي. فكان الخادم يقول لي: بادر بقتلي، حتى لا يقع مني هذا الخطأ المنكر. وأنا أقول له: إذا كان موتى على يديك فكيف أستطيع أن أسعى للاحتيال على القضاء؟ إنه يرتمي أمامي ضارعاً: أيها الكريم! بحق الله شقني نصفين. حتى لا تحيق بي تلك العاقبة السيئة، وحتى لا تحترق روحي على من هو روحها. وأنا أقول له: اذهب، فقد جف القلم، وكم بهذا القلم قد دُك من علم. إن روحي لا تنطوي على بغض

(١) المثنوي: ٨٧/١، الفقرات: ٦٠٢-٦٠٤.

(٢) المثنوي: ٨٨/١، الفقرتان: ٦١٨-٦١٩.

(٣) المثنوي: ٨٩/١، الفقرة: ٦٣٥.

لك قط، ذلك لأنني أعلم أن هذا الأمر ليس منك! إنك آلة الحق، وأما الفاعل الحقيقي فيد الحق. فكيف أوجه الطعن والضرب لآلة الحق؟ فقال: فلماذا إذن يكون القصاص؟ فقال علي: إنه من الحق، وهو سر خفي! (١)... فكل من فتح الله عينيه للحقيقة، يدرك أن ذلك القائل كان مسخراً للقدر. وكل من صار مقيداً بهذا التقدير فإنه لا محالة ضارب بالسيف، ولو أصاب رأس ابنه، فامض واخش الله، وأقلل من تناول الآثمين بالطعن. وكن مدركاً لعجزك أمام حكم القضاء (٢)... إن تابع علي قد عاد إليه قائلاً: يا علي عجل بقتلي، حتى لا أشهد هذه اللحظة، ولا ذلك الوقت المرير. لقد أحللت لك دمي، فأرقه، حتى لا ترى عيناى هذا اليوم المروّع كالقيامة. فقلت (أي علي): لو أن كل ذرة أصبحت قاتلاً، وقصدتك حاملة بيدها الخنجر، ما استطاعت أن تقطع طرف شعرة منك، ما دام القلم قد كتب عليك مثل هذا القدر (٣).

ويؤكد النابلسي أن الله تعالى «هو المتصرف في ظواهرهم وبواطنهم، صادراً منه لهم لا له فهو يفعل لهم، وهم لا يفعلون لأنفسهم شيئاً.. فهو المباشر للأعمال وهم العاملون» (٤).

ولهذا يلتمس الشعراى العذر للكفرة من أهل التثليث وغيرهم، فيرى أن كفرهم وتكذيبهم للإسلام، واعتقادهم بالتثليث، خارج عن إرادتهم، وليس للإنسان أن يعتب عليهم؛ فيبتلى بمثل ما هم عليه من

(١) المشوى تحقيق: د. عبد السلام كفاى: ١/٤٣١-٤٣٢ الفقرات: ٣٨٤٥-٣٨٥٥.

(٢) المصدر السابق: ١/٤٣٤-٤٣٥ الفقرات: ٣٨٩٠-٣٨٩٣.

(٣) المصدر السابق: ١/٤٩٣ الفقرات: ٣٩٣٧-٣٩٤١.

(٤) عذر الأئمة فى نصح الأمة (منحطوط): ق٥أ.

كفر، ويحكي عن نفسه أنه وقع له شيء من ذلك، فكره الإسلام، وأحب التثليث حتى كشف الله عنه، كما يحكي أن أحد العارفين مكث في الكفر سنين، حتى تحقق له ولغير أن الأمر في الإسلام والكفر ليس بيده؛ وأن ليس للإنسان الاعتراض على أمر الله^(١). وهذا بلا شك خلط من الشعراني بين الإرادة الشرعية، والإرادة الكونية، وقول باطل يبرر للكفار كفرهم، ويعذرهم على عدم دخولهم الإسلام، وهي حجة إبليسية، قالها مشركو مكة حين دعاهم الرسول ﷺ للإسلام.

والإنسان عند هؤلاء المتصوفة آلة بيد من يستخدمها، لا تستطيع أبدا أن تخالف من يحركها، أو ترفض له أمرا: تتحرك متى حركها صاحبها، وتقف عندما يوقفها، وتسير حسبما يوجهها صاحبها.

يقول ابن عربي عند قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧] «قال الله عز وجل: .. أنا قتلتهم؛ فأنتم لنا بمنزلة السيف لكم، أو أي آلة كانت للقتل، فالقتل وقع في المقتول بالآلة ولم يقل فيه أنه القاتل.. فلا يقال في المكلف أنه القاتل بل الله هو القاتل بالمكلف وبالسيف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف»^(٢).

والآية لا تفيد المعنى الذي ذهب إليه ابن عربي، بل المعنى أن الله هو الذي يسر لكم الأسباب لقتل الكفار، ثم شاء سبحانه أن تمضي هذه الأسباب فتقتلون الكفار، فما كان منكم من إصابة للكفار في مقتل فإنما هي بتوفيق الله تعالى. فالمضاف إليكم القتل بالسيف، والمضاف

(١) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٤٣-٤٤.

(٢) الفتوحات المكية: ٥٣٢/٣.

إلى الله الإيصال للعدو، وإصابته. وإلا لو كان الأمر على ما يقوله ابن عربي للزم أن يطرد ذلك في الأمور كلها؛ فيقال: ما أكلت؛ ولكن الله الآكل، وما ركبت ولكن الله الراكب، وهكذا وهذا معلوم فساده، ولا يقوله عاقل.

ويقول: «الفعل من المخلوق من كون الحق أصاره إلى ذلك، فكان له كالألة للفاعل، والألة هي المباشرة للفعل، وينسب الفعل لغير الألة بصراً وعقلاً، فيقال: زيد الضارب، والمباشر للضرب، والذي يقع به الضرب إنما هو السوط لا زيد، هكذا أفعال العباد فهم للحق كالألة لزيد النجار أو الحائك أو الخائض أو ما كان»^(١).

وقال: «كتحريك الصانع للآلات لإيجاد صورة ما يريد إيجادها، كالصورة في الخشب وغيره، ولا تعرف الآلات شيئاً من ذلك، ولا ما صدر عنها، وإن كانت تلك الصور لا تظهر إلا بهذه الآلات»^(٢).

ويقول النابلسي في دعائه: «تقوم أنت عن نفسي بجميع ما أردت منها على حسب ما تريد فتبقى نفسي في يدك بمنزلة الألة والفاعل أنت، والفعل فعلك»^(٣).

ونلمس النزعة إلى اعتبار الإنسان كالألة لا خيار لها مطلقاً؛ عند أوائل المتصوفة، فهذا البسطامي يضع نفسه فداء للبشر لحمايتهم مما قدر عليهم مما لا يستطيعون دفعه، ولا خيار لهم فيه. ويحتج على الله تعالى في تعذيب الأمم جميعاً؛ لأنه لا إرادة لهم فيما وقعوا فيه من

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٨٦٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٤٨.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق ٤٠.

شرك وكفر.

يقول البسطامي: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غدًا من الأجنبية لا يعرفون مُعَذِّبَهُمْ، فهلا تعذبني فأعرف مُعَذِّبِي؟»^(١). وجاز على مقابر اليهود فقال: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظامٌ جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!»^(٢). ويقول: «اللهم إنك خلقت هذا الخلق بغير علمهم، وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم فإن لم تعنهم فمن يعينهم؟»^(٣).

ويرى البسطامي أن من كان الظاهر هو مقياسه في الحكم على البشر، فسيمقتهم حتمًا ولا يعذرهم فيما وقعوا فيه من شرك وضلال، وأما من نظر إليهم بالمنظار الصوفي القائم على اعتبار الحقيقة مقدمة على الشريعة فهؤلاء معذورون في كفرهم وشركهم، يقول البسطامي: «من نظر إلى الخلق بعين العلم مقتهم وهرب إلى الله عز وجل، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقاً لهم إليه»^(٤).

والحقيقة الصوفية هنا قائمة على اعتبار أن الإنسان «داخل الدائرة الجبروتية.. ليس ثمة من وجود إلا للحق، والباقي ظلال وأشباح، وكلهم مقهورون تحت القبضة الإلهية.. وأمرٌ هذه حقيقته يجعل الصوفي ينظر إلى الناس بعين الرحمة»^(٥).

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ٦٤.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص ٢٨، عن «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين» ماسينيون: ص ٣٠-٣١. باريس سنة ١٩٢٩.

(٣) حلية الأولياء: ٣٤/١٠.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٥، ١٠٨.

(٥) شرح شطحات البسطامي، محمد غازي العرابي: ص ٤١، وينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص ٩٧.

وما قاله البسطامي؛ قاله ابن عجيبة بعد ذلك بقرون، حيث يبرر ابن عجيبة للكفار شركهم بأنهم أعرضوا عن الظاهر وهو الشريعة، واتبعوا الباطن وهو الحقيقة وحدها والتي هي جبر محض، حيث قالوا: «ولو شاء الله ما عبدناهم»، وأن هذا الجبر الباطني، والقهر الإلهي لا يتعلق به التكليف؛ إذ ليس في طوق العبد، بل هو من أسرار قهر الربوبية الذي اختص الله به^(١).

وقد نتج عن إسقاط الصوفية كل حرية واختيار للإنسان؛ أن عذروا كل مشرك وكافر، وانتهوا إلى أن الأديان واحدة. حتى وإن اختلفت ظاهراً إلا أنها في الباطن والحقيقة هي مجال للحق تعالى، وتكثر الأديان هو في الواقع تعبير ظاهري متعدد الصور، ولكن الجوهر واحد، والحقيقة واحدة، لأن الحق الذي تتجوهر فيه هذه الأنوار إله واحد، في كل مجلى والناس مجبرون بعبادة الله في مجاله المختلفة، فما ثم معبود في الآلهة سواه.

يقول ابن عربي عند ذكره عبادة بني إسرائيل للعجل: «فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون؛ لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قضى ألا يُعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»^(٢).

يقول الجيلي: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، أي ما ثم ما

(١) ينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب: ص ٣١-٣٢.

(٢) الفصوص: ص ١٩٢.

يطلق عليه اسم الإله وهو أنا. فما في العالم من يعبد غيري. وكيف يعبدون غيري وأنا خلقتهم ليعبدوني ولا يكون إلا ما خلقتهم له؟»^(١).

ويقول الحلاج: «الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه. فلو وحد نفسه على لساني فهو شأنه. وإلا فما لي يا أخي والتوحيد»^(٢).

وذهب جلال الدين الرومي إلى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة العبد فيه، بل قضى الله سبحانه وتعالى به على العبد. وليس له الخيار في دفعه عنه، ومن هنا كان فرعون مصيباً- في نظر الرومي- حين لم يؤمن بما جاء به موسى؛ لأن فرعون كان مسلماً مطيعاً لله في ضلاله، فقد كان يقصد الحقيقة إلا أنه لا يستطيع الخروج من دائرة الجبر الذي هو أسيرها، وما اختلاف العقائد في ضوء المشيئة الإلهية القاهرة إلا كاختلاف الألوان على الشيء الواحد في نظر الرائي، فتارة يراه أخضر، وتارة أحمر، والشيء نفسه لم يتغير، ولم يخرج عن المرسوم له في هذه الحياة بزعم الرومي. يقول الرومي: «إن موسى وفرعون كانا سائرين يقصدان الحقيقة، ولكن الظاهر أن موسى عرف الطريق، وأما فرعون فقد ضل السبيل. لقد كان موسى يتضرع أمام الحق نهاراً، وأما فرعون فكان يبكي في جنح الدجى! (قائلاً): «يا رب! أي غل هذا الذي طوق عنقي؟ ولو لم يكن هذا الغل، فمن ذا الذي كان يصفني بما أنا عليه الآن. فكما جعلت موسى منيراً، جعلتني مظلماً كدرأ.. وكما جعلت موسى قمري الطلعة، جعلت قمر روحي أسود الوجه، إن

(١) الإنسان الكامل: ٥٩/١.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٦٢): ص ٩٣.

نجمي لم يكن خيراً من القمر، فإذا وقع به الخسوف فما حيلتي؟ فإذا كانت الطبول تقرع لي كرب وسلطان، فإن الخلق يقرعون النحاس حين خسوف القمر. فهم يدقون الطاسات ويصخبون، فيفضحون القمر بذلك الضجيج. إنني أنا فرعون الخلق، فالويل لي من قرع ذلك الطاس الذي يسمعي دعاء «ربي الأعلى». ونحن رفقاء في خدمتك، ولكن فأسك تشق الغصون النضرة في غابتك، ثم تجعل غصناً منها ثابت الأصل، وتترك آخر عاطلاً. وليس للغصن قوة أمام الفأس، فلم ينجُ غصن قط من قبضتها. فبحق تلك القدرة - التي هي فأسك - سدد بكرمك أعمالنا المعوجة»^(١).

والحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختياراً عليهم، وما اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان إلا ألقاب مختلفة، وأسام متغيرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه؛ وهذا مذهب القدرية «والقدرية مجوس هذه الأمة»^(٢).

يُروى عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال: «كنتُ أخاصم يهودياً

(١) المشوي تحقيق: د. كفاقي: ٣٠٥-٣٠٦ الفقرات ٢٤٤٧-٢٤٥٩.

(٢) رواه أبو داود: كتاب السنة (١٧) باب في القدر، رقم (٤٦٩١) ٦٦/٥. والحاكم في المستدرک: ٨٥/١، والآجري في الشريعة: ٨٠١-٨٠٣، رقم (٣٨١)، وابن أبي عاصم في السنة ١٤٩/١-١٥١. من حديث عبد الله بن عمر وجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وصححه الشيخ الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة: ١٥١/١. وتسمية نفاة القدر بالمجوس لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالهين، إله للخير وهو النور، وإله للشر، وهو الظلمة، وكذلك القدرية يجعلون من العبد شريكاً لله في أفعاله. ينظر معالم السنن للخطابي (بهامش سنن أبي داود) والملل والنحل، للشهرستاني: ٢٣٣/١.

في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : يا كلب. فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبك وذهب سريعاً. فلما فرغتُ من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال : يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، شغلَ بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية «والقدرية مجوس هذه الأمة». واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال :

تفكرتُ في الأديان جداً محققاً فألفيتها أصلاً له شعبٌ جمًّا
فلا تطلبنُ للمراء ديناً فإنه يصدُّ عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصلٌ يُعبَّرُ عنده جميع المعالي والمعاني فيهما^(١)

كما أن الحلاج لم يفرق بين عصيان فرعون وكفره، وبين إيمان موسى الرسول الموحد فعن عثمان بن معاوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة، فسأله واحد منهم وقال : «يا شيخ ! ما تقول فيما قال فرعون؟ قال: كلمة حق. فقال: ما تقول فيما قال موسى؟ قال: كلمة حق؛ لأنهما كلمتان جرتا في الأبد، كما جرتا في الأزل»^(٢).

وقد صرح الحلاج بادعاء الربوبية باعتبار أنه القلم الذي يكتب الله به الأقدار، فهو في هذه الحالة جزء من كل، فله حكم الكل؛ ففي

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤٥): ص ٦٩-٧٠.

(٢) أخبار الحلاج: ص ٤٨.

حادثة يذكرها المؤرخون أن رجلاً من أتباع الحلاج كان معه مخللة لا يفارقها، فلما فتشوا المخللة وجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه : «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان»، فأحضر الحلاج وعرض عليه، فقال : «هذا خطي وأنا كتبته». فقالوا : كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية ؟ فقال : «ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا : هل الكاتب إلا الله ؟ وأنا واليد فيه آله»^(١).

والمشركون عند النابلسي عابدون لله حق العبادة حال سجودهم للأصنام ؛ حتى ولو لم يعلموا ذلك ؛ لأن سجودهم للأصنام هو طاعة لأمر الله تعالى :

يقول النابلسي : «قال تعالى : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: ١٥]، فكان سجود المشركين للأصنام سجوداً لله تعالى كرهاً، والسجود لله عبادة. فهم عابدون لله تعالى في حال عبادتهم للأصنام»^(٢).

وأصرح من عبارة النابلسي عبارة التيجاني، حيث يقول : «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»^(٣). ويقول الجيلي :

(١) تاريخ بغداد: ١٢٧/٨

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحمانى: ص ٤٦

(٣) جواهر المعاني: ٢٣٩/١.

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا
 فطوراً تراني في المساجد عاكفاً
 أراني كالآلات وهو محركي
 فأونة يقضي عليّ بطاعة
 لذلك تراني كُنت أترك أمره
 فآتي الذي تهواه مني ومهجتي
 فإن كُنت في حكم الشريعة عاصياً
 وكل الذي آتية آتية ناظراً
 وما لي مع فعل الحبيب تنازعُ
 وأني طوراً في الكنائس راتعُ
 أنا قلم والاقْتدار الأصابع
 وحيناً بما عنه نهئنا الشرائع
 وآتي الذي ينهاه والجفن دامع
 لذلك في نار حَوْتها الأضالع
 فإني في علم الحقيقة طائع
 لِمَثْبَتَةٍ في اللوح أني تابع^(١)

يقول النابلسي عند هذا البيت : «ليس له منازعة مع أفعال الله تعالى فيه، ولا اعتراض له على شيء من ذلك ؛ فتراه تارة في المساجد معتكفاً راضياً حيث أوجده الله تعالى في ذلك المكان المرضي له تعالى، وتارة تراه في الكنائس والبيع داخلاً راضياً حيث أوجده الله تعالى في ذلك الموضع، المسخوط عليه من قبل الله تعالى فهو عارف برضاء الله تعالى وسخطه، وعارف بما يرضيه تعالى ويسخطه ؛ ولكنه مطيع لربه في جميع ما قدره عليه من فعل خير أو فعل شر، أو نفع أو ضرر»^(٢).

المسألة الثالثة - مفهوم الهدى والضلال عند المتصوفة :

يتصل بمبدأ الجبر عند الصوفية المبدأ القائل بأن توحيد الله سبحانه وتعالى على الوجه الذي يجعل منه مصدراً للهدى وحده، ويجعل من

(١) قصيدة النادرات العينية: ص ١١١-١١٤، الأبيات: ٤٢١-٤٢٣، ٤٢٥-٤٢٦،

٤٣٢-٤٣٣، ٤٤٢.

(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ٣٨.

غيره مصدراً للضلال وحده، إنما يعني - عند هؤلاء المتصوفة - الانسلاخ من التوحيد والذي ينتهي إلى رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة، والأفعال الإنسانية المتباينة، إلى مظهر واحد هو الذات الإلهية؛ بحسب معتقد الاتحادية.

ويؤكد المتصوفة على أن الذين حادوا عن الحق، ووقعوا في الضلال والشرك، ليسوا بأقل إيماناً ولا بأكثر زيغاً، من الذين عرفوه واهتدوا إليه: لأن الله هو المتصرف في الأمر كله؛ فهو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، وكل كائن في هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية، لا يستطيع خروجاً عليها، أو فراراً مما كتب الله له وقدر عليه. وكلُّ مصيب فيما سلك واتبع، سواء سلك سبيل الهدى، أو سلك سبيل الضلال، فكلها طرق تؤدي إلى الحق سبحانه.

يقول الجيلي: «﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [مُود: ٥٦]، لأن الطريق الذي أخذ بناصية كل إليه هو طريق سعادة ذلك الشيء؛ لأنه يرجع إلى الله من ذلك الطريق، وقد خلقه الله تعالى لسلوك ذلك الصراط، فهو مستقيم في حقه معوج في حق غيره. وهذا هو محض الهداية... لأن كل طريق يكون موصلاً إلى الله فسلوكه هداية، وكل الطرق موصلة إلى الله، سواء كانت طرق السعادة، أو كانت طرق الشقاوة، والفرق بين الطريقتين: أن طريق السعادة يرجع إلى الله من قرب، وطريق الشقاوة يرجع إليه ويصل، وما ثم طريق إلا وإلى الله ينتهي فكل السالكين مهتدون، وسلوكهم في طرقهم المختلفة هداية لأن الله منتهى سفرهم»^(١).

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢١٤-٢١٥.

فخلاصة ما سبق أن الصوفية بنوا أصلهم هذا على مقتضى الأسماء الإلهية ؛ فهناك قانون كلي للأسماء الإلهية عند الصوفية ؛ فمع اتفاق المتصوفة على أن المهتدي والضال ناج عند الله تعالى ، وأن الاختلاف هو في سلوك السبيل الموصل إلى الله ؛ إلا أن المتصوفة يؤكدون على أن هناك قانوناً كلياً إلهياً لكل فعل من الأفعال الإنسانية هو الذي يحكم بين الناس في الهدى والضلال.

هذا القانون الكلي الإلهي هو ما تفرضه الأسماء الإلهية في تجلياتها المختلفة. إن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية لأن الله متجل باسمه المضل، والمنتقم، كما هو متجل باسمه الهادي والمنعم، وكل ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل، لا يصدر إلا عن المشيئة ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه وتقضي عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً. وما يقع من العبد من كفر وشرك وضلال، فلا يلام عليه مطلقاً ؛ لأنه لا خيار له فيما اعتقد، ولا دافع يدفعه إلى تفضيل دين على آخر، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان، فجعلت فريقاً من المؤمنين، وفريقاً من الكافرين وطائفة من السعداء، وطائفة أخرى من الأشقياء.

يقول التلمساني : «وأصلي على سمة حضرته وحضرة اسمه الذي أنقذ الأنام بالاسم الهادي بعد أن جعلهم الاسم المضل ضلالاً»^(١).

ويقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته... ولكن تختلف العبادات

(١) شرح أسماء الله الحسنى، الورقة الأولى (مخطوط): أ.

لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات ؛ لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما متجل باسمه الهادي ؛ فكما يجب ظهور أثر اسمه المنعم كذلك يجب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية : ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣] ، ليعبده من اتباع الرسل من حيث اسمه الهادي وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل فاختلف الناس وافتقرت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ ولكن حسنه الله عندها ليعبدون من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر وهذا معنى قوله : ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [هود: ٥٦] ، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو - سبحانه وتعالى - يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته ، ولا يضره جحود أحد بذلك ، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] ؛ لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحودا وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد. ثم إن النفي إنما وقع على الجملة ؛ فصح أن يفقهه البعض فقوله : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لِيُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] يعني من حيث الجملة فيجوز أن يفقهه بعضهم»^(١).

(١) الإنسان الكامل : ٧٤-٧٥. وينظر كتاب فيه ما فيه لجلال الدين =

ويقول الشيرازي: «وأما الأمر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة فيقع فيه القسمان: الطاعة والمعصية بإلهام الملك ووسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي، والمضل المشار إليها بإصبعي الرحمن في قوله ﷺ: ^(١) «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» ^(٢).

ويقول ابن الفارض:

على سمة الأسماء تجري أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يُصرفُهُم في القبضتين ولا ولا فقبضةً تنعيمٍ وقبضةً شقوةً ^(٣)

= الرومي: ص ٢٩٢-٢٩٣ حيث يقول إن الكافر والمؤمن «يفعلان أفعالهما وفق هذا القانون... فقد صح وظهر من ذلك أن الاثنین مسبحان للحق». ومثله القاضي محمد ثناء الله العثماني في التفسير المظهري: ٥٨/٦. وينظر أيضا كليات رسائل النور للنورسي، الكلمات: ٣٧٥-٣٧٨، والمثنوي العربي النوري: ٣٤٢-٣٤٣.

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب القدر (٣) باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم (٢٦٥٤) ٤/٢٠٤٥ من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه.
(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ١٥٠. وتأويل الشيرازي للأصبعين الواردة في الحديث بصفتي الهادي والمضل يخالف العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء الله تعالى وصفاته، وهو إثباتها كما جاءت بها النصوص من غير تعطيل ولا تحريف ولا تفويض، وبلا كيف ولا حد. والحديث يفيد إثبات صفة الأصابع لله تعالى، وهي من الصفات التي دل عليها الخبر وثبتت لله تعالى في أكثر من حديث.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص ٣٠٨، البيتان: ٧٤٥، ٧٤٦. يشير ابن الفارض بقوله: «ولا ولا» إلى الحديث الذي رواه الإمام أحمد (٤٥/٤٨١ رقم ٢٧٤٨٨) عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم حين خلقه، فضرب كتفه اليمنى، فأخرج ذرية بيضاء كأنهم الذر، وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداء كأنهم الحُمم، فقال للذي في يمينه: إلى الجنة ولا أبالي، وقال للذي في كتفه اليسرى إلى النار ولا أبالي». ينظر شرح التائية، للقيصري: ص ٢٣١، ومنتهى المدارك: ٢/٢٢٨-٢٢٩.

ويرى ابن عربي أن الذين وقعوا في المعاصي والشرك ونحوه ؛ لا خيار لهم في ذلك مطلقاً لأنهم واقعون تحت تنازع الأسماء الإلهية فيما بينها ؛ فالعبد قد ينادى من اسم إلهي فإن أطاع سمي مطيعاً، وإن أبى سمي شقيماً، وعدم إجابته لا ترجع إليه هو نفسه ؛ «فهو مقهور دائماً؛ ولكن لما كانت تحت اسم إلهي آخر ؛ لم يتركه ذلك الاسم أن يجيب من ناداه، فالتنازع واقع بين الأسماء الإلهية وهم أكفاء، والحكم لصاحب اليد، وهو الاسم الذي هو في يده في وقت نداء الاسم الآخر فلهذا كان أقوى للحال»^(١). ف«الأسماء الإلهية التي منها نشأ النزاع في العالم، ومن أجلها وضع الميزان الشرعي في الدنيا، والميزان الأصلي في الآخرة، فإن المعز والمذل خصم، والضار والنافع خصم، والمحبي والمميت خصم، والمعطي والمانع خصم... فينظر الحكم استعداد المحل فيحكم له بحسب استعداده فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين .. وأنت لا أثر لمشيئتك»^(٢). «كفاعل الفعل المسمى ذنباً ومعصية يتوجه عليه الاسم العفو والغفار والمنتقم والمعاقب؛ فلا بد أن ينفذ فيه أحد أحكام هذه الأسماء ؛ إذ لا يصح أن ينفذ فيه الجميع في وقت واحد ؛ لأن المحل لا يقبله ؛ للتقابل الذي بين هذه الأحكام، فقد ظهر قهر بعض الأسماء في الحكم لبعض، والحضرة الإلهية واحدة ؛ فإذا علمت هذا هان عليك أن تنسب الأفعال كلها لله»^(٣).

(١) الفتوحات المكية: ٥٨٢/٢.

(٢) المصدر السابق: ٩٧/٣.

(٣) المصدر السابق: ٨٢٦/١.

وما قرره ابن عربي أكده أحمد خاني الصوفي الكردي المشهور^(١)، حيث يؤكد أن الكفار والعصاة مرايا تعكس بعض أسماء الله فلولا الكافر ما كان قهارًا متجبرًا، ولولا العاصي المذنب؛ لما كان الله غفارًا، أو بالعكس. وبما أن الاسمين- مثل سائر الأسماء الحسنى أزليان، فالله قد قدر على البشر منذ الأزل، وقبل خلقهم بدهور أن يكونوا كفارًا وعصاة.

يقول أحمد خاني: «إن كل ما أردته لنا، لم نضف إليه مثقال ذرة واحدة. حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا، وأنت الإله الملك حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدره عليهم. سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإننا وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعاً في رحمتك ومغفرتك. لا يوجد أحد من الكفار والعصاة، لا يكون مظهرًا للصفات. أصبحنا كفارًا بقريئة اسم الله القهار. والغفار هو الذي جعلنا عصاة. إذا لم تشأ يا رب أن تتجاوز عن كفرنا، ولم تغفر لنا ذنوبنا؛ فإن الشياطين ستتهج وصفوة القول: أدخل هذا الشيطان المتمرد إلى النار وحيداً فرداً. أما نحن خواصنا وعوامنا، عاصينا وشقينا ومذنبنا، خصنا جميعاً

(١) شاعر صوفي كردي، ولد سنة (١٠٦١هـ) في قرية «با يزيد» في العراق. لأسرة فقيرة. اشتهر بملحمته «ميم وزين» التي تحتل مكانة عالية في الأدب الكردي، خصوصاً عند الصوفية. كانت وفاته سنة (١١١٩هـ) تقريباً. ينظر: أحمد خاني شاعراً ومفكراً وفيلسوفاً ومتصوفاً، د. عز الدين مصطفى رسول: ص ٢٧-٤٣.

بشفاعتك، وأنقذنا جميعاً من النار»^(١).

ويحمل ابن عربي الضلال على الحيرة في ذات الله، والتي تعتبر من أعلى مقامات التوحيد عند القوم^(٢). وحيرتهم ناتجة عن تجلي الله تعالى في الصور المختلفة والمتكثرة ظاهراً؛ لعلمهم أن الأمر وحدة لا كثرة فيها بحال من الأحوال. فمن هذا الباب سموا ضلالاً. ويقابلهم المضلون الذين يبينون للناس طريق الحيرة في الله - كما يقول ابن عربي - من خلال حث هؤلاء الضالين على الإطلاق وعدم حصر الرب في صورة واحدة بعينها.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الضالون، وهم التائهون الحائرون في جلال الله وعظمته، كلما أرادوا أن يسكنوا فتح لهم من العلم به ما حيرهم وأقلقهم، فلا يزالون حيارى لا ينضب لهم منه ما يسكنون عنده بل عقولهم حائرة، فهؤلاء هم الضالون الذين حيرهم التجلي في الصور المختلفة. ومنهم: المضلون، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُخَيِّدُونَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]، وهو في الاعتبار الذين أظهروا لأتباعهم من المتعلمين طريق الحيرة في الله والعجز عن معرفته وأنه: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، مع كونه خاطب عباده بالعمل وهو العامل بهم لا هم، فلما نبهوا الناس على ما يقتضيه جلال الله من الإطلاق وعدم التقييد كانوا مضلين أي محيرين من أجل ما حيروا الخلق في جلال الله، فقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨] محيرين: ﴿عَضُدًا

(١) ملحمة ميم وزين، أحمد خاني: ص ٣٧-٣٨. وينظر ص ٢٩ من نفس الكتاب.

(٢) ينظر ما سبق تقريره عن هذه النقطة في حقيقة التوحيد عند الصوفية في المبحث الثاني من الفصل الخامس.

﴿٥١﴾ [الكهف: ٥١] يعتضد بهم في تحييرهم، بل أنا محيرهم على الحقيقة لا هم مع كونهم لهم أجر ما قصدوه، والدليل على أنني محيرهم لا هم ولا اتخذتهم عضداً أن من الناس من يقبل منهم ومن الناس من لا يقبل، ولو كان الأمر بأيديهم لآثروا في الكل القبول، فلما كان الأمر بيدي لا بأيديهم جعلت القبول في البعض دون البعض، فقبلوا الحيرة في فأنا كنت محيرهم لا هم، فعلى هذا يعتبر قوله: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ ﴿٥١﴾ [الكهف: ٥١] بل لنأجرهم على ذلك»^(١).

ومنطق ابن عربي وغيره من المتصوفة في هذه المسألة منطوق معوج لا يستقيم مع العقل واللغة، فضلاً عن مخالفته لنصوص الشرع، إذ من المعلوم أن الهدى والضلال ضدان لا يجتمعان، لكن عند ابن عربي يكون المضلون هم دعاة إلى الهدى، وهذا قول ظاهر فساد، والضلال لا يأتي إلا في مقام الذم مطلقاً، فكيف يكون طريقاً إلى الله، وكيف يتساوى الهدى والضلال، والمهتدون والضالون؟ والذي لم يستوعبه ابن عربي وغيره من غلاة الصوفية أن الهداية في حق المكلفين على مرتبتين^(٢):

المرتبة الأولى هي: هداية الإرشاد والبيان للمكلفين، وهذه الهداية لا تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق، بل قد يتخلف عنه المقتضى؛ إما لعدم كمال التسبب، أو لوجود مانع، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَمَّا نُمُودٌ فَمَا هَدَيْنَاهُمْ فَأَسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ﴾ [فُضِّلَتْ: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ﴾

(١) الفتوحات المكية: ١٣٤/٢.

(٢) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/٢٦٤-٢٦٦.

[التوبة: ١١٥]، فهداهم هدى البيان والدلالة، وأراهم الطريق المستقيم، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً، ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب، ولم يمنعهم من الهدى، ولم يحل بينهم وبينه، فلم يهتدوا فأضلهم، ومنع عنهم توفيقه عقوبة لهم على ترك الاهتداء أولاً بعد أن عرفوا الهدى فاعرضوا عنه، فأعماهم بعد أن أراهموه.

المرتبة الثانية من مراتب الهداية: هداية التوفيق والإلهام، وهذه الهداية منة من الله على من شاء له الهداية من عباده، وهي تستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى.

والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه فهو الهادي، والعبد المهتدي، قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، ولا سبيل إلى وجود المؤثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِّنَ اللَّهِ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧]، وهذا صريح في أن هذا الهدى ليس إليه ﷻ، ولو حرص عليه، ولا إلى أحد غير الله، وأنه - سبحانه - إذا أضل عبداً لم يكن لأحد سبيلٌ إلى هدايته، قال تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَأَيِّ لَهْدٍ لَّهُ﴾ [الأعراف: ١٨٦].

فالهداية والإضلال فعل الله سبحانه وقدره، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]. فالله تعالى هو الذي أوجد الهداية فيما أوحاه إلى أنبيائه ورسله، ووفق من شاء له الهداية، ومنع الهداية ممن أعرض واستكبر عن الحق وحرّمهم توفيقه للخير، كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَأَيِّ لَهْدٍ لَّهُ﴾

وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٨٦﴾ [الأعراف: ١٨٦]، والعبد هو الضال المهتدي، والاهتداء والضلال فعل العبد واختياره^(١). قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [يونس: ١٠٨]، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢١﴾﴾ [ص: ٢٦].

ثم إن أسماء الله تعالى توقيفية «جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها»^(٢)، فلم يسم نفسه تعالى إلا بأحسن الأسماء. لذا لم يسم الله نفسه بالمثل والخادع، ولا الماكر، ونحوها كما لم يصف نفسه بها إلا في مقام المقابلة في بعضها، كما دل عليه قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وهي من هذا الوجه صفة كمال في حق الله.

يقول ابن القيم رحمته الله: «إن الله لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقاً، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنی، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنی أن من أسمائه تعالى الماكر المخادع المستهزيء الكائد فقد فاه بأمر عظيم تقشع منه الجلود وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه- سبحانه وتعالى- أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء، وأسماءه تعالى كلها حسنی فأدخلها في الأسماء الحسنی وقرنها بالرحيم الودود الحكيم الكريم، وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقاً، بل تمدح في موضوع، وتذم في موضوع. فلا

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/٢٢٩.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: ص ٥.

يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقاً، فلا يقال إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزيء ويكيد، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المرید والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها كالحليم والحكيم والعزیز والفعال لما يريد، فكيف يكون منها الماكر والمخادع والمستهزيء، ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعي والآتي والجائي والذاهب والقادم والرائد والناسي والقاسم والساخط والغضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من التي أطلق تعالى على نفسه أفعالها في القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، والمقصود أن الله سبحانه وتعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق. فكيف من الخالق سبحانه وتعالى؟»^(١).

المسألة الرابعة - حقيقة وجود الشر عند الصوفية:

المسألة الرابعة التي لها أثر على الصوفية في قولهم بوحدة الأديان من منطلق إيمانهم بالجبر هو فيما يتعلق بحقيقة وجود الشر عند الصوفية؛ حيث يعتبر الصوفية - الغلاة منهم على وجه الخصوص - أن الذي يعتقد أن الله هو مصدر الخير والإيمان والنعيم، دون الشر والكفر والشقاء، فهو ملحد مجوسي، واعتقاده هذا هو عين الشرك والإلحاد، لأنه اعتقد بوجود ذاتين منفصلتين ذات للخير، وذات للشر. والأمر كله وحدة لا كثرة فيها. وهذه الوحدة أو الوجود الواحد، هو خير كله،

(١) مختصر الصواعق المرسله، لابن القيم: ٢/٢٩١-٢٩٢.

والشر لا وجود له مطلقاً سواء كان شرّاً محضاً، أو شرّاً إضافياً؛ فكل ما في الوجود خير، وما يظنه الناس شرّاً فهو بحسب تخيلاتهم، وإدراكاتهم القاصرة. وعلى ذلك يكون «الله» هو الخير المطلق الذي لا يمكن أن يصدر عنه الشر.

يقول ابن عربي: «ما عصى وخالف الأمر واحد من هذه الجملة المعبر عنها بالإنسان»^(١)، ويقول: «ليس في الوجود باطل أصلاً وإنما الوجود حق كله، والباطل إشارة إلى العدم إذا حقته»^(٢).

وحقيقة الشرك عند غلاة الصوفية ليس المراد منها ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين، بل الشرك - والذي هو خير بالمنظار الصوفي هو مشاركة الله في الوجود؛ ولذا أمر الله به - مع أنه عند أهل الظاهر شر - إلا أن حقيقته خير فبه يعرف الله نفسه؛ فالله تعالى هو الذي أقر الشرك وسنه وأمر به؛ لأن الوجود له تعالى وحده؛ فلما تجلى للأعيان فأخرجها من الوجود الذهني إلى العيني، جعلها شريكة له في الوجود، وهذا هو عين الشرك؛ فبالتالي لا يلام من أشرك؛ لأنه اتبع سنة الله وأمره؛ يقول ابن عربي: «لو أراد التوحيد ما أوجد العالم، وهو يعلم أنه إذا أوجده أشرك به، ثم أمره بتوحيده فما عاد عليه إلا فعله، فقد كان ولا شيء معه يتصف بالوجود، فهو أول من سنّ الشرك لأنه أشرك معه العالم في الوجود، فما فتح العالم عينه، ولا أبصر نفسه إلا شريكاً في الوجود»^(٣).

(١) الفتوحات المكية: ٥١٦/٣.

(٢) مواقع النجوم، لابن عربي: ص ٧٨.

(٣) الفتوحات المكية: ٣٠٧/٤.

والله سبحانه لا يفعل إلا الخير، وأما الشر فإنه تعالى منزه عن نسبته إليه، بل كل ما نسب إليه فهو خير؛ كما دل عليه قوله ﷺ في دعاء الاستفتاح: «لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت»^(١)، لأن الشر ليس في فعله تعالى، ولا في خلقه، وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله. بل يدخل الشر في مفعولاته، ومخلوقاته، والله سبحانه لا يوصف بشيء من مخلوقاته ومفعولاته، بل إنما يوصف بفعله وخلقته.

وإنما كان الشر شرًا؛ لانقطاع نسبته إليه تعالى؛ لأن الشر كله عدم، فإن سببه لأنه إما أن يكون الجهل وهو عدم العلم، وإما عن الظلم، وهو عدم العدل.

على أنه مما يجدر التنبيه عليه هو أن الشر المحض - أي: الشر لذات الشر - لا يدخل في مفعولات الله تعالى ولا مقدراته؛ لكمال عدله سبحانه، وإنما الذي يقع هو ما يمكن تسميته بالشر النسبي الذي يكون شرًا من وجه، وخيرًا من وجه آخر؛ كالقصاص الذي يقع من القاتل فهو شر بالنسبة إلى من وقع به القصاص للأذى الذي يصيبه منه؛ إلا أنه خير بالنسبة له من جهة أنه تطهير لذنبه، وخير لغيره من العباد إذ فيه حياة لهم وحفظ للأرواح والأعراض. وكالمطر الذي يكون نافعًا لأناس، وضارًا لغيرهم، وهكذا^(٢).

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٢٦) باب الدعاء في صلاة الليل، رقم (٧٧١)

٥٣٤/١، والنسائي: كتاب افتتاح الصلاة، الباب (١٧) رقم (٨٩٧) ١٢٩/٢-

١٣٠، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) ينظر شفاء العليل لابن القيم: ٥١٩-٥٠٩/٢.

ولا يجيء الشر في القرآن الكريم مضافاً إلى الله تعالى لا وصفاً، ولا فعلاً، ولا يتسمى باسمه بوجه من الوجوه؛ بل لا يذكر إلا على أحد وجوه ثلاثة^(١):

إما أن يدخل في مفعولاته ومخلوقاته بطريق العموم؛ كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فالشر داخل مخلوقاته وفي مقدوراته.

وقد يحذف فاعل الشر، كقوله تعالى حكاية عن مؤمنين الجن: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنٍ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠].

وقد يسند إلى محله القائم به، كقوله تعالى على لسان الخضر عليه السلام: ﴿أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩].

المسألة الخامسة - الحسن والقبح عند المتصوفة:

أما ما يتعلق بمفهوم الحسن والقبح في الأفعال، وتأثيره في وحدة الأديان عند المتصوفة. فالصوفية ترى أن العالم موصوف بالجمال حيث تكون المخلوقات صور الجمال الإلهي فهي جميلة كلها وليس في العالم قبح مطلق بل حسن مطلق. ولا يوجد قبيح في الوجود أبداً؛ لأن الوجود واحد وبالتالي كل ما يوجد فهو حسن.

يقول عبدالكريم الجيلي: «القبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال، فإن

(١) ينظر مجموع الفتاوى: ٨/٩٤-٩٥. ومجموعة الرسائل الكبرى: ١/٣٣٦-٣٣٧.

وشفاء العليل: ٢/٧٣٧-٧٣٨.

من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود، كما أن الحسن الإلهي أبرز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود. واعلم أن القبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار، فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق.. فما في العالم قبيح، فكل ما خلق الله تعالى فهو مليح بالأصالة؛ لأنه صور حسنه وجماله»^(١).

والقبح اعتباري وليس لذات الشيء نفسه، كالكلمة الحسنة مثلاً تكون قبيحة في بعض الأوقات وهي في ذاتها حسنة، وكالأشياء العفنة أو المنتنة، والرائحة الكريهة تثبت باعتبار من لا تلائم طبعه وهو الإنسان وبالعكس هناك حيوانات تحب هذه الرائحة كالخنافس^(٢).

وبحسب تقسيم المتصوفة لصفات الله: فقد رأى الجيلي، ومن بعده النابلسي أن صفات الجمال وصفات الجلال أسماء حسنى لله وصفات تنسب إليه وهي حسنة؛ ومن ثم فإن كل قبيح ينسب إلى الحق تعالى يصير حسناً جميلاً، ويزول قبحه؛ لأن ذلك القبح يعود في حقيقته إلى الوهم الناتج عن نظر الناظر؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور، وليس الحسن بأسمى من القبح، فالأول مظهر لصفات الجمال، والثاني مظهر لصفات الجلال، والمعصية من العبد كمال، أو هي جلال. يقول الجيلي:

(١) الإنسان الكامل: ٥٣/١.

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٥٣/١.

وكلُّ قبيح إن نسبت لحُسنه أتك معاني الحُسن فيه تُسارعُ
ولا تحسبن الحسن ينسب وحده إليه البها والقُبْح بالذات راجع
يكمل نقصان القبيح جماله فما ثم نُقصانٌ ولا ثم باشع
ويرفع مقدار الوضيع جلاله إذا لاح فيه فهو للوضع رافع
فلا تحتجب عنه لشين بصورة فخلف حجاب العين للحُسن لامع
وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فتلك تجليات من هو صانع^(١)

يقول النابلسي في شرح الأبيات: «جميع الأشياء مظاهر حضراته في أنواع تجلياته، وهو مطلق سبحانه وتعالى لا يقيده شيء من ذلك، ثم حذر أن تلفظ بغير الجمال في حق الله تعالى؛ فإن الجلال راجع إلى الجمال. ثم أخبر أن كل قبيح ينسب إلى الحق تعالى يصير حسناً جميلاً، ويضمحل قبحه؛ لأن ذلك القبح كان في بصائر المتأملين وأبصار الناظرين؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور»^(٢).

إلى أن قال: «إن الحسن والقبح ينسبان إلى الحق من جهة تجليه في حضرات صفاته الجمالية والجلالية وتقرر أن الجميع حسن، وأن القبح راجع إلى الحسن؛ فأطلق حينئذ عنانك في كل شيء تراه، أي تدركه بالحواس أو بالعقل؛ فإن جميع ذلك تجليات من هو صانع، أي تجليات الإله الذي هو خالق لجميع هذه الأشياء المحسوسة والمعقولة»^(٣).

(١) قصيدة النادرات العينية للجيلي: ص ٧٦-٧٧، الأبيات ١٧٦-١٨١.

(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ٢١أ.

(٣) المصدر السابق: ق ٢١أ-٢٢.

وكل ما يقع في القرآن من ذم للكافرين، والظالمين واستحقاقهم لعذاب الله جزاء كفرهم وظلمهم وطغيانهم، ونتيجة لقبائح أفعالهم من تكذيب الرسل عليهم السلام، ومعاداة أولياء الله ومحاربتهم، ونحو ذلك، هو عند المتصوفة من الحسن والجمال، ويصبح الكفر الذي هو معلوم قبحه بالضرورة- إسلاماً عندهم، والختم على القلب إيماناً، والعذاب عذوبة.

يقول ابن عربي: «ومنهم الكافرون: وهم الساترون. مقامهم مثل الملامية، والكفار، والزراعون؛ لأنهم يسترون البذر في الأرض. وذلك أن أهل الأنس والجمال والرحمة إذا نظروا في القرآن وفي الأشياء كلها؛ لم تقع عينهم إلا على حسن وجمال لا على غير ذلك، كان ذلك ما كان، وإذا قرؤوا القرآن؛ لم يقم لهم من صور الممقوتين إلا ما تتضمنه من مصارف الحسن، فعلى ذلك تقع أعينهم، وذلك يشهدهم الحق من تلك التي وصف الله بها من مقتته من عباده؛ لقيام تلك المصفة به على حد مطلقها، فيأخذون من كل صفة ما يليق بهم في طريقهم، فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن، فيتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة، والمتصور مختلف منها لاختلاف الناظرين، فلكل منظر عين تخصه، فالكافر من ختم الله على قلبه وسمعه وجعل على بصره غشاوة. والكافر من الأولياء من كان ختم الحق على قلبه لأنه اتخذ بيته فقال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي»^(١)، والله غيور فلا يريد

(١) سبق تخريجه: ص ٦٢٢. وأضيف هنا: قال المناوي في فيض القدير (٢/٤٩٦)، عند الحديث رقم (٢٣٧٥): «لا أصل له». وقال الألباني في السلسلة الضعيفة (حديث رقم ٥١٠٣): «لا أصل له وإنما هو من الإسرائيليات». وقال الهيتمي في الفتاوى الحديثية (ص ٢٩٠) ما معناه: إن اعتقاد ظاهر هذا الحديث من الاتحاد والحلول كفر.

أن يزاحمه أحد من خلقه فيه كما ختم الحرم فلم يحل لأحد قتل صيده ولا قطع شجرة، فإن الله لا ينظر إلا إلى قلب العبد، فلما ختم الله على قلب هذا العبد لم يدخل في قلبه سوى ربه: ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ﴾ [الْبَاقِيَّةُ: ٢٣] فلا يصغي إلى كلام أحد إلا إلى كلام ربه: ﴿هُمَّ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ ﴿٣﴾ [المؤمنون: ٣] وعلى بصره غشاوة وهي غطاء العناية، فلا ينظرون إلى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على الله، فكان هذا الحفظ تحول بين أعينهم وبين النظر من غير دلالة ولا اعتبار، وحالت بينهم وبين ما لا ينبغي أن ينظر إليه، فهي غشاوة محمودة، ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني: عظيم القدر^(١).

وابن عربي يرى أن التفرقة بين الأشياء باعتبار المدح والذم تفرقة غير حقيقية حتى ولو أتى بها الشرع؛ لأن الوجود واحد. والموجودات في ذاتها لا توصف بأنها محمودة أو مذمومة، كما أن الأفعال لا توصف بأنها حسنة أو قبيحة؛ فكل موجود مجلي من مجالي الحق تعالى يظهر فيه الحق تعالى سواء كان هذا المحل محمودًا فيما يعتقده الناس أو كان مذمومًا. فالحق هو الظاهر بكل صورة مهما تنوعت هذه الصور وتعددت أشكالها.

يقول ابن عربي: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الْفَاتِحَةُ: ٢]، فرجعت إليه عواقب الشناء من كل حامد ومحمود: ﴿وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هُود:

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ١٣٢/٢.

[١٢٣]، فعمّ ما ذمّ وحُمِدَ؛ وما ثمَّ إلا محمود ومذموم»^(١).

ويؤكد الجيلي أن أفعال العباد كلها حسنة، ولا يوجد فيها قبيح على الإطلاق لأنها أفعال الله تعالى على الحقيقة، فمن ثم لا يقبح أي فعل ما دام فاعلها هو الله.

يقول الجيلي: «اسمه الغفور من أسماء صفات الأفعال، وصفته المغفرة، وهي عبارة عن تجل إلهي يظهر فيه الجمال المطلق من غير تقييد؛ فينكشف عند ذلك أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد، وأن أفعالهم كلها كانت مليحة؛ لأنها أفعاله، وأن لا نؤاخذهم عليهم في ذلك لأنه الفاعل، وإلى هذا المعنى أشار تعالى بقوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنْ رَئَىٰ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦]، بيّن أولاً: أنه الفاعل بهم. ثم بيّن ثانياً أن أفعالهم كلها حسنة؛ لأنه الآخذ بناصيتهم على صراط مستقيم»^(٢).

وقول ابن عربي والجيلي وغيرهما من المتصوفة أن الأفعال كلها حسنة، لا قبح فيها بوجه من الوجوه قول باطل يخالف النقل والعقل والفطرة، إذ إن الأفعال ثابت قبحها بالعقل وبالحواس؛ إلا أنه لا ثواب ولا عقاب على فاعلها إلا بعد قيام الحجة، وهذا هو القول الذي يوافق النصوص.

قال ابن القيم: «الحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة؛ لكن لا

(١) فصوص الحكم: ص ٨٠-٨١.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٤.

يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنا والظلم والفواحش؛ كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع»^(١).

ويرد ابن القيم على نفاة التحسين والتقبيح فيقول: «إن هذا المذهب - بعد تصوره وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دل القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضا وصريح العقل: فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر. وفطرهم على استقباح أضرارها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة التتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة؛ فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره»^(٢).

المسألة السادسة - الثواب والعقاب في ضوء الجبر:

الحكم على أفعال المكلفين متعلقه الإرادة الكونية عند الصوفية، وليس الإرادة الشرعية، فالصوفية ينظرون إلى الإرادة الكونية دون الإرادة الشرعية في الحكم على أفعال المكلفين؛ فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكويني، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية، أو الخير والشر.. ولا مبرر للثواب والعقاب، ما

(١) مدارج السالكين: ١/٢٣١.

(٢) مدارج السالكين: ١/٢٣٠.

دام الإيمان والكفر بأمر الله ومشيتته، والناس في هذا الأمر - المؤمن منهم والكافر - مطيعون لله سبحانه فيما أمر وقضى. وتصبح الطاعات والمعاصي غير ذات دلالة في الشرع.

يقول الجيلي: «لقد أطاعه العاصي بعصيانه، وذكره الناسي بنسيانه، وشكره الجاحد له بكفره وجحدانه»^(١). ويقول: «الشكور هو الذي يثني على عباده بأعمالهم؛ حتى تكون جميع أعمالهم حسنًا، تنبيهًا بذلك على كونهم مؤدين بذلك حق العبودية؛ لأنهم فاعلون ما أرادهم منهم على كل حال؛ سواء كان ذلك مسعدًا لهم بموافقته لأمره، أو مستيقنًا مخالفته للأمر. وهذه نهاية العبودية؛ لأن العبد لم يخرج عن مراد سيده في وقت من الأوقات فقد أدى ما عليه من حق العبودية؛ لأن ذلك هو المطلوب منه»^(٢).

والخلاف بين الثواب والعقاب عند هؤلاء المتصوفة هو في قرب وبعد الطريق الموصلة إلى الله، والجميع مُنعمون لكن يتفاوت هذا النعيم بحسب درجة القرب الإلهي. ويتعذبون بالبعد إلى أن يحظوا بالقرب من الله. فلا عقاب ولا ثواب بالمعنى الشرعي الذي أتت به النصوص، وبيّنه الشارع.

يقول الجيلي: «وكل من هو بخلافهم - أي المسلمون - من سائر الأمم بعد نبوة محمد ﷺ وبعثه بالرسالة كائنًا من كان فإنه ضال شقي معذب بالنار، كما أخبر الله تعالى، فلا يرجعون إلى الرحمة إلا بعد أبد الأبدين، لسر سبق الرحمة الغضب، وإلا فهم مغضبون، لأن

(١) نسيم السحر للجيلي: ص ٥٣-٥٤.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٥-١٢٦.

الطريق التي دعاهم الله إلى نفسه بها طريق الشقاوة والغضب، والألم والتعب، فكلهم هلكى، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ (٨٥) [آل عمران: ٨٥]، وأي خسارة أعظم من فوت السعادة المنزلة لصاحبها في درجة القرب الإلهي فكونهم نودوا من بعد هو خسارتهم وهو عين الشقاوة والعذاب الأليم^(١).

ويقول: «قوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيئِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٥٦) [مُود: ٥٦].. فكل من أخذ الله بناصيته من الدواب على الصراط المستقيم بنواصيهم؛ كانوا على صراط مستقيم؛ لأن محبتهم موصلة لهم إلى السعادة... وإنما سعادتهم وشقاوتهم باعتبار الطريق وتفاوته في القرب والبعد؛ فمن نودي من قريب كان سعيداً، ومن نودي من بعيد كان شقيماً، وبعد الوصول فالكل سعداء سعادة أبدية إلهية من غير شقاوة؛ لأنهم عبدوا الله تعالى كما يجب أن يعبدوه؛ فجزاؤهم السعادة المحض؛ لعدم المخالفة على الحقيقة»^(٢).

وعند قول الله تعالى: ﴿وَسَوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٦]، يقول ابن عربي: «فسوق المجرمين، وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم - وهو عين الأهواء التي كانوا عليها - إلى جهنم - وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه، فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب، فزال البعد، فزال مسمى جهنم في

(١) الإنسان الكامل: ٨٢/٢.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٥٧.

حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق؛ لأنهم مجرمون، فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة، وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب»^(١).

ويذكر النابلسي فيما يزعم أنه مخاطبة بينه وبين الله تعالى: «يا عبدي النار ناران: نار البعد عني والطرده من حضرتي، وهي النار على الحقيقة عند أهل معرفتي، وهي النار التي أدخلت فيها أهل الجهل بي، وخلدتهم إلى الأبد، فهم فيها من الأزل إلى الأبد. ونار جهنم وقد أدخلت فيها من زعم أنه يعبد غيري، وسترني عنه بما قدرت من مقادير العدمية»^(٢).

وكما مضى معنا - فيما يرى الصوفية الاتحادية - أن ما يطلق عليه هدى في الدنيا هو من تجليات الاسم الهادي، وما يطلق عليه ضلال هو من تجليات الاسم المضل، فكذلك الثواب والنعيم والجنة في الآخرة هي من تجليات الاسم الهادي، والعقاب والعذاب وجهنم هي من تجليات الاسم المضل، والجميع في خير وسعادة، فأهل الجنة اتباع الاسم الهادي، وأهل النار هم اتباع الاسم المضل، والكل ذات الله، كما تقوله الصوفية.

(١) الفصوص: ص ١٠٧-١٠٨. وينظر الفتوحات المكية: ٦٠٢-٦٠٣/٢، ١٦٩/٣، ٣٠٨/٤.

(٢) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم، للنابلسي (مخطوط): ق ٣ب-٤أ.

يقول التلمساني: «قد بلغ الاسم الغفور بهم إلى ألا يبقى في قلب أحدهم حبة خردلة من الخير، فهم آخر من يخرج من النار كما ورد في الحديث النبوي^(١). وأما من خلا قلبه بالكلية فهم أهل النار الذين هم أهلها، وهم بعد العذاب أشد الناس نعيمًا يوم تغمرهم الرحمة فإن تبديل الله سيئاتهم حسنات تلحقهم فتصير مراتب العذاب التي قطعوا أطوارها مظاهر للنعيم الذي لا يعرفه أهل الجنة، لكن أهل الجنة لو عرض عليهم لكان عذابًا في حقهم؛ فلذلك اختص به هؤلاء. وأصل هذه المسألة الذي يرجع إليه أن نعيم اتباع الاسم الهادي ضد نعيم اتباع الاسم المضل، وإذا كان المنعم من حيث الذات واحدًا، والحقائق كلها لا تتبدل، فلا جرم تتباين مداركهم في ملاقات الملائم الذي هو النعيم، حتى يكون الذي ليس في قلبه حبة خردل من الخير في نعيم مساو لنعيم الذي قد حمل الخير كله في قلبه»^(٢).

والنصوص الواردة في الجنة وفضلها ونعيمها، وفي النار وجحيمها كثيرة جدا، وقد سبق إيراد بعضها فيما سبق^(٣).

والله سبحانه وتعالى قد رتب حصول الثواب والعقاب في الآخرة على الأعمال ترتيب الجزاء على الشرط، والعلة على المعلول،

(١) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري: كتاب الرقاق (٥١) باب صفة الجنة والنار، رقم (٦٥٦٠) وفيه: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حممًا..» الحديث.

(٢) شرح أسماء الله الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ٢٣ب. وينظر المخطوط نفسه: ق٤ب-٥ب

(٣) يراجع فصل المحبة الإلهية.

والمسبب على السبب، فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ تَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]. والآيات في هذا الباب كثيرة.



المبحث الثالث

حكم القول بالجبر

يعتبر القول بالجبر من البدع المحدثه في دين المسلمين، والمعروف شرعاً هو لفظ: القضاء والقدر.

والقضاء في اللغة هو: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَقْضَ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: اصنع واحكم. ولذا سمي القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام وينفذها. وسميت المنية قضاءً؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق^(١).

أما القدر فهو لغة: مصدر قدر يقدر قدرًا. قال ابن فارس: «القاف والبدال والراء أصل صحيح؛ يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر: مبلغ كل شيء. يقال: قدره كذا، أي مبلغه. وكذلك القدر. وقدرت الشيء أفدره وأقدره من التقدير. وقدرته أقدره. والقدر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها، وهو القدر أيضا»^(٢).

والقضاء والقدر في الاصطلاح هو تقدير الله تعالى مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلمه، سبحانه، أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة «قضى»: ٩٩/٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة «قدر»: ٦٢/٥.

مخصوصة، وكتابه سبحانه لذلك ومشيتته له، ووقوعها على حسب ما قدرها^(١).

وقد بدأ الحديث في القدر في أواخر عهد الصحابة، فعن عطاء^(٢) قال: أتيت ابن عباس وهو ينزع في زمزم، قد ابتلت أسافل ثيابه، فقلت: قد تلکم في القدر. فقال: «أو فعلوها؟» فقلت نعم. قال: «فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم: ﴿...ذُوقُوا مَسَّ سَفَرَ﴾ [القَمَر: ٤٨] أولئك شرار هذه الأمة، لا تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم، إن أريتني أحدهم فقأت عينيه بإصبعي هاتين»^(٣).

قال الأوزاعي^(٤): أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني^(٥)، وأخذ

- (١) ينظر لوامع الأنوار البهية، للسفاريني: ٣٤٨/١.
- (٢) عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان، من فقهاء التابعين. ولد في جند باليمن سنة (٢٧هـ)، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وغيرهم، كان آية في الزهد والورع، توفي بمكة سنة (١١٤هـ) ينظر حلية الأولياء: ٣/٣١٠. وتذكرة الحفاظ: ١/٩٨.
- (٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/٧١٢ رقم (١١٦٢)، ٨٢٣ رقم (١٣٨٨)، وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/١٦٢، رقم (١٦٢٨).
- (٤) عبد الرحمن بن عمرو بن يُحَمَّد الأوزاعي، من الأئمة المجتهدين. كان مولده سنة (٨٠هـ) ببلعك، وتوفي سنة (١٥٧هـ) ببيروت. ينظر طبقات ابن سعد: ٧/٤٨٨. مشاهير علماء الأمصار، ص ١٨٠ رقم ١٤٢٥.
- (٥) معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني البصري التابعي. أول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج، الذي قتله لاحقاً بعد سنة ثمانين. ينظر تاريخ البخاري: ٧/٣٩٩. سير أعلام النبلاء: ٤/١٨٥.

غيلان^(١) عن معبد^(٢).

وقد وقع القول بالجبر ردة فعل للقول بإنكار القدر، قال ابن قتيبة: «ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع؛ حملهم البغض لهم، واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئاً على الحقيقة، ولا يفعل شيئاً على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه وإنما ينسب على المجاز، كما يقال في الموات: مال الحائط، وإنما يراد أميل الحائط، وذهب البرد، وإنما ذهب به، وكلا الفريقين غلط، وعن سواء الحق حائد^(٣).

وأنكر الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على أحمد بن رجاء^(٤) الذي قال بالجبر رداً على القدر الذي نفى القدر، فأراد ابن رجاء أن يثبت صفة القدرة فقال: إن الله جبر الناس على المعاصي فقال الإمام أحمد: «يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جبر العباد» فقليل للإمام أحمد:

(١) غيلان بن مسلم الدمشقي، ثاني من تكلم في القدر، استتابه عمر بن عبدالعزيز فتاب في عهده من القول بالقدر، ثم عاد إلى مقالته يدعو إليها. فعقد له هشام بن عبد الملك مناظرة مع الأوزاعي، فأفتى الأوزاعي بقتله. فقتله هشام ابن عبد الملك وصلبه. ينظر لسان الميزان: ٤/٤٢٤. الأعلام: ٥/١٢٤.

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/٢٩٨، رقم (١٩٥٤) والآجري في الشريعة: ٢/٩٥٩ رقم (٥٥٥) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/٨٢٧، رقم (١٣٩٨).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة: ص ٣٠.

(٤) لم أجد ترجمته.

فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [التحل: ٩٣] (١).

وقال ﷺ: «كلما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها ... يستغفر ربه الذي رد عليهم بمحدثة» (يقصد الجبري). وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام، إذا لم يكن له فيها إمام تقدم (٢).

روى الخلال (٣) أن رجلاً قال للإمام أحمد: إن فلاناً قال: إن الله جبر العباد على الطاعة، قال: «بئس ما قاله» (٤).

وعن بقية بن الوليد (٥) قال: سألت الزبيدي (٦) والأوزاعي عن الجبر: فقال الزبيدي: «أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل؛ ولكن يقضي ويقدر ويخلق، ويجبل عبده على ما أحبه» (٧). وقال الأوزاعي: «ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة فأهاب أن

(١) السنة، للخلال: ٥٥٢/٣، رقم (٩٢٥).

(٢) السنة، للخلال: ٥٥٢/٣، رقم (٩٢٦).

