

تراثنا

الفكر الصوفي

بين عبد الكرم الجيلوي وكبار الصوفية

دكتور

يوسف زيدان



Biblioteca Alexandrina



0198413

تراثنا

الفكر الصوفي

بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية

رشته

يوسف زيدان



تراثنا

سلسلة كتب تصدرها دار الأمين بإشراف الدكتور يوسف زيدان، تُعنى بنشر الأعمال الأصيلة في مجال التراث العربي، مما لم يسبق نشره من أعمال تراثية محققة أو مؤلفة؛ وتراعى السلسلة فيما يصدر عنها من كتب، القواعد العلمية الرصينة، المعمول بها في مجال التأليف والتحقيق التراثي الجاد.

صدر منها:

- التراث المجهول
للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- حديقة الحقيقة، لسنانى
للدكتور / إبراهيم الدسوقي شتا (ترجمة)
- حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي
للدكتور / كرم أمين أبو كرم (تأليف)
- ابن القطّاع الصقلي
للدكتور / أحمد محمد عبد الدايم (تأليف)
- الفكر الصوفي
للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- حى بن يقظان
للدكتور / يوسف زيدان (دراسة وتحقيق)
- ديوان ابن الصباغ الجذامى
للدكتور / محمد زكريا عناني (تحقيق)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فَأَمَّا الْوَيْلُ فَهِيَ ذَهَبُ حُفَاةٍ وَأَمَّا
سَائِغُ النَّاسِ فَيَبْتَغِي الْوَيْلَ
صَدَقَ الْكَلْبُ الْكَلْبِيَّ



١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) الهرم
تليفون وفاكس : ٥٦٣٤٦٩٩
ص.ب: ١٧٠٢ المعتببة ١١٥١١
جمهورية مصر العربية

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
لناشر ولا يجوز إعادة طبع أو اقتباس أي
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الثانية

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رقم الإيداع ١٩٩٨/٧٤٦٨

ISBN : 977-279-202-8

التنفيذ الطباعي : دار الأمين للطباعة

فى محل الإهداء :

.. مَنْ كَانَ يُعْقِبِي الْحَزْنَ، جَلَى عَنْ بَصَرِهِ
الْعَمَى، بِطَرَحِ الْبَشِيرِ إِلَيْهِ قَمِيصَ يَوْسُفَ !

عبد الكريم الجليلى

مفتتح

فى الإسكندرية ، قبل خمسة عشر عاماً ؛ تقدّمت لكلية الآداب بخطبة بحث لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة الإسلامية والتصوف ، بعنوان فلسفة عبد الكريم الجيلى الصوفية ، دراسةً وتحقيقاً لقصيدة النادرَات العينية .. كان ذلك أواخر سنة ١٩٨٢ ميلادية.

وتوقّف الأستاذ المشرف، الدكتور حسن الشراقوى، عن قبول أو رفض الخطبة .. ثم علّق الأمر بموافقة أستاذه - وأستاذى- الدكتور محمد على أبوريان. ولما عرضت الأمر على الأخير ، صاح فىّ : كيف ستلّمس عبد الكريم الجيلى؟ وكيف ستفهمه؟ إن لى أربعين سنة أحاول فهمه ، وما فهمت منه شيئاً، فهل ستفهمه أنت؟! .. وأضاف : إننى أسمى هذا الجيلى ؛ المشعبد الأعظم.

وانسحبتُ فى هدوءٍ .. فى هدوءٍ ملئٍ بالحسرة والألم . حتى كانت صبيحة اليوم العاشر من شهر ديسمبر من السنة المذكورة، وإذا بالأستاذ المشرف يهاتفنى طالباً منى الحضور ومعى خطة البحث، وروّع عليها - من دون نقاش- بالموافقة ! بعدها بزمان سألته عن هذا التحول المفاجئ فقال ما معناه أنه رأى مناماً يدعو للموافقة الفورية على خطتى للماجستير !

أدى ذلك بى ، لاحقاً، إلى إمعان النظر فى الأمرين : التحول المفاجئ، والمنامات .. فقد رصدت عديداً من أمثال هذه التحولات الفجائية سواءً فى حياة المعاصرين أو فى حياة السابقين ، فوجدت ذلك بمثابة انقلاب فى حياة

هذا الإنسان أو ذاك . وفي تاريخ التصوف الكثير من الأمثلة على ذلك، فقد تحوّل إبراهيم بن أدهم فجأةً إلى طريق القوم، وكان في غمرة حياته اللاهية .. وأثناء رحلة صيد، سمع هاتفاً من قربوس سرجه : يا إبراهيم مالهذا خلقت ! فترك أصحابه وساح في الأرض على طريقة الصوفية . وتحوّل أبو الغيث بن جميل فجأةً إلى الطريق الصوفى، بينما كان قاطعاً للطريق يرصد قدوم القوافل لنهبها .. كان عيناً لجماعة اللصوص، فسمع النداء : يا صاحب العين عليك العين ! فصار بعدها معلماً من أعلام التصوف. وتحوّل فريد الدين العطار فجأةً إلى التصوف، بعدما مرّ عليه درويشٌ سوّاحٌ، فألقمه قطعة حلوى أثناء جلوسه أمام دكان عطارته . وتحوّل عبد القادر الجيلانى فجأةً إلى عالم الروح، بعد نظرة ثاقبة من شيخه حماد الدّباس. وتحوّل جلال الدين الرومى فجأةً من الفقه وعلوم المظاهر، إلى التصوف وعوالم الباطن بعد لقائه بشمس الدين التبريزى .. ولاتكاد بقية الأمثلة تقع تحت الحصر.

ولا يتوقّف عملية التحوّل الفجائى على سير الصوفية وحدهم .. فقد تحوّل جلال الدين الدوّانى ، فجأةً ، إلى التشيع . وتحوّل نصير الدين الطوسى، والغزالي ، والسيوطى .. وغيرهم ، تحولات عارمة فى سيرتهم الشخصية.

وقد حلّت هذه الظاهرة فى دراسة سابقة^(١) ، فاتتهيت إلى أن ما نراه مفاجئاً من هذه التحولات، إنما هو نتيجة لعوامل عديدة ظلت تعتمل فى نفس هؤلاء المتحولون فترةً طويلة، حتى إذا نضجت الثمرة .. سقطت عن فرع الشجرة ، سقوطاً نراه مفاجئاً.. بينما هو نتاج لوقت طويل من النضج الخفى الهادئ .

أما المنامات .. فحديثها يطول، ولا يتوقّف أثرها على التحولات العارمة فى سيرة الأفراد، وإنما يتعدى ذلك إلى التغيرات الحاسمة فى تاريخ الحضارات..

(١) راجع ذلك فى كتابنا : عبد القادر الجيلانى ، باز الله الأشهب (دار الجبل - بيروت ١٩٩١)

انظر مثلاً أحلام المأمون وكيف أدت إلى أكبر حركة ثقافية في الحضارة العربية الإسلامية، أعنى حركة الترجمة ونقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية؛ بعدما رأى المأمون أرسطو في منامٍ حكاها لنا ابن النديم في الفهرست حين قال :

ذِكْرُ السَّبَبِ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ كَثُرَتْ كُتُبُ الْفَلَسْفَةِ وَغَيْرِهَا عَنْ الْعُلُومِ الْقَدِيمَةِ فِي هَذِهِ الْبِلَادِ؛ أَحَدِ الْأَسْبَابِ فِي ذَلِكَ، أَنَّ الْمَأْمُونَ رَأَى فِي مَنَامِهِ ، كَأَنَّ رِجَالاً أَبْيَضَ اللَّوْنُ، مَشْرِئاً حُمْرَةً، وَاسِعَ الْجَبْهَةِ، مَقْرُونِ الْحَاجِبِ ، أَجْلَحَ الرَّأْسِ ، أَشْهَلَ الْعَيْنَيْنِ ، حَسَنَ الشَّمَائِلِ ، جَالِسٍ عَلَى سَرِيرِهِ . قَالَ الْمَأْمُونَ : وَكَأَنِّي بَيْنَ يَدَيْهِ، قَدْ مُلِئْتُ لَهُ هَيْبَةً . فَقُلْتُ : مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ : أَنَا أَرِسْطَالِيْسُ . فَسُرِرْتُ بِهِ ، وَقُلْتُ : أَيُّهَا الْحَكِيمُ ، أَسْأَلُكَ ؟ قَالَ : سَلْ . قُلْتُ : مَا الْحَسَنُ ؟ قَالَ : مَا حَسَنٌ فِي الْعَقْلِ . قُلْتُ : ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ : مَا حَسَنٌ فِي الشَّرْعِ . قُلْتُ : ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ : مَا حَسَنٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ . قُلْتُ : ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ : ثُمَّ لَا ثُمَّ .. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى . قُلْتُ : زِدْنِي . قَالَ : مَنْ نَصَحَكَ فِي الذَّهَبِ ، فَلْيَكُنْ عِنْدَكَ كَالذَّهَبِ ؛ وَعَلَيْكَ بِالتَّوْحِيدِ ! .. فَكَانَ هَذَا الْمَنَامُ مِنْ أَوْكُلِ الْأَسْبَابِ فِي إِخْرَاجِ الْكُتُبِ (١) .

وللمأمون منامات أخرى، كان لها أثرها المباشر في رسم الملامح العامة للحضارة العربية الإسلامية . فمن ذلك ما جرى بينه وبين أكبر المترجمين حينين بن إسحاق الذي اضطره المأمون بسبب مؤامرة حاكها أعداء حينين لإيهام المأمون بأن حينياً يهين السيد المسيح - وكان حينين مسيحياً - فجرده المأمون عن كتبه وأمواله .. حتى رأى المأمونُ السيدَ المسيحَ في منامٍ، يدعوهُ للعفو عن حينين وينذره بالألا يتأخر عن ذلك. فعفى عنه، وردَّ إليه كتبه وأمواله ، وردَّه

(١) ابن النديم : الفهرست تحقيق رضا المازندراني (دار المسيرة - بيروت، ١٩٨٨) ص ٣٠٣.

على رأس بيت الحكمة ببغداد .. فأخرج حنين روائع العلم اليونانى إلى اللغة العربية.

ولا نستطيع هنا الإفاضة فى الكلام عن أثر المنامات فى حياة الأفراد والأمم . كما لا يمكننا الاستفاضة فى تحليل الأثر المتبادل بين الوعى والحلم فى صياغة الحلم والواقع ! فذلك سوف يُجرى بنا خيول الكلام إلى مضمار بعيد.. وإن هى إلا إشارات إلى ما يمكن أن تسفر عنه التحولات ، والمنامات ، فى مصائرنا :

وَعَنَى بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ

لِرَمَزِ الهَوَى ، ما السُّرُّ عِنْدِي ذَائِعٌ

.. وفى الأيام الأولى من العام ١٩٨٣ ميلادية، سُجِّلَت خطة الماجستير. وفى الأيام نفسها التحقت بالجنديّة، فأمضيت عامين على ساحل مصر الشمالى الشرقى، كنت ضمن قوات حرس الحدود، موكولاً إلى عملٍ عجيب هو المراقبة بالنظر ! فكنت أمضى ساعات النهار فى بقعة صحراوية نائية. أهدق فى البحر، راصداً دخول أية طائرات منخفضة، من تلك التى لا يمكن لأجهزة الرادار التقاطها ... وطيلة عامين من المراقبة لم أر طائرة واحدة، وإنما غرقت فى تأملات طويلة حول عبد الكريم وفلسفته الصوفية .. ونوقشت الرسالة ، فى الأسبوع نفسه الذى أنهيت فيه خدمتى العسكرية.

والمقام هنا يقتضى الإلماح إلى القواعد المنهجية، التى سرت عليها لانجاز هذه الدراسة فى فلسفة الجيلى : غير المفهوم ! الذى ظنّه أستاذى ، لما عجز عن فهمه ؛ مشعبداً أعظم !

تلقيتُ الملمح المنهجي الأول ، فى هذه الدراسة التى بين أيدينا، من شيخى مصطفى حلمى القادري .. فقد نصحتنى فى وقت باكر ، بألا أدخل إلى النص الصوفى بعنف، وبألا اعتبر الأمر معادلةً كيميائية . وإلا ، فلن أخرج

بشئ من تلك النصوص العوالى ، التى لا يمكن الولوج إليها من باب آخر غير الذوق .. ومن دون تذوق هادئ للمرامى البعيدة فى النص الصوفى، وإدراكٍ عميق لإشاراته العميقة، وجمالياته؛ يظل دوماً : غير مفهوم .. ومشعبذ !

ومن ناحية ثانية ، على صعيد المنهج .. فقد لاحظت أن الشعر هو الجلى الأوسع للتعبير الصوفى ، بما للنص الشعري من إمكانات خاصة للإشارة إلى أسرار المعنى الذى لا تطيقه العبارة . فالشعر يوحى ، ويلمح ، ويلوِّح :

وَعَنَى بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ

لِرَفْرِزِ الهوى ، ما السرُّ عِنْدِي ذَائِعٌ

من هنا اعتمدت على النصوص الشعرية فى فهم فلسفة الجلى وأفكاره الصوفية، مع اهتمامٍ خاص بقصيدته المطولة النادرَات العينية وهى واحدة من أبداع قصائد الشعر الصوفى، وأكثرها من حيث عدد الأبيات -لايفوقها طُولاً فى الشعر الصوفى العربى، غير تائية ابن الفارض الكبرى - وقد عبّر الجلى خلال قصيدته تلك ، عن معالم فكرة الصوفى ونظرياته الفلسفية العميقة ، خاصة أنه اختار لها مجراً عروضياً ذى مساحة عريضة ، هو الطويل الذى تتيح تفعيلاته الممتدة، مجالاً أوسع للتعبير .

وعلى صعيد المنهج أيضاً، لا بد من الإشارة إلى أننى استفدت كثيراً من المنظور البنيوى .. مع تطويرٍ خاص استغنيت فيه عن فكرة القطيعة عند البنيويين، واستبدلت بها فكرة إدخال السابق فى اللاحق . فالمنهج البنيوى ينظر إلى الإنتاج الثقافى فى كل مرحلة ، باعتباره نسيجاً خاصاً ذا استقلالية تامة عما يسبقه ويلحقه من مراحل معرفية أخرى، بحيث تصبح البنية المعرفية الواحدة، مجالاً قائماً بذاته يمكن من خلاله -فقط- التعرف على اللغة وإدراك الدلالة.. ويرى البنيويون، أن القَطْع يفصل بين البنيات المعرفية المتعاقبة ، ويمثل حدثاً صارماً بين التشكُّلات المعرفية.. وأرى أن البيئة الأسبق، تمثل عنصراً متكاملأ يدخل فى تشكيل البنية اللاحقة -ضمن عناصر أخرى مستحدثة- وبهذا يتم

التواصل بين البنيات المعرفية. وبهذا المنظور المعدل، تناولت نظريتي الإنسان الكامل والوحدة ، فى الحقبه المعرفية التى امتدت من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجريين، وهى الحقبه التى بدت فيها المعرفة الصوفية على نحو خاص، تجلّى فى أعمال الصوفية الكبار الذين انتسبوا لهذه الحقبه أو البنية المعرفية، أمثال: السهروردى الإشراقى ، ابن الفارض، ابن سبعين ، ابن عربى ، الجيلى.. وكان مفهوم الحقبه المعرفية عندى، مستفاد فى المقام الأول من مصدرين ، الأول دراسات ميشيل فوكو المبكرة .. والمصدر الآخر ، بيت شعري لابن الفارض - يجب تأمله بعمق - يقول فيه إن الذات الإلهية تتنوع تجلياتها فى الكون :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو وَتَخْفَى ، لِعِلَّةٍ

عَلَى حَسَبِ الْأَوْقَاتِ فِي كُلِّ حِقْبَةٍ

بهذه الاعتبارات المنهجية . أنحزت رسالتى فى فلسفة عبد الكريم الجيلى.. وطُبعت الرسالة على حالها الأول ، قبل عشر سنوات ، فى طبعة بيروتية صدرت من دار النهضة العربية . ولم يتيسر لى مراجعة بروفات هذه الطبعة، فجاءت مليئة بأخطاء الطباعة، وبأخطاءٍ أخرى وقعت فيها يوم أعددت الدراسة (وكنت آنذاك فى العشرينات من عمري) فلما جاء أوان تلك الطبعة، المحررة ، المنقحة؛ اقتضى الأمر معاودة النظر فى الطبعة الأولى، وإخراجها على نحو أفضل.. على الأقل ، بحكم الخيرة التى تراكمت عندى ، وأنا متجهٌ للأربعين من العمر ، حيث : الأخطاء أقل، والألم أكثر .. والخيرة أعمق .

وكانت الطبعة الأولى ، بالعنوان نفسه الفكر الصوفى مع إضافة العنوان الجانبي عند عبد الكريم الجيلى وفى هذه الطبعة، حافظت على العنوان الأصلي، وغيرتُ العنوان الجانبي إلى بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية لأنه أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب، وأكثر دلالة على المنهج المتبع فيه .

.. وفى اختتام هذا المفتح ، أشير إلى أن نظرتى الإنسان الكامل والوحدة، لا يمكن فهمها بشكل جيد ، بعيداً عن الشروط الموضوعية والسياق التاريخى من جهة ، وتلقائية الحس الحضرى عند الصوفية من جهة أخرى. فلم يكن من الممكن ظهور هاتين النظريتين، فى حقبة معرفية سابقة على القرن السادس الهجرى، فالخبرة الروحية واللغة الصوفية ، ما كانا قد تأهلا بعد لظهور مثل هذه النظريات .. ومن الجهة الأخرى، فقد حدث فى تلك الحقبة أن تفتت الدولة بالمفهوم السياسى ، وصارت الأمة الإسلامية فى كيانات سياسية أصغر، مما أدى لالتهام بعضها ، وضعف البعض الباقى. وحدث أن تقلص وعى الإنسان بذاته مع ازدياد خراب العالم واضطراب الأحوال العامة.. فجاءت النظريتان ، لتضمناً الكيان المتشظى سياسياً ، داخل تنظيمٍ روحى محكم (الولاية) وتحت لواء فرد واحد (القطب) بديلاً عن الفرد السياسى المضمحل (الخلفية) ولتعطى النظريتان للإنسان ، تلك المحورية التى افتقدها على المستوى الحضارى العام.

هذا إجمالاً ، وللأمر تفصيلاً يطول .

د. يوسف زيدان

الإسكندرية فى مارس ١٩٩٨

الموافق ذى القعدة ١٤١٨ هجرية

مُقَدِّمَةٌ عَامَّةٌ

(الطبعة الأولى)

فى الأيام الحاضرة، تزداد الهوة اتساعاً، فتفصل بين ماضينا والحاضر، على نحوٍ لا نكاد معه نرى الماضى رؤيةً واضحة.

واتساع الهوة يعنى : أن تنضب ينابيع استمداد القيم الروحية من التراث.. فيعلوا إيقاع التحضر غير المتعقل، ويزداد توتر الأحكام العامة لدى الفرد، الذى لم يملك أن يُحكم ذوقه فيما يقبل أو يرفض من إنتاج الغرب.. ومن هنا، يبدأ غروب أحكام القيمة فى أفق حياتنا الخلقية.

واتساع الهوة يعنى: أن تتقطع سيقان تربط بين الفكر الحاضر وجذور الإبداع الثقافى فى التراث.. فيمسى مثقف اليوم بلا هوية، يتلمس بعضاً يسيراً من أثر الحكمة فى الغرب الذى.. إن ذكرت الحكمة ذكر الشرق. ومن هنا، تنتفى الأصالة فى التكوين العام لحياتنا الثقافية.

واتساع الهوة .. فصل بين رسوخ تقاليد الحكم الإلهى فى سيرة الأولين وبين ضرورة اقتداء الآخرين بتلك الأحكام، فينتج ذلك -أول ما ينتج- برائن شرك خفى، تنشب فى قلب الروح باسم التحضر وسنة التحول.. وينتج -على الجانب الآخر- مظاهر التطرف اللاواعى، المبدئى فى أطراف واقعنا الدينى.

والهوة .. تبعد ما بين إنسان يسعى دوماً للتعلق بذبول براءة، تبديها فنون حضارة تقع وراء البحار، وإنسان يتبصر بهدوء ويعبد الله على الفطرة.. ومن هنا يبدأ الاغتراب والانشطار فى الوعى الجمعى .

فإذا ازداد في اليوم الآتي، اتساعُ الهوة بين الأمس واليوم.. جاء اليوم الذي لا تقدر فيه على تبصُّر الماضي، الذي تشكَّل داخلنا منذ قرون، فينطمس .. رغم كونه أول ما يبدأ به التكوين المتجدِّد للتلقائية الحضارية، ورغم كونه: جانبنا الجواني .. ومَنْ لم يعرف جوانبه، لم يدرك برانيه.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا ، ما هي إلا محاولة للتعرف على واحد من الجوانب المهمة في تراثنا، هو جانب التصوف الذي انطلمت ملاحظه الحقيقية، وأصبح ميداناً يرتع فيه بعض الجهلة والمتفيعين الذين أساءوا لكلمة تصوف مما جعل البعض يوجِّه سهامه الطاعنة في التصوف الإسلامي ورجاله في مختلف الأحقاب التاريخية. ونسى الطاعنون، أن التصوف في الإسلام كان دوماً متبعاً لاستمداد القيم الروحية والخلقية، وأن التصوف الإسلامي كان في الوقت الذي كان فيه المسلمون المتقدمون على سائر الأمم.. وأنه غاب يوم غابوا ! ونسى الطاعنون في رجال التصوف ومكاشفاتهم، أن القوم إنما هم خاصة من استقام على الطريق.. وقد قال الحق تعالى في محكم آياته ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا ..﴾^(١)

وهكذا، فقد كانت صفحات هذا الكتاب (الذي هي في الأصل: الجزء الأول من بحثنا لنيل درجة الماجستير في الفلسفة) ثمرة لوقت طويل، شاء الحق تعالى أن نقضيه في صحبة الصوفي المسلم عبد الكريم الجيلي .. حيث أتاحت لنا تلك الصحبة ، الدخول إلى عالم التصوف الإسلامي بأفاهه الذوقية الرحبية، وشخصياته الفريدة من رجال الإسلام الذين شربوا من نبع المعرفة الإلهية .. كما أتاحت لنا تلك الصحبة الروحية ، بعض الوقفات عند قيم إسلامية عالية، ومعانٍ صوفية رفيعة ، لشد ما نحتاج إليها اليوم في غلواء اندفاعنا المتهوس نحو كل ما هو مادي .. في زمن يسأل فيه الناس من حولنا عن الثمن، وليس عن القيمة !!

(١) سورة الجن : آية ١٦ .

أما عن تناولنا لقضايا التصوف، ولقيلسوف الصوفية عبد الكريم الجيلي فإن هذا التناول يستند إلى بضعة مقدمات أساسية، هي بمثابة المسلمات التي تقوم عليها كل نظرية أصيلة في ميدان التصوف.. وهذه المقدمات ، التي تمت مناقشتها على نطاق واسع في مؤلفات أخرى ؛ هي :

* إن التصوف الإسلامي إنما تَلَفَّق من ينابيع الزهد الأولى منذ عصر النبوة، ولم يكن التصوف الإسلامي في نشأته مستمداً من مصادر فارسية أو مسيحية كما ادعى كثير من المستشرقين الذين درسوا الفكر الإسلامي بغرض النيل منه.

* إن فكرة الخروج على الإسلام لم تراوَد واحداً من رجال التصوف الذين نذكرهم في هذه الدراسة أو توازن بين ما ذهبوا إليه، أما افتراء بعض المتهمين لرجال التصوف بأنهم مرقوا من دين الإسلام، فما هو إلا اتهام ظني ظالم، قائم على أحد أمرين: إما الجهل بمنطق الصوفية وأحوالهم، أو الحقد على أصحاب المقامات العالية في التصوف ممن حظوا دوماً بالكشف الإلهي والهبات الرحمانية ، وطالما كان يلتف حولهم الناس ويجلهم العامة والخاصة والحكام .

* إن استجلاء الحقائق الكامنة في كلام الصوفية، والنظر إلى الإنتاج الصوفي، الثرى والشعري، هو عمل لا يمكن إلا بالنوق. أما التوصل إلى حقائق الكشف الصوفي، فلا يتم إلا بتجربة .. ولهذا ظل الصوفية في مختلف المراحل التاريخية يؤكدون أهمية النوق الصوفي والتجربة الروحية لفهم حقائق طريقتهم، ومن هنا كان الصوفية ينتحلون العذر للمنكرين عليهم من غير أهل الطريقتي، وكانوا دوماً يقولون : معذورون ، فلو عاينوا ما عايننا .. لنطقوا بما تنطق به !