(٣) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، شيخ الحنابلة. ولد سنة (٢٣٤هـ) فلعله رأى الإمام أحمد ولكنه أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحابه، لم يكن للإمام أحمد قبل الخلال مذهب مستقل، حتى تتبع نصوص الإمام أحمد وفتاويه وأجوبته ودونها توفي سنة (٣١١هـ) ينظر تاريخ بغداد: ١١٢/٥. سير أعلام النبلاء: ٢٩٧/١٤.

(٤) كتاب السنة، للخلال: ٥٥٠/٣، رقم (٩٢٠).

(٥) بقية بن الوليد بن صائد الحمصي المحدث الثقة، ولد سنة (١١٠هـ)، اتفق الأئمة على قبول روايته إذا صرح بالتحديث عن الثقات. توفي سنة (١٩٧هـ) ينظر الجرح والتعديل: ٤٣٤/٢، وتهذيب الكمال: ١٩٢/٤.

(٦) محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي، الإمام الحافظ، قاضي حمص. ولد في خلافة

عبد الملك بن مروان، وتوفي سنة (١٤٨هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٨١/٦.

(٧) السنة للخلال: ٥٥٥/٣، رقم (٩٣٢).

أقول ذلك؛ ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ^(١). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي؛ لأن الزبيدي نفى الجبر، والأوزاعي منع إطلاقه؛ إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا، ونفيه قد يقتضي نفي الحق والباطل»^(٢).

والصوفية الأوائل في الجملة: كانوا على مذهب الأشعري في القدر والاستطاعة، فهذا أبو بكر الكلاباذي المتوفي سنة (٣٨٠هـ) يقول: «اجمعوا (أي المتصوفة) أنهم لا يتنفسون نفسا، ولا يطفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها»^(٣).

ويقول الكلاباذي: «وأجمعوا أن لهم أفعالا واكتسابا على الحقيقة؛ هم بها مثابون وعليها معاقبون؛ ولذلك جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد. ومعنى الاكتساب: أن يفعل بقوة محدثة»^(٤).

كما أن أثر المذهب الأشعري نجده عند عبد الغني النابلسي من متأخري الصوفية، حيث يؤكد أن قدرة العبد إنما هي «قدرة حادثة، وإرادة حادثة، واختيار حادث، واعتقادات حادثة، وأقوال حادثة، وأفعال حادثة: أوجدها الحق تعالى وحده في العبد، فقبل العبد

(١) السنة للخلال: ٣/٥٥٥، رقم (٩٣٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١/٦٨.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ٥٠.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ٥١.

الاتصاف بها، والتأثير من الله تعالى وحده، ولا تأثير للعبد أصلاً^(١).
ومع إثبات النابلسي لقدرة حادثة تزول بزوال الفعل إلا أنه ينبغي أن
يكون لها أي تأثير مطلقاً «القدرة الحادثة، والإرادة الحادثة، والاختيار
الحادث لا يؤثر شيئاً»^(٢).

والاستطاعة والقدرة عند الأشعري لا أثر لها في وجود الفعل،
وإنما تكون مقارنة لوجوده، فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو في
نظر الأشعري خالق لفعله، وأصبح شريكاً مع الله في الخلق. أما من
وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب^(٣)، وهذا في حد ذاته لا
يخرج الإنسان عن كونه مجبوراً في أفعاله، ووجود قدرة من هذا النوع
لا يصحح الثواب والعقاب على الأفعال.

والحقيقة أن الاستطاعة نوعان :

نوع قبله لا يجب أن تقارن الفعل وهي المصححة للتكليف التي
هي شرط فيه وبها يتمكن العبد من القيام بما كلف به، كونها مناط
الأمر والنهي، فهي بمعنى توفر الأسباب والآلات، ومن ذلك قوله
تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:
٩٧]، وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين^(٤): «صل قائماً، فإن لم

(١) كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي (مخطوط): ق٤ب.

(٢) المصدر السابق: ق٤ب.

(٣) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ٣٨٩/١.

(٤) عمران بن حصين بن عبيد أبو نجيد الخزاعي الصحابي، أسلم عام خيبر، وغزا مع
رسول الله ﷺ غزوات، بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها، كان مجاب
الدعوة ولم يشهد الفتنة، مرض طويلاً، وكانت الملائكة تسلم عليه في مرضه.
توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ) ينظر أسد الغابة: ٢٨١/٤. طبقات ابن سعد: ٢٨٧/٤.

تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»^(١)، ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل.

وهذه الاستطاعة موجودة في كل مكلف: مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، ولولا وجود هذه الاستطاعة لم يثبت التكليف كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْغِي وَلَا تَكْتُمُ الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْفُؤَادُ أُولَئِكَ الْأَنْفُسُ الَّتِي أُكْتِفُ بِالْعِلْمِ كَمَا أُكْتَفُ بِالْجَسَدِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١٦]^(٢).

ب- ونوع مقارن لفعل موجب له، فليست شرطاً في التكليف، وهي بمعنى التوفيق والهداية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]. وهذه الاستطاعة موجودة فيمن أطاع دون من عصى^(٣).

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية ينكرون على أمثالهم ممن ذهب مذهب الأشاعرة في القدر، يقول القاشاني: «أما من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد، وإسقاط الإضافات، ومحو الأسباب والمسببات، لا بمعنى خلق الأفعال فينا، أو خلق قدرة وإرادة جديدين عند صدور الفعل عنا كما هو عليه المجبرة، فهو الذي طوى بساطه الكون، وخلص عن مضيق البون، وخرج من البين والأين،

(١) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة (١٩) باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، رقم (١١١٧).

(٢) ينظر درء التعارض: ١/٦٠-٦٢، وبدائع الفوائد: ٤/١٧٥، وشفاء العليل: ١/٣٢٠، والإحكام للآمدي: ١/١٣٤ تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمته الله في الحاشية.

(٣) ينظر المصادر السابقة.

وفني في العين»^(١).

وغلاة المتصوفة - وإن اتفقوا مع الجهمية في القول بالجبر - إلا أن الأساس في بدعتهم هذه، هو قولهم بوحدة الوجود. يقول شاعرهم :

أصبحت منفعلًا لما تختاره مني ففعلي كله طاعات^(٢)

لقد آمن المتصوفة بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية، وأن العالم كله مظاهر لهذه الذات. وما يُظنُّ العبد أنه فعله هو في الحقيقة فعل الله، وأبطلوا مسؤولية العبد عن أفعاله التي هي مناط الجزاء والحساب، ونقضوا القواعد الأخلاقية من أساسها من خلال جبريتهم الشاملة، فكيف تكون مسؤولية أو كيف يكون جزاء بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق؟

ويعتقد المتصوفة أن كل ما قدره الله وقضاه من خير أو شر، ومن طاعة أو معصية، فإن الله يحبه ويرضاه؛ لذا أسقطوا العبادات كلها، ووقعوا في المحذورات؛ لأن كل ما يقع يحبه الله ويرضاه، كما تركوا الجهاد، ووالوا الكفار، وعطلوا الأمر والنهي. وأدى بهم ذلك إلى عدم التفريق بين الأديان، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة

(١) رسالة في القضاء والقدر، للقاشاني (مخطوط): ق٧ب-٨أ.

(٢) ذكر هذا البيت: مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عن محتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٨.

غير الله، ودعوهم إلى عبادة معبود واحد.

يقول شيخ الإسلام: «القسم الثاني: من يشاهد ربوبية الله تعالى لعباده التي عمت جميع البرايا ويظن أن دين الله الموافقة للقدر، سواء كان في ذلك عبادة الله وحده لا شريك له أو كان فيه عبادة الأوثان واتخاذ الشركاء والشفعاء من دونه، وسواء كان فيه الإيمان بكتبه ورسوله أو الأعراض عنهم والكفر بهم. وهؤلاء يسوون بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات وبين المفسدين في الأرض، وبين المتقين والفجار، ويجعلون المسلمين كالمجرمين، ويجعلون الإيمان والتقوى والعمل الصالح بمنزلة الكفر والفسوق والعصيان، وأهل الجنة كأهل النار وأولياء الله كأعداء الله. وربما جعلوا هذا من باب الرضا بالقضاء، وربما جعلوه التوحيد والحقيقة بناء على أنه توحيد الربوبية الذي يقربه المشركون، وأنه الحقيقة الكونية. وهؤلاء يعبدون الله على حرف فإن أصابهم خير اطمأنوا به وإن أصابتهم فتنة انقلبوا على وجوههم خسروا الدنيا والآخرة. وغالبهم يتوسعون في ذلك حتى يجعلوا قتال الكفار قتالاً لله، ويجعلون أعيان الكفار والفجار والأوثان من نفس الله وذاته، ويقولون ما في الوجود غيره ولا سواه، بمعنى أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع. وقد يقولون لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمانا من شيء، ويقولون أنطعم من لو يشاء الله أطعمه، إلى نحو ذلك من الأقوال والأفعال التي هي شر من مقالات اليهود والنصارى بل ومن مقالات المشركين والمجوس وسائر الكفار من جنس مقالة فرعون والدجال ونحوهما، ممن ينكر الصانع الخالق البارئ رب العالمين، أو يقولون إنه هو أو إنه حل فيه. وهؤلاء كفار بأصلي الإسلام وهما شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن التوحيد الواجب أن

نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً ولا نجعل له نداً في إلهيته: لا شريكاً ولا شفيعاً^(١).

وتبع المتصوفة الجهمية في نفي الحكم والأسباب فالشيع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلاً: لا في نفسه، ولا في نفس الأمر، ولا الطاعات عندهم سبباً للثواب، ولا المعاصي سبباً للعقاب، فليس للنجاة وسيلة، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث^(٢).

كما وافقوا الأشاعرة في قولهم إن الفاعل هو الله؛ وفي نفي أن يكون شيء سبباً لشيء^(٣).

وما ذهب إليه المتصوفة ومن قبلهم الأشاعرة في نفي أن يكون شيء سبباً لشيء: قول غير صحيح؛ إذ أن متعلق القدرة الحادثة هو الأخذ بالأسباب، أما يترتب على بذل الأسباب فيرجع إلى الله وحده إن شاء تعالى وقع، وإن لم يشأه لم يقع.

يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمته الله: «متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب، وهي مؤثرة فيها بتمكين الله وإقداره العبد عليها. أما ترتيب المسببات عليها فمن الله، فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها. كما تقول الأشعرية- فمثلاً: حز إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده، وضرب موسى الكليم البحر بعصاه، ورمي

(١) مجموع الفتاوى: ١١ / ٤٩-٥٠.

(٢) ينظر منهاج السنة: ٥ / ٣٦١.

(٣) ينظر التمهيد للباقلاني: ص ٦١-٦٢.

محمد الخليل الحصى ؛ كل ذلك من فعل المخلوق، أما أن تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصى جميع من رمى به ؛ فإلى الله إن شاء رتب ذلك فحصل، كما في الأخيرين، وإن شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام. وبذا يكون متعلق قدرة العبد - الذي هو التسبب والكسب - غير متعلق قدرة الله الذي هو تمكين العبد وإقداره وترتيب المسببات على أسبابها، وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتى يكون تكليفاً بما لا يطاق^(١).

ومبنى قول غلاة الصوفية في نفهم للأسباب هو عقيدتهم بوحدة الوجود. فالله تعالى هو الفاعل في كل شيء ؛ فالسكين ليست علة للقطع، والنار ليست علة للإحراق، وهكذا. ولكن الله هو الذي يقطع حقيقة، وهو الذي يحرق حقيقة ؛ عندما يتجلى في السكين فتقطع، وفي النار فتحرق، وهكذا.

يقول النابلسي : «السكين نقطة على حرف تجلي القاطع، وهو الله تعالى. والنار نقطة على حرف تجلي المحرق، وهو الله تعالى. والطعام نقطة على حرف تجلي المشبع، والمغذي، والمقيت وهو الله تعالى. وكذلك الحواس نقط على حروف تجليات السمع والبصر والمذيق والمشم والملمس وهو الله تعالى، وهكذا الصلوات والعبادات نقط على حروف تجليات الميثب الراحم، وجميع الأشياء على هذا»^(٢).

فالسكين والنار والطعام والحواس عبارة عن تجليات للحق في

(١) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رَحِمَهُ اللهُ - على كتاب الأحكام للآمدي : ١٣٤/١ في الحاشية.

(٢) زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، للنابلسي (مخطوط) : ق ٥أ.

الصور، فالقاطع هو الله، والمحرق هو الله، والسامع والمبصر والشام.. هو الله تعالى عما يقول هؤلاء المتصوفة علواً كبيراً.

والله سبحانه وتعالى بين في كتابه بأمثلة أن ما من شيء يقع إلا بسبب حكمة منه سبحانه وعدل، فهو مسبب الأسباب، وخالق كل شيء بسبب منه، قال تعالى: ﴿قَتَلُوهُمْ يَعدِبُهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

والنبي ﷺ أنكر على من أسقط الأسباب نظراً إلى القدر، فثبت عنه ﷺ أنه قال: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار أو من الجنة». فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: «لا، اعملوا فكل ميسر، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ [الليل: ٥] الآية»^(١).

وسئل ﷺ: رأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقى بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال ﷺ: «هي من قدر الله»^(٢).

ولا شك في أن مفهوم المتصوفة ومبتدعة الزهاد للتوكل بعيد عن الإسلام، فالله جل وعلا أمرنا ببذل الأسباب، وثبت عن رسول الله ﷺ ببذل الأسباب؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم أو ليلة، فإذا هو بأبي بكر وعمر فقال: ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة؟ قالا: الجوع يا رسول الله. قال: «وأنا الذي نفسي بيده

(١) رواه البخاري: كتاب القدر (٤) باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً، رقم (٦٦٠٥).
ومسلم: كتاب القدر (١) باب كيفية الخلق الآدمي، رقم (٢٦٤٧) ٤/٢٠٣٩-
٢٠٤٠. من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (١٥٤٧٢) ٢٤/٢١٧. والترمذي: كتاب الطب (٢١) باب ما جاء في الرقى والأدوية، رقم (٢٠٦٥) ٣/٥٨١. وابن ماجه: كتاب الطب (١) باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء، رقم (٣٤٣٧) ٣/١١٥. من حديث أبي خزيمة رضي الله عنه.

لأخرجني الذي أخرجكما، قوموا»، فقاموا معه فأتى رجلا من الأنصار، فإذا هو ليس في بيته، فلما رآته المرأة قالت: مرحبا وأهلا، فقال لها رسول الله ﷺ: أين فلان؟ قالت: ذهب يستعذب لنا من الماء. إذ جاء الأنصاري فنظر إلى رسول الله ﷺ وصاحبيه، ثم قال: الحمد لله، ما أحد اليوم أكرم أضيافاً مني. قال: فانطلق فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب، فقال كلوا من هذه، وأخذ المدينة، فقال له رسول الله ﷺ: «إياك والحلوب» فذبح لهم، فأكلوا من الشاة ومن ذلك العذق، وشربوا»^(١).

فهذا خير البشر ﷺ، وخير من توكل على ربه، لم يقعد في البيت حين أحس بالجوع؛ متوكلاً أن يأتيه طعامه وهو جالس. بل بذل السبب حتى زال ما به من جوع ﷺ، ورضي الله عن صاحبيه.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا مكة سأئوا الناس، فأنزل الله تعالى: ﴿وَتَكَزَّوْذُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ [البقرة: ١٩٧]^(٢).

والإسلام دين التوسط في كل شيء، فالعبد متعبد بالتوكل على الله تعالى في شؤونه جميعها، وهو مأمور ببذل الأسباب دون الاعتقاد فيها، بل يعتقد أن التوفيق بيد الله سبحانه، ولذا ورد عن بعض العلماء قولهم: «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قبح

(١) رواه مسلم: كتاب الأشربة (٢٠) باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه

بذلك، رقم (٢٠٣٨) ٣/١٦٠٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) حديث ابن عباس رضي الله عنهما رواه البخاري، رقم (١٥٢٣).

في الشرع»^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «التوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع، فالموحد المتوكل لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يثق بها، ولا يرجوها، ولا يخافها؛ فإنه ليس في الوجود سبب مستقل بحكم، بل كل سبب فهو مفتقر إلى أمور أخرى تضم إليه، وله موانع وعوائق تمنع مجبه، وما ثم سبب مستقل بالإحداث إلا مشيئة الله وحده؛ فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء خلقه بالأسباب التي يحدثها ويصرف عنه الموانع، فلا يجوز التوكل إلا عليه، وما سبق من علمه وحكمه فهو حق، وقد علم وحكم بأن الشيء الفلاني يحدثه هو سبحانه بالسبب الفلاني»^(٢).

كما أن الغلاة من المتصوفة أخطأوا باعتبارهم أن الفعل عين المفعول، والخلق عين المخلوق، لذا قالوا بالجبر، ونسبوا جميع أفعال العباد ومفعولاتهم لله سبحانه وتعالى دون أنه يفرقوا بين الفعل والمفعول. وخالفوا القول الصحيح في هذا الباب، وهو أن أفعال العباد هي كغيرها من مخلوقات الله تعالى ومقدوراتها؛ فهي ليست نفس خلقه وفعله تعالى؛ بل هي مخلوقة ومفعولة؛ وهي فعل العبد القائم به، وليست قائمة بالله ولا يتصف بها. ومن قال إنها فعل الله بمعنى المصدر فهو قول فاسد يخالف النقل والعقل وإجماع المسلمين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والتحقيق ما عليه أئمة السنة

(١) نقل هذا القول ابن تيمية في منهاج السنة: ٣٦٦/٥، عن الغزالي، وابن الجوزي.

(٢) منهاج السنة: ٣٦٦-٣٦٧.

وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. فأفعال العباد هي كغيرها من المحادثات مخلوقة مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به، ليست قائمة بالله ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته، وإنما يتصف بخلقها وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب»^(١).

ويقول أيضا : «من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب ؛ فإذا لم يكن العبد فاعلاً لكذبه وظلمه وعدله ؛ بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»^(٢).

وقال ﷻ : «فإنه تعالى إذا خلق لغيره حركة لم يكن هو المتحرك بها، وإذا خلق للرعد ونحوه صوتاً لم يكن هو المتصف بذلك الصوت، وإذا خلق الألوان في النبات والحيوان والجماد، لم يكن سبحانه هو المتصف بتلك الألوان، وإذا خلق في غيره علماً وقدرة وحياة، أو كذباً وكفراً ؛ لم يكن هو المتصف بذلك، كما إذا خلق فيه طوافاً وسعيًا ورمي جمار وصيامًا وركوعًا وسجودًا ؛ لم يكن هو

(١) مجموع الفتاوى : ١١٩/٢-١٢٠، وينظر الكتاب نفسه : ١٢٢/٨-١٢٣، وشفاء

العليل لابن القيم : ٢٠١/١.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل : ٣١٦/٥-٣١٧.

الطائف والساعي والراعي والساجد والرامي بتلك الجمار»^(١).

أيضا خلط القائلون بالجبر من المتصوفة بين الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة، وبين الإرادة الشرعية التي تسلتزم المحبة والرضا؛ فحملوا جميع النصوص على الإرادة الكونية، وظنوا أن كل كفر وشرك ومعصية فإن الله - تعالى عن ذلك - يحبها ويرضى بها، ومن هنا قالوا إن الأديان كلها واحدة، ما دام أن الشرك والكفر والضلال ونحوها كلها محبوبة عند الله، ومرضية له.

يقول ابن تيمية: «ومنهم طائفة ظنت أن كل ما خلقه الله فقد أحبه، وهؤلاء قد يخرجون إلى مذاهب الإباحة أيضا، فيقولون إنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، ويرضى ذلك، وإن العارف إذا شهد هذا الحكم؛ لم يستقبح سيئة لشهوده القيومية الكاملة، وخلق الرب لكل شيء، ويقول شاعرهم:

ما الأمر إلا نسق واحد ما فيه من حمد ولا ذم

وهذا غلط عظيم فإن الكتاب والسنة، واتفق سلف الأمة صرح بأن الله يحب أنبياءه وأوليائه وما أمر به، ولا يحب الشياطين والكافرين ولا ما نهى عنه»^(٢).

والتحقيق في هذه المسألة أن يقال: إن تعلق إرادة الله بأفعال

(١) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص ٦٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

(٢) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص ٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

العباد تنقسم إلى قسمين :

الأولى : إرادة كونية تتعلق بالكون والخلق، وهي مرادفة للمشيئة كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٨٢) [يس: ٨٢]، فالله سبحانه وتعالى يشاء ما تقتضيه حكمته، حتى ولو لم يكن يرضاه، فالإرادة الكونية لا تتعلق بما شرعه الله وأحبه.

الثانية : إرادة شرعية تتضمن محبة الله ورضاه، دل عليها قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قال ابن القيم : «وتحقيق القول في ذلك أنه يمتنع إطلاق إرادة الشر عليه وفعله نفيًا وإثباتًا، لما في إطلاق لفظ الإرادة والفعل من إيهام المعنى الباطل ونفى المعنى الصحيح، فإن الإرادة تطلق بمعنى المشيئة، وبمعنى المحبة والرضا. فالإرادة بالمعنى الأول : تستلزم وقوع المراد، ولا تستلزم محبته والرضا به، وبالمعنى الثاني لا تستلزم وقوع المراد، وتستلزم محبته والرضا به، هذا إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد، وأما إذا تعلقت بأفعاله هو سبحانه فإنها لا تنقسم، بل كل ما أَرَادَهُ من أفعاله فهو محبوب مرضي له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام، وهذا إنما يتحقق على قول أهل السنة أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، كما هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة القرآن والحديث، وإجماع أهل السنة»^(١).

والإيمان بالقدر لا ينافي أن يكون للعبد مشيئة وقدرة على أفعاله ؛

(١) شفاء العليل : ٧٣٦/٢-٧٣٧.

فكل إنسان يفرق بين ما يقع بإرادته كالقيام والجلوس والمشي، وما يقع بغير إرادته كالارتعاش مثلا، كما أن كل إنسان متيقن أن له مشيئة، وقدرة يفعل بهما ويترك، ولا يخرج ذلك كله عن الإيمان بأن مشيئته وقدرته، واقعتان بمشيئة الله تعالى وقدرته كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

فأفعال العباد واقعة باختيارهم ومشيئتهم، والله تعالى هو الخالق لهذه المشيئة والقدرة التي في العبد، يقول الشيخ ابن سعدي رحمته الله: «فعلك داخل في عموم قدرة الله وخلقه؛ لأن خالق السبب التام، هو الخالق للمسبب، والسبب التام: قدرتك وإرادتك، والله هو الذي خلقهما، وأنت الذي تفعل بهما»^(١).

فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها، وللعباد قدرة وإرادة تقع بها أفعالهم، فهم الفاعلون حقيقة لهذه الأفعال بمحض اختيارهم، وهم المحاسبون على هذه الأفعال، ونسبة هذه الأفعال إلى العباد لا ينافي نسبتها إلى الله إيجابًا، وخلقًا؛ لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها^(٢).



(١) الدرر البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية: ص ٦١.

(٢) ينظر شرح العقيدة الواسطية، للهراس: ٢٢٩.

الفصل الثامن

الجانب الإنساني في التصوف وأثره في وحدة الأديان

وفيه مبحثاه:

- المبحث الأول: حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها.
- المبحث الثاني: مفهوم الإنسانية في الإسلام.

المبحث الأول

حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها

النزعة الإنسانية: هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا^(١). فالإنسانية نزعة تقوم على اعتبار أن للإنسان الحق في الاختلاف في جميع جوانب الحياة ومنها الدين، وعلى الآخر تقبل هذا الشيء، والدين ليس هو الذي يوحد بين البشر بل الأخوة الإنسانية هي الأساس الذي ينبغي أن يحكم هذه الحياة، وللإنسان الحرية المطلقة ومن دون قيود في أن يفعل ما يريد. والحق، والأخلاق والمثل النبيلة ليست حكراً على دين دون آخر بل هي في كل الأديان، كما أن الحقيقة تعتبر في جميع المجالات مشروعاً إنسانياً بحثاً يتقدم ويتطور داخل حقل التجربة البشرية التي تعتمد كلياً على قدرات الإنسان وحدها^(٢). والنزعة الإنسانية تهدف إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام محل الخلاف بين كافة الأديان. كما تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم - وراء المظاهر المتعددة والمتباينة في البشرية لتصبح الأرض وطناً واحداً بدين واحد. ويعبد رباً واحداً يتسع لجميع مظاهر العبادة،

(١) حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، عبد الرزاق الدواي (ضمن كتاب المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية) ص ٦٦. وينظر الوجودية مذهب إنساني، لسارتر: ص ٨٦-٨٩.

(٢) ينظر موسوعة لالاند الفلسفية: ٥٦٨/٢-٥٧٠. وحول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية: ص ٦٦.

وهذا المعنى هو المراد بيانه في هذا المبحث.

«إن المذهب الإنساني ملتزم بتقبل الطبيعة الإنسانية، ولذلك فهو مضطر إلى أن يتقبل الصالح مع الطالح، وأن يبني مفهومًا أعلى من الطبيعة يضم الخير والشر معًا كما يظهران من وجهة نظر الإنسان»^(١).

كما أن الإنسانية بوصفها مذهبًا أطلق على الحركة الفكرية التي مثلها بعض المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، وهي حركة تسعى إلى إعلاء سلطان العقل، ومقاومة الجمود الذي كانت تقوده الكنيسة، وأن على الإنسان أن يتمسك بما هو إنساني من الناحية الأخلاقية، فهي تقوم على الاعتقاد في الإنسان وبما يملكه من طاقات وقوى، والنظر إلى التجربة البشرية على أنها مقياس للخير المطلق، وبمقياسها تقاس الأديان والأخلاق وكافة شؤون الحياة. وهذه الحركة هي إحياء لفكر يوناني قديم يجعل من الإنسان مقياسًا لكل شيء في هذا الوجود؛ فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان بروتاغورس: «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء»^(٢).

والإنسانية تعني أيضاً النزعة إلى تأليه الإنسان وإمكانية تحكم الإنسان في الكون، والسعي إلى التشبه بالإله، وهي بهذا المعنى نزعة قديمة، روج لها شيشرون^(٣) إلى حد كبير^(٤).

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري: ص ٣٢.

(٢) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٥٦٦/٢-٥٦٨.

(٣) ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) فيلسوف وسياسي روماني، تأثر بفلسفة أفلاطون. أعدهم الحاكم اليوناني انطونيوس. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ٣/

١٤٩٧، والموسوعة العربية العالمية: ٣٠٥/١٤.

(٤) ينظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ص ١١٠، مادة «إنساني».

والإنسانية بمعانيها السابقة نجدها عند المتصوفة على الوجه الأكمل؛ حيث لمسنا منهم النزعة إلى تأليه الإنسان، وأذكر هنا نماذج لثلاثة من أقطاب المتصوفة سبق ذكرها^(١).

وأذكرها هنا بإيجاز: فمن ذلك أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: «إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون»^(٢). ويقول ابن الفارض:

ولا فَلَكَ إلا ومن نور باطني به مَلَكٌ يهدي الهدى بمشيئتي
ولا قَطْرٌ إلا حلٌّ من فيض ظاهري به قطرةٌ عنها السحائبُ سحت^(٣).
ويقول الجيلي:

وإني رب للأنام وسيد جميع الورى اسم وذاتي مسماه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي لي الغيب والجبروت مني منشاء^(٤)

أما من حيث المفهوم الآخر للنزعة الإنسانية القائمة على اعتبار الإنسان بما هو إنسان هو المقياس الأمثل للحياة في شؤونها المختلفة، وبما تحويه من صور متعددة واعتقادات متباينة؛ من جانب، والمحبة والتسامح والتعاطف مع أصحاب الديانات الأخرى؛ من جانب آخر: هو بيت القصيد هنا في مبحث النزعة الإنسانية عند المتصوفة.

أما الأصل الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظور

(١) ينظر المبحث الرابع من الفصل الخامس.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٥٧.

(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص ٢٧٦.

(٤) الإنسان الكامل: ١٩/١-٢٠.

النزعة الإنسانية: فيظهر من خلال نظرتهم إلى البشر على أنهم إخوة في الإنسانية؛ وأن الخلاف في العقائد لا يضر، فهو خلاف جزئي بسيط، لا يؤثر على رباط الإخوة الإنساني. كما تتجلى النزعة الإنسانية عند المتصوفة في السعي إلى نشر مبدأ التسامح بين الأديان لأن كل أهل ملة ينشدون الحق بطريقتهم الخاصة، ووفق السلوك الذي ترتضيه أنفسهم.

يقول جولدتسيهر^(١): «ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم.. والإسلام ليس موضع استثناء في دعوى الصوفية. وهي عدم المبالاة بالأديان كافة... حتى لقد قيل: «إن السبل المؤدية إلى الله هي بقدر عدد أرواح الناس»^(٢).

والدعوة إلى الإنسانية باب واسع في هذا العصر؛ ولجه دعاة الوحدة بين الأديان؛ يقول اللبناني أديب صعب: «إن التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جدًا في كل زمان ومكان.. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه؛ بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يقتضي قيام

(١) اجنتس جولدتسيهر، مستشرق مجري من أصل يهودي، ولد سنة (١٨٥٠م) في المجر. درس في بودابست، ثم أكمل دراسته في برلين سنة (١٨٦٩م) وعاد أستاذًا في جامعة بودابست. رحل في بعثة علمية فزار مصر والشام وفلسطين. صار أستاذًا للغات السامية سنة (١٨٩٤م) في بودابست. له دراسات متنوعة في التراث الإسلامي في دائرة المعارف وغيرها فيها مغالطات ظاهرة. توفي سنة (١٩٢١م) ينظر موسوعة المستشرقين: ص ١١٩.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام. جولدتسيهر: ص ١٥٢.

مفكرين ومفسرين في كل دين ؛ يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقاً من الإنسانية الواحدة، ووصولاً إلى الإنسانية الواحدة ؛ مع عدم المفاضلة بين الأديان، أو طمس الأنبياء، أو إحالة العناصر الخاصة في هذا الدين أو ذاك على الظل»^(١).

وظهرت النزعة الإنسانية في تاريخ التصوف في مراحلها الأولى تقريباً؛ عند مبتدعة الزهاد، من خلال دعوتهم للرحمة والتسامح ولين الجانب وخفض الجناح، وعبر اللجوء إلى الألفاظ العامة التي يدخل فيها المسلمون وغيرهم، كلفظ البشر، والناس، والخلق ونحوها في التعبير عن نزعتهم الإنسانية الشاملة. فمن ذلك أن إبراهيم بن شيبان^(٢)، قال وقد سأله ابنه إسحاق عن كيفية الوصول إلى الورع؟ فقال إبراهيم: «بأكل الحلال وخدمة الفقراء». فسأله من الفقراء؟ فقال: «الخلق كلهم»^(٣).

كما ظهرت عند كثير منهم الرغبة الجامحة في التضحية بالنفس فداء للبشر قاطبة، ولو كان ثمن هذا الفداء الخلود في النار، بحيث يتسع جسده للنار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره. كما صاحب ذلك منهم الطلب الملح من الله على أن يعم برحمته البشر كلهم مؤمنهم وكافرهم، تقيهم وفاجرهم. فيذكر عن الدسوقي أنه طلب من الله يزداد له في جسمه، فزيد، ثم طلب ذلك مراراً وفي كل مرة يزداد، حتى سأله الجبار

(١) الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب: ص ٢٢٢.

(٢) إبراهيم بن شيبان القرميسني، نسبة إلى قَرْمِيسين من جبال العراق. صحب أبا عبدالله المغربي ثلاثين سنة، توفي سنة (٣٣٠هـ) وقيل سنة (٣٤٨هـ). ينظر: طبقات الصوفية: ص ٤٠٢، والمتنظم: ١٤/١١٩.

(٣) طبقات الأولياء، لابن الملتن: ص ٢٢، وطبقات الصوفية: ص ٤٠٤-٤٠٥.

تعالى عن سبب ذلك فقال الدسوقي: «إنك قلت وقولك الحق في كتابك العزيز: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨] وأنا أريد أن أملأ جهنم وحدي»^(١).

وسئل أبو يزيد: بما وجدت هذه المنزلة؟ فقال: «أكرمني الحق بثماني كرامات وذكر منها رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم»^(٢).

وحكى عن الشبلي أنه قال أيضاً: «اللهم إن كنت تعلم أن فيّ بقية لغيرك فأحرقني ببارك، لا إله إلا أنت»^(٣).

وقال الحلاج: «وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسموات. وبحقك لو بعث مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني. فاعف عن الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسألك بحقي، فافعل بي ما تريد»^(٤).

ويعتبر مبدأ التضحية فداء للبشر من الأسس التي قامت عليها النصرانية المحرفة، وهي بدورها استمدتها من الأديان الوثنية القديمة:

(١) التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام. الخطيب ص ٢٨٢ عن تبرئة الذمة في نصح الأمة محمد عثمان البرهاني. وينظر طبقات الشعراني: ١/١٥٤.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ٨٨.

(٣) اللمع، للطوسي: ص ٤٨٩.

(٤) أخبار الحلاج: ص ٦٨.

كالهندوسية والبوذية، والديانة المصرية^(١)، وهو بعينه ما نراه عند هؤلاء المتصوفة، وسعيهم لفاء البشرية كلها من العذاب في الآخرة، وهذا بلا شك ينم عن إيمان عميق من المتصوفة بوحدة البشر والتآخي الإنساني بين جميع الأجناس.

قال ابن الجوزي رحمته الله وهو يرد على البسطامي في قوله: «إلهي ! إن كان في سابق علمك أنك تعذب أحدًا من خلقك بالنار فعظم خلقي حتى لا تسع معي غيري»^(٢).

«هذا القول خطأ من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه قال: «إن كان في سابق علمك» وقد علمنا قطعاً أنه لا بد من تعذيب خلق بالنار، وقد سمى الله عز وجل منهم خلقاً: كفرعون، وأبي لهب. فكيف يجوز أن يقال بعد القطع واليقين: «إن كان» !

الثاني: قوله: «تعظم خلقي» فلو قال: لأدفع عن المؤمنين؛ ولكنه قال: «حتى لا تسع غيري» فأشفق على الكفار أيضاً، وهذا تعاط على رحمة الله عز وجل.

الثالث: أن يكون جاهلاً بقدر هذه النار، أو واثقاً من نفسه بالصبر؛ وكلا الأمرين معدوم عنده»^(٣).

(١) ينظر كتاب: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، لمحمد طاهر التنير رحمته الله: ص ٤٨-٥٦. حيث ساق أمثلة متنوعة على عقيدة الفداء في الديانات الوثنية، وفي النصرانية.

(٢) تلبس إبليس: ص ٤٢٠، والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص ١٤٨.

(٣) تلبس إبليس: ص ٤٢٠.

ووصلت ببعضهم الجرأة على أن يطلب من الله تعالى أن يشفع للناس. كافة فهذا الشبلي يقطع بأنه سيشفع لبقية الأمم التي لن يشفع لها الأنبياء؛ ولعل هذا لشعوره بعلو مكانته عليهم، ورغبته في الرحمة واسعة بحيث لن يبقى في النار أحد.

يقول الشبلي: «والله لا رضي محمد ﷺ وفي النار من أمته أحد. إن محمداً يشفع في أمته، وأشفع بعده في النار حتى لا يبقى فيها أحد»^(١).

قال ابن عقيل^(٢) رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الدعوى الأولى على النبي ﷺ كاذبة فإن النبي ﷺ يرضى بعذاب الفجار، كيف؟ وقد لعن في الخمر عشرة. فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل للفجار: دعوى باطلة، وإقدام على جهل بحكم الشرع. ودعواه- بأنه من أهل الشفاعة في الكل، وأنه يزيد على محمد ﷺ: كفر لأن الإنسان متى قطع لنفسه بأنه من أهل الجنة؛ كان من أهل النار. فكيف وهو يشيد لنفسه بأنه على مقام يزيد على مقام النبوة؛ بل يزيد على المقام المحمود، وهو الشفاعة العظمى»^(٣).

أيضا فإن المتصوفة ومن مبدأ إنساني جبري التمسوا العذر لكل

(١) تليس إبليس: ص ٤٢٢.

(٢) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، ولد سنة (٤٣١هـ) رزقه الله ذكاء، وقوة حفظ، توج ذلك بحسن ديانة، حمل عليه الحنابلة وهجروه؛ لاعتزال شاب عقيدته أول مره، ثم تاب منه، وألف في ذمه. توفي ﷺ سنة (٥١٣هـ) ينظر الذيل على طبقات الحنابلة ١/١٤٢، والمنهج الأحمد: ٣/٧٨.

(٣) تليس إبليس: ص ٤٢٢-٤٢٣.

كافر بالله ومشرك؛ فالبسطامي يعتذر لليهود، وطلب من الله أن يعفو عنهم. فيقول وقد جاز على مقابر اليهود: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظام جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!»^(١) واجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون. ومر بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»^(٢).

وكان أبو يزيد يقول: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غدًا من الأجنبية لا يعرفون معذبهم، فهلا تعذبني فأعرف معذبي؟»^(٣).

وقال ابن عربي: «﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾» [مؤد: ٥٦]، فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من هذه الوجهة، ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً، فكذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة»^(٤).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الموحد سعيد بأي وجه كان توحيده وإن لم يكن مؤمناً بكتاب ولا رسول ويدخل الجنة»^(٥).

والصوفي الكردي أحمد خاني يتمنى الخير لبني البشر جميعاً، ويطلب من الله أن ينقذ كل بني آدم من النار، فيقول: «حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا،

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ٢٧-٢٨ عن ماسنيون: «مجموع نصوص غير منشورة» ص ٣٠-٣١. وينظر ميزان الاعتدال: ٣٤٦/٢. وتاريخ الإسلام، (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص ١١٢.

(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٧٣.

(٣) النور من كلمات أبي طفيور: ٦٤.

(٤) فصوص الحكم: ص ١٠٦.

(٥) البواقيت والجواهر للشعراني: ٥٨/٢.

وأنت الإله الملك، حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدره عليهم، سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإنما وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعًا في رحمتك ومغفرتك»^(١).

وابن عربي يرى أن «رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً»^(٢)، وأنها «عمت كل عين»^(٣)، وفي ذلك يقول:

فرحة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية
فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة،
وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم»^(٤).

أما ابن سبعين فقد ذهب إلى القول بأن الرحمة الإلهية هي الفاعلة في هذا الوجود، وسارية في الكل، ويدخل فيها الجميع، وشاملة المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، وبمقتضاه يدخل الكل الجنة، كيف ما كان الفعل الذي يصدر عن الإنسان خيراً أو شراً، إيماناً أو كفرًا، يقول ابن سبعين: «صح أن الرحمة هي الفاعلة، ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، وبها يدخل الكل الجنة.. رحمة الله هي الفاعلة وهي العامة، وهي مهياة للخير، وهي جاءت بالخير، وهي عصمت من

(١) ملحة ميم وزين، أحمد خاني: ص ٣٧-٣٨. وينظر ص ٢٩ من نفس الكتاب.

(٢) فصوص الحكم: ص ١٧٧.

(٣) فصوص الحكم: ص ١٧٧.

(٤) فصوص الحكم: ص ١٧٧-١٧٨. بتصرف.

الشر، وهي حفظت، وهي هدت، وهي أرشدت، وهي هو ولا شيء مثلها»^(١).

وبهذه الرحمة فإن النار لا يبقى لها أي أثر على ساكنها لأنه مشمول بالرحمة العامة؛ فلا تضره النار أبداً، يقول ابن سبعين: «لا بد للنار أن يعدم عامرها، فينتقل بذلك إلى أحسن حال، ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة.. وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِرِينَ﴾ [الإسراء: ٨٤]، وأطلق القول على المؤمن والكافر وجعل الرحمة عليهما»^(٢).

ويقول العطار في إحدى حكاياته مبيِّناً شمول الرحمة في الآخرة للمؤمنين والكفار على حد سواء: «الرحمة شمس مشرقة، ونورها يعم جميع الكائنات، فانظر رحمة الله، فقد عاتب نبياً من أجل كافر، قال الحق تعالى: لقد استغاث قارون متلهفًا حيث قال: «إن لك يا موسى سبعين حملاً». فأجابه موسى: «لن تعطى حملاً واحداً، إلا إذا خاطبتني لحظة بذلة». فاستأصلت شأفة الشرك من روحه، وخلعت على صدره خلعة الدين، أما أنت يا موسى، فقد أهلكته بالعديد من الآلام، وجعلته ذليلاً، ووضعت رأسه في التراب، فلو كنت خالقه، لاستمرت تعذيبه. إن من يرحم عديمي الرحمة، يجعل أهل الرحمة أولياء نعمته، فيحار فضله لا تنضب»^(٣).

ويسوق العطار قصة لأحد عباد الأصنام يبين فيها أن الله تعالى قبل

(١) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص ٣٢٠.

(٢) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص ٣١٧.

(٣) منطق الطير: ص ٢٦٠.

دعاء هذا المشرك، وغلب الرحمة : «كان جبريل ذات ليلة في السدرة، يسمع صوت عبد في الحضرة يقول «لبيك» فقال : إن عبدًا يدعو الله الآن، وأنا لا أعرف ذلك الشخص الذي يدعوه، وكل ما أعلم أنه عبد له مكانته، حيث ماتت نفسه، وحيي قلبه...، ذهب جبريل، فرآه هناك، حيث كان يناجي الأصنام بذلة وانكسار، فانطلق لسانه قائلاً : إلهي : لتمزق تلك الحجب، واكشف لي ذلك السر، فهل تجيب بلطفك من يكون بالدير يناجي الأصنام؟ قال الحق تعالى : إن له قلبًا أسود، لذا لا يعرف طريق الضلال الذي سلكه، وإذا كان قد أخطأ ذلك الخسيس من الغفلة .. فلا أسلك طريق الخطأ معه وأنا في تمام المعرفة، والآن أهبه الطريق إلى الحضرة، وسيطلب لطفنا له المعذرة. قال هذا، وهدى روحه إلى الطريق، فلهج لسانه بذكر ربه. متى تدرك أن أصول تلك الملة، هي السير إلى الأعتاب بلا عذر أو علة، فإن لم تدرك الأعتاب مطلقًا، فلن يكون أي متقاعس أقل منك اضطرابًا، إن الجميع لا يسلمون بالزهد، كما لن يقبل الجميع نحو أعتابه»^(١).

ويذهب الجيلي إلى أن الله يغفر للمشركين عندما يتجلى باسمه الغفور، يقول الجيلي : «اسمه الغفور: هو الذي لا يؤاخذ على ذنب كائنًا ما كان الذنب. والفرق بينه وبين اسمه الغافر: أن الغافر يخص بالمغفرة، والغفور يعم بها. فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، هذا من حيث تجلي اسمه الغفار؛ فإنه تخصيص للمغفرة بما دون الشرك، فمفهوم أهل الظاهر من نص الآية: أنه لا يغفر الشرك على الإطلاق. ومفهوم أهل الحقائق

(١) منق الطير: ص ٢٥٨-٢٥٩.

منها: أنها لا يغفر الشرك في تجلي اسمه الغافر على التقيد، ويغفره في تجلي اسمه الغفور، وقد صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، فعلم أن مغفرة الذنب على الإطلاق هو لتجلي اسمه الغفور؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٩٨﴾﴾ [يُوسُف: ٩٨]، عقيب قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ ولا ذنب أعظم من الشرك؛ فينبغي أن يكون داخلا تحت هذا العموم^(١).

والشرك بلا شك داخل في عموم الآية فيغفر الله لمشرك إذا تاب من شركه، أما إذا مات على الشرك فهو في النار خالداً فيها كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [الْبَيْتَةِ: ٦]، ولا تشمله الرحمة كما زعم الجيلي، والآيات التي بعدها تبين ذلك حيث يقول جل وعلا: ﴿وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزُّمَر: ٥٤-٥٥] والآيات بعدها. فلا بد من التوبة الصادقة، والإنابة إلى الله تعالى، واتباع ما أنزل إلينا من عنده سبحانه، ومما أنزل: الإيمان بالله الواحد الأحد العزيز الصمد إلهاً ومعبوداً ورباً، لا شريك له في ألوهيته ولا في ربوبيته، والإيمان بمحمد ﷺ رسولاً ونبياً، وطاعته فيما أمر، والإيمان بأن الإسلام هو الدين الذي لن يقبل الله من أحد سواه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٢-١٢٣.

ويقول الجيلي مؤكداً شمول الرحمة والرفقة لكل كافر ومشارك في الدنيا والآخرة: «الرفقة: هي عبارة عن شمول الرحمة للكون في سائر أحواله ؛ حتى لا يكون الكون في حاله إلا وقد شملته الرفقة سواء ظهرت فعرفها الكون، أو خفيت عنه فلم يعرفها. وهذه الرحمة السابعة الصادرة من الرفقة الإلهية محيطة بالكون أعلى وأسفل شقياً وسعيداً، في الدنيا والآخرة والجنة والنار، وفي جميع المواطن سواء عرفت أم جهلت فإنها حاصلة ؛ لكنها تتفاوت على قدر ظهوره وبطونه»^(١).

ويقول التلمساني: «مقام الرحمانية لا يبقى فيه خلاف»^(٢) ثم ذكر عبارة عبد الرحيم شيخ ابن الصياغ في الصعيد الأعلى من أرض مصر، وهي قوله: «كنت أنكر على نفسي أن أكون في بلد يكون فيه يهودي، أو نصراني، وأنا الآن لا أستنكف أن أعانقهم»^(٣)؛ لأن اليهود والنصارى- بحسب هذا المفهوم الصوفي- إخوة في الإنسانية تشملهم الرحمة الربانية في الآخرة «لأن رحمة الرحمن وسعت كل شيء، وكل من وسعت رحمته إياه فهو مرحوم»^(٤)؛ فبالتالي ينبغي موالاتهم ومحبتهم. وفي هذا مخالفة ظاهرة لصريح الكتاب والسنة حيث وردت النصوص بتحريم مولاتهم ومحبتهم.

وما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة يناقض نصوص الكتاب والسنة،

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٩٤.

(٢) شرح مواقف النفري: ص ١٩٤.

(٣) شرح مواقف النفري: ص ١٠٦، ٩٧-٩٨. وعبدالرحيم هذا لم أجد ترجمته.

(٤) مرآة العارفين، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٤٤/٢.

والتي تنص على أن من لم يدن بالإسلام فهو من أهل النار، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»^(١).

وخلط المتصوفة في دعوتهم للوحدة بين الأديان من منطلق إنساني بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة، فانطلقوا في مفهومهم للرحمة على تنزيل ذلك كله في حق الكفار والمشركين، وخلطوا بين الرحمة العامة التي يشترك فيها البشر كلهم، وبين الرحمة الخاصة للمؤمنين: فالرحمة العامة التي يشترك فيها المؤمن والكافر، والبر والفاجر هي التي وسعت الخلق في أرزاقهم، وأسباب معاشهم، ومصالحهم وبها يتراحمون، أما الرحمة الخاصة المقتضية لسعادة الدنيا والآخرة فهي للمؤمنين حيث ألهمهم الله الإيمان في الدنيا، وبنجيتهم في الآخرة من النار، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦-١٥٧]. وبهذا القيد خرج من الرحمة الخاصة إبليس واليهود والنصارى وسائر الملل، ودخلت أمة الإسلام وحدها^(٢).

ومن هذا المفهوم الإنساني الواسع المتضمن للمحبة الصادقة

(١) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١٣/١٥٩، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للقرطبي:

للمخالف في الملة ينطلق الصوفي النقشبندي المعاصر أحمد كفتارو^(١) في دعوة لوحدة أخوية إنسانية في ظل الأديان الإبراهيمية: «أخوة في الإنسانية يلتقي عليها المسلمون مع البشر كافة سواء كانوا من أصحاب الديانات السماوية أو من مذاهب وملل أرضية»^(٢).

يقول أحمد كفتارو في محاضرة له بعنوان «وحدة الأديان واللقاء

(١) هو أحمد بن محمد أمين كفتارو. ولد سنة (١٣٣٠هـ-١٩١٢م)، تلقى تعليمه على عدد من علماء الشام على رأسهم والده (١٢٩٤-١٣٥٧هـ)، وتلقى عنه أيضًا التصوف على الطريقة النقشبندية، وتولى مهام الوعظ والإرشاد والتعليم بعد وفاة والده. شارك في تأسيس رابطة العلماء في الجمهورية العربية السورية عام (١٩٤٦م). تولى منصب الإفتاء في سورية منذ عام (١٩٦٤م) حتى وفاته. رئيس مجمع أبي النور الإسلامي منذ تأسيسه عام (١٩٧٤م) حتى وفاته يوم الأربعاء: ١٦/٧/١٤٢٥هـ. عضو في عدد من المؤتمرات والمجامع والمنظمات الإسلامية كما شارك في كثير من لقاءات الحوار بين الأديان. ويعتبر من الدعاة إلى تجديد التصوف في هذا العصر وإلى اتباع ميثاق العمل الصوفي الذي يضم الحركات الصوفية ضمن مكتب تنسيق، وله محاضرة موسومة بـ «تجديد التصوف وإعادةه إلى القرآن والسنة وميثاق العمل الصوفي» ألقى أمام اجتماع لجنة التنسيق والمتابعة للطرق والحركات الصوفية في القيادة الشعبية الإسلامية العالمية، خلال الفترة ٢١-٢٣/٣/١٩٩٥م. في باكو بأذربيجان. تنظر المحاضرة وترجمة موسعة في الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت: كما ينظر كتاب: «الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح» إعداد: محمد الحبش.

(٢) «موقف الإسلام من الأديان السماوية» محاضرة للشيخ كفتارو في المؤتمر الإسلامي المنعقد في بوفالوا - نيويورك خلال الفترة: ٢٣-٢٧/٥/١٩٩٧م. ينظر www.kuftaro.org/arabic/index.htm موقع الشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت، وينظر كلمته التي ألقاها في شهر حزيران سنة ١٩٨٦م في موسكو في المؤتمر الذي انعقد بمناسبة (مرور ألف سنة على إنشاء الكنيسة في روسيا) في كتاب الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطقه من مساجد دمشق: ٢/٧٢٥، و الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح: ص١٤٢-١٤٤.

بين الإسلام والمسيحية» إن «تلاقي الديانتين (أي الإسلامية والنصرانية) في أصولهما وأهدافهما جعلت الكثير من العلماء ورجال الدين في مشرقنا العربي وغيره من أبناء الديانتين والكثير من الأدباء والشعراء يشمرون عن سواعدهم بالدعوة والتبشير إلى تعاون وبحث وتلاق وحوار بين الإسلام والمسيحية لتحقيق مصلحة الإيمان والمؤمنين بل والأخوة والسلام للبشرية جمعاء»^(١). ويقول: «أيها الإخوة. لقد دفع هذا الشعور الأخوي بين المسلمين والمسيحيين الشاعر المسيحي الكبير حلیم دموس وهو من كبار شعراء المشرق العربي أن يقول في قصيدة له حول ذلك:

لعمرك ما الأديان إلا نوافذ ترى الله منها مقلّة المتعبد
وأقسم لو يدري الوری كنه دينهم لما فرقوا ما بين عيسى وأحمد
فألمس في القرآن عيسى بن مريم وألمح في الإنجيل روح محمد
وأما الشاعر الشهير المسلم أحمد شوقي، أمير الشعراء العرب
فيقول:

ما كان مُختلفُ الأديان داعية إلى اختلاف البرايا أو تعاديه
الكتبُ والرسُل والأديان قاطبةً خزائنُ الحكمة الكبرى لواعيه
محبة الله أصل في مرآشدها وخشية الله أسُّ في مبانيها»^(٢)

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/٥/١٩٧٩م، وهي

مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ١٦/٢.

(٢) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/٥/١٩٧٩م، وهي

مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ١٧/٢.

وأبيات شوقي، سبق ذكرها وتخریجها. وينظر في كتاب الشيخ أحمد =

ويقول كفتارو أيضا: «وبعد أن التقت في الجوهر واللب فروع العائلة الإبراهيمية، حيث الأصول واحدة والأنبياء أبناء علات، بعد هذا أليس من الواجب علينا نحن المؤمنين من كل الديانات السماوية أن نلتقي ونتعاون؟»^(١).

وفي مستهل محاضرة له بعنوان: «العمل المشترك تحت راية الإيمان» يشكر كفتارو الله تعالى أن «أتاح لنا فرصة هذا اللقاء مع إخوة لنا في البشرية» ويبين كفتارو أن الوحدة بين الأديان الإبراهيمية خصوصا بين الإسلام والمسيحية تقوم على أساس أنهما «يؤمنان بالإله الخالق الواحد، ويوم القيامة، وبالعمل الصالح الذي يسعد الإنسان، وينقذه من عذاب الله ويدخله فردوسه»^(٢).

ويبحث كفتارو رجال الدين من مختلف البلدان والأديان أن يؤكدوا

- = كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح ص ٨٥-٨٦: دعم الشيخ كفتارو للشاعر النصراني حليم دموس وغيره من نصارى لبنان في دعوتهم لوحدة الأديان.
- (١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/٥/١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ١٨/٢.
- (٢) «العمل المشترك تحت راية الإيمان» محاضرة لأحمد كفتارو ألقاها في مؤتمر (السلام من أجل الإنسانية) المنعقد في فينا - النمسا خلال الفترة: ٣٠/٣-٤/٤/١٩٩٣م. عن الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت. ويفضل أحمد كفتارو ما أجمله هنا حول الأسس التي يمكن أن توحد بين الأديان في كلمة بعنوان: «الحوار بين الإسلام والمسيحية: نهاية الحروب الصليبية أم بداية جديدة» أقيمت في مؤتمر منبر sad تحت رعاية الأكاديمية السويسرية للتنمية، المنعقد في بال - سويسرا خلال الفترة ٢٦-٢٧/١١/١٩٩٥م. وكذلك في كلمته المعنونة بـ «آفاق المستقبل ودعم الحوار بين المسلمين والغرب» قدمت في المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد تحت شعار: الإسلام والغرب: الماضي الحاضر المستقبل في القاهرة من ١٣-١٦/٧/١٩٩٧م. ينظر موقع الشيخ على الشبكة.

«لكل الناس أن الله وأنبياء الله، وخاصة أبناء شجرة إبراهيم عليه السلام؛ لا ترضى إلا الأخوة والسلام والمحبة بين أبناء البشر»^(١).

ويقول: «إن جميع الديانات السماوية ذات مصدر واحد وهدف واحد، والقرن القادم الحادي والعشرون إنما هو قرن الإيمان، وعلى جميع المسئولين في العالم وعلى رأسهم قادة الأديان في العالم أن يبذلوا الجهد المخلص لجعل القرن القادم قرن تألف وحوار وتعاون، بين أتباع الديانات لا أن يجعلوه قرن صراع وتناقض فيما بينهم»^(٢).

ويقول: «أيها الأخوة والأخوات إنني متفائل ومستبشر بأن المسيحي لا بد وأن يعانق المسلم، وأن الإنجيل لا بد وأن يتصافح مع القرآن، إنهما ملتقيان عندنا في الشرق منذ القديم؛ لكنني أرى أنهما سيلتقيان مرة أخرى بإذن الله في عصرنا الحديث وفي كل أنحاء العالم ليضيفا على الكون روحاً جديدة يشم منها الإنسان رائحة الحب والإخاء والسلام عدا عن مكافأة الله ورضوانه في الآخرة»^(٣). ويقول: «أجد

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/٥/١٩٧٩م، وهي

مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ١٩/٢.

(٢) «العلاقات بين أبناء الديانات السماوية»: كلمة أحمد كفتارو التي ألقاها في مجمع

أبي النور الإسلامي بدمشق بحضور الدكتور جورج كييري رئيس أساقفة كانتربري

والوفد المرافق له، الجمعة: ١٢/١٠/١٤١٩هـ الموافق ٢٩/٩/١٩٩٩م. عن

الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت: [www.kuftaro.org/arabic/](http://www.kuftaro.org/arabic/index.htm)

index.htm وينظر في موقع كفتارو محاضراته: «الإخاء الإسلامي المسيحي حقيقة

تاريخية وضرورة اجتماعية» ضمن فعاليات ندوة الإخاء بين أبناء الأديان المنعقدة

في مكتبة الأسد بدمشق خلال الفترة: ٢٤-٢٥/١/٢٠٠٠م.

(٣) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/٥/١٩٧٩م، وهي

مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢١/٢.

تقاربًا، بل تحابيًا، بل اتحادًا ووحدة تتمثل بين أبناء سيدنا عيسى وأبناء سيدنا محمد... أجد تجاوبًا وتعاونًا صادقًا يتحقق بين أبناء الإنجيل وأبناء القرآن»^(١).

العبارات السابقة صادرة عن يتصدر الإفتاء في بلد عربي مسلم، وممن جعل حجته ودليله على صدق دعواه الشعر، والعبارات العاطفية الجياشة، لا القرآن ولا السنة. وفي دليله وحجته من التهافت والسقوط ما لا يحتاج معه إلى بيان. ولا أعلم هل غاب عن الشيخ آيات القرآن الكثيرة التي تبين أن من يدعو لإخوتهم هم كفار مشركون بنص كتاب الله الكريم؟ ألم يقرأ، ويسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٥﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَكَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥].

وفي دلالة واضحة على عدم تعظيم الله وتقديره حق قدره، ذهبت المتصوفة إلى أن الرحمة والعفو عن الخلق ليس تفضلا من الله تعالى؛ بل هذا هو أقل القليل الذي يستحقه البشر من ربهم. حيث إنه تعالى وصف نفسه بالرأفة والرحمة؛ ومن هذا الجانب أوجب المتصوفة على الله تعالى أن يغفر لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم. خصوصًا أن الطاعة

(١) محاضرة إذاعية أحمد كفتارو أقيمت بتاريخ ١٦/٣/١٣٨٠ هـ الموافق ٧/٩/١٩٦٠ م. عن كتاب تلميذه الدكتور محمد حسن الحمصي: الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق: ١/٥٢٧.

لا تنفع الرب، كما أن المعصية لا تضره.

يقول البسطامي: «لو غفر لجميع الخلق لما كان منه بكبير حيث قال: إني على الخلق رؤف رحيم»^(١). وقال البسطامي: «إذا كان يوم القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، فأسأله أن يدخلني النار. فقيل: لم؟ قال: حتى تعلم الخلائق أن بره ولطفه في النار مع أوليائه».

قال ابن الجوزي: «هذا الكلام من أقبح الأقوال لأنه يتضمن تحقير من عظم الله أمره»^(٢).

والبسطامي هنا يستخف باليوم الآخر، وما يذكره الإسلام من الجنة والنار وكل ما يشعر بالحس، ويرى أنه لا فرق بين الجنة والنار فكلاهما سجن، ولا تتميز الجنة بشيء يستفيد منه البشر، بل يجب على الله أن يترفع في استخدامها لثواب البشر أو عقابه.

قال أبو يزيد: «لو تغفر من رأس آدم إلى يوم القيامة غفرت عن قبضة تراب. ولو تحرق بالنار من رأس آدم إلى يوم القيامة أحرقت قبضة تراب»^(٣). وهذه عبارة فيها نوع من اللوم لله في تعذيبه للبشر.

ومثله الرفاعي حين سئل: «لو كانت جهنم لك ما كنت تصنع بها؟ تعذب بها أحدًا. فقال: لا وعزته، ما كنت أدخل إليها أحدًا»^(٤). فالرفاعي جعل من نفسه أكثر رحمة وكرمًا من الله تعالى.

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٢.

(٢) تليس إبليس: ص ٤١٤-٤١٥.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٤.

(٤) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٥٧١-٥٨٠هـ): ص ٢٥٢.

ويرى سنائي أن فضل الله ورحمته تجعل الناس موحدين، يقول سنائي: «يا رب من فضلك ورحمتك اجعل القلب والروح جديرين بالنظر إلى اسمك. والكفر والدين كلاهما في طريقك مسرعان، قائلين: وحده لا شريك له»^(١).

ويقول ابن عربي: «وقد وجدنا في نفوسنا، ممن جبلهم الله على الرحمة: أنهم يرحمون جميع عباد الله؛ حتى لو حكمهم الله في خلقه لأزالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم، وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي ونحن مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض، وقد قال عن نفسه جل علاه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم منا بخلقه، ونحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة، فكيف يتسرمدهم العذاب، وهو بهذه الصفة العامة من الرحمة إن الله أكرم من ذلك، ولا سيما وقد قام الدليل العقلي على أن الباري لا تنفعه الطاعات، ولا تضره المخالفات»^(٢).

ويقول العطار: «إن جاز أن يقتصر عمل الجميع على الصلاة، لجاز أن تقتصر حكمته على المجاز»^(٣).

يقول الجيلبي: «الرحمة لا بد لها أن تعم الكافر والمسلم في الآخرة أيضا»^(٤).

(١) حديقة الحقيقة، سنائي الغزنوي: ٢٨/١.

(٢) الفتوحات المكية: ٢٧/٣.

(٣) منطق الطير: ص ٢٦١.

(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٧٤-٧٥.

وما أوجبه المتصوفة على الله تعالى، ووصفه بالظلم ولومه على تعذيب الكفار كما هو المفهوم من نصوصهم، وتحقير خلقه ونحو ذلك من العظائم لا يقوله مسلم مؤمن بالله تعالى؛ فالله سبحانه وتعالى وصف نفسه بعدم الظلم فقال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال تعالى في الحديث القدسي: «إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»^(١) وذلك ليس عجزاً منه سبحانه بل لكامل عدله، ومن هذا الباب فإنه لا يعاقب أحداً إلا بعد الإنذار والإعذار وقيام الحجة على العباد بكفرهم وإعراضهم عن طاعة الله وتكذيبهم رسله. كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل» وفي لفظ: «ولا أحد أحبُّ إليه العذر من الله؛ من أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين»^(٢).

فإعذار الناس بإرسال الرسل إليهم وإقامة الحجة عليهم مما يحبه الله تعالى ويرضاه. وإذا كان تعالى لا يعذب على ترك الإيمان إلا بعد بلوغ الحجة فمن باب أولى أنه لا يعذب أحداً على تركه مأموراً، أو فعله محذوراً إلا بعد قيام الحجة عليه. ونقل ابن حجر عن القاضي عياض في معنى الحديث قوله: «المعنى بعث الرسل للإعذار والإنذار لخلق قبل أخذهم بالعقوبة، وهو كقوله: ﴿لَيْتَ لَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

(١) رواه مسلم: كتاب البر والصلة (٥) باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٧) ٤/١٩٩٤. من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: التفسير سورة الأعراف (١) رقم (٤٦٣٧)، ومسلم: التوبة (٦) باب غيرة الله تعالى، وتحريم الفواحش رقم (٢٧٦٠) ٤/٢١١٤. والترمذي: الدعوات باب (٩٦) رقم (٣٥٣٠) ٥/٥٤٢-٥٤٣.

حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴿[النِّسَاء: ١٦٥]﴾^(١).

فإذا أعرضوا وكذبوا بعد البلاغ كان مصيرهم النار جزاء كفرهم وتكذيبهم الرسل؛ عدلاً منه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البينة: ٦]، والنصوص الواردة في وعيد الكفار مشروطة بعدم توبتهم من شركهم وكفرهم، أما إن ماتوا على كفرهم بالله بعد قيام الحجة فهم مخلدون في النار.

وأما ما يوجبه الصوفية على الله من تلقاء أنفسهم، فهذا قول باطل معلوم فساد؛ إذ ليس لأحد سوى الله أن يوجب عليه تعالى، فالله أحق على نفسه ما أحق، وأوجب عليها ما أوجب وهذا من كمال حكمته وعدله وفضله؛ وليس لأحد منة عليه سبحانه فهو المتفضل على عباده، إن غفر لهم فبرحمته، وإن عاقبهم فبعدله سبحانه. وقد دلت النصوص أن الله تعالى أوجب على نفسه الرحمة والمغفرة للمؤمنين إذا تابوا وأصلحوا كما قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤]. وقد استثنى سبحانه من أشرك به، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]. فهؤلاء لا يدخلون في الرحمة والمغفرة لأنهم أعرضوا وماتوا وهم كفار كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُبَدَّلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِثْلُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ أفتدئى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ تَصْرِيحٍ﴾ [آل عمران: ٩١].

(١) فتح الباري: ٤١١/١٣.

ومن منطلق الوحدة الإنسانية : كانت نظرة المتصوفة إلى العقوبات الشرعية، وما تستلزمه من إقامة الحدود والتعزير، والأخذ على يد المجرمين : نظرة يكتنفها الكثير من الغموض، فلم يتعرض الأقطاب للعقوبات الشرعية، وتغيب عن أدبياتهم عبارة إقامة الحدود التي يرددها الفقهاء في مقام إجراء الحكم الشرعي بما فيه العقوبات. وأحاديث تنصرف إلى الرحمة بالخلق وتبدو وصاياهم عن حسن التعامل والتسامح موجهة للناس في علاقاتهم ببعضهم البعض. ولا شك في أنهم يستبشعون العقوبات الشرعية لقسوتها بزعمهم، وإن لم يتجرأوا على إنكارها وإنما أنكروا العقاب مفهوماً عاماً^(١).

وإنكار العذاب وجد عند بعض فلاسفة النصارى كالفيلسوف : إريجننا. حيث يشك في وجود الجحيم، ومعنى الآلام في الآخرة. وليس الجحيم عنده إلا شقاء الضمير فقط^(٢).

وقد لجأ المتصوفة إلى تحريف معاني النصوص الشرعية في إنكار العذاب في الآخرة، بل كل بني الإنسان عندهم من أهل النعيم. سواء كان هذا التحريف على حقيقته بحيث أنكروا أن يكون هناك عذاباً البتة، وفسروا حقيقة النار أنها النعيم المقابل لصفات الجلال، فأهل النار يتنعمون فيها لأنها تجل من تجليات الحق في صفات الجلال. أو كان هذا التحريف عن طريق الاستخفاف بالنار، وأن من السهولة بمكان إطفائها، أو قدرة الصوفي على ملئها لوحده ونحو ذلك.

يقول البسطامي «ما النار؟! لأستندن إليها غداً وأقول اجعلني

(١) ينظر مدارات صوفية، هادي العلوي: ٨١-٨٢.

(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني: ص ٤٠.

لأهلها فداء. ما الجنة ! لعبة صبيان»^(١).

كما تمنى البسطامي أن القيامة قد قامت؛ لينصب خيمته على جهنم فتراه النار فتخدم. يقول البسطامي: «وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على باب جهنم، فسأله رجل منا: ولما ذاك يا أبا يزيد؟ قال إني أعلم أن جهنم إذا رأني تخدم، فأكون رحمة للخلق»^(٢).

قال ابن عقيل - بعد أن حكى قولاً لأبي يزيد قريباً مما سبق ذكره-: «من قال هذا كائن من كان، فهو زنديق يجب قتله؛ فإن الأهوان بالشيء ثمرة الجحد»^(٣).

ويقول الحلاج ممعناً في الاستخفاف بالنار: «لولا أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨]؛ لكنت أبصق في النار حتى تصير ريحاناً على أهلها»^(٤).

ويقول الدسوقي: «وقد كنت أنا وأولياء الله أشياخاً في الأزل، بين يدي قديم الأزل، وبين يدي رسول الله ﷺ.. ثم التفت إلي رسول الله ﷺ، وقال: «يا إبراهيم: سر إلى «مالك»، وقل له يغلق النيران، وسر إلى «رضوان» وقل له يفتح الجنان، ففعل «مالك» ما أمر به، وفعل

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي: ٣٤٦/٢. وتاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٥٢٨٠): ص ١١٢.

(٢) تلبيس إبليس: ص ٤١٤. والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٤٧.

(٣) تلبيس إبليس: ص ٤١٧.

(٤) أخبار الحلاج رقم (٥٤): ص ٨٥.

رضوان ما أمر به !!»^(١).

ويرى ابن عربي أن مآل الخلق- المؤمن منهم والكافر- إلى النعيم المقيم؛ فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صورته وتعددت أسماؤه، يقول ابن عربي في حق أهل النار:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيمٍ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صائن^(٢)

يقول الرومي: «أهل النار في النار أسعد منهم في الدنيا»^(٣).

وينكر الجيلي العذاب الحسي فيقول: «إن الحق تعالى من رحمته إذا أراد تعذيب عبد بعذاب في الآخرة أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية يتعشق بها جسد المعذب لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به من العذاب فيبقى في العذاب ما دامت تلك اللذة موجودة له فإذا أراد الحق تخفيف عذابه ففقد تلك اللذة فيضطر إلى الرحمة وهو تعالى شأنه أنه يجيب المضطر إذا دعاه فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به فيعيذه الحق من ذلك»^(٤).

والله سبحانه وتعالى حذر من نار جهنم التي يستخف بها هؤلاء المتصوفة وما فيها من عذاب لا يطاق، فقال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَنَّىٰ لَطْفٌ ﴿١٥﴾ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ﴿١٦﴾﴾ [المعارج: ١٥-١٦] وقال: ﴿كَمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَهُمْ جُلُودًا

(١) الطبقات الكبرى للشعراني: ١٥٤/١.

(٢) الفصوص: ص ٩٤. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحمانى، للنابلسي: ١٢٣-١٢٤.

(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٣٢٥.

(٤) الإنسان الكامل: ٧٨/٢.

غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴿[النساء: ٥٦]، وقال: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، وقال: ﴿وَنَادُوا بِمَلِكِهِمْ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَكِيدُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [الزخرف: ٧٧]، وقال ﷺ: «ناركم جزء من سبعين جزءًا من نار جهنم»^(١).

ومن مبدأ الإنسانية الشامل يعتذر المتصوفة لإبليس على كفره واستكباره وعصيانه وأمر الله تعالى، وسعيه الدؤوب لإغواء بني آدم؛ فيعلل النابلسي رفض سجود إبليس لآدم بأن الأول «لم يشعر بباطنيه آدم ﷺ التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرية، فجهل ما أودعه الله تعالى في باطن آدم ﷺ، ولو علم بذلك لبادر إلى السجود كالملائكة»^(٢).

ويفسر الجيلي اللعنة على إبليس بأنه «طرد الحق له من حضرة القرب إلى حضيض البعد الطبيعي»^(٣).

ويؤكد الجيلي إعجابه بإبليس وتقديسه له والحكم له بأنه في منزلة لا يصل إليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فيقول: «فلا يلعن إبليس أي لا يطرد عن الحضرة إلا قبل يوم الدين، لأجل ما يقتضيه أصله وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلهية وأما بعد ذلك فإن الطبائع تكون لها من جملة الكمالات فلا لعنة بل قرب

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (١٠) باب صفة النار، رقم (٣٢٦٥). ومسلم: كتاب الجنة (١٢) باب شدة حر نار جهنم، رقم (٢٨٤٣) ٤/٢١٨٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحمانى، للنابلسي: ١٣٧.

(٣) الإنسان الكامل: ٣٨/٢.

محض ؛ فحينئذ يرجع إبليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلهي وذلك بعد زوال جهنم لأن كل شيء خلقه الله لا بد أن يرجع إلى ما كان عليه هذا أصل مقطوع به فافهم، قيل إن إبليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه فقيل له أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة فقال هي خلعة أفردني الحبيب بها لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل^(١).

قال تعالى في شأن إبليس وطرده من الجنة ولعنه بعد استكباره أن يسجد لآدم عليه السلام : ﴿ قَالَ فَأَخْرِجْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾ (٧٧) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴿٧٨﴾ [ص: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى : ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ (٧٥) [ص: ٧٥] فإبليس كفره معلوم بالضرورة من دين الإسلام، كما أن كفره متفق عليه بين أهل الأديان قاطبة.



(١) الإنسان الكامل: ٣٩/٢. وينظر المشنوي، للرومي: ٢٢٣-٢٣٣.

المبحث الثاني

مفهوم الإنسانية في الإسلام

ينطلق الإسلام في نظره إلى الإنسان على أساس قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾ [النساء: ١]. وجعل الإسلام الإيمان والتقوى والعمل الصالح المقياس الفعلي لهذه الوحدة الإنسانية: فبالإيمان يتفاضل الناس، وبالتقوى يتفاوتون في المنزلة. يقول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. ويقول الرسول ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بمسبة على أحد، كلكم بنو آدم طفء الصاع لم تملؤه، ليس لأحد على أحد فضل إلا بدين أو تقوى»^(١). كما جعل الإسلام أخوة الدين تعلقو على إخوة النسب: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. وقال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»^(٢).

(١) رواه الإمام أحمد: ٥٤٨/٢٨، رقم (١٧٣١٣)، ٦٥٠/٢٨ رقم (١٧٣٤٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ٨١/٩، رقم (٣٤٥٩)، والطبري في التفسير (سورة الحجرات): ١٤٠/٢٦، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه وإسناد حسن (ينظر مسند الإمام أحمد الموضع السابق، حاشية المحقق). ومعنى «طفء الصاع»: هو أن يقرب الإناء من الامتلاء من غير أن يمتليء. أي: قريبٌ بعضكم من بعض؛ لأن طفء الصاع قريبٌ من ملئه. ينظر: غريب الحديث، لأبي عبيد: ١٠٦/٣. والغريبين في القرآن والحديث، للهرابي: ١١٧٣/٤.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب (١٧) باب تراحم المؤمنين، رقم (٢٥٨٦) ١٩٩٩/٤ م من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

والدعوة إلى الإنسانية بالمفهوم الصوفي تنافي سنة كونية ثابتة من سنن الله في خلقه وهي دفع الناس بعضهم ببعض، وضرب الحق بالباطل، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَلَكْتُمْ سَوَاعِدٌ وَيَعْبُورُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

والخلاف الذي يسعى المتصوفة إلى محوه بدعوتهم الإنسانية للوحدة بين الأديان، هو ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية عظيمة، وفق تدبير حكيم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [١١٨] إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ ﴿١١٩﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

والدعوة إلى وحدة إنسانية بين البشر قوامها الإنسان وحده: دعوة هدامة تسعى لهدم الأديان، وإحلال المذهب الإنساني مكانها في سبيل تحقيق ما يزعمونه من محو العصبية التي هي بزهمهم أصل العداوات والحروب بين الناس والأمم.

ودعوى الإنسانية هي قميص عثمان في كل مكان وزمان فالماسونية- وهي من أقدم المذاهب الهدامة- تدعو إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز، والشيعوية تدعو كذلك إلى الإنسانية والسلام، ودعاة التوفيق بين الأديان ووحدها في القديم والحديث يدعون إلى ديانة مبتكرة يرتضيها كل الناس، والفرق الباطنية كالإسماعيلية، والقاديانية والبهائية، تدعو إلى الإنسانية، وهناك دعوات أخرى تلبس هذا الثوب نفسه، وتدعو إلى تعاون البشر.

والتاريخ والواقع أيضا تكذب هذه الدعوة؛ فلم يخل تاريخ البشرية

إلى يومنا الحاضر من الحروب والقتال بين الأمم، والسعي لفرض ثقافة المنتصر ودينه، دون اعتبار للجانب الإنساني الذي يدعو إليه هؤلاء المتصوفة. لأن الصراع بين الحق والباطل سنة كونية كما سبق ذكره:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

واعتبار الجانب الإنساني في التعامل بين البشر: من الإحسان إلى الفقير وإن كان كافراً، وبر الوالدين والقيام بحقهما وإن كانا كافرين، والوفاء بالعهد، والصدق في التعامل بين بني الإنسان، ونحو ذلك: أمور دعا إليها الإسلام، وأقرها، وقد قال النبي ﷺ: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله عز وجل»^(١). قال ابن بطال رحمه الله عند شرحه لهذا الحديث: «فيه الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم كافرهم ومؤمنهم»^(٢)، ولا يلزم من ذلك أن يغير الإنسان دينه، أو أن يدعو إلى توحيد الأديان كما فعلت المتصوفة؛ لأن ذلك كله ليس من الإنسانية في شيء؛ إلا أن يدعو إلى دين الإسلام، دين الإنسانية جمعاء كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقد ورد في تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: أن الرحمة خاصة بالمؤمنين لا تشمل الكفار.

وأما القول الآخر: فهو أن الرحمة شاملة للمؤمنين والكفار، وهذا الذي رجحه بعض المحققين كابن جرير الطبري، وابن القيم، وهو

(١) رواه البخاري: كتاب الأدب (٢٧) باب رحمة الناس والبهائم، رقم (٦٠١٣).

ومسلم: كتاب الفضائل (١٥) باب رحمته ﷺ والصبيان والعيال، ورقم (٢٣١٩)

٤/١٨٠٩، من حديث جرير بن عبد الله البجلي رحمه الله.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال: ٢١٩/٩.

ظاهر الآية^(١)، ويشهد للقول بأن الآية على عمومها، ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة». ولفظ الناس يشمل المؤمن والكافر. وفي لفظ: قال: قيل يا رسول الله ادع على المشركين. فقال ﷺ: «إني لم أبعث لعاناً، وإنما بعثت رحمة»^(٢).

أما كيفية حصول الرحمة للعالمين ببعثه نبينا محمد ﷺ فيمكن أن يُبين من وجهين:

الوجه الأول: أن عموم العالمين حصل لهم النفع برسالته، أما أتباعه فنالوا به كرامة الدنيا والآخرة، وأما أعداؤه: فالمحاربون له عجل قتلهم، وموتهم خير لهم من حياتهم لأن حياتهم زيادة لهم في تغليظ العذاب عليهم في الدار الآخرة، وهم قد كتب عليهم الشقاء، فتعجيل موتهم خير لهم من طول أعمارهم في الكفر. وأما المعاهدون له، فعاشوا في الدنيا تحت ظله وعهده وذمته، وهم أقل شراً بذلك العهد من المحاربين له. وأما المنافقون، فحصل لهم بإظهار الإيمان به حقن دنائهم وأموالهم وأهلهم واحترامها وجريان أحكام المسلمين عليهم في التوارث وغيره، وأما الأمم النائية عنه، فإن الله سبحانه رفع برسالته العذاب العام عن أهل الأرض، فأصاب كل العالمين النفع برسالته.

(١) ينظر تفسير الطبري: ١٠٦/١٧. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر (٢٤) باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم (٢٥٩٩) ٢٠٠٧/٤. ورواه الحاكم: ٣٥/١، وصححه ووافقه الذهبي، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الوجه الثاني: أنه رحمة لكل أحد، لكن المؤمنين قبلوا هذه الرحمة فانتفعوا بها دنيا وأخرى، والكفار ردوها فلم يخرج بذلك عن أن يكون رحمة لهم، لكن لم يقبلوها كما يقال هذا دواء لهذا المرض، فإذا لم يستعمله المريض لم يخرج عن أن يكون دواء لذلك المرض^(١).

وذكر الخطابي إشكالا عن بعضهم وهو: كيف يكون مبعوثاً بالرحمة، وقد بعث بالسيف وأمرنا بالقتال وسفك الدم؟

وكان من جوابه ﷺ: أن الله تعالى بعث أكثر الأنبياء، وأمرهم بالإبلاغ، وأيدهم بالجوامع والحجج والمعجزات، فمن أنكر من تلك الأمم الحق بعد قيام الحجة وظهور المعجزة أرسل عليه العذاب وعوجل بالهلاك، واستؤني بهذه الأمة فلم يعاجل من أنكر منهم الحق بالعذاب والاستتصال، وأمر الله عز وجل نبيه بجهادهم، وحملهم على الدين بالسيف ليرتدعوا عن الكفر، فلا يحتجوا بالعذاب، ويأتي على آخرهم الهلاك، فإن بعد السيف بقية، وليس بعد العذاب المنزل بقية، وقد روي أن قوماً من العرب جاءوه فقالوا: يا رسول الله أفنانا السيف. فقال ﷺ: «ذاك أبقى لآخركم»^(٢). فهذا هو معنى الرحمة المبعوث بها ﷺ^(٣).

ولقد شهد غير المسلمين بإنسانية الإسلام ورحمته، والتي لا توجد في الأديان الأخرى، يقول وول ديورانت: «لقد ظل الإسلام خمسة قرون يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميل

(١) ينظر المنهاج في شعب الإيمان: ٤٩/٢. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١-١٨٢.

(٢) الحديث لم أقف على تخريجه

(٣) أعلام الحديث ١/٢٢١-٢٢٢.

الطباع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني»^(١).



(١) قصة الحضارة: ٣٨٢/١٣.

الفصل التاسع

مفهوم الشريعة والحقيقة عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة عندهم

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول:** مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة.
- المبحث الثاني:** وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية.
- المبحث الثالث:** حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة.

المبحث الأول

مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة

تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن: مصطلح ليس له أصل في الكتاب والسنة، بل ترجع أصوله إلى الفرق الباطنية التي ظهرت في تاريخ المسلمين ومنهم انتقل إلى مبتدعة الزهاد، وأصبح لاحقاً من الأسس التي بني عليها ما يعرف بالتصوف الفلسفي أو التصوف الغالي.

وأخذ المتصوفة هذا التقسيم عن الشيعة: الإثني عشرية، والإسماعيلية ومعظم فرق الشيعة. فيذكر الغزالي أن الباطنية إنما سمو بالباطنية «لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال معنى بالأوزار والأثقال»^(١).

وجعلت الإسماعيلية الظاهر من نصيب النبي، والباطن من نصيب الوصي «كانت الدعوة الظاهرة قسط الرسول صلوات الله عليه، والدعوة الباطنة قسط وصيه الذي فاض منه عليه جزيل الأنعام»^(٢) فـ «دعوة

(١) فضائح الباطنية للغزالي: ص ٩.

(٢) الذخيرة في الحقيقة، علي بن الوليد: ص ١١٣.

الرسول كانت إلى التنزيل والشريعة، ودعوة الوصي كانت إلى التأويل والحقيقة»^(١).

ويروي الشيعة عن محمد الباقر قوله: «ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»^(٢).

ويعتبر القول بأن لنصوص القرآن باطنًا يخالف ظاهرها من أصول مذهب الشيعة، التي لا يقوم مذهبهم إلا بها، ولهذا عقد صاحب بحار الأنوار باباً بعنوان (باب أن للقرآن ظهراً وباطناً) وذكر الكثير من الروايات في هذا الباب كما فعل غيره من أئمتهم^(٣).

ونظر المتصوفة إلى القرآن في ضوء إيمانهم بالحقيقة إلى أن القرآن له ظاهر وباطن، فظاهره للعوام يحرس عقيدتهم. كما يقول سنائي: «هو من الظاهر حارس عقيدة العوام»^(٤). وباطنه للخواص فلا حاجة لهم لظاهر القرآن بل معرفتهم لباطن القرآن تغنيهم عن ظاهره.

يقول الرومي: «اعلم أن حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، وتحت كل ظاهر باطن شديد القهر. وتحت هذا الباطن باطن ثالث، تتوه فيه العقول بأجمعها. والباطن الرابع من القرآن لم يدركه شخص قط، ولا يعلمه إلا الله الذي لا نظير له ولا ند. فلا تنظر يا بني من القرآن إلى ظاهره، فإن الشيطان لا يرى من آدم إلا أنه طين. والقرآن مثل شخص

(١) الافتخار، لأبي يعقوب السجستاني: ص ١٦٩.

(٢) الأصول من الكافي، كتاب الحجة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة: ٢٢٨/١.

(٣) ينظر أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد: ١٥١/١-١٥٢.

(٤) حديقة الحقيقة، وشريعة الطريقة: ٩٤/١، الفقرة (١٩٨٤).

الإنسان صورته ظاهرة ؛ لكن روحه شديدة الخفاء»^(١).

ولقد آمن معظم المتصوفة - متبعين في ذلك الشيعة - بأن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطنياً لا يكشفه إلا المتصوفة لأنهم أهل العلم الباطن بزعمهم. ومن هنا كان من السهل عليهم أن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت. ولجأوا إلى تأويل تعاليم الإسلام على أنحاء وأشكال لا حصر لعددتها، وربما أدى إلى تناقض في العبادات والمسائل العملية وكل ذلك مفروض صدقه في النوع لا في الدرجة ؛ لأن معاني القرآن لا حصر لها، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي. ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف. بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه^(٢).

والمراد بالشرعية عند المتصوفة أو ما يسمى بالظاهر : هو ما يشترك فيه عامة الناس من أمور الدين والتي يستمد حكمها مباشرة من القرآن أو السنة وإجماع الأمة. فعلم الشرعية - كما يقول أحد الصوفية- : «هو علم يحصل به معرفة الأعمال الصالحة وغير الصالحة، ومعرفة الطاعة، ومعرفة المعصية، ويظهر الكفر من الإيمان، ويتميز الصواب من الخطأ والغضب والرضوان»^(٣).

(١) المثوي: ٣/٣٦٣-٣٦٤. الفقرات ٤٢٤٧-٤٢٥٣.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص٧٦ بتصرف واختصار.

(٣) الورقة الخامسة، الوجه الأول من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب =

وأهل الشريعة أو أهل الظاهر عند المتصوفة على قسمين :
العوام: وهم غالبية أهل الشريعة وبكفيهم معرفة ما يعلم من الدين
بالضرورة.

والقسم الآخر: هم علماء الشريعة، أو علماء الرسوم كما تسميهم
الصوفية، وهؤلاء هم الذين يحيطون بظواهر الشرع ويستنبطون الأحكام
من النصوص، وإليهم يرجع العامة فيما أشكل عليهم من أمور الدين.

أما المراد بأهل الحقيقة أو أهل الباطن عند المتصوفة : فهم
الخلص من الناس، وكلهم في المنزلة أعلى من علماء الشرع فضلاً عن
عوامهم، وهم الذين قد بلغت بهم المجاهدة غايتهم ؛ فحصل لهم من
العلم اللدني عن طريق الكشف ما لم يتأت لغيرهم ؛ فعلمهم الذي
يسمونه بالحقيقة، أو علم الباطن مستمد من الله مباشرة من غير واسطة.
ويزيد الغلاة منهم في اعتقاد أن الوجود واحد وأن الرب عين العبد
فمن اعتقد ذلك فهو من أهل الحقيقة.

ف«علم الباطن وهو علم الحقيقة»^(١) وهو : «علم يحصل به الكشف
عن الاعتبار الأول الذي عليه المخلوقات من حيث صدورها عن الحق

= الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده
الدمشقي (صورة هذه المخطوطة موجودة في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة
جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣). وهذه المخطوطة تحدث مؤلفها في مقدمتها عن
الفرق بين الشريعة والحقيقة ثم نقولات عن الإنسان الكامل للجليي. والذي يظهر
أنها تابعة لمؤلف المخطوط السابق، والله أعلم. وينظر: الفتوحات المكية: ٢/
٥٥٢-٥٥٣.

(١) التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم (مخطوط) ق٨أ. وينظر «الصلاة»، محمد
صادق عنقا شاه: ص٥٢.

تعالى، والكشف عن أحوالهم، وعن كيفية صدورهم عنه تعالى، ومعرفة تجليه تعالى عليهم، وظهوره لهم منهم؛ بحيث يتحقق العبد أنه معدوم، وأن الوجود الظاهر عليه هو الحق سبحانه.. وعلم الحقيقة لا تعلق له بالأعمال التكليفية ولا الاعتقادية، ولا غيرها.. ولا حكم فيه ولا أمر ولا نهى، ولا رد فيه لحكم، ولا لأمر، ولا لنهي^(١).

ويعرف ابن عجيبة علم الحقيقة بأنه «العلم الموهوب الذي يفيض على القلوب من حضرة علام الغيوب لا ينال بحيلة ولا اكتساب، ولا يؤخذ من دفتر ولا كتاب.. وهي أسرار الربوبية التي أخفاها الله عن خلقه ولم يطلع عليها إلا خواص أوليائه؛ فإذا نطقوا بها مع غير أهلها؛ ردوا عليهم وربما أباحوا دماءهم»^(٢).

ويقول البكري^(٣) عن علم الحقيقة: «هو العلم اللدني الذي لم يسطر في الطروس وإنما هو تلقين من الله سبحانه وتعالى بغير واسطة ملك ولا سفارة»^(٤).

(١) الورقة الرابعة من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده الدمشقي. وينظر: الفتوحات المكية: ٥٥٢/٢-٥٥٣.

(٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ٤٤٠-٤٤١/٢. وينظر «الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية» لابن عجيبة على هامش «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»: ٢٩/١.

(٣) مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري الصديقي، الخلوتي طريقة، الحنفي مذهباً، أبو المواهب من أقطاب الصوفية، ولد في دمشق سنة (١٠٩٩هـ)، ورحل إلى القدس سنة (١١٢٢هـ) وزار حلب وبغداد ومصر والقسطنطينية والحجاز. وكانت وفاته بمصر سنة (١١٦٢هـ). ينظر سلك الدرر: ٤/١٩٠، والأعلام: ٧/٢٣٩.

(٤) السيوف الحداد للبكري: ص ١٠٧-١٠٨.

وعلم الحقيقة يصفه الصوفية بأنه :

العلم المستمر الذي لا يتبدل ولا ينقطع سواء في الدنيا أو الآخرة، أما علم الشريعة - أو ما يسمونه بالرسوم - فإنها تنتهي بموت صاحبها، وأهل الحقيقة والكشف هم «أهل الله إذ هم المرشدون إلى الفجاج الصحيحة والسبل المستقيمة، وعلومهم محفوظة من النسخ والتبديل دنيا وآخرة، وأما الرسوم فإنما تتمشى إلى الموت»^(١).

ويؤكد المتصوفة على خصوصية علم الحقيقة ؛ إذ إن الحقيقة نزلت على الرسول ﷺ بعد اكتمال الشريعة واستقرارها في النفوس، ومن ثم نزل عليه جبريل بالحقيقة ؛ فخص بها بعض أصحابه دون البعض.

يقول أبو الفيض المنوفي : «إن القوم يرجعون بسند طريقهم إلى رسول الله ﷺ من حيث إن جبريل ﷺ نزل إليه أولاً بالشريعة ؛ فلما تقررت ظواهر الشريعة واستقرت ؛ نزل إليه بالحقيقة المقصودة والحكمة المرجوة من أعمال الشريعة... فخص رسول الله ﷺ بباطن الشريعة بعض أصحابه دون البعض»^(٢).

يقول ابن عجيبة : «وأما واضح هذا العلم فهو النبي ﷺ علمه الله بالوحي والإلهام، فنزل جبريل أولاً بالشريعة فلما تقررت، نزل ثانياً بالحقيقة، فخص بها بعضاً دون بعض وأول من تكلم فيه، وأظهره: سيدنا علي كرم الله وجهه، وأخذه عنه الحسن البصري»^(٣).

ويقول المنوفي : «وكان أول من أظهر علم القوم وتكلم فيه سيدنا

(١) روح البيان : ٤٧٤/٥.

(٢) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف : ١٥٩/١.

(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم : ١٥٩/١.

علي كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ» وساق بعد ذلك السند حتى الحارث المحاسبي، والذي في عهده انتشرت الحقيقة بين أعلام التصوف ولا تزال تنتشر حتى ينقطع عمر الدنيا على حد تعبير الصوفي المعاصر أبي الفيض المنوفي^(١).

وتخصيص علي رضي الله عنه بعلم خاص دون غيره من الناس قدح في الرسول ﷺ إذ مفهوم هذا أن النبي حجب ما أمر بإبلاغه للمسلمين، والله سبحانه وتعالى أمره بعدم كتمان ما أنزل إليه من ربه، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. كما أن من نسبت إليه خصوصية العلم، وأقصد علياً بن أبي طالب قد نفى تخصيص الرسول لهم بعلم خاص فعن أبي جحيفة قال: قلت لعلي: «هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مؤمن بكافر»^(٢).

والأصل عند المتصوفة هي الحقيقة أم الشريعة فهي فرع من هذا الأصل، يقول النابلسي: «الحقيقة أصل، والشريعة فرعها»^(٣).

ومع اعتبار بعض الصوفية للشريعة- وإن كان في نطاق ضيق- إلا أن بعضهم الآخر لا يجعل للشريعة أي اعتبار، يقول العطار: «متى

(١) ينظر جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، للمنوفي: ١٥٩/١.

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم (٣٩) باب كتابة العلم، رقم (١١١) وينظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٤٨/١٣.

(٣) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٢أ. وينظر سراج الهدى، محمد صادق عنقا شاه: ص ٨٠، وما بعدها.

خلص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة»^(١).

ويحكي أبو القاسم الصوفي^(٢) أنه حضر دروس العفيف التلمساني، وقرأ عليه في المواقف للنفري؛ فجاء موضع يخالف الشرع فحاقته عليه، فقال: «إن كنت تريد أن تعرف علم القوم، فخذ الشرع والكتاب والسنة فلفها واطرحها. قال: فمقته وانقطعت من ذلك اليوم»^(٣).

ومن خلال عبارة التلمساني السابقة يمكن أن نفهم قول بعض العارفين الذين سبقوا التلمساني: «إفشاء سر الربوبية كفر» كما نقله عنهم الغزالي^(٤).

فالشريعة عند القوم إنما هي للعامة الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحقائق؛ ولا تستوعب عقولهم معرفة الحقيقة. وهذه الحقيقة يخفيها المتصوفة؛ لأن عاقبتها الموت يقول التستري: «الصوفي من يرى دمه هدرا، وملكه مباحا»^(٥). ولا يكون دم المسلم هدرا، وملكه مباحا؛ إلا إذا ظهر منه أمر يخالف الشرع يستحق معه هذا الحكم. وهذا ما قرره الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي، فيقول: «الحقيقة صعبة،

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عن كتاب العطار: جوهر الذات، الكليات: ص ٢٧٥.

(٢) هو عمر بن إلياس بن يونس المراغي، ولد بأذربيجان سنة (٦٤٣هـ) وقدم الشام سنة نيف وثمانين وستمائة، وجاور بالقدس ثلاثين سنة، وأقام قبلها بمصر، توفي بعد سنة (٧٣٢هـ) ينظر الدرر الكامنة: ٣/٢٣٣.

(٣) الدرر الكامنة: ٣/٢٣٣.

(٤) مشكاة الأنوار، للغزالي: ص ٣٩. وينظر: شرح مشكلات الفتوحات المكية، للجلي: ص ٧٤، ١٣٤-١٣٦.

(٥) الرسالة القشيرية: ٢/٥٥٣.

فحقائق بدايات الأولياء أصعب من نهاياتهم فافهم. ولو أن ولياً كاشف الخلق بأقل وأدنى حقيقة من حقائق بدايته لاتهموه بالكفر ولقطعوا وريده»^(١).

ولهذا فإن جزاء من أفشى علم الحقيقة - الذي أساسه سر الربوبية ويقصدون به وحدة الوجود- عقابه الموت: «من صرح بالتوحيد، وأفشى الوجدانية: فقتله أفضل من إحياء غيره»^(٢).

يقول ابن عجيبة: «كل من أفشى سر الربوبية، سلط الله عليه سيف الشريعة، فيباح دمه، ويهتك عرضه، كما وقع للحلاج، وغيره، وفي ذلك يقول الشاعر:

من شهد الحقيقة فليصنها وإلا سوف يُقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني»^(٣)

يقول القاشاني: «اعلم أن الخطاب الإلهي قد ورد بظاهره على قدر عقول العامة، ومبالغ فهمهم، فمتى ترقى الخاصة عن مقامهم، بقي الخطاب للعامة»^(٤).

والطريقة عند القوم هي السبيل الموصل إلى الحقيقة، ويعرفها

(١) تكلمة الفتوحات المكية، محيي الدين الطعمي: ٥٨٥/١.

(٢) قوت القلوب: ١٧٣-١٧٤/٢.

(٣) شرح قصيدة (يا من تعاضم) للرفاعي، شرح ابن عجيبة: ص ١٦١، ١٦٣. وينظر: نفحات الأنس: ص ٥٢٨-٥٢٩. والطور الأعلى: ص ٤٨، وشرح حكم ابن عطاء، للشيخ زروق: ص ٢٩٩. وشرح الصلاة المشيشية، لابن كيران: ص ٢٠٠، والجوهر

النفيس في صلوات ابن إدريس: ص ١٩-٢٠.

(٤) شرح منازل السائرين، للقاشاني: ص ١٧٢.

الجرجاني بأنها: «السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل، والترقي في المقامات»^(١)، وتشمل الحياة العملية التي يعيشها الصوفي في ظل جماعة صوفية متبعًا للعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها هذه الجماعة، ومطيعًا طاعة عمياء لشيخ هذه الجماعة. كما تشمل الطريقة الحياة الروحية التي يحياها السالك «والطريقة» بهذا المعنى «فردية» بكل معاني الكلمة، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وقديمًا قال بعض العارفين: إن الطرق إلى الله بعدد السالكين إليه. وهي بهذه المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية، وهي التي أطلقوا عليها اسم «السفر» و«السلوك» و«المعراج»، والذي يتم للسالك عبر قطعه لمراحل أو منازل سموها بالمقامات، تعرض لهم فيها نفحات روحية يسمونها الأحوال^(٢).



(١) التعريفات: ص ١٤٦. ومثله القاشاني في اصطلاحات الصوفية: ص ٨٥.
 (٢) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام: ص ١٣١-١٣٣، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ٧٨.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية

من خلال تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة ؛ أسس الصوفية ديناً مستقلاً بذاته، وكان الأصل الذي بنوا عليه قولهم بوحدة الأديان هنا هو أن «دين الحقيقة» هو الدين الذي يجمع بين مختلف الأديان ؛ فالحقيقة هي باطن كل دين، والأديان، وإن اختلفت في الظاهر، إلا أنها تقوم في باطنها على حقيقة واحدة تنفق فيها جميعاً.

ويمكن القول بأن الذي أتى به المتصوفة فيما يسمونه «بالحقيقة» هو في حد ذاته دين جديد مستقل في كل شيء عن دين الإسلام ؛ ولهذا الدين من الأنبياء العدد الكبير، الذي لا يحصيه المتصوفة أنفسهم، كما أن الوحي في دين الحقيقة مستمد من الله مباشرة دون واسطة، وكتب هذا الدين هي في منزلة القرآن فضلاً عن السنة عند المتصوفة، ولهذا الدين مصادر جديدة للتلقي .. وعبادات جديدة لا تمت للإسلام بصلة، كما أن شعائر الدين المعروفة عند المسلمين لها معان مستقلة في دين الحقيقة، وقل ذلك كله في أحكام الإسلام وشرائعه التي أتى بها النبي ﷺ وبلغها أمته. وذلك لأن الولي «يأتي بفهم جديد مستمد من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبي ذاته عن الروح الأمين»^(١).

(١) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد:

يقول النابلسي: «إن المنكر عليهم وعلى أمثالهم: اسخر من قصور فهمه، وقلة معرفته باصطلاحهم، وعدم علمه؛ فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والإذهان، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب، والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة الحي القيوم، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف، والمناصب، وجمع الحطام الذي لا يدوم. فلا طريق إلا طريق سادة الأئمة الهداة القادة، والاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق المشهود»^(١).

أما من حيث أن لدين الحقيقة الصوفي أنبياءه: فهذا باب واسع خاض فيه المتصوفة كثيراً، وأصله قولهم بتفضيل الولاية على النبوة، والولي على النبي فقد ذهب بعض مبتدعة الزهاد، والغلاة من الصوفية إلى أن الولاية أعلى منزلة من النبوة؛ فالنبوة تنقطع بالموت ولا تقوم إلا في الدنيا، أما الولاية فمستمرة والله سمى نفسه ولياً ولم يسم نفسه نبياً، كما أن الولاية تؤخذ مباشرة من الله، أما النبوة فهي ورث عن نبي، يقول ابن عربي: «والله لم يتسم بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي، واتصف بهذا الاسم فقال: الله ولي الذين آمنوا، وقال: هو الولي الحميد، وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة»^(٢).

وأول من أثار المفاضلة بين الأنبياء والأولياء هم متصوفة الإمامية بالكوفة: رياح وكليب من مبتدعة الزهاد، ثم ظهرت بعد ذلك في كلام

(١) إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني النابلسي: ص ٥٩.

(٢) فصوص الحكم: ص ١٣٥.

متصوفة الشام كأبي سليمان الداراني وأحمد ابن أبي الحواري وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة، وكذلك الحكيم^(١) الترمذي^(٢). وشهد قوم علي أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء فهرب من دمشق إلى مكة^(٣). يقول ابن عربي:

سماء النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول^(٤)

يقول ابن عربي: «النبوة والولاية مقامان وراء طور العقل ليس للعقل فيهما كسب بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن شاء»^(٥).

(١) أبو عبد الله، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، الحكيم الترمذي. قدم نيسابور سنة (٢٨٥هـ) وحدث عنه جماعة من مشائخها. وكان قد أخرج من ترمذ بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية». توفي في حدود سنة (٣٢٠هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص ٢١٧، ولسان الميزان: ٣٠٨/٥. والحكيم الترمذي - عفا الله عنه - ابتدع في الدين بدعة منكرة كان لها تأثير خطير في عقائد الصوفية، وهي تفضيله الأولياء على الأنبياء أو إنزالهم منزلة واحدة، وقوله بوجود ما يسميه خاتم الأولياء أسوة بخاتم الأنبياء. يقول الحكيم الترمذي - وقد سئل عن صفة الولي ومنزلته - أن الولي «من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم (ومقامه) في أعلى منازل الأولياء... وهداياه من خزائن السعي وهي ثلاث خزائن: المنن للأولياء، وخزائن القرب للأنبياء عليهم السلام. فهذا خاتم الأولياء مقامه من خزائن المنن، ومتناوله من خزائن القرب... قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم» ا.هـ من كتابه ختم الأولياء: ص ٣٦٧-٣٦٨، وينظر الكتاب نفسه: ٤٢١-٤٢٢، حيث يؤمن بما يسميه: خاتم الأولياء، كما أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء.

(٢) التصوف، أبو العلاء عفيفي: ص ٣٠٤.

(٣) تلبس إبليس لابن الجوزي: ص ٢٠٧.

(٤) لطائف الأسرار لابن عربي: ص ٤٩.

(٥) كتاب التراجم لابن عربي، ضمن مجموعة رسائله: ص ٢٧٧.

ويقول ابن قضيبة البان: «كل ما خصت به الأنبياء، خصت به الأولياء»^(١)؛ لأن: «مرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم»^(٢).

ويبين الجيلي بعد ذلك في حديثه عن قول أبي الغيث بن جميل^(٣): «خضنا بحرًا وقف الأنبياء بساحله»: «يعني بذلك بحر الشريعة التي هي مخصوصة بالنبي ﷺ دون غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولهذا من تحقق بالسنة المحمدية ظاهرًا وباطنًا خاض بحر الحقيقة المحمدية»^(٤).

ويقول ابن عربي في النبوة والولاية: «فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ إنما هي نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخًا لشرعه ﷺ، ولا يزيد في حكمه شرعًا آخر.. فهذا هو الذي انقطع وسد بابه لا مقام النبوة»^(٥).

وعندما لم يقنع المتصوفة بنبوة الباطن وهي عندهم الولاية صاروا يطلبون نبوة الظاهر وهي نبوة التشريع عندهم؛ فذكر ابن تيمية أن ابن سبعين والسهوروردي المقتول، يجوزون وجود نبي بعد محمد ﷺ

(١) المواقف الإلهية لابن قضيبة البان: ص ١٦٠.

(٢) فصوص الحكم: ص ١٣٥.

(٣) أبو الغيث بن جميل الملقب بشمس الشمس اليميني كان قاطع طريق أول أمره، ثم تاب وسلك طريق القوم. ذكرت عنه كرامات لا تصح، ونسبت إليه أمور لا يقدر عليها إلا الله. مات سنة (٦٥١هـ)، ومولده ووفاته باليمن. ينظر طبقات الخواص: ص ٤٠٦، والكواكب الدرية: ٣٦١/٢.

(٤) الإدارة القديمة، للجيلي (مخطوط): ق ١٦ب-١٧أ.

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٦/٢. وينظر الفتوحات: ٥٩/٢.

وصاروا يطلبون النبوة^(١). ويقول أيضا: «وصار كل من هؤلاء يدعي النبوة والرسالة، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف، كما فعل السهروردي المقتول، فإنه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأندر. وكان ابن سبعين يقول: "لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي"^(٢). ويقال إنه (أي ابن سبعين) كان يتحرى في غار حراء لينزل عليه فيه الوحي^(٣). وابن سبعين هو القائل: «إن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تبدل»^(٤).

بل وصل الأمر بالمتصوفة إلى طلب منزلة أفضل من منزلة أولي العزم من الرسل، يقول الجيلي: «قال بعض المشايخ لا تقنع من الله ولو أعطاك مكالمة موسى ونبوة عيسى وخلة إبراهيم»^(٥).

وقيل لأبي يزيد: «إن الخلق كلهم تحت لواء محمد ﷺ؛ فقال أبو يزيد: تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد ﷺ: لوائي من نور تحته الجان والإنس كلهم من النبيين»^(٦).

يقول ابن عربي في إشارة للنبوة: «ما زالت الفقهاء في كل زمان

(١) ينظر منهاج السنة: ٣٣٤-٣٣٥/٥.

(٢) وقد نقل هذا القول عن ابن سبعين جَمْعُ من أهل التراجم، منهم الذهبي في تاريخ الإسلام (الطبعة ٦٧) ص ٢٨٤. والفاسي في العقد الثمين: ٣٢٩/٥، ٣٣٣، وابن شاکر في فوات الوفيات: ٢/٢٥٤، والصفدي في الوافي بالوفيات: ١٨/٦٠، وابن حجر في لسان الميزان: ٣/٣٩٢.

(٣) درة التعارض: ٥/٢١٢. والبداية والنهاية: ١٧/٤٩٧.

(٤) رسائل ابن سبعين: ص ٢٧٥.

(٥) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق ٢.

(٦) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص ١٤٣.

مع المحققين بمنزلة الفراعنة مع النيين»^(١).

ويصف القونوي أقطاب الصوفية بأنهم «المشاركون للأنبياء في مأخذهم ومشاربهم وأحوالهم... والمطلعون على حقائق تلك الأمور، غير أنه كانت لهم نفوس شريفة، وهمم عالية أنفت من التقليد، والرضى بالحظ الحقير الذي رضي به غيرهم، بل طلبت اللحوق بالأنبياء وأن تحصل ما حصلته»^(٢).

وعند بدر الدين بن إسرائيل قصر أتباعه الشهادة على «لا إله إلا الله»، وحذف نصفها الثاني «محمد رسول الله» وكان ذلك طمعاً في ضم اليهود والنصارى إلى الحركة، إن أتباع الشيخ بدر الدين كانوا يخصون شيخهم بالنبوة حيث لم يكن هناك طريق مختصر لجمع المسلمين تحت رايته إلا التضحية بدرجة النبوة في الشهادة»^(٣).

كما أن الأولياء في دين الحقيقة الصوفي يوحى إليهم، مثلهم مثل الأنبياء:

قال أبو يزيد: «أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علمنا من الحي الذي لا يموت»^(٤). ويؤكد ابن عربي أن الولي أفضل من النبي منزلة «فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول»^(٥). ويقول: «وفينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله

(١) روح القدس، لابن عربي: ص ١٥٥.

(٢) الرسالة المفصحة للقونوي: ص ٢٥. وينظر الرسالة الهادية، للقونوي: ص ١٦١.

(٣) العثمانيون في التاريخ والحضارة، محمد حرب: ص ١٣٦-١٣٧.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص ١٠٠.

(٥) الفصوص ٦٣. وينظر: فوائج الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ١٣٩.

بعين ذلك الحكم»^(١). والشعراني يؤكد أن للأولياء سماع كلام ملك الإلهام، ولا يروونه نازلاً، أو يرون الملك من غير أن يسمعوا منه، فلا يجمع بينهما إلا نبي، وأما الولي إن رآه لا يكلمه، وإن كلمه لا يراه^(٢). ويقول محمد ثناء الله العثماني^(٣): «الوحي الذي ليس للتشريع سواء كان بطريق الإلهام أو بكلام الملائكة كما كان لمريم فغير مختص بالأنبياء، بل يكون للأولياء أيضاً، ولم ينقطع بعد النبي ﷺ، كذلك حصول كمالات النبوة بالتبعية قد يكون لغير الأنبياء أيضاً»^(٤).

بل زعموا وبئس ما زعموا أن الأولياء يعلمون الغيب، وهذه الدعوى - بزعمهم - ورد بها النص، ولا يعارضها العقل، يقول ابن عطاء: «اعلم أن اطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»^(٥).

ويصف الغزالي انتقال الوحي إلى قلب الصوفي الواصل بأنها

(١) الفصوص ١٦٣.

(٢) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٣. والكواكب الدرية للمناوي: ٣/٣٩٩.

(٣) القاضي محمد ثناء الله العثماني الحنفي المظهري النقشبدي. ولد سنة (١١٤٣هـ) في بلدة «فان» في الهند. ونشأ بها، وحفظ القرآن صغيراً، واشتغل بعده بالعلوم النقلية والعقلية، ثم ارتحل إلى دلهي، فلزم ولي الله الدهلوي. وأخذ الطريقة النقشبندية من محمد عابد السنامي، والطريقة الأحمدية من ميرزا جانجانان مظهر، ثم رجع إلى وطنه، وانكب على التدريس والتصنيف. توفي سنة (١٢٢٥هـ) ينظر مقدمة تفسيره الموسوم بالتفسير المظهري.

(٤) التفسير المظهري: ٦/١٣٧. وينظر رسائل ابن عزوز: ص ١٩١. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص ٢٠٨-٢١٠.

(٥) لطائف المنن: ص ٦٠.

انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ، يقول الغزالي: «القلب مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا؛ لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحدهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولا بها؛ وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت؛ فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفاً، فإذا مات، أي القلب، بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)»^(١).

كذلك فإن لدين الحقيقة كتباً يقدسها المتصوفة كما يقدس المسلمون القرآن والسنة. وهي كتب منزلة بزعم أصحابها، كما أن القرآن كتاب منزل:

يقول ابن عربي عن كتابه الفتوحات: «فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسول مشرعين ولا أنبياء مكلفين»^(٢). وتجده يصف كتابه هذا بقوله: «هذا الكتاب إنما هو من علوم التلقي والتدلي فلا يحتاج إلى ميزان آخر»^(٣).

(١) كيمياء السعادة، للغزالي (ضمن مجموعة رسائل الغزالي): ص ١٣٥. وينظر

الإحياء: ١٩/٣. والرسالة اللدنية (ضمن القصور العوالي): ص ١١٥.

(٢) الفتوحات المكية: ٤٤٢/٣. وينظر: الكبريت الأحمر، للشعراني: ٤-٣/١.

(٣) الفتوحات المكية: ٢٢٨/١.

أما كتاب «فصوص الحكم» فقد نزل على ابن عربي جملة واحدة بواسطة الرسول محمد ﷺ كما يزعم ابن عربي، فيقول في صدر كتابه المذكور: «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 لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققتُ الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة، إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان... ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التليس»^(١).

ولعلم الصوفية أن كتب شيخهم ابن عربي فيها ما يناقض عقيدة المسلمين؛ فإنهم أمروا مرديهم بنزع لباس التقوى وعدم اعتبار الشريعة عند قراءتها. فالنابلسي يحث السالكين على مطالعة كتب ابن عربي وغيره «بلا تقيد بالتقوى، ومراعاة أحكام الشريعة»^(٢)، تبعا لوصية

(١) فصوص الحكم: ص ٤٧-٤٨. وأغلب كتب ابن عربي هي إلهام من الله -بزعمه وافترائه- أمره الله بوضعها، كما صرح هو في فهرسته لكتبه، والتي ضمنها أبو العباس الغبريني في عنوان الدراية: ص ١٦٣-١٧٣. يقول الملحد ابن عربي: «أما الكتب التي أمرني الحق تعالى في قلبي بوضعها، ولم يأمرني إلى الآن بإخراجها إلى الناس. فمنها...». ينظر المصدر أعلاه: ص ١٦٩-١٧٣.

(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسئلة شرح رسالة التحفة المرسلية: ص ٤١. يقول عبدالقادر العيدروسي: «كتب الشيخ ابن عربي اشتملت على علوم لا يفهمها إلا أهل النهايات، وتضر بأرباب البدايات» النور السافر: ص ٣٤٥، وهو يؤكد أن هذه عقيدته وعقيدة الصوفية الذين لقيهم في كتب ابن عربي.

شيخهم ابن عربي القائل: «نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا»^(١).

ويقول ابن عربي متحدثاً عن كتابه عنقا مغرب: «وكنت نويت أن أجعل فيه (أي في الكتاب) ما أوضحه تارة وأخفيه^(٢).... فتوجه الأمر عند ذلك في إفشاء هذا السر المكتوم والكتاب المختوم بالتعريض لا تصريح، وإعلام تنبيه وتلويح، ولما تلقيت منه الأمر على هذا الحدود دخلت تحت هذا العقد لزمني الوفاء بالعهد، فأنا الآن أبدي وأعرض تارة، وإياك أعني واسمعي يا جارة»^(٣).

ويصف جلال الدين الرومي كتابه «المثنوي» بصفات، لا تنطبق إلا على كتاب الله وحده فيقول: «هذا كتاب المثنوي، وهو أصل أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر وبرهان الله الأظهر: ﴿مَثَلُ نُورٍ كَمَشْكُورٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥]، يشرق إشراقاً أنور من الإصباح، وهو هجنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء السبيل سلسبيلا، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقيلاً.. الأبرار فيه يأكلون ويشربون، والأحرار فيه يمرحون ويطربون، وهو كنييل مصر

(١) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٤٣.

(٢) عنقا مغرب: ص ١٢.

(٣) عنقا مغرب: ص ٢٩. ومثله ابن الدباغ في كتابه: مشارق أنوار القلوب، ص ٣.

ويقول ابن عربي في صدر رسالته: مشاهد الأسرار القدسية (مخطوط) ق ١: «أتاني في حضرة الهوية الخطاب بإبراز هذا الكتاب، وإخراجه إلى العالم المحسوس، وعرفهم بإنزاله من حضرة التقديس على الجوهر النفيس، لا يمسه إلا المطهرون من التخيل والتليس، وقيل لي: خذه بقوة...».

شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، وإنه شفاء الصدور وجلاء الأحزان وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطيب الأخلاق: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾ [١٥] ﴿كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [١٦] ﴿عَبَسَ: ١٥-١٦﴾، يتمتعون بأن: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [٧٩] ﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [٨٠] ﴿الواقعة: ٧٩-٨٠﴾، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّن حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [٤٢] ﴿فُضِّلَتْ: ٤٢﴾، والله يرصده ويرقبه، وهو: ﴿خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾ [٦٤] ﴿يُوسُف: ٦٤﴾، وله ألقاب أخر لقبه الله تعالى "بها" واقتصرنا على القليل، والقليل يدل على الكثير، والجرعة تدل على الغدير، والحفنة تدل على البيدر الكبير^(١).

وتعتبر المتصوفة كتاب المثنوي قرآناً يقوم على الحقيقة الصوفية: فد«كتاب المثنوي في علم الحقيقة التي هي أصل لمعرفة الكتاب والسنة؛ إذ من لا حقيقة له لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان»^(٢)، وهو كتاب منزل بوحى إلهي.

ويزيد النابلسي ثناءه على المثنوي، حيث يقول عند قول الرومي: «وله الحمد والمجد على تليفق الكتاب المثنوي الإلهي الرباني» يقول النابلسي: «أي المنسوب إلى الله جل وعلا.. لأنه منظوم بالوحي الإلهامي، والترتيب الروحي الصمداني، لا بالحظ النفساني. فهو منسوب إلى الإله تعالى جمعاً وترتيباً وتقسيماً وتبويباً»^(٣).

(١) المثنوي: ٣٣/١. وينظر المثنوي: ٣/٣٦٢-٣٦٧، الفقرات: ٤٢٣٠-٤٢٩٤.

(٢) الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي (مخطوط): ق٣أ.

(٣) المصدر السابق: ق١٧ب.

ثم قال شارحًا قول جلال الرومي (وله ألقاب أخرى): «أي الكتاب المثنوي- من حيث إنه وحي إلهامي، وكلام إلهي سام، نزل به ملك الإلهام من حضرة ذي الجلال والإكرام، على قلب الوارث المحمدي والسلام»^(١).

وأطلق الأعاجم على المثنوي كلمة: قرآن بهلوي، أي: قران الفارسية. بل إن أبيات مقدمته: «استمع لهذا الناي وانظر كيف يشكو...» شبهها مريدوه بالفاتحة. ويؤكد الرومي أن المثنوي هو قرآن لأنه نور أسرار الحق كما أن أجزاء المثنوي تتفاضل قداسة كما تتفاضل السماوات فيما بينها في العلو. كما أن من يقرأ المثنوي من المريدين لا بد أن يستقبل القبلة ثم يستعيد بالله من الشيطان الرجيم ويسمّل، ثم يأخذ في ترانيمه وتلاوة مثنائه، فإذا ما أتم قسط ذلك اليوم من القراءة والشرح، ختم بيت من شعر الجلال مُعَرِّبُهُ: «ليس هذا الكلام بعلم النجوم ولا بالضرب على الرمل هو وحي الحق والله أعلم بالصواب!» يلتزمون بها كما التزم بعض المسلمين اليوم بعد تلاوة القرآن قولهم: «صدق الله العظيم!!» كما أن المثنوي عندهم تنزيل من رب العالمين نزل دفعة واحدة في ليلة القدر إلى سماء القلب، ثم نطق به منجمًا على قدر الحاجة بواسطة جبريل العقل، وقد تنزل بطريق الفيض والإلهام، كما يشترطون الطهارة في قراءته^(٢).

ورد في الأثر الموقوف عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنه، قال: «إن من

(١) المصدر السابق: ق٩٩.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي، لأبي الفضل القونوي: ص ٤٠، ١٩٢-١٩٤، ٢٢٣-

٢٢٨، ٣٦٧-٣٦١.

أشراط الساعة أن تتلى المَثناة، فلا يوجد من غيرها. قيل له: وما المَثناه؟ قال: ما استكتب من كتاب غير القرآن». وفي رواية: «إن من اقتراب الساعة أن يقرأ بالقوم المَثناة، ليس فيهم أحد ينكرها. قيل: وما المَثناة؟ قال: ما اكتتبت سوى كتاب الله»^(١).

ويقول الرومي لمريديه: الحلف على ديوان إلهي نامه (للشاعر سنائي) أوثق وأقوى من الحلف على القرآن؛ لأن مثل القرآن مثل اللبن، أما معاني سنائي فهي بمثابة الرُّبْد والقشدة^(٢).

ويقول الجيلي عن كتابه الإنسان الكامل: «وكنت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح، وسميته بالإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل... فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعاً للأمر المطاع»^(٣).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الوحي على ضروب.. المسمى بالإلهام قد يكون كتاباً، ويقع ذلك كثيراً للأولياء كابن قضيبة البان ونحوه، فكان شيخنا رحمته الله يجد بعد القيام من النوم ورقة مكتوب فيها ما ألقاه إليه به»^(٤).

(١) رواه الدارمي: ٤٢٣/١، رقم (٤٩٣)، والحاكم: ٥٥٤-٥٥٥/٤، وصصح إسناده، ووافقه الذهبي. وقال محقق سنن الدارمي: «إسناده جيد». قلت: وهذا له حكم المرفوع؛ لأنه من الغيب الذي لا يعلمه بشر؛ إلا أن يطلع الله عز وجل نبيه محمد صلوات الله عليه.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل القونوي: ص ٢٢٦، عن مناقب العارفين، الأفلاكي: ٤١١/١.

(٣) الإنسان الكامل: ٤/١.

(٤) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٣.

ولهذا الدين القائم على الحقيقة الصوفية علماءه الذين خالفوا جميع الخلق، إذ «أن كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق»^(١). ويقول الخواص: «لا يسمى عالمًا عندنا إلا من كان علمه غير مستفاد من نقل أو صدر بأن يكون حضري المقام»^(٢).

وعلماء الحقيقة لا يحتاجون إلى العلم الشرعي القائم على الكتاب والسنة فيما يزعمون؛ فالعلم الشرعي هو للعامة، لأن «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة»^(٣) كما أن هناك «من الصوفية من رأى الاشتغال بالعلم بطالة، وقالوا: نحن علومنا بلا واسطة»^(٤). ويطالبون مرديهم بالتخلي عن مقاعد الدرس وإتلاف الكتب الدراسية، ونسيان ما سبق أن تعلموه من علوم^(٥)، وأن «الوصول إلى الله تعالى لا يكون إلا برفض العلم الظاهر والشرع»^(٦). يقول عبدالقادر الجيلاني: «ثم قال لي يا غوث الأعظم: ليس لصاحب العلم عندي سبيل إلا بعد إنكاره... فقلت: يارب! وما علم العلم؟ قال علم العلم هو الجهل عن العلم»^(٧).

- (١) الرسالة القشيرية: ١١٦/١. والقائل هو أبو محمد، رويم بن أحمد.
- (٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١٣٢/٢. ويقصد بقوله: «حضري المقام» أي صاحب علم حضوري فوري يعتمد على الذوق والكشف وهما ثمرة الإلهام.
- (٣) الفتوحات المكية: ٨٥/٢.
- (٤) تليس إبليس: ص ٣٩٠.
- (٥) ينظر أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٣٠.
- (٦) الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، محمد البركوي: ١٠٤/١.
- (٧) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص ٨-٩.

يقول الشبلي :

إذا طالبوني بعلم الورق برزت لهم بعلم الخرق^(١)

ويطلق الصوفية على علماء الشريعة أسماء مختلفة، فتارة يسمونهم «علماء الظاهر» وتارة «علماء الرسوم» بينما يسمون أنفسهم أسماء هي غاية التزكية مثل «العارفين بالله» «علماء الباطن» «علماء الغيب» «أهل الله» وهكذا.

يقول ابن عربي: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام»^(٢).

ونظر الجيلي إلى علماء الشرع والفقهاء هي نظرة احتقار وتنقيص إذ يسميهم بعلماء الرسوم، ويصفهم بالضلال في تفسير كتاب الله تعالى. وفي قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، يرى الجيلي أنهم علماء الشرع المتبعون للكتاب والسنة، وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، هم علماء الحقائق من أمثال الجيلي وأصحاب وحدة الوجود بزعمه. وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، يقول الجيلي: «المراد به هنا: قوم فسدت قوا بلهم عن القبول للتجلي الإلهي، لما تصور عندهم من أن الله

(١) تليس إبليس: ص ٣٩٠.

(٢) الفتوحات المكية: ٣٥١/١. وينظر روح القدس: ص ١٥٥. والتنزلات الموصلية:

تعالى لا يظهر في خلقه»^(١).

والمراد بقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] هم الكفار الذين أعرضوا عن هدي الله تعالى، فاستحقوا الضلال. في حين أن من اتبع ما جاء من عند الله وهم المؤمنون، هم المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، كما هو صريح الآية.

ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفتين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار^(٢).

ولا شك في أن قول المتصوفة أن للولي مكانة تفوق النبوة والرسالة، وتفضيلهم الولاية على النبوة، قول معلوم فساده بالضرورة من دين الإسلام. وأفضل الأولياء أبو بكر ثم عمر اللذان ما طلعت الشمس وما غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما، ففي الحديث عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ قال: «أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين»، ما خلا النبيين والمرسلين»^(٣) والولاية الواردة في الشرع لا تصل إلى مقام النبوة مهما بلغ الولي من التقوى والصلاح فمنزلته أقل من منزلة الأنبياء. كما أن الولاية لا تحصل إلا باتباع كل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

(١) الإنسان الكامل: ٧٥/١.

(٢) المدارج: ١٤٣/١.

(٣) رواه الترمذي: أبواب المناقب، الباب (٣٦)، ٤٧/٦-٤٨، حديث رقم (٣٦٦٤) من حديث أنس رضي الله عنه، ورقم (٣٦٦٥، ٣٦٦٦) من حديث علي رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح الترمذي (٢٨٩٧).

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿١٣﴾ [يونس: ٦٢-٦٣]، يقول شيخ الإسلام: «فأولياء الله المتقون هم العالمون العاملون بما بعث الله به محمداً، ولا يكون لله وليّ إلا من يتبع محمداً، ومن لم يتبع محمداً فهو عدو الله، لا وليّ له»^(١).

لذا كان أفضل الأمة بعد النبي محمد ﷺ هم الصحابة الذين قال فيهم الرسول ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مدّ أحدهم ولا نصيفه»^(٢). وبعدهم أهل القرون المفضلة خصهم النبي ﷺ بقوله: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين ثم الذين يلونهم»^(٣).

قال ابن حجر: «قوله: «ثم الذي يلونهم» أي: القرن الذين من بعدهم وهم التابعون: «ثم الذين يلونهم» وهم أتباع التابعين»^(٤).

(١) جامع المسائل، المجموعة الأولى: ص ٧٠-٧١.

(٢) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة (٥)، رقم (٣٦٧٣). ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٤) باب تحريم سب الصحابة ﷺ، رقم (٢٥٤١) ٤/١٩٦٧، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ. ورواه مسلم في الموضع السابق رقم (٢٥٤١) من حديث أبي هريرة ﷺ. والمُدّ: مكيال معروف، مُقَدَّرٌ بأن يمد الرجل يديه، فيملاً كفيه طعاماً. والنصيف- على وزن رغيف- هو النصف ينظر غريب الحديث للخطابي: ٢٤٨/١.