وتنقسم دراستنا هذه إلى ثلاثة أبواب، وخاتمة، نضع على رأس كل باب مدخلاً نشير فيه إلى موضوع الباب وأقسامه وبعض النقاط المهمة الواردة فيه..

فكان الباب الأول بعنوان عبد الكريم الجيلي وفيه نعرض لتفاصيل حياته وسياحاته الصوفية واختلاف الآراء حول مولده ووفاته، ثم نشير إلى ألوان ثقافة الجيلي المتعددة، وذلك في الفصل الأول من هذا الباب .

والفصل الثاني من الباب، دراسة حول أساتذة الجيلي ومعاصريه من الصوفية حيث نلقى بعض الأضواء على الرجال الذين عرف الجيلي التصوف من خلالهم، وتوقف حيناً عند شيخه شرف الدين الجبرتي الذي ارتبط به على أفضل ما تكرون الرابطة الروحية بين الشيخ ومريده.. وقد كانت هذه الرابطة من أهم الأسباب، التي جعلت الجيلي يتعلق بمدينة زبيد اليمنية، وقد عرضنا أيضاً، لبقية الأسباب. والنقطة الأخيرة في هذا الفصل، تدور حول معاصري الجيلي وإخوانه في الطريق.. وعلى رأسهم: الشيخ أحمد الروداد المتولي زمام القضاء آنذاك في اليمن.

والفصل الثالث ، بحثٌ في طبيعة أسلوب الجيلي وذكر مؤلفاته، ورأينا أن الجيلي قد سار بأسلوبه في مؤلفاته، إلى حيث الإشارة ولغة الرمز والتلويح، ولذلك ناقشنا طبيعة الأسلوب الرمزي، ودزافعه عند صوفية الإسلام، كما ناقشنا المدخل الصحيح لفك رموز القوم. وعرضنا بعد ذلك لأمثلة من هذا الأسلوب الرمزي عند الجيلي، وقدمنا قائمة بمؤلفاته.

والباب الثاني من هذا الجزء، بعنوان الإنسان الكامل وفيه نعرض لواحدة من أهم النظريات الصوفية في الإسلام.. فنقترب من عبد الكريم الجيلي لرؤية ما ذهب إليه في ذلك، وذلك موضوع الفصل الأول الإنسان الكامل عند الجيلي.. الذي يحتوي على خمس نقاط رئيسية، تدور حولها فكرة الجيلي عن الإنسان الكامل، هي: الذات الإلهية، مراتب أهل الغيب، مرتبة الإنسان الكامل - الإنسان الكامل في مقابل الحق - الإنسان الكامل في مقابل الخلق..

والفصل الثاني يتناول نظرية الإنسان الكامل بين الجيلي والصوفية وفيه نتوقف عند مواقف بعض الرجال - أو بالأحرى: الصوفية الكبار - بصدد

تلك النظرية المهمة في الفكر الصوفي الإسلامي. وكان أول من توقفنا عنده، الشيخ الأكبر: محي الدين بن عربي.. ثم الشيخ الإشراقي: شهاب الدين السهروردي والرجل الثالث الأخير كان: محمد عبد الحق بن سبعين.

ولما كان بعض المستشرقين ، من أمثال ر. أ. نيكلسون وهانز شيدر، قد ذهبوا بأصول نظرية الإنسان الكامل مذاهب شتى. فقد جاء الفصل الثالث من الباب بعنوان أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل حيث عرضنا لوجهة النظر الاستشراقية الخاصة، التي ترجع بنظرية صوفية المسلمين إلى أصلٍ فارسي.. ووجهنا لوجهة النظر هذه، بعض الانتقادات ، ثم عرضنا لتصورنا الخاص للمصدر الإسلامي لنظرية الإنسان الكامل.

.. والباب الثالث الأخير بعنوان الوحدة ويتناول إحدى أدق النظريات في التصوف الإسلامي، وهي نظرية الوحدة، التي اختلطت فيها -عند بعض الفقهاء والمؤرخين- مفاهيم الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود.. ولذلك فقد جاء الفصل الأول بعنوان الحلول والاتحاد والوحدة كي يمكن لنا قبل الدخول في تفاصيل نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق لتلك الاصطلاحات. وكان الحلول أول هذه الاصطلاحات التي تعرضنا لها، فتناولنا المعاني المختلفة للكلمة والأنماط المختلفة من تلك العقيدة.. ثم توجهنا نحو الحلّاج، في محاولة ذوقية للاقترب من حقيقة موقفه. والنقطة الثانية في هذا الفصل، تدور حول معنى الاتحاد في جوانبه المختلفة، وفي أقوال أبي يزيد البسطامي.. وأخيراً نتعرض لمعاني الوحدة من وحدة وجودية بالمعنى الفلسفي، إلى وحدة عامة بالمفهوم الديني، أو وحدة وجود مادية وعقلية، بالمعنى الذي ذهب إليه بعض المفكرين .

والنصل الثاني من الباب بعنوان الوحدة عند الجيلي وفيه تعرّف إلى حقيقة قول الجيلي بالوحدة، من خلال بحث لنقاط ثلاث في فكره الصوفي هي: الوجود الحقي والوجود الخلقى، الألوهية، التوحيد.. لنخرج من ذلك

بحقيقة الوحدة التي قال بها عبد الكريم الجيلي، وكيف أنها لاتصح تسميتها بالوحدة الوجودية -أو الشهودية- وإنما أدق مسمياتها هو : الوحدة الإلهية.

ثم ندخل إلى الوحدة الإلهية بين الجيلي والصوفية وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الثالث الأخير .. حيث نتعرض لمعنى الوحدة الإلهية عند ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، لنرى حقيقة المشرب الذي ورده هؤلاء الرجال :

وعلى ذلك، فموضوعات هذه الدراسة تقع جميعاً ضمن نطاق التصوف الفلسفي⁽¹⁾ .. ونرى أن نوضح في هذا المقام ما نعنيه بتصوف فلسفي : منذ القرن السادس الهجري ، كان في التصوف الإسلامي جانب قوى يقوم على أساس متين من الحكمة والذوق، أو العلم والعمل. وعلى هذا الجانب نجد رجالاً -من تعرضنا لبعضهم - عبّروا عن التصوف الإسلامي تعبيراً نظرياً يستند إلى الحكمة والذوق، عبّرت كتاباتهم ونظرياتهم عن الكشف الصوفي، تعبيراً لا يخلو من مصطلحات الفلسفة، وتناولت تلك النظريات موضوعات فلسفية انصهرت بفعل التجربة الصوفية، ثم خرجت النظرية في قالب يحمل طابع التصوف .. عن هذه النظرية نقول : تصوف فلسفي .. وعن رجالها: صوفية فلاسفة.

(1) هنا ما كنتُ اعتقده أيام كتبتُ رسالتى .. ثم ظهر لى، بعدها أن الاعتقاد بوجود تصوف سُني وتصوف فلسفي هي محض خيالات في أذهان الدارسين ، أو هي محض تسميات مدرسية. فتدبر !

الباب الأول

عَبْدُ الْكَرِيمِ الْجِيلِي

مدخل

عبد الكريم الجيلي واحد من أبرز الشخصيات في تاريخ التصوف الإسلامي، كان رحيق شراب القوم قد جذبته منذ حدثته، فلما شرب شرابهم، وانشغل بمن شغلهم.. نطق بأحوالهم، وتكلم باللغة التي يتكلمون.

وقضى الرجل حياته بين لوعة الوجد ولذة الوصال، حتى أخذت العناية بيده، فظل يترقى من حال إلى مقام، ومن حيرة إلى يقين، ومن تلوين إلى تمكين.. وكان عبد الكريم الجيلي سياحاً في أرض الله، متنقلاً بين البلاد على طريقة أهل التجريد.. فمن العراق إلى فارس، ومن الهند إلى بلاد اليمن، ومن مصر إلى ساحل فلسطين :

فَقَاطَعْتُ نِذْمَانِي وَوَأَصَلْتُ لَوْعَتِي

وَهَاجَرْتُ أَوْطَانِي فَبَانَتْ مَرَابِعُ

ولكن مدينة واحدة، شغلت وجدان الجيلي فتعلق بها أكثر من غيرها، فكان إن سافر عنها للسياحة، لا يلبث أن يعود إليها يحلوه الشوق إلى هناك.. إلى مقر شيخه في الطريق، إلى زيد اليمن.

وخلال سياحات الجيلي المتواصلة، عرف الرجل الكثير من ثقافة عصره، وحصل قدراً وافراً من معارف تلك الحقبة الزاخرة.. ومن هنا، جمع الجيلي في تصوفه بين النظر والعمل، أو بين الحكمة والنوق الصوفي، حتى انعكس ذلك في كنهه وفي أشعاره الصوفية التي جعلت منه قمة من قمم الفكر الصوفي، وواحداً من معالم الحياة الروحية في الإسلام، ومرآة ناصعة انعكس عليها ملامح التصوف في تلك الحقبة.

وكغيره من كبار صوفية الإسلام ، نال الجليلي حظه من تشنيع المرجفين وتهاويل المعجيين بتصوفه .. إلا أن حملة الطاعنين في الجليلي كانت أشد، فرأى فيه معاصروه من الفقهاء: قائلاً بالحلول والاتحاد. ورأى فيه بعض المعاصرين من الدارسين: معبراً عن أفكاره الرافضة! ولم يكن ذلك كله غائباً عن الجليلي:

وَكَمْ كَانَ صَدْرِي لِلنَّبَالِ عَرِيضَةً

وَعَرَضِي لِسَهْمِ الطَّاعِنِينَ مَوَاقِعُ

ولكننا على صفحات هذا الباب ، سوف نحاول تقديم صورة موضوعية لتلك الشخصية الصوفية الفريدة، بقطع النظر عما قيل عنه، وما قيل في حقه، وإنما نتعرف إليه من خلال ثقافة العصر الذي عاش فيه، ومن خلال مؤلفاته التي بين أيدينا.. ومن خلال قول القائل : لاتظنن بأخيك سوءاً، وأنت تجد له في الخير حملاً.

وهذا الباب إجابة مطولة، عن تساؤلات متعددة حول شخصية الجليلي وحقيقة مذهبه، وحول تفاصيل حياته التي لايزال الغموض يلفها.. وذلك موضوع الفصل الأول. أما الفصل الثاني فيدور حول شيوخ الجليلي ومعاصريه، فمن خلالها، يمكن لنا أن نتعرف إلى العالم الذي أخذ الجليلي التصوف منه، ويمكن لنا أيضاً أن نعرف جملة الأسباب التي جعلت الجليلي يرتبط بالمدينة اليمنية زييد ولماذا كان الجليلي أكثر ميلاً لهذا الجانب والجانب.

وثالث فصول هذا الباب ، يتناول أسلوب الجليلي ومصنفاته، في محاولة

للإجابة على:

لماذا كتب الجليلي بلغة الرمز، ولماذا سار في طريق الأمثال ؟ وكيف يمكن الدخول إلى عالم الرمز المفعم بالإيماء والتلويح ؟ وما هي مؤلفات عبد الكريم الجليلي التي ظل معظمها -حتى يومنا هذا - رهين الورق الأصفر المخطوط

المتآكل !؟

والله الموفق ..

الفصلُ الأوَّلُ

حَيَاتُهُ

اسمه ولقبه

تتفق المصادر على أن اسمه عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين ويُلقب بعضهم بالجيلي وبعضهم بالجيلاتي (أو الكيلاتي) نسبة إلى جيلان.

وجيلان، بالكسر - وتعنى باليونانية أرض الجبل Gilac - منطقة فارسية تقع جنوب بحر الخرز وشمال جبال البرز وتحدها من الشرق طبرستان^(١) .. يقول ياقوت: **جيلان وموتان ابنا كاشع بن يافث بن نوح، عليه السلام، وجيلان اسم لبلاد كثيرة وراء طبرستان، ليس فيها مدينة كبيرة إنما هي قرى في مروج بين الجبال، وينسب إليها جيلاتي وجيلي، والعجم يقولون : كيلان^(٢).**

ويتسب كثير من رجال العلم إلى جيلان، فيلقب الواحد منهم بالجيلي أو الجيلاتي. ولكن هناك مَنْ يفرّق بينهما على أساس أنه إذا انتسب الشخص إلى البلاد يسمى جيلاتي - كما يفعل غالبية المؤرخين- وإذا انتسب إلى واحدٍ من أهلها، يقال له : جيلي^(٣) .

وقد ارتفع حاجي خليفة بنسب عبد الكريم الجيلي إلى عبد القادر الجيلاتي (عبد الكريم بن إبراهيم بن سبط الشيخ عبد القادر الكيلاتي

(١) Encyclopedia of Islam; Vol.13, Art Gelan p.151.

(٢) ياقوت الحموي: معجم البلدان (طبعة دار صادر ، بيروت) المجلد الثاني ص ٢٠٨.

(٣) ابن شاکر الكبي: فوات الوفیات (مكتبة النهضة - مصر) الجزء الرابع ص ٢.

الجبلي^(١) .. وقد وُلد عبد القادر الجيلاني بجيلان سنة ٤٩١ هـ، وتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هجرية^(٢). وحاز الشيخ عبد القادر الجيلاني شهرة واسعة في الأوساط الصوفية، حتى قيل: إنه ما نُقلت الكرامات عن أحد بالتواتر، إلا عن الشيخ عبد القادر^(٣).

ومادم الشيخ عبد الكريم يتناسب إلى عبد القادر الجيلاني، وليس إلى جيلان، فسوف ندعوه بالجيلي، منعاً للخلط بينه وبين الجيلاني (الشيخ عبد القادر) خاصةً وقد لقب الجيلي نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له، منها قوله:

أَلْعَبْدُكَ الْجِيلِيُّ مِنْكَ عِنَايَةٌ
صِبَاغَةٌ صَبَغَ الْحُبَّ حَبِيْبَةً^(٤)

مولده ووفاته

اتفق جولد تسيهر^(٥) مع حاجي خليفة^(٦) على أن الجيلي وُلد سنة ٧٦٧ هجرية، على حين يقرر بروكلمان أنه ولد ٧٧٧ هجرية^(٧) .. ولكن التاريخ الأول هو الصحيح، ففي الترجمة الذاتية التي قدمها لنا الجيلي نفسه في قصيدة

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة دار سعادات- الهند) الجزء الثاني ص ٣٤٠.

(٢) ابن شاکر: فوات الوفيات ٦/٢.

(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى (طبعة بولاق، ١٢٨٦هـ) الجزء الأول ص ١٠٨.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (مطبعة صبيح، الأزهر ١٩٦٠) الجزء الثاني ص ٤٢.

(٥) Encyclopedia of Islam; Vol.1 Art (Djli); by: Goldzeher, p.46.

(٦) حاجي خليفة: كشف الظنون ١/١٥٨.

(٧) Brockelmann: Giesheichte der Arabischen Literatur; (Leiden) Vol. (٧) 2,p.284.

النادرات، يذكر أنه ولد في أول محرم سنة ٧٦٧ (١٣٦٥-١٣٦٦ ميلادية)
يقول الجيلي:

فَقِيَ أَوَّلَ الشَّهْرِ الْمُحَرَّمِ حُرْمَةً
ظُهُورِي وَبِالسَّعْدِ الْعَطَارِدِ طَالِعُ
لِسِتِينَ مِنْ سَبْعِ عَالِي سُبُعْمَانَةٍ
مِنَ الْهِجْرَةِ الْغُرَا سَقْتِي الْمَرَاضِعِ^(١)

ولكن الأخبار اضطرت فيما يتعلق بوفاة الجيلي أشد الاضطراب، إذ يرى صاحب كشف الظنون أنه توفي بعد سنة ٨٠٥، ويبدو أن حاجي خليفة قد أخذ آخر السنوات التي ذكرها الجيلي في (الإنسان الكامل) ثم جعل تاريخ وفاته بعد ذلك.. أما نيكلسون فقد جعل وفاته: حوالي ٨٢٠ هجرية^(٢) .. ويقول جولده تسيهر إن تاريخ وفاة الجيلي غير مؤكد، ويجعله ما بين ٨١١ و٨٢٠ هجرية^(٣) .. ويرى كل من ماسينيون^(٤) وبروكلمان^(٥) أن الجيلي توفي سنة ٨٢٢ هجرية (= ١٤٢٨ ميلادية) .. وتابعت سهيلة عبد الباعث المستشرقين الأخيرين، وقالت: إن الجيلي توفي ٨٢٢ هجرية ببغداد، وإن له هناك قبراً يزار إلى اليوم^(٦) .

(١) الجيلي: النادر العينية، بتحقيق وتقديم/ يوسف زيدان (مكتبة الكليات الأزهرية- دار الجليل) أبيات ٣٣٣، ٣٣٤.

(٢) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : الإنسان الكامل، الجزء الخامس ص ٦٧.

(٣) Encyclopedia of Islam; Vol.1, p.46.

(٤) ماسينيون: الإنسان الكامل وأصالة النشورية (بدوى/ الإنسان الكامل في الإسلام- بيروت) ص ١١١.

(٥) Brockelmann, Ibid.

(٦) سهيلة عبد الباعث الترجمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي (رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة القاهرة/ رقم ٢٦٢١) ص ٩٢.

ولم يذكر أحد من أصحاب هذه التواريخ السابقة، المصدر الذى اعتمد عليه فيما أورده، كذلك لم يذكر أى منهم -عدا سهيلة- المكان الذى توفى فيه عبد الكريم الجيلي .

.. وينقل صاحب كتاب الصوفية والفقهاء فى اليمن عن مخطوط للأهدل^(١) عنوانه تحفة الزمن بذكر سادات اليمن أن الجيلي من الوافدين على اليمن .. وأنه توفى بمدينة زيد، سنة ٨٢٦ هجرية^(٢) .

ونرى الأخذ بالتاريخ الأخير. حيث أن الأهدل المتوفى ٨٥٥ هجرية، أقرب إلى الجيلي بحكم المعاصرة، وقد كان على خلاف عقائدى مع الجيلي وغيره من صوفية اليمن؛ ولهذا تكون تاريخ وفاة الجيلي الذى أثبتته الأهدل، هو أقرب التواريخ إلى الصحة.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مكان وفاة الجيلي، والتي كانت بزيد، وليس ببغداد - كما قالت سهيلة عبد الباعث فى رسالتها- فقد كان لدى الجيلي من الأسباب ما يدعو للبقاء بزيد، والعودة إليها من أسفاره الدائمة، وهى أسباب سوف نوضحها فيما بعد.

أما اعتماد سهيلة عبد الباعث على أن هناك قبراً للجيلي فى بغداد، فليس هذا سبباً كافياً للاعتقاد بأن وفاة الجيلي كانت بها ! فعادةً، نجد لمشاهير الصوفية أكثر من (مقام) يعتقد الناس مع مرور الزمن أنه مدفون فيه، ومن الغريب فى هذا الأمر، أن نجد للبسطامى -رغم قبره الشهير ببسطام- قبراً آخر فى مسجد كبير، يحمل اسمه بإحدى بلاد صعيد مصر^(٣) .. ويؤكد الناس هناك، أن أبا يزيد البسطامى مدفونٌ فيه !

(١) هو: بدر الدين عبد الرحمن بن حسين الأهدل، من علماء اليمن المشهورين. له مؤلفات عديدة من أشهرها كتابه كشف الغطاء.. والأهدل من أشد أعداء الصوفية، خاصة أتباع ابن عربى.. (عباس عزراوى/ ابن عربى وغلاة الصوفية، الكتاب التذكارى لابن عربى ص ١٤٦).

(٢) عبد الله الحيشى : الصوفية والفقهاء فى اليمن (طبعة صنعاء ١٩٧٦) ص ١٣١.

(٣) يوجد هذا المسجد ببلدة (ساقلة) التابعة لمحافظة سوهاج، ومساحته حوالى ٢٠٠ متر مربع.

وعلى ذلك، يكون الجيلي قد ولد ببغداد (كما صرح هو فى نهاية رسالته: قاب قوسين وملتقى الناموسين^(١)) سنة ٧٦٧.. وتوفى بزيد اليمن، سنة ٨٢٦ هجرية . وبذلك، يكون قد عاش ما يقرب من تسع وخمسين سنة.

شخصيته

يبدو لنا الجيلي من خلال مؤلفاته، فى صورة الرجل دائم الترحال، فهو يخبِرنا فى آيات قصيدته التادرات العينية أنه شاهد نبت الأرز فى بلدته : جيل^(٢) - التى ذكر التابلسى فى شرحه للأبيات أنها كانت تشتهر بزراعة الأرز حتى زمانه - ثم يقول الجيلي فى الإنسان الكامل إنه كان بالهند، ببلدة تسمى كوشى سنة ٧٩٠ هجرية^(٣) ، كما يذكر فى (مراتب الوجود) بعض مشاهداته: فى بلاد البراهمة^(٤) .. وعلى ذلك، يكون الجيلي قد رحل عن العراق، وهو فى قرابة العشرين من عمره، واتجه إلى بلاد الهند التى يبدو أنه قد أقام بها فترةً من الزمن.

ومن الهند يتجه الجيلي إلى فارس، فيتعلّم الفارسية ويكتب بها رسالته جنة المعارف وغاية المرید والعارف ثم يتجه من فارس إلى جنوب الجزيرة العربية، كما ذكر عنه الأهدل فى مؤلفه السابق^(٥) .

(١) يقول الجيلي فى هذه الرسالة : مسود هذه الرسالة، عبد الكريم بن إبراهيم.. الكيلانى نسباً، البغدادي أصلاً، الربيعي عربياً، الصوفي حسباً. (ويوجد هنا التعريف بالمؤلف على العديد من مؤلفات الجيلي بالمجموعة الخطية رقم ١٩٠/ تصوف - بدار الكتب بالقاهرة، والتي تحتوى على عدة مؤلفات للجيلي) .. وهناك قرية من أعمال بغداد، تحت اللدائن ، يسمونها الجليل وهم أهل جيلان الواندون على العراق (معجم البلدان ٢١٠/٢).

(٢) الجيلي : التادرات العينية ، بيت ٣٢٦.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل، ٣٣/٢.

(٤) الجيلي : مراتب الوجود (القاهرة - بدون تحقيق) ص ٣٩.

(٥) الحبشى : الصوفية والفقهاء فى اليمن ، ص ١٣١.

ويصل الجليلي إلى مدينة زَيْيدَ باليمن سنة ٧٩٦^(١)، ويظل بها حتى أوائل ٧٩٩ هجرية، حيث كان - كما ذكر في: الكهف والرقيم - يجتمع بالإخوان في مسجد الجيرتي^(٢) .

وفي أواخر سنة ٧٩٩ هجرية كان الجليلي بمكة، حيث كان أهلها يسألونه عن الاسم الأعظم^(٣) .. مما يعني أنه كان قد بدأ يشتهر كصوفي .

ويعود الجليلي مرة أخرى إلى مدينة زَيْيدَ حيث يذكر في (الإنسان الكامل) أنه أقام بها في شهر ربيع الأول ، سنة ثمانمائة من الهجرة^(٤) .. وفي شهر رجب ، سنة ٨٠٣ هجرية ، كان الجليلي بالقاهرة^(٥) ، حيث ألف غنية أرباب السماع وفي نفس السنة، كان بمدينة غزة، حيث بدأ تأليف الكمالات الإلهية الذي أمه أوائل سنة ٨٠٥ هجرية، بمدينة زيد ا

وفي أواخر سنة ٨٠٥ كان الجليلي بصنعاء اليمن، وله فيها بعض المواقف التي ذكرها في شرحه للفتوحات المكية^(٦) .. ثم يعود الجليلي مرة أخرى إلى زيد، حتى يتوفى بها : سنة ٨٢٦ هجرية.

وهكذا كان الجليلي واحداً من تلك الشخصيات القلقة في تاريخ التصوف .. فهو لا يستقر بأرض، بل يسبح في البلاد على طريق الصوفية، بحثاً عن تلك المعالي التي ذكر في النادر أن كانت تطلبه منذ كان طفلاً^(٧) :

(١) الجليلي : الإنسان الكامل ٤٦/٢ .

(٢) الجليلي : الكهف والرقيم (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٣٨٩٣/ح) ورقة ١٢ب .

(٣) الجليلي : الإنسان الكامل ٥٨/١ .

(٤) الجليلي : الإنسان الكامل ٦٠/٢ .

(٥) الجليلي : حقيقة الحقائق (دار الرسالة - القاهرة) ص ١١ .

(٦) شرح مشكلات الفتوحات المكية (مخطوطة رقم ٦٣٠١/ تصوف، الإسكندرية).

(٧) الجليلي : النادر، بيت ٣٣٦ .