(٣) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة، الباب الأول، رقم (٣٦٥٠) من حديث عمران بن حصين ﷺ ورقم (٣٦٥١) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ. ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٢) باب فضل الصحابة: ٤/١٩٦٣-١٩٦٤، رقم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود ﷺ ورقم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة ﷺ ورقم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين ﷺ.

(٤) فتح الباري: ٨/٧.

أيضا فإن النبوة ختمت بالنبي محمد ﷺ فلا نبوة بعده سواء نبوه تشريع أو غيرها، لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وخاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا، فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفاً وسلفاً متلقاة على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلوماً من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته^(١). وقد يشكل نزول عيسى عليه السلام وهو نبي رسول آخر الزمان على اختصاص نبينا محمد ﷺ بختمه الأنبياء والمرسلين؟ والجواب على ذلك أن يقال: معنى كونه آخر الأنبياء أنه لا ينبا أحد بعده وعيسى ممن نبأ قبله، وحين ينزل ينزل عاملاً على شريعة محمد ﷺ مصلياً إلى قبلته كأنه بعض أمته^(٢).

وديدن المتصوفة في تفضيل الولاية على النبوة هي قصة الخضر^(٣) مع موسى عليه السلام ولا وجه للمتصوفة أبداً في الاستدلال بهذه القصة سواء صح القول بنبوة الخضر أو ولايته، قال ابن أبي العز^(٤): «وأما من

(١) ينظر المحرر الوجيز: ٨٠/١٣، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٤٥/٢٢. وينظر مادة «ختم» في تهذيب اللغة: ٧/٣١٣. ولسان العرب: ١٢/١٦٣. والقاموس المحيط: ص ١٤٢٠.

(٢) ينظر الكشاف: ٣/٢٦٥.

(٣) انظر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام في البخاري: كتاب العلم (١٦) باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر، رقم (٧٤). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٦) باب من فضائل الخضر عليه السلام رقم (٢٣٨٠) ٤/١٨٤٧، من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٤) علي بن علاء الدين بن علي بن أبي العز الحنفي الدمشقي، ولد سنة (٥٧٣١هـ)، =

يتعلق بقصة موسى مع الخضر عليهما السلام في تجويز الاستغناء عن الوحي بالعلم اللدني الذي يدعيه بعض من عدم التوفيق: فهو ملحد زنديق، فإن موسى ﷺ لم يكن مبعوثاً إلى الخضر ولم يكن الخضر مأموراً بمتابعتة، ولهذا قال له: «أنت موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم» ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الثقليين ولو كان موسى وعيسى حيين لكانا من أتباعه، وإذا نزل عيسى ﷺ إلى الأرض إنما يحكم بشريعة محمد ﷺ فمن ادعى أنه مع محمد ﷺ كالخضر مع موسى، أو جوز ذلك لأحد من الأمة فليجدد إسلامه، وليشهد شهادة الحق، فإنه مفارق لدين الإسلام بالكلية فضلاً عن أن يكون من أولياء الله، وإنما هو من أولياء الشيطان وهذا الموضوع مفرق بين زنادقة القوم وأهل الاستقامة^(١).

وقوله ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لاتبعني»^(٢). دليل على أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبياً ممن أرسل الله قبل محمد صلوات

= ناله من الأذى ما ناله لاتباعه منهج السلف ومتابعتة لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. توفي ﷺ سنة (٧٩٢هـ) ودفن بسفح قاسيون بدمشق. ينظر الدرر الكامنة: ١٥٩/٣، وجيز الكلام، للسخاوي: ٢٩٥/١.

(١) شرح الطحاوية: ص ٧٧٤.

(٢) الحديث سبق تخريجه: ص ١٩٩. ولقد اتبع الفاروق ﷺ أمر رسول الله ﷺ وأمر به رعيته. فرؤي أن كعب الأحبار جاء إلى عمر بكتاب، فقال: «في هذا التوراة، أفأقرها؟ فقال عمر: إن كنت تعلم أنها التوراة التي أنزلت على موسى يوم طور سيناء فأقرأها، وإلا فلا» ذكره البغوي في شرح السنة (٢٧١/١).

الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ الرسل، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد إلا أن يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام ديناً. قال أبو عبيد: «وتفسير هذا الحرف في حديث آخر مرفوع قال ابن عون: قلت للحسن: ما متهوكون قال: متحIRON. يقول: أمتحIRON أنتم في الإسلام لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى. فمعناه أنه كره أخذ العلم من أهل الكتاب. وأما قوله: لقد جئتمكم بها بيضاء نقية، فإنه أراد الملة الحنيفة، فلذلك جاء التأنيث، كقول الله عز وجل: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، إنما هي فيما يفسر الملة الحنيفة»^(١).

وظاهر الأدلة يؤكد نبوة الخضر ﷺ، لذا جزم كثير من أهل العلم بنبوته، والقول بنبوته يقطع الطريق على الزنادقة الذي يتذرعون بكونه غير نبي لأن الولي أفضل من النبي بزعمهم. قال ابن حجر رحمه الله: «قوله: "هو أعلم منك"^(٢) ظاهر في أن الخضر نبي، بل نبي مرسل؛ إذ لو لم يكن كذلك؛ للزم تفضيل العالي على الأعلى، وهو باطل من القول»^(٣). وقال: «من أوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله: ﴿وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِئِ﴾ [الكهف: ٨٢]»^(٤).

ولا يشك مسلم مؤمن بالله رباً، وبمحمد ﷺ رسولاً، وبالإسلام ديناً في كفر من فضل كتاباً على كتاب الله، أو قال إن هدي كتاب ما

(١) غريب الحديث: ٢٩/٣.

(٢) سبق تخريجه: ص ٩٦٦.

(٣) فتح الباري: ٢٦٥/١.

(٤) المصدر السابق: ٢٦٥/١.

أفضل من هدي القرآن، أو ساوى القرآن بغيره من الكتب: فهو كافر، وهذا مما يعلم من الدين بالضرورة.

قال تعالى: ﴿قُلْ لِيَن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال جلا وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكُنْتُ عَزِيزًا ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١-٤٢]، بل من قال إن الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والزيور أفضل من القرآن، أو مساوية له؛ فقد كذب القرآن وكذب الرسول ﷺ، فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالقرآن حاكم على غيره من الكتب التي أنزلها الله وناسخ لها، فما بالك بكتب وضعها قوم في حالة سكر وطرب؟ وقال النبي ﷺ لعمر بن الخطاب وقد رأى بين يديه ورقة من التوراة: «أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي»^(١)، ومتهوكون: أي متحiron أنتم في الإسلام، لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى^(٢).

وعلماء الشرع الذين تنقصهم المتصوفة ووصفوهم بأنهم علماء رسوم وغيرها هم الذين قال الله فيهم: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. ورفعة الدرجات تدل على الفضل، إذ المراد به كثرة الثواب، وبها ترتفع الدرجات ورفعتها تشمل

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

(٢) ينظر شرح السنة، للبغوي: ٢٧١/١.

المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة.

وهذا الدين الذي أتى به المتصوفة من باب الحقيقة الرحيب: دين يتسع لجميع الأديان والمذاهب؛ ومفصل لاستيعاب الملل كلها. ومن خلال عرض أهم أسس دين الحقيقة عند المتصوفة يتضح مبدأ دعوتهم إلى وحدة الأديان في المسائل التالية:

المسألة الأولى - مصادر المعرفة عند المتصوفة:

المعرفة في اللغة: تأتي بمعنى العلم فيقال: عارف وعريف بمعنى، مثل عالم وعليم ومنه قول الشاعر:

أوكلما وردت عكاظ قبيلةً بعثوا إلي عريفهم يتوسم^(١)

أي: عارفهم، والعرفان: العلم^(٢).

(١) نسبه في اللسان إلى طريف بن مالك العنبري، وقيل طريف بن عمرو. وعكاظ: اسم لأكبر أسواق العرب في الجاهلية وسمي بذلك لأن الناس كانت تزدهم فيه حتى يعكظ بعضهم بعضاً أي يدعك، وقيل لأن الناس يتفخرون حتى يعكظ الرجل صاحبه أي يغلبه بالمفاخرة وقيل غير ذلك. وهو سوق تعرض فيه البضائع المتعددة، بأنواعها المختلفة بالإضافة إلى كونه مركزاً أدبياً رئيسياً تعرض فيه القصائد ويحكم فيه بين الشعراء فيما بينهم والقبائل فيما بينها. وكان وقته من نصف ذي القعدة إلى آخره وقيل شهر شوال بكامله. وموقعه بين مكة والطائف على طريق السيل ولكن مكانه بالتحديد لا يزال محل خلاف حتى وقتنا الحاضر. ولعل السبب في ذلك أن أرضه صحراء مستوية لا علم فيها ولا جبل إلا ما كان فيها من الأنصاب التي كانت بها في الجاهلية ولم يبق لها أثر يبين موقع السوق، والله أعلم. ينظر: الروض المعطار، ص ٤١١. أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، سعيد الأفغاني، ص ٢٧٧.

(٢) ينظر اللسان: ٢٣٦/٩.

والمعرفة في الاصطلاح: قيل إنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس^(١). وقيل: إدراك الشيء على ما هو عليه، فهي مرادفة للعلم، وإن تعدت إلى مفعول واحد وهو إلى اثنين، وقيل تفارقه بأنه لا يستدعي سبق الجهل بخلافها؛ ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال عارف^(٢). وهي أخص من العلم؛ لأنه يشمل غير المستحدث وهو علم الله تعالى، ويشمل المستحدث وهو علم العباد. والمعرفة- من حيث إنها يقين وظن- أعم من العلم؛ لاختصاصه حقيقة بالعلم اليقيني. وتطلق المعرفة على مجرد التصور الذي لا حكم معه، فتقابل العلم من جهة أنه يطلق على مجرد التصديق^(٣).

ومصادر المعرفة عند أغلب المتصوفة لا تخرج عن دائرة الإلهام، وهذا ما قرره جمع من المتصوفة، فمصدر معرفتهم هو الإلهام من الله مباشرة وبغير واسطة، وهم في هذا يتفقون مع الأنبياء في هذا النوع من الوحي بزعمهم؛ يقول النابلسي: «إن الذي جاءت به الأنبياء عليهم السلام حق وصدق وهو من عند الله تعالى بطريق الوحي من جبريل ﷺ وغيره من الملائكة. والذي جاءت به الأولياء أيضا من العلوم التوحيدية، والمعارف الإلهية، والحقائق العرفانية: كله حق وصدق، وهو من عند الله تعالى بطريق الإلهام والفيض على قلوبهم، بطريق إلهام من ملائكة الإلهام. وبعضهم يعطى العبارة عن ذلك، ويقدره الله على بيانه؛ نظير النبي الذي أوحى إليه بشرع، وأمر بإبلاغه للأمم،

(١) شرح الكوكب المنير: ٦٥/١.

(٢) ينظر التعريفات للجرجاني، ص ١٣٦. والحدود الأنيقة، ص ٦٦-٦٧.

(٣) ينظر شرح الكوكب المنير: ٦٥-٦٦/١.

وبعضهم لا يعطى العبارة عن ذلك، ولا يقدر على بيانه؛ نظير النبي الذي أوحى إليه بشرع ولم يُؤمر بإبلاغه»^(١).

والوحي الذي يحصل للأولياء هو: «وحي خالص لا يشوبه ما يفسده»^(٢) كما يقول ابن عربي.

والذي يظهر لي أن اقتصارهم على الإلهام دون غيره من أنواع الوحي له أسبابه، ومن هذه الأسباب:

- ١- أن الإلهام يعتبر وسيلة مباشرة بينهم وبين الله دون أن تكون هناك واسطة في النقل^(٣) مما يشعر بنوع من العلو في الاتصال مع الله، وهذا يجعل الولاية في نظرهم أعلى منزلة من النبوة.
- ٢- إن القول بالإلهام هو الأقرب للقبول بين أتباع الصوفية والجهلة من العامة ومما يسهل تصديقهم له. وهذا أمر هام جدًا عند الغلاة من المتصوفة حتى يتمكنوا من بث أفكارهم ودعاويهم بين أتباعهم.
- ٣- أن الإلهام هو الأقرب للتوفيق بين عقيدة وحدة الوجود عند غلاة الصوفية وبين دعوى النبوة أو الولاية فيكون الوحي نابعاً من نفس الصوفي؛ لأن الوجود واحد. فالوحي ليس شيئاً خارجاً عن ذات الصوفي؛ فما ثم إلا واحد هو الوحي والموحي والموحي إليه^(٤).

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم، للنابلسي (مخطوط): ق ٢١ب.

(٢) الفتوحات المكية: ٤٨/٣.

(٣) ينظر الرسالة اللدنية، للغزالي ضمن مجموعة القصور العوالي: ص ١١٣، ١١٦.

ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، لقيصري: ٩٢/١-٩٣.

(٤) ينظر الفتوحات المكية: ٤٨/٣.

وتحصل المعرفة الصوفية عن طريق وسائل عدة، تختلف مسمياتها من صوفي إلى آخر، وهذه المسميات وإن اختلفت في مدلولاتها؛ إلا أنها جميعاً تصب في دائرة الإلهام الصوفي، ومن هذه الوسائل:

أولاً - الكشف:

والكشف في اللغة: كشف الشيء يكشفه كشفًا وكاشفة: أظهره، ورفع عنه ما يواريه ويغطيه^(١).

وفي اصطلاح المتصوفة: هو «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا»^(٢).

يقول النابلسي: «إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار»^(٣).

ويعتبر الكشف من أهم مصادر المعرفة عند المتصوفة، وهو مستندهم في كل ما يقولونه ويدعونه، وفيما بنوا عليه مذهبهم الصوفي. كما أنه في نظرهم: «علم ضروري يحصل للمكاشف، ويجده في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر دفعه عن نفسه، ولا يعرف لذلك دليلاً يستند إليه سوى ما يجده في نفسه»^(٤).

(١) ينظر: لسان العرب: ٣٠٠/٩، ومحيط المحيط: ص ٧٨٣، مادة (كشف).

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ٨٧/١. وينظر للمع اللطوسي (ص ٤٢٢).

(٣) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق ١ ب. وينظر تحفة السفارة إلى حضرة البررة، لابن عربي: ص ٨٤-٨٧.

(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ١١٤. وينظر مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١٤٩/١. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص ٢٠٥-٢٠٦.

يقول ابن عربي: «فارفع الهمة في ألا تأخذ علماً إلا من الله تعالى على الكشف، فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله، فإذا لا يأخذون إلا عن الله»^(١). ويقول الغزالي: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له»^(٢). ويقول ابن عطا السكندري: «وأعلم أن إطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»^(٣).

ثانياً - الذوق:

والذوق في اللغة: وجود الطعم بالفم، وهو في الأصل تعرف الطعم، ثم كثر حتى جعل عبارة عن كل تجربة^(٤).

وفي اصطلاح الصوفية: «نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»^(٥).

ويعتبر الذوق من وسائل المعرفة المهمة عند المتصوفة، والعلم الذي يأتي عن طريقه يفيد اليقين حتماً عند الصوفية، يقول القونوي: «الذوق التام يسمى علماً حقاً، ونوراً صدقاً، فإنه كاشف سر الغيب

(١) رسالة ابن عربي إلى الرازي (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٢٤٠.

(٢) إحياء علوم الدين: ١٩/٣، وينظر الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور العوالي): ص ١١٣.

(٣) لطائف المنن: ص ٦٠.

(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص ٣٣٢، ومحيط المحيط: ص ٣١٤، مادة (ذوق).

(٥) التعريفات للجرجاني: ص ١١٢، وينظر المنقذ من الضلال، للغزالي: ص ٨٧.

ورافع كل شك وريب»^(١).

ويقول الشعراني: «الذوق لا يتوقف على دليل فهو أقوى»^(٢).
ويقول ولي الله الدهلوي: «كل ما يعلمه العلماء بالذوق حق لا يشوبه باطل»^(٣).

ولذا صحح أهل الحقيقة الأحاديث الموضوعة، وضعفوا الأحاديث الصحيحة، بناء على المكاشفة، ولا عبرة لعلوم المصطلح والجرح والتعديل الذي أفنى فيه علماء الأمة جزءاً كبيراً من أعمارهم؛ بل يكفي أن يحصل لصوفي كشف يحكم به على الحديث صحة ووضعاً.

يقول ابن عربي: «فرب حديث ضعيف قد ترك العمل به لضعف طريقه من أجل وضاع كان في رواته يكون صحيحاً في نفس الأمر، ويكون هذا الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه... ورب حديث يكون صحيحاً من طريق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكره وقال له لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن بينة من ربه، وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه، وهو في نفس الأمر ليس كذلك»^(٤).

-
- (١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقنوي: ص ١١٣. وينظر: الرسالة المفصحة، للقنوي: ص ٣١-٣٢. والرسالة الهادية، له أيضاً: ص ١٤٢-١٥٥.
- (٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٦. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني أيضاً: ص ٤٣.
- (٣) التفهيمات الإلهية: ١١١/٢.
- (٤) الفتوحات المكية: ٢٠٣/١. وينظر الكتاب نفسه: ٢٨٩/١.

ويقول الجيلي: «قوله تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، وتجلت عليهم، فبي عرفوني»^(١)، هذا حديث صحيح من طريق الكشف، وضعيف من طريق الإسناد قد أجمع المحققون على صحته، وذكره غير واحد منهم في مصنفاته»^(٢).

ويقول البيجوري: «ولعل هذا الحديث (يقصد حديث إحياء والدي النبي ﷺ، وإيمانها ثم موتها) صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف»^(٣).

وتظهر وحدة الأديان في مصادر المعرفة عند المتصوفة من خلال نبذهم القرآن والسنة واعتمادهم على الكشف والذوق ونحوها، وهي مقاييس بشرية تختلف من شخص لآخر، وهي لا تفيد العلم اليقيني مطلقاً بل تخضع لاجتهادات مدعيها ومتقولها.

وقد أدى الكشف والذوق بالصوفية إلى قبول العقائد الأخرى باعتبار أن الكشف يجيزها، وأن الخلاف الظاهري بين أهل العقائد المختلفة إنما يعود إلى الاختلاف في علم الحقيقة بينهم؛ فمتصوفة أهل الملل - على أنهم ينفردون بمعرفة الحقيقة دون غيرهم من سائر البشر - إلا أنهم يتفاوتون في هذه المعرفة؛ فبعضهم أعلم من بعض، يقول العطار: «تفاوت المعرفة، حيث يدرك هذا المحراب، ويدرك ذاك الصنم وعندما تضيء شمس المعرفة من فلك هذا الطريق العالي الصنفة، فسيصبح كل فرد مبصراً قدر استطاعته، ثم يجد صدره في

(١) الحديث موضوع وقد سبق تخريجه ص: ٣٢١.

(٢) الكلمات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٢٢.

(٣) شرح جوهرة التوحيد: ص ٣٠.

الحقيقة.. حيث يرى الحبيب وحده»^(١).

وسأل الشعراني شيخه الخواص: «ما ميزان الكشف في باب الاعتقادات في الله عز وجل؟ فقال: ليس لذلك ميزان مضبوط لأن الحق تعالى قد تعرف إلى كل مخلوق لا يشاركه فيه مخلوق آخر»^(٢).

ولا يرى الصوفية في تفاوت الكشف بين الناس من أهل الملل المختلفة - فضلاً عن أهل الملة الواحدة - سببا في عدم وحدة المصدر الذي يفيض منه الكشف على قلوب السالكين. يقول قيصري: «وتكثر قوابل الفيض لا يقدر في وحدة الطريق، كما لا يقدر تكثر الشبايبك في وحدة النور الداخل فيها»^(٣).

كما أن اختلاف الطرق لا ينفي وحدة الحقيقة «فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة، وبتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى. ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع، والاستعدادات الروحية عند كل سالك، مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها، فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص، ويعبر عن معرفته الخاصة التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجه»^(٤).

يقول ابن عربي: «ومع أن طريق الحق واحدة؛ فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه، وملازمة

(١) منطق الطير: ص ٣٧٥.

(٢) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ١١٤.

(٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ١٣٥.

(٤) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد:

ص ٢٣٩.

الباعث ومعينته، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همتها وميلها، وصحة توجُّهه وسُقمه، فمنهم من تجتمع له، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، فقد يكون مطلبُ الروحانية شريفاً ولا يساعده المزاج»^(١).

لقد كان بعض الصوفية يخالف الشرع، ويتظاهرون بالاعتقاد في الله والرسول في أنظار العامة فقط، فليس في نظر الصوفي أية قيمة لظاهر الشرع والأعمال الصورية ولسان حاله هو أنه ما دام من الممكن المتابعة عن طريق الاتصال المباشر بالله فلماذا إضاعة الوقت بالظواهر والصور، والطرق غير المباشرة؟ ناهيك بأن الشرع هو وسيلة للوصول إلى الحق، وما دام العارف قد بلغ الحق والحقيقة فلم يبق والحالة هذه حاجة له بهذه الظواهر وكل عبادة تعتبر عبثاً^(٢).

وبما أن الوصول إلى المعرفة لا يحصل بكسب العبد، بل هو أمر وهبي؛ فقد «نظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع، فالإنسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب؛ بل لأن التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تماثله. وإذا كان الأمر كذلك، ظهرت ضآلة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه، وظهرت ضآلة رسوم العبادة بإزاء التأمل الذي هو جوهر العبادة.

(١) رسالة الأنوار (ضمن رسائل ابن عربي): ص ١٥٩-١٦٠. وينظر الفتوحات المكية:

٣٣٤/١-٣٣٥، ٦٩٨.

(٢) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام قاسم غني: ص ٢٤٦.

ومعنى هذا أن مناط التكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلص العبد هو في إخلاص نيته لا في القيام بالعمل. وإذا اتجه العبد الاتجاه الذي يريده هؤلاء الصوفية تحقق العبد بمعرفة الله، وهي في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف. وهذا موقف أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت أقدامهم وأدى بهم آخر الأمر إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكليف، استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت استغنى عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له^(١).

يقول الشعراني: «اعلم أن جميع المقامات سقطت عند العبيد الخالص؛ فلذلك استراحوا من صلاح الأعمال وسيئها»^(٢). ويقول الطعمي في تقسيمه لموقف الأولياء من الكبائر: «القسم الثالث: وليٌّ نظر إلى الكبائر على أنها أفعال مجردة، فهذا أنضج الأولياء مقاماً... وهذا هو مقام الاستواء الذي عبر عنه الشيخ الأكبر بقوله:

لقد ضار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن^(٣)

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ١٢٣.

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبد الوهاب الشعراني: ص ٤٥. ويقول حسن رضوان:

وتستوي الطاعات والمعاصي لديه وهو مشهد الخواص (روض القلوب المستطاب: ص ٢١٨).

(٣) تكملة الفتوحات المكية، للطعمي: ٥٨٦/١-٥٨٧. والأبيات في ديوان ابن عربي ترجمان الأشواق: ص ٢٤٥.

ومما يدخل في باب الكشف عند المتصوفة ما يسميه ابن عربي بعلم الدهر أو علم الزمان، وهو علم يتسع لقبول جميع الاعتقادات مهما تباينت واختلفت. فمن علم الزمان «تعددت المقالات في الإله، ومنه اختلفت العقائد، وهذا العلم يقبلها كلها ولا يرد منها شيئاً»^(١).

وقد قاد علم الحقيقة القائم على الكشف بعض الصوفية إلى الإيمان بالوحدة الفعلية بين الأديان من حيث تعبد الله في كل أماكن العبادة التي نصبتها كل ملة لعبادته سواء كانت مساجد أو كنائس أو غيرها؛ لأن جميع الأديان في علم الحقيقة تؤدي إلى الله. يقول الجيلي:

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا وما لي مع فعل الحبيب تنازع
فطوراً تراني في المساجد عاكفاً وأنى طوراً في الكنائس راتع
فإن كنت في حكم الشريعة عاصياً فإني في علم الحقيقة طائع^(٢)

ولا شك في أن الإلهام حتى وإن كان للصالحين ليس بحجة في شرع الله؛ فالشرع غير معصوم أبداً، بل إن ما يقع للصحابة مما هو من هذا الباب كانوا يعرضونه على النبي ﷺ: كما وقع مع عمر الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنه قد كان في ما مضى قبلكم من الأمم مُحدثون. وإنه إن كان في أمتي هذه منهم؛ فإنه عمر بن الخطاب»^(٣) فقد كان يعرض

(١) الفتوحات المكية: ٢١١/١.

(٢) قصيدة النادر العينية، للجيلي: ص ١١١-١١٣، الأبيات ذوات الأرقام: ٤٢١-٤٢٢، ٤٢٣.

(٣) رواه البخاري من حديث أبي هريرة ؓ في كتاب الأنبياء، الباب رقم (٥٤) حديث رقم (٣٤٦٩) وهذا لفظه. ورواه مسلم من حديث أم المؤمنين عائشة ؓ في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، رقم (٢٣٩٨) ٤/١٨٦٤.

ما يقع له على ما جاء به الرسول ﷺ؛ فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر كما نزل القرآن بموافقته غير مرة كما في أسرى بدر، والحجاب وغيرها^(١).

أيضا فإن الله قد أكمل دين الإسلام بنبينا محمد ﷺ، فلا تحتاج الأمة إلى من يبلغ الدين الكامل، ولا تحتاج إلى محدث؛ ولهذا قال ﷺ: «إن يكن في أمتي» فلم يجزم بأن في أمته محدثا كما جزم أنه قد كان في الأمم قبلنا، مع أن أمتنا أفضل الأمم، وأكمل ممن كان قبلهم. وذلك لأن أمتنا مستغنية عن المحدثين كما استغنوا عن نبي يأخذون عنه سوى محمد، فاستغناؤها عن المحدثين من باب أولى^(٢).

يقول ابن الجوزي: «الإلهام للشيء لا ينافي العلم، ولا ينكر أن الله عز وجل يلهم الإنسان الشيء، كما قال النبي ﷺ: «إن في الأمم محدثين، وإن يكن في أمتي فعمر» والمراد بالتحدث إلهام الخير، إلا أن الملهم لو ألهم ما يخالف العلم لم يجز له أن يعمل عليه.. وليس الإلهام من العلم في شيء، إنما هو ثمرة للعلم والتقوى، فيوفق صاحبهما للخير، ويلهم الرشد. فأما أن يترك العلم، ويقول إنه يعتمد على الإلهام للخير أو الوسوسة من الشيطان. واعلم أن العلم الإلهامي الملقى في القلوب لا يكفي عن العلم المنقول»^(٣).

(١) ينظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٠٥/١١. والصفدية: ٢٥٣/١.

(٢) باختصار عن الصفدية: ٢٥٩/١-٢٦٠.

(٣) تلبيس إبليس: ٣٩٢. وينظر سيف الله على من كذب على أولياء الله، صنع الله

الحلبي الحنفي: ص ٥٨-٦٤.

ويقول الشنقيطي^(١) عن حجية الإلهام «الإلهام.. ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره؛ لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها.. قال الشاذلي: "ضمنت لنا العصمة في الشريعة، ولم تضمن لنا في الخواطر" وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره وينهاه: لا يجوز اعتماده، وإن كان من رآه في النوم فقد رآه حقاً.. لعدم ضبط الرائي، فلا يحتاج بالإلهام في دين الله، ولا يعمل به»^(٢).

المسألة الثانية- التوحيد عند أهل الحقيقة:

سبق فيما مضى ذكر حقيقة التوحيد عند المتصوفة وأنها تؤول إلى قولهم بوحدة الوجود وأن التوحيد الذي يقصدونه هو نفي الوجود عن سوى الرب، وأن الرب والعبد اسمان لحقيقة واحدة. مما يغني عن إعادته مرة أخرى.

والتعبير عن حقائق التوحيد بالمفهوم الصوفي صعب للغاية، ولا تستوعبه لغة خطاب الشارع للمكلفين سواء في القرآن أو السنة، بل لهذا النوع من التوحيد لغة خاصة لا يفهمها إلا أهل الحقيقة دون غيرهم من الناس؛ ولذا فإنهم لا يذكرونها في تصانيفهم التي صنفوها للناس، ويضنون بها على غير أهلها، ويضعون أسرار التوحيد التي توصلوا إليها من باب الحقائق بزعمهم في مؤلفات صنفت للخاصة، أو

(١) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، أبو محمد فقيه مالكي، علوي النسب من غير أبناء فاطمة، من قبيلة «إدعول» من الشناقطة. تجرد أربعين سنة لطلب العلم في الصحاري والمدن، وأقام بفاس مدة، وحج، وعاد إلى بلاده، فتوفي بها سنة (١٢٣٥هـ). ينظر الأعلام: ٦٥/٤.

(٢) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: ٢٦٢/٢.

يلجأون إلى الرمز لإخفاء ما يريدون قوله عن عامة الناس. وهذا يعود لأن حقائق التوحيد التي يؤمنون بها تسع الناس جميعا مهما اختلفت أديانهم كما سبق تفصيل ذلك في مبحث وحدة الوجود. قال بعض الصوفية: «للربوبية سر لو أظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشفت لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهره لبطلت الأحكام»^(١).

ويقول الغزالي عن كتابه إحياء علوم الدين: «والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال، علماً منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسّي والاقْتداء»^(٢).

وينقل الغزالي عن الجنيد قوله: «أهل الإنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هي كفر عند العامة». وقال مرة: «لو سمعها العموم لكفروهم»^(٣). ويقول الجنيد: «لا يبلغ الرجل درجة الحقيقة حتى يشهد له فيه ألف صديق بأنه زنديق»^(٤).

(١) قوت القلوب: ١٧٤/٢، وإحياء علوم الدين: ١٠٠/١.

(٢) إحياء علوم الدين: ٤/١. وينظر: منازل السائرين، لأبي إسماعيل الهروي: ص ٨١.

(٣) إحياء علوم الدين: ٣٤١/٤.

(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ١٤١.

وذكر الشعراني أن الجنيد لا يتكلم قط في علم التوحيد إلا في قعر بيته، بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: «أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى وخاصته، ويرمونهم بالزندقة والكفر»^(١).

وقد مضى معنا مناقشة حقيقة التوحيد عند القوم وبيان أن توحيد الصوفية الذي يؤمنون به هو وحدة الوجود، واتحاد الخالق بالمخلوق، وتم دحض شبهاتهم، ونسف معتقداتهم الباطلة مما يغني عن إعادته هنا.

المسألة الثالثة - المصطلحات الشرعية في ضوء الحقيقة الصوفية:

نتج عن إيمان الصوفية المطلق بوجود حقيقة تقابل الشريعة وأنها الأساس الذي ينبغي على السالك الإيمان به : أن أفرغ المتصوفة الألفاظ الواردة في الشرع من معانيها الشرعية ومضامينها الإيمانية، وحصروها في معانيها اللغوية الحرفية، وصاغوها في قوالب وجودية؛ فالكفر على سبيل المثال لا يعني عدم الإيمان، بل يعني: الستر، أي ستر الحق وراء الصور والتجليات، فمن لم يؤمن بوجود واحد فقد ستر الحق وراء الصور، ووضع بينه وبين خالقه حجاب^(٢). لأن حقيقة الإيمان عند هؤلاء المتصوفة هي: «انكشاف الحق تعالى عندهم في كل شيء وعدم التباسه عليهم في شيء من الأشياء مطلقاً؛ فإذا التبس

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١٠/١.

(٢) ينظر الفصوص لابن عربي: ص ١٤١، ١٤٩، وخمرة الحان ورنه الألحان، النابلسي: ص ٧٠-٧١، والفتح الرباني والفيض الرحماني: ص ١٢٠. وتعليقات عفيفي على الفصوص: ص ٢٠٢-٢٠٣.

عليهم مرة؛ فقد كفروه أي ستروه»^(١).

بل إن كفر إبليس عند النابلسي هو أنه لم يعمل بمقتضى توحيد أهل الحقيقة وهو وحدة الوجود؛ فلم يسجد لله في مظهر آدم فخدعته صورة آدم واستكبر عن السجود لله، فكان «سبب كفر إبليس.. أنه جهل في عين علمه. فكان يعلم أن للرب سبحانه أن يظهر في أي مظهر أراد، ثم لما ظهر سبحانه في باطنية آدم ﷺ.. لم يشعر باطنية آدم ﷺ التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرة»^(٢)، «ولهذا أراد الله امتحان إبليس والملائكة فأمرهم بالسجود لآدم ﷺ.. فسجد الملائكة كلهم أجمعون لله وحده الظاهر لهم بآدم ﷺ»^(٣).

والتوبة عند أهل الحقيقة لها معنى يسع جميع الأديان، إذ يكفي أن يقر الإنسان بوحدة الوجود، ومن ثم يكون تائبًا، يقول النابلسي: «وأما حال التوبة بحسب الحقيقة فهو: ظهور وحدة الوجود على التنزيه التام واستغراق الكثرة فيها، بحيث يقول التائب: أنا، لا أنا. وهو ما هو، ثم يقول: لا أنا، ولكن هو. ثم يقول: هو حتى يخرس»^(٤).

ويرى النابلسي أن الساب للأنبياء والزنديق والساحر الذين ماتوا قبل التوبة هم عند أهل الحقيقة تائبون ومرضي عنهم؛ حتى وإن حكم عليهم ظاهر الشرع بخلاف ذلك، لأن الحقيقة تسع ما لا تسعه الشريعة ومن هنا كانت لهم توبة وإنابة، والنابلسي في تقريره لرأيه يركن إلى

(١) خمرة الحان ورنه الألحان: ص ٧٠-٧١.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٧.

(٣) خمرة الحان ورنه الألحان: ص ٧٠-٧١.

(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٦٩.

ركن شديد عند المتصوفة وهو إيمانه بوحدة الوجود ؛ لأن التجلي الرحماني بزعمه أقرب إلى الإنسان من جبل الوريد ؛ فيسبق قبل الغرة فيستحق التوبة.

يقول النابلسي : «الذي سب نبياً من الأنبياء عليهم السلام فالسر في عدم قبول توبته في ظاهر الشريعة : أنه بسبه ذلك النبي قطع الرقيقة التي يأتيه الإمداد منها، المتصلة من قلبه العامر بالإيمان .. وإنما يأتيه قبول التوبة باطناً فيما بينه وبين الله تعالى، من جهة وجهه الخاص الذي لربه، حيث قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، فمن انقطع عنه حبل الوريد بسبب انقطاع الرقيقة المذكورة كان الله تعالى أقرب إليه من غير تلك الرقيقة، فوصله به لشدة ما رأى من إخلاصه في توبته»^(١).

والزندق الذي ثبتت زندقته في الشرع تقبل توبته باطناً حتى ولو عوقب بظاهر الشرع فيما يرى النابلسي ؛ لأن هذا الزندق أقبل على الله تعالى من حيث حكمه وقضاؤه الذي لا راد له ؛ فكان مؤمناً في الباطن، على أن العقوبة التي سينالها الزندق في الآخرة ليست تلك العقوبة الحسية المعروفة في ظاهر الشرع بل هي عقوبة معنوية تكمن في إبعاده عن عين القرب ؛ فيصلح بنا بعد. يقول النابلسي : «الزندق نازع الربوبية فيما ينبغي، فأشرك بربه، وطرد من قربه. وتقبل توبته باطناً إذا رجع إلى تصفح أسرار عالم الحكمة، وأقبل على الله تعالى من حيث أحكامه ؛ ولكن لا يعتبر ذلك من حيث الشرع ؛ لأن رجوعه عن ذلك إلى ذلك ليس بشيء غير ما هو عليه، والشرع منتزل من العرش ؛

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني : ٨٤.

فلا يحكم على ما تحته إلا بما تعطيه الحضرة الرحمانية ؛ لأنها المستولية عليه دون بقية الحضرات، وهي مقتضية للأنتفع، والأنتفع لمن هذا وصفه عدم قبول توبته ؛ تمحيصًا له بنيران البعد، والطرده في عين القرب والإقبال»^(١).

أما الساحر فتكون توبته عند أهل الباطن أن يخلط الباطل بالحق فقط، لا أن يرجع إلى الحق ويقطع عن الباطل، يقول النابلسي : «السحر حق، فلا توبة له بسبب ذلك إلا باطنًا برجوعه عن خلط الحق بالباطل إلى خلط الباطل بالحق ؛ بحيث يصير الأصل عنده الحق»^(٢).

والفجار الذين قال الله فيهم: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾^(٧) [المطففين: ٧]، والفجار لفظ شامل كل فاجر من أنواع الكفرة والمنافقين والفاسقين^(٣)؛ يرى فيهم ابن عربي- بحسب علم الحقيقة- أتقياء وأبرار ؛ بل لهم من الولاية ما فاقوا به غيرهم ؛ إذ أنهم فجروا المعارف المخفية في هذا الكون فكانوا بذلك منارات هدى لغيرهم. يقول ابن عربي: «ومنهم: الفجار فإنهم في سجين من السجن، وهم الذين حبسوا نفوسهم وسجنوها عن التصرف فيما منعوا من التصرف فيه، ولا يقع التفجير إلا في محبوس: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾^(٦) [الإنسان: ٦]، فهم الفجار جاؤوا عيون المعارف التي سدها الله في العموم لكون الفطر أكثرها لا تسعد بتفجيرها لما يؤدي إليه بالنظر الفاسد من الإباحة والقول بالحلول وغير ذلك مما يشقيهم،

(١) المصدر السابق: ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٨.

(٣) ينظر تفسير ابن سعدي: ص ٨٤٦.

فجاءت هذه الطائفة إلى المعنى ففجرت هذه العيون لأنفسها فشربت من مائها فزادت هدى إلى هداها، وبيانا إلى بيانها، فسعدت وطالت وعظمت سعادتها، فهذا حظ الأولياء هذه من الفجور الذي سمو به فجاراً، وعلى هذا الأسلوب نأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق، فنقيدها فتكون محمودة ونضع عليك اسماً منها كما يسمي صاحب إطلاقها، فلتتبع الكتاب العزيز والسنة في ذلك واعمل بحسبها، فإنها يعطيك النظر من حيث ما وصف بها الأشقياء مالا يعطيك من حيث ما وصف بنقيضها الأتقياء»^(١).

وهكذا يقرب ابن عربي والناقلي وأتباعهما الحقائق الشرعية التي أتى بها الشارع إلى حقائق باطنية تنقض قواعد الدين المنزل من عند العزيز الحكيم. وهذا هو التناقض الذي ليس بعده تناقض، فإذا كانت حقيقة الكفر هي الإسلام؛ فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب، والقتال من أجل نشر التوحيد وإبطال الشرك، ووجود الشرائع، وإقامة الحدود، كل ذلك عبث لا فائدة منه وهو لازم قول هؤلاء الصوفية. كما يلزم منه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص. ومن لوازمه أيضاً: إبطال الشرائع، وتعطيل الحدود، وإنكار الجنة، والنار، والثواب والعقاب.

المسألة الرابعة - علماء الحقيقة لا تحصرهم عقيدة واحدة:

مما هو معروف عند المتصوفة هو تقديسهم لأئمتهم تقديساً يخرجونهم به عن دائرة البشر، وينسبون إليهم من الكرامات

(١) الفتوحات المكية: ١٣٤/٢.

والمعجزات ما فاقوا به الأنبياء عليهم السلام، ولا يخلو كتاب من كتب المتصوفة إلا وفيه شيء من هذا، ومن وقف على الكتب المصنفة في طبقات المتصوفة ومناقبهم على وجه الخصوص يجد أن التقديس والغلو وصل بالاتباع إلى درجة أن وصفوا مشائخهم بصفات الربوبية: من التصرف في الكون والخلق وتدبير أمور الخلق والرزق والإماتة^(١)، ونحو ذلك. بل إن من أهم الآداب التي ينبغي للمريد أن يتأدب بها: «أن يكثُر من مراقبة شيخه حتى يصير مشهودًا له على الدوام ليلاً ونهاراً»^(٢)، فبدل أن يجعل المريد الله نصب عينيه في حركاته وسكناته ويراقبه في أفعال وأقواله، يجعل ذلك كله للشيخ.

ولقد سعى بعض من نسبت إليهم الولاية من المتصوفة إلى هذا التقديس بأقوالهم وأفعالهم، وأضافوا على أنفسهم هالة ربانية، ونزعة إلى الإلهية، قادتهم إلى ادعاء الإلهوية؛ فهذا البسطامي يقول: «غبت في الجبروت وحُضتُ بحار الملكوت وحُجِب الملاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال فالقيت نفسي عليه وقلت: سيدي! أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أنني أنا، فأنا أنا؛ أولي فيما أطلب، وأنا لا

(١) الأمثلة كثيرة تنظر في كتب طبقات الصوفية، ومن أهمها: روض الرياحين لليافعي، ونشر المحاسن الغالية له أيضاً، وطبقات الشعراني الكبرى والصغرى، والروض العطر للشراط، والكواكب الدرية للمناوي، وجامع الكرامات للنهباني، وكتب الطبقات والتراجم في القرون المتأخرة: مثل النور السافر للعيدروسي، والكواكب السائرة للغزي، وخلاصة الأثر للمحبي، وسلك الدرر للمراي، وغيرها.

(٢) الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، للشعراني: ص ٨٨. وينظر: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص ٣٥-٣٦، ٤٢-٤٣، ٤٧-٤٨، ٦٨-٨٣، ١١٤-٢٢٤.

غيري فيما أسير»^(١).

ويذكر الرفاعي أن العبد «لا يزال يرتقي من سماء إلى سماء حتى يصل إلى محل الغوث، ثم ترتفع صفته إلى أن تصير صفة من صفات الحق، فيطلعه على غيبه حتى لا تنبت شجرة، ولا تخضر ورقة إلا بنظره»^(٢). وذكروا عن الدسوقي^(٣) أنه صام في المهد، ورأى اللوح المحفوظ وهو ابن سبع سنين، وأنه ينقل اسم مريده من الشقاوة للسعادة، وأن الدنيا جعلت في يده كخاتم، وأنه جاوز سدرة المنتهى^(٤).

ولأن للأولياء منزلة ليست لأحد غيرهم عند أهل الحقائق من المتصوفة؛ جعل لهم الحق في أن لا يحصروا أنفسهم بعقيدة معينة؛ بل لهم أن يختاروا بحسب ما يرونه مناسباً لهم في كل وقت، وعلى الأتباع التسليم لهم وعدم الإنكار عليهم.

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٦٤.

(٢) قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر: ص ١٤٧-١٤٨.

والأمثلة كثيرة ومن السهولة الوقف عليها في كتبهم كرسالة روح القدس لابن عربي، وكطبقات الشعراني، وابن الملتن، والزيدي، وروزي اليافعي وابن الشراط، وسبك المقال لابن الطواح، وسير الأولياء للخزرجي، وجمهرة الأولياء للمنوفي، فضلا عن كتب الطبقات الخاصة بالطرق.

(٣) إبراهيم الدسوقي شيخ الخرقة البرهانية (على وصف الصوفية) ذكروا في مناقبه أشياء لا تعقل، وصفوه بصفات هي من صفات الله: كعلم الغيب، وأنه جاوز سدرة المنتهى التي وقف عندها النبي ﷺ ليلة عرج به إلى السماء توفي سنة (٦٧٦هـ). ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني: ١/١٤٠، والكواكب الدرية: ٢/٣٢٠.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/٣٢٠.

يقول الشعراني : «وعليكم بحفظ قلوبكم من الإنكار على الأولياء فإنهم بوابون لحضرات الذات، وإياكم والانتقاد على عقائدهم، بما علمتموه من أقوال المتكلمين ؛ فإن عقائد الأولياء مطلقة متجددة في كل وقت بحسب مشاهدتهم للشؤون الإلهية، وغيرهم ربما يثبت على عقيدة واحدة في الله حتى يموت لحجابه عن الشؤون الإلهية»^(١).

ويقول النابلسي : «فيعتقد أن جميع ما يظهر له من شيخة ظاهر له من الله تعالى خيراً أو شراً، فالخير لهدايته والشر لامتحانه في مقام الإدارة والسلوك. أو يرى أن شيخه مظهر لصفات الله تعالى وأسمائه فيتأدب معه تأدب المكلف مع أحكام ربه في الأمر والنهي، وهو أوسط مرتبة. أو لا يرى شيخة بالكلية وإنما الله الذي لا إله إلا هو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء وهي أعلى مرتبة»^(٢).

ويقول القاضي محمد ثناء الله العثماني : «يجب على المرید ترك الاعتراض على الشيخ وإن ظهر على يديه منكر ظاهر، بعدما ثبت عنده أنه من أهل الكمال والتكميل»^(٣).

ولأن أئمة الصوفية لا تحصرهم عقيدة بعينها؛ فقد تنوعت أشياخهم ما بين جماد وحيوان، يقول ابن عربي: «في جملة أشياخنا الذين

(١) درر الغواص على فتاوي سيدي الخواص، للشعراني: ص ٥٤.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق ٧٧.

(٣) التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني: ٥١/٦. وينظر التشوف إلى رجال التصوف، لابن الزيات: ص ٤٦-٤٧. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص ٩٠-٩١، ١٤٨-١٤٩، وشرح خمرة ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٤٠. والحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، لأبي الفوز محمد أمين زاده (مخطوط): ق (١٠٨-١١٣).

انتفعنا بهم في طريق الآخرة في هذه الأمم: ميزاب رأيته في مدينة فاس في حائط ينزل منه ماء السطح مثل ميزاب الكعبة، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسي عسى أجري معهم في ذلك، ومنهم ظلي الممتد من شخصي أخذت منه عبادتين، قد أخذ نفسه بهما وأشباه ذلك، وأما الحيوانات فلنا منهم شيوخ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم: الفرس فإن عبادته عجيبة، والبازي والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك فما قدرت قط أن اتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخوني ويعتبونني، وقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم»^(١).

قال النابلسي - بعد أن ذكر عبارة ابن عربي بطولها - مقرا لابن عربي في هذا الاعتقاد: «إن الصادق في طلب الحق تعالى يجد كل شيء شيخاً له مرشداً كاملاً موصلاً إلى الله تعالى»^(٢). وينقل النابلسي عن بعض المتصوفة قوله: «من لا شيخ له من أي نوع كان من أنواع العوالم، فالشيطان شيخه، وذلك بلا ضرورة»^(٣).

وكل الطرق عند مشائخ المتصوفة تؤدي إلى الله؛ والمهم أن يكون للمريد شيخ يعلمه الطريق الذي يقوده لمعرفة الحقيقة بالمنظار الصوفي؛ ولا ضير أن يكون هذا المريد مسلماً أو نصرانياً أو يهودياً؛ فذلك كله لا يعوق عن الطريق.

(١) روح القدس، لابن عربي: ص ١٥٨.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق ٨.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق ٨.

قال الذهبي: «قال شيخنا عماد الدين الواسطي: قلت له (يعني ابن هود): أريد أن تُسلِّكني. فقال لي: من أي الطرق: الموسوية أو العيسوية أو المحمدية. أي أن كل الملل توصل إلى الله»^(١). وكان ابن هود إذا طلعت الشمس يستقبلها ويصلب على وجهه^(٢)، كما أن اليهود كانوا يشتغلون عليه في كتاب «الدلالة» وهو مصنف في أصول دينهم للرئيس موسى^(٣). ويصف بعضهم ابن هود بقوله: «كان له في السلوك مسلك عجيب، ومذهب غريب، لا يبالي بما انتحل، ولا يفرق بين الملل والنحل»^(٤).

وحكوا عن الحريري^(٥) أنه قال لأصحابه: «بايعوني على أن نموت يهوداً، ونحشر إلى النار، حتى لا يصحبني أحد لعله»^(٦). ويرى

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص ٤٠١. وأعيان العصر، للصفدي: ٢/٢٠٣. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/٧٨٠. والواسطي لم أجد ترجمته.

(٢) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص ٤٠١. والوافي بالوفيات: ١٢/١٥٨.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٢/١٥٧. والكواكب الدرية، للمناوي: ٢/٣٩٩.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/٣٩٩. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/٧٨١.

(٥) شيخ الطائفة الصوفية الحريرية: علي بن أبي الحسن بن منصور، من القائلين بوحدة الوجود. ولد بقرية سُر من قرى حوران في سوريا. توفي أبوه وهو صغير، فنشأ في حجر عمه، وتعلم صنعة النسيج. اشتهر عنه الفسق والمجاهرة بالمعاصي ومعاشره المردان، ونسبه غالب من ترجم له إلى الزندقة والجراة على الله، وأفتى ابن الصلاح والعز بن عبد السلام بقتله لما اشتهر عنه من الإباحة، وقذف الأنبياء والفسق؛ ولكنه هرب واختفى. توفي سنة (٦٤٥هـ) ينظر: تاريخ الإسلام (وفيات ٦٤١-٦٥٠هـ): ص ٢٧٧، والكواكب الدرية: ٢/٤٠١.

(٦) تاريخ الإسلام حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص ٢٨٠. والكواكب الدرية: ٢/٤٠٢.

الحريري أن من ارتد من مرديه وخرج عن الإسلام، وتدين بالنصرانية مثلاً، لم يخرج ذلك أن يكون مريداً للشيخ؛ لأن الأديان كلها طرق للحق؛ فلا بأس أن يعتنق المريد ما تهواه نفسه من بين الأديان. يقول الحريري: «إذا دخل مريدي بلد الروم، وتنصر، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر: كان في شغلي»^(١). وسأله رجل: أي الطرق أقرب إلى الله حتى أسير فيه؟ قال له: «اترك السير فقد وصلت»^(٢).

وهو صادق؛ ولكنه وصل إلى سقر وبئس المصير، كما قال بعض أهل العلم. والطريق الذي يرتضيها الله تعالى، ولا يقبل بسواها، هي الإسلام، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ؕ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال جل شأنه: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

المسألة الخامسة - الجنة والنار عند أهل الحقيقة:

على أساس قاعدة «اعرف الله وكن كيف شئت»^(٣) بنى المتصوفة

(١) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص ٢٨٠.

(٢) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص ٢٨٠. والكواكب الدرية، للمناوي: ٤٠٢/٢.

(٣) المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، عبد الحلیم محمود: ص ٥٣.

رأيهم في الجنة والنار، والثواب والعقاب: فالجنة التي يدعو إليها أهل الحقيقة هي معرفة الله والقرب منه؛ فمن عرف الله فهو من أهل الجنة وكان من أهل النعيم الدائم، أما الجنة التي يؤمن بها عامة المسلمين فنعيمها مؤقت، وهي تصلح لأهل الشريعة وغايتهم، أما أهل الحقيقة فجنّتهم هي جنة المعارف. ولا ينتفع أهل الحقيقة بالنعيم الحسي، كما لا يضرهم العذاب الحسي؛ فالنار عندهم هي نار البعد، كما أن الجنة عندهم تكون في الترقّي في المعارف حتى يحصل القرب من الله بزعمهم. فمن كان من المحرومين «وقع في جهنم البعد والطرْد، وحرم من دخول جنة لمعارف، وهي جنة الروحانية، وكانت له جنة الحسن»^(١).

قال أبو يزيد: «من عرف الله صار على النار عذاباً، ومن جهل الله صارت عليه عذاباً؛ ومن عرف الله صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً»^(٢). وقال: «الجنة اثنتان: جنة النعيم، وجنة المعرفة، فجنة المعرفة أبدية، وجنة النعيم مؤقتة»^(٣).

ويعتبر الغزالي أن الجنة وما فيها من نعيم لا تليق إلا بالبله، أما العارفون فلا تساوي عندهم شيئاً بما فيها من نعيم: «ولا تظن أن روح العارف من الانسراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج، وأنى يتساويان؟ بل لا يُنكر أن يكون في العارفين من رغبته في فتح أبواب

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٣.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١١٨.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١١٤.

المعارف لينظر في ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس... ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الإنسان، فإذا كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية، فما أشد غيك وجهلك وغباوتك، وما أخس همتك، وقيمتك على قدر همتك، وأما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها، لم يلتفت أصلاً إلى جنة البله؛ فإن أكثر أهل الجنة البله^(١).

ويكاد الإجماع بين المتصوفة، والغلاة منهم بالأخص على أن النعيم عين الجحيم، وأن الثواب في منزلة العقاب، والطاعة والمعصية ليس لهما مدلول ديني إيجابي. وبهذا تسقط الفروق بين الإسلام وسائر الأديان فتستوي الأديان الكتابية مع الأديان الوضعية، ويستوي الإسلام مع اليهودية والنصرانية، ويمائل المؤمن الكافر فإكل منعم، وتسقط حقائق الدين الذي أتى به الأنبياء عليهم السلام من ربهم، ومآل الخلق جميعاً إلى النعيم، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن الكل في نعيم ولذة تماثل ما عليه نعيم الآخر ولذته.

يقول التلمساني: «أهل الأذواق نظروا إلى حقيقة العذاب فوجدوه هو حقيقة النعيم»^(٢). ويقول: «أهل الشهود لما شهدوا؛ وجدوا جيم الجنة جيم جهنم، ووجدوا ما به يعذب عين ما به ينعم»^(٣). ويقول ابن

(١) جواهر القرآن، الغزالي: ٥٠-٥١.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ٢١.

(٣) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ٥، ق ٢٢أ. وينظر الكتاب =

سبعين: «نفس العذاب عين العافية، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة»^(١). ويقول ابن عربي: «يتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة.. ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني عظيم القدر»^(٢). ويقول أيضا:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيمٌ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صائن^(٣)

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤]، «فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة، والسدف المدلهمة وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف»^(٤).

فكل الناس من كافة الملل هم أهل سعادة ونعيم، وهم مصيبون في اعتقاداتهم، وما يظنه الناس أنه عذاب وعقاب إنما هي عوارض. كالآلم والمرض ونحوه - تصيب الناس كلهم، والأولياء وغير الأولياء

= نفسه: ق ٢٤، ق ٥١ب والعبارة نسبتها التلمساني إلى النفري في مواقفه، وعبارة النفري في المواقف ص ٤١ قريبة منها، وهي: «رأيت ما ينعم به في الجنة هو ما يعذب به في النار» المواقف: ص ٤١. وينظر شرح مواقف النفري للتلمساني: ص ٢٥٣-٢٥٤.

(١) كتاب فيه حكم ومواعظ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٣

(٢) الفتوحات المكية: ١٣٢/٢. وينظر الفتوحات: ٤٠٢/٢.

(٣) الفصوص: ص ٩٤. وينظر مطلع خصوص الكلم، لقيصري: ٤٣٣-٤٣٦.

(٤) الفصوص: ص ١٠٩.

في ذلك سواء، فمنهم من تقع له هذه العوارض في الدنيا، ومنهم من تقع له في الآخرة. يقول جلال الدين الرومي: «أهل النار أسعد منهم في الدنيا... وورغبتهم في العودة إلى الدنيا إنما هي لكي يعملوا عملاً يطلعهم على تجلي اللطيف»^(١).

ويقول ابن عربي: «ما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم أهل العناية- مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم^(٢)، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٣٢٤.

(٢) نقل الشيرازي (الفيلسوف الإشرافي المتصوف) عن ابن عربي قوله: «فلا بد من حكم الرحمة على الجميع، ويكفي من الشارع التعريف بقوله: " وأما أهل النار الذين هم من أهلها " ولم يقل من أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها». ثم عقب عليه بقوله إن النفوس الكافرة والمشركة تظل في الدنيا " ويشد تعلقها بالدنيا ولذاتها، التي هي الآلام بالحقيقة التي هي شرور في الآخرة، فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم " اهـ [الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣٥٥/٩-٣٥٦] فيظهر من كلام الشيرازي إقراره لابن عربي؛ إلا أن الخلاف بين الاثنين خلاف ظاهري؛ فالشيرازي جعل دار الجحيم والعذاب هي الدار الدنيا نفسها؛ في حين يميل ابن عربي إلى القول بوجود دار مستقلة هي نعيم للكافرين فقط تسمى جهنم. ويقارن بين ما ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية البابين (٦٠، ٣٧٤) وبين ما ذكره الشيرازي في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣٥٥/٩-٣٥٧، ٣٦٢-٣٦٤.

الجنان في الجنان والله أعلم»^(١).

كما أن للعذاب مفهوماً آخر عند أهل الحقيقة : فالنار إنما هي تجل إلهي يستر الله بها أهل الذنوب في الآخرة، فظاهرها عذاب وباطنها رحمة.

يقول النابلسي : «ولهذا أعد الله النار لأهل الذنوب في الآخرة ليستر ذنوبهم بها، وفي الحقيقة هو الساتر، والنار من بعض تجلياته، وما خرج عن العرف الذاتي إلا الشرك، فإنه مغفور بنار الآخرة أي مستور بها، فستره أتم سترًا من التجلي الموسوي، وهو ستر الجلال لا ستر الجمال. والدنيا لا تسع ستر الجلال، ولهذا اندك الجبل من المظهر الناري»^(٢).

ويقول : «فإن الله تعالى له هاتان الصفتان : صفة الجلال، وصفة الجمال فيتجلى لأهل الجنة بصفة الجمال، ولأهل النار بصفة الجلال، وكل صفة من هاتين الصفتين فيها من الصفة الأخرى، لأن الموصوف بهما واحد، فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا أبد الأبدين، ودهر الدهرين»^(٣).

يقول الجيلي : «قال بعض مشايخ العراق : إن جهنم من التجليات الجلالية، والجنة من التجليات الجمالية»^(٤).

ولعل أول من قال إن أهل الجنة وأهل النار منعمون جميعاً هم

(١) فصوص الحكم، ابن عربي: ص ١١٤.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحمانى: ص ٤٩.

(٣) الفتح الرباني والفيض الرحمانى: ص ١٢٣-١٢٤.

(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٣٤.

طائفة البطيخية- كما أسماهم الأشعري- الذين زعموا أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأن أهل النار في النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل^(١). وما ذهب إليه غلاة المتصوفة من إنكار عذاب النار، وأنهم يتلذذون بالنار تكذيب صريح لصريح القرآن والسنة: فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [التبّاء: ٣٠]. ويقول تعالى: ﴿كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]، فلو كان العذاب عذوبة لما كان يحتاج إلى تبديل الجلود المحترقة بالجلود المجددة لإذابة العقوبة المخلفة المؤبدة^(٢). وقال تعالى يحذر من النار: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُورًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التخريم: ٦].

وقال عن المشركين وهم في النار: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، فلو كانوا في نعيم وعذوبة ما لجأوا إلى الصراخ والندم وطلب الخروج.



(١) ينظر مقالات الإسلاميين: ص ٤٧٥، ٥٤٣.

(٢) ينظر الرد على القائلين بوحدة الوجود، علي بن سلطان القاري: ص ٨٣-٨٤.



المبحث الثالث

حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة

اعتبرت المتصوفة الشريعة مرحلة من مراحل الطريق الصوفي؛ بل هي مرحلة مبكرة جداً لسالك الطريق الصوفي، ينتهي بدخول السالك في الحقيقة «وسموا علم الشريعة علم الظاهر، وسموا هواجس النفوس علم الباطن»^(١)، «وهذا جهل من قائله لأن الشريعة كلها حقائق»^(٢).

إن القول بأن في الإسلام دينين: دين للعامية وهو الظاهر المسمى بالشريعة، ودين باطن وهو الحقيقة، قول يهدم الإسلام وينقض عقائد أهله وتكذيب الله تعالى، ووصف للرسول ﷺ بالخيانة وعدم البلاغ. إن علم الحقيقة الذي يدعيه الصوفية إنما هو طي لبساط الشريعة، وإحلال هواجس النفس ووساوسها محل الوحي المفزل من رب الأرض والسماء؛ حيث «تخلو النفس بوساوسها وخيالاتها، ولا يكون عندها من العلم ما يطرد ذلك فيلعب بها إبليس أي ملعب فيريها الوسوسة محادثة، ومناجاة»^(٣).

قال ابن عقيل: «جعلت الصوفية الشريعة اسماً وقالوا المراد منها الحقيقة. قال: وهذا قبيح لأن الشريعة وضعها الحق لمصالح الخلق وتعباداتهم، فما الحقيقة بعد هذا سوى شيء واقع في النفس من إلقاء

(١) تليس إبليس: ص ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩٤.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٩٣.

الشياطين، وكل من رام الحقيقة في غير الشريعة فمغرور مخدوع»^(١).
يقول شيخ الإسلام: «وأما قولهم: المراد منها ضبط العوام ولسنا نحن من العوام. فالكلمة الأولى زندقة ونفاق، والثانية كذب واختلاف؛ فإنه ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطناً وظاهراً، للخاصة والعامّة في المعاش المعاد»^(٢).

ولا شك في أن الاعتقاد بحقيقة وباطن للشريعة للخاصة غير ما بلغه الرسول ﷺ من ربه لعامة المسلمين وخاصتهم قدح في الخالق جل وعلا الذي بين كمال شريعة الإسلام في قوله: ﴿أَيُّومَ أَكَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وبين أنه مع كمال هذا الدين فإنه تعالى قد تكفل بحفظه من الضياع والتحريف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، كما أنه قدح في النبي ﷺ الذي قال في حجة الوداع: «ألا هل بلغت؟ قال الصعابة: نعم. اللهم اشهد»^(٣)، والقائل: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»^(٤).

يقول ابن تيمية: «من ادعى علماً باطناً أو علماً بباطن؛ وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئاً، إما ملحدًا زنديقًا وإما جاهلاً

(١) المصدر السابق: ص ٣٩٥.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/٤١٥-٤١٦.

(٣) رواه البخاري: كتاب العلم، رقم ٦٧، ومسلم: كتاب القسامة، رقم ١٦٧٩.

(٤) رواه ابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، رقم ٤٤/١(٥). من حديث

أبي الدرداء رضي الله عنه.

ضالاً»^(١). ويقول ابن رجب: «وكثير ممن يدعي الباطن، ويتكلم فيه ويقتصر عليه يذم العلم الظاهر، الذي هو الشرائع والأحكام، والحلال والحرام، ويطعن في أهله، ويقولون: هم محجوبون وأصحاب قشور، وهذا يوجب القدح في الشريعة، والأعمال الصالحة التي جاءت الرسل بالحث عليها والاعتناء بها. وربما انحل بعضهم عن التكليف، وادعى أنها للعامّة، وأما من وصل فلا حاجة له إليها، وأنها حجاب له... وهذا من أعظم خداع الشيطان وغروره لهؤلاء، ولم يزل يتلاعب بهم حتى أخرجهم من الإسلام. ومنهم من يظن أن هذا العلم الباطن لا يُتلقى من مشكاة النبوة، ولا من الكتاب والسنة، وإنما يتلقى من الخواطر والإلهامات والكشوفات، فساءوا الظن بالشريعة الكاملة، حيث ظنوا أنها لم تأت بهذا العلم النافع الذي يوجب صلاح القلوب وقربها من علام الغيوب، وأوجب لهم الإعراض عما جاء به الرسول ﷺ في هذا الباب بالكلية، والتكلم فيه بمجرد الآراء والخواطر، فضلوا وأضلوا»^(٢).

وقد ورد ذم من قال بالظاهر والباطن عن كثير من أهل العلم ممن ينتسب إلى الصوفية: فعن سهل بن عبد الله التستري قال: «ما أحد ترك الظاهر إلا تزندق». وعن أبي سعيد الخزار قال: «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل». وقال الغزالي: «من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان» نقله عنهم ابن الجوزي في تلبيس إبليس^(٣). ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(١) مجموع الفتاوى: ٢٣٦/١٣.

(٢) ورثة الأنبياء شرح حديث أبي الدرداء، ابن رجب الحنبلي: ص ٢٠.

(٣) تلبيس إبليس: ص ٣٩٥.

«من ادعى من الأولياء الذين بلغتهم رسالة محمد ﷺ. من له طريق إلى الله لا يحتاج فيه إلى محمد فهذا كافر ملحد، وإذا قال : أنا محتاج إلى محمد في علم الظاهر دون علم الباطن، أو في علم الشريعة دون علم الحقيقة ؛ فهو شر من اليهود والنصارى»^(١).

والقول بأن هناك باطن للشرع هو المقصود بخلاف الظاهر غير المقصود يلزم منه أن الله خاطب البشر بما لا فائدة منه، وأن الله أنزل الوحيين القرآن والسنة عبثاً ؛ لأنهما غير مقصودين بل المقصود هو المعاني الباطنة التي لا يعلمها إلا أهل الحقيقة ولقد أدى بهم القول بتقديم الحقيقة على الشريعة أن سقطوا في المحرمات وتركوا الأعمال وأسقطوا التكاليف فوقعوا في المعاصي كبيرها وصغيرها، وشاع الزنا وانتشر تعاطي الحشيشة وشرب الخمر، وعشق الغلمان وغيرها كثير^(٢).

قال أبو يزيد: «لم أر من الصلاة إلا نصب البدن، ولا من الصوم إلا جوع البطن»^(٣). وقال : «إني جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبع فجعلتها في مخدة، ووضعتها تحت خدي»^(٤). ويقول الرومي في دعوة التقليل من شأن شعائر الدين الظاهرة : «كل من صار له محراب الصلاة عين الذات الإلهية ؛ اعلم أن عكوفه على مظاهر الإيمان شين»^(٥).

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) ينظر التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل: ص ١٥٥-١٥٧.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.

(٥) المشوي: ١٧٨/١ فقرة ١٧٧٥.

ومعنى كلامه أن من اتصل بالله عن طريق العشق والمحبة الإلهية - كما يتضح من أبيات سابقة - ثم يمضي إلى مظاهر العبادة فهذا أمر مشين لا يليق بالسالك^(١).

والباطن أو الحقيقة إن كان المراد بها أعمال القلوب من الخشية والتوكل والإنابة، والإيمان بالغيب ونحوها، فلا ريب أن هذه من الأعمال الباطنة التي تتعلق بالقلوب ويقابلها أعمال الجوارح وهي ظاهرة ولا يحصل قبول الأعمال إلا إذا توافق الباطن والظاهر؛ كما أنها موجودة في شريعة الإسلام التي يدعي المتصوفة أنها للعامّة.

يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الظاهر لا بد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطناً يخالف ظاهراً فهو كافر منافق، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه، فكما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن وهما متفقان فلا بد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان»^(٢).

ويقول رحمته الله: «المتكلمون في علوم الحقائق على ثلاثة درجات :

إحدهما : أهل الحقيقة الدينية الشرعية، الذين يتكلمون في حقائق الإيمان، كالحب لله، والتوكل عليه، وإخلاص الدين له، والخوف منه، والرجاء له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، ونحو ذلك من حقائق الدين بما يوافق الكتاب والسنة. فهذا أهل طريق أولياء الله

(١) ينظر شرح المتنوي، لإبراهيم الدسوقي شتا: ١/٤٧٥.

(٢) مجموع الفتاوي: ١٣/٢٦٨.

المتقين وحزبه المصلحين، وعباده الصالحين.

الثانية : من خاض في حقائق الدين بمجرد ذوقه، ووجده ورأيه، سواء وافقت الكتاب والسنة أو خالفت : فهؤلاء يصيبون تارة ويخطئون تارة، ويكونون من أهل السنة تارة، ومن أهل البدعة أخرى.

الثالثة : من وقف عند الحقيقة الكونية القدرية، ولم يميز بين أولياء الله وأعدائه، ولا بين طاعته ومعصيته، ولا بين ما يحبه ويرضاه وبين سائر ما قدره وقضاه : فهؤلاء أهل ضلال وتعطيل، قد حققوا التوحيد الذي أقر به المشركون، ولم يدخلوا في توحيد الله ودينه الذي كان عليه الأنبياء والمرسلون. فإن انتقلوا من ذلك إلى الحلول ووحدة الوجود والإلحاد فقد صاروا من أعظم أهل الكفر والإلحاد^(١).



(١) جامع المسائل، المجموعة الثانية: ص ٨٦-٨٧.

الفصل العاشر

دعوى وحدة الأديان في ميزان الإسلام

- ❑ المبحث الأول: حكم الدعوة إلى وحدة الأديان.
- ❑ المبحث الثاني: أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام.

وفيه أربعة مطالب:

- ◆ المطلب الأول: عموم رسالة الإسلام.
- ◆ المطلب الثاني: دين الأنبياء واحد.
- ◆ المطلب الثالث: نسخ الإسلام للشرائع والأديان.
- ◆ المطلب الرابع: حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيمنته على غيره من الكتب.

المبحث الأول

حكم الدعوة إلى وحدة الأديان

سبق الرد بالتفصيل على الصوفية في الأصول التي بنوا عليها قولهم بوحدة الأديان، والرد عليهم أيضاً في قضايا التصوف التي تبين فيها قولهم بوحدة الأديان مما يغني عن إعادته هنا، وما سيأتي ذكره هو رد إجمالي على الصوفية وعلى غيرهم من دعاة وحدة الأديان في هذا العصر.

إن ما ذهب إليه الصوفية من الدعوة إلى وحدة الأديان، والقول بأن الأديان كلها - سماوية كانت أو وثنية سواء - فلا فضل لدين على دين، وأن اليهود والنصارى، وأهل كل دين: سواء أكانوا وثنيين، أم كتابيين: إنما يعبدون الله مهما توجهوا، وأن الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة، والاختلاف إنما هو في الأسماء فقط فاليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة لحقيقة واحدة والمقصود منها لا يتغير: قول يناقض صريح القرآن والسنة وإجماع الأمة، ويبطل ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين من أن الدين الحق هو الإسلام الذي لا يقبل الله من البشر سواه، والآيات في هذا الباب كثيرة وكذلك الأحاديث.

ووحدة الأديان تعني: الرضا بكفر الكافرين، وتصحيح معتقداتهم ومذاهبهم. ومن المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن من صحح ديناً غير دين الإسلام فقد كذب القرآن؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال في

كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وصيغة "من" الشرطية من أبلغ صيغ العموم، وهذا يفيد عموم أي دين من العباد إلا دين الإسلام فقط، والمراد بالإسلام هنا: شريعة محمد ﷺ فمن تحرى بعد مبعثه شريعة غير شريعته، فلا يقبل منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً^(١). وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩].

كذلك كذب النبي ﷺ في قوله: «والذي نفسي بيده لا يسمع به أحد من هذه الأمة، يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أهل النار»^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «معلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»^(٣).

ويقوله ﷺ تعالى - وقد سُئل عن البيع والكنائس: هل يقال إنها بيوت الله، أم لا؟ -: «ليست بيوت الله، وإنما بيوت الله المساجد، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، وإن كان قد يذكر فيها، فالبيوت بمنزلة أهلها وأهلها كفار، فهي بيوت عبادة الكفار»^(٤).

(١) ينظر الجواب الصحيح، لابن تيمية: ١١٨/٢، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان: ٢٥٠/٣.

(٢) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٥٢٤/٢٨.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٦٢/٢٢.

فلا يسع أحد من الناس أن يتخذ ديناً غير الإسلام لأنه الدين الذي ارتضاه الله تعالى، ولا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال جل شأنه تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۗ رِسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۚ فِيهَا كُتُبٌ قِيمَةٌ ۗ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ۗ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ ۗ﴾ [البينة: ١-٥].

كذلك فإن مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن القرآن الكريم آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب نزل يتعبد الله به سوى: القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

أيضاً مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن نبينا ورسولنا محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، قال الله ﷻ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فالإيمان به ﷺ شرط لرحمة الله ورضاه، والفوز بالجنة، والفلاح في الدنيا والآخرة، وغير ذلك هو الخسران والخذلان بعينه، والدخول في النار والعياذ بالله، قال ﷻ: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

أيضاً فإن من أصول الإسلام وقواعده أنه يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم وتسميته كافراً. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦]، وقال سبحانه تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]. وقال تعالى ﷺ عن النصارى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُءُسَهُمْ أَرْكَابًا مِنَ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

كما أن من أصول الإسلام عدم موالات الكافرين ولأمر بفراقهم، قال تعالى يحذر عن موالات اليهود والنصارى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]. وقال ﷺ: «لا يقبل الله عز وجل من مشرك بعدما أسلم عملاً، أو يفارق المشركين إلى المسلمين»^(١). وعن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يبايع، فقلت: يا رسول الله! ابسط يدك حتى أبايعك، واشترط عليّ، فأنت أعلم بالشرط. قال «أبايعك على أن تعبد الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتناصح المسلم، وتفارق المشرك»^(٢).

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة (٧٥) باب من سأل الله بوجهه، رقم (٢٣٦٠) ٣/٦٥-٦٦، والحاكم في المستدرک: ٤/٦٠٠، من حديث معاوية بن حيدة رضي الله عنه. وقال: "هذا حديث صحيح ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٣٦٩) ١/٦٤٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأحكام (٤٣) باب كيف يبايع الإمام الناس، =

والدعوة إلى وحدة الأديان هي في حقيقتها تفرغ للدين الإسلامي من مضمونه ومحتواه تحت ستار الوحدة، والإخاء الإنساني، والمحبة بين البشر. وتمييع لأصول العقيدة الإسلامية، وإسقاط لحقيقة الولاء والبراء، وتعطيل للجهاد في سبيل الله، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدخل للتشبه بأهل الأديان الأخرى فيما هو من صميم معتقداتهم وعباداتهم وعاداتهم: جاء في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم (١٩٤٠٢) وتاريخ ٢٥/١/١٤١٨هـ^(١)، بشأن حكم الدعوة إلى وحدة الأديان، ما ملخصه:

أولاً- إن من أصول الاعتقاد في الإسلام، المعلومة من الدين بالضرورة والتي أجمع عليها المسلمون، أنه لا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع فلم يبق على وجه الأرض دين يتعبد الله به سوى الإسلام قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، والإسلام بعد بعثة محمد ﷺ هو ما جاء به دون ما سواه من الأديان.

ثانياً-: ومن أصول الاعتقاد في الإسلام أن كتاب الله تعالى:

= رقم (٧٢٠٤)، ومسلم: كتاب الإيمان (٢٣) باب بيان أن الدين النصيحة رقم (٥٦) ٧٥/١. والنسائي في السنن الكبرى: كتاب البيعة (٢٠) البيعة على فراق المشرك، الأرقام (٧٧٥٢-٧٧٥٠) ٧/١٨٠-١٨١، وهذا لفظه.

(١) هذه الفتوى منشورة في مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٥٠): ص ٤٥-٥٤، واللجنة التي أصدرت هذه الفتوى مكونة من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رَحِمَهُ اللهُ رَئِيساً. وعضوية كل من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ، والشيخ صالح ابن فوزان الفوزان، والشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد رَحِمَهُ اللهُ.

(القرآن الكريم) هو آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزيور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب منزل يتعبد الله به سوى القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨].

ثالثاً-: يجب الإيمان بأن التوراة والإنجيل قد نسخا بالقرآن الكريم، وأنه قد لحقهما التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان كما جاء بيان ذلك في آيات من كتاب الله الكريم منها قول الله تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: ١٣]... ولهذا فما كان منها صحيحاً فهو منسوخ بالإسلام، وما سوى ذلك فهو محرف أو مبدل، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه غضب حين رأى مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال ﷺ: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو كان أخي موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»^(١).

رابعاً - : وأمام هذه الأصول الاعتقادية والحقائق الشرعية، فإن الدعوة إلى : وحدة الأديان، والتقارب بينها وصهرها في قالب واحد دعوة خبيثة مأكرة، والغرض منها خلط الحق بالباطل، وهدم الإسلام وتقويض دعائمه، وجر أهله إلى ردة شاملة.

خامساً : وإن من آثار هذه الدعوة الآثمة إلغاء الفوارق بين الإسلام

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

والكفر، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء كلمة الله في أرض الله، والله جل وتقدس يقول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

سادساً: أن الدعوة إلى وحدة الأديان إن صدرت من مسلم فهي تعتبر ردة صريحة عن دين الإسلام؛ لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فترضى بالكفر بالله عز وجل، وتبطل صدق القرآن ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع والأديان؛ وبناء على ذلك فهي فكرة مرفوضة شرعاً، محرمة قطعاً في الإسلام". اهـ.



المبحث الثاني

أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام

المطلب الأول

عموم رسالة الإسلام

تضمن الإسلام جوهر رسالات كل الأنبياء والرسول السابقين بعد أن خلصها من طبيعتها المحدودة والوقتية، وأزال عنها مظاهر التحريف وسوء الفهم. فكانت الشرائع السابقة بالنسبة إلى الإسلام شرائع ناقصة، وإن كانت كل شريعة في وقتها كاملة بالنسبة إلى المتعبدین بها؛ لكن بالنظر إلى مجموع ما كلف الله تعالى به عباده من أمر الدين على ما ارتضاه من كمال؛ فإن ذلك لم يكمل إلا بما ظهر في هذه الشريعة، على لسان رسولها الكريم ﷺ.

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على أن الإسلام دين للعالم أجمع لا يخص أمة دون أخرى. بل يجب على كل العالمين الدخول في الإسلام، ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. قال الإمام الطبري: «يقول الله تعالى لنبيه ورسوله محمد ﷺ ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وهذا خطاب للأحمر والأسود والعربي والعجمي ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] أي جميعكم، وهذا من شرفه وعظمته أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى

الناس كافة»^(١). وهذه الآية خاصة لنبينا محمد ﷺ بين الرسل، والخطاب بـ ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ لجميع البشر، وضمير المتكلم ضمير الرسول ﷺ وتأكيد الخبر بـ (إن) باعتبار أن في جملة المخاطبين منكرين ومتردددين، استقصاءً في إبلاغ الدعوة إليهم، وتأكيد ضمير المخاطبين بوصف: ﴿جَمِيعًا﴾ الدال نصاً على العموم لرفع احتمال تخصيص رسالته^(٢).

ومنها قوله ﷺ: ﴿بَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، المراد بالعالمين الإنس والجن، لأن النبي ﷺ قد كان رسولاً إليهما، ونذيراً لهما، فهو ﷺ خاتم الأنبياء.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٩]. في الآية شهادة من الله على عموم رسالة نبينا محمد ﷺ. ومعنى الآية: أي رسولاً للناس جمعياً، ليست برسول العرب وحدهم أنت رسول العرب والعجم^(٣).

ومنها قوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]. التعريف في ﴿النَّاسِ﴾ للجنس، والمراد جميعهم: أي: أنزلناه إليك لتخرجهم كافة بما في تضاعيفه من البيئات الواضحة المفصحة عن كونه من عند الله تعالى، الكاشفة عن العقائد الحققة من عقائد الكفر والضلال- التي كلها ظلمات محضة وجهالات صرفة- إلى الحق

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن (ط.ش): ١٧٠/١٣.

(٢) ينظر المحرر الوجيز: ١٨٢/٧. والتحرير والتنوير: ١٣٩/٩.

(٣) ينظر تفسير الكشاف: ٥٤٦/١.

المؤسس على التوحيد الذي هو نور بحت^(١).

ومن السنة ما رواه جابر بن عبدالله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة». وفي لفظ: «وبعثت إلى الناس كافة». وفي آخر: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود»^(٢). وفي حديث أبي هريرة: «وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»^(٣).

قال النووي: «قيل المراد بالأحمر البيض من العجم وغيرهم، وبالأسود العرب لغلبة السمرة فيهم وغيرهم من السودان، وقيل المراد بالأسود السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب وغيرهم. وقيل الأحمر الإنس»^(٤)، والأسود الجن. والجميع صحيح فقد بعث إلى جميعهم»^(٥).

- (١) ينظر فتح القدير، للشوكاني: ١٣٣/٣. وروح المعاني، للألوسي: ١٨٠/١٣.
- (٢) الحديث من رواية جابر بن عبدالله رضي الله عنه سبق تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الخامس: ص ٦٨٦.
- (٣) رواه مسلم من حديث أبي هريرة: كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم (٥٢٣)، ٣٧١/١، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/٥٢٣٩): هذه أصرح الروايات وأشملها.
- (٤) هذا القول مروى عن مجاهد بسند صححه الحاكم ووافقه الذهبي، انظر المستدرک: ٤٢٤/٢.
- (٥) شرح صحيح مسلم للنووي: ٧/٥. وينظر بداية السؤل في تفضيل الرسول صلى الله عليه وسلم للعز ابن عبدالسلام: ص ٤٦.

وعموم رسالة الإسلام، وأنه الدين الذي ينبغي أن تتوحد في ظله الأديان اعترف بها غير المسلمين؛ بل إن بعض الفلاسفة والمستشرقين والمفكرين من غير المسلمين يدعون إلى وحدة بين الأديان في ظل الإسلام وحده، تقول لورا فيشيا فاغلييري^(١): «بيننا نجد جميع الأديان الأخرى تقدم إلى أبنائها حملاً ثقيلاً من العقائد التي لا يستطيعون حملها وفهمها؛ نرى الإسلام ذا سهولة معجزة، وبساطة نقية كالبلور.. لأن الإسلام قادر على النفاذ إلى أعماق نفوسهم من غير لجوء إلى شروح مطولة، أو عظات معقدة»^(٢).

ويقول رينيه ديكارت^(٣): «نحن والمسلمون في هذه الحياة، ولكنهم يعملون بالرسالتين العيسوية والمحمدية، ونحن لا نعمل بالثانية. ولو أنصفنا لكنا معهم جنباً إلى جنب؛ لأن رسالتهم فيها ما يتلاءم مع كل زمان». ويقول غوستاف لوبون: «كل ما جاء في الإسلام يرمي إلى الصلاح والإصلاح، والصلاح أنشودة المؤمن؛ وهو الذي أدعو إليه جميع المسيحيين». ويقول المفكر آرثر هامتلون: «لو توخى الناس الحق لعلموا أن الدين الإسلامي هو الحل الوحيد لمشكلات الإنسانية».

- (١) أستاذة اللغة العربية وتاريخ الحضارة الإسلامية بجامعة نابولي بإيطاليا.
- (٢) دفاع عن الإسلام: ص ٦٠-٦١. والكتاب- رغم نصرانية مؤلفته- كله دفاع عن الإسلام بإنصاف لا تجده عند بعض من ينتمي إلى الإسلام. وقريب منه كتاب "فضل الإسلام على الحضارة الغربية" للمستشرق الإنجليزي: مونتجومري وات. وكتاب: "شمس العرب تسطع على الغرب" للمستشركة الألمانية: زيفريد هونكه.
- (٣) فيلسوف فرنسي، وعالم رياضي مشهور، ولد في فرنسا سنة (١٥٩٦م) يعتبره الكثير الأب الروحي للفلسفة الحديثة، قامت فلسفته على الشك في العلوم والمعارف إلا في وجوده ذاته، ومن إثبات وجوده تطرق إلى إثبات وجود الله، ووجود العالم، وبقية الحقائق، توفي سنة (١٦٥٠م) ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ١١٤٣/٢.

ويقول برناردشو^(١): «الإسلام دين خالد، وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في هذه القارة، وإذا أراد العالم النجاة من شروره، فعليه بهذا الدين، إنه دين السلام والعدل والتعاون إنه دين المستقبل.. الإسلام هو الدين الذي نجد فيه حسنات الأديان كلها، ولا نجد في الأديان حسناته». ويقول المستشرق الكندي جيبون: «الإسلام أكبر من أن تدرك عقولنا مزاياه»^(٢). ويقول دومينيك سورديل: «الإسلام قبل كل شيء دين عالمي، وبذات الوقت فاتح.. فنبي الإسلام وحده هو الذي تلقى بصورة كاملة الرسالة التي تلقاها من قبل إبراهيم»^(٣).



- (١) جورج برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠م) كاتب مسرحي إيرلندي المولد، له مؤلفات كثيرة أغلبها في الأدب المسرحي، اهتم فيها بعرض ما يعانيه عامة الشعب في حياته اليومية. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ٢٨٣/١٤.
- (٢) للمزيد ينظر: ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د.عبدالمعطي الدالاتي: ص ٩٩-١٠٤. وكتاب الإسلام في الفكر الغربي، للواء أحمد عبدالوهاب: ص ٣٥-٩٢.
- (٣) الإسلام: العقيدة السياسة الحضارة، دومينيك سورديل: ص ١٩.

المطلب الثاني

دين الأنبياء واحد

الدين واحد إلى الأنبياء جميعاً ووحدته من ناحية: المصدر، والموضوع، والاسم، والنسب والجنس، ففيما يتعلق بوحدة المصدر فإن كل الأنبياء يتلقون الوحي عن الله. فالله هو المصدر لكل ما نزل على الإنسان من كتب، وأن الأنبياء جميعاً مبلغون عن الله جل وعلا، وأن الكتب السماوية جميعاً من وحيه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ فَضَّضْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣-١٦٤].

وأما ما يتعلق بوحدة الموضوع فالأنبياء حملوا رسالة واحدة وهي رسالة التوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال كل رسول بعثه الله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]، قال ابن كثير: «أي دينكم يا معاشر الأنبياء دين واحد وملة واحدة. وهي الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له»^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]،

(١) تفسير القرآن العظيم: ١٩٤/٣، ٢٤٧.

قال ابن تيمية: «في الآية بيان أن الدين واحد لا اختلاف فيه»^(١).

وقال قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾
[المائدة: ٤٨] «الدين واحد والشريعة مختلفة»^(٢).

وجاء في الحديث: «إنا معاشر الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»^(٣). قال ابن القيم رحمته الله في معنى الحديث: «إن النبي صلى الله عليه وسلم شبه دين الأنبياء الذي اتفقوا عليه من التوحيد وهو عبادة الله وحده لا شريك له والإيمان به وبملائكته وكتبه ورسوله ولقائه، بالأب الواحد لا اشتراك جميعهم فيه، وهو الدين الذي شرعه الله لأنبيائه كلهم، فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].
وأما شرائع الأعمال والمأمورات فقد تختلف فهي بمنزلة الأمهات الشتى التي كان لقاحها من أب واحد كما أن مادة تلك الشرائع المختلفة من دين واحد»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٠٩/١٩. ونحوه مدارج السالكين، لابن القيم: ٤٧٦/٣.

(٢) تفسير الطبري (ط. ش) رقم (١٢١٢٧): ٣٨٥/١٠.

(٣) رواه البخاري: كتاب الأنبياء الباب (٤٧) رقم (٣٤٤٢) (٣٤٤٣). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٠) باب فضائل عيسى عليه السلام رقم (٢٣٦٥) (٢٣٦٥) ١٨٣٧/٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والعلل في اللغة: الشربة الثانية، والعلة: الضرة سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم علّ من هذه، ويقال بني الضرائر بنو علات وهم الأخوة من الأب. ينظر: لسان العرب ٤٦٧/١١. مختار الصحاح: ص ١٨٩.

(٤) بدائع الفوائد: ٢٠١/٣-٢٠٢. وللمزيد ينظر: الإعلام بقواطع الإسلام: ص ٥٩. وإرشاد الثقات: ص ٥-٩. ومنحة القريب المجيب لعبدالعزیز آل معمر، ص ٤٨، ١٧٨-١٧٥. وحجة الله البالغة للدهلوي: ٢٥٤-٢٥٦/١.

وأما ما يتعلق بوحدة التسمية: فقد سمي الله هذا الدين بالاسم فقال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهو دين نوح: ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢]، ودين إبراهيم وابنه إسماعيل، يقول الله على لسانيهما: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وعن يعقوب وأبنائه: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ ءَابَاؤُنَا وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَإِجْرَاءَ وَجَدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، وعن لوط وأهل بيته: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [٣٥] فَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦-٣٥] ويذكر الله تعالى دعاء يوسف: ﴿تَوَقَّيْ مُسْلِمًا وَالْحَقِّقِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [١١] [يوسف: ١٠١]. وعن موسى مخاطباً قومه: ﴿إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]، ويقول الله تعالى على لسان سحرة فرعون: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٦].

وعن سليمان عندما أرسل يدعو ملكة سبأ^(١) إلى الإسلام: ﴿أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَىٰ وَاتُوقِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣١] وقالت هي بعد إسلامها: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤]، وعن حوار عيسى: ﴿ءَامِنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّآ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢]، ويقرر تعالى أن الإسلام دين لعامة أنبياء بني اسرائيل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا

(١) اسمها بلقيس بنت الهداد بن شرحبيل من بني يعفر من حمير. وليت بعهد من أبيها، استولت على اليمن كله، وملكته بجيوشها بابل وفارس واتخذت من سبأ قاعدة لها. آمنت بسليمان، وقيل إنها تزوجته وأقامت معه سبع سنين وأشهرًا وتوفيت بتدمر ينظر: نهاية الأرب: ١٤/١١١، الأعلام: ٧٣-٧٤/٢.

التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَتُورٌ يَحْكُمُ بِهَا التَّيْتُونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا ﴿[المائدة: ٤٤].
ويقول تعالى على لسان القسيسين الذين بعثهم النجاشي^(١) إلى الرسول ﷺ: ﴿وَإِذَا يُنَادِي عَلَيْهِمْ قَالُوا ءَأَمَّنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ ﴿٥٣﴾ [القصص: ٥٣]، وفي أثر ابن عباس^(٢): «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على شريعة من الحق» وفي رواية: «على الإسلام كلهم»^(٣). فالأنبياء جميعهم مبعوثون بدين الإسلام فهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد سواه لا من الأولين ولا من الآخرين.

والمقصود بالحديث هنا: هو الإسلام بمعناه العام. والفرق بينه وبين الإسلام الخاص: أن الإسلام العام تناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا وشامل لكل أمة متبعة لنبي من الأنبياء، ورأس الإسلام مطلقاً شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث جميع الرسل، ويزيد الإسلام

(١) ملك الحبشة واسمه أصحمة. كان ممن إسلامه ولم يهاجر ولا له رؤية فهو تابعي من وجه صاحب من وجه. كان للصحابه نعم الجار. أمنهم على دينهم وهو الذي دفع صدق أم المؤمنين رمله حينما خطبها الرسول ﷺ توفي سنة (٥٩هـ) فصلى عليه الرسول ﷺ صلاة الغائب وهو غير النجاشي الذي دعاه الرسول ﷺ إلى الإسلام فأبى. ينظر: الروض الأنف: ٣/٢٦٠، سير أعلام النبلاء: ١/٤٢٨.

(٢) ينظر قصة قدوم وفد القسيسين على النبي ﷺ في سيرة ابن هشام: ١/٣٩٢.

(٣) الرواية الأولى عند أبي يعلى في مسنده (٤/٤٧٣ رقم ٢٦٠٦) والطبراني (مجمع الزوائد ٦/٣١٨) قال الهيثمي (مجمع الزوائد ٦/٣١٨): ورجال أبي يعلى رجال الصحيح. وقال السيوطي (الدر المنثور ١/٥٨٢) سنده صحيح، ونسبه ابن كثير في البداية والنهاية (١/٢٣٧) إلى البخاري في الصحيح ولم أجده. والرواية الأخرى عند ابن جرير في تفسيره ط(شاکر ٤/٢٧٥، رقم ٤٠٤٨) والحاكم في المستدرک (٢/٥٤٦-٥٤٧) وقال هذا حديث صحيح على شرط البخاري لم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

الخاص بالإضافة إلى تحقق الإسلام العام فيه، تضمنه لشريعة القرآن وهذا ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ وعلى هذا فأتباع الرسل مسلمون في زمن رسلهم، فاليهود مسلمون في زمن موسى ﷺ والنصارى مسلمون في زمن عيسى ﷺ، وأما حين بعث النبي محمد ﷺ فكفروا به فليسوا بمسلمين^(١).

أيضاً لم يكتف الإسلام بتقرير الأصول النظرية للوحدة بين البشر على أساس التوحيد؛ بل سعى إلى تطبيق عملي لهذه الوحدة من خلال الشعائر التعبدية التي جاء بها الإسلام، ومنها: توجه جميع المسلمين على اختلاف بلدانهم وأجناسهم وألوانهم كل يوم خمس مرات إلى قبلة واحدة لهم جميعاً هي الكعبة المشرفة، وهذا يشعرهم جميعاً بوحدة إنسانية عالمية حقيقية تجمعهم في عبادة رب واحد؛ يولون وجوههم جميعاً إلى بيته الطاهر. ومن ذلك الحج حيث يجتمع حجاج بيت الله الحرام من أماكن مختلفة، وبلدان متباعدة، وأجناس لا يجمعها جامع إلا الإسلام؛ لأداء ركن من أركان الإسلام الخمسة، يستوي في هذا التجمع المبارك: الأبيض والأسود، الغني والفقير، الشريف والوضيع، السيد والمسود لا فضل لعبد على آخر إلا بالتقوى.

كذلك قرر الإسلام أن التفاضل بين الناس هو في الأعمال الصالحة، فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول ﷺ: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن

(١) ينظر مجموع الفتاوى ابن تيمية: ٩٤/٣، ٢٣٩/٥، ٦٢٣/٧، ٦٣٥، ١٥/١٠، ١٩٩، ١١١/١٩. وفتاوى ومسائل ابن الصلاح: ٢١٤/١.

أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»^(١). وقال ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بسباب على أحد، وإنما أنتم ولد آدم، طفئ الصاع لم تملؤوه، ليس لأحد على أحد فضل إلا بالدين أو عمل صالح»^(٢).

فكانت الحكمة من تعدد أجناس البشر هي التعارف والتعاون، وليس التعالي والمخالفة. وليس هناك دين استطاع أن يوحد بين الناس إلا الإسلام، والحج خير مثال حيث يجتمع المسلمون فيه من كل بلد مع اختلاف ألوانهم وأجناسهم، وتفاوت أنسابهم؛ يوحد بينهم الإسلام في أخوة قل نظيرها.

فالتفاضل الذي ينفع عند الله هو التفاضل في الدين. ولا يعني هذا عدم تفاضل الناس في النسب والجنس فهذا ثابت في أدلة كثيرة تم ذكر بعضها؛ وإنكار التفاضل بين الناس في هذا الجانب هو مذهب الشعوبية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «وعلى هذا مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب على غيرهم، وفضل قريش على سائر العرب، وفضل بني هاشم على سائر قريش، وهذا المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره. والنصوص دلت على هذا القول كقوله ﷺ: «إن

(١) رواه الإمام أحمد: ٤٧٤/٣٨، رقم (٢٣٤٨٩) من حديث أبي نضرة: المنذر بن مالك العبدي عن رجل من أصحاب النبي ﷺ والحديث إسناده صحيح، وجهالة الصحابي لا تضر. على أنه ورد تسمية الصحابي عند أبي نعيم في الحلية (١٠٠/٣) فساق الحديث بسنده عن أبي نضرة عن جابر. وهو جابر بن عبدالله ﷺ.

(٢) سبق تخريجه: ص ٩٣٠.

الله اصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم»^(١)، وكقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة؛ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»^(٢) وأمثال ذلك. وذهبت طائفة إلى عدم التفضيل بين الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام... وهذا القول يقال له مذهب الشعوية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع»^(٣).



(١) رواه مسلم: كتاب الفضائل، رقم (٢٢٧٦) من حديث وائلة بن الأصقع ؓ.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، (٨) رقم (٣٣٥٣). ومسلم: كتاب البر والصلة

(٤٩) باب الأرواح جنود مجندة: ٤/٢٠٣١-٢٠٣٢، رقم (٢٦٣٨) من حديث أبي

هريرة ؓ.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٤/٥٩٩ - ٦٠٠، وينظر الكتاب نفسه: ٤/٣٥٣.

المطلب الثالث

نسخ الإسلام للشرائع والأديان

مما يدخل في أحكام رسالته ﷺ للناس كافة أن الله تعالى لا يقبل إيمان أحد بلغته دعوته على وجهها الصحيح إلا بالإيمان به واتباعه، وأنه يجب على أمته - أي أمة الإجابة - أن تبلغ دعوته لجميع الناس من جميع الأمم.

والديانات السابقة - التي شرعها الله لعباده قبل الإسلام - كانت ديانات خاصة بأقوام بعث إليهم نبيهم، لا تتجاوز القوم الذين بعث فيهم رسولهم، قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [التحل: ٣٦]، ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلٌّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولًا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وجاء في الحديث: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة»^(١). وفي حديث آخر: «لم يبعث الله عز وجل نبياً إلا بلغته قومه»^(٢). هذا بالإضافة إلى كونها وضعت لفترة زمنية معلومة ومحددة. لم يرد الله لها الخلود والبقاء، بل قضى بانقضائها وتبديلها، هذا من حيث الشرائع بينما التوحيد باق وثابت.

بل إن الكتاب المقدس عند النصراني يشير إلى أن النصرانية التي بعث بها المسيح ﷺ كانت خاصة لقومه بني إسرائيل، ولم تكن رسالة

(١) سبق تخريجه: ص ٦٨٦.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند، رقم (٢١٤١٠): ٣٥/٣٢٣. من حديث أبي ذر رضي الله عنه. قال محقق المسند: «رجاله ثقات إلا أن مجاهداً لم يسمع من أبي ذر».

عامة لغيرهم، جاء في "أعمال الرسل": «كانت الكنائس تتشدد في الإيمان وتزداد في العدد كل يوم. وبعدها اجتازوا في فريجية وكورة غلاطية منعهم الروح القدس أن يتكلموا بالكلمة في آسيا. فلما أتوا إلى ميسيا حاولوا أن يذهبوا إلى بيثينية فلم يدعهم الروح. فمروا على ميسيا وانحدروا إلى ترواس»^(١).

أما أدلة نسخ الإسلام لغيره من الشرائع قبله، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سَبَأ: ٢٨]، معنى كافة: الإحاطة في اللغة، والمعنى: أرسلناك جامعاً للناس في الإنذار والإبلاغ^(٢)، قال الزمخشري: «إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» [سَبَأ: ٢٨] إلا رسالة عامة لهم محيططة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحداً»^(٣).

ومنها قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم

(١) أعمال الرسل، الإصحاح السادس عشر: ٦-٩. وفريجية، غلاطية، ميسيا، وبيثينية، وترواس: أسماء مدن في آسيا الصغرى (الجزء الآسيوي من تركيا حالياً) تقع إلى الجنوب من البحر الأسود، وإلى الغرب من بحر مرمرة. ينظر قاموس الكتاب المقدس: ص (٦٧٧، ٦٦٠، ٩٣٩، ١٦٢، ٢١٧). والموسوعة العربية العالمية: ١٩٣/٢.

(٢) ينظر معاني القرآن وإعرابه: ٤/٢٥٤.

(٣) الكشف: ٣/٢٩٠. وينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي: ٣/٣٢٥.

النبين»^(١).

خاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفا وسلفاً متلقاه على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلوماً من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته^(٢).

وعن أبي هريرة ﷺ عنه عن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»^(٣).

الحديث فيه دلالة على نسخ الملل كلها برسالة نبينا ﷺ ولفظ الأمة في هذا الحديث يتناول جميع أمة الدعوة- كما يدل عليه ظاهر الحديث- ممن هو موجود في زمنه ومن يتجدد وجوده بعده إلى يوم القيامة. أما وجه تخصيص اليهود والنصارى في الحديث تنبيهاً على من سواهما، فذلك لأن هاتين الأمتين لهما كتاب، فإذا كان هذا شأنهما مع أن لهما كتاباً فغيرهم ممن لا كتاب له من باب أولى. فلا يسع الناس اليوم ليكونوا مسلمين إلا أن يشهدوا أن محمداً رسول الله.

(١) رواه البخاري: في كتاب المناقب (١٨) باب خاتم النبیین رقم (٣٥٣٥) واللفظ له. ومسلم في كتاب الفضائل (٧) باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبیین رقم (٢٢٨٦) /٤ /١٧٩٠.

(٢) ينظر المحرر الوجيز: ٨٠/١٣، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٤٥/٢٢. وينظر مادة "ختم" في تهذيب اللغة: ٣١٣/٧. ولسان العرب: ١٦٣/١٢.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

والإيمان بمحمد ﷺ شرط الإسلام: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وقال رسول الله ﷺ: «إن لي أسماء: أنا محمد. وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر. وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي. وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي»^(١). والعاقب في اللغة: هو الذي يخلف من كان قبله في الخير، وكل شيء خلفه شيء بعده فهو عاقب له، ولهذا قيل لولد الرجل عقبه وكذلك آخر شيء عقبه^(٢).

وقال ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم، ما حل له إلا أن يتبعني»، وفي رواية: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتكم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لا تبعني»^(٣).

ووجه دلالة الحديث: أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبياً ممن أرسل الله قبل محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ

(١) رواه البخاري في كتاب المناقب (١٧) باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ رقم (٣٥٣٢)، وفي كتاب التفسير (٦١) سورة الصف رقم ٤٨٩٦. ومسلم في كتاب الفضائل (٣٤) باب في أسمائه ﷺ رقم (٢٣٥٤) ١٨٢٨/٤. والترمذي في كتاب الأدب (٦٧) باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ رقم (٢٨٤٠) ١٣٥/٥ واللفظ له، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٢) ينظر تهذيب اللغة: ٢٧١/١.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

الرسول، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد صرفاً ولا عدلاً ما لم يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام ديناً.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم»^(١).

والمراد من قوله ﷺ: «بين يدي الساعة» أي أمامها، فمبعثه ﷺ كان قريباً من الساعة فهو آخر الأنبياء بعثة في الدنيا، وشريعته خاتمة الشرائع^(٢).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «بعثت أنا والساعة كهاتين» ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى^(٣).

والمراد بينهما شيء يسير كما بين الأصبعين في الطول أو المجاورة. والبعد والقرب إضافيان فقد يكون الشيء قريباً بالنسبة إلى أبعد منه، بعيداً بالنسبة إلى أقرب منه^(٤)، والمراد من الحديث: استمرار دعوته ﷺ إلى قيام الساعة، لا تفترق إحداها عن الأخرى،

(١) رواه الإمام أحمد: ١٢٣/٩، رقم (٥١١٤). وصححه الشيخ الألباني في ارواء الغليل (١٩/٥، رقم ١٢٦٩).

(٢) الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي ﷺ: «بعثت بالسيف بين يدي الساعة» لابن رجب، ص ١٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الجمعة (١٣) باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٨٦٧) ٢/٥٩٢.

(٤) ينظر شرح صحيح مسلم، للنووي: ٢٢٢/٦، ١١٨/١٨-١٢٠. والانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، للطوفي: ص ٢١٢.

فليس بينه وبين الساعة نبي، كما ليس بين السبابة والوسطة إصبع أخرى^(١).

قال الحليمي^(٢): «معنى قول النبي ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين» أي: أنا النبي الآخر فلا يليني نبي آخر، وإنما تليني القيامة، وهي مع ذلك دانية؛ لأن شرائطها متتابعة بيني وبينها، وذلك أنه أشار بإصبعيه المتجاورين، إلا أن توليد الأنبياء عليهم السلام قد انقطع، فليس يتراخى الأمر بعده إلى أن تدرس شريعته، ويبعث بعده نبي، وإنما تليه القيامة كما تلي السبابة الوسطى وليست بينهما إصبع. وهذا لا يوجب أن يكون لهم علم بالساعة نفسها؛ لأن ما بين أول الإشراف وما بين آخر الأشراف غير معلوم، وإذا لم يكن معلوماً؛ لم يوجب العلم بأول الأشراف ولا بدنوها العلم بالساعة»^(٣).

قال ابن حزم رحمته الله: «لا يختلف اثنان من أهل الأرض - لا نقول من المسلمين بل من كل ملة - في أن رسول الله ﷺ قطع بالكفر على كل أهل ملة غير الإسلام. ولا يختلف أيضاً اثنان في أنه ﷺ قطع

(١) ينظر الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: ١٣/١٥. والتذكرة للقرطبي: ص ٧١١. وفتح الباري: ٣٥٧/١١.

(٢) أبو عبدالله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، الفقيه الشافعي. ولد سنة (٣٣٨هـ) مدينة جرجان، ونشأ ببخارى. كان من أذكى زمانه، ومن أئمة الشافعية في بلاد ما وراء النهر. له يد طولى في العلم والأدب. قدم نيسابور سنة (٣٧٧هـ) فحدث عنه الحافظ أبو عبدالله الحاكم مع تقدمه ونبله. توفي رحمته الله سنة (٤٠٣هـ) ينظر تذكرة الحفاظ: ١٠٣٠/٣، وطبقات الشافعية لابن السبكي: ٣٣٣/٤.

(٣) المنهاج في شعب الإيمان: ٣٤١/١، ونحوه: ٥٣٩/٢. من المنهاج. تنبيه: في مواضع من كتاب المنهاج أخطاء مطبعية، وبعض السقط، ومنها هذا الموضع، وتم التصحيح من شعب الإيمان للبيهقي (٩/٢) حيث نقل النص السابق باختصار.

باسم الإيمان على كل من اتبعه وصدق بكل ما جاء به وتبرأ من كل دين سوى ذلك»^(١).

وقد أخذ الله تعالى الميثاق على كل نبي من الأنبياء عليهم السلام قبل محمد ﷺ لئن بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ آل عمران: ٨١.

قال علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما، وجماعة من التابعين رحمهم الله أجمعين: «لم يبعث الله عز وجل نبياً آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد ﷺ: لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه، ويأمره فيأخذ العهد على قومه»^(٢).



(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: ٢٩٨/٣.
 (٢) روى هذه الآثار عن هؤلاء الأئمة ابن جرير الطبري في تفسيره: ٥٥٥-٥٥٦، الأرقام (٧٣٣٤-٧٣٢٨).

المطلب الرابع

حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيئته على غيره من الكتب

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قال ابن عباس: «هو القرآن؛ شاهد على التوراة والإنجيل مصدق لهما ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، يعني: أميناً عليه، يحكم على ما كان قبله من الكتب»^(١). وقال غيره: «القرآن أمين على الكتب فيما إذا أخبرنا أهل الكتاب في كتابهم بأمر، إذا كان في القرآن فصدقوا، وإلا فكذبوا»^(٢).

وقد جاء في القرآن ذكر أربعة كتب: صحف إبراهيم، والتوراة، والإنجيل، والزبور. ولم يبق من هذه الكتب في أيدي الناس إلا التوراة والإنجيل المحرفة.

فالقرآن هو الحكم على غيره من الكتب السماوية السابقة، وهو ميزان على صحتها وسلامتها؛ وقد دل القرآن في آيات كثيرة على أن اليهود والنصارى قد حرفوا كثيراً من الكتب السابقة، وزادوا فيها، وحذفوا منها، فالتوراة حرفت، والإنجيل حرف وما بقي محفوظاً دون تبديل إلا القرآن الكريم. يقول القرآن عن تحريف اليهود: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فِيمَا

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره: ٣٧٩/١٠، رقم (١٢١١٥).

(٢) ذكره ابن جريج عن جماعة من التابعين انظر تفسير الطبري: ٣٧٨/١٠، رقم

(١٢١٠٦).

نَفَضِهِمْ مَيْتَقَهُمْ لَمَنَّهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَدْسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۗ ﴿[المائدة: ١٣].

ويقول عن تحريف النصارى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَا يَاقُوتَانِ الطَّعَامُ﴾ [المائدة: ٧٥]، ولما سأله سبحانه وهو أعلم: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، فأجاب ﷺ: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧].

والقارىء للتوراة والإنجيل اللذين في أيدي الناس اليوم، يجد في مواطن عديدة منها نقيض ما جاء به الأنبياء والرسل من الإيمان والتوحيد والعمل الصالح، والدعوة إلى محاسن الأخلاق والفضائل.. ففي التوراة المحرفة التي بأيدي اليهود نجد سوء الأدب مع البارى سبحانه ووصفه تعالى عن ذلك بصفات النقص والخداع والندم، بل تارة بالجهل والنسيان، وعدم العلم، ومصارعة البشر، ولطم الوجه، إلى غير ذلك من القبائح. أما ما نسبته التوراة المحرفة إلى أنبياء الله فكثير: من الزنا، والكذب والاحتيال، وطلب الدينا، وكتمان ما أنزل الله ومختلف كبائر الذنوب. فضلاً عن الاستهزاء بذواتهم واتخاذهم مجالاً للسخرية.

أما الإنجيل الذي في أيدي النصارى اليوم، فليس ما أوحاه الله إلى عيسى ﷺ، بل ضاع منهم، والتحريف في الإنجيل الموجود اليوم

ظاهر وجلي. وكانت كتابته بعد رفع المسيح ﷺ بمئات السنين، والأخبار التي فيه فيها كذب وافتراء على الله ونبيه عيسى ﷺ: كأخبار صلب المسيح، وقد بين القرآن الكريم أن ذلك لم يقع بيقين: ﴿وَمَا قَلَّوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

وعقيدة التثليث: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي لِي بِنْتِي إِسْمَاعِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]. وقولهم إن الله اتخذ ولدا، وهو ما نفاه القرآن عنه تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] إلى غير ذلك من التحريف والتبديل الموجود في الإنجيل المتداول بين أيدي الناس اليوم.

جاء في دائرة المعارف الأمريكية: «لم تصلنا أي نسخة بخط المؤلف الأصلي لكتب العهد القديم، أما النصوص التي بين أيدينا فقد نقلتها إلينا أجيال عديدة من الكتبة والنساخ. ولدينا شواهد وفيرة تبين أن الكتبة قد غيروا بقصد أو بدون قصد في الوثائق والأسفار التي كان عملهم الرئيسي هو كتابتها أو نقلها»^(١).

ويقول المدخل إلى العهد القديم؛ في ترجمة الكاثوليك للتوراة

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبد الوهاب: ١٩.

تحت عنوان تشويه النص: «لا شك أن هنالك عدداً من النصوص المشوهة التي تفصل النص العبري الأول عن النص الأصلي. فمن المحتمل أن تقفز عين الناسخ من كلمة إلى كلمة تشبهها وترد بعد بضعة أسطر، مهملة كل ما يفصل بينهما. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هناك أحرف كتبت كتابة رديئة فلا يحسن الناسخ قراءتها فيخلط بينها وبين غيرها. وقد يدخل الناسخ في النص الذي ينقله، لكن في مكان خاطيء تعليقاً هامشياً يحتوي على قراءة مختلفة أو على شرح ما»^(١).

«ليس في هذه الكتب الخط (المخطوطات) كتاب واحد بخط المؤلف نفسه، وجميع أسفار العهد الجديد، من غير أن يستثنى واحد منها، كتب باليونانية. وأقدم الكتب الخط، التي تحتوي معظم العهد الجديد أو نصه الكامل، كتابان مقدسان على الرق يعودان إلى القرن الرابع.. وهذا الكتاب الخط مجهول المصدر، وقد أصيب بأضرار لسوء الحظ»^(٢).

«إن نسخ العهد الجديد التي وصلتنا ليست كلها واحدة، بل يمكن للمرء أن يرى فيها فوارق مختلفة الأهمية، ولكن عددها كثير جداً على كل حال. إن نص العهد الجديد قد نسخ ثم نسخ طوال قرون كثيرة بيد نساخ صلاحهم للعمل متفاوت، وما من واحد منهم معصوم من مختلف الأخطاء التي تحول دون أن تتصف أية نسخة كانت، مهما بذل فيها الجهد، بالموافقة التامة للمثال الذي أخذت عنه يضاف إلى ذلك أن بعض النساخ حاولوا أحياناً، عن حسن نية، أن يصوبوا ما جاء في

(١) المرجع السابق: ٢٠-٢١.

(٢) المرجع السابق: ٢٣.

مثالهم وبدا لهم أنه يحتوي أخطاء واضحة، أو قلة دقة في التعبير اللاهوتي. وهكذا أدخلوا إلى النص قراءات جديدة تكاد أن تكون كلها خطأ. ومن الواضح أن ما أدخله النساخ من التبديل على مر القرون تراكم بعضه على بعضه الآخر، فكان النص الذي وصل آخر الأمر إلى عهد الطباعة مثقلاً بمختلف ألوان التبديل ظهرت في عدد كبير من القراءات^(١).

ولقد تبين لعلماء النصرانية استحالة الوصول إلى النص الأصلي مهما بذلوا من مجهودات؛ بل لا يزال الحذف والتنقيح في الكتاب المقدس مستمراً إلى وقت قريب؛ وسيستمر لأن ما أوكل حفظه للبشر، فضياعه ثابت بلا شك، والله أعلم.

ولا بد من بيان أمر آخر وهو: أن من هيمنة هذا القرآن على غيره من الكتب؛ أن تكفل الله تعالى بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]. ولذا فهو: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِيهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، ولن يستطيع أحد تبديله: ﴿وَأَنْتَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَعَدِّلاً ﴿٢٧﴾﴾ [الكهف: ٢٧]، وهو ظاهر على غيره إلى قيام الساعة: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: ٣٣]، ووصم بالكفر من اتبع كتاباً غيره وتوعدهم بالنار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبدالوهاب: ٢٤-٢٥. عن المدخل إلى العهد الجديد. وينظر أمثلة أخرى في: الكتاب المقدس في الميزان، لعبدالسلام محمد، وحول موثوقية الأناجيل والتوراة، محمد السعدي.

خَلْدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾ [البينة: ٦]؛ ولهذا لا يقبل الله تعالى من الناس ديناً سوى الإسلام، فإنه كلمة الله الأخيرة للناس، والدين الحق الذي نسخ به سائر الأديان، وجعله مهيمناً عليها: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].



الخاتمة

وبعد: فقد وصل البحث إلى نهايته بحسب الخطة المرسومة له، ولم يصل إلى نهاية المراد، وما تم في البحث لا بد فيه من قصور وخلل، طبيعة كل ما يقوم به الإنسان من عمل، فالعصمة حُصِرَ بها الأنبياء، وأما الكمال فالخلق عنه كله بمعزل، والمقام هنا لذكر أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث بإيجاز، وهي كما يأتي:

- ١- إن الإسلام هو دين الله تعالى الذي لا يقبل من أحد سواه، وهو الذي كان عليه الأنبياء جميعاً. وهو عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا هو الإسلام بمفهومه العام. فمن مات عليه قبل مجيء نبينا محمد ﷺ فقد مات على الإسلام.
- ٢ إن التصوف كان النواة والبذرة التي أثمرت دعوة التقريب والتوحيد بين الأديان في هذا العصر.
- ٣- إن الدعوة إلى وحدة الأديان غير متناقضة مع حقيقة التصوف، فالتأثيرات الخارجية في نشأة التصوف ظاهرة وجزئية، فهو خليط متعدد وغير متجانس من الأديان والمذاهب والفلسفات المختلفة.
- ٤- إن الصوفية تدعو إلى وحدة حقيقية بين الأديان، وتزعم أن الخلاف بين الأديان إنما هو في الأشكال والصور الظاهرية فقط هذا بالنسبة للاتحادية القائلين بوحدة الوجود. في حين أن من لا يقول بوحدة الوجود من الصوفية يرى في الأديان وإن اختلفت طرقاً تؤدي إلى الله، فالصوفي هنا لا يسعى للجمع بينها بقدر ما

يدعو للتعايش بينها في إطار الأخوة الإنسانية الشاملة، والمحبة التي تتجاوز الاختلافات بين الأديان. والصوفي الناضج عند الطرفين لا يرى في الفرق بين الأديان سبباً للاختلاف، وأقله أن يكون هذا الاختلاف اختلاف تنوع، وليس اختلاف تضاد.

٥- الصوفية في إيمانهم بوحدة الأديان لا يصدر عن مشرب واحد؛ بل كل فيما يخصه:

فأوائل الصوفية: لا نجد عندهم دعوة واضحة إلى وحدة الأديان، ومع ذلك لم يخل الأمر عند قلة منهم من دعوة إلى وحدة الأديان، من عدة جوانب:

الأول: من باب المحبة المطلقة، والتي تجعل من اختلاف الأديان أمراً مناقضاً لحقيقة المحبة الخالصة.

الثاني: النزعة الإنسانية التي تنظر لجميع الناس المؤمن منهم والكافر على أنهم أخوة في الإنسانية، فلا ينبغي أن تُفرق بينهم الأديان.

الثالث: الاعتقاد بأن الإنسان مجبور، ولّد عند هذه الفئة تقبل الاختلاف في العقائد؛ لأن هذا الخلاف فوق طاقة البشر، ولا سبيل لدفعهم له.

أما عند الغلاة من الصوفية، فالدعوة إلى وحدة الأديان عند أكثرهم- إن لم يكونوا جميعاً- أمر واضح وضوح الشمس في رابعة النهار؛ وهي تظهر بوضوح في جوانب كثيرة، فمع اتفاقهم مع مبتدعة الزهاد في إيمانهم بدين الحب، والنزعة الإنسانية التي توحد بين البشر، والاعتقاد بأن الإنسان مجبور؛ إلا أنهم زادوا على مبتدعة الزهاد في إيمانهم بالحلول، ووحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، وتقسيم الدين

إلى شريعة وحقيقة:

فالإيمان بوحدة الوجود ولد لدى هؤلاء نظرة متكافئة للأديان، فهي صور لمظهر واحد، وإن اختلفت في الخارج.

أيضاً فإن الأديان المختلفة صور متعددة للحقيقة المحمدية السارية في الكون، والتي ظهرت في صورة آدم، وتنقلت في الأنبياء من بعده حتى وصلت إلى النبي محمد ﷺ، وتظهر في كل عصر بعده في صورتها الأرضية المتمثلة في الإنسان الكامل الذي يمثله قطب من أقطاب الصوفية كل عصر.

وقسم هؤلاء الغلاة الدين إلى قسمين: ظاهر الدين وهو الشريعة، وهذا للعوام، والاختلاف بين الأديان في دين الشريعة يسلم به للعوام الذين لا يستطيعون معرفة حقيقة الدين. والقسم الآخر: هو باطن الدين ويسمونه الحقيقة له مصادره وأصوله، والاختلاف بين الأديان في دين الحقيقة أمر لا يمكن وقوعه؛ لأنه دين يوحد بين المتناقضات، ويجمع بين الأضداد.

- ٦- إن التصوف الغالي في العصر الحديث لا زال على إيمانه بوحدة الأديان، ولم يخرج صوفية هذا العصر عن ما قرره سلفهم سابقاً.
- ٧- وأخيراً فإن الدعوة للوحدة بين الأديان في مفهومها الصحيح هو: أن تتوحد الملل كلها والشرائع تحت مظلة الإسلام الدين الحق الذي ارتضاه الله لعباده، ونسخ به ما سبقه من الأديان، وأزال به الشرك والكفر.

التوصيات

- ١- يجب على العلماء وطلاب العلم فضح الدعوة إلى وحدة الأديان وبيان زيفها وخطورتها، والرد عليها.
- ٢- نشر العقيدة الصحيحة المأخوذة من الكتاب والسنة، وتوجيه طلاب العلم الشرعي إلى معرفة منهج السلف الصالح في العقيدة والعبادة وفي مواجهة المبتدعة والملحدين .
- ٣- توجيه من يوثق في دينه وأمانته وعلمه في الجامعات والمراكز العلمية لدراسة مثل هذه المذاهب المنحرفة، وإثبات أنها عقائد فاسدة ودخيلة.
- ٤- إتلاف كتب دعاة وحدة الأديان من الصوفية وغيرهم، وسحبها من المكتبات ومن الأسواق لما فيها من الكفر والضلال والبدع؛ حماية لعقائد المسلمين وصيانة لهم من البدع.
- ٥- منع دعاة وحدة الأديان من نشر كفرهم وضلالهم وبدعهم، ومنعهم من ممارسة أنشطتهم حتى لا ينشروا عقائدهم الفاسدة بين المسلمين. وتحذير المسلمين من سمومهم.
- ٦- وجوب البيان لعموم المسلمين: اعتقاد كفر من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافراً، وأنه من أهل النار.
- ٧- أيضاً وجوب البيان لعموم المسلمين أن إقرار الدعوة لوحدة الأديان أو اعتقاد جوازها أو الرضا بها كفر وضلال ومحادة لله

ورسوله، ومخالفة صريحة للقرآن الكريم، والسنة المطهرة، وإجماع المسلمين. وأن من الكفر البين الاعتراف بدين يعبد الله به غير دين الإسلام.

٨- ومن البيان الواجب كذلك لعموم المسلمين: أن من يسمي الكنائس بيوت الله وغيرها من معابد الكفار وأن أهلها يعبدون الله فيها عبادة صحيحة مقبولة عند الله، فهو ضال مضل لأنها عبادة على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، نعوذ بالله من الكفر وأهله.

٩- مناصحة دعاة وحدة الأديان، ومقارعتهم بالحجج القوية والبراهين الواضحة، وإقامة الحججة عليهم. فإن من الكفر الصريح والضلال المبين: الدعوة إلى وحدة الأديان، والتشجيع عليها ونشرها بين المسلمين، فضلاً عن الاستجابة لها، والدخول في مؤتمراتها وندواتها، والانتماء إلى محافلها.

وفي الختام، هذا ما يسره الله لي، فما كان فيه من صواب فمن الله، وهو المحمود على توفيقه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره بإحسان إلى يوم الدين.



الفهارس العامة

- أ- أحاديث النبي ﷺ المرفوعة والموقوفة.
- ب- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين.
- ج- الأعلام المترجم لهم.
- د- الفرق والطوائف.
- هـ- الأماكن والمواضع وأقبائل.
- و- المصطلحات الواردة في الرسالة.
- ز- المصادر والمراجع.
- ح- فهرس الموضوعات العام.