ويقول الجليلي في كتابه (المنظر الإلهية، ص ٧٩) إنه تحقق بمشبهه من مشاهد لراحة =

وَمُدُّ كُنْتُ طِفْلاً فَالْمَعَالَى تَطْلُبِي وَتَأْنَفُ نَفْسِي كُلَّ مَا هُوَ وَاضِعٌ

وقد صورَّ الجيلي نفسه في قصيدة النادرات، جَمَّاحاً إلى كل بعيد، غير راضٍ بما ناله من أمنيات ، منشغلاً بالذات الإلهية عما سواها، مقاطعاً ندمائه في سبيل رضاها، وجاعلاً افتقاره وسياحاته سبيلاً إليها^(١) ..

فإذا كان الجيلي في بدايته قلقاً لا يفتأ يرحل من أرض لأرض وهو يرمى بكل قصده نحو الذات الإلهية .. فإنه كان في نهايته فتوحداً بما ناله من كمالات، متفرداً فيما وصل إليه من مقامات، يرى في نفسه أو حد أهل زمانه .. يقول الجيلي :

قَطْبِي يَدُورُ عَلَيَّ رُحَى فَلَكِ تَدُورُ بِهِ الْغَرَائِبُ
رَمِزِي الَّذِي لِي فِي الْهُوَى أَعْيَا قِرَاءَةَ كُلِّ كَاتِبٍ^(٣)

وليس غريباً أن ينشد الجيلي شعراً بهذا المعنى، فقد رأى في نفسه أنه إنسان كامل عصره. وهو عصر يصفه الجيلي بأنه عصر "فقدت فيه شمس الجذب من سماء قلوب المريدين، وأفلت بدور الكشف من سماء أفلاك السائرين، وغربت نجوم العزائم من همم القاصدين"^(٤) .. ومن هنا قال الجيلي في قصيدة النادرات :

= الإنسان الكامل سنة ٧٨٣ هجرية .. وكان الجيلي آنذاك في السادسة عشر من عمره، ومن هنا نلاحظ كيف انشغل الجيلي وهو في هذه السن المبكرة بالموضوعات الصوفية الكبرى ، وكيف سعى نحوها .

(١) الجيلي : النادرات ، أبيات ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٩ ، ٣٦٢ .

(٢) الجيلي : الإنسان الكامل ١٠/١ .

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٤/١ .

فَمَالِي فِي الْأَحْيَاءِ إِنْ عِشْتُ صَاحِبًا

وَمَالِي حَقًّا لَوْ أَمُوتُ فُشَايِعُ^(١)

وهذا الإحساس بالتوحد، لم يكن الجيلى أول من حدثنا عنه، فقد وجدناه في الكثير من كتابات الصوفية الكبار في تلك الحقبة التي عاش فيها الجيلى من أمثال السهرودي وابن عربي وابن سبعين .. انظر مثلاً هذا الإحساس بالتوحد في تلك الشكوى المبررة التي احتتم بها السهرودي (المشارع والمطارحات) حيث يقول:

ولولا انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان، ما كنا نَعْتَمُ ونأسف هذا التأسف. وهو ذا قد بلغ سنى إلى قرب ثلاثين سنة، وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خير من العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها^(٢).

.. ومن خلال مؤلفات الجيلى أيضاً، يبدو لنا رجلاً واسع الثقافة، محيطاً بمعارف عصره .. فهو يكتب أول مؤلفاته الكهف والرقيم على طريقة علماء الحروف. كما يتحدث في حقيقة الحقائق باستفاضة عن حساب الجُمَّل .. وقد اجتذبت هذه العلوم الحفية كثيراً من فلاسفة الصوفية، ممن ينتسبون إلى تلك المرحلة التي عاش فيها الجيلى، كابن عربي وعبد الحق بن سبعين، فقد كان هذا العلم الذي جمع البوني^(٣) أصوله في موسوعته (شمس المعارف الكبرى) من عناصر تشكيل الروح العامة للثقافة الروحية في تلك الحقبة، هذه الثقافة التي دعاها الدكتور عثمان يحيى بالحكمة المتعالية، التي يتعرف عليها الباحث في الفكر الإسلامى في كتابات صوفية ما بعد القرن السادس الهجرى^(٤) .. كذلك

(١) الجيلى : النادر ٣٧٥.

(٢) السهرودي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية، نشرة كوربان، استانبول ١٩٤٥) ص ٥٠٥ .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن علي البوني ، من أشهر علماء الحروف، توفي ٦٢٢ هجرية.

(٤) عثمان يحيى: الحكمة المتعالية في الإسلام (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور) ص ٢٠٥ .

يذكر الجيلي شياً من أسرار الرقم الهندي في حقيقة الحقائق ويقول: إنه ألف فيه مختصراً سُمّاه: *المرقوم في سر التوحيد المجهول والمعلوم* ^(١).

ومن العلوم القرية من الحروف وحساب الحُمْل والأرقام؛ علم الفلك! وقد أحاط الجيلي بهذا العلم، فتحدث كثيراً عن النجوم والأفلاك وطوالق القمر والخسوف والكسوف، ويقول: إنه لو فصل كل ذلك لأثقل على القارئ ^(٢).. ذلك أنه على حد قوله: لو أخذ في بيان الدقائق والدرج والحلول والسمت إلخ، لاحتاج إلى مجلدات كثيرة ^(٣).. ويجب أن نلاحظ هنا أن علم الفلك كعنصر من عناصر معرفة هذه المرحلة، كان مختلطاً بالكثير من التنجيم والتنبؤات وإقحام علم الحروف والأرقام، كما يظهر في كتابات الجيلي، وفي الشجرة العثمانية لابن عربي.

ويبدو آجيلي مُلمّاً بالتراث اليوناني، فهو يستخدم في كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالميولي والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلي .. إلخ، كما يذكر أرسطو والإسكندر .. وأفلاطون بالطبع!

لكن الجيلي قد تعرّف إلى الفكر اليوناني، من خلال الصياغة الجديدة التي ظهر بها عند المسلمين في تلك الحقبة التي عاش فيها، حيث شكّلت الفلسفة اليونانية بشكل جديد، عندما تفاعلت مع الأفكار والمعارف الأخرى التي أنتجت ثقافة ما بعد القرن السادس من الهجري. ولذلك، نجد المصطلحات اليونانية عند الجيلي ومعاصريه بمعنى آخر غير المعنى الذي قصد إليه فلاسفة اليونان؛ والأمر نفسه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة .. فأفلاطون عند الجيلي، ليس المفكر السياسي الذي كتب (الجمهورية) أو الفيلسوف المثالي الذي كتب (المأدبة) أو شيئاً من هذا القبيل .. إنه أفلاطون الإلهي الذي: *بعده أهمل الظاهر*

(١) الجيلي: حقيقة الحقائق ..، ص ٢٢.

(٢) الجيلي: المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) الجيلي: الإنسان الكامل ٦١/٢.

كافراً، وهو قطب الزمان وواحد الأوان، الباقي إلى يومنا هذا فى جبل يسمى دراوند^(١). ولم يكن الجبلى ذا نظرية خاصة لأفلاطون، فقد رآه السهروردى والإشراقىون من بعده: صاحب الأيد والنور ومثل الخميرة الأزلية للحكمة و.. حكيم عصره المتأله^(٢)، كما رأى فيه ابن سبعين: ذلك الشيخ المتجرد الذى يناجى ربه كل صباح قائلاً:

يا نُورَ الْعَالَمِ، يا سَبَبَ الْكُلِّ، يا مبدع المثل والتوابع، كم ذا تجرَّد
ونعود إلى هذا الجسم، ونرجع فى عالم العقل إليه . قَوْنِي بِمِثِّ أَتَيْتُ
عندك ولا أعود، فإن صرفتى إلى هذا الهيكل؛ فأشغلتى بك، وأهيمنى
بالرجوع إلى حالتى التى انصرفتُ من حضرتها الشريفة، يا غَايَةَ الْعَقْلِ
والعلم، يا لَذَّةَ الْهَمَّةِ، يا أَمَلَ الْحِكْمَةِ^(٣) ..

وكذلك عندما يتحدَّث الجبلى عن أرسطو والإسكندر، فهم عنده أبطال
لقصص صوفية رمزية، يشربون من ماء الحياة^(٤)، ويتلقون العلم الباطن من
الخضر.

..ومن خلال مؤلفات الجبلى أيضاً، يظهر إلمامه بالجغرافيا وطبيعة الأقطار
القاصية، كالهند والترکمان والحيشة وبلغار^(٥)، وما يحدث تحت الأرض من

(١) الجبلى: الإنسان الكامل ٧٢/٢.

(٢) سوف تتناول فيما بعد فكرة الحكيم المتأله عند السهروردى بإتسافيل.

(٣) ابن سبعين: الرسالة التورية، بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى (نشرة المعهد المصرى للدراسات
الإسلامية بمطرد - المجلد الرابع - لسنة ١٣٧٥ هجرية/ ١٩٥٦م - العدد ٢٤١)

ص ١٤.

(٤) الجبلى: الإنسان الكامل ٧٣/٢.

(٥) يقول البيرونى فى الآثار الباقية عن بلغار: هى أمة نائية بعيدة عن بلاد الإسلام وهى بالقرب
من منقطع العمران ونهاية الإقليم السابع .. (البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية ج١
ص ٤١)

تَكُفُّ لِلأَجْرَةِ^(١)، وما يجرى على سطحها من أنهار وفروع... لكنه يخلط الحديث عن سيحون وجيحون والنيل بالحديث عن عاد وإرم وأرض السمسم الباقية من آدم في أسلوبٍ غامض، يدق أحياناً على الفهم.

وكان الجيلي عالماً بقواعد اللغة العربية، إلى جانب معرفته للفارسية والهندية. فهو يتحدث في خاتمة حقيقة الحقائق عن حركات البناء والإعراب، وأقسام الكلمة، والمصرح والمؤول والمحتمل والمفسر والمحكم من الكلام^(٢).. لكن الجيلي غالباً ما يلجأ للقواعد النحوية، كيما يجد دليلاً على تأويله للآيات القرآنية. فعندما يريد أن يثبت أن لعنة الله قد وقعت على إبليس وحده، يقول في تأويل الآية ﴿وَإِنْ عَلَيْنَا لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾^(٣) .. إن عليك لعنتي، أى: لا على غيرك، لأن الحروف الجارة والناصلة، إذا تقدمت أفادت الحصر^(٤).. وهكذا يضرب الجيلي صفحاً عن قوله عز وجل ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(٥).

وأحاط الجيلي بالمذاهب والديانات غير الإسلامية وناقش موقف أصحابها، فذكر في كنبه الصائبة: الذين عبدوا الكواكب على أساس أن لها التصرف^(٦) وهو يسميهم: الفلاسفة. ويتحدث في الإنسان الكامل عن الزرادشتية والبراهمة والمجوس والدهرية.. إلخ.

ويتعرض الجيلي لأصحاب الديانات السماوية ومراسم عباداتهم وأسرارها على نحو ما نجد في كتابات ابن عربي. ثم يتحدث عن أسرار العبادة في

(١) الجيلي : مراتب الوجود ، ص ٣٠.

(٢) الجيلي: حقيقة الحقائق ، ص ٣٠.

(٣) سورة ص : آية ٧٨.

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٢/٣٨.

(٥) سورة هود، آية ١٨.

(٦) الإنسان الكامل ٢/٧٦.

الإسلام. وهى الفكرة التى بدأت فى التصوف الإسلامى كإرهاصات ، عند رابعة والشبلى والحلاج، ثم أصبحت -بعد القرن السادس الهجرى- نظرية فى الحقيقة الباطنة للعبادات، فالزكاة مثلاً : هى التزكى بإيثار الحق على الخلق، أى إيثار شهود الحق فى الوجود، على شهود الخلق^(١) ... وقد عرضت آيات النادر العينية لتلك الفكرة بالتفصيل^(٢) . .

.. وقد أثرنا الحديث عن ثقافة الجيلى تحت عنوان : شخصيته، لما نعتقده من دورٍ للثقافة فى تشكيل شخصية الإنسان. فالمعرفة ، التى تعبّر عنها اللغة فى النهاية ، تكون المصدر الذى ينبع منه فكر الإنسان .. ثم تتجلى هذه الوحدة بين الفكر واللغة فى الإنتاج الإنسانى، سواء ما يقال أو ما يكتب. فإذا كانت معارف الحقبة التى عاش فيها الجيلى، هى البنية التى أنتجت شخصيته، فإنّ كتابات الجيلى بلورها ، تصبح شهادة على معارف هذه الحقبة.

.. وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهى حقيقة مذهب الجيلى . فالدكتور كامل الشيبى يرى فى بحثه القيم (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الجيلى من الصوفية الذين جمعوا بين التصوف والتشيع ! ويقول الدكتور الشيبى ، بطريقة تقريرية، إن الجيلى علوى .. ذلك أنه -على حد قوله- ما دام عبد الكريم الجيلى من نسل الشيخ عبد القادر الجنيلاتى، وما دام الشيخ عبد القادر علويًا... فإن الجيلى علوى مثله^(٣) .

ونرى أن الدكتور الشيبى، وهو باحثٌ ممتاز لولا إصراره - المتعسف أحياناً- على فكرة الربط بين التصوف والتشيع؛ يتعد عن الصواب والموضوعية بعض الشيء، حين يصرُّ على إرجاع كل الشخصيات الصوفية إلى مذهبه الشيعى .. فالدكتور الشيبى، يكاد فى أبحاثه يقول بأنه لا يمكن أن يكون الصوفى

(١) الإنسان الكامل ٢ / ٨٨.

(٢) النادر العينية، الآيات من ٧٠ إلى ١١٣.

(٣) د. كامل الشيبى : الصلة والتشيع (دار المعارف ١٩٧٠) ص ٨٠.

صوفياً، ما لم يكن التشيع مذهبه. وعموماً، فنحن لانوافق الدكتور الشيبى على رأيه فيما يتعلق بالجيلي، وذلك للأسباب التالية:

* إن القول بعلوية عبد القادر الجيلاني، والاستدلال على علويته بأنه قد جعل مشيخة الصوفية وراثية، كإمامة الشيعة، فورث طريقته أبناءه عبد الوهاب وعبد العزيز وعبد الجبار^(١) .. هو قول يتبغى أن يؤخذ بشيء من الخنث، فإن نسبة الشيخ عبد القادر إلى علي بن أبي طالب غير مقطوع تماماً بصحتها، وقد أورد الدكتور الشيبى بنفسه^(٢) ، ما جاء في عمدة الطالب لابن عنبه، من أن الشيخ عبد القادر الجيلاني لم يدع النسب العلوي، وكذلك فعل أولاده، ولكن أحد أحفاده ادعى هذا النسب الذي : لم يُقم عليه بينة، ولا عرفها أحد^(٣) .

(١) الخوانساري : روضات الجنات في أخبار العلماء السادات (تحقيق: أسد الله إسماعيليان،

طهران ١٣٩٢ هجرية) الجزء الخامس ص ٨٨.

(٢) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ، هامش ص ٨٠.

(٣) يقول ابن عنبه : وقد نسبوا إلى عبد الله محمد بن يحيى بن محمد ابن الرومية المذكور ، الشيخ الجليل البزاز الأشهب بحى الدين عبد القادر الجيلاني فقالوا : هو عبد القادر بن محمد بن جنكى دوست ابن عبد الله المكور .. ولم يدع الشيخ عبد القادر هذا النسب ، ولا أحد من أولاده. وإنما ابتداء بها ولد ولده القاضي أبو صالح نصر بن أبي بكر بن عبد القادر، ولم يتم عليها بينة ولا عرفها له أحد . على أن عبد الله بن محمد بن يحيى ، رجل حجازي، ولم يخرج من الحجاز. وهذا الاسم جنكى دوست أعجمي صريح كما تراه . ومع ذلك كله ، فلا طريق إلى إثبات هذا النسب ، إلا بالينة الصريحة العادلة، التي قد أعجزت القاضي أبا صالح، واقتزن بها علم مرافقة حده عبد القادر وأولاده (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت) ص ١٥٤ .

.. وقد تناولنا هذه النقطة - تفصيلاً - في كتابنا : عبد القادر الجيلاني، بزاز الله الأشهب

(دار الجليل - بيروت)

* فيما يتعلق بكون الشيخ عبد القادر هو جدُّ عبد الكريم الجيلي.. فإن ذلك غير مقبول بشكلٍ تام، فهذه النسبة بين الرجلين لم يذكرها الجيلي أو أحد معاصريه، وإنما انفرَدَ بذكرها حاجي خليفة في (كشف الظنون) وأخذها الدكتور الشيبسي دون تمحيص.. ونرى أنه لو كانت هذه النسبة صحيحة، لكان عبد الكريم الجيلي قد أشار إليها في مؤلفاته، خاصةً في قصيدته النادرَات العينية التي قدم فيها ترجمةً شعريةً كاملةً لحياته.

* فيما يتعلق بكون الجيلي علوي المذهب ، وبالتالي فهو شيعي المعتقد .. نقول: إن هذا رأيٌ غير مُبرهنٍ عليه، ففي بحث الدكتور الشيبسي لا يوجد دليل واحد من كتابات الجيلي أو سيرته يؤيد القول بميله إلى التشيع من قريب أو بعيد. كما أننا لم نلاحظ ذلك البتة، وفي المرات القليلة التي يذكر فيها الجيلي الإمام علي بن أبي طالب، لا نراه يحيطه بتلك الهالة من التهاويل التي نجدها عند الشيعة، إذا تحدثوا عن علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه^(١)، بل نجد الجيلي يكفي بقوله : أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

كذلك فإننا لم نجد الجيلي يتحدث عن، أو يستشهد بأقوال، أحد من أئمة الشيعة، اللهم إلا زين العابدين الذي ذكره الجيلي -دون أن يضيف إلى اسمه أي ألقاب كما يفعل الشيعة؛ حين أورد الأبيات الشعرية التي أنشدها زين العابدين، والتي طالما أعجبت الصوفية.. تقول:

يَا رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبْرَحَ بِهِ
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَا

(١) من أمثلة هذه التهاويل والمبالغات ، ما نراه في خطبة البيان التي نسبها الشيعة إلى علي بن أبي طالب (انظر خطبة البيان؛ ضمن كتاب د. بدوي الإنسان الكامل في الإسلام ص ١٣٩ وما بعدها).

وَلَا سَتَحَلَّ رِجَالُ الْمُسْلِمِينَ دَمِي .
يَسْرُونَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا^(١)

(١) الجليلي : المناظر الإلهية (مكتبة الجندي ١٩٦٢) ص ٤٤.

الفصلُ الثاني

أَسَاتِدَةُ الْجِيلِ وَمُعَاصِرُوهُ

يقول الجيلي في (النادرَات العينية) إن من أصول الطريق -التي هى سُبل النجاة - أن يقاطع المرید من وصلهم أيام غفلته، وأن يَجتنب الصوفى كل من ابتعد عن طريق الحق، حتى لو كان امرأته التي تشاركه الفراش^(١) ... فإن النفس تميل لجلّاسها، وتتسبب إليهم كل النسب.

وعلى المرید أن يسعى للأولياء الصالحين ، فمنهم ينال ما يطمع، وبهم يهتدى إلى اليقين .. فَمَنْ هم الأولياء وأساتذة الطريق الذي أخذ عنهم الجيلي؟

أساتذة الطريق

في كتابات الجيلي إشاراتٌ عديدة إلى الصوفية السابقين عليه، فهو يذكر ابن عربي في بعض المواضع من الإنسان الكامل ويضع شرحاً لكتابه الفتوحات المكية . كذلك تكررت إشارة الجيلي للحسين بن منصور الحلاج في الإنسان الكامل، وفي مؤلفاته الأخرى كحقيقة الحقائق^(٢) والمناظر الإلهية، معتبراً إياه من الصوفية الذين: خلعوا العذار^(٣) .

(١) النادرَات ، آيات ٢٢٢ / ٢٤٧ / ٢٤٧ ... ولم يكن الجيلي أول من رمز بترك الأهل والزوجة إلى التجرد وسلوك سبيل تطهير النفس، فقد كانت المرأة عند متأخري الصوفية، رمزاً للتعلق الحسى، وفي رسالة الغربة الغريبة يقول السهروردي لأسير الظلمات :... واهلك أهلك، واتل امرأتك إنها كانت من الغابرين، وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين (الغربة الغريبة، ققرة ١٣)

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٥ .

(٣) المناظر الإلهية، ص ٤٢ .. وانظر ما سنقول فيما بعد عن (خلع العذار عند الصوفية).

ويستشهد الجيلي في بعض الأحيان بمأثورات الجنيد (أبو القاسم الجنيد المتوفى ٢٩٧ هجرية) وسهل التنزى المتوفى ٢٨٣ هجرية) وبعض عبارات أبي بكر الشبلي (المتوفى ٣٢٠ هجرية) في المحبة .. كما يشير في مرات قليلة إلى أبي يزيد البسطامي وعبد القادر الكيلاني وعين القضاة الهمداني^(١) .

وما يلفت النظر، أن الجيلي لم يذكر في مؤلفاته، بعض الصوفية الكبار من أمثال السهروردي وعبد الحق ابن سبعين وابن الفارض. هذا على الرغم من أنه يستخدم ألفاظ السهروردي الإشراقية؛ كالنور، وعالمه وأقسامه، والهياكل، والأرواح غير المتجسدة في الهياكل .. إلخ ، وهي اصطلاحات إشراقية طالما استخدمها السهروردي في كتاباته، ثم تداولها أتباع مذهبه في العراق وفارس، الذين سموا بالنوربخشية أو متعشقي النور^(٢) .. كذلك ، فمن الغريب ألا يشير

(١) هو تلميذ أحمد الغزالي (شقيق الإمام أبي حامد) المتوفى ٥٢٠ هجرية، وقد توفى عين القضاة الهمداني سنة ٥٢٦ هجرية (شخصيات قلقة في الإسلام ص ٩٧) ويقال: إنه قتل سنة ٥٢٥ هجرية (عمد عبد الجليل : المجلة الأسبوعية - يناير / مارس ١٩٣٠ - ص ١٨) ولانعرف من آثاره ، غير كتاب مخطوط صادفناه في أكثر من مكتبة خطية ، عنوانه : السبعيات في مواظب البريات .

(٢) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي (دار النهضة العربية ١٩٧٨) ص ٤٦ ، ٣٤١ .

ويرى الدكتور كامل الشيبلي أن النوربخشية -وهي فرقة صوفية بالعراق- تنسب إلى محمد نوربخش المتوفى ٨٦٩ هجرية (الصلة ٤٤١) وإن افتراض الدكتور أبو ريان صلور النوربخشية عن الفلسفة الإشراقية، هو افتراض لم يجد الدكتور أبو ريان مبرراً واضحاً يؤيده (د. الشيبلي: الفكر الشيعي والتزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، مكتبة النهضة - بغداد، ص ٣٣٩) وإن كان الدكتور أبو ريان رحمه الله، أكد لنا شفاهة أن النوربخشية إنما قامت على دعائم الإشراقية عند السهروردي، وأن أصحاب هذه الفرقة يستمدون تعاليمهم من مؤلفات الشيخ الإشراقي وخاصة (هياكل النور) .. وقال الدكتور أبو ريان: إن ما يبرر رأيه، هو أنه قد تعامل بالفعل مع هذه الفرقة أثناء زيارته للعراق، حيث اطلع على أحوالهم الصوفية وفكرهم الروحي.

الجيلي إلى ابن سبعين وابن الفارض، رغم التشابه الشديد بينه وبين ابن سبعين، ورغم اقترابه من ابن الفارض حيث يجمع بينهما الشعر والتصوف. ويبدو أن صلة الجيلي بمشايخ الصوفية المعاصرين له، كانت أكبر أثراً من أخذه عن السابقين، فقد كان هؤلاء الصوفية (جُلاسَه) الذين انتسب إليهم .

ومن أوائل الصوفية الذين التقى بهم الجيلي في بدايته، ونال منهم - حسب تعبيره- بركات كثيرة، الفقيه: جمال الدين محمد بن إسماعيل المكشيش، الذي كان مُقيماً ببلدة الأنفة حتى توفي بها ، كما ذكر الجيلي: سنة ٧٩٨ هجرية^(١) .

ويذكر الجيلي في مراتب الوجود الشيخ أبا محمد الحكاك، وهو أيضاً شاعر صوفي : له نظم كثير في علم الحقيقة، فمن وقف على ديوان شعره، وعرف مقدارَه، حظي بطائل^(٢) .. وقد وصف الجيلي أبا بكر الحكاك بأنه بلسان المعارف واعتبره من (أهل الحظائر) الذين أعطاهم الله الإذن بالدخول إلى الحضرة الإلهية وقما يشاؤون^(٣) .. كما يذكر الجيلي كثيراً ، من صوفية اليمن: أبا الغيث بن جميل..

يُعَدُّ الصوفي الكبير أبو الغيث بن جميل، من كبار الصوفية السابقين على الجيلي -وإن كانت ذكراه قد ظلت حية حتى وقت متأخر- وقد لقيه معاصروه بشمس الشموس، ونسجوا في تصوفه حكايةً قريبة الشبه من حكاية دخول إبراهيم بن أدهم طريق الصوفية.. فقد خرج ابن جميل مع رفقة له، لقطع الطريق، فوكله أحدهم أن يراقب قافلة قادمة، فسمع هاتفاً يقول له: يا صاحب

(١) المناظر الإلهية ، ص ٧٨.

وانظر ترجمة المكشيش في : طبقات الخواص ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥.

(٢) مراتب الوجود، ص ١١.

(٣) المناظر الإلهية ، ص ٥٩.

العين، عليك العين! فوقع هذا الكلام فى نفسه ، وكفّ عن قطع الطريق،
وسلك طريق الصوفية^(١) .

وقد نسبت لابن جميل عبارات صوفية كثيرة، إذ جمع تلامذته أقواله فى
مجلّد، على الرغم من أنه كان أمياً، ومنها العبارة التى يرددّها الجيلى كثيراً:
خُصّنا بجزاً وقف الأنبياء على ساحله^(٢) .. وقد وضع الرّدّاد، من أصحاب
الجيلى؛ شرحاً صوفياً على تلك العبارة^(٣) .

وتوفى فخر اليمن أبو الغيث بن جميل عام ٦٥١ هجرية، بعد أن نال
شهرةً واسعة وعاش حياةً حافلة بالمجاهدة والرياضة الروحية.. وقد ترك بعد
وفاته تقليداً اتبعه من بعده فى مجالس السماع، إذ يذكر الياضى فى روض
الرياحين أن أبا الغيث بن جميل، كان من أوائل الصوفية الذين مارسوا الموسيقى
فى مجال السماع ببلاد اليمن^(٤) !

.. وفى النادرّات العينية يقول الجيلى للمريد: إنه إذا ساقه القدر إلى شيخ
حقّ، بارع فى الحقيقة، فعليه أن يكون معه غاية فى الأدب، وأن يتخذ من قصة
موسى مع الخضر، مثلاً يحتذيه إذا رأى من شيخه أمراً يجهل حقيقته^(٥) . فهل
ساق القدر عبد الكريم الجيلى إلى هذا الشيخ : البارع فى الحقيقة؟

فى زيد اليمن، التقى الجيلى بالشيخ إسماعيل الجيرتى، فاتخذه شيخاً ،
ولزمه، ورأى فيه أستاذ الدنيا، وشرف الدين، وسيد الأولياء المحققين،

(١) الصوفية والفقهاء فى اليمن، ص ١٥ - طبقات الخواص، ص ٤٠٦ .

(٢) الإنسان الكامل ٧٤/١ .

(٣) الصوفية والفقهاء ص ١٦ .

(٤) الصوفية والفقهاء ص ٣٢، وانظر ترجمة ابن جميل فى: مرآة الجنان لليافعى ١٣٦/٤ . العقود

اللؤلؤية للخزرجى (مخطوط) ١٠٧/١ .

(٥) انظر : النادرّات العينية، أبيات ٢٧١/٢٧٣ / ٢٧٧ .

والقطب الكامل، والمحقق الفاضل^(١) .. غريب الأولياء ، ومحل نظر الله إلى هذا العالم^(٢) .. القطب الأكبر ، والكبريت الأحمر^(٣) .. ولم يقل الجليلي عن أحد من الصوفية، سواء المعاصرين له، أو السابقين عليه - بما في ذلك ابن عربي - أنه كان (شيخه) عدا الجيرتي ا وقد ألف الجليلي في شيخه الجيرتي: *جملة قصائد عديدة منها القصيدة التي يصفه فيها بأنه:*

مَلِكُ الصِّفَاتِ وَكَامِلُ الذَّاتِ الَّذِي
فَاحَ الشَّمَالِ بِعِطْرِهِ وَجَنُوبِهِ^(٤)

الجيرتي

لدينا طائفة من المشاهير ، يُلقَّب الواحد منهم بالجيرتي؛ نسبةً إلى جَبْرَت وهي بلدة صغيرة بأطراف اليمن^(٥) . ويعنينا منيَم الآن، شيخ الجليلي: شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم بن أبي بكر الجيرتي، المتوفى ٨٠٦ هجرية.

كان الجيرتي شيخ صوفية اليمن في وقته، يقول المزجاجي المؤرِّخ : *عندما حان وقت تولية الشيخ إسماعيل الجيرتي مشيخة الصوفية، وذلك بعد أن كثر أتباعه واشتهر أمره، اجتمع الصوفي الكبير رضى الدين أبو بكر الموزعي بالشيخ أبي بكر السراج، صاحب قرية السلامة، فأشار عليه بأن يُنصَّب الجيرتي فقبل منه ذلك، وانتظر حتى جاء وقت السماع، فقام في تلامذته، وألبس الجيرتي عمامته، وقال لهم: قد نصَّبته عليكم شيخاً^(٦)*

(١) الإنسان الكامل ٢/٢٤.

(٢) للناظر الإلهية ص ٤٣.

(٣) الكهف والرقيم، ورقة ١١ ب.

(٤) الإنسان الكامل ٢/٤١.

(٥) ابن حجر العسقلاني: تبصير المتبه بتحريز المشتبه (المئة المصرية العامة للتأليف والنشر) القسم الأول ، ص ٣٦٧ .

(٦) الصوفية والفقهاء، ص ٢٥.

وقد أوردنا هذا النص بتمامه، لما يوضحه من أن تولية الجيرتى كانت بعد شهرة واسعة أهلته لهذا المنصب، وأن هذا التنصيب كان فى اجتماع صوفى كبير يشهد بازدهار الحياة الصوفية فى اليمن آنذاك. كما يظهر من النص، انتشار مجالس السماع فى تلك البيئة التى سيأتى إليها الجيلى ليعيش فيها.. وقد تكرر ذكر الجيلى لهذه السماعات الصوفية، التى كانت تقام هناك آنذاك فى مناسبات مختلفة:

ويرجع الفضل للجيرتى فى تطوير المراسم الصوفية فى عصره، فقد عمل على تطوير مجالس السماع التى: أدخل عليها أشياء جديدة، وكانت جلسة السماع تستغرق فى بعض الأحيان الليلة بأكملها، وكان يحضرها بعض الحكماء^(١) وكانت للجيرتى نظرة خاصة لمجلس السماع، فكان يقول لتلامذته: السماع حرام على من لا يعرف معانيه، وهو لمن فتح عليه فى التصوف، وإلا فهو حرام على كل شخص^(٢).. وقد حَبَّب الجيرتى تلامذته فى مجالس السماع، حتى أنه يحكى أن أحدهم، وهو الصوفى محمد بن شافع مات فى سماع صوفى، بعد أن اشتدَّ هياجه ووجدَه^(٣).

كما يرجع الفضل للجيرتى فى رواج الفكر الصوفى فى اليمن، والاهتمام بمؤلفات ابن عربى.. وكان الجيرتى فى أول أمره متبعاً للطريقة القادرية، لكنه كوّن بعد ذلك مدرسة خاصة قامت على أفكار ابن عربى وروّجت له ببلاد اليمن، خاصة مدينة زيد. وقد احتضن الجيرتى فى مدرسته أنصار ابن عربى فى اليمن، كالرداد والمزجاجى والمعيدي^(٤).

(١) الصوفية والفقهاء ص ٣٢.

(٢) الجزرجى: العتود اللؤلؤية ٢/٢٤٨.. عن الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٣) الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٤) الصوفية والفقهاء فى اليمن ص ٧٦.

وهكذا كانت للجيرتية مدرسته، التي عملت في إحياء التصوف، مما أثار حنق الفقهاء الذين لم يمكنهم عمل شيء حيال ذلك، لما كان للشيخ الجيرتية من سلطة واسعة وتقرب الحكام له، خاصة سلاطين بنى رسول (دولة سنّية^(١)) حكمت اليمن حتى الربع الأول من القرن التاسع الهجرى) بل تعدّت سلطة الجيرتية ممارسة الشعائر الصوفية، إلى القيام بإصدار أحكام فى حق المخالفين والمعادين للصوفية.. ثم تؤول الزعامة الروحية لهذه المدرسة وللحياة الصوفية فى زيب بعد الجيرتية، إلى تلميذه -صاحب عبد الكريم الجليلي- الشيخ أحمد بن أبى بكر الرداد ..

ونظراً للأثر الكبير الذى خلفه الجيرتية فى مريده الجليلي، وعلى سبيل التعريف بتلك الشخصية المؤثرة، والتعرّف إلى المناخ الصوفى الذى ساد باليمن آنذاك .. نورد فيما يلى ، النص الكامل لترجمة الجيرتية الواردة فى طبقات الخواص للصوفى اليمنى أبى العباس أحمد بن أحمد الشرجى الزيدى المتوفى سنة ٨٩٣ هجرية . يقول :

أبو المعروف إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجيرتية الزيدى مولداً ومنتشاً، العقيلى نسباً، الشيخ الكبير العارف بالله تعالى، المربى شيخ شيوخ الطريقة على الإطلاق، وإمام أهل الحقيقة بالإتفاق ، صاحب الكرامات الخارقة، والأحوال الصادقة. صحب فى بدايته جماعة من المشايخ الأكابر ، وظهرت عليه بركاتهم، وفتح عليه بفتوحات كثيرة ، حتى لحق من قبله وفات من بعده، وصار فريد دهره ووحيد عصره. وصحبه جمعٌ كثير، وانتفعوا به، ولم يكن له نظير من مشايخ اليمن فى كثرة الأتباع والأصحاب، من الملوك والولاء والعلماء، وغيرهم من عامة أهل البلد، وكراماته أشهر من أن تذكر وأكثر من

(١) أسس هذه الدولة الرسولية، الملك المنصور عمر بن على بن رسول (كان حكمه من ٦٢٩ إلى ٦٤٧هـ) ثم تولى بعده ابنه المظفر يوسف بن عمر، ثم المجاهد والمؤيد والأفضل والأشرف ثم الناصر (الذى توفى ٨٢٧ هجرية).

أن تحصر ، وقد جمعها بعض أصحابه في مجلد، ونحن نشير إلى شئ من ذلك على جهة الاختصار.

من ذلك ما يُحكى عن الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ الكبير عبد الله بن أسعد الياقعي، أنه قال: اجتمعت مرة برجل من رجال الله تعالى، على الكتيب الأبيض من ناحية أبين فكاشفني بأشياء كثيرة، وتكلم عن سرى بشئ ، فسألته عن صاحب الوقت، فقال : هو الشيخ إسماعيل الجبوتي .

ومن ذلك، أن الشيخ حضر مرة سماعاً، فلما كان في أثناء السماع، إذا به قد صرخ صرخات كثيرة، وجعل يجرى في الطابق، وهو يقول : الجلبة الجلبة. ثم استقام وأخذ يشير بيده كالذي يمسك شيئاً ، ثم وقف ما شاء الله كذلك، ثم رجع إلى السماع، فلما كان بعد ليال، وصل الشيخ يعقوب المخاوي من السفر، وأخبر أنه حصل عليهم في البحر ليلة كذا ريحٌ عاصف، وتغير البحر حتى أشرفوا على الهلاك، وقال: قفلت يا شيخ إسماعيل، الغارة يا أهل يس. قال: فرأيت والله بعيني، وقد أقبل على وجه الماء كالطائر، وأمسك الجلبة بيده حتى استقرت ، وسَلِمنا الله تعالى ببركته.

وكان الشيخ يعقوب المذكور كثير السفر، فشكا إلى الشيخ كثرة ما يحدث عليه من أهوال البحر، فقال له الشيخ: إذا حدث عليك شئ، قفل: يا أهل يس، فلما حصل عليه ذلك، قال الذي أوصاه به، ففرَّج الله عنه.

ومن ذلك ما يُحكى عن الشيخ حسن السوجي أنه قال: كنتُ كثير العناية بأمر السلطان سعد الدين والمسلمين بأرض الحبشة، فبلغني أن الكفار ظهروا عليهم في بعض الحروب وقتلوا منهم ، فاتعبنى ذلك كثيراً، فكنت أأزم الشيخ لهم ملازمةً شديدة، فكان ذات ليلة حضرت معه سماعاً، فخطر بقلبي أمر المسلمين وما هم فيه، فبمجرد أن خطر لي ذلك، وإذا بالشيخ يقول: قد نفعت الملازمة . فلما انقضى السماع ذهبت إلى بيتي وقعدت انتظر الفجر، فبينما أنا قاعدٌ أقرأ سورة يس أخذتني سنة خفيفة، فرأيت الشيخ قد وقع في الكفار،

وأخذ جميع ما معهم من السلاح، وكسره، حتى لم يبق شئ ينتفع به، ثم عاد إلى حسي، فلما صليت الصبح ذهبت إلى الشيخ، فحال أن سلمت عليه، قال لي: ما رأيت؟ فأخبرته بذلك، فلما كان بعد أيام يسيرة، جاء العلم أن سعد الدين والمسلمين، انتصروا على الكفار وقتلوهم ومزقوهم في أطراف البلاد. والحمد لله رب العالمين.

ومن كراماته ما أخبر به بعض الفقهاء الثقات قال: صليت بالشيخ يوماً بعض الصلوات، وكان معي درهم فاشتغل قلبي به من حيث إنه لا يقع موقعاً من ضرورة العيال، فأنسيت قراءة الفاتحة في ركعة من الركعات، فلما سلمت، قام الشيخ وجاء بركعة، فلما فرغ قال لي: أعد الصلاة فإنك تركت الفاتحة بفكرك في الدرهم وأمر عيالك.

ومن ذلك ما يروى عن رجل من أهل مكة يقال له الفقيه عبد الرحيم الأميوطي، أنه قال: كنت لا أعتقد الشيخ إسماعيل، وكنت أخطئ منه. فبينما أنا ذات ليلة بين النائم واليقظان، وإذا بي أرى الشيخ قد دخل عليّ في جماعة، فسمعتة وهو يقول لآخر: هات الوجع الفلاني. فجاء به، فوضعه عليّ؛ ثم قال: هات الوجع الفلاني. فجاء به فوضعه عليّ، ثم ما زال يقول هات الوجع الفلاني ويضعه عليّ، حتى وضع عليّ قدر عشرين وجعاً، حتى كدت أموت، وخرج. قال: فبقيت تلك الأوجاع عليّ باقى ليلتي ويومى ذلك، إلى العصر، فأرسلتُ إليه واستعطفت خاطره، فجاء إلى فرفع ذلك كله عني، وقمت كأن لم يكن بي شئ، فثبت إلى الله تعالى، وحسنت عقيدتي في الشيخ. نفع الله به.

ومن ذلك ما يحكى عن الشيخ حسن المبل قال: مرضت مرة مرضاً طويلاً، فعقدت مع الله تعالى عقداً أن لا أتعلق بأحد من المخلوقين، فدخل عليّ الشيخ يزورني وقال لي: يا حسن أنت عقدت مع الله تعالى عقداً أن لا تتعلق بأحد من المخلوقين؟ فقلت: نعم ياسيدي، فقال: هكذا الفقراء، ثم قام وخرج وخرجت أمشي معه، كأن لم يكن بي شئ.

ومن ذلك ما يُحكى أن الفقيه على بن عثمان المطيب، كان يصحب الشيخ ولبس منه الخرقه، وكان إذا نابه أمر يأتي إليه ويلازمه، فمرض مرةً ولده الفقيه محمد مرضاً شديداً ، فجاء إلى الشيخ وقال: إن ولدى غير طيب. ولازمه فى ذلك، فقال له : الولد طيب، ولكن غيره غير طيب . فلما كان بعد أيام شفى الولد ومرض الفقيه، فعرف أن إشارة الشيخ بقوله غيره غير طيب إليه، فأيقن بالموت، وكتب وصيته، وأمر أن يحفر له قبر.. ثم مات بعد ذلك رحمه الله تعالى .

ومن كراماته بعد موته نفع الله به، ما حكاه القاضي فخر الدين النويرى المكي قال: رأيت الشيخ إسماعيل الجيرتى فى المنام بعد وفاته ، وأنا نائم فى المسجد الحرام وهو يقول لى : والله ما مت وإنى لحنى أرزق، وإنى عند ربي مع النبيين والصديقين والشهداء.

ومن ذلك ما حكاه بعض الأخيار قال: رأيت الشيخ فى قبره على سرير وعنده جماعة، وهم يقرأون سورة يس، فقلت له: يا سيدى أنت فى القبر، كما كنت فى الدنيا، أنت وأصحابك تقرأون سورة يس! فقال: نعم، أنا على ذلك. ورأى بعض الناس الشيخ عبد اللطيف العراقى، صاحب عدن، فى المنام وهو يقول له: تحب أن ترى القطب؟ قال : فقلت: نعم يا سيدى. فقال: هو هذا.. وإذا بالشيخ إسماعيل نفع الله به.

وكان الفقيه عبد الرحمن بن زكريا الآتى ذكره يعرف بنقاد الأولياء، وكان يقول: والله ما مثل الشيخ إسماعيل، لا فى الشام ولا فى اليمن ولا فى العراق ولا فى الحرمين. واجتمع الشيخ يوماً بالفقيه أبى بكر بن أبى حربة، فحصل على الفقيه حالٌ حتى غاب عن جسِّه، فلما أفاق قال: والله يا إسماعيل ما عرفك إلا الله، والله ما أنت إلا حصل لك ما لم يحصل لأحد مثلك^(١) .

(١) انظر تحليلنا لروايات الكرامات، فى الفصل الذى خصصناه لذلك فى كتابنا المتواليات دراسات فى التصوف تحت عنوان : كرامات الصوفية ، نصٌ أدبىٌ مضادٌ للتصوف !

ومن كلام الشيخ نفع الله به في الحقائق، قوله: السالك هو الذى يجب طهارة نفسه وتزكيتها والتخلق بأخلاق الله تعالى. وقال : كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة.

وقال : الواردات ثمرات الأوراد. وقال : الإرادة ترك ما عليه العادة. وقال: سبحانه مَنْ سَكَّن قلوب العارفين بوجود المفقود، إن الله تعالى يغار على قلوبهم أن تشتغل بغيره. وقال : أهل السكون، لو سقطت السماء على الأرض ما اهتزوا لذلك.

وقال نفع الله به: أجمع علماء أهل الطريقة، على أن العافية، أن يتولاك الله ولا يكللك إلى نفسك. وكان يقول : السماع محك الرجال، فمن لا ورد له لا وارد له. وقال مرة فى سماع: مَنْ لم يعرف المعانى ، فالسماع عليه حرام. وقال أيضاً: مَنْ لم يحسن إحالة الكلام، فالسماع عليه حرام. وأثنى بعض الناس على السماع بحضرة الشيخ فقال: نعم هو لمن فتح عليه وإلا فهو حرام على كل ذى نفس. وقال مرة فى السماع: هذه طريقة أهل الله يا فقراء ويا مريدون لا تكذبوا على الله. وسمع مرة قوالاً فى سماع وهو يقول :

أَلَا يَا صَاحِبِي هَذَا المصَلَّى

وَتِلْكَ مَلَاعِبُ الطَّبِيبِ الرَّحِيمِ

فقال : وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض. وسمع مرة قارئاً يقرأ ﴿إِنَّ الَّذِينَ بَقِيَ لَهِمْ مِنَ الْحَسَنِ أَوْلَتْكَ عِنْدَهَا مَبْعُدُونَ﴾ حتى بلغ إل قوله ﴿هَذَا يَوْمَكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ .. فقال : قامت دولة الفقراء يا لها من دولة . ثم أنشد :

مَا ضَرَّ مَنْ جَاءَ غَدًا مَكْرَمًا

مَسَاهِينَ فِي الدُّنْيَا وَمَا اسْتَحْقَرَا

وكان يقول : إن السماع هو الصفا الزلاق الذى لا يثبت عليه إلا أقدام الرجال. وكان يقول: أحسن أحوال العبد، أن يموت محباً لله عارفاً به. وقال: إن الله تعالى يغضب لأوليائه، وإن لم يغضبوا. وقال مرة لبعض أصحابه: لا تجالس أولياء الله تعالى إلا بالأدب، فإنهم جواسيس القلوب. وقال نفع الله به: التصوف، الخروج عن العادات، وعن هذه النفس، وما خرج عنه الإنسان، كان الله عوضاً عنه.

وسئل مرة عن الإسم الأعظم، فقال : الاسم الأعظم من حيث هو، هو الإسم الذى له المزية على سائر الأسماء، ومن حيث الناس، كل مَنْ فتح عليه باسم كان فى حقه اسماً أعظم، لأن معنى الإسم الأعظم هو الذى يستجاب به الدعاء، حتى قال بعضهم : الاسم الأعظم هو حضور القلب. وقال نفع الله به: قال بعض المشايخ : الاسم الأعظم هو البكاء عند الدعاء. وكان يقول: لا تقام صلاة الصبح وصلاة العصر فى مسجد الأشاعر، إلا إذا اجتمع فيه أربعون ولياً لله تعالى، عشرون من أهل البلد، وعشرون من أهل البادية. وقال نفع الله به : إن مسجد الأشاعر مديسة للذنوب . وكلامه فى هذا الباب وكراماته بحر لا ساحل له، وفيما ذكرناه دليل على ما لم نذكره، وفى هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى.

وكانت وفاته نفع الله به فى شهر رجب الفرد من شهر سنة ست وثمانمائة، ودفن بمقبرة باب سهام من مدينة زبيد، وله هنالك مشهد عظيم، لم يكن فى تلك المقبرة أعظم منه، وعليه أثر النور والبركة ظاهر.

وخلف جماعة أولاد، أنجبهم الشيخ الأجل الولي الكبير رضى الدين أبو بكر الصديق، وهو الذى قام بالموضع والفقراء بعد أبيه، وسلك مسلكه فى جميع أموره، وكان فيه من حسن الخلق ولين الجانب ولطف الشمائل ما يجلب عن الوصف، وإليه انتقل سر والده، فكان هو وارثه ظاهراً وباطناً، وظهرت له كرامات تدل على ذلك. وكان والده يثنى عليه كثيراً، ويشير إليه بالولاية

التامة. ولما توفي والده رحمه الله تعالى، كتب إليه الفقيه الأجل الصالح محمد بن أبي بكر بن أبي حربة المعروف بالمحجوب يعزيه عن والده، قال الفقيه محمد المذكور: لما أخذت القلم وأردت أن أكتب إليه تعزية قيل لي : لا تكتب إلا تهنتة بما انتقل إليه من وراثه سر أبيه. فكتب إليه بذلك، ومن جملة ما كتب به إليه قوله:

أَهْنِيكَ يَا ابْنَ الشُّمِّ مِنْهُ بِوَابِلِ
يُعْمُ جَمِيعَ الْعَالَمِينَ مَعَاظِرًا

ومما كتب به أيضاً قوله :

إِلَيْكَ إِلَيْكَ خُذْهَا لِأَعْدِمْنَا
جَلَالِكُمْ فَأَقْدَى مِنْ جَلَالِ

وبلغنى أن جماعة من أصحاب والده، جددوا عليه التحكيم⁽¹⁾ بإشارة حصلت لبعضهم من الشيخ الكبير، فى منام رآه فيه. وكان أكابر أصحاب والده كالشيخ أحمد الرداد والشيخ محمد المزجاجى وغيرهم، يستمدون من أنفاسه ويعولون على رأيه فى جميع ما ينوبهم . ولم يزل على قدم والده من الاجتماع على تلاوة القرآن، ومجالس الذكر، والمشى فى قضاء حوائج المسلمين، إلى غير ذلك من أفعال البر؛ حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى فى شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة، ودفن مع والده فى قبره رحمهم الله أجمعين ونفع بهم أمين.

وخلفه فى القيام بالمواضع ولده الشيخ الأجل الأروحد إسماعيل بن أبى بكر، وعمره يومئذ نحو خمس عشرة سنة، مع وجود جماعة من أعمامه. أجمع على ذلك أكابر أصحاب جده، كالشيخ محمد المزجاجى وغيره، لما ظهر لهم فيه من مخايل النجابة والأهلية، فكان فوق ظنهم، وقام بحمد الله تعالى أتم قيام،

(1) يقصد : اختياره خلفاً لوالده فى مشيخة الطريقة.

وسلك مسلك أوائله وسلفه، وله فى طريق القوم وعلومهم معرفة تامة، لا يقارنه أحدٌ فى ذلك من أهل عصره، ومشاركة كاملة فى كثير من العلوم^(١).