فهرس أحاديث النبي ﷺ القولية والفعلية

الصفحة	الراوي	طرف الحديث
١٠١٢	جرير بن عبدالله البجلي	أبايعك على أن تعبد الله
٩٦٤	علي بن أبي طالب	أبو بكر وعمر سيدا كُهل أهل الجنة
٤٠٧	أم المؤمنين عائشة	أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل
٤٠٨	رجل من خثعم	أحب الأعمال إلى الله الإيماى بالله
٤٠٨	عبدالله بن مسعود	أحب الأعمال إلى الله الصلاة
٤٠٧	أبو هريرة	أحب البلاد إلى الله مساجدها
٤٠٧	عبدالله بن عمرو	أحب الصيام إلى الله صيام داود
٤٠٨	سمرة بن جندب	أحب الكلام إلى الله أربع
٦٧	أبو هريرة *	إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم
٢٥٢	عبدالله بن عمر	أرايتكم ليلتكم هذه
٦٣٥	عمر بن الخطاب	اعبد الله كأنك تراه
٦٨٦	جابر بن عبدالله	أعطيت خمساً
٢٨٦	ربيعة بن كعب الأسلمي	أعني على نفسك بكثرة السجود
٧٥٧	عمران بن حصين	اقبلوا البشرى يا بني تميم
٣٥٧	أبو هريرة	أكمل المؤمنين إيماناً
٣٠٧	عبدالله بن مسعود	ألا إني أبرأ
١٠٠٢	أبو بكر نفع بن الحارث	ألا هل بلغت
٧٥٨	عبدالله بن عمر	اللهم أنت الصاحب في السفر

٨٢١	جماعة من الصحابة	اللهم إنما أنا بشر
٢٣١	أبو هريرة	اللهم إني أعوذ بك من الفقر
٢٦٣	سهل بن سعد	اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة
٥٩٧	أنس بن مالك	أمرت أن أقاتل الناس
٥٩٧	أبو هريرة	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا
٦٤٧	عبدالله بن عمر	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
٢٦٤	كعب بن مالك	أمسك عليك بعض مالك
٦٣٣	أبو هريرة	أنا عند ظن عبدي بي
١٠٢٦	وائلة بن الأصقع	إن الله اصطفى كنانة
١٥٦	عياض بن حمار المجاشعي	إن الله أوحى إلي أن تواضعوا
٣٤١	عبدالله بن مسعود	إن الله جميل يحب الجمال
٨٢٢	أبو هريرة	إن الله خلق آدم على صورته
٨٢٠	عائشة أم المؤمنين	إن الله خلق الملائكة من نور
٥٤٨	عبدالله بن عمرو	إن الله كتب مقادير الخلائق
٤٠٨	المغيرة بن شعبة	إن الله كره لكم ثلاثاً
٣٥٦	أبو هريرة	إن الله لا ينظر إلى صوركم
٧٤٠	أبو هريرة	إن الله لما قضى الخلق
٤٠٧	عبدالله بن عمر	إن الله يحب أن تُؤتى رخصه
٤٠٧	سعد بن أبي وقاص	إن الله يحب العبد
١٠٢٢	أبو هريرة	إننا معاشر الأنبياء إخوة لعلات
٩٣٠	عقبة بن عامر الجهني	إن أنسابكم هذه ليست بمسببة على أحد
٧٩٢	أنس بن مالك	أنتم أعلم بأمور دنياكم
٩٦٧	أبي بن كعب	أنت موسى بنى إسرائيل

٤٠٨	عبدالله بن عمرو	أن تهجر ما كره ربك
٢٥٠	أم المؤمنين عائشة	إن الرهبانية لم تكتب علينا
٢٣٦	أبو أمامة الباهلي	إن سياحة أمتي الجهاد
٥٩٧	عبدالله بن عباس	إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب
٣٦٩	أبو هريرة وأبو سعيد	إن لكم أن تصحوا
١٠٣١	جبير بن مطعم	إن لي أسماء أنا محمد
١٠٢١	أنس بن مالك	إنما أنا بشر
١٠٢٠	أم سلمة	إنما أنا بشر
١٠٢١	عبدالله بن مسعود	إنما أنا بشر
١٠٢٩	أبو هريرة	إن مثلي ومثل الأنبياء
٩٦٠	عبدالله بن عمرو	إن من أشراط الساعة
٧٥٥	جابر بن عبدالله	أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته
٣٥٩	موضوع	إن النظر إلى الوجه الحسن عبادة
٩٨٠	أبو هريرة	إنه قد كان في ما مضى قبلكم
٩٢٣	أبو ذر	إني حرمت الظلم عن نفسي
٢٤٩	أبو أمامة الباهلي	إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية
٩٣٣	أبو هريرة	إني لم أبعث لعاناً
٤١١	البراء بن عازب	أوثق عرى الإيمان الحب في الله
٦٧	أم المؤمنين عائشة	أيها الناس عليكم بما تطيقون
٢٢٢	عبدالله بن عباس	أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا
٧٠١	معاوية بن الحكم الأسلمي	أين الله؟
٢٢٦	أبو أمامة	البذاذة من الإيمان
١٠٣٢	عبدالله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف

١٠٣٢	جابر بن عبدالله	بعثت أنا والساعة كهاتين
٢٩٧	العرباض بن سارية	تركتكم على البيضاء
١٠٠٢	أبو الدرداء	تركتكم على البيضاء
٤١٣	أبو هريرة	تعس عبدالدرهم تعس عبدالدينار
٤٠٢	أنس بن مالك	ثلاث من كن فيه
٢٦٤	سعد بن أبي وقاص	الثلاث والثلاث كثير
٦٢٠	أبو هريرة وأبو سعيد	ثم يرفعون رؤوسهم
٢٦١	أنس بن مالك <small>رضي الله عنه</small>	جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small>
٢٦٥	أنس بن مالك	حبب إلي من دنياكم
٩٦٥	عمران بن حصين	خير أمتي قرني
٢٥٣	غير معروف	دعوا الرهبان وما انقطعوا إليه
٧٥٤	جابر بن عبدالله	رأيت رسول الله <small>صلى الله عليه وسلم</small> في غزوة
٨٢٢	أبي سعيد الخدري	رجل يجاهد في سبيل
٨٨٦	عمران بن حصين	صل قائماً
١٨٧	مالك بن الحويرث	صلوا كما رأيتموني أصلي
٣٧١	عثمان بن أبي العاص	الصيام جنة
٣٦٩	سهل بن سعد	في الجنة ثمانية أبواب
٦٠٠	أبو رزين	في عماء
٨٥٢	عبدالله بن عمر	القدرية مجوس هذه الأمة
٨٥٩	عبدالله بن عمرو	قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن
٢٢٣	أنس بن مالك	كان أحب الثياب إلى النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small>
٢٢١	عبدالله بن مسعود	كان على موسى يوم كلمه ربه كساء صوف
٧٥٧	عمران بن حصين	كان الله ولم يكن شيء قبله

٧٥٥	عبدالله بن عمر	كان النبي ﷺ يصلي على راحلته
٨١٤	موضوع	كنت أول النبيين في الخلق
٨١٥	ابن عباس	كنت في صلبه وأهبط إلى الأرض
٣٢١	موضوع	كنت كترأ مخفياً
٨١٤	موضوع	كنت نبياً وآدم بين الماء والطين
٨١٤	موضوع	كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين
٢٦٣	عبدالله بن عمر	كن في الدنيا كأنك غريب
٣٦	شداد بن أوس	الكيس من دان نفسه
٨٦٨	علي بن أبي طالب	لييك وسعديك
١٨٧	جابر بن عبدالله	لتأخذوا مناسككم
٣٧٧	أبو هريرة	لست هناك
٥٩٨	أبو سعيد الخدري	لقنوا موتاكم لا إله إلا الله
٥٤٤	جبير بن مطعم	لما سمعت رسول الله ﷺ
١٠٢٨	أبو ذر	لم يبعث الله عز وجل نبياً إلا
٣٧٢	أبو هريرة	لن يدخل أحد الجنة بعمله
٨١٥	موضوع	لولاك ما خلقت الأفلاك
١٥٦	أبو هريرة	ليدعن رجال فخرهم بأقوام
٩٢٣	عبدالله بن مسعود	ليس أحد أحب إليه العذر من الله
١٥٦	عبدالله بن مسعود	ليس منا من ضرب الخدود
٥١٦	أبو هريرة	ليسألنكم الناس عن كل شيء
٨٩٢	أبو هريرة	ما أخرجكما من بيوتكما
٣٧١	عبدالرحمن بن جبر	ما اغبرتاً قدما عبد في سبيل الله
٦٩٧	عبدالله بن عباس	ما السماوات السبع والأرضون السبع

٥٩٨	معاذ بن جبل	ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله
٨٩٢	علي بن أبي طالب	ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده
٢٦٣	أنس بن مالك	ما هذا الحبل؟
١٧١	أنس بن مالك	ما هذان اليومان؟
٨٧٢ ، ٦٢٢	موضوع	ما وسعني أرضي ولا سمائي
٩٣٠	النعمان بن بشير	مثل المؤمنين في توادهم
١٧٠	عبدالله بن عمر	المسلم أخو المسلم
٢٥٠	أبو هريرة	مقام أحدكم يعني في سبيل الله
٧٤٠	أبو هريرة	الملائكة يتعاقبون
٣٧١	أبو هريرة	ممن يتعوذون
٤١٢	أبو أمامة الباهلي	من أحب لله وأبغض لله
٣٧٠	أبو هريرة	من آمن بالله وبرسوله
٣٦٩	أبو هريرة	من أنفق زوجين في سبيل الله
٣٧٠	عبدالله بن عباس	من بنى لله مسجداً
٣٧٠	أم المؤمنين أم حبيبة	من صلى في اليوم واللييلة
١٩	عبدالله بن عمر	من صنع إليكم معروفاً
٢٨٦	أبو هريرة	من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب
٤٠٣	أم المؤمنين عائشة	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا
١٥٥	عبدالله بن عمر	من قُتل تحت راية عُميّة
٤٠٨	أبو موسى الأشعري	من كره لقاء الله كره الله لقاءه
٢٢٦	عبدالله عمر	من لبس ثوب شهرة
٥٩٩	عثمان بن عفان	من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله
٩٣٢	جرير بن عبدالله	من لا يرحم الناس لا يرحمه الله

٢٦٣	سهل بن سعد	موضع سوط في الجنة
٦٦٨	أبو هريرة	المؤمن مرآة أخيه المؤمن
٩٢٨	أبو هريرة	ناركم جزء من سبعين جزءاً
١٠٢٧	أبو هريرة	الناس معادن كمعادن الذهب
١٧١	ثابت بن الضحاك	هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية
٩٦٨	أبي بن كعب	هو أعلم منك
٨٩٢	أبو خزيمة	هي من قدر الله
١٠١٨	أبو هريرة	وأرسلت إلى الخلق كافة
٣١٩	عمار بن ياسر	وأسألك لذة النظر إلى وجهك
١٨٩	أبو هريرة	والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد
٤١٢	أنس بن مالك	والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم
١٩٩	جابر بن عبدالله	والذي نفسي محمد لو بد لكم موسى
٣٠٧	أنس بن مالك	ولكن عليكم بإبراهيم
٩٦٥	أبو سعيد الخدري	لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده
٦٧٦	أبو هريرة	لا تسبوا الدهر
٨١٩	عمر بن الخطاب	لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم
٣٥٦	رجل من أصحاب النبي ﷺ	لا فضل لعربي على عجمي
٣٧١	أبو هريرة	لا يجتمع كافر وقاتله في النار
٢٩	أبو سعيد الخدري وأبو هريرة	لا يشكر الله من لا يشكر الناس
١٠١٢	معاوية بن حيدة	لا يقبل الله عز وجل من مشرك
٣٧١	أبو هريرة	لا يلج النار من بكى من خشية الله
٤٠٤	جابر بن عبدالله	لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه
٣٥٨	عبدالله بن عمر	لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جرّ

٨٠٧	أنس بن مالك	لا يؤمن أحدكم حتى يحب
٨١٥	موضوع	يا آدم لولا محمد ما خلقت الأفلاك
١٠٢٥	جابر بن عبدالله	يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحدٌ
٩٣٣	أبو هريرة	يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة
٨١٥	جابر بن عبدالله	يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك
٨١٧	ميسرة الفجر	يا رسول الله متى كنت نبياً؟
٢٦٢	عبدالله بن عمرو	يا عبدالله إن لجسدك عليك حقا
٨٢٠	أبو هريرة	يا معشر قريش اشتروا أنفسكم
٥٩٨	أنس بن مالك	يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله
٨٠١	أبو هريرة	يضع فيها قدمه
٣٦٩	أبو هريرة وأبو سعيد الخدري	يقول الله لأهل الجنة



فهرس الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين

الأنثر	القائل	الصفحة
أضله الله في سابق علمه	عبدالله بن عباس	٣٩٠
إن قوماً يتخيرون الصوف	محمد بن سيرين	٢٢٤
إنما هذه ثياب رهبان	أبو العالية	٢٢٧
ثم جاء الله بالخير	ابن عباس	٢٢٣
أولئك شر الأمة	ابن عباس	٨٨٢
الدين واحد والشريعة مختلفة	قتادة	١٠٢٢
زوجكن أهليكن	زينب بنت جحش أم المؤمنين	٧٠١
القرآن أمين على الكتب	جماعة من التابعين	١٠٣٥
كان أحب الثياب	أنس بن مالك	٢٢٣
كان أهل اليمن يحجون	ابن عباس	٨٩٣
كان بين آدم ونوح عشرة قرون	ابن عباس	١٠٢٤
كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاة	ابن عباس	١٧٦
لم يبعث الله عز وجل نبياً	جماعة من الصحابة	١٠٣٤
لما سمعت رسول الله قرأ	جبير بن مطعم	٥٤٦
ما هذا الذي أراكم تصنعون	عبدالله بن مسعود	٢٦٢
من لم يبلغ الحرام صبره	الزهري	٢٥٩
ها إن قوماً جعلوا	الحسن البصري	٢٢٧
هو القرآن شاهد	عبدالله بن عباس	١٠٣٥
لا إلا كتابُ الله أو فهمٌ أعطيه رجلٌ مسلمٌ	علي بن أبي طالب	٩٤٥

٢٢٢

عبدالله بن عباس

لا ولكنه أطهر

٢٢٢

قتادة

يعني ثياب القطن والكتان



فهرس الأعلام المترجمين

الصفحة	العلم المترجم له
٢٢٣.....	إبراهيم بن أدهم
٢٥١.....	إبراهيم بن الجنيد
٢٣٤.....	إبراهيم الخواص
٩٩٠.....	إبراهيم الدسوقي
٩٠٥.....	ابراهيم بن شيان
٢٢٩.....	إبراهيم العريان
٢٥٦.....	إبراهيم بن عصفير
٤٤٨.....	إبراهيم بن فاتك
٥٧٨.....	إبراهيم بن محمويه
٩٦٦.....	ابن أبي العز الحنفي
٢٩١.....	ابن البنا السرقسطي
١٩٣.....	إحسان عبدالقدوس
٧٢٠.....	أحمد التيجاني
١٦١.....	أحمد خان
٨٦١.....	أحمد خاني
٢٢٠.....	أحمد الدردير
١٤٥.....	أحمد سهراب
١٦٧.....	أحمد شوقي
٩١٦.....	أحمد كفتارو

- أحمد بن يحيى الجلاء ٨٣٤
- أخناتون ١١٠
- أرسطو طاليس ٤٩٩
- آرنو ١١٩
- أريجين : يوحنا جان اسكوت ٥٠١
- اسينوزا ٤٧٥
- اسرائيل بن عزيز (بعل شم طوب) ٤٩٠
- الاسفرايني : أبو المظفر الطوسي ٢٣٢
- آسين بلاثيوس ٣٥١
- أشوكا فارذانا ٨٧
- اصطفان بن صُدَيْلِي ٤٩٢
- أفلاطون ٢٤٨
- أفلوطين، الفيلسوف اليوناني ٣٣١
- أكبر بن همايون (الملك المغولي) ١٥٩
- إكسانوفان ٢٤١
- أليوت ١١٨
- أبو أمامة الباهلي : صدي بن عجلان ٢٣٦
- أمودي دي بين ٥٠٢
- أمين الريحاني ١٢٦
- إندريه نايتون ١١٤
- انكساغورس ٤٩٧
- إنكسيمانس ٤٩٦
- الأوزاعي ٨٨٢



- أوغسطين (القديس) ٣٣٢
- إيكارت، يوهان إيكارت (المعلم) ٣٣٢
- إيليا أبو ماضي ١٢٩
- بارمنيدس ٤٧٤
- الباقر : محمد بن علي بن الحسين ١٣٧
- بدر الدين بن إسرائيل ابن قاضي سيماونه ٥٥٣
- بشر بن الحارث الحافي ٢٣٤
- ابن بطال : علي بن خلف بن بطال ٢٢٣
- بقية بن الوليد ٨٨٤
- أبو بكر بن باجه : محمد بن يحيى ٥٠٧
- أبو بكر البناني ٧٧٢
- أبو بكر الخلال ٨٨٤
- أبو بكر الواسطي ٦١١
- بندار بن الحسين الشيرازي ٢٨٩
- بولس ١١٥
- أبو تراب النخشيبي : عسكر بن حصين ٧٠
- تيريزا الراهبة ٤٣٥
- التستري : سهل بن عبدالله ٦٨
- تشوانغ تسه، واسمه: تشوانغ تشيو ٤٨٧
- التفتازاني : مسعود بن عمر ٢٧٧
- جبران خليل جبران ١٢٨
- جبير بن مطعم ٥٤٦
- الجريري : أحمد بن محمد بن الحسين ٦٥

- ٧٨٧..... جعفر الصادق
- ١٣٧..... جعفر بن منصور اليماني
- ٧٠١..... جلال الدين الرومي
- ١٦٤..... جمال الدين الأفغاني
- ١٠٥..... جنكيز خان
- ٦٥..... الجنيد بن محمد بن الجنيد
- ٥١٣..... الجهم بن صفوان
- ١٠٢٠..... جورج بونارد شو
- ٩٠٤..... جولد تسيهر
- ٣٢٢..... الجيلي : عبدالكريم بن إبراهيم
- ٧٤..... الحارث المَحَاسبي
- ١٦٨..... حافظ إبراهيم
- ٣٨٧..... حافظ الشيرازي
- ٣١٤..... حبيب بن عيسى بن محمد العجمي
- ٩٩٣..... الحريري
- ٣٧٣..... أبو الحسن الأشعري
- ٧٥..... الحسين بن منصور الحلاج
- ٢٣٣..... أبو الحسين النوري
- ٣٦٣..... الحُصْرِيُّ : علي بن إبراهيم الحصري
- ٦٢..... أبو حفص السهروردي
- ٩٥١..... الحكيم الترمذي
- ١٠٣٣..... الحلبي : الحسين بن الحسن
- ٢٢٧..... حماد بن سلمة

- ٣١٧..... أبو حمزة الصوفي
- ٣١٤..... حيان الجريري
- ١٧٦..... الخطابي : أبو سليمان حمد بن محمد
- ٥٣٤..... الخياط : عبدالرحيم بن محمد
- ١٦١..... دارا شيكوه
- ٨٠٥..... داود قيصري
- ٣٣٣..... ابن الدباغ : عبدالرحمن محمد بن علي الأنصاري
- ٤٣٨..... دحية الكلبي
- ٩٣..... ديباندرانات طاغور
- ١٦..... الذهبي : محمد بن أحمد
- ٢٧٩..... ذو النون المصري : ثوبان بن إبراهيم
- ٧٥..... رابعة العدوية
- ٩٠..... راما كريشنا برامهمسا
- ٨٩..... رام موهون روي
- ٥٠٨..... ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد
- ٥٣٣..... أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري
- ٢٤٢..... الرفاعي : شيخ الطريقة
- ٧٦١..... الرملي الفقيه الشافعي
- ١٩٣..... روجيه جارودي
- ٧١..... رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي الصوفي
- ٣١٤..... رياح بن عمرو القيسي
- ٦٣..... أبو الريحان البيروني
- ١٠١٩..... رينيه ديكارت

- الزبيدي : محمد بن محمد بن محمد ٢٤٦.
- زرادشت ١٠٧.
- أبو زكريا الرازي الطيب ٢٤٧.
- الزهري : محمد بن شهاب ٢٥٩.
- زين الدين العراقي ٥٢٩.
- سامي شوكة ١٥٢.
- ابن سبعين ٦٨٩.
- السراج الطوسي ٦١.
- سرفبالي رادا كرشنا ٩٧.
- السَّرِيُّ السَّقَطِيُّ ٢٣١.
- سعدى الشيرازي ٣٤١.
- أبو سعيد بن أبي الخير ٧٧.
- أبو سعيد الخراز : أحمد بن عيسى ٧٤.
- أبو سليمان الداراني ٧٢.
- سنائي الغزنوي ٣٣٨.
- السهروردي المقتول ٥١٠.
- سوامي فيفيكانندا ٩٢.
- ابن السيد البطليوسي ٥٠٨.
- ابن سينا : الحسين بن عبدالله بن الحسين ٥٠٦.
- الشاذلي (شيخ الطريقة الشاذلية) ٢٨٢.
- شارل الثاني عشر (ملك السويد) ١٢٠.
- شاو يونغ، ويسمى أيضاً شاو كانغ ٤٨٧.
- الشبلي : دُلْفُ بن جَحدَر ٦٨.

- ٥٣٢..... الشحام المعتزلي : أبو يعقوب يوسف بن عبدالله
- ٤٧٥..... الششتري : علي بن عبدالله النميري
- ٥٠٤..... شلنج
- ٣٨٣..... شنران
- ٥٠٤..... شموئيل الكسندر
- ٤٣٨..... الشهرستاني
- ٩٠٢..... شيشرون
- ٢٢٥..... الصلت بن راشد
- ٧٠٧..... صدر الدين الشيرازي
- ١٢٥..... صن موون
- ٢٣٤..... أبو طالب المكي
- ٤٩٥..... طاليس
- ٥٠٨..... ابن طفيل : محمد بن عبدالملك
- ٢٢٧..... أبو العالية : رفيع بن مهران التابعي
- ٣٧٥..... أبو العباس بن عطاء
- ١٤٤..... عبدالبهاء عباس المازندراني البهائي
- ٢٩٢..... عبدالحليم محمود (شيخ الأزهر)
- ١٦٦..... عبدالرحمن الكواكبي
- ٢٤٥..... عبدالرحمن المجذوب
- ٢٨٣..... عبدالسلام بن مشيش
- ٢٤٤..... عبدالغني بن إسماعيل النابلسي
- ٧٢٣..... عبدالقادر الجزائري
- ٢٩٠..... عبدالقادر عيسى

- ٢٢٧..... عبدالكريم أبو أمية
- ٨٠٧..... عبدالله بن إبراهيم الميرغني
- ٩٨٢..... عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي
- ٥٣٣..... أبو عبدالله البصري : الحسين بن علي
- ٧٣..... أبو عبدالله البلخي : محمد بن الفضل بن العباس
- ٤٣٦..... عبدالله بن سبأ اليهودي
- ٢٢٠..... أبو عبدالله الصبيحي
- ٢٥١..... عبدالله بن الفرغ
- ٧٨٦..... عبدالله بن معاوية
- ٣٠٤..... أبو عبدالله النباجي : سعيد بن بُريد
- ٣١٥..... عبدالواحد بن زيد
- ٢٢٨..... عبدالوهاب الشعراني
- ٣١٥..... عبدك الصوفي
- ٣١٦..... عتبة الغلام
- ٨٤٢..... أبو عثمان المغربي
- ٢٩١..... ابن عجيبة : أحمد بن محمد
- ٣٠٥..... ابن العريف الصنهاجي
- ٧٦١..... العز بن عبدالسلام
- ٨٨٢..... عطاء بن أبي رباح
- ٣٤٦..... عفيف الدين التلمساني
- ٢٢٢..... عكرمة مولى ابن عباس
- ١٥٨..... علاء الدين الخلجي
- ١٥٩..... علاء الدين حسين شاه

- ٣٥١..... ابن علويه المستغامي
- ٥٣٣..... أبو علي الجبائي
- ٢٤..... علي الخواص (شيخ الشعراني)
- ٢٩٥..... أبو علي الروذباري
- ٧٨٩..... علي بن الوليد
- ٨٨٦..... عمران بن حصين
- ٣٤٤..... عنایت خان
- ١٢٠..... غريغوريوس السابع
- ٨٥..... غوستاف لوبون
- ٩٥٢..... أبو الغيث بن جميل
- ٨٨٣..... غيلان القدري
- ٥٠٥..... الفارابي : محمد بن محمد بن طرخان
- ٣٥..... ابن فارس : أحمد بن فارس
- ٣٢٧..... ابن الفارض : عمر بن علي بن مرشد
- ٢٢٧..... فرقد السبخي
- ٣٨٤..... فرنسيس الأسيسي
- ١٤..... فريد الدين العطار : محمد بن إبراهيم
- ٣٦٢..... الفضيل بن عياض
- ١٣٥..... فيثاغورس
- ٥٠٠..... فيلون الإسكندري
- ١١٨..... فيليب حتي
- ٧٢..... أبو القاسم النصراباذي : إبراهيم بن محمد بن محمود
- ٩٤٦..... أبو القاسم الصوفي

- ٧٤٦..... القاشاني
- ٧٦١..... القاضي عياض
- ٢٢٢..... قتادة
- ٨٢٣..... ابن قتيبة
- ١٥١..... قسطنطين زريق
- ٦٠..... القشيري : عبدالكريم بن هوازن
- ٧٦٦..... ابن قضيب البان
- ١٠٥..... قوبيلاي بن تولوي بن جنكيز خان
- ٧٠٥..... القونوي : محمد بن إسحاق
- ١٠٢..... كانج يو وي
- ٧٨٢..... كعب الأخبار
- ٢٣٢..... الكلاباذي : محمد بن إسحاق
- ١٦٢..... أبو الكلام آزاد
- ٧٨٤..... كليمنت (القديس)
- ١٤٠..... كمال جنبلاط
- ٣١٦..... كهمس بن الحسن القيسي
- ١٠٠..... كونفوشيوس
- ١٩٦..... كيركغارد
- ٩١..... كيشاب شاندراسين
- ٣٣٤..... لسان الدين بن الخطيب
- ١٢٤..... لويس ماسينيون
- ١١٩..... لبيتز (لايتيز)
- ١٠٨..... ماني

- ٥١٢..... محمد إقبال
- ٩٥٥..... محمد ثناء الله العثماني
- ١٤٦..... محمد رشاد فياض
- ٤٦٦..... محمد شيخ بن فضل الله الهندي
- ٧٤٣..... محمد صادق عنقا شاه
- ٧٦..... محمد بن عبدالجبار النفري
- ١٦٥..... محمد عبده
- ٢٨٩..... محمد كنسوس التيجاني
- ٨٨٤..... محمد بن الوليد الزبيدي
- ٦١٧ ، ٥٥٥..... محيي الدين بن عربي
- ٥٠٨..... ابن مسكويه : أحمد بن محمد
- ٧٨٧..... أبو مسلم الخرساني
- ٨٨٢..... معبد الجهني
- ١٦٨..... معروف الرصافي
- ٤١٩..... معروف الكرخي
- ٧٨٦..... المقنع الخرساني
- ٣٢٦..... ملا جامي
- ٣١٦..... الملطي : محمد بن أحمد
- ١٠٢٤..... ملك الحبشة
- ١٠٢٣..... ملكة سبأ
- ١٠١..... منشيوس (مونغ كو)
- ١٠٤..... منكو بن تولوي بن جنكيز خان
- ٩٤..... المهاتما غاندي

- أبو المواهب البكري ٩٤٣
- موسى بن ميمون ٥٠٢
- مونتجمري وات ٤٢
- ميخائيل نعيمة ١٢٩
- الناصر الحمادي ١٢١
- نانك ٩٨
- نبيه أمين فارس ١٥٢
- نجم الدين بن إسرائيل ٥٥٤
- نجم الدين كُبرى ٤٦٦
- التساج كبير ٩٨
- النظام المعتزلي ٧٨٩
- نكياما يكي ١٠٣
- النميري : محمد بن نصير ٤٣٧
- النوري : أحمد بن محمد ٢٣٣
- نيرون ١٢٧
- نيشيرين ٤٨٥
- نيقولا دي كوز ١٢١
- نيكلسون : رينولد ألن نيكلسون ٩
- أبو هاشم الجبائي ٥٣٣
- أبو هاشم الصوفي ٦٠
- هانس كينغ ٤١
- الهجويري : علي بن عثمان ٤٧٧
- أبو الهذيل العلاف ٥٢٠

- ٤٩٦..... هرقليطس
- ٣٥٢..... هنري كوربان
- ٥٥٢..... ابن هود: الحسن بن علي
- ٥٠٣..... هيجل
- ٩٠٨..... أبو الوفاء بن عقيل
- ٧٣٧..... ولي الله الدهلوي
- ٦٤..... اليافعي : عبدالله بن أسعد
- ٧٣..... يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي
- ٢١٤..... أبو يزيد البسطامي : طيفور بن عيسى
- ٤٣٥..... يوحنا حامل الصليب
- ٢٢٨..... يوسف بن أسباط
- ١٣٨..... أبو يعقوب السجستاني



فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

الصفحة	الفرقة أو الطائفة
١٣٥.....	الإسماعيلية
٤٢.....	الباية
١٣٢.....	الباطنية
٩٠.....	البراهموساماج
١٠٠٠.....	البطيخية
١٤٢.....	البهائية
٤٨٥.....	البوذية
٢٧٨.....	التاوية (الطاوية)
١٠٣.....	تنريكيو
١٠٣.....	جماعة أموتو
١٤٤.....	جمعية التاريخ الجديد
٢٢٩.....	الجينية
١٥٤.....	حراس الأرز
١٠٤.....	حركة سيكو- نو آي
٤٩٠.....	الحسيدية
٢٣٠.....	الداجاميرا
١٣٨.....	الدروز
١٠٧.....	الزرداشتية
٤٣٦.....	السبئية

٥١٣.....	السمنية
٩٨.....	الشيخ
١٣٣.....	الشعرية
١٠٢.....	الشتو
٤٧٨.....	طائفة اليوجين
٣١٥.....	العبدية
١٤٧.....	القومية العربية
٤٣٤.....	الكرميون
١٠٠.....	الكونفوشيوسية
١٤٥.....	الماسونية
١٠٨.....	المانوية
٣٨٣.....	مدرسة الأرض الطاهرة
٣٣٣.....	مذهب الطمأنينة
٣١٩.....	المذهب الروحاني
٢١٧.....	المزدكية
٢٣٥.....	الملكانيون
٢٣٩.....	المهايانا
١٢٥.....	المونية
٢٣٥.....	النسطوريون
٤٣٧.....	النصيرية
٨٣.....	الهندوسية
٢٣٩.....	الهيانانا
٢٤٠.....	يعقوبية النصارى (اليعاقبة)

فهرس الأماكن والمواضع والقبائل

الصفحة	القبيلة أو المكان
٢١٥.....	الأهوار
٢١٥.....	أهوازستان
٤٨٨.....	البابليون
٢١٤.....	بخارى
٢١٤.....	بلاد ماوراء النهر
٢١٤.....	بلخ
١٧١.....	بوانة
٣٠٩.....	التاميل
٢١٥.....	الجزيرة
٢١٥.....	جند نيسابور
٢١٤.....	جيحون
٢١٥.....	حران
٢١٥.....	خوزستان
٩٧٠.....	عكاظ
١٣٥.....	كوجرات
٢١٤.....	ما وراء النهر



فهرس المصطلحات الصوفية وغيرها

المصطلح	الصفحة
الإبراهيمية	٤٦
الاتحاد الخاص	٢٧٦
الاتحاد العام	٤٦٤ ، ٢٧٦
آتمان	٤٨٠ ، ٤٧٨
إحاطة	٦٩٤ ، ٥٦٣
الأحدية	٦٠٢
الأديان (الدين)	٣٦
الاسم الأعظم	٢٨٣
الإشارة	٢٩٤
الإشراق	٥٠٩
الأعراض	٥١٨
الأعيان الثابتة	٥٣٦
الأفلاطونية المحدثة (الحديثة)	٢١٩
الألوهية	٦٠٧
أميدا	٣٨٣
الإنسان الكامل	٧٧٣
الإنسان الكبير	٦٠٥
الإنسانية	٩٠١
الأهمسا	٢٤٢

٩٠.....	أوبانيشاد
٩٣٩.....	الباطن
٤٨٣ ، ٤٧٨.....	البراهمان
٤٢٣.....	البقاء
٢٧١.....	البوادة
٢٧١.....	البوارق
٤٣٣.....	تجديف
٥٩.....	التصوف
٢٨٠.....	التفرقة
٥٠.....	التقريب بين الأديان
٧٩.....	التكية
١١٣.....	التلمود
١٩٨.....	التمامية
٢٣٧.....	التناسخ
٤٥.....	توحيد الأديان
٥٧٩.....	التوحيد الألوهي
٥٧٩.....	التوحيد الوجودي
٤٥.....	التوليف
٤٨.....	ثقافة الاختراق
٤٧٠.....	الشيوصوفية
٧٩.....	الجذب (المجذوب، المجاذيب)
٦٨٩ ، ٤٢٤ ، ٢٨٠.....	الجمع
٢٨١.....	جمع الجمع

٥١٨.....	الجوهر
٥١٨.....	الجوهر الفرد
١٠٤.....	جيسو
١٠١.....	جين
٢٧٣.....	الحال
٩٤٢.....	الحقيقة
٧٦٨ ، ٦٠٠.....	حقيقة الحقائق
٧٦٥ ، ٦٠١.....	الحقيقة المحمدية
٤٢٩ ، ٢٣٩.....	الحلول
٥٢.....	الحوار بين الأديان
٧٨.....	الخانقاوات
٣١٠.....	الخلاص
٣٠٦.....	الخلعة
٧٢٠.....	الخمرة الأزلية
٩٥.....	الدارما
٧٩.....	الدرائش
٢٨٧.....	الدوجماطيقية (الدوجماتية)
٢٥٣.....	الدير
٢٤٦.....	الديانا
٩٧٤.....	الذوق
٧٨.....	الربط
٢٩٤.....	الرمز
٢٥٢.....	الرهبان

٢١٨.....	الزندقة
٧٨.....	الزوايا
٤١٧.....	السكر
٢٤٦.....	السمادي
٢٣٩.....	سيرافادا
١٠٥.....	الشامانية
٩٤١.....	الشريعة
٤٢٥.....	الشطح
٢٥٢.....	الشماس
٣١٨.....	الشوق
٤٢٤ ، ٤١٨.....	الصحو
٨٦.....	الضريح
٩٤٧ ، ٧٨.....	الطريقة
٦٨٧.....	الطلسم
٢٧١.....	الطوارق
٢٧١.....	الطوالع
٩٤١.....	الظاهر
٤٧.....	العالمية
٣٠٦.....	العشق
٦٠٠.....	العماء
٤٨.....	العولمة
١٣١.....	عيد البشارة
٢٨١.....	عين الجمع

٢٣٧.....	الغورو
٢١٢.....	الغنوصية
٤١٨.....	الغيبة
٤٢٤ ، ٢٨٠.....	الفرق
١٧.....	الفقير
٥١١.....	الفلسفة الإشراقية
٤٢٢ ، ٢٣٧.....	الفناء
١٣٥.....	الفيثاغورية الجديدة
٩٦.....	الفيدا
٢٥٢.....	القيسيس
٢٧١.....	القوادح
٤٨٦ ، ١٠٢.....	الكامي
٢٥٢.....	الكاهن
٩٧٣.....	الكشف
٤٩٤ ، ٤٩١.....	الكمون
٢٥٢.....	الكنيسة
٣٠٩.....	الكورال
٢٧١.....	اللوائح
١١٧.....	مجمع بال
٢٠٢.....	مجمع لاتران
٣٠٣.....	المحبة
٢٨٠.....	المحو
٤٩٨.....	المدرسة الإيلية

٤٩٥.....	المدرسة الأيونية (الملطية)
٤٧٣.....	المدرسة الرواقية
٤٧٣.....	المدرسة السوفسطائية
١٣٥.....	المدرسة الفيثاغورية
٨١.....	المزار
٨١.....	المشهد
٢٧٦.....	المطاع
٢٥٢.....	المطران
٧٩٣.....	المطلسم
٥١٦.....	المعدوم
٢٧٣.....	المعراج الصوفي
٩٧٠ ، ٣٠٤.....	المعرفة
٢٧٣.....	المقام
٤٧.....	المواطنة العالمية
٢٣٧.....	النرفانا
٩٠١.....	النزعة الإنسانية
٥٣٩.....	النسب والإضافات
٢١٦.....	الهرطقة
٢١٥.....	الهلينية
٣٨٩.....	الهوى
٢٧١.....	الهواتف
٦٢٥.....	الهيولى
٦٠٣.....	الواحدية



٣٥.....	الوحدة
٣٩.....	وحدة الأديان
٤٦٩ ، ٤٢٤.....	وحدة الشهود
٥٦٢.....	الوحدة المطلقة
٤٦٣ ، ٢٤١.....	وحدة الوجود
٢٤٤ ، ٨٧.....	اليوجا



المصادر والمراجع

أولاً - المخطوطات:

- ١- اتحاف أهل الإيمان في أن النبي لا يخلو عنه مكان، محمد بن علي بن محمد البكري. ضمن مجموع رقم (٩٢٧٦) المكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد)، دمشق.
- ٢- الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٥٠٥٦) المكتبة الظاهرية، دمشق.
- ٣- أسرار الآيات وأنوار البيئات، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية، مجموعة جامعة برنستون رقم (٤٨٩*).
- ٤- الإلقاء الرحماني والتنزل الرباني الملقب بالعرش، علي بن محمد وفا، رقم (٣٦٩٢/ف) شستريتي، دبلن إيرلندا، نسخة مصورة بجامعة الإمام بالرياض.
- ٥- أنوار السلوك في أسرار الملوك. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٥-١١٦٦٠) مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية.
- ٦- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ضمن مجموع رقم ١٦٦/ع.
- ٧- بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة

- جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٨- تحقيق الذوق والرشف في المخالفات الواقعة بين أهل الكشف. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٧٤٩٠) المكتبة الظاهرية، دمشق.
- ٩- ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق، عبدالسلام بن برجان، رقم (٢٦٤٢- فب) مركز الملك فيصل، للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة باريس الوطنية، ينقصها الجزء الرابع (الأخير).
- ١٠- تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء طوار العقل من الأطوار. محمد عطار زاده الدمشقي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣). وملحق بهذا المخطوط رسالة مهمة تتحدث عن مواضع الشريعة والحقيقة ونقولات عن الإنسان الكامل للجيلي، ولعلها للمؤلف نفسه محمد عطار زاده الدمشقي. والذي يغلب على الظن أنها من تصنيف الجيلي حيث وردت عبارة في الورقة ٥ (٢٠٤) تفيد هذا المعنى، والله أعلم.
- ١١- التكليف الظاهري والباطني. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٥٢٠٥) المكتبة الظاهرية، دمشق.
- ١٢- التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (١٤١٨) المكتبة الظاهرية، دمشق.
- ١٣- جمع الأسرار عن منع الأشرار في الطعن في الصوفية الأخيار. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط مرقم (١٩٥١/ *) مكتبة الملك فهد الوطنية.

- ١٤- الحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية. أبو الفوز محمد أمين سليمان أفندي سويدي زاده البغدادي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٩٢٩). من ق ١ حتى ق ٧٣ تقاريط للكتاب، ويبدأ المؤلف من ق ٧٤، وذكر العنوان ق ٧٦.
- ١٥- حقيقة اليقين وزلفة التمكين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (١٦٨ تصوف) المكتبة المركزية بجامعة الملك سعود، الرياض.
- ١٦- الدرّة المضية في شرح الخمرية الفارضية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ١٧- الدر المنظم في الاسم الأعظم، أبو سالم النصيبي : محمد بن طلحة بن محمد بن الحسن، أبو سالم النصيبي (ت ٦٥٢هـ). رقم (٢٥٠٢) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).
- ١٨- ديوان التلمساني. عفيف الدين التلمساني، مكتبة شستريتي، إيرلندا. نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام رقم ٨٦٣٨/ف.
- ١٩- ديوان شعائر المشاعر ج ١. ابن قضيبة البان : مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٦٩٧.
- ٢٠- ديوان النجم بن إسرائيل (محمد بن سوار بن إسرائيل الشيباني) رقم (٦٥٧٣) المكتبة الظاهرية، دمشق.
- ٢١- رفع الإيهام ودفع الإيهام على موضعين في الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٣٣٣).
- ٢٢- الروض الفائق وحقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه

- للخلائق. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٣٤٨) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون). ويشمل هذا المخطوط الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، وهي : كتاب النقطة (وهو الوحيد المطبوع) وكتاب الألف، وكتاب الباء.
- ٢٣- زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٢٤- سر النور المتمكن، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٠٢٤) المكتبة الوطنية، برلين.
- ٢٥- شرح أسماء الله الحسنی، عفيف الدين التلسماني تركيا، السليمانية، قسم لالولي، رقم (١٥٥٦).
- ٢٦- شرح مشكل الفصوص، جمال الدين الزواوي، رقم (٢/٥٤٩٣) مكتبة شستريتي، دبلن - إيرلندا، نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام.
- ٢٧- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٨٧٣*، المجموعة الجديدة.
- ٢٨- الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٢٩- الظل الممدود في معنى وحدة الوجود. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، ضمن مجموع رقم (١٩٠١) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) وهو شرح رسالة : وحدة الوجود

- لملا عبدالرحمن جامي.
- ٣٠- عذر الأئمة في نصح الأمة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. رقم (٤-٠٢١٢٣) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- ٣١- الغايات في معرفة معاني الآيات. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (٢٣٢٠) المكتبة الوطنية، برلين.
- ٣٢- غنية أرباب السماع. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١١٠٩/*) مكتبة الملك فهد الوطنية.
- ٣٣- كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٧٦١٧ يهودا.
- ٣٤- الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣).
- ٣٥- كوكب الصبح في إزالة ليل القبح، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية. (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٣٦- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. لابن عربي، رقم (٢/٥٤٩٣) مكتبة شستريبيتي، دبلن، إيرلندا، نسخة مصورة في قسم المخطوطات بجامعة الإمام محمد بن سعود.
- ٣٧- القضاء والقدر. عبدالرزاق بن جمال الدين بن أحمد القاشاني (الكاشاني) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٤٣٩٢ يهودا.
- ٣٨- اللعة النورانية شرح الشجرة النعمانية. محمد بن إسحاق القونوي،

- رقم (٣١٣٤) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).
- ٣٩- لوامع البرق الموهن في معنى قوله " ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن " ، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١٠٢٠٧) مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، الرياض.
- ٤٠- المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٥٣٤) مجموع (١١٣٢) مكتبة الملك فهد الوطنية.
- ٤١- مفتاح المعية في طريق النقشبندية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم ١٤٥٨-٢-ف) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة برلين الوطنية.
- ٤٢- المقام الأسماء في امتزاج الأسماء. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٤٣- مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم (٤٩٠٤) المكتبة المركزية بجامعة أم القرى. مكة المكرمة.
- ٤٤- نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨٠) المكتبة الوطنية، برلين.
- ٤٥- النصوص في تحقيق الطور المخصوص. محمد بن إسحاق القونوي، رقم (١٤١/*) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون).
- ٤٦- النفحات المنتشرة في الأجوبة عن الأسئلة العشرة. عبدالغني بن

- إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨١) المكتبة الوطنية، برلين. في المخطوط نقص في أوله بقدر أربع ورقات تقريباً.
- ٤٧- نفخة الصور ونفحة الزهور في الكلام على أبيات قبضة النور لمحمد البكري الصديقي. شرح: عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.
- ٤٨- النوافح الفائحة بروائح الرؤيا الصالحة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي (ضمنها كاملة الغزي في: الورد الأنسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي).
- ٤٩- واردات في التصوف. بدر الدين بن إسرائيل، ابن قاضي سماونة (ت ٨١٨هـ) مع شرح الشيخ محيي الدين محمد بن مصطفى المعروف بنور الدين زاده (ت ٩٨١هـ) مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٣٩٣٤ يهودا.
- ٥٠- الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي، لابن سبطه الشيخ كمال الدين محمد الغزي العامري، مكتبة الملك فهد الوطنية، رقم (١/٤٨٠).
- ثانياً - مؤلفات الصوفية والفلاسفة:

- أ -

- ١- الإبانة النورية في شأن صاحب الطريقة الختمية، أحمد بن أحمد المشهور بابن إدريس الرباطي، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٢- أبجدية التصوف الإسلامي، محمد زكي إبراهيم شيخ الطريقة المحمدية، سلسلة منشورات ورسائل العشيرة المحمدية، القاهرة،

- ط ٥ : ١٤١٥ هـ - ١١٩٥ م.
- ٣- الإبريز، عبدالعزيز الصباغ (جمعه تلميذه أحمد بن المبارك) وبهامشه :
درر الغواص على فتاوى الخواص، وكتاب الجواهر والدرر، كلاهما
لعبدالوهاب الشعراني، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة :
١٣٠٦ هـ.
- ٤- إحياء علوم الدين، أبو حامد بن محمد الغزالي، وبذيله : كتاب
المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار،
لعبدالرحيم بن الحسين العراقي، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني،
القاهرة.
- ٥- أخبار الحلاج (أو مناقبات الحلاج)، جمع : علي بن أنجب
الساعي، اعتنى بنشره وتصحيحه : لويس ماسينيون، وبول كراوس،
مطبعة القلم / مكتبة لاروز، باريس : ١٩٣٦ م.
- ٦- آراء الدقائق في شرح مرآة الحقائق، علي بن أحمد المهائمي، طبعت
بإشراف : عبدالله عبدالقادر الجيتيكر، مطبعة الترقى، بومباي، الهند.
- ٧- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي،
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
- ٨- إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن (الطبقات الصغرى)،
زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر،
دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.
- ٩- الأسراء إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعراج) لابن عربي، تحقيق
وشرح : د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١ :
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

- ١٠- الإسراء والمعراج، جمع : محيي الدين الطعمي، دار ومكتبة الهلال، دار البحار، بيروت: ٢٠٠١م^(١).
- ١١- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد (بن أبي الخير)، تأليف حفيده: محمد بن المنور، ترجمة وإعداد: د. عبدالكريم سعود، دار الحصاد/ دار الكلمة، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.
- ** أسرار الذات الإلهية، ينظر : منزل المنازل الفهوانية.
- ١٢- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، حيدر الآملي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران : ١٣٦٢ش.
- ١٣- الإسلام الحي، روجيه غارودي، ترجمة : دلال بواب ضاهر، والدكتور محمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط ١ ١٩٩٥م.
- ١٤- الإسلام في الغرب : قرطبة عاصمة الروح والفكر، روجيه غارودي، ترجمة : د. محمد مهدي الصدر، دار الهادي بيوت، ط ١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ١٥- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الدين الطوسي، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣ : ١٩٨٣م. طبعة أخرى : الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي وشرح الشرح للرازي، دار البلاغة، قم - إيران، ط ١ : ١٣٧٥ هـ ش.
- ١٦- أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمعها وعلق عليها : ياسين

(١) جمع فيه جامعه: الإسراء والمعراج: لابن عباس، ولنجم الدين الغيطي، ولأبي إسحاق النعماني، ومعراج القشيري والبسطامي، والآية في شرح قصة الإسراء للسيوطي.

- إسماعيل الحجي، دار الحكمة، دمشق، ط ١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
- ١٧- اصطلاحات الصوفية، محيي الدين بن عربي. ضمن كتاب التعريفات للجرجاني.
- ١٨- أصوات أجنحة جبرائيل، شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول. نشرت هذه الرسالة ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام.
- ١٩- الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط ١ ١٩٩٢م^(١).
- ٢٠- الإعانة، للشيخ أحمد زروق. تحقيق: د.علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢١- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، محمد بن إسحاق القونوي، تحقيق ودراسة: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- ٢٢- الأعمال الفكرية العامة للدكتور زريق، مركز دراسات الوحدة العربية/ مؤسسة عبدالحميد شومان، بيروت، ط ٣: ٢٠٠١م.
- ٢٣- الأعمال الفلسفية للفارابي ج ١، تحقيق وتقديم: د.جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. وتشتمل على: تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة، والتعليقات، ومقالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، وجوابات لمسائل سئل عنها.

(١) ظهرت ترجمة أخرى لهذا الكتاب بعنوان "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية".

- ٢٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط ٢: ١٣٢٨هـ.
- ٢٥- إنشاء الدوائر، لمحبي الدين بن عربي، ويلييه: كتاب عقله المستوفز له أيضاً، ويلييه: كتاب التدابير الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، له أيضاً. طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، سنة ١٣٣٦هـ.
- ٢٦- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبدالوهاب الشعراني، طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر، ط ١: ١٣١٧هـ.
- ٢٧- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، عبدالوهاب الشعراني، دار جوامع الكلم، القاهرة، ط ٢.
- ٢٨- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، ومعه: مسائل في التوحيد والتصوف عبدالغني النابلسي، تحقيق: سعيد عبدالفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط ١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
- ٢٩- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، وبحاشيته: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة، طبع على نفقة: محمود أفندي شاکر الكتبي، ط ٢: ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

- ب -

- ٣٠- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أحمد بن محمد بن عجيبة، نشره سبطه: محمد المبارك الشهير بالفزاري، دار الثناء للطباعة، ط ١: ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٣١- بداية حالة الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي موجود بكامله في تاريخ بغداد (١١٢/٨-١٢٧). وكذلك نقل معظمه الذهبي في سير أعلام النبلاء عند ترجمة الحلاج.

- ٣٢- بد العارف، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين، تحقيق وتقديم: د. جورج كتوره، دار الكندي، بيروت، ط١: ١٩٧٨م.
- ٣٣- برج بابل وشدو البلابل. عبدالغني إسماعيلي النابلسي (ديوان شعر) تحقيق: أحمد الجندي، دار المعرفة، دمشق، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م^(١).
- ٣٤- بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية، لأبي سعيد الخادمي (وهو شرح للطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي) وبهامشه: الوسيلة الأحمدية والذريعة السمرمدية في شرح الطريقة المحمدية، لرجب بن أحمد. نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٤٨هـ
- البوستان = سعدي الشيرازي شاعر بالإنسانية.

- ت -

- ٣٥- تائية عبدالرحمن جامي ترجمة تائية ابن الفارض باضممام شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح: د. صادق خورشاه، نشر دار نقطة، طهران: ١٣٧٦هـ ش.
- ٣٦- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢: ١٩٦٨م.
- ٣٧- التجليات الإلهية لابن عربي، ومعه: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول، ومعه أيضاً: تعليقات ابن

(١) عنوان إحدى المخطوطات لهذا الكتاب هو: خمرة بابل وغناء البلابل، موجود في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٥٢) والمخطوط فيه زيادة تقدر بخمسة عشر ورقة عن المطبوع.

- سودكين. تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاي، طهران : ١٣٤٧ هـ/ش.
- ٣٨- التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ، محمد بن شيخ فضل الله الهندي (ت ١٠٢٩هـ)، نشرت ضمن كتاب " الحياة الروحية عند المسلمين : نصوص صوفية " ألّف بينها وقدم لها وحققها وعلق عليها : د. سامي نصر لطف. طبع سنة ١٩٨٨ - ١٩٨٩م.
- ٣٩- التدبيرات الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، لمحيي الدين بن عربي، ينظر: إنشاء الدوائر.
- ٤٠- التراث والتجديد، د.حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٥: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ٤١- التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- ٤٢- التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- تطهير وتنوير القلوب (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).
- ٤٣- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٤- التعليقات (على فصوص الحكم)، د. أبو العلا عفيفي، ملحق بكتاب فصوص الحكم لابن عربي.

- ٤٥- تفسير ابن عربي، محيي الدين بن عربي، دار صادر بيروت^(١).
- ٤٦- تفسير روح البيان، اسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر.
- ٤٧- تفسير الفاتحة الكبير المسمى بـ " البحر المديد " أحمد بن عجيبة، تحقيق : بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١ : ١٩٩٩م^(٢).
- ٤٨- تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد سهل بن عبدالله التستري، عني بتصحيحه : السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، طبع على نفقة : أحمد ناجي الجنالي، ومحمد أمين الخانجي وأخيه بمصر والاسطانه، ط ١ : ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ٤٩- التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني، المكتبة الرشيدية، باكستان.
- ٥٠- التفهيمات الإلهية، ولي الله الدهلوي، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي في الهند : ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.
- ٥١- تقييدان في وحدة الوجود، أحمد بن محمد بن عجيبة، ويليه : كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً. حققه وقدم له : جان لويس ميشون، دار الزرقاء مراكش، المغرب، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٥٢- تكملة الفتوحات المكية، المعروف بعروش الحقائق في رفع البلاء عن

(١) نُسب هذا التفسير إلى ابن عربي خطأ، والصحيح أن هذا التفسير هو تفسير عبدالرزاق القاشاني (ت ٧٣٠هـ) ويسمى : "تأويلات القرآن الكريم". ينظر " كشف الظنون : ٣٣٦/١، ومؤلفات ابن عربي : ص ٢٥٤-٢٥٦، ومقدمة محقق " شرح منازل السائرين للقاشاني " : ص ٢٤-٢٦ (الحاشية).

(٢) وهو غير تفسيره المسمى بالبحر المديد أيضاً، إذ أن هذا التفسير مطول لفاتحة الكتاب في مجلدين.

- الخلايق، محيي الدين الطعمي، المكتبة الثقافية، بيروت، ط ١ :
١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٥٣- التمكين في شرح منازل السائرين للهروي، شرح : محمد أبو الفيض
المنوفي، دار نهضة مصر، القاهرة.
- ٥٤- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، محيي الدين بن عربي،
راجعها وعلق عليها: عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر،
القاهرة: ط ١ : ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م^(١)
- ٥٥- تنوير الصدر على حزب البر، عمر الشبراوي الخلوتي، مكتبة النجاح،
طرابلس، ليبيا.
- ٥٦- تهافت التهافت، أبو الوليد بن رشد، طبع بإشراف : د. محمد عابد
الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٨ م.

- ج -

- ٥٧- جامع الإرشاد الشريف، ألفه ونشره: محمد ناظم الحقاني النقشبندي،
حققه وقدم له: رشيد حسن، ط ١ : ١٩٩٩ م.
- ٥٨- جامع الأصول في الأولياء، أحمد النقشبندي الخالدي، تحقيق :
أديب نصر الدين، الانتشار العربي، بيروت، ط ١ : ١٩٩٧ م.
- ٥٩- جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبھاني، تحقيق

(١) أشار الدكتور يحيى عثمان رحمته الله في كتاب "مؤلفات ابن عربي" : ص ٢٥٩، أنه
هذه الرسالة منحولة، ونسبتها لابن عربي خطأ، استناداً إلى عبارات وردت في
صلبها (ص: ٤٧، ٥٤، ٥٩) والذي يظهر لمن وقف على هذه الرسالة أنها لم
تخرج عن روح ابن عربي وأسلوبه وأفكاره، وغاية الأمر أنها مختصرة من قبل
بعض النساخ، أو أن الناسخ نقلها من نسخة أخرى للشيخ. ينظر تعليقات محقق
الرسالة على الصفحات التي تم ذكرها.

- ومراجعة : إبراهيم عطوه عوض ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ط ٣ : ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- ٦٠- جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية ، الحسن بن الحاج محمد الكوهن الفاسي ، المكتبة الفاسية المصرية ، ط ١ : ١٣٤٧ هـ .
- ٦١- جامع الأنوار في مناقب الأخيار ، عيسى صفاء الدين البندنيجي القادري ، تحقيق : أسامة ناصر النقشبندي ، ومهدي عبدالحسين النجم ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ط ١ : ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م .
- ٦٢- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ، محمود أبو الفيض المنوفي ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ط ١ : ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م .
- ٦٣- جنة الورد (كلستان) ، سعدي الشيرازي ، تعريف : د. أمين عبدالمجيد بدوي ، منشورات : سمير أبو داود / المركز العربي للصحافة - أهلا ، القاهرة : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- ٦٤- جواهر القرآن ، لأبي حامد الغزالي ، شرح ومراجعة : خليل إبراهيم ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط ١ : ١٩٩٢ م .
- ٦٥- جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض سيدي أبي العباس التيجاني ، علي بن حرازم بن العربي براده المغربي الفاسي ، وبهامشه : رماح حزب الرحيم علي نحور حزب الرجيم ، لعمر بن سعيد الفتوي الطوري الكدوي ، طبع على نفقة : قاسم بك محمد الحلو بمطبعة السعادة بمصر ، ط ٢ : ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م .
- ٦٦- الجواهر والدرر مما استفاده عبدالوهاب الشعراني من شيخه علي الخواص ، عبدالوهاب الشعراني ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ط ١ : ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .

٦٧- الجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس (أحمد بن إدريس شيخ الطريقة)، شرح : محمد خليل الهجرسي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- ح -

٦٨- الحجة المؤتاة في الرد على صاحب كتاب إلى التصوف يا عباد الله، أحمد القطعاني، مكتبة جمهورية مصر، القاهرة، ط ٢ ١٩٩٢م.

٦٩- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، لأبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، اعتنى به : د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط ١ : ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م

٧٠- حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، سنائي الغزنوي، ترجمها من الفارسية : د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، الجيزة، ط ١ : ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م.

٧١- حفارو القبور : نداء جديد إلى الأحياء، روجيه غارودي، تعريب : رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ١ ١٩٩٣م.
- حقائق الإسلام وأسراره = الفتح الرباني والفيض الرحماني للنايلسي.

٧٢- حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى، مكتبة العرفان، حلب، ط ٥ : ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م.

٧٣- حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات " لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية.

٧٤- الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، عبدالغني

- إسماعيل النابلسي، تحقيق : رياض عبدالحميد مراد، دار المعرفة، دمشق، ط ١ : ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- ٧٥- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣ : ١٩٨١م.
- ٧٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ..
- ٧٧- حي بن يقظان، تحقيق : د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط ٤، ١٩٩٣م.

- خ -

- خاطرات جمال الدين الأفغاني : ينظر الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.
- ٧٨- ختم الأولياء، الحكيم الترمذي، تحقيق : عثمان إسماعيل يحيى، معهد الآداب الشرقية، بيروت.
- ٧٩- خمرة ألحان ورنه ألحان، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
- ٨٠- الخير الكثير الملقب بـ(خزائن الحكمة)، ولي الله الدهلوي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط ١ : ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- د -

- ٨١- درة الأسرار. محمد بن أبي قاسم الحُميري، المعروف بابن الصباغ، دراسة وتحقيق : عبدالقادر أحمد عطا، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٨٢- الدرّة البيضاء، لابن عربي، تحقيق : د. محمد زينهم محمد عزب،



- مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١ : ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٨٣- الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي، طبع
بنفقة : أمين، ومحمد السرحاني. لا توجد بيانات أخرى.
- ٨٤- الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة، أحمد بن إدريس. ينظر :
للؤلؤ النفيس المستخرج من بحر سيدي إدريس.
- ٨٥- درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، عبدالوهاب
الشعراني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط ١ ١٤١٨ هـ -
١٩٩٨ م.
- ٨٦- الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق،
إعداد : محمد حسن الحمصي، دار الرشيد (دمشق - بيروت)
ومؤسسة الإيمان (بيروت) ط ١ ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٨٧- دلالة الحائرين. موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله
العربية والعبرية : د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ٨٨- ديوان ابن عربي، شرح وتقديم : نواف الجراح، دار صادر، بيروت،
ط ١ : ١٩٩٩ م.
- ٨٩- ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة : د. عبدالخالق محمود، عين
للدراسات والبحوث، الجيزة، مصر.
- ٩٠- ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه : د. علي سامي النشار،
منشأة المعارف، الإسكندرية، ط ١ : ١٩٦٠ م.
- ٩١- ديوان البرعي في المدائح الربانية والنبوية والصوفية، نظم : عبدالرحيم
بن أحمد البرعي اليمني، شرحه وضبطه : حافظ حسن المسعودي، مكتبة
ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢ : ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

- ٩٢- ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، مطبوع مع شرحه: ذخائر الأعلام.
- ٩٣- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، الشيخ عبدالغني النابلسي، دار الجيل، بيروت: ١٩٨٦م.
- ٩٤- ديوان الحلاج ويليهِ أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د.سعدى ضناوي، دار صادر، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.
- ٩٥- ديوان عفيف الدين التلمساني، دراسة وتحقيق: د. يوسف زيدان، نشر مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة.
- ٩٦- ديوان مشكاة اليقين ومحجة المتقين، محمد مهدي الصيادي الرفاعي الشهير بالرواس، طبع بالمطبعة العمومية، مصر: ١٣١٥هـ.
- ٩٧- ديوان اليافي، عمر بن محمد اليافي، دار الغرب الإسلامي، ط ٢: ١٤١٦هـ.

- ذ -

- ٩٨- ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، تحقيق: د. محمد علم الدين الشنقيري، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط ١: ١٩٩٥م.
- ٩٩- ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، الأمير عبدالقادر الجزائري، تحقيق: د. ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت.
- ١٠٠- ذكر مقتل الحلاج لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن زنجي موجود بكامله في تاريخ بغداد (٨/١٣٣-١٤١) وكذلك نقل معظمه الذهبي في السير عند ترجمة الحلاج.

- ر -

- ١٠١- ربايعات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة: محمد عيد إبراهيم، دار الأحمدي، القاهرة، ط ١: ١٩٩٨م.
- ١٠٢- الربيع (بهارستان) ملا عبدالرحمن جامي، ترجمة وتعليق: د. أحمد كمال الدين حلمي، جامعة الكويت، الكويت: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٠٣- الرسائل، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، دار الثقافة، القاهرة: ١٣٩٨هـ.
- ١٠٤- رسائل ابن سبعين، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين المرسي، حققه وقدم له: د. عبدالرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- ١٠٥- رسائل ابن عربي، محيي الدين بن عربي، تقديم وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- ١٠٦- رسائل ابن عزوز، العلامة: محمد المكي بن عزوز، جمع وتحقيق: علي الرضا التونسي، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٠٧- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، إعداد وتحقيق: د. عارف تامر، منشورات عويدات. بيروت / باريس، ط ١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٠٨- رسائل الجنيد، أبو القاسم الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبدالقادر، الناشر: برعي وجداي، القاهرة: ١٩٨٨م.
- ١٠٩- رسائل الخراز، لأبي سعيد الخراز، تحقيق: د. قاسم السمرائي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

- ١١٠- الرسائل الصغرى، ابن عباد النفري، نشرها : الأب بولس ع. نويبا اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، بيروت : ١٩٥٧م.
- ١١١- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
- ١١٢- الرسالة أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري (ت ٤٦٥هـ) تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط ١، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.
- رسالة ابن عربي بمؤلفاته، محيي الدين بن عربي، ينظر : منزل المنازل الفهوانية.
- ١١٣- رسالة روح القدس، محيي الدين بن عربي، قدم لها : بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١١٤- الرسالة العرشية لابن سينا : نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، نشر دائرة المعارف العثمانية. ثم طبعت مستقلة بتحقيق د. إبراهيم هلال^(١) عن نسختين خطيتين، النسخة الثانية منها هي التي نشرتها دائرة المعارف كما صرح المحقق.
- ١١٥- رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة : د. حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط ٤ : ١٩٩٧م.
- ١١٦- الرسالة اللدنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبطه وقدم له : رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق : ١٤٠٦هـ -

(١) ومع ذلك ففي طبعة د. هلال نقص في ص ٢٦ بمقدار سطرين عن طبعة دائرة المعارف العثمانية. وربما في مواطن أخرى.

١٩٨٦م^(١).

- ١١٧- الرسالة المفصحة، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).
- ١١٨- الرسالة الهادية، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).
- ١١٩- رشحات عين الحياة (في مناقب مشائخ السادة النقشبندية ورسوم طريقتهم)، للشيخ علي بن حسين الواعظ الكاشفي الهروي النقشبندي، من علماء القرن العاشر، وبهامشه: ذيل رشحات عين الحياة، للشيخ محمد مراد بن عبدالله القزاني، المكتبة الإسلامية / محمد أزمير. ديار بكر، تركيا.
- ١٢٠- رشح الزلال في الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، عبدالرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالله الفتاح، المكتبة الأزهرية، القاهرة: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٢١- روضة التعريف بالحب الشريف، لذي الوزارتين لسان الدين ابن الخطيب السلماني، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ١: ١٩٧٠م.
- ١٢٢- روض الرياحين في حكايات الصالحين، عبدالله بن أسعد اليافعي، المطبعة العامة العثمانية، القاهرة ١٣٠٢هـ.

(١) أخطأ الدكتور حسن عاصي في نسبة هذه الرسالة لابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" من ١٨٢-٢٠٢، تحت عنوان "العلم اللدني"، ولم يشكك في نسبتها إلى الغزالي إلا قليل من المستشرقين وبعضهم رجع وصحح نسبتها للغزالي. ينظر: مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي: ص ١٩١، ٢٧٠-٢٧١.

١٢٣- روض القلوب المستطاب، حسن رضوان، نشر: نجل المؤلف الشيخ محمد أبو الفتح، ط ١ بمطبعة عموم الأوقاف المصرية، سنة: ١٣٢٢هـ.

- س -

١٢٤- ست رسائل من التراث العربي، مجموعة تشتمل على: فيضة النفحات في مسألة الصفات، للعيدروسي، ولطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، له أيضاً.. تقديم وتحقيق: د. عبداللطيف محمد العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- سراج الهدى (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

١٢٥- السياسة المدنية، أبو نصر الفارابي، تحقيق: د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط ٢: ١٩٩٣م.

١٢٦- سير الأولياء في القرن السابع الهجري، صفي الدين الحسين بن جمال الدين الأنصاري الخزرجي، تحقيق: مأمون محمود ياسين، وعفت وصال حمزة، دار العلم، بيروت، ط ١، بدون تاريخ.

١٢٧- السيف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري، طبع على نفقة: محمود علي حسين، مصر: ١٣٥٠هـ.

- ش -

١٢٨- شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، حققه وعلق عليه: د. حسن كامل يلماز، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ١: ١٣٧٢هـ. ش.

١٢٩- شرح الأبيات الثلاثة لأبي القاسم الجنيد، أحمد بن عجيبة (ضمن

- مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
- ١٣٠- شرح بعض مقتطفات الششتري، أحمد بن عجبية (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
- ١٣١- شرح ديوان ابن الفارض الشريف المناقب، جمعه: رشيد بن غالب من شرحي الشيخ حسن البوريني، والشيخ عبدالغني النابلسي، مطبوع بحاشيته: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك، لعبدالرزاق الكاشاني، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٣١٩هـ.
- ١٣٢- شرح حكم ابن عطاء، للشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبدالحليم محمود، دار الشعب، القاهرة: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٣٣- شرح خميرية ابن الفارض، أحمد بن عجبية (ضمن مجموع شرح القطب بن مشيش).
- ١٣٤- شرح الشيخ عبدالله الشرقاوي على حكم ابن عطاء، مطبوع بحاشية شرح ابن عباد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- ١٣٥- شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، أحمد بن عجبية (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
- ١٣٦- شرح صلاة القطب بن مشيش، أحمد بن عجبية، تحقيق: العمراني الخالدي عبدالسلام، دار الحديث، الدار البيضاء، المغرب، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٣٧- شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي، مكتبة القاهرة، القاهرة.