* * *

والآن .. فلنتنظر فى الأسباب التى دعت الجيلى إلى تفضيل مدينة زبيد^(٢) على غيرها من المدن التى زارها، فكان يسافر عنها ثم يعود إليها:

أولاً: كانت زبيد مقراً للشيخ الجبرتي، وقد ارتبط الجيلى بهذا الشيخ ارتباطاً قريباً، كما يظهر من كلامه عنه.. وعادة ما نجد الصوفى مرتبطاً بشيخ يأخذ منه الطريق، وهناك أمثلة عديدة على ذلك فى التصوف الإسلامى كارتباط الشاذلى بالشيخ عبد السلام بن مشيش، وابن عربى بأبى مدين، وغير ذلك الكثير .. وعموماً فالصوفية تقول: **مَنْ لاشيخ له فالشيطان شيخه.**

ثانياً: كانت زبيد فى الوقت الذى وفد إليها فيه الجيلى، حافلة برجال التصوف، سواء من سكان البلاد وأهلها، أمثال شيخه الجبرتي وصديقه أحمد الرداد وأبو بكر السراج، أو من الوافدين عليها كالمقدسى والكرمانى وإبراهيم القارى وقطب الدين بن مزاحم.. وقد كان ذلك من أقوى الأسباب التى جعلت الجيلى يفضل دوماً مدينة زبيد. فالصوفى لا يتنفس إلا فى جو روحى ملائم، أو بعبارة صوفية بين إخوان .. وقد رأينا كيف رحل ابن عربى من الأندلس إلى الشام بحثاً عن هذا الجو الملائم، وكذلك فعل التصوفى الأندلسى الكبير ابن سبعين الذى جاء إلى مصر من بلاد المغرب ثم انتهى إلى بلاد الحجاز .. وغير ذلك الكثير من الأمثلة .

(١) طبقات الخواص، ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) زبيد اسم واد فى الجانب الغربى من بلاد اليمن، وبه مدينة "يقال لها الحصيب" ثم غلب عليها اسم الرواد فلا تعرف إلا به، وهى مدينة مشهورة باليمن، ينسب إليها جمع كبير من العلماء (معجم البلدان، مادة زبيد، المجلد الثالث ص ١٣١، ١٣٢).

ثالثاً : كانت للصوفية هناك، مكانة مرموقة عند الحكام، فكان ملوك بنى رسول يقربون الصوفية إليهم، إذ كان الملك المجاهد يعتقد في الشيخ الجيرتي ويحسن الظن به^(١). ويقول المؤرخ اليمنى يحيى بن الحسين: إن الملك الناصر أحدث في آخر مملكته أحداثاً غير مستحسنة، منها تقرب المتدعة من التصوفة.. من الذين عملوا بالمتشابهات من كلام ابن عربي، وهم فرقتان الأولى أخذت بظاهر كلامه فعمطت، والثانية تناولت باطن كلامه كالكيلاني يقصد الجيلسي والرداد ومجد الشيرازي الفيروزآبادي صاحب القاموس^(٢).

وقد بلغ من تقرب الحكام للصوفية أن: كان لنفوذ دولة الصوفية في تلك الفترة، المرتبة الثانية بعد سلطة بنى رسول مباشرة^(٣).

رابعاً : أدت مكانة الصوفية لدى الحكام في ذلك الوقت، إلى وجود مناخ ملائم من الحرية الفكرية والعملية بالنسبة للمتصوفة.. فقد "توسّع الصوفية في إظهار شعاراتهم، وعقدت السماعات في أكثر مساجد زيد دون أى اعتراض من قبل الدولة"^(٤). وراجت يزيد كتب ابن عربي؛ وكانت تباع وتشتري بالأسواق، وتوافد إلى المدينة في حكم بنى رسول وقلدون من صوفية شتى البلدان في صورة دراويش وزهاد متسكين^(٥).

(١) الصوفية والفقهاء في اليمن ص ٤٩.

(٢) يحيى بن الحسين: غاية الأمانى في أخبار القطر اليماني (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٥٦٩/٢.. ويقول ابن العماد في أخبار سنة ٨٢٧: فيها توفى الملك الناصر.. صاحب اليمن، استقر في المملكة بعد أبيه سنة ٨٠٣، وجرت له كائنات وكان فاجراً جاثراً، قال ابن حجر: مات بسبب صاعقة سقطت على حصانه، فارتاع من صوتها فتوعك ثم مات في سادس عشر جمادى الآخرة، قال تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ﴾ انتهى بحروفه (شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ذخائر التراث العربي/ بيروت، الجزء السابع ص ١٧٧).

(٣) الصوفية والفقهاء ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق ص ٤٨.

(٥) المرجع السابق ص ٨٢.

وهكذا كان هذا المناخ الصوفي لمدينة زيد، من الأسباب القوية التي تجعل الجيلي يفضل هذه المدينة اليمينة :

* * *

وفي هذا المناخ الصوفي، عاشت مدرسة إسماعيل الجبوتي وزاد نشاط شيخها، فكان أول من أقام السماع للأسر احتفالاً بمناسبةاتهم العائلية، وأول من احتضن أتباع ابن عربي ودافع عنهم أمام الفقهاء، كما كان أكثر صوفية اليمن حظوة لدى حكام بني رسول: المجاهد والأفضل والأشرف والناصر.

وفي مدرسة الجبوتي، عاش الجيلي، وعُرف كواحدٍ من أتباع هذه المدرسة الصوفية، بل لقد اعتبره الأهدل (من نداء الشيخ الجبوتي) فقال الجيلي بذلك حظه من جملة الفقهاء على الصوفية بعد ذلك، يقول عنه الأهدل: هو أهلكتهم في هذا البحر^(١) (يعني القول بالحلول) .. كما عدَّ كتاب الجيلي الإنسان الكامل: دستور المتصوفين^(٢) ... ويحكى ابن الأمير - من أعداء الصوفية، توفي ١١٨٢هـ- بعد وفاة الجيلي بقرون أنه: وقع معي عارض إسهال زيادة على سنة ونصف ولم ينفع فيه دواء .. وجاء إلى أحد فقهاء صنعاء بكتاب الإنسان الكامل ومعه المضمون به على على غير أهله .. فحرقها وخبز لي على نارهما خبزاً أكلته بنية الشفاء من هذا الداء، فذهب بحمد الله^(٣) .

(١) الأهدل : كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين ص ٢١٤ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٧٧.

(٢) الصوفية والفقهاء ص ٧٦.

(٣) ديوان ابن الأمير ص ٣٢٦ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٦١.

ويظهرنا كلام ابن الأمير على (الشكل) الذي اتخذته صراع الفقهاء والصوفية في تلك الحقبة التي عاش فيها ابن الأمير، وهو شكل يختلف مع مثيله في الحقبة السابقة - ما بين القرنين السادس والتاسع الهجري - وتتفق في الوقت ذاته مع المظاهر الثقافية لتلك الحقبة التي بدأت مع القرن العاشر الهجري. فإذا أردنا صورة من صور صراع الفقهاء والصوفية في ثقافة ما بين القرن -

معاصرو الجيلي

في مدينة زيد، وفي غيرها من المدن والقرى التي زارها الجيلي أو عاش فيها فترة. التقى بصوفية كثيرين فاستفاد منهم وذكرهم في كتاباته، مُعترفاً لهم بحسن المعاشرة والإخوة في الطريق الروحي.. والجيلي يدعوهم "بالإخوان"، وهو تعبير صوفي أطلقه أهل الطريق على أصحابهم، الذين سماهم السهروردي: إخوان التجريد!

وأول الإخوان الذين ذكرهم الجيلي، هو: الأخ العارف الرباني ذو الفهم الثاقب والذكاء الباهر الراجح الراسب والتجريد والتفريد والقدم الصدق في المطالب، عماد الدين يحيى بن أبي القاسم التونسي المغربي، سبط الحسن بن علي^(١). ويقول الجيلي إنه ألف الكهف والرقيم استجابةً لطلبه، وإجابةً على سؤاله؛ وقد كان هذا الكتاب - كما ذكر الجيلي فيه - أول مؤلفاته في علم التحقيق.

ومن معاصري الجيلي الذين التقى بهم واستفاد منهم: خواجه بهاء الدين محمد بن الشاه نقشبند الأويسی (ولد ٧١٧، وتوفي ٨٢٧ هجرية) وهو صاحب الطريقة النقشبندية في التصوف.. ومن ذكرهم أيضاً، الشيخ العارف: جمال الدين الملقب بالمجنون^(٢).

- السادس والقرن التاسع الهجري وجدنا ابن أبياس يقول في حوادث سنة ٨٢٥ هـ :
وفيها نشبت معركة حامية الوطيس في أمر ابن الفارض وابن عربي وكانت حامية الوطيس، إذ ألقت الكتب، ووضعت المصنفات في تفسيقه، بل وتكفيره .. كما ألقت كذلك الكتب في الدفاع عنه " (بمعنى الزهور في وقائع الدهور، الهيئة المصرية، ٤٧/٣)
وهكذا كانت الخصومة الفكرية تأخذ شكلاً ثقافياً نظرياً، يتمثل في وضع المصنفات والكتب، أما في الحقبة التالية عليها، فقد كانت الخصومات الفكرية والمذهبية، ذات طابع يتمشى مع الثقافة التي تأكل الخبز الذي أنضجته نار الكتب !!

(١) الكهف والرقيم ، ورقة ١ ب .

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٧ .

ويذكر الجليلي أنه قد التقى في زيد بالفقيه حسن بن أبي السرور،
ويستشهد في المناظر الإلهية ببعض أقواله الذوقية^(١) .. كما يذكر الجليلي الأخ
الفقيه أحمد الجبائي الذي كان يحضر معه السماعات في مسجد الجبيري^(٢) .

ومن المؤكد أنه كانت للجيلي علاقة وطيدة مع معاصريه، من أتباع
الشيخ إسماعيل الجبيري، كالمزجاجي^(٣) ، والمعبيدي^(٤) ، ومحمد بن شافع،
وقطب الدين مزاحم بن أحمد بامزاحم^(٥) ، والشيخ عبد الله بن عمر المسن
وأحمد الرداد، إلا أن علاقة الجليلي بالأخير كانت أشد ، إذ لم يذكر الجليلي في
مؤلفاته أحداً من تلامذة الجبيري، عدا (الرداد) الذي يتكرر ذكره كثيراً في
كتبه.

كان أحمد بن أبي بكر الرداد من كبار صوفية اليمن، وأكبر تلامذة
الجبيري على الإطلاق؛ وقد تولى المشيخة والجبيري على قيد الحياة.. إذ يذكر
الرداد أن الجبيري أذن له بالمشيخة، ونصّبهُ "ليلة السبت ٢٢ من شعبان سنة
٨٠٢ بمسجده المعروف بزيد بمحضر جمع من الشيوخ والفقهاء والمريدين"
وبذلك يكون تنصيب الرداد للمشيخة قبل وفاة شيخه بأربع سنوات^(٦) .

(١) المناظر الإلهية ، ص ٤٤ .

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١١ ب.

(٣) هو محمد بن محمد بن أبي القاسم المزجاجي، المتوفى ٨٢٩ .. مؤرخ يمني، ألف في تاريخ
التصوف كتاب : هداية السالك إلى أهدى المسالك (مخطوط) .

(٤) هو الصوفي اليمني أحمد العبيدي، المتوفى ٨١٥ .. كان صوفياً عارماً، وقد تقل عنه الأهدل
قوله: الدُّفُّ عندي أفضل من منهاج النورى ! .

(٥) كان بامزاحم من مدينة بروم اليمنية، وكان يردد على مدينة زيد للاجتماع بالشيخ الجبيري،
الذي كان يعبره كتب ابن عربي (الصوفية والفقهاء ص ٧٨).

(٦) أبو بكر العيدروس : الجزء اللطيف من التحكيم الشريف، ص ٢٢ .. عن الصوفية والفقهاء
ص ٢٦ .

كما تولى الرداد زمام القضاء العام باليمن، مما زاد من سطوة الصوفية ونصرتهم على الفقهاء، فجمع بذلك بين التصوف والقضاء.. وترجع صلة الجليلي القوية بالشيخ أحمد الرداد، إلى أن هذا الأخير كان أقرب إلى الجانب الفلسفي من التصوف - وهو الجانب الذي عنى به الجليلي - فقد ذكر السخاوي أن الرداد وإن كانت لديه فضائل كثيرة، إلا أنه قد غلب عليه حُب الدنيا والميل إلى تصوف الفلاسفة^(١) .. أما الشرجي الزيدي، فقد أفرد ترجمة مطولة^(٢) له، منها إنه : كان شيخاً كبيراً عارفاً عالماً عاملاً كاملاً محققاً لعلوم الطريقة، متفتناً في كثير من العلوم الشرعية والأدبية وغير ذلك، اشتغل في بدايته بالعلم، حتى برع فيه، ثم أقبل على العبادة والرياضة، وحج إلى بيت الله الحرام، وزار قبر نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، على قدم التجريد مع جماعة من الفقهاء بعد أن صحب الشيخ العارف الكبير إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي، وتحكم له واختص به، وصار أكبر أصحابه. وكان الشيخ يثنى عليه كثيراً حتى قال: إنني لأعرف المتخلقين من أصحابي والمتعلقين، فما لأحد منهم ما لابن الرداد من التخلق والتعلق، وكان قد يأتيه من يسأله التحكم فيقول له: تحكم على الشيخ أحمد الرداد، وقد يكون ذلك بحضرتة، وما كان يفعل ذلك لأحد من أصحابه مع كثرتهم، وكان كثيراً ما يقرأ عليه كتب القوم بحضرة الشيخ، ويكون هو المتكلم والمخير وغير ذلك، ووقفت له على ترجمة بخط جدى العلامة سراج الدين عبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي رحمه الله تعالى، وصورتها الشيخ الصالح شهاب الدين أحمد بن القاضي رضى الدين أبي بكر ابن محمد الرداد التيمي القرشي شيخ الزمان والمكان، والمشار إليه بالبنان في البيان، إنسان الأعيان وعين الإنسان، إمام الطريقة وبحر الحقيقة، وينبوع المعارف الإلهية ومعدن العوارف الحقيقية، انتهت إليه رئاسة الصوفية باليمن وأقر له بالفضل علماء الزمن، وحببه الله إلى خلقه ووضع له القبول في فعله ونطقه، وكانت له

(١) السخاوي : الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع (القاهرة ١٣٥٢هـ) ٢٦٠/١.

(٢) طبقات الخواص، ص ٨٨.

رياضة حسنة اجتهد فيها نحو عشرين سنة حتى رقى من رتبة المعالي أعلاها فعلاها، وحوى من العلوم الإلهية فحَوَّأها فَحَوَّأها ، ودان له بذلك من فى أدنى البلاد وأقصاها، ورزق من الأخلاق الحسنة أوفاهها وأسناها، فسبحان من حلاه بجلى المعارف، بل به حلاها وأعطاه من المحاسن ما يقبلها ويرضاها، وفد إليه الناس من كل جانب ووسعت أخلاقه الأقارب والأجانب ونصب المشايخ فرفع أقدارهم فأكرم به من رافع وناصب.

وبلغنى فى سنة اثنين وسبعين وسبعمائة أنه كان يحضر مائتته كل صباح ومساء، قريب من ثلاثمائة رجل ولا يرى منه تضجر ولا عيوس، ولو كان فى غاية الفقر والبؤس، وفيه من الكرم والجود ما يستبعد حاتمًا وكعبًا، ويزيد أدناه على عدد الحصباء . وسمعتة يقول : انه ولد فى سنة سبع وأربعين أو ثمان وأربعين وسبعمائة، وهذا بعض الترجمة المذكورة اقتصرت عليه اختصاراً، وكان رحمه الله تعالى فى غاية ما يكون من سهولة الأخلاق ولين الجانب وسماحة النفس وبذل الجاه والمال، كثير السعى فى قضاء حوائج المسلمين، وكان الملوك يسارعون إلى ما يقول ويقبلون منه ببركة صدقه فى ذلك.

* * *

- وقد ترك الرذاد عدة مؤلفات فى التصوف ، فىلى جانب شرحه لعبارة أبى الغيث بن جميل سالفه الذكر، نجد له عدة تأليف منها:
- * عدة المسترشدين وعصمة أولى الألباب من الزيغ والزلل والشك والارتياب.
 - * الشهاب الثاقب فى الرد على بعض أولى المناصب.
 - * السلطان المين والبرهان المستبين فى ظهور الحجة على من كفر أهل السماع من أولياء الله المقربين.
 - * تلخيص القواعد فى أصل حكم خرقة الصوفية.
 - * موجات الرحمة (فى الحديث الشريف)

وقد كتب الرداد مؤلفاته فى شجاعة تامة وحرية فكرية كاملة، بسب ما كان له من سلطة القضاء الأكبر آنذاك. كما ترك ديوان شعر على لسان القوم.. يقول ابن حجر: شعر الرداد ينطق بالاتحاد، وقد أفسد عقائد كثير من الناس^(١).

وتوفى أحمد الرداد عام ٨٢١ هجرية.

(١) ابن حجر: أنباء القمى بأبناء العنبر (مصر ١٩٧١) ٣/ ٢٧٨.

الفصل الثالث

أَسْلُوبُهُ وَمَوْلَفَاتُهُ

أسلوب الجليلي

يتميز الأسلوب الصوفي، خاصة عند الصوفية المتأخرين من أمثال عبد الكريم الجليلي، بعبارة خصائص. ولعل أوضح هذه الخصائص وأعمها، هو طابع الاستغراق والالتزام بالرمزية الدقيقة.

ويرجع ذلك إلى عدة أمور، منها أن الصوفية - كما يقول القشيري - قصلوا إلى استعمال الألفاظ التي يكشفون بها عن معانيهم لأنفسهم، غير أنهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها^(١) .. وبذلك يكون الكلام بلغة الرمز والاصطلاح، أداة يعبر بها الصوفية عن أحوالهم لإخوانهم أو لمريديهم، وتقيهم في الوقت نفسه التنتة وإساءة الفهم من قِبَل العامة وأهل الرسوم.

وإذا كان الرمز عند الصوفية، هو على الحقيقة: فتح غير مُتكلف وكلام بلسان الأحوال. فإن الصوفية إنما يجدون مثلاً للاحتذاء في القرآن الكريم، يتبع لهم الأخذ بالأسلوب الرمزي. فالقرآن الكريم جاء ليخاطب كل البشر، وضرب فيه الله تعالى للناس الأمثال ليأخذ منه السامع على قدر حاله وعلمه، وهي صفة نجدها في أسلوب كبار الصوفية، الذين لا يقتأون يحدرون قارئ كتاباتهم من الإنكار عليهم، ويدعونهم إلى الصبر على كلامهم، حتى يفتح الله على القارئ بمعانيه. كما كان للصوفية في رسول الله أسوة حسنة، فتأثروا بكلامه ونهجوا نهجه، ومن هنا يمكن القول بأن اتجاه الصوفية للرمز ومختصر الكلام، إنما يمكن أن نجد فيه صدى لقوله ﷺ: أوتيت جوامع الكلم واختصر لي

(١) القشيري: الرسالة التفسيرية (تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة) الجزء الأول،

الكلام اختصاراً^(١).

ولهذه الأسباب، إلى جانب بعض المحن التي لقيها الصوفية عند استخدامهم اللغة العادية في التعبير : لجأ الصوفية لاستخدام الرمز.

إلا أن الرمز الصوفى قد ضلّل كثيراً من الباحثين المحدثين فى حقل الدراسات الصوفية، فتعرض هؤلاء الباحثون إلى الخطأ فى الحكم على عبارات الصوفية^(٢) ... ومن هنا، لزم أن يكون هناك نوع من العلاقة بين الباحث وبين المعانى الصوفية الدقيقة، التى يقول الجيلى عنها إنها: **لأفهم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذكرت مصرحة لحال الفهم بها عن محلها إلى خلافه^(٣)**. بعبارة أخرى، يتبغى على الناظر إلى عبارات الصوفية أن يلزم التأنى، مراعيّاً أن لكل حرفٍ مغزى، ولكل عبارة إشارة.

والأمر الثانى الذى يلزم الباحث فى دراسته للتراث الصوفى، ليجنبه الفهم الخاطى: الاهتمام بالكشف عن مضمون الرمز الصوفى الاصطلاحى. فقد تواضع الصوفية على اصطلاحات رمزية، بل إن هناك اصطلاحات رمزية تكون خاصة بصوفى بعينه، أو مدرسة صوفية بخصوصها.. وقد استخدم الجيلى بعض المصطلحات الخاصة فى مؤلفاته، يقول الجيلى :

*الشيء يقتضى الجمع، و الأتمودج يقتضى العزة، و الرقيم يقتضى
الذلة. وكل من هؤلاء مستقل فى عالمه، سابح فى فلكه، فمتى
خلعت على الأتمودج شيئاً من صفات الرقيم، انجزم قانون الأتمودج
عليك، ومتى كسوت الرقيم من حلال الأتمودج، لم تره فيه، لظهوره*

(١) جاء هذا الحديث الشريف فى: صحيح البخارى ٤/٤٣-٩/٢٩، ٣٢، ٧٥ وفى صحيح

مسلم ٢/٦٤ وفتح البارى ١٣/٢٤٧ وسنن الدارقطنى ٤/١٤٤ والبداية والنهاية ١/١٩٨.

(٢) من أمثلة هذا الخطأ، ما فعله المستشرق الفرنسى الكبير لوى ماسينيون، حين استدل إلى عبارة

الخلاص على دين الصليب يكون موتى وقال بأن الخلاص هو : مسيح العالم الإسلامى !

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٥٠.

بما ليس له. ونعنى بالرقيم هنا: العبد، وبالأمموزج: قطب العجائب .. الخ^(١).

ومن هنا، فقد اقتضى البحث فى كتابات الصوفية، الرجوع فى أحيان كثيرة إلى كتب المصطلحات، حتى يمكن الاقتراب - قليلاً - من المعنى المقصود إليه، وحتى لا يلبس الكلام وكأنه لا ضابط له^(٢).

والأمر الأهم من ذلك كله، والذي ينبغي علينا مراعاته عند النظر فى تأليف الصوفية، أملاً فى أن تتكشف لنا معانيها، هو: الذوق. فالعمل الصوفى فى النهاية هو عمل فنى، مُفعم بالرموز والإيماءات والتلويحات التى لا تتكشف إلا بضرب من التذوق والاستشفاف .. بعبارة أخرى؛ لقد تكلم الصوفية عن معانٍ شاهدها حين انفتحت عيون قلوبهم، وانطبقت عيون رؤوسهم (كما تقول عبارة النفري) ومن هنا، كان علينا أن ننظر إلى كلماتهم بعين القلب .. فإذا تناولنا كلام الصوفية بغير ذلك؛ استحال علينا استكناه مقاصده ومراميه، انظر مثلاً قول الجبلى:

جمعنا الوقت، عند الحق، بغريب من غرباء الشرق، ملثماً بلثام
الصمدية، متزراً بإزار الأحذية، متردياً برداء الجلال .. مسلماً بلسان
الكمال، فلما أجيبت تحية سلامه، أسفر بده عن لثامه، فشاهدته
أتمودجاً فهوانياً حكيماً حكيمياً برناجماً مقدراً على سبيل الفرض، وبه،
لا يغيره تبرأ الذمة من ريق القرض، فاعتبرته فى معيارى ونظمت به
عقود الدرارى، فانقطع من أول وهلة منى علاقة الفقار، فأصلحته

(١) الإنسان الكامل ١١/١.

(٢) من هذه الكتب التى توضح مصطلحات الصوفية: التعرف للكلايذى / الرسالة للقسيرى / اصطلاح الصوفية لابن عربى / اصطلاحات الصوفية للقاشانى / ألفاظ الصوفية ومعانيها للدكتور حسن الشرقاوى .. وغيرها.

بانكسار عمود الأين^(١) .

ونرى في النص السابق مدى الغموض والاستغلاق في كتابة الجليلي،
 لكل كلمة : عباراتها وإشاراتنا وتصريحها وكفايتها وتقليدها وتأخيرها^(٢) ..
 بل ويصرح الجليلي بأن الكتابة على هذا النحو هي تنفيذ لأمر إلهي، ففي مقدمة
 الإنسان الكامل يقول إن الحق تعالى أمره بإبراز هذا الكتاب: بين تصريحه
 والغازه.. فجاء كتاب الجليلي مفعماً بالرمز مليئاً بالأمثال.

والجيلي لا يتبع هذا الأسلوب في كتابه الإنسان الكامل فقط، فهو يشير
 في قصيدته الرمزية النادرَات أنه سوف يضرب أمثالاً فيظهر ويخفي "الرمز
 الهوى"، وأن "السر عنده ليس ذاتياً"^(٣) ؛ بل إن أول كتب الجليلي الكهف
 والرقيم جاء على هذا النحو من الاستغلاق والرمزية الشديدة، يقول الجليلي في
 ديباجة هذا الكتاب:

الحمد لله الكامن في كنه ذاته، الكائن في عما غيبياته، الكامل
 في أسمائه وصفاته.. الواحد في تعداداته، المتميزة أوصافه في
 استيفاءاته، الأزلي في أبد أنخرياته^(٤) .

(١) الإنسان الكامل ٦/١ .

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١٣ .

(٣) النادرَات ، ١٢٧ .

ومن تلك الأمثال التي يضربها الجليلي في النادرَات، مثال الثلجة والماء (في معرض حديثه
 عن الحق والخلق) ومثال دحية (الذي يقول الحديث ، إن النبي رأى حيريل على هيته) .. كما
 نجد أيضاً مثال النقطة في كتابه حقيقة الحقائق . ويقول أبو حامد الغزالي:

ولما نعى بالمثل أداء المعنى في صورة، فإن نظراً (الناظر) إلى معناه وحده صادقاً، وإن نظراً
 إلى صورته وحده كاذباً .. وليس للأتبياء أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال، لأنهم كلفوا
 أن يكلموا على قدر عقولهم (إحياء علوم الدين، القاهرة، الجزء الرابع ص ٢٣).

(٤) الكهف والرقيم (مخطوط) الصفحة الأولى.

لذلك يخشى الجليلي ألا يفهم عباراته البعض، فيظنوا به الظنون؛ لهذا فهو يؤكد أن كل ما أورده في كتبه، مؤيد بالكتاب والسنة، ومن لاح له غير ذلك: فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه، لا من حيث مرادى" (١) .

إلا أن الجليلي يصل بالغموض في بعض المواضع، إلى درجة يستحيل معها الفهم إطلاقاً مثل قوله:

إن المعجب الحقيقي، والطائر الحامليق الذي له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح، الحرام لديه مباح، واسمه السفاح بن السفاح، مكتوب على أجنحته أسماء مستحسنة، صورة الباء في رأسه، والألف في صدره، والجيم في جبينه، والحاء في نحره، وباقي الحروف بين عينيه صفوف (٢) .

* * *

تلك أمثلة للأسلوب الذي اتبعه الجليلي في معظم الأحيان، وإن كان في بعض الأحيان الأخرى، يميل إلى الوضوح والإبانة، كي يكشف لنا من خلال مؤلفاته عن شيء من الأسرار الصوفية؛ تلك الأسرار التي كان الحلاج قد وصفها بأنها بكر .. لكن الجليلي سوف يقول بعدهُ بعدة قرون:

مَنْ كَانَ يُعْقِبِي الْحَزْنَ، جَلَى عَنْ بَصَرِهِ الْعَمَى بِطَرْحِ الْبَشِيرِ إِلَيْهِ
قَمِيصَ يَوْسُفَ .

(١) الإنسان الكامل ٤/١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ ، ولاتزال هذه الفقرة - حتى كتابة هذا البحث - غير مفهومة لنا.

مؤلفات الجليلي

نورد فيما يلي، قائمة بمؤلفات عبد الكريم الجليلي، مرتبة ترتيباً تاريخياً بحسب التسلسل الزمني لتأليفها .. وذلك بالرجوع إلى المؤلف نفسه ، الذي كثيراً ما ذكر كتبه في كتبه الأخرى، وكثيراً ما أحال القارئ لكتابٍ إلى كتابٍ سابق:

(١) الكهف والرقيم

الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم (الكهف والرقيم الكاشف عن أسرار بسم الله الرحمن الرحيم) من مؤلفات الجليلي في علم التحقيق، وهو كتيب يشرح فيه الجليلي، على طريقة علماء الحروف: أسرار البسمة.

ذكره حاجي خليفة^(١) ، وبروكلمان^(٢) ، والزركلي^(٣) ؛ وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ونفدت الطبعة، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على مخطوطة الإسكندرية رقم ١٧٨٩/د تصوف. وقد ذكر الجليلي في هذا المؤلف بعض القصائد التي ألفها.

(٢) المناظر الإلهية

وفي هذا الكتاب يذكر الجليلي مائة منظر ومنظر، من مشاهداته التي عاينها في الحضرة الإلهية. وألف الجليلي هذا الكتاب، كما ذكر في بعض المواضع منه: سنة ٧٩٨ هجرية. وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٨٢ هـ.

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون (دار سعادت ١٣١٠هـ) الجزء الثالث ، ص ١٨٥.

(٢) Brockelmann : Giesheichte .. Vol2, P. 284.

(٣) الزركلي : الأعلام (القاهرة ١٩٥٧) الجزء الثاني ، ص ١٣٢.

(٣) غنية أرباب السماع

وعنوانه كاملاً : غنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع. وهو كتاب يتناول الآداب الصوفية ، ألفه الجليلي سنة ٨٠٣ هجرية بالقاهرة. ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً، وتوجد منه نسخة -بخط المؤلف- فى دار الكتب تحت رقم ٣٦٠/تصرف.

(٤) جنة المعارف وغاية المرید والمعارف

وهى رسالة ألفها الجليلي بالفارسية، وأشار إليها فى كتابه الكمالات الإلهية والظاهر أن الجليلي ألف هذه الرسالة ببلاد فارس، قبل مجيئه إلى اليمن.

(٥) الكمالات الإلهية

الكمالات الإلهية فى الصفات المحمدية .. ذكر الجليلي تعبير الكمالات الإلهية فى الصفحة الأخيرة من المناظر كما لو كان ذلك إشارة إلى عزمه تأليف كتاب بهذا العنوان ! وقد ذكر الجليلي فى خاتمة الكمالات أنه انتهى من تأليفه سنة ٨٠٥ هجرية بمدينة زيد.

(٦) إنسان عين الجود

إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان للوجود .. يقول الجليلي فى شرح الفتوحات: فالإنسان هو المثل الذى ليس كمثل شئ، وقد شرحنا ذلك فى كتاب الكمالات الإلهية.. وكشفنا عن ذلك أيضاً فى كتابنا الموسوم بإنسان عين الجود^(١).

وتلك الفكرة التى يتحدث عنها الجليلي، وهى أن الإنسان هو مثل الله والذى يخرج بها من تأوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) كان ابن عربى قد ذكرها فى

(١) شرح مشكلات الفتوحات الملكية (مخطوط) ورقة ١٦٠ .

(٢) سورة الشورى آية ١١ .

الفتوحات المكية، وسوف نتحدث عنها فيما بعد. ولا يوجد لهذا الكتاب طبعات أو نسخ مخطوطة.

(٧) القاموس الأعظم

القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ .. مؤلفٌ ضخيم، ذكره الجليلي في شرح الفتوحات، يقع في أربعين جزءاً، معظمها مفقود والباقي مخطوط. وكل جزء من هذا المؤلف يمثل كتاباً مستقلاً، ومن أجزاء الكتاب:

- * لوامع اليرق الموهن.
- * روضات الواعظين.
- * قاب قوسين وملتقى الناموسين.
- * لسان القدر بنسيم السحر.
- * سر النور المتمكن، في معنى قوله: "المؤمن مرآة أخيه".
- * شمس ظهرت لبدر.

وقد سبق تأليفُ هذا المؤلف الضخم، على تأليف شرح الفتوحات إذ يشير الجليلي في هذا الشرح، إلى بعض أجزاء القاموس الأعظم^(١). كما يدعو الله في مراتب الوجود أن يكمل بقية أجزائه، مشيراً إلى شمس ظهرت لبدر وهو الجزء الرابع بعد الأربعين من هذا المؤلف الضخم^(٢).

(٨) السفر القريب

رسالة السفر القريب نتيجة السفر القريب^(٣) .. وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة.

(١) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٠، ١٥، ب.

(٢) مراتب الوجود ص ١٩، ٢٧، ٣٢.

(٣) يحتمل ان يكون صوابها: الغريب.

(٩) كشف الستور

كشف الستور عن مخدرات النور .. ذكره الجليلي فى شرح الفتوحات.
ولم نفع على نسخ خطية من هذا الكتاب، ولا توجد له أية طبعات.. فهو فى حكم المفقود .

(١٠) شرح مشكلات الفتوحات :

شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية .. وهو شرح صوفى للباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الفتوحات المكية لابن عربى، على أساس أن هذا الباب مختصر للكتاب كله كما يقول ابن عربى. ولم يذكر الجليلي هذا الشرح فى مؤلفاته الأخرى التى أطلعنا عليها - لم يذكره بروكلمان أيضاً- وإن كان الجليلي قد ذكر فيه بعض كتبه السابقة. وتوجد من هذا المؤلف نسخة خطية بالظاهرية (تحت رقم ٩١١٨) كما توجد منه نسخة بالإسكندرية (تحت رقم ٥٦٣٠١/د/ تصوف) ونسخة أخرى بمكتبة المعهد الأحمدي بطنطا (تحت رقم خ ٣٢، ع ٧٣٢) وقد نسبت هذه النسخة الأخيرة لمؤلف مجهول.

وقد أصدرنا ، سنة ١٩٩٢ (عن دار سعاد الصباح، القاهرة) نشرةً محققة من شرح مشكلات الفتوحات مع دراسة ومختارات من الباب ٥٥٩ من الفتوحات المكية.

(١١) كشف الغايات

كشف الغايات فى شرح التجليات .. هكذا عند بروكلمان، عن نسخة رامبور. وهذا المؤلف شرح لكتاب التجليات الإلهية لابن عربى، وتوجد نسخة خطية منه ضمن مجموعة بالمكتبة الوطنية (14, 1, 18, Paris) بعنوان: كشف الغايات فى شرح ما اكتفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول ! وإن كان أسلوب

تلك النسخة يقترب من أسلوب الجيلي في شرح الفتوحات^(١) .

(١٢) رسالة السبحات

وهي رسالة صغيرة، ذكرها الجيلي في رسالته (الإسفار عن رسالة الأنوار).

(١٣) الإسفار عن رسالة الأنوار

وهو شرح لرسالة الأنوار لابن عربي^(٢) . ولم يذكر بروكلمان هذا المؤلف للجيلي، وإن كان قد نسب إليه مؤلفاً بعنوان : الإسفار عن نتائج الأسفار.. عن نسخة واحدة توجد في ليزج؛ والحقيقة أن المؤلف الأخير لابن عربي وليس للجيلي^(٣) .

(١٤) النادرَات

وهي القصيدة الصوفية الطويلة التي تكونت من ٥٤٠ بيتاً، عبر الجيلي خلالها عن أفكاره الصوفية، وقد حازت هذه القصيدة شهرة صوفية واسعة يقول مطلعها :

فَوَاذَ بِهِ شَمْسُ الْحُبَّةِ طَالِعُ
فَلَيْسَ لِنَجْمِ الْعَدْلِ فِيهِ مَوَاقِعُ

وقد صدرت القصيدة ، بتحقيقنا ، مع مختارات من شرح النابلسي عليها.. عن دار الجيل بيروت، سنة ١٩٨٨ .

(١) حقق الدكتور عثمان يحيى بعض فقرات من التجليات في دراسته : نصوص خاصة بنظرية

التوحيد في التفكير الإسلامي (الكتاب التذكاري لابن عربي) ص ٢٢٦ .

(٢) انظر، رسائل ابن عربي (حيدر آباد) الجزء الأول.

(٣) رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، رسالة ٣٤ .

(١٥) القصيدة الوحيدة

ذكرها بروكلمان، ورجّحت سهيلة عبد الباعث أن تكون شرحاً لقصيدة صوفية مطلعها :

مَنْ ذَاقَ طَعْمَ شَرَابِ الْقَوْمِ يَنْزِيهِ
مَنْ دَرَى عَدَا بِالرُّوحِ يَشْرِيهِ^(١)

وذكر د/ عماد عبد السلام رؤوف في مقالة عن الجيلي^(٢) ، نسخة من هذه القصيدة ببغداد (ضمن مجموعة برقم ٧٠٧٤)

(١٦) مسامرة الحبيب

مسامرة الحبيب ومسامرة الصحيح .. وهى رسالة صغيرة ألفها الجيلي فى آداب الصحبة، متحدثاً فيها عن رحلة موسى عليه السلام، وفتاة يوشع بن نون، للقاء العبد الصالح؛ وقد أشار الجيلي إلى هذه الرسالة فى الإنسان الكامل^(٣) لكنه لا توجد لها أية نسخ مخطوطة أو مطبوعة .

(١٧) قطب العجائب

قطب العجائب وقلك الغرائب .. ذكره الجيلي فى الإنسان الكامل، قائلاً بأنه لا يفهم الإنسان الكامل إلا من وقع على هذا الكتاب^(٤) .. والكتاب مفقود!

(١) سهيلة عبد الباعث: نظرية الإنسان الكامل (رسالة ماجستير) ص ٨٢ .. وَعَحْزُ الْبَيْتِ مَضْطَرِبُ الْوِزْنِ.

(٢) د. عماد عبد السلام رؤوف : الشيخ عبد الكريم الجيلي (مجلة الأتلام، عدد مارس ١٩٧٠) ص ١٢٥.

(٣) الإنسان الكامل ٧٢ / ٢.

(٤) المرجع السابق ٢٨ / ١.

(١٨) الإنسان الكامل :

الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .. أشهر كتب الجليلى، وواحد من أشهر الكتب الصوفية على الإطلاق، توجد له نسخ خطية كثيرة، وعدة طبعات (غير محققة) وفى هذا الكتاب، عرض الجليلى لفكرة الإنسان الكامل التى ستعرض لها فى الباب التالى. وقد وضع الصوفية شروحات عديدة على هذا الكتاب، منها:

* شرح أحمد الأنصارى (موضحات الحال فى بعض مسموعات الدجال).

* شرح النابلسى (كشف البيان عن أسرار الأديان فى كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان).

* شرح على زادة عبد الباقي بن على، المتوفى ١١٥٩ هجرية.

* شرح الشيخ على بن حجازى البيومى ، المتوفى ١١٨٣ هجرية.

(١٩) الخضم الزاخر

الخضم الزاخر والكنز الفاخر (تفسير القرآن) .. أورد الجليلى فى نهاية الجزء الثانى من الإنسان الكامل رجاءه أن يؤذن له فى وضع تفسير للقرآن الكريم، وقد شرع فيه منذ أن انتهى من الكمالات الإلهية ثم أشار إليه بعد ذلك فى حقيقة الحقائق ولاندرى هل كان الجليلى قد أمه أم لا ؟

(٢٠) أمهات المعارف

رسالة صغيرة، توجد نسخة منها بمكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم ٩٦٤ / خصوص، ٢٣٥٩٨ / عموم (ضمن مجموعة) ولم يُشر أحد إلى هذه الرسالة عدا سهيلة عبد الباعث فى رسالتها.

(٢١) أربعون موطناً

رسالة من مؤلفات السلوك .. وتوجد منها نسخة ضمن مجموعة (برقم ١٧٢٧/م بدار الكتب بالقاهرة).

(٢٢) منزل المنازل

منزل المنازل في سر التقريبات بالفوائد النوافل.. من مؤلفات السلوك أيضاً، وتوجد منه نسخة وحيدة بجيدر آباد -الدكن (تحت رقم ١٩٢/١٢٩٩).

(٢٣) المملكة الربانية

المملكة الربانية المودعة في النشأة الإنسانية .. ذكره الجليلي في مراتب الوجود وحقيقة الحقائق وهو في حكم المفقود^(١).

(٢٤) المرقوم في سر التوحيد المجهول والمعلوم

كتاب يتكلم فيه الجليلي بالرقم الهندي .. ذكره في حقيقة الحقائق.

(٢٥) الكنز المكتوم

الكنز المكتوم الحاروي على سر التوحيد المجهول والمعلوم .. ذكره كحالة في معجم المؤلفين^(٢).

(٢٦) الوجود المطلق

الوجود المطلق المعروف بالواحد الأحد (المعروف بالوجود الحق) .. ذكره الجليلي في مراتب الوجود .

(١) المؤلفات من ٢٣: ٢٨ لا توجد لها نسخ خطية معروفة ، ولم تُنشر.

(٢) عمر كحالة : معجم المؤلفين ٣ / ٣١٣.

(٢٧) بحر الحلوث والقلم وموجد الوجود والعدم

ذكره الجيلي في مراتب الوجود^(١) وحقيقة الحقائق .

(٢٨) كتاب الغايات

كتاب الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات .. ذكره البغدادي وبروكلمان . وانفرد بروكلمان بذكر الكتابين التاليين .

(٢٩) عقيدة الأكابر المقتبسة من الأحزان والصلوات .

(٣٠) عيون الحقائق في كل ما يحمل من علم الطرائق .

(٣١) زلفات التمكين .

وهذا المؤلف الأخير ذكره بروكلمان بهذا العنوان، وتقول سهيلة عبد الباعث: إن للكتاب نسخة ببغداد تحت رقم ٦٤٩١ بعنوان: سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب. وقد اطلعنا على مخطوطة بالإسكندرية عنوانها : حقيقة اليقين وزلفات التمكين على الوعظ المكين لسيدى عبد الكريم الجيلي .. ويبدو أن هذا العنوان الأخير هو الصحيح ! ويقول الجيلي في هذا المؤلف: إنه فرغ من كتابته سنة ٨١٥ هجرية .

(٣٢) حقيقة الحقائق

حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلافتق.. يذكر الجيلي أنه يتكون من ثلاثين جزءاً، وقد طبع من هذه الأجزاء كتاب النقطة والذي يبدو أنه أول الأجزاء الثلاثين . وفي مراتب الوجود يشير الجيلي إلى كتاب الألف وهو الجزء الثاني^(٢) ؛ وباقى أجزاء الكتاب مفقودة ! ويقول الجيلي:

(١) مراتب الوجود ص ١٤ .

(٢) مراتب الوجود ص ٢٤ .

اتتهى من الجزء الأول كتاب النقطة فى ربيع الأول سنة ٨٠٥ بمؤخرة مسجد الجيرتى يزيد .

(٣٣) مراتب الوجود

من مؤلفات الجيلى المتأخرة، إذ يذكر فيه بعض المؤلفات السابقة مثل الإنسان الكامل وكتاب النقطة من (حقيقة الحقائق) وغيرهما .. وقد أثبتته بروكلمان عن عدة نسخ خطية؛ كما يشير د/ عثمان يحيى إلى كتاب الأربعين مرتبة للجيلى^(١) . وفى هذا الكتاب يقسم الجيلى الوجود إلى أربعين مرتبة^(٢) ، متابعاً فى ذلك صدر الدين القونوى^(٣) فى تقسيمه الوجود إلى أربعين مرتبة، المرتبة الأربعون هى مرتبة الإنسان الكامل^(٤) .. وقد طبع الكتاب - بدون تحقيق - بالقاهرة.

وهناك مخطوطة بدار الكتب، بالقاهرة (ضمن المجموعة رقم ١٩٨٩٣) بعنوان : شرح رسالة الوحدة لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى، تأليف : على تقى بن إبراهيم الأحسائى من علماء القرن الثالث عشر .. هذا ما ورد فى فهرس الدار، لكننا لم نعث على مخطوطة هذا الشرح لتلك الرسالة فى الوحدة. بعبارة أخرى : كانت المخطوطة - يوماً - هناك، ثم توارت عن الأنظار !

* * *

وبعد عشر سنوات من إعداد هذه القائمة بمؤلفات الجيلى، كنت أقوم

(١) د. عثمان يحيى (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور عثمان أمين) هامش ص ٩١.

(٢) ذكر الجيلى فى مؤلفاته السابقة، خاصة الإنسان الكامل، أن الوجود يتكون من مراتب أربعين (انظر ، الإنسان الكامل، الجزء الثانى ص ٢٢ ، ٥٢ ، ٨٨) .

(٣) هو أبو المعالى محمد بن إسحاق بن محمد القونوى ، المتوفى ٦٧١ هجرية - وهو من أشهر تلاميذ ابن عربى، ولعله أشهرهم على الإطلاق .

(٤) القونوى : مراتب الوجود (نشر الدكتور بلوى جزءاً منه -ضمن كتاب الإنسان الكامل فى الإسلام - عن مخطوط الظاهرية بدمشق رقم ٥٨٩٥ عام) .

بفهرسة المجموعة الخطية (المدفونة) بالمكتبة العامة لجامعة الإسكندرية وهو
 الفهرس الذى صدر فى مجلدين عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ٩٤ ،
 ١٩٩٥ .. وذات صباح لأينسى، وجدت مجموعة خطية لم تكن سجلات المكتبة
 قد ذكرتها ، ولم تُحفظ بين مخطوطات التصوف.. فحصتُ المجموعة، فإذا بها
 كتابان لعبد الكريم الجيلى، لم أسمع عنهما من قبل، ولم يشر إليها أى مصدر
 قديم أو مرجع حديث من تلك المصادر والمراجع التى تناولت الجيلى ومؤلفاته.
 ولم ترد - كذلك- أية إشارات لهما فى مؤلفات الجيلى !

والمجموعة محفوظة تحت رقم (١٧/ الأميرة فايذة) وهى مجموعة بديعة
 مزخرفة ، كتبها محمد شريف سنة ١٢٩٩ هجرية بقلم نسخى جميل ..
 وتشتمل على كتابين للجيلى، كلاهما شرح لرسالة لابن عربى:

* رسالة الأغرِب ، من العجالة الأعجب ، لمن نظر فيه وتعجب ،
 وتجنب الغرض والتعصُّب، فى بيان ديباجة (عناء مغرب)

* شرح (وراء الكونين) وقبيل إيجاد الثقليين .

وقبل عامين، كنت منهمكاً فى فهرسة مخطوطات مكتبة بلدية
 الإسكندرية ، فصادفتُ هناك نسخة ثانية من تلك الرسالة النادرة رسالة
 الأغرِب .. وأنا عاكف اليوم على تحقيق هذين النصين المجهولين.

الباب الثاني

الإنسانُ الكَامِلُ

مدخل

الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، هو أعلى مقامات التمكين، التي يمكن أن يصل إليها السالك إذا دام على سلوكه، فأدركه العناية، فاتصل .. فإذا وصل الصوفي إلى تلك الغاية، كانت نفسه النفس الكاملة، وكان نور الحق، العين التي يرى به .. وهنا فقط، تصح له الوراثة .

إلا أن هناك شروط وصول ، وآداب وصال ، ومراتب تجليات تأخذ بالتجرد إلى أعتاب الجنب الإلهي .. وهناك أيضاً، علامات للطريق، ونكات تشريع وتحقيق، ولحاح من حقائق ، وسدود من عوائق.. تعترض الرامي بقصده إلى تلك المعالي، فلا يصل إلا مَنْ كان على حال صدق ، ومقام صدق، وقدم صدق، ومجاهدة صديقين .

وتتناول نظرية الإنسان الكامل ، حقيقة ذلك المقام الصوفي الأعلى، الذي ليس بعده غاية. وكان عبد الكريم الجيلي قد صاغ تلك النظرية، بين التصريح والتلويح، في أشهر كتبه الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل كما عبّر عنها خلال أبيات قصيدته النادرَات العينية والبادرات الغيبية في قالب شعري يحمل طابع الإشارة والرمز الصوفي.

ولم يكن عبد الكريم الجيلي هو الصوفي المسلم الوحيد الذي حدثنا عن تلك الفكرة. فقد أفاض الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في تصويرها شعراً ونثراً في شتى تأليفه، كما تكلم عنها حكيم الإشراق شهاب الدين السهروردي تحت عنوان الحكيم المتأله وكذلك كان الأمر بالنسبة لفيلسوف

الصوفية ابن سبعين الأندلسي، الذي كان المحقق عنده عنواناً لتلك المرتبة، واسماً لهذا المقام الصوفي الأخير الذي يمكن أن يصل إليه المقرب.

وتقابلنا نظرية الإنسان الكامل عند غير هؤلاء الرجال، تحت مسميات متعددة.. فالإنسان الكامل عند سلطان العاشقين عمر بن الفارض هو القطب الذي حدثنا عنه في التائية الكبرى .. وهو الحقيقة التي ذكرتها الأبيات الشعرية في قصيدتي البدوي والدسوقي، وهو أيضاً الإنسان الكامل الذي جعل له ابن قضيبة البان المرتبة الأربعين من مراتب الوجود.

وعلى هذا النحو السابق، كانت نظرية الإنسان الكامل تبلو عند رجال التصوف في تلك المرحلة بشكل أو بآخر ... وعلى هذا، عزّ على بعض المستشرقين أن تكون تلك النظرية، إسلامية الأصل والمصدر، فراحوا يذهبون بأصولها المذاهب، فهي إما نظرية زرادشتية الأصل، وإما فكرة مانوية المصدر، أو هي موضوع هندي المنشأ تأثر به صوفية الإسلام .. لكنها، في النهاية، ليست إسلامية وحسب.