- ١٣٨- شرح الصلاة المشيشة، الطيب بن عبدالمجيد كيران (ت ١٢٢٧هـ)،
تحقيق: بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات
العربية المتحدة، ط ١: ١٩٩٩م.
- ١٣٩- شرح فصوص الحكم، عبدالرزاق القاشاني، وبأسفل صحائفه :
حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي، المكتبة الأزهرية
للتراث، القاهرة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١٤٠- شرح قصيدة " يا من تعظم " للرفاعي، أحمد بن عجيبة (ضمن
مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
- ١٤١- شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح : د. صادق
خورشا، نشر دار نقطة، طهران ١٣٧٦ هـش (مطبوع مع تائية
عبدالرحمن جامي).
- ١٤٢- شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي،
دراسة وتحقيق: د.يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت /
القاهرة، ط ١: ١٩٩٢م.
- ١٤٣- شرح مواقف النفري، عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني،
تحقيق ودراسة: د. جمال المرزوقي، مركز المحروسة، القاهرة،
ط ١: مايو ١٩٩٧م.
- ١٤٤- شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، تحقيق : العمراني
الخالدي عبدالسلام، مكتبة الإرشاد، الدار البيضاء.
- ١٤٥- شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون، وملحق به ثلاث
رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد، والقَبَّاب، واليوسي.
تحقيق : د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر/ دمشق، دار الفكر

المعاصر / بيروت، ط ١: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

- ١٤٦- شواهد الربوبية، للشيرازي : ينظر مجموعة رسائل فلسفي.
- ١٤٧- الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، د. محمد الحبش. دار الشيخ أمين كفتارو، ودار أبو النور، دمشق، ط ٢، تموز ١٩٩٦ م.

- ص -

١٤٨- الصلاة (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

- ط -

- ١٤٩- طبقات الأولياء، سراج الدين ابن الملقن : عمر بن علي بن أحمد، حققه وخرجه : نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، ط ٢: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

- طبقات الشاذلية الكبرى : جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية.

١٥٠- الطبقات الصغرى، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق : عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة: ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

١٥١- طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق : نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣ ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

- الطبقات الكبرى، للشعراني = لواقع الأنوار في طبقات الأخيار.

١٥٢- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، أبو سعيد الخراز، حققه وقدم له وعلق عليه : د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي : ينظر:



بريقة محمودية.

- ١٥٣- الطواسين وبستان المعرفة، للحسين بن منصور الحلاج، أعد النصوص وقدم لها: رضوان السّح، دار الينايع، دمشق: ١٩٩٤م.
- ١٥٤- الطور الأعلى في شرح الدور الأعلى لابن عربي، شرح: محمد القاوقجي، مكتبة السرجاني.

- ع -

- ١٥٥- عقلة المستوفز، لمحيي الدين بن عربي ينظر: إنشاء الدوائر.
- ١٥٦- العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، عبدالغني إسماعيل النابلسي، طبع بنفقة: محمد شمس الدين أفندي، دمشق، ط ٢: ١٣٥٠هـ.
- ١٥٧- عنقا مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق: بهنساوي أحمد السيد الشريف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- ١٥٨- عوارف المعارف، أبو حفص عمر بن محمد السهرودي، مكتبة القاهرة، القاهرة: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- غ -

- ١٥٩- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، محمد بن إبراهيم بن عباد النفري، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة^(١).

(١) تسمية الكتاب ليست من المؤلف، بل من بعض النساخ، ينظر المصدر نفسه: ١/



- ف -

- ١٦٠- الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المرید التيجاني، محمد بن عبدالله بن حسنين، ويليه ثلاث رسائل: الفتوحات الربانية في الطريقة الأحمدية للشنقيطي، والنفحة القدسية في السيرة الأحمدية التيجانية، للجوسقي، والسر الأبهر في أورد القطب الأكبر سيدي أحمد التيجاني، للجوسقي، مكتبة القاهرة، القاهرة.
- ١٦١- الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني إسماعيل النابلسي، دراسة وتحقيق: عبدالقادر احمد عطا، دار التراث العربي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م^(١).
- ١٦٢- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبه (مطبوع بحاشية ايقاظ الهمم).
- ١٦٣- الفتوحات المكية، محمد بن علي الطائي المعروف بابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١٦٤- فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم ط ٢: ١٤٠٥هـ^(٢).

(١) وضع المحقق عنواناً آخر للكتاب هو: "حقائق الإسلام وأسراره" خلافاً لتسمية مؤلفه.

(٢) نسبت هذه الرسالة خطأ إلى ابن سينا من قبل بعض الباحثين، وطبعها د. حسن عاصي تحت مسمى "الفردوس في ماهية الإنسان" وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص ١٢٦-١٤٧. والصحيح أن هذه الرسالة للفارابي كما ذكر كثير من الباحثين والمستشرقين. ويشابه أسلوب الفارابي في هذه الرسالة أسلوبه في بقية رسائله. للتوسع ينظر: مقدمة محقق "فصوص الحكم" للفارابي الأستاذ/ محمد حسن آل ياسين.

- ١٦٥- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، ودراسة وتحقيق وتعليق :
د. أبو العلا عفيفي، دار الثقافة، نينوى، العراق. ويليه : تعليقات د.
أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم.
- ١٦٦- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة : هاشم
صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٣: ١٩٩٨م.
- ١٦٧- فك الطلاسم وتوضيح التراجم في كتاب العروش الإنسانية في
معرفة التجليات الرحمانية لمحمد وفا، تأليف : محمد إبراهيم
محمد سالم، نشر المؤلف : ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.
- ١٦٨- الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، صدر الدين محمد بن
إسحاق القونوي، مقدمة وتصحيح وترجمة : محمد خواجوي،
انتشارات مولى است، إيران، ط ١: ١٤١٣ هـ - ١٣٧١ هـ.ش.
- ١٦٩- فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ترجمة : د.
عبدالصبور شاهين، دار التراث، القاهرة.
- ١٧٠- فلسفة وحدة الوجود، د.حسن الفاتح قريب الله، الدار المصرية
اللبنانية، القاهرة، ط ١: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.
- ١٧١- فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي،
دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.
- ١٧٢- فوائح الجمال وفوائح الجلال، نجم الدين كبرى، دراسة وتحقيق :
د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ط ١:
١٩٩٣م.
- ١٧٣- الفوز الأصغر، ابن مسكويه، تحقيق : د. صالح عزيمة، الدار
العربية للكتاب : ١٩٨٧م.

- ١٧٤- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. أبو حامد الغزالي. تحقيق محمود بيجو. ط ١/ ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ١٧٥- فيضة النفحات في مسألة الصفات، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.
- ١٧٦- فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية : عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت / ودار الفكر، دمشق، ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- ق -

- ١٧٧- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ابن عطاء الله السكندري، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
- ١٧٨- القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة.
- ١٧٩- قصيدة النادرات العينية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٨٠- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢ : ٢٠٠٠م.
- ١٨١- قطب العارفين في العقائد والتصوف، عبدالرحمن بن يوسف اللجائي، حققه وقدم له : د. محمد الديباجي، دار صادر، بيروت، ط ١ : ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٨٢- قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، محمد أبي الهدى الرفاعي الخالدي الصيادي. لا توجد بيانات نشر.

- ١٨٣- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب محمد بن علي المكي، تحقيق: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ط ١: ١٩٩٥م.
- ١٨٤- القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى : نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسله، عبدالغني إسماعيل النابلسي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
- ك -
- ١٨٥- الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر: عبدالحميد أحمد الحنفي، القاهرة. (مطبوع بحاشية اليواقيت والجواهر).
- ١٨٦- كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد أحمد بن محمد بن الأعرابي، تحقيق: خديجة محمد كامل، دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٩٩٨م.
- ١٨٧- كشف الأسرار لتنوير الأفكار في الطريقة وشرح الوظيفة الشاذلية الشرطية، مصطفى بن محيي الدين نجا الشاذلي الشرطي، طبع على نفقة الشيخ: أحمد الشرطي شيخ الطريقة الشاذلية الشرطية، ط ٥: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٨٨- كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، الحاج أحمد بن الحاج العياشي سكيرج، المكتبة الشعبية، بيروت، الطبعة الأخيرة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٨٩- كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان، عبدالوهاب الشعراني، دار ابن زيدون/ بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية /

- القاهرة، ط ١.
- ١٩٠- كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.
- ١٩١- كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة، ينظر: تقييدان في وحدة الوجود.
- ١٩٢- كشف المحجوب، علي بن عثمان الهجويري، دراسة وترجمة: د. إسعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٨٠م.
- ١٩٣- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، عبدالرزاق الكاشاني (مطبوع بحاشية شرح ديوان ابن الفارض).
- ١٩٤- كليات رسائل النورسي، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط ٢: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٩٥- الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مكتبة عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١٩٦- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (الطبقات الكبرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط ١ ١٩٩٩م.
- ١٩٧- الكوكب الشاهق في الفرق بين المرید الصادق وغير الصادق، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق: د. حسن محمد الشرقاوي، دار

المعارف، القاهرة، ط ٢ ١٩٩١ م.

- ل -

١٩٨ - لطائف الأسرار^(١)، محي الدين بن عربي، حققه وقدم له: أحمد زكي عطيه، وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١: ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م.

١٩٩ - لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، الإمام القشيري، قدم له وحققه: د. إبراهيم بسيوني، الهيئة النصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢: ١٩٨١ م.

٢٠٠ - لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق القاشاني، تحقيق ودراسة: سعيد عبدالفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

٢٠١ - لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.

٢٠٢ - لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، تاج الدين بن عطاء السكندري، مكتبة القاهرة، ط ٢: ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

٢٠٣ - اللمع، أبو نصر عبدالله بن علي السراج الطوسي، تحقيق وتعليق: د. عبدالحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢٠٤ - لوائح الحق، ملا عبدالرحمن جامي، المجلس الأعلى للثقافة،

(١) العنوان من وضع محققي الكتاب، والكتاب معروف بعدة عناوين، ينظر مؤلفات ابن عربي، د. عثمان يحيى: ص ٢٦٠-٢٦٢.

- القاهرة، ط ١ : ٢٠٠٣م.
- ٢٠٥- لوائح الأنوار في طبقات الأخيار (الطبقات الكبرى)، عبدالوهاب الشعрани، طبع بالمطبعة العامرة الشرفية، مصر : ١٣١٥هـ.
- ٢٠٦- لوائح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، عبدالوهاب الشعрани، تقديم : محمد علي الأدلي، دار القلم العربي، حلب - سوريا، ط ١ : ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٢٠٧- لوامع العشق، ملا عبدالرحمن جامي، مطبوع مع كتابه لوائح الحق.
- م -
- ٢٠٨- مثنويات حكيم سنائي (وتشتمل على ستة دواوين لسنائي الغزنوي)، ترجمة : يوسف عبدالفتاح، مراجعة : محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة : ٢٠٠٠م.
- ٢٠٩- مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه، وقدم له : د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢١٠- ** طبعة أخرى : ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبدالسلام كفاي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١ ١٩٩٦م.
- ٢١١- مجالي الإسلام، حيدر باقات (ج. ريفوار) نقله إلى العربية : عادل الزعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة : ١٩٥٦م.
- ٢١٢- مجموعة آثار أبو عبدالرحمن السلمى، تحقيق : نصر الدين يورجواي، مركز نشر دانشكاهي، إيران، ط ١ : ١٣٦٩ ش.
- ٢١٣- مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ستة وعشرون رسالة من رسائل الإمام الغزالي) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب

- العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢١٤- مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمة، طهران، إيران: ١٣٧٥ ش.
- ٢١٥- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة: هنري كوربان، يزوهكشاه. ومطالعات فرهسكي، طهران إيران، ط ٢: ١٣٧٣ ش.
- ٢١٦- مجموعة النفعات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية، للسادة الميرغنية وغيرهم، يليها ثلاث قصائد مهمة مفيدة، نشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢: ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- ٢١٧- محاسن المجالس، أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف الصنهاجي، أخرجه وقدم له: نهاد خياطة. منشور في مجلة المورد، المجلد التاسع شتاء ١٩٨٠ م، العدد الرابع.
- ٢١٨- المحبة لله سبحانه، إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد (١٩٥-٢٦٠هـ)، تحقيق: عبدالله بدران، دار المكتبي، ط ١: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ٢١٩- محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي، دار المحبة، دمشق، ط ١: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٢٢٠- مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، جلال الدين الرومي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م).
- ٢٢١- مدارج السلوك إلى مالك الملوك، أبو بكر بن محمد البناني، وبهامشه: عقد الدرر واللال في بيان فضل الفقر والفقراف وفضيلة السؤال، لنجل المؤلف: فتح الله بن أبي بكر البناني. تصحيح:

- أحمد بن الحاج الرباطي، مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.
- مرآة العارفين، جمال الدين الأفغاني = ينظر الآثار الكاملة،
لجمال الدين الأفغاني.
- ٢٢٢- مراتب الوجود، للقونوي (نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في
الإسلام).
- ٢٢٣- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي،
مكتبة الجندي، القاهرة.
- ٢٢٤- المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي،
تحقيق : كودرون شوبرت، نشر جمعية المستشرقين الألمانية،
بيروت، ط ١ : ١٩٩٥م.
- ٢٢٥- المسلك الجلي في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي (ضمن :
شطحات الصوفية).
- ٢٢٦- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، عبدالرحمن بن محمد
الأنصاري المعروف بابن الدباغ، تحقيق : هـ. ريتز، دار صادر،
بيروت.
- ٢٢٧- المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، محمد عابد الجابري،
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢ : ٢٠٠٠م.
- ٢٢٨- مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، حققها وقدم لها : د. أبو العلا
عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة : ١٣٨٣هـ -
١٩٦٤م.
- ٢٢٩- مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري (ينظر مفتاح الغيب
للقونوي).

- ٢٣٠- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، داوود بن محمود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، أنوار الهدى، إيران، ط ١: ١٤١٦هـ.
- ٢٣١- المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صدر الدين محمد الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: محمد خامنه أي، نشر: بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، إيران، ط ١: ١٣٧٨ ش.
- ٢٣٢- المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوى في الأحوال، سهل بن عبدالله التستري، تحقيق ونقد وتعليق: د. محمد كمال جعفر، دار الإنسان، القاهرة: ط ١: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب "من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".
- ٢٣٣- معجم اصطلاحات الصوفية، عبدالرازق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبدالعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٣٤- المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٢٣٥- معارج القدس في معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، وتليها: القصيدة الهائية، والقصيدة التائية، له أيضاً. نشر: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ط ١: ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.
- ٢٣٦- المعراج، عبدالكريم بن هوازن القشيري، حققه: علي حسن

- عبدالقادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط ١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٢٣٧- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن محمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، نشره: محمد بن أحمد الهاشمي التلمساني، وطبع في مطبعة الاعتدال بدمشق، ط ١: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م.
- ٢٣٨- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، أحمد بن محمد بن عباد الشافعي، نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٣٩- مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين القونوي، وشرحه: مصباح الأنس، لمحمد بن حمزة الفناوي، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى است، طهران، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٣٧٤هـ.ش.
- مقاصد الإرشاد (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).
- ٢٤٠- مقامات الصوفية، شهادة الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول، حققها وقدم لها وعلق عليها: د. إميل المعلوف، دار المشرق/ المكتبة الشرقية، بيروت، ط ١: ١٩٩٣م^(١).

(١) نسبها د. حسن عاصي إلى ابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص ١٤٨-١٨١ تحت عنوان "كلمات الصوفية" والصحيح أنها للسهروردي المقتول، حيث يبدو فيها نفسه وأسلوبه كما تضمنت الحديث عن الإشراق وفلسفة فارس القديمة، والتي هي من صميم فلسفة السهروردي الإشراقية، أضف إلى ذلك أن من ترجم للسهروردي من تلامذته أمثال الشهرزوري ذكرها ضمن مؤلفاته. ينظر: نزهة الأرواح للشهرزوري: ١٢٨/٢، ومقدمة محقق كتاب السهروردي مقامات الصوفية: ص ٧، وما بعدها.

- ٢٤١- المكاسب، الحارث بن أسد المحاسبي، دراسة وتحقيق :
عبدالقادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١ :
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٢٤٢- ملحمة ميم وزين، أحمد الخاني، ترجمة : جان دوست، دار
الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٨م.
- ٢٤٣- منازل السائرين لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح : كمال
الدين عبدالرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق : محسن بيدارفر،
انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٣٧٢ش.
- ٢٤٤- منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، لأبي إسماعيل عبدالله بن محمد
الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ)، تحقيق : إبراهيم عطوة عوض،
مكتبة جعفر الحديثة، القاهرة.
- ٢٤٥- منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي، شرح :
عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، أعده للنشر : عبدالحميد
منصور، دار التركي للنشر، تونس : ١٩٨٩م.
- ٢٤٦- المناظر الإلهية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، دراسة وتحقيق : د.
نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٧هـ -
١٩٨٧م.
- ٢٤٧- مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، الحسين بن نصر ابن خميس،
تحقيق : محمد أديب الجادر، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين -
الإمارات العربية المتحدة، ط ١ : ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٢٤٨- المنتخبات من المكتوبات، أحمد الفاروقي السرهندي النقشبندي،
جمعها : حسين حلمي بن سعيد استانبولي، المكتبة ايشيق،

- استانبول، تركيا : ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٢٤٩- من تراث الصوفي لسهـل بن عبد الله التستري، تحقيق : د.محمد كمال جعفر، دار المعارف بمصر، ط١ : ١٩٧٤م.
- ٢٥٠- من التراث الفلسفي، ابن مسرة، تحقيق : د.محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ٢٥١- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريقة الصوفية، أحمد بن مصطفى (العلوي) المعروف بابن علويه المستغامي، تحقيق : سعد القواص، دار ابن زيدون، بيروت، ط١.
- ٢٥٢- من رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق : عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
- ٢٥٣- منزل المنازل الفهوانية، محيي الدين بن عربي، ومعه : رسالة ابن عربي بمؤلفاته، ورسالة في أسرار الذات الإلهية لابن عربي، تحقيق وتقديم : سعيد عبدالفتاح، النهار للطبع والنشر، القاهرة، ط١ : ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٢٥٤- منطق الطير، فريد الدين العطار النيسابوري، دراسة وترجمة : د. بديع محمد جمعه، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢٥٥- من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر : معالم الفكر، نداء الحقيقة، رسالة القلب، نيروان، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، ترجمة وتقديم : د. السباعي محمد السباعي / د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الثقافة، القاهرة.
- ٢٥٦- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد

- محمد محمد الغزالي، حققه وقدم له : د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت.
- ٢٥٧- مواظ سعدي، انتخاب : محمد علي فروغي، ترجمة : محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١ : ٢٠٠٢م.
- ٢٥٨- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محيي الدين محمد بن علي بن عربي، ويلييه كتاب: الباء، الياء، الجلالة، الألف، أيام الشأن للمؤلف أيضاً، عالم الفكر، القاهرة، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٥٩- المواقف الإلهية، لابن قضيبة البان، نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام.
- ٢٦٠- المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، الأمير عبدالقادر الجزائري، دار اليقظة العربية، بيروت، ط ٢ : ١٩٦٧م.
- ٢٦١- المواقف والمخاطبات، محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفري، طبع بعناية : أرثر يوحنا أبري، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٤م. أعادت طبعه بالأوفست : مكتبة المثنى ببغداد.
- ٢٦٢- موقف من الميتافيزيقا، د.زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط ٤ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٦٣- ميدان الفضل والأفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، عبيدة بن محمد الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، ويلييه : رحلة التهاني في مدح الشيخ التيجاني نظم المؤلف، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة.
- ٢٦٤- ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، عبيدة بن محمد

الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، مكتبة القاهرة،
القاهرة: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

- ن -

٢٦٥- نحو حرب دينية؟ جدل العصر، روجيه غارودي، مقدمة: ليوناردو
بوف، ترجمة: صيآح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط ٢ ١٩٩٧ م.

٢٦٦- نسيم السحر، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة الجندي،
القاهرة.

٢٦٧- نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات
العالية، الملقب بـ (كفاية المعتقد ونكاية المنتقد)، عبدالله بن أسعد
اليافعي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، نشر مكتبة مصطفى البابي
الحلبي، ط ٢: ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

٢٦٨- نفحات الأنس من حضرات القدس، نور الدين عبدالرحمن بن نظام
الدين أحمد بن محمد الجامي، نشر الأزهر الشريف، القاهرة.

٢٦٩- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، محمد
بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت

٢٧٠- النفحات الإلهية، محمد بن إسحاق القونوي، صححه وقدم له:
محمد خواجوي، انتشارات مولى است، إيران، ط ١: ١٤١٧ هـ -
١٣٧٥ هـ. ش.

٢٧١- النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية،
ينظر: مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية.

٢٧٢- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ملا عبدالرحمن بن أحمد
جامي، تقديم وتصحيح وتعليق: ويليام جيتيك، مؤسسة: مطالعات

- وتحقيقات فرهنكي، طهران، ط ٢: ١٣٧٠ش
- ٢٧٣- النوافح العطرية المختصرة من النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينية في مدح خير البرية ﷺ، محمد غبريم بن محمد الداغري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢: ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٢٧٤- النور من كلمات أبي طيفور، للسلهجي^(١)، نشره د. عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب "شطحات الصوفية".
- نيرون، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب " من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".
- و -
- الواردات في سر التجليات^(٢) = ينظر الآثار الكاملة، لجمال الدين الأفغاني.

(١) نسب د. عبدالرحمن بدوي وأستاذه ماسنيون هذا الكتاب إلى رجل يدعى بالسلهجي، وقالوا إنه مجهول بينما نسب شيخ الإسلام ابن تيمية الكتاب إلى أبي الفضل الفلكي حيث قال: «وقد جمع أبو الفضل الفلكي كتاباً من كلام أبي يزيد سماه النور من كلام طيفور» (مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/٢٥٧). والأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ ابن تيمية، وأن المؤلف وأن الكتاب لأبي الفضل الفلكي. ويؤيد صحة نسبة الكتاب لأبي الفضل الفلكي. وأنه حرف من قبل بعض النساخ من الفلكي إلى السلهجي وإلى السهلبي: ما ذكره ابن الجوزي في تليس إبليس (ص ٤١٧ وما بعدها) حيث نقل بعض شطحات البسطامي مسندة، وفي سند ابن الجوزي من يدعى: أبو الفضل محمد بن علي السهلبي. والسهلبي يسند ما يرويه عن أبي يزيد إلى أبو عيسى بن آدم ابن أخي أبي يزيد البسطامي (المنتظم: ١٢/١٦٦). وأبو عيسى بن آدم روى جزءاً من شطحات البسطامي (انظر شطحات الصوفية ص ١٢٣-١٢٥ مثلاً وفيها: عيسى ابن آدم). وأبو الفضل هذا هو علي بن الحسين بن أحمد، عرف بالفلكي؛ لأن جده كان بارعاً في الفلك وكان صوفياً مشمراً توفي سنة ٤٢٧هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٧/٥٠٢).

(٢) نسبها د. أحمد عياد في كتابه "التصوف الإسلامي" ص ١٤٢ إلى محمد عبده، =

- ٢٧٥- وثيقة أشبيلية، روجير (رجاء) جارودي نشرت ضمن كتاب لا لجاروي ووثيقة أشبيلية.
- ٢٧٦- الوجود الحق والخطاب الصدق، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق: بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: ١٩٩٥م.
- ٢٧٧- الوسيلة الأحمدية والذريعة السمرمية في شرح الطريقة المحمدية، رجب بن أحمد. مطبوع بهامش، بريقة محمودية.
- ٢٧٨- وعود الإسلام، روجيه غارودي، ترجمة: مهدي زغيب. الدار العالمية، بيروت، ط ١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- ي -

- ٢٧٩- يد الشعر: خمسة من شعراء متصوفة فارس، محاضرات ألقاها عنایت خان، ترجمه عن الإنكليزية: د. عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٨٠- يوسف وزليخا، نورالدين عبدالرحمن الجامي، ترجمة وتعليق: عبدالعزيز بقوش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- ٢٨١- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر: عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة.

= وأنه ألفها في بداية حياته حينما كان يعتقد بوحدة الوجود. في حين أن محمد عمارة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده (١/ ٢١١) قال إنها مشتركة التأليف بين محمد عبده وشيخه الأفغاني. في حين يؤكد سيد هادي خسرو شاهي (٢/ ١١-١٣ الآثار الكاملة للأفغاني) أن المقدمة لمحمد عبده، أما الواردات فهي من إملاء الأفغاني، ولعل هذا الرأي هو الأقرب لمن يطلع على الرسالة، والله أعلم.

ثالثاً - ثبت المصادر العامة :

- أ -

- ١- آباء الكنيسة : القرون الثلاثة الأولى ، د. أسد رستم ، منشورات النور، بيروت : ١٩٨٣م.
- ٢- الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. عبيد الله محمد بن بطة العكبري، تحقيق : د. رضا نعيان معطي. دار الراية، الرياض، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ٣- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، الشيخ د. بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ.
- ٤- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، د. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- ٥- ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمه : عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ١٩٦٥م.
- ٦- ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي، دار المعارف، القاهرة، ط٢.
- ٧- أبو البركات سيدي أحمد الدردير، د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ٨- أبو حامد الغزالي والتصوف، عبدالرحمن دمشقية، دار طيبة، الرياض، ط١ : ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٩- أبو الكلام آزاد، د. عبدالمنعم النمر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ١٠- الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي (١٩١٨ -

- ١٩٥٢م) د. هادي حسن عليوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١: ٢٠٠٠م.
- ١١- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٦: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٢- الآثار الكاملة، جمال الدين الحسيني الأفغاني، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق، القاهرة، ط ١: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٣- أثر الخصوصية العربية في المعرفة الإسلامية، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١: ١٩٩٣م.
- ١٤- الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب، حققه: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ١٥- إحسان عبدالقدوس بين العلمانية والفرويدية، سهيلة زين العابدين حماد، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ١٦- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي: تحقيق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة. ط ١ (١٤٠٤ - ١٤١٢هـ/ ١٩٨٤ - ١٩٩١م).
- ١٧- أحمد خاني شاعراً ومفكراً وفيلسوفاً ومتصوفاً، د. عز الدين مصطفى رسول، مطبعة الحوادث، بغداد: ١٩٧٩م.
- ١٨- أخبار جلال الدين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أعده وترجم نصوصه: أبو الفضل محمد بن عبدالله القونوي، نشر المؤلف، المدينة، ط ١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- ١٩- أخبار العلماء بأخبار الحكماء. علي بن يوسف القفطي. مكتبة المتنبي. القاهرة..
- ٢٠- اختاروا إحدى السيلين الدين أو اللادينية، د.محمد ناصر، الدار السعودية، جدة، ط٤: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٢١- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ، دراسة وتحقيق: عصام الدين سيد، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٤: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.
- ٢٢- الآداب، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ٢٣- الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٢٤- الأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي أ.توكاريف، ترجمة د.أحمد فاضل، دار الأهالي، دمشق، ط١: ١٩٩٨م.
- ٢٥- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف مرسي د. عبدالحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر: ١٩٥٤م.
- ٢٦- أربعة كتب إسماعيلية، عني بتصحيحها: ر.شتروطمان، نشر المجمع العلمي - غوتينغن، عام (١٩٤٣م)، أعادت طبعه بالأوفست مكتبت المشى ببغداد.
- ٢٧- أربع كتب حقانية (إسماعيلية) تقديم وتحقيق: د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م.

٢٨- أرسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٩- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٠- أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة، دار الفكر/دمشق- ودار الفكر المعاصر/بيروت، ط ١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣١- أساس البلاغة، للزمخشري، حققه وقدم له ووضع فهرسه: د. فريد نعيم/ د. شوقي المعري، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.

٣٢- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط ١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب = افطر الإصابة في تمييز الصحابة.

٣٣- أسند الغابة. عز الدين بن الأثير. تحقيق: محمد إبراهيم البنا، وآخرون. دار الشعب. القاهرة.

٣٤- أسرار الماسونية، الجنرال جواد رفعت آتلخان، ترجمة عن التركية وعلق عليه: نور الدين رضا الواعظ (المحامي)، وسليمان محمد أمين القابلي. لا توجد بيانات نشر.

٣٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، علي بن محمد بن سلطان، المعروف: بالملا علي القاري، حققه: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق،

ط ٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣٦- أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، نخبة من أساتذة اللاهوت في الجامعات البريطانية، أشرف على التحرير: البروفيسور جون هك وآخرون، تعريب: د.نبيل صبحي، دار القلم، الكويت، ط ١:

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٧- الإسلام في السودان، ج.سبنسر تريمنجهام، ترجمة: فؤاد عكود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١: ٢٠٠١م.

٣٨- الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني. إصدار: الأهلية للنشر والتوزيع، ودار نوفل. بيروت، ١٩٩٤م.

٣٩- الإسلام في الفكر الغربي، لواء أحمد عبدالوهاب، مكتبة التراث الإسلامي.

٤٠- الإسلام والأديان ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة، محمد عبدالرحمن عوض، دار البشير، القاهرة.

٤١- الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٤ - ١٩٣٦م.

٤٢- الإسلام والحضارة الغربية، د.محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، ط ١: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٤٣- الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر/بيروت، دار الفكر/دمشق، ط الثانية: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

٤٤- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات، ترجمة: د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

- (الألف كتاب الثاني)، القاهرة ١٩٩٨م^(١)
- ٤٥- الإسلام والوحدة القومية، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢: ١٩٧٩م.
- ٤٦- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبدالله محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جده، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٧- الإسماعيلية تاريخ وعقائد، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٤٨- الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. وبهامشه الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب ليوسف بن عبد البر النمري. دار الكتاب العربي..
- ٤٩- أصداء الزمن: الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، يان دوير اتشينسكي، ترجمه: كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق، ط ١: ١٩٩٥م.
- ٥٠- أصل الموحدين الدروز، أمين طليح، راجعه: محمد أبو شقرا شيخ عقل الدروز، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط ٢: ١٩٨٠م.
- ٥١- الأصنام. هشام بن محمد بن السائب الكلبي. تحقيق: د. محمد عبدالقادر أحمد، وأحمد محمد عبيد. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، د. ت.
- ٥٢- أصول الإسماعيلية، د. سليمان عبدالله السلومي، دار الفضيلة، الرياض، ط ١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(١) الترجمة الصحيحة لعنوان الكتاب هي: "الوحي والإسلام في العالم الحديث" فعنوان

الكتاب في أصله الإنجليزي: Islamic Revelation in the Modern World.

- ٥٣- أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، برنارد لويس، راجعه وقدم له : د. خليل أحمد خليل، دار الحدائق، بيروت، ط ٣: ١٩٩٣م.
- ٥٤- الأصول الأفلاطونية / ترجمة وتعليق : د. نجيب بلدي وآخرون، دار المعارف، مصر: ١٩٦٢م.
- ٥٥- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د. ناصر بن عبدالله القفاري، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٥٦- الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ. ترجمة : سمرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٥٧- الأصول اليهودية، إيمانويل هيمان، ترجمة : سعد الطويل، مراجعة : د. جمال أحمد الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٩٨م.
- ٥٨- الأصولية اليهودية في إسرائيل، إيان لوستك، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط ١: ١٩٩١م.
- ٥٩- أضواء على التصوف. د. طلعت غنام، عالم الكتب، القاهرة.
- ٦٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي، بيروت. ط ١/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ٦١- الأعلام الخمسة للشعر الإسلامي: العطار - رومي - السعدي - حالي - إقبال، محمد حسن الأعظمي، والصاوي علي شعلان، تحقيق : د. مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت.
- ٦٢- الأعلام. خيرالدين الزركلي، دار العلم للملايين. بيروت. ط ٦/

١٩٨٤م.

٦٣- الأعمال الكاملة لمحمد عبده. جمع : د. محمد عمارة. دار الشروق.

بيروت. القاهرة، ط١/١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦٤- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، جمع وتحقيق : عبدالرحمن بدوي،

وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.

٦٥- أفلوطين رائد الوجدانية، غسان خالد، منشورات عويدات، بيروت،

ط١ : ١٩٨٣م.

٦٦- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. أحمد بن

عبدالحليم بن تيمية. تحقيق : د. ناصر بن عبدالكريم العقل. ط١/

١٤٠٤هـ.

٦٧- الأقليات المسلمة في آسيا وأستراليا. سيد عبدالمجيد بكر. هيئة الإغاثة

الإسلامية العالمية. الرياض..

٦٨- أكلذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة،

ط٦.

٦٩- الله، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٩.

٧٠- الآلهة والناس في مصر، فرانسواز دونان / وكريستيان زفي كوش،

ترجمة: فريد بوري، مراجعة : د. زكية طبو زادة، دار الفكر، القاهرة،

ط١ : ١٩٩٧م.

٧١- إله واحد رب واحد روح واحد: تفسير معاصر للإيمان الرسولي، هانز

جورج لينك، ترجمة: بهيج يوسف يعقوب، دار الثقافة.

٧٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين عبدالرحيم

بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات

- للدكتور نبيرج، الدار العربية للكتاب- القاهرة، أوراق شرقية- بيروت، ط ٢: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٧٣- الأنساب. عبدالكريم بن محمد السمعاني. تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. الناشر: محمد أمين دمج. بيروت. ط ٢/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٧٤- الإنسان العالمي: العولمة والعالمية والنظام العالمي العادل، فضيل أبو النصر، بيسان للنشر، بيروت، ط ١، يناير ٢٠٠١م.
- ٧٥- الإنسان الكامل في الإسلام، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٦م.
- ٧٦- إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.
- ٧٧- ايليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، د. سالم المعوش، مؤسسة بحسون، بيروت، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٧٨- الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- ب -

- ٧٩- الباجفاد جيتا: الكتاب الهندوسي المقدس (يمثل الفصول ٢٣ - ٤٩ من ملحمة المهابهاراتا) ترجمته عن النص السنسكريتي الأصلي إلى اللغة الإنجليزية: د. شاكوانتالا راوا شاستري، ترجمه إلى العربية: رعد عبدالجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ٢: ٢٠٠٠م.
- ٨٠- باكستان ماضيها وحاضرها، د. إحسان حقي، دار النفائس، بيروت،

ط ١ : ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٨١- بحوث في مقارنة الأديان، د. محمد عبدالله الشرقاوي، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨٢- البدء والتاريخ. المطهر بن طاهر المقدسي. دار صادر، بيروت.

٨٣- بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير، ترجمة : علي حاكم صالح. د. حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١ : ٢٠٠٢م.

٨٤- البداية والنهاية. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. تحقيق : د. عبدالله عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٥- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية تحقيق : د. موسى بن سليمان الدويش. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٦- بلاد الهند في العصر الإسلامي. د. عصام الدين عبدالرؤوف الفقي. دار الفكر العربي. القاهرة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٨٧- البهائية تاريخها وعقائدها، عبدالرحمن الوكيل، ومعه : حقيقة البهائية، للشيخ محمدالخضر حسين، دار المدني، جدة، ط ٢ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٨٨- البهائية نقد وتحليل، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان، ط ٧ : ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ.

٨٩- البهائية وجذورها البابية، عامر النجار، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٩٠- البوذية، هنري آرفون، ترجمة : هنري زغيب، المنشورات العربية،

- باريس، توزيع: مؤسسة نوفل، بيروت، ط ٢: ١٩٨٥م.
- ٩١- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د. عبدالله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٩٢- بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٩٣- بيان تلبيس الجهمية، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم.
- ٩٤- بيان مذهب الباطنية وبطلانه (جزء من كتاب: قواعد عقائد آل محمد)، محمد بن الحسن الديلمي، عني بتصحيحه: ر. شتروطمان، مكتبة المعارف، الرياض.
- ٩٥- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣: ١٩٨٣م.
- ٩٦- بين الدين والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، العصر الحديث، بيروت، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ت -
- ٩٧- تأثير الإسلام على الوثنية. فاروق إسماعيل. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية. ١٩٨٧م.
- ٩٨- تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول، د. عيسى العاكوب، طلاس للنشر، دمشق، ط ١: ١٩٨٩م.
- ٩٩- تاج العروس من جواهر القاموس. محمد مرتضى الزبيدي. تحقيق: علي شيري. دار الفكر، بيروت: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر.
- ١٠٠- تاريخ ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر المعروف بابن الوردي، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط ٢: ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- ١٠١- تاريخ الأدب التركي، د.حسين مجيب المصري، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط ١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٠٢- تاريخ الإسلام في الهند، عبدالمنعم النمر، دار العهد الجديد، القاهرة، ط ١: ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
- ١٠٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: د. عمر عبدالسلام التدمري. دار الكتاب العربي، بيروت. صدر تباعاً، ط ١ (١٤٠٧ - ١٤٢١هـ) / (١٩٨٧م - ٢٠٠٠م).
- ١٠٤- التاريخ الأسود للكنيسية، بقلم القس هـ دي روزا، ترجمه عن الألمانية: آسر حيبه، الدار المصرية للنشر، قبرص، القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ١٠٥- تاريخ الأمم والملوك. محمد بن جرير الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان. بيروت. دت.
- ١٠٦- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، دار حراء، مكة.
- ١٠٧- تاريخ بغداد. أحمد بن علي الخطيب. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.
- ١٠٨- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٨م.

- ١٠٩- تاريخ التصوف في الإسلام، د.قاسم غني، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: د.أحمد ناجي القيسي، د.محمد مصطفى حلمي، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية/ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٩٧٠م.
- ١١٠- تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، محمد عبدالله عنان، مؤسسة مختار، القاهرة: ١٩٩١م.
- ١١١- تاريخ الحروب الصليبية، ستيفن رنسيمن، نقله إلى اللغة العربية. د.السيد الباز العريني، ط ٣: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١١٢- تاريخ حكماء الإسلام المعروف بتتمة صوان الحكمة^(١)، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ١١٣- تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند. مسعود الندوي. دار العربية..
- ١١٤- تاريخ الزمان، لأبي الفرج جمال الدين ابن العبوي، دار المشرق، بيروت: ١٩٩١م.
- ١١٥- تاريخ الشيخ الديني والسياسي من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر (١٤٩٩-١٨٤٩م)، د. خليل عبدالحميد عبدالعال، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية: ١٩٨٧م.
- تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك.
- ١١٦- تاريخ فاتح العالم (جهانكشاي)، عطا ملك الجويني، ترجمه عن

(١) طبع طبعة أقل جودة من قبل د. رفيق العجم باسم: "تتمة صوان الحكمة" نشر دار الفكر اللبناني في طبعته الأولى، سنة ١٩٩٤م. وهذا هو الذي سماه به مؤلفه كما ورد في ترجمته في كتب التراجم، ينظر الأعلام: ٢٩٠/٤.

- الفارسية : د.محمد التونجي، دار الملاح للطباعة والنشر، ط ١
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ١١٧- تاريخ الفكر الأوروبي في العصر الحديث (١٦٠١-١٩٧٧م)،
رونالد سترومبرج. ترجمة : أحمد الشيباني، دار القارئ العربي،
القاهرة، ط ٣: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ١١٨- تاريخ الفلسفة إميل برهيه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة،
بيروت، ط ٢: ١٩٨٧ م - ١٩٩٣ م.
- ١١٩- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار القلم،
بيروت، لبنان.
- ١٢٠- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- ١٢١- تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجبر، دار الجيل،
بيروت، ط ٣: ١٩٩٣ م.
- ١٢٢- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة : د. زكي نجيب
محمود، د. محمد فتحي الشنيطي، لجنة التأليف والنشر، القاهرة،
ط ٢: ١٩٦٧ م (ج ٢: ١٩٧٧ م).
- ١٢٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة : د. محمد
عبدالهادي أبو ريذة، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥: ١٩٨١ م.
- ١٢٤- تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطة، جونسو - بوجوان،
ترجمة : د. علي زيعور، د. علي مقلد، مؤسسة عز الدين للنشر،
بيروت : ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ١٢٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- ١٢٦- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، د. ماجد

- فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، مارس ١٩٩١م.
- ١٢٧- التاريخ الكبير. اسماعيل بن ابراهيم البخاري. دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢٨- تاريخ الكنيسة، جون لوريمر، ترجمة عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، ط ١.
- ١٢٩- تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية. الأب ألبير أبونا، دار المشرق، بيروت، ط ٣: ١٩٩٢م.
- ١٣٠- تاريخ مختصر الدول. ابن العبري. ط ١، لا توجد بيانات نشر أخرى.
- ١٣١- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية وحضارتهم، أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط ٣.
- ١٣٢- تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ترجمة: د. حسن كمال، راجعه وصححه: محمد حسنين الغمراوي بك، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٣٣- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ميرسيا إلياد، ترجمة: عبدالهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط ١: ١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
- ١٣٤- التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، اسرائيل شاحاك، ترجمة: صالح علي سوادح، بيسان للنشر، بيروت، ط ١: ١٩٩٥م.
- ١٣٥- تأملات في دنيا الله، د.مطصفي محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أكتوبر، ٢٠٠٢م.
- ١٣٦- التاو (تي - تشينغ): إنجيل الحكمة التاوية في الصين، لاو تسو،

- ترجمة وشرح وتعليق: فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط ١: ١٩٩٨م.
- ١٣٧- تأويل مختلف الحديث. عبدالله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق: محمد محي الدين الأصغر. المكتب الإسلامي / دار الشروق بيروت. ط ١ / ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٣٨- التبصير في الدين. أبو المظفر الاسفرايني. تحقيق: كمال الحوت. عالم الكتب. بيروت. ط ١/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٣٩- تنمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- تنمة صوان الحكمة = تاريخ حكماء الإسلام.
- التجديد الروحي، مالميس روثفن، وهو الفصل السادس من كتابه: "الإسلام في العالم" ترجمة: عبدالحفيظ الزياتي، نشر ضمن كتاب: "من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين".
- ١٤٠- تجريد التوحيد للنفري: (دراسة عن) محمد عبدالجبار النفري وتصوفه، د. جمال أحمد المرزوقي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط ١: ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- ١٤١- تجريد التوحيد المفيد، أحمد بن علي المقرئ (ت ٨٤٥هـ)، حققه وقدم له: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ١٤٢- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ودراسة: د. يحيى محمد الهندي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١:

- ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٤٣- تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید. إبراهيم بن محمد البيجوري. طبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- ١٤٤- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن الهند: ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ١٤٥- تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد الذهبي، ومعه: كتاب ذيل الحفاظ، لتلميذه أبي المحاسن الحسيني الدمشقي، وكتاب لحظ الألفاظ بذيل طبقات الحفاظ، لمحمد بن فهد المكي، وكتاب ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي، تصحيح: عبدالرحمن بن يحيى العلمي، دار إحياء التراث العربي.
- ١٤٦- تراث الإسلام، الفرد جيوم ومستشرقون آخرون من لجنة الجامعيين لنشر العلم، نشر مكتبة الآداب، القاهرة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٤٧- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المبتشركين، ترجمها: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤: ١٩٨٠م.
- ١٤٨- تزيين الأسواق بتفصيل أسواق العشاق، داود الأنطاكي الضرير، تحقيق وشرح: د. محمد التونجي، عالم الكتب، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٤٩- التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس في عصر النابلسي، عبدالقادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- ١٥٠- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط ١: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- ١٥١- التصوف البوذي والتحليل النفسي، د. ت. سوزوكي، ترجمة: نائل ديب، تقديم: وفيق خنسه، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١: ١٩٩٦م.
- ١٥٢- التصوف بين الحق والخلق، محمد فهد شفقة، الدار السلفية، الكويت، ط ٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٥٣- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي، دار المعارف، القاهرة، ط ١: ١٩٦٣م.
- ١٥٤- التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٥٥- التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م.
- ١٥٦- التصوف المقارن، د. محمد غلاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- ١٥٧- التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٥٨- التصوف وفريد الدين العطار، د. عبدالوهاب عزام، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.
- ١٥٩- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: أد. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٩٩م.
- ١٦٠- التصوف ولمتصوفة، جان شو فليبي، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء: ١٩٩٩م.

- ١٦١- التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، عبدالكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط ١: ١٩٨٠م.
- ١٦٢- تطور الفكر والدين في مصر القديمة، جيمس هنري برستد، ترجمة: زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، ١٩٦١م.
- ١٦٣- (كتاب) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
- تفسير الطبري = جامع البيان.
- ١٦٤- تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم / غنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- ١٦٥- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن كثير. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.
- ١٦٦- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م^(١).
- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب.
- التفكير الديني في العالم قبل الإسلام = من آدم عليه السلام إلى محمد عليه السلام.
- ١٦٧- تقريب التهذيب. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف. دار العاصمة. الرياض. ط ١/١٤١٦هـ.

(١) هذا المرجع يعتبر من المصادر الرئيسة لرسائل ابن سينا حيث احتوى على ثلاث وعشرين رسالة من رسائل ابن سينا الصغيرة، تشغل الصفحات (٨٦-٣٤٦) بعضها نشر في مجاميع سابقة، والقسم الآخر ينشر لأول مرة.

- ١٦٨- التكملة لوفيات النقلة، عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري، تحقيق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢ ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- ١٦٩- التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية والوعي، د. عبدالعزيز الدوري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣: ١٩٨٦ م.
- ١٧٠- تليس إبليس، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق : د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١ : ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ١٧١- تليفق الأخبار وتلقيح الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار، م.م. الرمزي. قدم له وعلق عليه : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ١٧٢- تنبيه الغبي بثرثة ابن عربي، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق وتعليق : محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
- ١٧٣- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. محمد بن أحمد الملطي الشافعي. تحقيق : يمان بن سعد الدين الميادين. رمادي للنشر (الدمام)، المؤتمر للتوزيع (الرياض). ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ١٧٤- تهذيب الأسماء واللغات. محيي الدين النووي. دار الكتب العلمية. بيروت. دت.
- ١٧٥- تهذيب التهذيب. الحافظ ابن حجر العسقلاني. دائرة المعارف النظامية. حيدرآباد، الهند. ط ١/١٣٢٥ هـ.
- ١٧٦- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. جمال الدين المزي. تحقيق : د.

- بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ١، ط ٢ / ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.
- ١٧٧- تهذيب اللغة. محمد بن أحمد الأزهرى. تحقيق: عبدالسلام هارون، وآخرون. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة. دت.
- ١٧٨- التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، د. السيد محمد الشاهد، هانس كونج، جوزيف فان إس. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ث -
- ١٧٩- الثقافة الروحية في إنجيل برنابا، محمود علي قراعة، لا توجد بيانات نشر.
- ج -
- ١٨٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. أبو جعفر بن جرير الطبري. تحقيق أحمد ومحمود شاکر، دار المعارف، القاهرة. دت. طبعة أخرى غير محققة: دار الفكر: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.
- ١٨١- جامع التواريخ، رشيد الدين فضل الله الهمداني، نقله إلى العربية: د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، راجعه وقدم له: د. يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٣ م.
- ١٨٢- جامع الرسائل، لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة المدني، جدة، ط ١: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م.
- ١٨٣- الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله القرطبي. لا توجد بيانات نشر.
- ١٨٤- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي،

- تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٨٥- جامع المسائل (مج ١-٤)، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١: ١٤٢٢هـ.
- ١٨٦- الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليري، ترجمه وقدم له: د. سهيل زكار، دار ابن قتيبة، دمشق/بيروت، ط ١: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ١٨٧- جذور البلاء، عبدالله التل، المكتب الإسلامي، بيروت / دمشق.
- ١٨٨- الجرح والتعديل. لأبي محمد عبدالرحمن بن محمد بن ادريس الرازي. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد. الهند. ط ١.
- ١٨٩- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام. ابن قيم الجوزية. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط. دار العروبة. الكويت. ط ٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٩٠- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان خير الدين الألوسي، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني: ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.
- ١٩١- جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، د. عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٩٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د. علي ناصر وآخرون، دار العاصمة. الرياض. ط ١ / ١٤١٤هـ.

- ح -

- ١٩٣- الحاوي للفتاوى. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية. بيروت ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
- ١٩٤- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة. زكريا بن محمد الأنصاري. تحقيق : د. مازن المبارك. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط ١/ ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ١٩٥- الحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ١٩٩٤ م.
- ١٩٦- الحركة العربية القومية في مائة عام (١٨٧٥ - ١٩٨٢ م) نخبة من الباحثين، إشراف وتحرير : ناجي علوش، دار الشروق، عمان الأردن، ط ١: ١٩٩٧ م.
- ١٩٧- حركة القوميين العرب، محمد جمال باروت، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ط ١: ١٩٩٧ م.
- ١٩٨- حضارات الهند، غوستاف لوبون، نقله إلى العربية : عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي وشركاه) القاهرة، ط ١: ١٣٦٧ هـ - ١٣٤٨ هـ.
- ١٩٩- حقيقة البابية والبهائية، د. محسن عبدالحميد، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، ط ٢: ١٣٩٥ هـ.
- ٢٠٠- حكمة الصين، هـ. فان براج، ترجمة : موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١: ١٩٩٨ م.
- ٢٠١- الحلل السندسية في الأخبار التونسية، محمد بن محمد الأندلسي

- الوزير السراج، تقديم وتحقيق : محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١ : ١٩٨٥م.
- ٢٠٢- الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، د. يوسف الحسن، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١ : ١٩٩٧م.
- ٢٠٣- الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، دار قتيبة، دمشق، ط ١ : ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٠٤- الحوار المسيحي الإسلامي رؤية جديدة، هاني لبيب.
- ٢٠٥- الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح : عبدالسلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- خ -

- الخطط المقرزية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.
- ٢٠٦- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. محمد أمين بن فضل الله بن محمد المحبي. دار صادر. بيروت. دت. *

- د -

- ٢٠٧- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها مجموعة من المستشرقين، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون: ط ١ ١٩٣٣م، تصوير دار المعرفة، بيروت. ط ٢ : ١٩٦٩م، مؤسسة دار الشعب، القاهرة^(١).

(١) اعتمدت على ط ٢، إلا أنها تنتهي عند حرف (خ)، وأكملت من ط ١ التي تنتهي عند بداية حرف (ع). وتم مؤخراً طباعتها كاملة من قبل مركز الشارقة للإبداع الفكري، والهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ولكن للأسف حُذِفَ كثيرٌ من المواد والمداخل في طبعتها السابقة، بطريقة انتقائية لا تستند إلى أساس علمي. =

- ٢٠٨- الداء والدواء، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي حسن عبدالحميد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢٠٩- درء تعارض العقل والنقل. أبو العباس ابن تيمية. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ط ١/١٤٠٨هـ - ١٩٨١م.
- ٢١٠- دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د. محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م^(١).
- ٢١١- دراسات في فلسفة العصور الوسطى، د. ماهر عبدالقادر، ود. حربي عباس عطيتو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
- ٢١٢- الدرر السنية في الأجوبة النجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الجديدة (١٤١٣هـ - ١٤٢٠هـ).
- ٢١٣- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. أحمد بن حجر العسقلاني. تحقيق: محمد سيد جاد الحق. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ط ٢: ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

= أما الجزء المتبقي من حرف (ع - ي) فترجم بإيجاز شديد مع حذف مواد كثيرة، واحتل ثلث المطبوع الموجز من الموسوعة. ولو سار أصحاب هذه الطبعة على النهج الذي سار عليه الأساتذة المصريون: إبراهيم خورشيد وزملاؤه لكان أفضل وأتم وأكثر نفعاً: حيث كانت تترجم المواد والمداخل كاملة دون حذف أو تصرف، ثم يعقب عليها باحثون إسلاميون لدفع ما فيها من أخطاء أو شبه.

(١) الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عن دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٧٥م بعنوان: "التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد". وتزيد هذه الطبعة على فصول الكتاب التسعة فصلاً واحداً عن الحلاج. ولم يشر المؤلف إلى طبعة الكتاب الأولى.

- ٢١٤- الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط ١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢١٥- دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور/ يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣م.
- ٢١٦- دعوى وحدة الأديان : أهدافها حكمها خطرهما، جمع وإعداد : أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، وأبو عبدالله حمود بن عبدالله المنطر. دار المسلم، الرياض، ط ١ ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢١٧- دعوة التقريب بين الأديان : دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، د. أحمد بن عبدالرحمن القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٢١٨- دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي بن عبدالمطلب غزال، دار طيبة، الرياض، ط ١ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢١٩- دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب : جان كُمبي، دار المشرق، بيروت (بمساهمة الرابطة الكاثوليكية لمساعدة الشرق الأدنى) ط ١: ١٩٩٤م.
- ٢٢٠- الديانات القديمة. أبوزهرة. دار الفكر العربي. دت.
- ٢٢١- ديانة مصر الفرعونية الوحداية والتعدد، إريك هورنونج، ترجمة : د. محمود ماهر طه، مصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ٢٢٢- الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني، ترجمة : د. أحمد قدري، د. محمود ماهر طه، دار الشروق، القاهرة، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢٢٣- الديباج المذهب. ابراهيم بن علي فرحون. تحقيق : د. محمد

- الأحمدي أبو النور. دار التراث. القاهرة. دت.
- ٢٢٤- ديموقريطس، د.علي سامي النشار، د.علي عبدالمعطي محمد، د.محمد عبودي إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.
- ٢٢٥- الدين الطبيعي، جاكين لاغريه، ترجمة: منصور القاضي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٢٦- ديوان الرصافي، معروف الرصافي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٢٢٧- ديوان لبيد بن ربيعة، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٢٢٨- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر. عبدالرحمن بن خلدون. تحقيق خليل شحادة. دار الفكر. بيروت. ط ١/١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- ذ -

- ٢٢٩- ذيل الأعلام، أحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٣٠- ذيل تاريخ بغداد. محمد بن محمود بن الحسن، المعروف بابن النجار. صحح بمشاركة د. قيصر فرح. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.
- ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.
- ذيل تذكرة الحفاظ، للسيوطي = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.
- ٢٣١- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحلبي.

دار المعرفة. بيروت. لبنان. دت.

- ر -

٢٣٢- ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د. عبدالمعطي الدالاتي، دار الشهاب، بيروت، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٣٣- رجاء جارودي وإسلام أبيض، د. سعد ظلام، دار نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٧م.

- الرحلة المراكشية = مرآة المساوىء الوقتية.

٢٣٤- رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط ١٣.

٢٣٥- الرد على أبي الحسن الشاذلي في حربه، لشيخ الإسلام ابن تيمية، حققه: د. سمية علي أحمد، دار الصحابة، طنطا، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٢٣٦- الرد على الأحنائي، أبو العباس ابن تيمية. تحقيق عبدالرحمن المعلمي. الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض: ١٤٠٤هـ.

٢٣٧- الرد على البكري. أبو العباس ابن تيمية. الدار العلمية. دلهي، الهند. ط ٢/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٣٨- الرد على القائلين بوحدة الوجود، العلامة علي بن سلطان القاري، دراسة وتحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣٩- الرد على المنطقيين. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، إدارة ترجمان السنة. لاهور/ باكستان، ط ٤: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

- ٢٤٠- الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد، مركز الصف الالكتروني، ط ١: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٢٤١- رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، جمع وتحقيق: د. موسى بن سليمان الدويش، ط ١: ١٤١٠ هـ.
- ٢٤٢- رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: د. عبدالرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١: ١٩٨٨ م.
- ٢٤٣- رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرندليز، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط ١: ١٩٨٨ م.
- ٢٤٤- الرمز الشعري عند الصوفية، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط ٣: ١٩٨٣ م.
- ٢٤٥- روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان: لقاءات ومحاضرات، إعداد: رامي كلاوي، دار قتيبة، دمشق، ط ٢: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢٤٦- روجيه غارودي والمشكلة الدينية، محسن الملي، دار قتيبة، دمشق، ط ١: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٢٤٧- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون، ترجمة وتعليق: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٦ م.
- ٢٤٨- الروح والجسد، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط ٧.
- ٢٤٩- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، راجعه: د.

- السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢٥٠- الروض المعطار في خبر الأقطار. محمد بن عبدالمنعم الحميري. تحقيق: د. إحسان عباس. مكتبة لبنان. بيروت. ط ٢/ ١٩٨٤م.
- ٢٥١- الريحانيات، أمين الريحاني، دار الجيل، بيروت، ط ١٠.
- ز -
- ٢٥٢- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٩م.
- س -
- ٢٥٣- السر الأعظم، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أغسطس، ٢٠٠٢م.
- ٢٥٤- السر المصون في شريعة الفرمسون، الأب لويس شيخو، دار الرائد اللبناني، بيروت. مصور عن طبعة المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت: ١٩١٠م.
- ٢٥٥- سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية: عصره. حياته. وديوانه "البوستان". د. محمد موسى هندراوي، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٩٥١م.
- ٢٥٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط ٤/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢٥٧- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي المرادي، دار البشائر الإسلامية / ودار ابن حزم، بيروت، ط ٣: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ٢٥٨- سمط الحقائق، لداعي الدعاة القاضي الإسماعيلي: علي بن حنظفة بن أبي سالم الوداعي، حققه وعلق عليه المحامي: عباس العزاوي، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: ١٩٥٣م.
- ٢٥٩- سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٦٠- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. وبهامشه معالم السنن للخطابي. تحقيق: عزت الدعاس، وعادل السيد. نشر محمد علي السيد. القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- ٢٦١- سنن البيهقي. أحمد بن الحسين البيهقي. وبهامشه الجوهر النقي لابن التركماني. دار المعرفة. بيروت..
- ٢٦٢- سنن الترمذي. محمد بن عيسى بن سورة. تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل / دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢: ١٩٩٨م.
- ٢٦٣- سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني. وبذيله التعليق المغني على الدارقطني. لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. تحقيق: عبدالله هاشم المدني. دار المحاسن للطباعة. القاهرة. ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٢٦٤- ** سنن الدارمي = مسند الدرامي.
- ٢٦٥- السنن الكبرى، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي وآخرون، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٢٦٦- سنن النسائي (المجتبى). أحمد بن شعيب النسائي. بشرح السيوطي

- وحاشية السندي. اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط ١/١٤٠٦ هـ. ١٩٨٦ م.
- ٢٦٧- السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، هنري كوربان (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام).
- ٢٦٨- السيد إبراهيم الدسوقي، أحمد عز الدين عبدالله خلف الله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- ٢٦٩- سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. بيروت ط ١/١٤٠٢ هـ - ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٢ - ١٩٨٥ م.
- ٢٧٠- السيرة النبوية، عبدالملك بن هشام المعافري، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مؤسسة علوم القرآن، ط ٢.
- ٢٧١- سيف الله علي من كذب على أولياء الله، صنع الله بن صنع الله الحلبي الحنفي، تحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار الوطن، الرياض، ط ١: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ش -
- ٢٧٢- الشامل في أصول الدين، أبي المعالي الجويني، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة مطالعات إسلامي طهران ١٣٦٠ ش.
- ٢٧٣- شبهات وانحرافات في التفكير الإسلامي المعاصر، توفيق علي وهبه، دار اللواء، الرياض، الطبعة الخامسة: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٢٧٤- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف. دار الفكر.
- ٢٧٥- شخصيات قلقة في الإسلام، تأليف وترجمة: د. عبدالرحمن

- بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط ٣ ١٩٩٥ م.
- ٢٧٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي : عبدالحى بن أحمد بن محمد. تحقيق وتخريج : عبدالقادر، وابنه محمود الأناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط ١ ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٢٧٧- شرح ديوان إيليا أبو ماضي، تقديم ودراسة : حجر العاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١ : ١٩٩٩ م.
- ٢٧٨- شرح العقيدة الطحاوية. علي بن أبي العز الحنفي. تحقيق : د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ٢/١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٢٧٩- شرح الكوكب المنير. ابن النجار الفتوحى. تحقيق : د. محمد الزحيلى، ود. نزيه حماد. جامعة الملك عبدالعزيز. جدة. ط ١/ ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٢٨٠- شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازانى. تحقيق : عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط ١ : ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٢٨١- شرح مشكل الآثار. أبو جعفر الطحاوي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ : ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢٨٢- شطحات الصوفية، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣ : ١٩٧٨ م.
- ٢٨٣- الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية)، د. إحسان عباس، د. محمد نجم، دار صادر، بيروت، ط ٣ : ١٩٨٢ م.
- ٢٨٤- شعر عمر بن الفارض : دراسة في فن الشعر الصوفى، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت.

- ٢٨٥- الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية. د. زاهية قدورة. المكتب الإسلامي. بيروت / دمشق. ط ١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٨٦- الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية، حسن حميد عبيد الغرباوي، وزارة الثقافة والإعلام / دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد : ١٩٩٣م.
- ٢٨٧- شفاء العليل، لابن القيم، تحقيق: عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٨٨- الشتوية الكونفوشية، د. أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٨٩- شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٤: ١٩٧٨م.
- ٢٩٠- الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغامي الجزائري: حياته تصوفه إرثه وصيته، د.مارتن لنجز الشهير بالحاج أبي بكر سراج الدين، نقله إلى العربية: د. محمد إسماعيل الموافي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١: ١٩٧٣م.

- ص -

- ٢٩١- صحيح البخاري مطبوع مع شرحه فتح الباري، انظر فتح الباري.
- ٢٩٢- صحيح سنن ابن ماجه. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط ١/١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ٢٩٣- صحيح سنن أبي داود. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط ١/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

- ٢٩٤- صحيح سنن الترمذي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٩٥- صحيح سنن النسائي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٩٦- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. نشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض ١٤٠٠هـ - ١٩٠٨م.
- ٢٩٧- صفة الصفوة، جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق وتخريج : محمود فاخوري، د. محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط٣ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢٩٨- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، د. كامل مصطفى الشبيبي، دار المناهل، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٩٩- الصفدية لابن تيمية. تحقيق : د. محمد رشاد سالم. ط/١٤٠٦هـ. لا توجد أي بيانات أخرى.
- ٣٠٠- الصلة. خلف بن عبدالملك ابن بشكوال. تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار اكلتات المصري / القاهرة، ودار الكتاب اللبناني / بيروت. ط١/١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ٣٠١- الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل مصطفى الشبيبي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.
- ٣٠٢- صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند، نشر ضمن كتاب "الكنيسة الموحدة وصن ميونغ موون"، إعداد : لجنة الترجمة في دار النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٨٨م.