وهذا الباب من الكتاب، استعراضاً لجوانب نظرية الإنسان الكامل وبمحت لأصول ومصادر النظرية. ففي الفصل الأول، نحاول تقديم فكرة الجليلي عن الإنسان الكامل: من أين بدأ بها؟ وإلى أين انتهى؟ ثم نبحت، على قدر فهمنا، في تفصيلات ودقائق هذه النظرية كما ظهرت في كتابات الجليلي وفي قصيدته العينية.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب، نتعرض لنظرية (الإنسان الكامل) عند أربعة من رجال التصوف الإسلامي. فنبداً بالإنسان الكامل عند ابن عربي، ثم بالحكيم المتأله عند السهروردي، وأخيراً بالمحقق عند ابن سبعين . لنرى ما إذا كان هؤلاء الرجال قد عبروا عن معنى واحد، كلٌّ على قدر؟ أم أنهم كانوا يشربون من مشارب مختلفة.. وذلك من خلال مقارنة أفكارهم الخاصة بتلك النظرية الصوفية.

وفى الفصل الثالث من الباب، نبحث فى أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل، التى ذهب المستشرقين إلى أنها غير إسلامية.. فنعرض لوجهة النظر الاستشراقية، وتتناولها بالتحليل والنقد ثم نقدم تأصيلاً لنظرية الإنسان الكامل، وتصوراً عن المصدر الإسلامى لهذه النظرية الصوفية.

وأخيراً .. فإذا كنا قد استطعنا الإجابة فى الباب السابق، على بعض التساؤلات التى ذكرناها فى مدخله، فإننا سوف نحاول فى هذا الباب أن نجيب على : ما هى حقيقة الدعوى الاستشراقية بتأثير الفكر الإسلامى عما سبقه من الحضارات ؟ وما هو الأصل الذى ارتضاه المستشرقون لنظرية الإنسان الكامل؟ وهل كان القول بأصل غير إسلامى لهذه النظرية الصوفية، عملاً يتفق وبديهيات البحث العلمى ؟ أم هو هوى وحاجة فى النفس؟ وهل هناك أصل إسلامى لنظرية الإنسان الكامل عند الصوفية المسلمين ؟

وسؤالٌ أخير : هل توجد نظرية إسلامية متكاملة فى الإنسان الكامل؟ وهل استطاع الجليلى أن يصوغ تلك النظرية بين التشريع والتحقق، أو بين النقل والكشف الصوفى ؟ وهل توجد علاقة بين ما ذهب إليه الجليلى ، وما ذهب إليه غيره من الصوفية؟

الفصل الأول

الإنسانُ الكاملُ عندَ الجيلِ

الذات الإلهية

يناقش الجليلي موضوع (الذات) فى كتابه (الإنسان الكامل) فيرى أن مطلق كلمة الذات، يعنى الأمر أو الشيء الذى يشار إليه باسم أو صفة، فكل اسم -أو صفة- استند إلى شىء، فذلك الشىء ذات سواء كان معلوماً، كعقلاء مغرب، أو موجوداً^(١).

ويقسم الجليلي الموجود إلى موجود محض، وهو ذات الله تعالى، وموجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات، فهى موجودات إضافية، أما ذاته تعالى فهى عبارة عن نفسه التى هى موجود بها، وهو تعالى قائم بذاته.

والصفة، هى ما يُوصل به إلى فهم حالة المرصوف، وهى توجد بوجوده. وصفات الذات (الإلهية) عديدة منها الحياة والعلم والقدرة .. إلخ، ويقرر الجليلي أنه من غير الممكن إدراك الذات الإلهية، إذ أن الله تعالى يتصف بكل وصف يطلبه، وتستحق ذاته كل أسماء الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهاء ونفى الإدراك .. ومن هنا قال الجليلي إن ذاته تعالى غيب لا يُدرك بمفهوم عبارة، ولا يفهم بمعلوم إشارة، فانتفى إدراكه للأنام، وعز أن تدركه العقول:

عَزَّتْ مَدَارِكُهُ، غَابَتْ عَوَالِمُهُ

جَلَّتْ مَهَالِكُهُ، أَصْنَمَتْ صَوَارِمُهُ

لَا الْعَيْنُ تُبْصِرُهُ ، لَا الْخَدُّ يَحْضُرُهُ

لَا الْوَصْفُ يَحْضُرُهُ ، مَنْ ذَا يُنَادِمُهُ^(٢)

(١) الإنسان الكامل ١٣/١.

(٢) المرجع السابق ٢٠/١.

وقد يفنى الصوفي عن نفسه لحظات، فيشعر وكأنه أدرك الذات الإلهية. ومن هنا يقول إنه هو .. لكن هذا الحال عند الجليلي، لا يكون إلا بعد السحق والمحق^(١)، كما أن له علامات :

* أن يفنى الصوفي عن نفسه بظهور ربه.

* أن يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية^(٢).

* أن يكون فناؤه عن متعلقات صفاته بمتحققاته ذاته^(٣).

فإن حصل هذا للصوفي، شعر أنه هو، وهو (الله) إياه. ريمر الجليلي تلك الحالة الصوفية، لكن دون القول بالحلول والاتحاد، فالعبد عبدٌ والرب ربٌ، فلا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً^(٤).

ويرى الجليلي أن المعرفة الحاصلة من تلك الحالة (الثنائية) ليست إدراكاً عقلياً، ولكن إدراك ذوقي ومشاهدة، ثم إن هذا الإدراك يستقيم على حقيقة ذات الله، لأن الصوفي لو أدرك الذات فمعنى ذلك أنه أدرك صفاتها، كالصفة

(١) السحق هو ذهاب كثافة المادة التي تحجب الإنسان عن رؤيته تعالى، فيبقى جسمه اللطيف ليرى بقائه في الله .. والمحق هو الرتبة التي تلي السحق، ويفنى فيها الصوفي فناً تاماً، فلا يبقى له شيء، لأن المحق هو الفناء الكلي (د. الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص ١٩٤).

(٢) سر الربوبية هو ترقف الربوبية على المربوب، لكونها نسبة بين المربوب والرب (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، الهيئة المصرية للكتاب، الجزء الثالث ص ١٦٠) وذلك هو المعنى العام لسر الربوبية عند الصوفية .. وكان التسري أول من تحدث في هذا حين قال: للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية.

ولا يختلف الجليلي عن هذا المعنى، فيقول في الكهف والرقيم لا بد للرب من عبد مربوب، فإن زالت العبودية، زالت الربوبية.. ويقول في الإنسان الكامل إن العبد يظهر الرب كما أظهر الرب العبد، فلولا عبودية العبد لم تظهر ربوبية الحق!

(٣) الإنسان الكامل ١ / ٢١.

(٤) المرجع السابق ص ٣٨.

العلمية مثلاً، فعلم آنذاك عدد الموجودات، ثم علم أسماءهم وأوصافهم .. ثم أنفاسهم .. إلخ، وهذا ما تقتضيه الصفة العلمية، ولا يقع ذلك للعبد الفاني الذي تتحدث عنه .

ثم يعود الجليلي لمناقشة موضوع الذات في ضوء الآية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(١) فيقول بأن الأبصار من الصفات، والصفات هي المعاني المعلومة، في حين أن الذات هي الأمر المجهول، فلما كان المعلوم أولى بالإدراك من المجهول، وصحَّ عدم إدراك الصفات؛ فإن مَنْ لم يدرك الصفة، لم يدرك الذات^(٢) .

ويتهى الجليلي من ذلك كله، إلى أنه لا سبيل لإدراك الذات الإلهية من حيث مقدرة العبد، كما أنه لا سبيل إلى معرفة ذات الله عن طريق الاستدلال عليه بالأسماء والصفات (التي من شأنها الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهاء ونفى الإدراك) وتلك القضية، من مسلمات التصوف في تلك الحِقبة، فقد فرَّق الغزالي بين المعرفة عن طريق الاستدلال وبين المعرفة الربانية؛ ثم ظهرت المسألة أكثر وضوحاً عند ابن الفارض وابن عربي والسهورودي الإشراقي، فقد ازدرى ابن الفارض - أبو القاسم عمر بن الفارض، المتوفى ٦٣٢ هجرية - طريق الاستدلال على الذات، ومحاولة إدراكها عن طريق الأسماء والصفات، قائلاً إن مَنْ يحاول إدراك الذات عن طريق الأسماء والصفات، هو جاهل بالحقيقة، أو هو أشبه بالنائم الذي يرى الخيال فيحسبه حقيقة، كما يُحسب السَّرَابُ ماءً^(٣) .. وفي هذا المعنى يقول في تائيته الكبرى :

وَمَذْحُ صِفَاتِي بِي يُوَفِّقُ مَا دَجِي

لِحَمَلِي وَمَذْحِي بِالصِّفَاتِ مَذْمُوتِي

(١) سورة الأنعام، آية ١٠٣ .

(٢) الإنسان الكامل ١٣/١ .

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، ص ٢٦٨ .

وَبِسَى ذِكْرُ أَسْمَائِي تَيْقِظُ رُؤْيَا

وَذِكْرِي بِهَا رُؤْيَا تَوْسِنُ هَجْعَةً^(١)

كذلك يقرر ابن عربي أن المعرفة التي تأتي عن طريق الأدلة والأسماء والصفات، تمنع من المعرفة الحقة .. يقول :

لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ

وَلَوْ جَهَلْتَهُ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ

فَبِعِلْمِهِ أَوْ جَدِّكَ

فَهُوَ ، هُوَ ، لِهَوِّ .. لَا لَكَ^(٢) .

كما يفرق الإشراقيون بين علوم ذوقية كشفية وعلوم بحثية نظرية، وعلى الرغم من أن هذين هما قسما العلوم الحقيقية^(٣) ، إلا أن الأولى هي السبيل الحق إلى طريق الإشراق .. فالإشراقيون، كما يقول السهروردي: لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية^(٤) . وهكذا اتفق صوفية الحقبة الممتدة بين القرنين السادس والتاسع الهجريين، على الرغم من تعدد أشخاصهم، وبعد الشقة، والفارق الزمني، بينهم.

وبعد أن انتهى الجليلي من إثبات استحالة إدراك الذات عن طريق الأسماء والصفات، يقول بأن الذات الإلهية غيب؛ بل هي على حد تعبيره. غيب الغيب. والسبيل إلى هذا الغيب، ليس بالإدراك العقلي، أو الاستدلال بالأسماء والصفات، أو الفناء للحظات؛ ولكن بأن يتجلى الله بذاته على العبد، من فيض كرمه السابق، فيعرفه به .. وهذه التجليات الإلهية ، لا يكون للعبد فيها من

(١) ابن الفارض : الديوان (دار صادر- بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٥٣٣، ٥٣٥.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمان يحيى - الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٢) السفر الأول، ص ٢١٢.

(٣) السهروردي : مقامة حكمة الإشراق (مجموعة دوم مصنفات - طهران) ص ٥.

(٤) السهروردي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) ص ٥٠١.

شئ، إلا مقدار قبوله لتلك التجليات من حيث كونه ذات صرف تقبل الانطباع بما تعاینه من تجليات الحق، التي يظهر بها على من يشاء من عباده^(١). ولهذا التجلي، أو الظهور، مرات.. كما أن له أهله، الذين هم أهل الغيب.

مراتب أهل الغيب

المرتبة الأولى من مراتب أهل الغيب، هي مرتبة: تجلّى الله بأفعاله. وهذا التجلي من الحق تعالى، عبارة عن: *مشهد يرى العبد فيه جريان القدرة في الأشياء، فيشاهده سبحانه وتعالى أنه محركها ومسكنها، بنفى الفعل عن العبد وإثباته للرب*^(٢).

وإذا كان العبد في هذا التجلي، مسلوب الحول والقوة، فهو في أعلى مشاهد تجلي الأفعال. والله في هذا المشهد، يُنسب إليه الفعل، ولا يُنسب للعبد. وليس في ذلك ما يقوله الزنديق الذي ينسب أفعال المعصية إلى الله، مدعياً قول (الجبرية) إن الله هو الفاعل على الحقيقة.. فالجلى ينفي عن العبد في هذا التجلي، القول بأنه مطيع في حالة الطاعة، أو القول بأنه عاص في حالة المعصية. وذلك لانتفاء إرادة العبد وحوله وقوته، بل إنه: *قد يتناول الطعام مع شخص، ثم يقسم بالله بعد ذلك أن هذا لم يحدث، وهو في هذا القسم بار صدوق*^(٣) لأنه لا يشعر بما أتاه، وليس له إرادة فيه. وقد صور لنا الجليلي حاله وهو في مرتبة تجلي الأفعال، عندما قال في قصيدة النادر:

فَلأَحْظَتْ فِي فِعْلِي قَضَاءَ مُرَادِهَا
وَأَبْصَرْتُ صُنْعِي أَنَّهَا هِيَ صَانِعُ

(١) الكهف والرقم (مخطوط) ورقة ٢٣ أ.

(٢) الإنسان الكامل ٣٤/١.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

فَسَلَّمْتُ نَفْسِي حَيْثُ أَسَلَمَنِي الْقَضَا
 وَمَالِي مَعَ فِعْلِ الْحَيْبِ تَنَارُغُ
 فَطَوَّرًا تَرَانِي فِي الْمَسَاجِدِ عَاكِفًا
 وَأَنَّى طَوَّرًا فِي الْكَنَائِسِ رَائِعُ
 أَرَأَيْتِ كَالآلَاتِ وَهَوَ مُحْرَكِي
 أَنَا قَلَمٌ وَالْأَقْتِدَارُ الْأَصَابِعُ^(١)

وقد تتجلى أفعال الله على العبد طاعة، ولا تتجلى عليه فى معصية،
 فيكون ذلك رحمةً من الله به، إلا أن ذلك يكون دليلاً على ضعف العبد، فلو
 كان قوياً، لشهد فعل الله به فى المعصية كما شهد فى الطاعة، وانتقل بين
 تجليات الحق تعالى فى الطاعة والمعصية^(٢)، كما يشهد الأقرباء من الأرياء
 بتجليات الطاعة والمعصية تارة وتارة:

فَأَوْنَةٌ يَقْضِي عَلَيَّ بِطَاعَةٍ
 وَحَيْنًا بِمَا عَنَّا نَهَيْتُنَا الشَّرَائِعُ^(٣)

ولكن : قد يجتنب الحق تعالى عن العبد وهو فى المعصية، فيبقى فيها،
 وتلوم عليه^(٤)؛ ويستعيد الجليلى من هذا الموقف!

(١) النادرات العينية، آيات ٤٢٤/٤٢٦/٤٢٧/٤٢٨ .

(٢) لا يقال هنا إن الله يفعل المعصية ويجريها على يد العبد، لكن المقصود هو أن الأفعال الإلهية،
 قد تُعَدُّ من حيث الظاهر من المعاصى، بينما هى فى الحقيقة حكمة إلهية يقوم العبد بتفنيها؛
 كما فى (حرق السفينة وقتل الغلام) فى قصة موسى والعبد الصالح .

(٣) الإنسان الكامل ١/٣٤ .

(٤) من هنا المنطلق، انتحل الحلاج - أبو المغيث الحسين بن منصور، المقتول سنة ٣٠٩ - الأعداء
 لإبليس، على اعتبار أن إرادة الله سابقة فيه، وأن إبليس كان ينفذ الاختيار الإلهى، الذى تجلّى
 عليه خلال مدته الطويلة على مشاهدة تجليات الحق، ولكن الله احتج عنه وهو فى المعصية،
 لمجادلته .. يقول الحلاج :

ثم يقرر الجليلي أن أهل مرتبة تجلّى الأفعال، رغم حسن استعدادهم وعلو مقاماتهم، فإنهم في واقع الأمر: محجورون. فالذى يفوتهم من الحق تعالى أكثر مما يتألم، ذلك أن: **تجليات الأفعال الإلهية حجاب لتجليات أعلى منها** ^(١) هي تجليات الحق تعالى في أسمائه وصفاته، والتي لا يصل إليها العبد إلا بعد مروره بتجلى الأفعال .. وأول مرتبة من هذه التجليات، هي مرتبة تجلّى الاسم الإلهي.

فإذا تجلّى الله على عبد في اسم من أسمائه: اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم؛ فإذا ناديت بهذا الاسم، أجابك العبد، لوقوع ذلك الاسم عليه ^(٢) ويعنى (الاصطلام) عند الصوفية: الوله الغائب على القلب، والقريب من الهيمن ^(٣). فالذى يحدث هنا، أن العبد يغلب عليه الوله والهيمن في هذا المقام، فإذا نادى الله أحدًا بالاسم الذى تجلّى به -تعالى- على العبد، يجيب العبدُ من ينادى، لهيماه واصطلامه تحت أنوار ذلك الاسم ^(٤).

وأول الأسماء التى يتجلّى الله بها على العبد، اسمه الموجود فيكون الاسم للعبد كما هو للرب، ومن هذا المقام يقول الصوفى: أنا موجود.. وذلك لتظهور الوجود فى العبد، لكن ليس الوجود الإضافى، أو الوجود الملحق بالعدم، ولكن: **الوجود المحض** فقد تلاشى هنا وجود العبد، أو الوجود الفانى،

- قال له الحق سبحانه: الاختيار لى، لا لك ا قال إبليس: الاختيارات كلها ، واختيارى لك، وقد اخترت لى يا بديع، وإن منعتى عن سجوده، فأنت النبع، وإن أردت أن أسجد له، فأنا المطيع، لا أعرف فى العارفين أعرف بك منى .. فاخفظ أمره (إبليس) وساء ظنه، فقال: أنا خير منه ا وبقي فى الحجاب ، وتمرغ فى التراب .. (الحلاج: كتاب الطواسين، نشره ماسينيون ، باريس ١٩١٣، طاسين: الأزل والالتباس، ص ٤١ وما بعدها).

(١) الإنسان الكامل ٣٥/١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون ٤/٢٦٨.

(٤) يحكى عن مجنون بنى عامر، أنه سئل: ما اسمك؟ قال: لىلى!

وظلَّ تحت أنوار الوجود الحقيقي.

وأعلى مرتبة من تجلى الأسماء، هي تجليه تعالى باسمه الله فهنا: يصطلح العبد لهذا التجلى، ويندك جبله، ويمحى اسم العبد، ويبقى اسم الله. فإذا ما قراه الله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى. ففي المرحلة الأولى: يجيب العبد من ينادى الله. وفي المرحلة الثانية: يكون الله مجيباً لمن دعا العبد:

تُجِيبُ إِذَا نُودِيَ بِاسْمِي وَإِنْسِي

مُجِيبٌ إِذَا نَادَيْتَهَا لَكَ فَارِعٌ^(١)

وذلك المقام الأخير .. هو مقام البقاء فى الباقي، أو بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده، ثم بقى بعد ذلك فى الباقي. وهو مقام تميّز صوفية المسلمون بالقول به، فالملاحظ من خلال المقارنة بين التصوف والعقائد القديمة، أن فكرة توسط المسيح فى التصوف المسيحى Cristian Mysticism كانت تقف دائماً بالصوفى المسيحى عند حدود الألوهية، إذ أن المسيح يحجبه عنها دائماً^(٢). وفى اليهودية، رغم ما جاء فى التوراة عن (التقرب من الله) فى بعض المواضع، إلا أنه كان دائماً لدى اليهودى تصورٌ للإله، على أنه (جبار منتقم) .. مما حال دون ظهور فكرة الفناء فى الله، على الرغم من وجود جانب زهدى وصوفى فى اليهودية، ووجود زهاد صوفية فيها^(٣).

وظهرت فكرة الفناء واضحة فى التصوف الهندى، فى تلك المرحلة المعروفة بالنرفانا Nervana ولكن الصوفى المسلم يتخطى مرحلة الفناء، إلى البقاء وبقاء البقاء - بحيث تكامل الحالتان - بينما يتف الصوفى الهندى (الجيمونوفنت) عند مرحلة الفناء أو النرفانا .

(١) النادر ٤٦٩.

(٢) بلوى: شطحات الصوفية، ص ١٩.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث، الطبعة الثامنة، ص ٥٣.

وفى البقاء فى الاسم الإلهى، يرتفع الصوفى من مقام الإجمال، كتجلى الحق تعالى فى اسمه الله إلى مقام التفصيل، كتجليه تعالى فى اسمه العليم ولكل اسم من الأسماء الإلهية طرق فى الوصول إليه، وأهل الله - أو أهل الغيب- مختلفون فى طرق الوصول، كل على حسب قبوله لهذا التجلى . ويظل العبد تنتزل عليه الأسماء الإلهية اسماً اسماً، كلما ارتقى فى المقام والمرتبة، فيقبل من تجليات الأسماء ما يقبل، على قدر حاله، إلى أن ينتهى إلى اسمه تعالى القيوم.. فإذا ما قوى الله العبد، وتجلي عليه باسمه (القيوم) فإنه يتقبل به من تجليات الأسماء ، إلى تجليات الصفات.

فإذا تجلى الله على عبده بصفة: **سبح العبد فى فلك تلك الصفة، وكان موصوفاً بها**^(١). وهذا مقام عال، يقيم الله عنده فى الهيكل العبدى (لطيفة من ذاته) هى عوض عن ذات العبد التى سلب وجودها:

وَمَعْنَاهُ أَنَّ النَّفْسَ فِيهَا لَطِيفَةٌ

بِهَا تُقْبَلُ الْأَوْصَافُ وَالذَّاتُ شَائِعٌ^(٢)

وبذلك، يكون الحق تعالى قد تجلّى لنفسه، إذ اتفى هنا وجود العبد تماماً، وأصبح الحق متجلياً لنفسه فى اللطيفة الذاتية التى أقامها محل العبد، وليس فى هذا الأمر ما يشبه الحلول فإن ما يُشار إليه بالعبد هنا، إنما هو على سبيل المجاز، أما على الحقيقة، ليس للعبد هنا شىء، فقد اتفى تماماً، ولم يعد هناك غير اللطيفة الإلهية!

ويقول الجيلى: **إن الله لا يتجلى على عبدين بصفة واحدة، ولا بصفة**

(١) الإنسان الكامل ١/٣٧.

(٢) النادرات العينية ، بيت ٩٣.

على عبده مرتين^(١) .. فإذا تجلّى الله على العبد الإلهي بصفة الحياة مثلاً، يكون للعبد حياة العالم بأجمعه وذلك يكون ذوقاً إلهياً كشفياً غيبياً ، وقد شهد الجليلي هذا المشهد من تجلّى بصفة الحياة، ثم انتقل بعده إلى تجلّى الصفة العلمية، فعلم: كل شيء، كيف كان، وكيف هو كائن، وكيف يكون. وعلم : ما لم يكن، ولم لا يكون ما لم يكن، ولو كان ما لم يكن، كيف كان يكون^(٢) ... وكل ذلك علماً إجمالياً تفصيلياً، لكن في (غيب الغيب) .. فالعبد الصفاتي ليس بيد (خلقه) شيء مما بيد (حقه) إذ ليس هناك إثنينية، فلا يظهر على شهادته، مما هو عليه في غيبه، إلا أن ذلك قد يحدث نادراً، على سبيل الكرامة التي يبرزها الحق تعالى له في بعض الأحيان ..

وقد تكون تلك الحالات النادرة بطريق البشرى من الله، وقد تقع الكرامة بطلب من العبد، كدليل على صحة مقامه مع الله، فيكرمه الله بها في الشهادة، كما أكرمه بها في الغيب. وهنا، يُنسب الفعل إلى الله، فإذا قال العبد الصفاتي للشيء: كن .. يكون الفاعل حين ذاك هو الله ، الذي أمره بين الكاف والنون^(٣) .

والكرامة عند الجليلي، إحدى خصائص العبد الصفاتي.. أما بقية خصائص العبد في مرتبة تجلّى الصفات، فهي :

أولاً : فناؤه التام من ناحية خَلْقِيَّتِهِ، ويقاؤه من ناحية حَقِّيَّتِهِ، فيفنى عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية، ثم يفنى عن الصفات بمتعلقات الذات، فيبقى في الله باللطفة الإلهية -وهي هنا لطيفة صفاتية في

(١) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤ ب .

(٢) الإنسان الكامل ٣٧/١ .

(٣) هكنا يفسر الجليلي موضوع (الكرامات) .. والكرامة ، أو خرق العادة على غير المؤلف، تقابل عند الصوفية المعهزة، فلأولياء كرامات، ولأنبياء معجزات.. ومقام الجميع القرب (الشرقاوي: الشريعة والحقيقة، ص ١١٨).

مقابل اللطيفة الذاتية التي ستحدث عنها فيما بعد - التي أقامها الحق تعالى
عرضاً عن العبد :

خَبْتَنِي لَكَانَتْ فِي عَيْنِ نِيَابَةٍ
أَجَلٌ عِوَضًا بَلْ عَيْنٌ مَا أَنَا وَأَقِيعُ^(١)

ثانياً : قبوله الاتصاف بالصفة الإلهية، قبولاً أصلياً.. كما يقبل الموصوف
الاتصاف بالصفة^(٢) :

فَأَوْصَافُهَا وَصَفِي وَذَاتِي ذَاتُهَا
وَأَخْلَاقُهَا لِي فِي الْجَمَالِ مَطَالِعُ^(٣)

ثالثاً : اتصافه بالصفة الإلهية، يكون في غيبه وليس في شهادته. وذلك ما
يميزه عن العبد اللداتي الذي ستحدث عنه فيما بعد - فلا يظهر للعبد الصفاتي
شيء مما في غيبه على شهادته، إلا نادراً كما في الكرامة فإذا طلبها في شهادته
لم يجدها .. وقد انعكس الكثيرون من أهل الله بسبب هذا، عندما طلبوا في
شهادتهم، ما هم عليه في غيبهم، فلم يجده^(٤) .