- ٣٠٣- الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، بدر الدين محمد بن علي الشوكاني، دراسة وتحقيق وتعليق : د. محمد بن ربيع هادي المدخلي، دار الحريري للطباعة، ط ١ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٣٠٤- صورة الهند: مختارات لكوكبة من مفكري الهند، ترجمة : عدنان بغجاتي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق / المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ط ١ : ١٩٩٦م.
- ٣٠٥- صوفيات شيخ الأزهر، عبدالله السبت، الدار السلفية، الكويت، ط ١ : ١٤٠١هـ - ١٩٨٢م.
- ٣٠٦- الصوفية في الإسلام، رينولد ألن نيكلسون، ترجمه وعلق عليه : نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.
- ٣٠٧- صيد الخاطر، عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق : د. عبدالرحمن البر، دار اليقين، المنصورة، مصر ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ط -

- ٣٠٨- طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، د. محمد كامل حسين، دار المعارف، القاهرة، ط ٢.
- طبقات ابن سعد = الطبقات الكبرى.
- طبقات أكبري = المسلمون في الهند.
- ٣٠٩- طبقات الشافعية الكبرى. عبدالوهاب بن علي السبكي. تحقيق : محمود محمد الطناحي، وعبدالقادر محمد الحلو. دار إحياء الكتب العربية.
- ٣١٠- الطبقات الكبرى لابن سعد. دار صادر، بيروت..
- ٣١١- الطرق الصوفية في مصر : نشأتها ونظمها وروادها، د. عامر

- النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٦.
- ٣١٢- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (١٨٨١ - ١٩٣٩م)، التيلي العجيلي، منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة تونس الأولى : ١٩٩٢م.
- ٣١٣- طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، محمود مهدي الاستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط١ : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ع -
- ٣١٤- عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين ١٨٣٣ - ١٨٣٥م)، إدوار وليم لاين، ترجمة : سهير دسوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١ : ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٣١٥- عالم الأسرار، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة.
- ٣١٦- العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط١ : ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٣١٧- العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ديسمبر ١٩٩٨م.
- ٣١٨- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٣١٩- العصريون معتزلة اليوم، يوسف كمال، دار الوفاء، المنصورة بمصر، ط٢ : ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٣٢٠- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. محمد بن أحمد الفاسي المكي. تحقيق : محمد حامد الفقي. مؤسسة الرسالة. ط٢/١٤٠٦هـ -

١٩٨٦م.

- ٣٢١- عقيدة الدروز عرض ونقد، د. محمد أحمد الخطيب، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٣: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٣٢٢- العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، أجناس جولدتسيهر، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط ١: ١٩٤٦م.
- ٣٢٣- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. أبو العباس الغبريني أحمد بن أحمد بن عبد الله. حققه: عادل نهويض. لجنة التأليف والترجمة والنشر. بيروت. ط ١/ ١٩٦٩م.
- ٣٢٤- عيون الأخبار وفنون الآثار (السبع الخامس)، الداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت.
- ٣٢٥- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، دار الثقافة، بيروت، ط ٣: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- غ -

- ٣٢٦- غريب الحديث. أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. تحقيق: د. عبدالكريم إبراهيم العزباوي. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى. مكة المكرمة. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣٢٧- غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط ١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٣٢٨- الغربيين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي،

- تحقيق: أحمد فريد المزدي، مكتبة نزار الباز، مكة- الرياض،
ط ١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٣٢٩- الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني، المكتبة الشعبية.
- ف -
- ٣٣٠- الفتاوى الحديثة. ابن حجر الهيتمي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
القاهرة. ط ٣/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٣٣١- الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد
عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الريان للتراث،
القاهرة، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٣٣٢- فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: د. عبدالمعطي أمين قلعجي،
دار المعرفة، بيروت، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
- ٣٣٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر
العسقلاني. تحقيق: الشيخ/ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ومحب
الدين الخطيب. ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي. المطبعة السلفية.
القاهرة. ط ٢/١٤٠٠هـ.
- ٣٣٤- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن تيمية،
تحقيق: د. عبدالرحمن بن عبدالكريم اليحيى، دار الفضيلة،
الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٣٣٥- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. عبدالقاهر البغدادي. دار
الآفاق الجديدة. بيروت. ط ٥/١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣٣٦- فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق: د. عبدالمنعم
الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- ٣٣٧- فرق الهند المنتسبة إلى الإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة، د. محمد كبير أحمد شودري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١: ١٤٢٢هـ.
- ٣٣٨- فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (جمعه أحمد بن يحيى المرتضى وأضاف إليه الطبقتين الحادية عشر والثانية عشر للحاكم)، تحقيق وتعليق: د. علي سامي النشار، الأستاذ: عصام الدين محمد علي. دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية: ١٩٧٢م.
- ٣٣٩- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم. تحقيق: د. محمد نصر، د. عبدالرحمن عميرة. بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. طبعة أخرى: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- ٣٤٠- فصول في أديان الهند: الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار البخاري، المدينة المنورة، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٤١- فضائح الباطنية. الغزالي. دار البشير، عمان. ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٤٢- فكر جارودي بين المادية والإسلام، عادل التل، دار البينة، بيروت، ط ٢: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٤٣- الفكر الديني في الأدب المهجري، ربيعة بديع أبي فاضل، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٣٤٤- الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسين،

- مراجعة : د. إمام عبدالفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط ١ : ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٣٤٥- الفكر الشرقي : مقدمة في فكر آسيا الفلسفي، د. يونج شوون كيم، ترجمة : د. طلعت مراد بدر، د. حميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط ١ : ١٩٩٧ م.
- ٣٤٦- الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي، د. يوسف زيدان، دار النهضة العربية بيروت، ط ١ : ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م^(١).
- ٣٤٧- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري، نقله إلى العربية وعلق عليه : إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١ : ١٩٧٢ م.
- ٣٤٨- الفكر الفلسفي الهندي، د. سرفالي رادا كرشنا (رئيس جمهورية الهند)، د. شارلز مور، ترجمة : ندره اليازجي، دار اليقظة العربية، بيروت : ١٩٦٧ م.
- ٣٤٩- فكر الهند، ألبير شويتزر، ترجمة : يوسف شلب الشام، دار طلاس، دمشق، ط ١ : ١٩٩٤ م.
- ٣٥٠- الفلسفات الهندية : قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، د.

(١) طبعه المؤلف طبعة ثانية، بعنوان : "الفكر الصوفي بين عبدالكريم الجيلي وكبار الصوفية"، صدر عن دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٢ : ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م. وأشار المؤلف ص (١٠) من المقدمة أنه غيره إلى عنوانه الجديد لأنه بحسب قول المؤلف أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب. من غير أن يغير أو يضيف شيئاً في أصل الكتاب، كما صدر بين هذين التاريخين كتاب للمؤلف عن دار الجيل ببيروت عام (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م) بعنوان : "عبدالكريم الجيلي فيلسوف الصوفية" لا يختلف كثيراً عن كتابه السابق.

- علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط ٢: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٥١- فلسفة الأخلاق في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣: ١٩٩٤م.
- ٣٥٢- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، ط ٣: ١٩٩٢م.
- ٣٥٣- فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ٤: ١٩٩٨م.
- ٣٥٤- فلسفة راجا يوجا، مؤلف أمريكي، نقله عن الانكليزية : حسن حسين، وعني بطباعته : عبدالغني أحمد، ط ١: ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م.
- ٣٥٥- فلسفة التصوف السبعيني، د. محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق: ١٩٩٠م.
- ٣٥٦- الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
- ٣٥٧- الفلسفة الصوفية في الإسلام، د. عبدالقادر محمود، دار الفكر العربي.
- ٣٥٨- الفلسفة العربية الإسلامية : الكلام والمشائية والتصوف، د. أرثور سعديف، د. توفيق سلوم، الفارابي، بيروت، ط ١: ٢٠٠٠م.
- ٣٥٩- فلسفة العصور الوسطى، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط ٣: ١٩٧٩م.
- ٣٦٠- فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت لينتزر. د. محمد

- عثمان الخشت، دار قباء، القاهرة: ١٩٩٨م.
- ٣٦١- فلسفة ميخائيل نعيمة تحليل ونقد، د. محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط ١: ١٩٧٩م.
- ٣٦٢- الفلسفة في الشرق، بول ماسون - أورسيل، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر.
- ٣٦٣- فلسفة اليوجا، يوجي راماشاركا، ترجمة: عريان يوسف سعد، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة.
- ٣٦٤- فهم معاملات الله، بوب مامفورد، ترجمة: سامي وهيب، دار لوجوس، القاهرة.
- ٣٦٥- فوات الوفيات والذيل عليها. محمد بن شاعر الكتبي. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت: ١٩٧٣م.
- ٣٦٦- الفوائد، ابن قيم الجوزية، تخريج وحواشي: أحمد راتب عزموش، دار النفائس، بيروت، ط ٣: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣٦٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبدالحى اللكنوي الهندي، اعتنى بإخراجه وتقديمه: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان، ط ١: ١٤١٩هـ.
- في الأدب الجاهلي، طه حسين = ينظر المجموعة الكاملة.
- ٣٦٨- في التصوف الإسلامي وتاريخه: طائفة من الدراسات قام بها المستشرق رينولد ألن نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

٣٦٩- فيما يتعدى الحرف، كمال جنبلاط، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، ط٣: ١٩٨٧م.

٣٧٠- في مهب الريح، ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل، بيروت، ط٨: ١٩٨٩م.

- ق -

٣٧١- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، مكتبة الفرقان، عجمان، ط١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٧٢- قاموس الكتاب المقدس، تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير: د. بطرس عبدالمملك وآخرون، دار الثقافة بالقاهرة، بالاتفاق مع رابطة الإنجيليين في الشرق الأوسط، ط١١: ١٩٩٧م.

٣٧٣- القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. مؤسسة الرسالة. ط٢/١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٧٤- القرآن كائن حي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٥.

٣٧٥- القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، دار مايو للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٧٦- القرامطة، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: محمد الصباغ، المكتبة الإسلامي، بيروت، ط٤: ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٣٧٧- القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، د. خادم حسين إلهي بخش، مكتبة

- الصديق، الطائف، ط ١ : ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٣٧٨- القرمانية: جواب فتيا في لبس النبي ﷺ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أشرف عبدالمقصود، أضواء السلف، الرياض، ط ١ : ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م.
- ٣٧٩- قصة تجاربي مع الحقيقة : سيرة المهاتما غاندي بقلمه، نقلها إلى العربية : منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦ : ١٩٨١ م.
- ٣٨٠- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة : د. زكي نجيب محمود وآخرون. نشر: الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، ط ٤ ١٩٧٣ م.
- ٣٨١- قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة : أحمد الشيباني، القارىء العربي، القاهرة، ط ٢ : ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٣٨٢- قطب العصر عمر اليافي، عمر موسى باشا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط ٢ : ١٩٩٦ م.
- ٣٨٣- فلائد العقيان ومحاسن الأعيان، الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الشهير بابن خاقان، تحقيق : د. حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ط ١ : ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٣٨٤- القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، محمد أحمد خلف الله وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣ : ١٩٨٨ م.

- ك -

٣٨٥- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية)، للإمام

- ابن قيم الجوزية، عُني بها : عبدالله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة، الرياض، ط ١ : ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٣٨٦- الكتاب التذكارى : محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه وقدم له : د. إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي القاهرة: ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- ٣٨٧- الكتاب التذكارى : شيخ الإشراف شهاب الدين السهرودي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه : د. إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة: ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- ٣٨٨- كتاب الزهد، لأبي مسعود المعافى بن عمران الموصلي، ويليهِ : مسند المعافى بن عمران الموصلي، دراسة وتحقيق : د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط ١ : ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٣٨٩- كتاب الزهد ويليهِ كتاب الرقائق، للإمام عبدالله بن المبارك المروزي، حققه : حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢ : ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٣٩٠- كتاب الكشف للداعي الإسماعيلي : جعفر بن منصور اليمن، تحقيق وتقديم : د. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط ١ : ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٣٩١- الكتاب المقدس : كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس ١٩٩٧ م.
- ٣٩٢- كشاف اصطلاحات الفنون، القاضي محمد التهانوي، نشر سهيل أكادمي، لاهور باكستان : ط ١/ ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٣٩٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. للزمخشري (وبهامشه :

- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لابن المنير
الإسكندري) دار المعرفة. بيروت. دت.
- ٣٩٤- كشف الخفا ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة
الناس، للعجلوني، تصحيح: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة،
بيروت، ط٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٩٥- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، تأليف محمود
عبدالرؤف القاسم، توزيع دار الصحابة، بيروت، ط١: ١٤٠٨هـ -
١٩٨٧م.
- ٣٩٦- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد
الطاهر ابن عاشور، ضبط نصه وعلق عليه وخرّج أحاديثه: د. طه بن
علي بوسريح التونسي، دار سحنون- تونس/ دار السلام-
القاهرة، ط١: ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
- ٣٩٧- الكليات. أبو البقاء الكفوي. تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد
المصري. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٩٨- كفاح المسلمين في تحرير الهند، عبدالمنعم النمر، مكتبة وهبه،
القاهرة، ط١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٣٩٩- الكنز المرصود في قواعد التلمود، أوغسطين أوهلينج، ترجمة:
يوسف نصر الله، قدم له: مصطفى أحمد الزرقا، د. حسن ظاظا،
دار القلم، دمشق، دار العلوم، بيروت، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الكنيسة الموحدة، والتر مارتن، نشر ضمن كتاب " الكنيسة
الموحدة وصن ميونغ موون"، إعداد: لجنة الترجمة في دار
النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٩٨م

- ٤٠٠ - الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الفكر، بيروت.
- ٤٠١ - كيد الشيطان لنفسه قبل خلق آدم ﷺ، ومعه: بيان مذاهب الفرق الضالة، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ل -
- ٤٠٢ - لا لجارودي ووثيقة أشبيلية، د. سعد عبدالمقصود ظلام، دار المنار، القاهرة، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٤٠٣ - لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، هادي المدرسي، دار الجديد بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
- لحظ الألحاح بذييل طبقات الحفاظ = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.
- ٤٠٤ - لسان العرب. جمال الدين بن منظور. دار صادر. بيروت. دت.
- ٤٠٥ - لسان الميزان. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت. لبنان ط ٣/١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٤٠٦ - لغز عشتار: الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط ٦: ١٩٩٦م.
- ٤٠٧ - لغز الموت، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط ٨.
- ٤٠٨ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. شرح الدرّة المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية. محمد بن أحمد السفاريني. مع تعليقات: عبدالله أبو بطين، سليمان بن سحمان. المكتب الإسلامي (دمشق / بيروت) مكتبة أسامه. الرياض. دت.
- ٤٠٩ - لوامع البيئات، الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب

العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

- م -

- ٤١٠- الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت.
- ٤١١- ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، هـ. فرانكفورت وآخرون، ترجمة: جبر إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٣: ١٩٨٢ م.
- ٤١٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد طبعة خاصة بإشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين. مكة المكرمة. ط ٣/ ١٤٠٤ هـ.
- ٤١٣- مجموعة الرسائل والمسائل: أبو العباس ابن تيمية. جمعها: محمد رشيد رضا. دار الكتب العلمية. بيروت ط ٢/ ١٤١٢ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٤١٤- المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن سعدي، مركز صالح الثقافي، عنيزة: ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م. *
- ٤١٥- المجموعة الكاملة، طه حسين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
- ٤١٦- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء للراغب الأصبهاني، دار الجيل، بيروت، هذبه واختصره: إبراهيم زيدان، ط ٢: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٤١٧- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء، الرياض، ط ٤: ١٤٠٤ هـ.
- ٤١٨- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنه، أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

- ٤١٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق: طه عبدالرؤف سعد. دار الكتاب العربي، بيروت. ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٤٢٠- محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، سليمان بن صالح الخراشي، دار الجواب، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٢١- محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٩٣م.
- ٤٢٢- مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر الرازي. مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٨٦م.
- ٤٢٣- مختصر تاريخ دمشق. محمد بن مكرم بن منظور. تحقيق: روحية النحاس وآخرون دار الفكر. بيروت. ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٤٢٤- مختصر منهاج القاصدين، احمد بن عبدالرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. محمد بكر إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٤٢٥- مدارات صوفية، هادي العلوي، دار المدى، دمشق - بيروت، ط١: ١٩٩٧م.
- ٤٢٦- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية: تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٤٢٧- مدخل إلى التصوف الإسلامي، د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط٣.
- ٤٢٨- مذاهب وملل وأساطير في الشرقيين الأدنى والأوسط، جاك كاليبو/

- نيكول كالبيو، تعريب: فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، ط ١
١٩٩٧م.
- ٤٢٩- مذكرات السلطان عبدالحميد، تقديم وترجمة: د. محمد حرب،
دار القلم، دمشق، ط ٣: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ٤٣٠- المذهب الباطني في ديانات العالم، لوك بنوا، ترجمة: نهاد
خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١:
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٤٣١- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه
فلسفة محمد بن زكريا الرازي، س. بينس، نقله عن الألمانية: د.
محمد عبدالهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة:
١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- ٤٣٢- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان.
عبدالله بن أسعد اليافعي. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة: ط ٢ /
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٣٣- مرآة المساويء الوقتية (الرحلة المراكشية) ويسمى أيضاً: السيف
المسلول على المعرض عن سنة الرسول ﷺ، تأليف: محمد بن
محمد بن عبدالله الموقت، تقديم: د. أحمد الشقيري الديني،
ط ٣: ٢٠٠٠م.
- ٤٣٤- مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر (ضمن الرسائل الغمارية)، أبو
الفضل عبدالله بن محمد الغماري الحسني، تقديم وتحقيق: كمال
يوسف الحوت، دار الجنان، ط ١: ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- ٤٣٥- مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، شرحه

- وقدم له : د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١
١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
- ٤٣٦- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبي رشيد
النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد، تحقيق : د. معن
زيادة د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ط ١ :
١٩٧٩ م.
- ٤٣٧- المستدرک علی الصحیحین. للإمام الحافظ أبي عبدالله الحاكم
النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. دار المعرفة بيروت.
دت.
- ٤٣٨- المستطرف الصيني، هادي العلوي، دار المدى، دمشق / بيروت :
١٩٩٤ م.
- ٤٣٩- الاستفادة من ذيل تاريخ بغداد. انتقاء أحمد بن أيبك الحسيني،
المعروف بابن الدمياطي. تحقيق : د. قيصر فروح. دار الكتاب العربي.
بيروت. دت.
- ٤٤٠- المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني :
الترجمة الكاملة لكتاب طبقات أكبري، لنظام الدين أحمد بخشي
الهوري، ترجمه عن الفارسية : د. أحمد عبدالقادر الشاذلي، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، القاهرة : ١٩٩٥ م.
- ٤٤١- مسند أبي يعلى الموصلي. الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي.
تحقيق : حسين أسد. دار المأمون للتراث. دمشق. ط ١ (١٤٠٤ هـ
١٩٨٤ م / ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م).
- ٤٤٢- مسند الدارمي، المعروف بـ " سنن الدارمي "، الإمام الحافظ أبو

- محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض، ط ١: ١٤٢١هـ. ٢٠٠٠م.
- ٤٤٣- المسيحية، د. أحمد شلبي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط ٨: ١٩٨٤م.
- ٤٤٤- المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط ٢: ١٩٩١م.
- ٤٤٥- مشاهير علماء الأمصار. محمد بن حبان البستي. عني بتصحيحه: م. فلايشهمر. دار الكتب العلمية. بيروت.
- ٤٤٦- مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي، هانس كينغ، عربيه عن الألمانية: جوزيف معلوف، وأرسولا عساف، راجعه: يوسف عساف، دار صادر، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.
- ٤٤٧- مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، حققها وقدم لها: د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- ٤٤٨- مشكلة الألوهية، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية: عيسى الباب الحلبي وشركاه، القاهرة، ط ٢، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.
- ٤٤٩- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: د. عبدالرحمن بن زيد الزيندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية/ مكتبة المؤيد، الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٥٠- مصارع العشاق، جعفر بن أحمد السراج، دار صادر، بيروت.
- ٤٥١- مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان، ضمن كتاب الآلهة

- والناس في مصر.
- ٤٥٢- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن الوكيل.
- ٤٥٣- المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب بالرباط، جامعة محمد الخامس الدار البيضاء، ط ١: ١٩٩٥م.
- ٤٥٤- المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة. تحقيق: عبدالخالق الأفغاني. دار السلفية. الهند. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٧م.
- ٤٥٥- المطالب العالية من العلم الألهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي، السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
- ٤٥٦- المعارف، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: د. ثروت عكاشه، دار المعارف، القاهرة. ط ٢.
- ٤٥٧- معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ٤٥٨- معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، عناية: عبدالسلام عبدالشافى محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٤٥٩- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد غالي الذهبي، مكتبة غريب، القاهرة، ط ١: ١٩٩٣م.
- ٤٦٠- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق، إبراهيم بن السري، المعروف بالزجاج، شرح وتحقيق: د. عبدالجليل عبده شلبي. خرج أحاديثه: علي جمال الدين محمد، دار الحديث، القاهرة، ط ١: ١٤١٤هـ -

- ١٩٩٤م.
- ٤٦١- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة : أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة: د. عبدالغفار ملكاوي. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٩٦م.
- ٤٦٢- المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبدالواحد المراكشي. تحقيق: محمد سعيد العريان. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة.
- ٤٦٣- المعجم الأدبي، جبور عبدالنور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢: ١٩٨٤م.
- ٤٦٤- معجم الإيمان المسيحي، الأب: صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت. بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط ١ ١٩٩٤م.
- ٤٦٥- معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار الفكر، دار مصادر. بيروت.
- ٤٦٦- معجم ديانات وأساطير العالم، اعداد: أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مدبولي، القاهرة.
- ٤٦٧- المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٤٦٨- المعجم الفارسي الكبير، د. إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٦٩- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢ ١٩٩٧م.
- ٤٧٠- المعجم الفلسفي، جميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب / دار

- الكتاب للنسائي.
- ٤٧١- المعجم الفلسفي. د. عبدالمنعم الحنفي. دار ابن زيدون. بيروت /
مكتبة مدبولي. القاهرة: ط ١: ١/٤/١٩٩٢م.
- ٤٧٢- المعجم الفلسفي، مراد وهبه، دار قباء، القاهرة: ١٩٩٨م.
- ٤٧٣- معجم المقاييس في اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا،
تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ١ ١٤١٥هـ -
١٩٩٤م.
- ٤٧٤- المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ر. بودون، / ف. بوريكو، ترجمة :
د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- ٤٧٥- المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف
والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي، مجموعة
باحثين، تعريب وتصنيف وتقديم : أ.د. سهيل زكار، دار الكتاب
العربي، دمشق، القاهرة.
- ٤٧٦- المعرفة الصوفية : دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ناجي
حسين جودة، دار عمار، عمان - الأردن، دار الجيل، بيروت،
ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٧٧- المعرفة والتاريخ. يعقوب بن سفيان البسوي، وفي آخره كتاب السنة
له علي ما يعتقد تحقيق أكرم ضياء العمري. مكتبة الرسالة. بيروت.
ط ٢/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٤٧٨- المغني الوجيز : موسوعة المصطلحات الأجنبية الشائعة، منذر
الأسعد، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط ١: ١٤١٧هـ -

- ١٩٩٧م.
- ٤٧٩- المغول في التاريخ، د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، : ١٩٨٠م.
- ٤٨٠- مفاتيح الغيب. محمد بن عمر الرازي. دار إحياء التراث العربي. بيروت، ط ٣.
- ٤٨١- مفاتيح العلوم، أبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي. لا توجد بيانات نشر.
- ٤٨٢- مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصفهاني. تحقيق صفوان داودي. دار القلم (دمشق) والدار الشامية (بيروت). ط ١ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٨٣- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. محمد بن عبدالرحمن السخاوي. تحقيق : محمد عثمان الخشت. دار الكتاب العربي. بيروت. ط ١ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٨٤- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار إحياء التراث العربي. بيروت. عني بتصحيحه : هلموت ريتز. ط ٣. دت.
- ٤٨٥- المقالات والفرق، سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القمي، صححه وقدم له وعلق عليه : محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، إيران، ط ٢ : ١٣٦٠ش.
- مقدمة ابن خلدون = ينظر ديوان المبتدأ والخبر.
- ٤٨٦- ملحق موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١ : ١٩٩٦م.

- ٤٨٧- الملل والنحل. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني. تحقيق : محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٤٨٨- الملل والنحل، أبي منصور عبدالقادر البغدادي، تحقيق : البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢ م.
- ٤٨٩- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، مجموعة باحثين، بإشراف ونشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ومكتب التربية العربي لدول الخليج.
- ٤٩٠- من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي، ترجمة ونشر : د. ذوقان قرقوط، طبع وتوزيع : دار النفائس، بيروت، ط ١ : ١٤١١هـ / ١٩٩٠ م.
- ٤٩١- من آدم ﷺ إلى محمد ﷺ، تأليف : د. أورانج كاي رحمت بن داتو بحر الدين، طبع تحت عنوان : "التفكير الديني في العالم قبل الإسلام : مطالعة في كتب علماء الملايو" عرض وترجمة وتعليق : د. رؤوف شلبي، نشر : دار الثقافة، الدوحة.
- ٤٩٢- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، أ.د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، مركز الدراسات والإعلام، دار أشيليا، الرياض، ط ١ : ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٤٩٣- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة : د. عبدالرحمن بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢ : ١٩٩٣ م.
- ٤٩٤- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي. تحقيق : محمد ومصطفى عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

- ٤٩٥- المنتقى من منهاج الاعتدال. محمد بن عثمان الذهبي. تحقيق :
محب الدين الخطيب. الدار السلفية. القاهرة. ط ٣
- ٤٩٦- المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت. ط ٣٣/١٩٩٢م.
- ٤٩٧- المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، لويس ماسينيون (ضمن :
شخصيات قلقة في الإسلام).
- ٤٩٨- منهاج التأسيس. والتقدیس في كشف شبهات داود بن جرجس.
عبد اللطيف بن عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ. دار الهداية.
الرياض. ط ٢/١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٤٩٩- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية. تحقيق د. محمد
رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ط ١/
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٥٠٠- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج. محي الدين يحيى بن
شرف النووي. مؤسسة قرطبة. القاهرة. ط ١/١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ٥٠١- من هم الموحدون الدروز؟ جميل أبو ترابي، دار علماء الدين،
دمشق، ط ١: ١٩٩٨م.
- ٥٠٢- منوسمрти (شرح منو): كتاب الهندوس المقدس، ترجمة: إحسان
حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط ١.
- ٥٠٣- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط
المقريزية، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، دار صادر، بيروت.
- ٥٠٤- المواقف في علم الكلام. القاضي عبدالرحمن الإيجي. عالم الكتب.
بيروت.
- ٥٠٥- الموالد في مصر، ج. و. مكفرسون، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

- القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٥٠٦- المؤتمر العالمي لبديع الزمان النورسي، التنسيق: كنعان ديميرطاش، سعدي قاسم، نشر: NESIL، تركيا، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.
- ٥٠٧- مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها، د. يحيى عثمان، ترجمه عن الفرنسية: د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني / ودار الهداية، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٥٠٨- مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٧م.
- ٥٠٩- موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي، ترجمه عن الفرنسية: حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٩١م.
- ٥١٠- الموسوعة الشوقية لأمير الشعراء أحمد شوقي. جمع وترتيب إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط ١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٥١١- الموسوعة الصوفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٥١٢- الموسوعة العربية العالمية، إشراف: مؤسسة سلطان بن عبدالعزيز آل سعود الخيرية، الناشر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٥١٣- الموسوعة العربية الميسرة. د. محمود محمد حافظ وآخرون، دار الجيل، بيروت / الجمعية المصرية، القاهرة، ط ٢ المحدثّة: ٢٠٠١م.
- ٥١٤- موسوعة العلوم الاجتماعية، تحرير ميشيل مان، نقلها إلى العربية:

- عادل مختار الهواري، وسعد عبدالعزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٩م.
- ٥١٥- موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٩٨٤م.
- ٥١٦- الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار ابن زيدون، بيروت / ومكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- ٥١٧- الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة من الباحثين، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١: ١٩٨٦ - ١٩٨٨م.
- ٥١٨- موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢: ١٩٨٩م.
- ٥١٩- موسوعة المورد العربية. منير البعلبكي. إعداد: رمزي البعلبكي. دار العلم للملايين بيروت. ط ١/ ١٩٩٠م.
- ٥٢٠- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط ٣: ١٤١٨هـ.
- ٥٢١- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٥٢٢- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عوديات، منشورات عويدات، باريس - بيروت، ط ١: ١٩٩٦م.

- ٥٢٣- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط ١: ١٩٩٩م.
- ٥٢٤- الموطأ، للإمام مالك بن أنس عناية: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- ٥٢٥- ميثولوجيا الكون المؤله، د. طعلت مراد بدر، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط ١: ١٩٩٥م.
- ٥٢٦- ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، د. ثريا ملحس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٥٢٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي بن محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت.

- ن -

- ٥٢٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. يوسف بن تغري بردي الأتابكي. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة.
- ٥٢٩- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، محمد بن محمود الشهرزوري، اعتنى بتصحيحه: خورشيد أحمد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن - الهند، ط ١: ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ٥٣٠- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبدالحفي بن فخر الدين الحسني، طيب اكادمي، باكستان: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٥٣١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. د. علي سامي النشار. دار المعارف. القاهرة. ط ٨.
- ٥٣٢- نشر البنود على شرح مراقي السعود. عبدالله بن إبراهيم العلوي

- الشنقيطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١/١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٥٣٣- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، المحسن بن علي التنوخي، تحقيق ونشر: عبود الشالجي، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.
- ٥٣٤- نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهاره، راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف، ترجمة: حسان بستاني، دار الساقى، بيروت، الطبعة العربية الأولى: ٢٠٠٥ م.
- ٥٣٥- نصوص خارج المجموعة، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، جمع وتقديم: إنطوان القوال، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٥٣٦- نعمة الذريعة في نصررة الشريعة، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المسير، الرياض، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٥٣٧- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني. تحقيق: د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت، ١٣٨٨ هـ.
- ٥٣٨- النور السافر عن أخبار القرن العاشر. عبدالقادر العيدروسي. لا توجد بيانات نشر.
- نونية ابن القيم = الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية.
- ه -
- ٥٣٩- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون. دار الفكر. بيروت. ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٥٤٠- هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣: ١٩٧٩ م.

- ٥٤١- هذه وصيتي، كمال جنبلاط، تحقيق : فيليب لابوستيرل، الدار
التقدمية، المختارة، لبنان، ط ٢ : ١٩٨٧م.
- ٥٤٢- الهرطقة في الغرب، د. رمسيس عوض، سينا للنشر / القاهرة،
الإنتشار العربي / بيروت، ط ١ : ١٩٩٧م.
- ٥٤٣- الهندوس والسيخ أو العدو الخفي، محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة
ابن تيمية، الكويت، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٥٤٤- الهندوسية البوذية السيخية، د.أسعد السحمراني، دار النفائس،
بيروت، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- و -

- ٥٤٥- الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي. اعتناء :
هلموت ريتز. نشر : دار فرانز شتاينز بفيسبادن. ألمانيا. ط ٢ / ١٣٨١هـ
- ١٩٦٢م.
- ٥٤٦- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، محمد ياسر شرف، منشورات
وزارة الثقافة والأعلام بالجمهورية العراقية، بغداد: ١٩٨١م.
- ٥٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلكان.
تحقيق : احسان عباس، دار صادر. بيروت.

- ي -

- ٥٤٨- يتيمة البيان لمشكلات القرآن (مقدمة لكتاب محمد أنور الكشميري
مشكلات القرآن) محمد يوسف البنوري. (ضمن مجموعة رسائل
الكشميري) المجلس العلمي، كراتشي باكستان، ط ١ : ١٤١٦هـ -
١٩٩٦م.
- ٥٤٩- اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، د.

- عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط ١ : ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٥٥٠- الينابيع، أبو يعقوب السجستاني، مركز الموسوعات العالمية / المركز التجاري، بيروت، ط ١ : ١٩٦٥ م.
- ٥٥١- اليهود الحسيديم نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم، د. جعفر هادي حسن، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط ١ : ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٥٥٢- اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣ م.
- رابعاً - الصحف والمجلات والدوريات:
- ١- الاجتهاد، مجلة فصيحة تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر. بيروت.
- ٢- الإصلاح. مجلة إسلامية أسبوعية. تصدر عن جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي. دبي / الإمارات العربية المتحدة.
- ٣- البيان. مجلة إسلامية شهرية. تصدر عن المنتدى الإسلامي. لندن.
- ٤- تراث الإنسانية، سلسلة تصدر عن المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بجمهورية مصر العربية، يشرف على تحريرها : د. أحمد رياض تركي وآخرون. عدد ٥ / ٨ / ١٩٦٤ م.
- ٥- التراث العربي : مجلة فصيحة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- ٦- التصوف الإسلامي : مجلة شهرية يصدرها المجلس الصوفي الأعلى في مصر.

- ٧- الحكمة. مجلة بحثية علمية شرعية ثقافية تصدر كل أربعة أشهر. بريطانيا. ليدز.
- ٨- حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- ٩- الحياة. جريدة يومية. تصدر عن شركة الحياة الدولية للنشر. لندن.
- ١٠- دراسات أثرية وتاريخية، العدد الثاني، تصدر عن جمعية الآثار بالإسكندرية.
- ١١- الدراسات الإسلامية، تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد كراتشي.
- ١٢- دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، تصدر شهرياً عن دار الطليعة، بيروت.
- ١٣- الرجل اليوم، مجلة شهرية تصدر من المؤسسة العربية للصحافة والطباعة والنشر، الإمارات.
- ١٤- الشرق الأوسط. جريدة يومية. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والنشر. جدة/ لندن.
- ١٥- صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، يصدرها معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، اسبانيا.
- ١٦- عالم الفكر، مجلة فصلية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
- العروة الوثقى: المجلة التي أصدرها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده في فرنسا = الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.
- ١٧- العصور، مجلة علمية نصف سنوية محكمة، تعنى بنشر البحوث

- التاريخية والآثارية والحضارية، تتولى نشرها دار المريخ، الرياض.
- ١٨- المجتمع. مجلة إسلامية أسبوعية. تصدر عن جمعية الإصلاح الاجتماعي. الكويت.
- ١٩- مجلة البحوث الإسلامية. مجلة دورية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء. الرياض.
- ٢٠- مجلة كلية أصول الدين. مجلة فصلية تصدر عن كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض
- ٢١- المجلة العربية للعلوم الإنسانية. مجلة فصلية تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت.
- ٢٢- المجلة. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والتسويق البريطانية المحدودة. لندن.
- ٢٣- لواء الإسلام، تصدر عن مؤسسة دار الشعب بالقاهرة، صاحب الامتياز أحمد حمزة.
- ٢٤- المشرق : مجلة كاثوليكية شرقية تبحث في العلم والأدب والفن، بإدارة آباء جامعة القديس يوسف.
- ٢٥- المورد، مجلة تراثية فصلية، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

خامساً - الشبكة العنكبوتية (الانترنت):

- ١- مقال القس عوض أبو ساحلة الاسبوعي بعنوان " أسبوع الصلاة من أجل وحدة المسيحيين/ حديث عن اللاعنف " المنشور في موقع جريدة القدس المقدسية (النصرانية) الاسبوعية على شبكة الانترنت (A weekly article published in AL-Quds Newspaper) عدد يوم

الأحد ٢٠/١/٢٠٠٢م: صفحة المقال :

www.lpj.org/Nonviolence/Hadith/Hadtih.htm.

٢- موقع مجلس كنيسة اللاتين في القدس :

www.opuslibani.org.lb/church/latin/messages/annunciation

٣- موقع مجلس بطارقة الشرق الكاثوليك (CPC)

www.opuslibani.org.lb/opusliarabe/3letterpastOral.htm

٤- مركز زايد للتنسيق والمتابعة على شبكة الانترنت (وهو إحدى المراكز

التابعة لجامعة الدول العربية):

www.zccf.org.ae/a-Title Description.asp.

٥- الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو في الانترنت:

www.kuftaro.org/arabic/index.htm.

إلى هنا تنتهي المصادر والمراجع التي رجعت إليها في إعداد هذه الرسالة، إلا ما سقط سهواً في هذه القائمة، مما هو مذكور في حواشي هذه الرسالة.



فهرس الموضوعات العام

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧.....
التمهيد	٣٣.....
وفيه خمسة مباحث:	
المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث:	٣٥.....
أولاً: المراد بلفظ الوحدة	٣٥.....
ثانياً: الأديان	٣٦.....
ثالثاً: مصطلح وحدة الأديان وأهم المصطلحات المرادفة له:	٣٩....
أ - حقيقة وحدة الأديان	٣٩.....
أقسام القائلين بوحدة الأديان:	٤٠.....
القسم الأول: القائلون بتساوي الأديان كلها	٤٠.....
القسم الثاني: القائلون بالحقيقة النسبية	٤٠.....
القسم الثالث: من قاس الأديان على تجارب البشر	٤١.....
القسم الرابع: أصحاب النزعة الجبرية	٤٤.....
ب - أهم المصطلحات المرادفة لوحدة الأديان:	٤٥.....
توحيد الأديان	٤٥.....
الإبراهيمية	٤٦.....
العالمية	٤٧.....

- ٤- الفرق بين العالمية وبين العولمة ٤٨
- ٤- التقريب بين الأديان ٥٠
- الأسس التي يركز عليها دعاة التقريب بين الأديان ٥٠
- الفرق بين الدعوة إلى وحدة الأديان وبين الدعوة إلى التقريب . . . ٥١
- ٥- الحوار بين الأديان ٥٢
- أنواع الحوار ٥٣
- الحوار مع غير المسلمين ٥٤
- رابعاً: الصوفية: ٥٩
- الأصل في اشتقاق كلمة التصوف ٦١
- التصوف في اصطلاح الصوفية ٦٤
- الأدوار والمراحل التي مر بها التصوف: ٦٩
- المرحلة الأولى ٦٩
- المرحلة الثانية ٧٣
- المرحلة الثالثة ٧٦
- المرحلة الرابعة ٧٩
- المبحث الثاني: مبدأ وحدة الأديان في الديانات الوضعية: ٨٣
- أولاً: وحدة الأديان في الديانة الهندوسية ٨٣
- الدعوة إلى وحدة الأديان بين الهندوس في العصر الحديث ٨٩
- ثانياً: وحدة الأديان عند السيخ ٩٨
- ثالثاً: وحدة الأديان عند الكونفوشيوسية ١٠٠
- رابعاً: وحدة الأديان عند اليابانيين ١٠٢
- وحدة الأديان في الديانات اليابانية الحديثة ١٠٣

- ١٠٤..... خامساً: وحدة الأديان عند المغول
- ١٠٧..... سادساً: وحدة الأديان في الديانات الفارسية
- ١٠٧..... وحدة الأديان في الزارذشتية
- ١٠٨..... وحدة الأديان في المانوية
- ١٠٩..... سابعاً: وحدة الأديان عند قدماء المصريين
- ١١١..... ثامناً: وحدة الأديان عند الرومان
- ١١٣..... المبحث الثالث: مبدأ وحدة الأديان في الديانات الكتابية:
- ١١٣..... اليهودية
- ١١٣..... النصرانية
- ١١٤..... تأثير الوثنية في النصرانية المحرفة
- ١١٥..... بولس ودعوته لوحدة الأديان
- ١١٦..... الدعوة إلى وحدة الأديان بعد بولس
- ١٢٢..... الدعوة إلى وحدة الأديان بين النصارى المعاصرين
- ١٢٥..... الكنيسة الموحدة ودورها في الدعوة إلى وحدة الأديان
- ١٢٦..... النصارى العرب ودورهم في الدعوة إلى وحدة الأديان
- ١٣٢..... المبحث الرابع: مبدأ وحدة الأديان في الفرق والمذاهب الباطنية:
- ١٣٢..... حقيقة الباطنية
- ١٣٣..... حقيقة الشعبية
- ١٣٥..... أهم الفرق الباطنية ذات النزعة الوحدوية في الأديان
- ١٣٥..... أ- الإسماعيلية
- ١٣٨..... ب- الدروز
- ١٤٠..... كمال جنبلاط ودعوته لوحدة الأديان

- ج- البهائية. ١٤٢.....
- د- الماسونية. ١٤٥.....
- هـ- القومية العربية ١٤٧.....
- المبحث الخامس: الدعوة إلى وحدة الأديان بين المسلمين في العصر الحديث ١٥٨
- بدايات الدعوة إلى وحدة الأديان بين المسلمين. ١٥٨.....
- دور حكام الهند المنتسبين إلى الإسلام في الدعوة لوحدة الأديان ١٥٨... ..
- الملك الأكبر والدعوة للدين الإلهي ١٥٩.....
- دارا شيكوه الأمير المغولي الصوفي ودعوته لوحدة الأديان ١٦١.....
- أحمد خان وآراؤه الإصلاحية ١٦١.....
- أبو الكلام آزاد وموقفه من الاختلافات بين الأديان ١٦٢.....
- بدايات الدعوة لوحدة الأديان بين المسلمين في البلاد العربية ١٦٤.. ..
- جمال الدين الأفغاني ودعوته لوحدة الأديان ١٦٤.....
- محمد عبده وموقفه من الاختلاف بين الأديان ١٦٥.....
- الكواكبي ودعوته لتحكيم الأديان في الآخرة فقط ١٦٦.....
- الشعراء العرب ودعوتهم لوحدة الأديان ١٦٧.....
- الدعوة إلى وحدة الأديان في بعض الصحف العربية ١٦٩.....
- من يطلق عليهم اسم المفكرين الإسلاميين ودعوتهم لوحدة الأديان ١٧٩.. ..
- مصطفى محمود ١٧٩.....
- محمد عمارة ١٨٢.....
- حسن الترابي ١٨٨.....
- حسن حنفي ١٩٠.....

- محمد أركون ١٩٠
- ٦- بعض من ينتسب إلى العلم وموقفهم من الاختلاف بين الأديان. ١٩١
- دعوة بعض من يحترف الأدب إلى وحدة الأديان ١٩٣
- رجاء جارودي والدعوة إلى الدين الإبراهيمي ١٩٣
- الدعوة إلى وحدة الأديان على المستوى العالمي. ٢٠٥

الفصل الأول

- وحدة الأديان في ضوء حقيقة التصوف ٢٠٩
- المبحث الأول: حقيقة التصوف ووحدة الأديان فيها: ٢١١
- المراد بحقيقة التصوف ٢١١
- التصوف ليس له أصل في الإسلام ٢١١
- المؤثرات الأجنبية في التصوف: ٢١٣
- أولاً: في مجال ترويض النفس وتنشئتها. ٢١٨
- ثانياً: النظريات الصوفية التي استمدت حقيقتها من الأديان الأخرى: ٢٣٧
- أ- الفناء ٢٣٧
- ب- الحلول ٢٣٩
- ج- وحدة الوجود ٢٤١
- د- مبدأ الأهمسا ٢٤٢
- هـ- اليوجا الهندية والذكر الصوفي ٢٤٤
- و- الألفاظ الأجنبية في التصوف ٢٤٦
- ثالثاً: في السلوك وطلب المعرفة: ٢٤٨
- أ- الحياة في الصوامع والخانقاوات ٢٤٨

- ب- تعظيم الرهبان والتلمذ عليهم ٢٥٠
- المبحث الثاني: حقيقة الزهد في الإسلام ٢٥٩
- الفصل الثاني**

- وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف ٢٦٧
- المبحث الأول: غاية التصوف ٢٦٩
- أولاً: الاتصال المباشر بين العبد وربّه ٢٧٠
- ثانياً: الاتحاد بين الصوفي وبين الله ٢٧٥
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف ٢٨٧
- الفصل الثالث**

- المحبة الإلهية عند الصوفية تاريخها وحقيقتها ووحدة الأديان فيها
- ودعوة الصوفية لدين الحب ٣٠١
- المبحث الأول: نشأة المحبة الإلهية في تاريخ التصوف وبيان حقيقتها ٣٠٣
- المطلب الأول: تعريف المحبة عند الصوفية وبيان حقيقتها ٣٠٣
- المطلب الثاني: نظرية الحب الإلهي في تاريخ التصوف ٣٠٩
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في المحبة الإلهية عند الصوفية ٣٢١
- الأصل الأول: الحب منبع الوجود وسببه ٣٢١
- الأصل الثاني: أن الغاية الأساسية للحب الصوفي هي الاتحاد بالله وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب ٣٣٠
- الأصل الثالث: أن الله يتجلى في مخلوقاته حتى لا يُحب سواه ٣٣٦
- الأصل الرابع: أن كل محبوب جميل فلا يوجد قبيح ٣٤٣
- على الإطلاق ٣٤٣

- الأصل الخامس : أن الجنة الحقيقية هي الحب ذاته ٣٦٠
- الأصل السادس : لا اعتبار مطلقاً للأعمال في دين الحب ٣٧٢
- المبحث الثالث : دعوة أقطاب الصوفية لدين الحب ٣٨٣
- إيمان الصوفية بدين الحب ٣٨٣
- منزلة الحب فوق الإيمان والكفر عند الصوفية ٣٨٥
- الإيمان والكفر سواء في دين الحب عند العطار والرومي وحافظ ٣٨٦
- ابن عربي ودعوته لدين الحب وعبادة الهوى ٣٨٧
- الرومي لا يدين إلا بدين الحب ٣٩٦
- دين الحب في شعر ابن الفارض ٣٩٨
- دعوة الجيلبي لدين الحب الصوفي ٤٠٠
- دعوة بعض المعاصرين لدين الحب ٤٠٠
- المبحث الرابع : محبة الله في ضوء القرآن والسنة ٤٠٢

الفصل الرابع:

حقيقة الحلول ومصدره ووحدة الأديان عند الصوفية في

- ضوء اعتقادهم بالحلول ٤١٥
- المبحث الأول : حقيقة الحلول ومصدره ٤١٧
- أولاً : علاقة المحبة الإلهية بالحلول عند الصوفية ٤١٧
- ثانياً : معنى الحلول في اللغة والاصطلاح ٤٢٩
- ثالثاً : مصدر القول بالحلول ٤٣١
- المبحث الثاني : أثر الحلول في القول بوحدة الأديان عند الصوفية ٤٤٢
- الحلاج ودعوته لوحدة الأديان في ضوء عقيدته الحلولية ٤٤٣

الفصل الخامس

- حقيقة وحدة الوجود عند الصوفية ومدارسها وتاريخها ووحدة الأديان في ضوءها وموقف الصوفية الاتحادية من الأديان ٤٦١
- المبحث الأول: حقيقة وحدة الوجود ومدارسها وتاريخها ٤٦٣
- أولاً: حقيقة وحدة الوجود ٤٦٣
- ثانياً: الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود ٤٦٩
- ثالثاً: مدارس وحدة الوجود: ٤٧٠
- المدرسة الأولى: وحدة وجود روحية ٤٧٠
- المدرسة الثانية: وحدة وجود مادية ٤٧٣
- المدرسة الثالثة: وحدة وجود فيضية صدورية ٤٧٦
- رابعاً: تاريخ القول بوحدة الوجود: ٤٧٧
- أولاً: مبدأ وحدة الوجود في الملل قبل الاسلام: ٤٧٨
- أ- القول بوحدة الوجود في الديانات الوضعية: ٤٧٨
- ١- وحدة الوجود عند البراهمة ٤٧٨
- ٢- وحدة الوجود في ديانات الشرق الأقصى ٤٨٥
- ٣- وحدة الوجود عند البابليين ٤٨٨
- ٤- وحدة الوجود عند قدماء المصريين ٤٨٩
- ب- القول بوحدة الوجود في الديانات الكتابية: ٤٩٠
- ١- وحدة الوجود في اليهودية ٤٩٠
- ٢- وحدة الوجود في النصرانية ٤٩٢
- ٣- وحدة الوجود في الفلسفة ٤٩٤
- ثانياً: القول بوحدة الوجود في تاريخ المسلمين: ٥١٢

- أ- علم الكلام أساس من أسس القول بوحدة الوجود: ٥١٣.....
- تأثير علم الكلام على المتصوفة في مسائل عدة، أهمها ثلاث: ٥١٤
- المسألة الأولى: تعطيل صفات الله وأسمائه ٥١٤.....
- المسألة الثانية: القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم ٥١٨...
- المسألة الثالثة: تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض ٥١٨.....
- ب- مبتدعة الزهاد ودورهم في القول بوحدة الوجود ٥٢٥.....
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود: ٥٢٩.....
- الأصل الأول: القول بوحدة الوجود يعني القول بوحدة الأديان ٥٣٠
- تقوم نظرية وحدة الوجود على أساسين اثنين هما: ٥٣١.....
- الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم ٥٣١.....
- الثاني: أن وجود الحق هو عين وجود الخلق والصوفية
- في هذه المسألة على ثلاثة أقوال ٥٥٢.....
- القول الأول: وحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء ٥٥٦..
- القول الثاني: قول القونوي فهو يفرق بين الوجود المطلق
- والوجود المعين ٥٥٦.....
- القول الثالث: قول التلمساني وابن سبعين وهو ما يعرف
- بالوحدة المطلقة ٥٥٩.....
- الأديان المختلفة والمذاهب المتنافرة مظاهر لحقيقة
- واحدة عند الاتحادية ٥٦٥.....
- الأصل الثاني: أن الحقائق تتبع العقائد ٥٧٤.....
- حقيقة التوحيد هي عين الشرك عند الاتحادية ٥٧٤.....

- ٥٧٥..... بذور الاعتقاد بتوحيد وحدة الوجود
- ٥٧٧..... نهاية التوحيد هي الحيرة عند الصوفية
- ٥٧٩..... التوحيد الوجودي الذي يعتقده غلاة الصوفية
- ٥٨٣..... مراتب التوحيد عند الغزالي
- ٥٨٦..... وجود الله على مرتبتين عند غلاة الصوفية
- ٥٨٨..... حقيقة كلمة التوحيد عند الجيلي والهندي والشيرازي والنابلسي
- ٥٩٣..... عند الصوفية لا ينبغي للميت الاشتغال بكلمة التوحيد
- ٥٩٦..... الشرك لا يعتبر عائقاً عن توحيد وحدة الوجود
- ٥٩٩..... أول واجب على المكلف عند غلاة الصوفية
- الذات الإلهية تنزل من مرتبة العماء في مراتب ثلاث
- ٦٠١..... عند غلاة الصوفية:
- ٦٠١..... المرتبة الأولى: الأحادية
- ٦٠٣..... المرتبة الثانية: الواحدية
- ٦٠٧..... المرتبة الثالثة: الألوهية
- ٦٠٩..... حقيقة التنزيه في توحيد وحدة الوجود
- ٦١٠..... العلاقة بين الذات والصفات في توحيد وحدة الوجود
- ٦١١..... الجمع بين المتضادات من سمات توحيد الاتحادية
- ٦١٥..... المبحث الثالث: موقف الصوفية الاتحادية من الأديان
- ٦١٧..... ١- محيي الدين بن عربي:
- ٦١٧..... أولاً: مفهوم الدين عند ابن عربي
- ٦٢١..... ثانياً: مفهوم الإله عند ابن عربي

- ثالثاً: تأويل ابن عربي للقرآن في سبيل وحدة الأديان ٦٢٦
- رابعاً: موقف ابن عربي من عقيدة التثليث ٦٣٤
- خامساً: الشرك والمشركون في ميزان ابن عربي ٦٤١
- سادساً: موقف ابن عربي ممن كفر بالرسول: ٦٤٧
- أ- إيمان قوم نوح عند ابن عربي ٦٤٧
- ب- موقف ابن عربي من فرعون ٦٥٠
- ج- السامري وعجل بني إسرائيل عند ابن عربي ٦٥٢
- د- كفار قريش مؤمنون كاملو الإيمان عند ابن عربي ٦٥٥
- سابعاً: عبادة الهوى عند ابن عربي ٦٥٧
- ٢- عبدالكريم الجيلي: ٦٥٩
- أولاً: حقيقة الإله عند الجيلي ٦٥٩
- ثانياً: موقف الجيلي من الوثنيين والكفار ٦٧١
- ثالثاً: موقف الجيلي من الطبائعيين ٦٧١
- رابعاً: موقف الجيلي من عبدة الكواكب ٦٧٣
- خامساً: موقف الجيلي من الثنوية والمجوس ٦٧٤
- سادساً: موقف الجيلي من البراهمة والدهرية ٦٧٦
- سابعاً: موقف الجيلي من اليهود ٦٧٧
- ثامناً: موقف الجيلي من النصارى وعقيدتهم في التثليث ٦٧٨
- تاسعاً: الإسلام عند الجيلي ٦٨٣
- ٣- أبو سعيد بن أبو الخير ٦٨٥
- ٤- فريد الدين العطار ٦٨٦
- ٥- عمر بن الفارض ٦٨٨

- ٦- عبدالحق بن سبعين: ٦٩١.....
- أولاً: حقيقة الإله في الوحدة المطلقة عند ابن سبعين ٦٩٢.....
- ثانياً: وحدة الأديان من خلال الإحاطة عند ابن سبعين: ٦٩٤..
- الجانب الأول: من خلال معنى الإحاطة عند ابن سبعين ٦٩٤..
- الجانب الثاني: أن الإحاطة هي الله في الحقيقة عند ابن سبعين ٦٩٥..
- الجانب الثالث: الإحاطة شاملة كل المتناقضات ٦٩٦.....
- ٧- العفيف التلمساني ٦٩٩.....
- ٨- أبو الحسن الششتري ٧٠٠.....
- ٩- جلال الدين الرومي ٧٠١.....
- ١٠- صدر الدين القونوي ٧٠٥.....
- ١١- صدر الدين الشيرازي ٧٠٧.....
- ١٢- عبدالغني النابلسي ٧٠٨.....
- ١٣- أحمد بن عجيبة ٧١٩.....
- ١٤- أحمد التيجاني ٧٢١.....
- ١٥- الأمير عبدالقادر الجزائري ٧٢٣.....
- ١٦- محيي الدين الطعمي ٧٢٤.....
- ١٧- مصطفى محمود ٧٢٥.....
- المبحث الرابع: كفر من اعتقد وحدة الوجود ٧٢٨.....

الفصل السادس

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية ووحدة

الأديان في ضوءها ٧٦٣.....

- المبحث الأول: مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية: ٧٦٣.
- أ - الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في المصطلح الصوفي: ٧٦٥
- أولاً: المراد بالحقيقة المحمدية ٧٦٥
- ثانياً: مفهوم الإنسان الكامل ٧٧٣
- ثالثاً: المسميات الأخرى للحقيقة المحمدية. ٧٧٧
- رابعاً: تاريخ القول بالحقيقة المحمدية بين الصوفية ٧٧٩
- ب - مصادر القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل: ٧٨٢
- أولاً: الأثر الكتابي في الحقيقة المحمدية ٧٨٢
- ثانياً: الأثر الباطني في الحقيقة المحمدية ٧٨٥
- ثالثاً: الأثر الكلامي في الحقيقة المحمدية ٧٨٩
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ... ٧٩١
- الأصل الأول: النبي محمد ﷺ عين الوجود وصورة كل معبود ٧٩١.
- الأصل الثاني: الحقيقة المحمدية رحمة للعالم كله يستوي في هذا المؤمن والكافر ٧٩٩
- الأصل الثالث: الحقيقة المحمدية جامعة للأضداد ٨٠٠
- الأصل الرابع: النبي المبعوث إلى الناس واحد في كل العصور ٨٠٢.
- الأصل الخامس: أن الإنسان الكامل هو صورة الله تعالى في الكون ٨٠٨
- المبحث الثالث: الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام ... ٨١٣

الفصل السابع

- حقيقة القول بالجبر ومصدره ووحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية. ٨٢٥.
- المبحث الأول: حقيقة القول بالجبر ومصدره ٨٢٧
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية ٨٣٢

- المسألة الأولى: وحدة الأديان في ضوء توحيد الأفعال عند المتصوفة ٨٣٣.
 المسألة الثانية: ليس للبشر أي حرية في اختيار معتقداتهم ٨٤٢.....
 المسألة الثالثة: مفهوم الهدى والضلال عند المتصوفة ٨٥٥.....
 المسألة الرابعة: حقيقة وجود الشر عند الصوفية ٨٦٦.....
 المسألة الخامسة: الحسن والقبح عند المتصوفة ٨٦٩.....
 المسألة السادسة: الثواب والعقاب في ضوء الجبر ٨٧٥.....
 المبحث الثالث: حكم القول بالجبر ٨٨١.....

الفصل الثامن

- الجانب الإنساني في التصوف وأثره في وحدة الأديان. ٨٩٩.....
 المبحث الأول: حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها ٩٠١...
 المراد بالنزعة الإنسانية ٩٠١.....
 مفهوم النزعة الإنسانية عند الصوفية ٩٠٣.....
 بدايات النزعة الإنسانية في تاريخ التصوف ٩٠٥.....
 البسطامي والحلاج وحقيقة دعوتهما للإنسانية ٩٠٦.....
 التماس العذر لكل كافر بحسب مفهوم المتصوفة للإنسانية ٩٠٨.....
 ابن عربي وابن سبعين والدعوة لوحدة الأديان من باب الإنسانية ٩١٠
 العطار والدعوة لوحدة الأديان من الجانب الإنساني ٩١١.....
 دعوة الجيلبي لوحدة الأديان في ضوء مفهومه للإنسانية ٩١٢.....
 النزعة الإنسانية عند التلمساني ٩١٤.....
 الصوفي النقشبندي المعاصر أحمد كفتارو ودعوته لوحدة الأديان ٩١٦
 الرحمة والعفو والغفران واجب على الله تجاه جميع البشر بزعم الصوفية ٩٢٠..

- إسقاط الصوفية للفرائض في ضوء مفهوم الصوفية للإنسانية ٩٢٢....
- إسقاط الصوفية للعقوبات الشرعية لتنافيها مع مفهومهم للإنسانية ٩٢٥
- استخفاف الصوفية بالنار والعذاب في الآخرة وإنكاره ٩٢٥.....
- مآل الخلق المؤمن منهم والكافر إلى النعيم بزعم غلاة الصوفية ٩٢٧.
- اعتذار غلاة الصوفية لإبليس على كفره ٩٢٨.....
- المبحث الثاني: مفهوم الإنسانية في الإسلام ٩٣٠.....

الفصل التاسع

مفهوم الشريعة والحقيقة عند الصوفية ووحدة الأديان في

- ضوء تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة عندهم. ٩٣٧.....
- المبحث الأول: مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة ٩٣٩.....
- تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن يرجع إلى الفرق الباطنية ٩٣٩.....
- الشريعة هي لعوام المسلمين بزعم الصوفية ٩٤٠.....
- القرآن له ظاهر وباطن بزعم الصوفية ٩٤٠.....
- مفهوم الشريعة والحقيقة عند الصوفية ٩٤١.....
- أول من أظهر علم الحقيقة هو علي رضي الله عنه بزعم الصوفية ٩٤٤
- الأصل عند المتصوفة هي الحقيقة ٩٤٥.....
- الحقيقة الصوفية هي سر الربوبية ٩٤٦.....
- الطريقة سبيل الحقيقة عند الصوفية ٩٤٧.....
- المبحث الثاني: وحدة الأديان في تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة: ٩٤٩.
- دين الحقيقة دين عالمي عند الصوفية ٩٤٩.....
- حقيقة ما يدعو إليه الصوفية هو دين باطني يوحد بين البشر ٩٤٩....

- دين الحقيقة الصوفي الأنبياء فيه هم أقطاب الصوفية ٩٥٠
- الأولياء أفضل من الأنبياء في ميزان الحقيقة الصوفي ٩٥٠
- الولي يوحى إليه مثل النبي بزعم الصوفية ٩٥٤
- الاتحادية يزعمون أن كتبهم منزلة من السماء ٩٥٦
- موقف أهل الحقيقة من العلم الشرعي وعلماء الشرع ٩٦٢
- الأسس التي بنى عليها الصوفية دعوتهم للوحدة بين الأديان
- في ضوء الحقيقة والشرعية الصوفية: ٩٧٠
- المسألة الأولى: مصادر المعرفة عند المتصوفة ٩٧٠
- المعرفة في اللغة وفي الإصطلاح ٩٧٠
- الإلهام هو مصدر المعرفة عند الصوفية ٩٧١
- أسباب اقتصار الصوفية على الإلهام ٩٧٢
- أهم وسائل المعرفة عند الصوفية ٩٧٣
- أولاً: الكشف ٩٧٣
- ثانياً: الذوق ٩٧٤
- وحدة الأديان في مصادر المعرفة عند الصوفية ٩٧٦
- المسألة الثانية: التوحيد عند أهل الحقيقة ٩٨٢
- المسألة الثالثة: المصطلحات الشرعية في ضوء الحقيقة الصوفية . ٩٨٤
- المسألة الرابعة: علماء الحقيقة لا تحصرهم عقيدة واحدة .. ٩٨٨
- المسألة الخامسة: الجنة والنار عند أهل الحقيقة ٩٩٤
- المبحث الثالث: حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة ١٠٠١

الفصل العاشر

- دعوى وحدة الأديان في ميزان الإسلام ١٠٠٧.
- المبحث الأول : حكم الدعوة إلى وحدة الأديان ١٠٠٩.
- المبحث الثاني : أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام ١٠١٦.
- المطلب الأول : عموم رسالة الإسلام ١٠١٦.
- المطلب الثاني : دين الأنبياء واحد : ١٠٢١.
- وحدة الدين من ناحية المصدر ١٠٢١.
- وحدة الدين من ناحية الموضوع ١٠٢١.
- وحدة الدين من ناحية التسمية ١٠٢٣.
- وحدة الشعائر في الإسلام ١٠٢٥.
- وحدة الجنس والنسب في ظل الإسلام ١٠٢٥.
- المطلب الثالث : نسخ الإسلام للشرائع والأديان ١٠٢٨.
- المطلب الرابع : حفظ القرآن من التحريف والتبديل ١٠٣٥.
- الخاتمة ١٠٤١.
- التوصيات ١٠٤٤.
- الفهارس العامة : ١٠٤٧.
- أ- أحاديث النبي ﷺ المرفوعة والموقوفة ١٠٤٩.
- ب- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين ١٠٥٧.
- ج- الأعلام المترجم لهم ١٠٥٩.
- د- الفرق والطوائف والمذاهب ١٠٧٢.
- هـ- الأماكن والمواضع والقبائل ١٠٧٤.
- و- المصطلحات الواردة في الرسالة ١٠٧٥.

- ز- المصادر والمراجع ١٠٨٣
- ح- فهرس الموضوعات العام ١١٩٧