رابعاً: تصويبه لآراء جميع أهل الملل والنحل، ومعرفة أنهم عابدون لله من
حيث الأصالة، وذلك بحكم ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٥) .. وبحكم
قوله تعالى للأرض والسماء : ﴿إِنِّي طَوْعاً أَوْ كَرْهاً، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٦) ..

(١) النادر، ٤٥٦ .

(٢) الإنسان الكامل ٣٨/١ .

(٣) النادر، ٤٦٢ .

(٤) الإنسان الكامل ٤٠/١ .

(٥) سورة الإسراء، آية ٤٤ .

(٦) سورة فصلت ، آية ١١ .. ومعنى (الأرض والسماء) عند الجليلي - كما ذكر في عدة مواضع -

هو : أهل الأرض والسماء !!

ثم الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) .. ومعنى هذه الآيات، أن كل ما يعبده أهل الملل والنحل هو الله، ولكن في الصور الحسية^(٢) .

وعندما يقول تعالى ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾^(٣) .. يرى الجليلي في لفظ إله أنه إله حقيقي لا مجازي من حيث كون الله هو المعبود على الحقيقة، وإن العبودات جميعاً مظاهراً لألوهيته.. أما قوله تعالى ﴿فَاعْبُدْنِي﴾^(٤) فمعناه : فاعبدني يا موسى في كل مظاهري^(٥) .

خامساً: تختلطه لجميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين ، والمؤمنين، والمحسنين، ولا يصوبُ إلا رأى المحققين الكُمَّل لا غير^(٦) .. بمعنى أن تكون الحقيقة والتحقيق منبهه ، إذ يصير العبد الصفاتي مُحَقَّقاً^(٧) .

(١) سورة الناريات، آية ٥٦ .

(٢) الإنسان الكامل ٧٤/٢ .

(٣) سورة طه ، آية ١٤ .

(٤) الإنسان الكامل ٤١/١ .

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧ .

(٦) الحقيقة عند الصوفية هي ظهور ذات الحق من غير حجاب التعينات وعو الكثرة الموهومة. والتحقيق هو مشاهدة الحق متيناً بكل مُتَعِين. والمحقق هو من يرى أن كل مطلق في الوجود، له وجه من التقيّد؟ وكل مقيد ، له وجه إلى الإطلاق، ثم يرى أن كل الوجود حقيقة واحدة، لها وجه مطلق ووجه مقيد (كشاف اصطلاحات الفنون ٨٣/٢).

والتحقيق عند محي الدين بن عربي له مراتب : التحقق باختصاص العبودية/ التحقق بالنفس/ التحقق بالله.. والتحقق باختصاص العبودية، يأتي بالانقطاع إلى الله، عن طريق الانقطاع عن الخلق، فهنا يتحقق الصوفى باختصاص العبودية (الفتوحات المكية، بتحقيق د. عثمان يحيى، السفر الثالث، فقرة ٢٠٠) والتحقق بالنفس، يأتي عن طريق الورع، فيعرف المحقق أن كل العلوم في الالتباس، فلا يقر إلا المشاهدة، وهو مقام أعلى (الفتوحات، السفر الرابع، فقرة ٣٠٦) .. أما التحقق بالله، فهو مرتبة لا تحصل إلا للأكابر، والمحقق بالله هو النور الخالص (الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية بالقاهرة - بلون تحقيق - المجلد الأول ، ص ٢٧٣)

سادساً : لا يمكنه فى تلك المرحلة النفسى، ولا يمكنه الإثبات؛ لا يحتاج إلى الرسم ، ولا يلوى على الاسم .. ولا يلوى عن الذات.

وفى تلك المرحلة من مرتبة الصفات، يسمع العبد صلصلة الجرس وهنا، يكون العبد الإلهى قد وصل إلى غاية تجلى الصفات، ويكون على اعتبار المرتبة العليا.. حيث يتحقق العبد، فيسمع أطيباً من تصادم الحقائق بعضها لبعض، كأنه (صلصلة الجرس) فى الخارج، ولا سبيل لانكشاف الحجاب الأعظم، إلا بعد سماع صلصلة الجرس، وهنا: **تنحل القوى، وتضمحل التراكيب، وتنسحق الأجزاء وتمحق التراتب، ولا تسمع إلا الصلصلة التى تنسك لها الجبال..**

- والتحقيق عند بن سبعين هو معرفة الوحدة المطلقة فى الوجود، وذلك أمر يتأتى بالنزق لا بالعقل. والمحقق يصل إلى تلك المعرفة بعد سلوك طريق طويل شاق، يسميه ابن سبعين السفر .. فإن ظفر المحقق بتلك المعرفة، كان حاوياً لكل الكمالات. ويسميه ابن سبعين بالمحقق تارة، وبالمقرب تارة أخرى (د. الفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، ص ٢٥١ وما بعدها).

والتحقيق عند السهروردى هو مشاهدة الأنوار. وموضوع التحقيق هو الأنوار المجردة، التى لا تترك بالحس، وهو ملازم للتجرد ومقاومة الحس وشواغله، حتى يكون للمحقق صفاء الإدراك وقوة الإشراق (د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ١٥٠).

.. وتقرب فكرة التحقيق والمحقق عند عبد الكريم الجليلى من تلك الفكرة التى حدثنا عنها الصوفية السابقون عليه، وإن كان الجليلى يزيد على ذلك، أن التحقيق هو معرفة الذات بالذات وأن من يصل إلى مقام التحقيق تنصب له حضرة الأسماء والصفات، فى إجمالها وتفصيلها.. وليس شرطاً أن يكون العبد الإلهى الذى أوصله الله إلى مرتبة تجلى الأسماء والصفات محققاً، فالعبد الإلهى فى هذين المرتبتين ، يدرك الاسم -أو الصفة- على الإجمال، وليس على التفصيل، فإذا ما تحقّق العبد الإلهى ، فإنه يدرك الأسماء والصفات، على سبيل الإجمال والتفصيل.. والمحققون عند الجليلى هم أهل القرب (الإنسان الكامل ٩٢/٢ وما بعدها).

ظلمات من بحار الذات بعضها فوق بعض، فلا وجود لسماء تحتها ولا أرض... لا يبصر إلا بروقاً ورعوداً وسحاباً يطر بالأنوار، وبحاراً تموج بالنار .. ولم تنزل القدرة تخترع ما هو الأقوى، فالأقوى ، وتخترق ما هو الأهمى، فالأهمى ؛ إلى أن ضرب الجلال، ففتق عن المنظر الأعلى (١) .

مرتبة الإنسان الكامل

مرتبة الإنسان الكامل، هي مرتبة تجلى الذات الإلهية، والفتق عن المنظر الأعلى، وهي المقام الأخير فيه تحل لطيفة ذاتية محل العبد - ذلك فى مقابل اللطيفة الصفائية فى المرتبة السابقة- فيكون عبداً ذاتياً، فى مقابل العبد الصفاتى .. وهذا العبد الذاتى هو : الإنسان الكامل.

والذات ، التى تتجلى على العبد فى تلك المرتبة، هى الذات الصرفة أو ذات واجب الوجود القديم^(٢) ويسمىها الجيلى أيضاً الذات الساذج. فإذا تنزّلت الذات عن سذاجتها وصرافتها، كان لها ثلاثة مجالات - أو تجليات إلهية- هى : الأحدية .. الهوية .. الأنية.

والأحدية أول ظهور ذاتى^(٣) ، لكنه يمتنع اتصاف المخلوق بها، لأن الأحدية - كما يقول الجيلى - عبارة عن صرافة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية معاً، فإذا كان العبد قد حُكم عليه بالمخلوقية، فلا سبيل له إلى الأحدية، فهى لله وحده. أما ما تحدثنا عنه من ظهور ذاته تعالى فى الأسماء والصفات، فذلك من قبيل (الواحدية) .. وهكذا يفرق الجيلى بين الأحدية والواحدية؛ باعتبار أن الأحدية لا يظهر فيها شئ من الأسماء والصفات، فهى عبارة عن محض الذات الصرفة على حين تظهر فى الواحدية الأسماء

(١) الإنسان الكامل ٦٤/٢ .

(٢) لا يستعمل الجيلى تلك الصفة لئلا يلزم من ذلك التقييد .. وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٣) الإنسان الكامل ٢٦ / ١ .

والصفات.. ويقول الجليلي: إن الأحدية هي بجلى كان الله ولا شئ معه،
والواحدية بجلى وهو الآن على ما كان عليه وهو فى ذلك يقترّب من تأويل
ابن عربى لهذا الخبر^(١).

وعلى ذلك ، فالأحدية عند الجليلي أعلى من الواحدية ، إذ ليس فى
الأحدية شئ مع الله. أما الهوية فهى غيب الله، إذ أنها مأخوذة من لفظة (هو)
للإشارة إلى الغائب، فهى إشارة إلى كنه ذاته، وهذا الاسم (هو) أخص من
اسمه: الله .. والهوية هى : الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وهى
الجلّى الثانى من المجالى الذاتية على الهيكل العبدى، من حيث تنزل الذات من
حال الصرافة والسداجة^(٢).

والأنية هى الجلى الثالث، وهى ما يشير إليه تعالى بلفظة (أنا) فهى أحديته
الظاهرة، فيشار إلى الأحدية الباطنية بالهوية، وإلى الأحدية الظاهرة بالأنية. وعلى
ذلك، تكون الأنية هى شهادة الذات، والهوية غيب الذات .. لكن الجليلي يقرر
أنه: على الحقيقة ، غيبة هو شهادة، وشهادته هى غيبة^(٣) .. فليس بينهما
تغاير ولا انفصال.

ويستدلُّ الجليلي على هذا الترتيب لتنزُّل الذات الإلهية، بقوله تعالى ﴿إِنْسِي﴾
أنا الله^(٤) ذلك أن الجليلي يرى أن ﴿إِنْسِي﴾ إشارة إلى الأحدية لأنها إثبات
محض، فلا تقييد فيها. وفى قوله ﴿أَنَا﴾ إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية الأنية
فإذا تنزَّلت الذات من صرافتها، خلال تلك المجالى فى الهيكل الإنسانى، كان
ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذى يدور عليه أمر الوجود^(٥).

(١) الفتوحات المكية، السفر الثانى، قرة ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل / ١ / ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٤) سورة طه ، آية ١٤.

(٥) الإنسان الكامل / ١ / ٤٤.

وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام، وهذه البرازخ هي :

* التحقق بالأسماء والصفات.

* التوسط، والاطلاع على المغيبات.

* معرفة تنوعات اختراع الأمور القدرية^(١) .

وبذلك ، يستحق الإنسان الكامل (الأسماء الذاتية والصفات الإلهية) استحقاق الأصالة، إذ ليس لتلك الأسماء والصفات مستند في الوجود إلا (الإنسان الكامل) وذلك من حيث كونه محلاً للأمانة الإلهية^(٢) . والإنسان الكامل بهذا الشكل، أحدى قُيُوم، يقوم بذاته وبالعالم جميعه^(٣) ، وهو إذ يصل إلى البرزخ الثالث : لاتزال تخرق له العادات بطريق القدرة ، حتى يصير خرق العادات له عادة فيحل بعد ذلك في المقام المسمى : *الختام* .. وليس بعد هذا المقام إلا الكبرياء ، وهو النهاية التي لاتترك^(٤) .

والإنسان الكامل عند الجليلي ، واحدٌ منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين، إلا أن له تنوعات وصور في كل زمان^(٥) . والإنسان الكامل هو النبي محمد عليه الصلاة والسلام، لذلك يجب التأدب مع صاحب هذه المرتبة ، كما يجب

(١) الإنسان الكامل ٤٨/٢ .

(٢) إشارة إلى الآية : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا .. ﴾ (الأحزاب / ٧٢) ويرى الجليلي أن الأمانة هي قبول التحلى الإلهي، وهو نفس الرأي الذي صرح به ابن عربي في الفصوص .

(٣) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٨ أ .

(٤) الإنسان الكامل ٤٨ / ٢ .

(٥) وهكذا يفسر الجليلي الرواية التي تحكى عن الشبلي من أنه أمر أحد تلامذته بأن يشهد له أنه محمد ﷺ كان التلميذ صاحب كشف؛ فشهد له ! ويذكر السلمى عن الشبلي قوله : أعمى الله بصرأ يرائي، ولا يرى في آثار القدرة (طبقات الصوفية، كتاب الشعب ، ص ٨٣).

التأدب مع النبي ﷺ . وينفى الجيلى عن نفسه القول بالتناسخ Transmigration ويقول بأن الرسول له التصور بكل صورة فى خلفائه، الذين هم فى الظاهر خلفاؤه؛ وهو فى الباطن حقيقتهم^(١) .

والإنسان الكامل عند الجيلى، هو مظهر الألوهية .. وتعنى الألوهية عنده: جمع حقائق الوجود، وحفظها فى مراتبها^(٢) .. ومراتب الوجود هى (الحقية والخلقية) ومن هنا قال الجيلى: إن الألوهية تجمع بين ذل العبد وعز المعبود^(٣) . وإن الوجود والعدم متقابلان، وقلك الألوهية محيط بهما^(٤) :

عَلَى عِلْمِي مَعْنَاكَ ضِدَانِ جُمَعَا

وَيَا لَهْفِي ضِدَانِ فَكَيْفَ التَّجَامُعُ^(٥)

فالألوهية تجمع بين الحقائق الوجودية كلها^(٦) . وروح الإنسان الكامل، الذى هو مظهر الألوهية، جامعة للمظاهر الحقية والمظاهر الخلقية عموماً^(٧) . ولذلك ، كان الإنسان الكامل يقابل الحق من جهة، والخلق من جهة أخرى.

(١) الإنسان الكامل .

(٢) الإنسان الكامل ١ / ٢٣ .

(٣) المرجع السابق، المقدمة ، ص ٢ .

(٤) الإنسان الكامل ١ / ٥٠ .. ونرى هنا أن الجيلى يثبت العلم - ويسميه العماء - مختلفاً مع ابن عربى الذى ينكر العلم (انظر ، الفتوحات للمكية، السفر الثانى، فقرة رقم ٣٢٥) ويقول الجيلى عن إبتكار الشيخ الأكبر للعدم، إن ابن عربى: سها فى ذلك (شرح الفتوحات - مخطوط - ورقة ١٩٠م).

(٥) النادرات ١٠١، وسوف تعود إلى معنى الآيات فى الباب الثالث، حيث نتناول بالتفصيل فكرة الرحلة عند الجيلى .

(٦) لاينفرد الجيلى بهذا التصور للألوهية ، فقد ذكر التهانوى أن الألوهية عند الصوفية: اسم لمرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها (كتشاف إصطلاحات الفنون، المجلد الأول، ص ١٠٣).

(٧) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٩ ب .

الإِنسان الكامل فى مقابل الحق

يستند الجبلى إلى الحديث القائل بأن الله خلق آدم على صورته، وكذلك الحديث : خلق الله آدم على صورة الرحمن^(١) . ليقرر أن الإنسان هو صورة الله أو هو، على حسب تعبيره نسخة الحق فإذا كان الحق تعالى قد تقلس بذاته، وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلة والنقص؛ فإن ذلك ينسحب على مطلق الإنسان، أما الإنسان الكامل، فقد وصل إلى المرتبة الأخيرة والمقام الأعلى الذى يتجلى فيه الله عليه بذاته. ولذلك فالإنسان الكامل: هو صورة كمال الذات الأزلى التخليد^(٢) .. وخلق الله الذى أشارت إليه الآيات^(٣) .. الذى يكون له الركوع والسجود.. فهو مقابل الحق ونسخة الله. وعندما وصل الجبلى إلى تلك المرتبة قال فى قصيدة النادرَات :

فَسَانِي إِيَّاهَا بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ كَمَا أَنهَآ إِيَّائِي وَالْحَقُّ وَاسِعٌ^(٤)

ويتناول الجبلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾^(٥) فيتأول^(٦) هذه الآية على حسب ما أشهده الله، ويقول بأن السبع المثاني هى الأوصاف

(١) أخرجه ابن حنبل فى المستدرك الجزء الثانى، ص ٣٤٤ / ٣٢٣ / ٤١٣ / ٤٦٣ / ٥١٩ .. وهو فى صحيح البخارى: كتاب الاستئذان ، الحديث الأول. وفى صحيح مسلم ، باب البر ١١٥ .. وفى شرح القسطلانى لصحيح البخارى، يعود الضمير فى (صورته) على آدم! .. وجاء فى التوراة أن الله خلق آدم على الرحمن .

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١٢ .

(٣) يقصد الجبلى هنا قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيقَةً﴾ سورة البقرة / ٣٠ .

(٤) النادرَات ٤٨٥ .

(٥) سورة الحجر ، آية ٨٧ .

(٦) يختلف التأويل عن التفسير - الذى هو شرح معانى الألفاظ وتوضيحها -فالتأويل عند الصوفية هو شرح للآيات من حيث معناها الرمزية. يقول ابن عربى: إن كلام الصوفية فى شرح القرآن، إشارات يشار بها إلى مواقع خطاب الله، وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين -

السبع الإلهية (الحياة ، العلم ، الإرادة ، القدرة ، السمع ، البصر ، الكلام) والتي هي عند الجيلي : *أمهات الظهور*^(١) . وقد اقتضى الحق تعالى ، ألا تظهر تلك الصفات إلا في الإنسان الكامل.

وتظهر الصفات الإلهية في الإنسان الكامل بتمامها ، فالعبد الكامل هو مرآة الذات الإلهية – وذلك بعكس العبد الصفاتي الذي تتجلى عليه الصفة الإلهية فيقبل منها على قدر حاله – وتظهر الصفات الذاتية في الإنسان الكامل على النحو التالي :

* الحياة

الله هو الحي ، وحياته هي الحياة التامة فلا يلحق بها ممت. أما الخلق ، فحياتهم إضافية ، يلتحق بها الموت والفناء. والإنسان الكامل ، تظهر فيه (الحياة) في صورتها التامة ، فهو موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا إضافياً.. وعلى ذلك فالإنسان الكامل عند الجيلي : *الحي التام الحياة*^(٢)

وَجِسْمِي لِلْأَجْسَامِ رُوحٌ مُدَبَّرٌ
وَفِي ذَرَّةٍ مِنْهُ الْأَنْسَامُ جَوَامِعُ^(٣)

* العلم

الله هو العليم ، والعلم صفة نفسية أزلية لازمة للحياة ، ويرى الجيلي أنه

- من الفقهاء ، وأهل الرسوم. (د. أبو العلاء عفيفي : حياة ابن عربي.. الكتاب التذكري ، ص ١٢) والتأويل الصوفي يقابل لفظاً ، الإشارة . وكان أول تفسير صوفي كامل للقرآن ، بعنوان: لطائف الإشارات (القشيري: لطائف الإشارات ، بتحقيق د. إبراهيم بسيوني ، دار الكتاب العربي).

(١) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٨ أ.

(٢) الإنسان الكامل ١ / ٤٢.

(٣) التادرات ٤٩٣.

لا يجوز القول بأن المعلومات أعطته -تعالى- العلم من ذاتها، وهو رأى ابن عربي.. فإن ذلك يلزم أن يكون قد استفاد من غيره، تعالى الله عن ذلك. وكما أن الإنسان الكامل مظهر للحياة التامة، التي تقوم عليها كل حياة، فهو كذلك مظهر العلم التام، الذي يعلم منه كل عظيم .. فالإنسان الكامل عند الجليلي، لا يحجب عنه شيء^(١)

وَأَعْلَمُ مَا قَدْ كَانَ فِي زَمَنِ مَضَى
وَحَالاً وَأَذْرَى مَا أَرَاهُ مُضَارِعٌ^(٢)

* الإرادة

الإرادة عند الجليلي، هي تجلّي أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته. وهي اختيار إلهي محض، فالله مختار في الأشياء بحكم الآية ﴿وَرُبُّكَ يُخَلِّقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ ومتصرف في الأشياء لا عن ضرورة، ولكن بحكم المشيئة. أما ما ذهب إليه ابن عربي من أنه لا يجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه - كما يقول الجليلي - تكلم عن سرّ ظفر به من تجلّي الإرادة، ولكن فاته منه أكثر مما ظفر به^(٣). والإرادة، كما هي صفة ذاتية للحق، فهي كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل. فالإنسان الكامل عند الجليلي، يفعل ما يشاء^(٤)

وَأَجْرِي عَلَى لَوْحِ الْمَقَادِيرِ مَا أَشَاءَ
وَبِالْقَلَمِ الْأَعْلَى فَكَّفَى بَارِعٌ^(٥)

* القدرة

القدرة قوة ذاتية تكون لله على الحقيقة، ومنها اسم تعالى القادر والقدرة

(١) الإنسان الكامل ١ / ٤٤.

(٢) التادرات ٥٠١.

(٣) الإنسان الكامل ١ / ٤٦.

(٤) الإنسان الكامل ٢ / ٤٨.

(٥) التادرات ٥٣٠.

عند الجليلي هي إبراز المعلومات، واختراع الأشياء من العدم إلى الشهود، على حسب ما يقتضيه علمه المحيط بالعدم والشهود. وكان ابن عربي قد رأى: أن علمه .. لا عن عدم^(١) وهنا يختلف الجليلي مع ابن عربي مرة أخرى، ويقرر أن القدرة: إيجاد المعلوم على ما يقتضيه العلم الإلهي. وتظهر القدرة في الإنسان الكامل بتامها، وتتجذب الموجودات إلى امثال أمره، كما تتجذب الإبرة إلى المغناطيس .. فالإنسان الكامل عند الجليلي، متصرف تماماً في الأشياء^(٢)

أَصَوْرٌ مَهْمَا شِئْتُ مِنْ عَدَمٍ كَمَا
أَقْدَرُ مَهْمَا شِئْتُ وَهُوَ مُطَاوِعٌ^(٣)

* * *

وهكذا يمضي الجليلي في مقابلة صفات الحق بالإنسان الكامل^(٤)، ولكن ذلك لايعنى أنه يرفع الإنسان الكامل إلى مرتبة الألوهية؛ فكل تلك المنح الإلهية والمكاسب التي وصل إليها الإنسان الكامل، هي في النهاية عطية ربانية لاتنسب على الحقيقة للمخلوق، وإنما هي درجة رفيعة أُرسله إليها الله بحكم الحديث القدسي: ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه .. إلخ . ومن هنا التزم الجليلي بأداب الشريعة وحكم الظاهرة، حتى في تلك الدرجة العالية، فقال بأن الإنسان الكامل: يقف بالكلام على حد الشريعة، فلا يخرج منه بلسان القدرة من سياق الحكمة، بل يؤدي حق العبودية بظاهرة، كما أدى حق الربوبية بباطنه^(٥).

(١) الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمان محيي) السفر الثاني، قفزة ٥٤.

(٢) الإنسان الكامل ٤٨ / ٢.

(٣) النادرات ٥١٦.

(٤) انظر التصوير الشعري لهذه المسألة في تفصيلة النادرات.. فيما يتعلق بالسمع (بيت ٥٠٠) والبصر (بيت ٥٠٥) والكلام (بيت ٥١٧) ويجب الإشارة هنا إلى أن الجليلي يتحدث في الأبيات بضمير (التكلم) مما يعني أنه وصل لمقام الإنسان الكامل حين صرح بذلك .

(٥) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٢٣ ب .

وللإنسان الكامل عند الجليلي مقابلة أخرى، يقابل فيها كل الحقائق الخلقية ..

الإنسان الكامل في مقابل الخلق

يعتمد الجليلي هنا على الحديث **أول ما خلق الله القلم**^(١) ثم الحديث: **أول ما خلق الله العقل**^(٢) فيستتبع أن القلم، هو العقل . والقلم الأعلى والعقل الأول، هما - عند الجليلي- وجهان للروح المحمدي^(٣) ، بحكم الحديث المشهور: **أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر**.

وهكذا، يخلص الجليلي إلى أن القلم الأعلى، والعقل الأول، والروح المحمدي: مترادفات. وهم جميعاً عبارة عن جوهر فرد يقول عنه الجليلي: إنه إذا نُسب إلى الخلق يسمى القلم الأعلى -يعنى الجليلي بالخلق هنا: الإيجاد ونسبته إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول، وبإضافة هذا الجوهر الفرد إلى الإنسان الكامل، يسمى : روحاً محمدياً^(٤) .

ثم يقول الجليلي: **إن الله خلق (روح محمد) من ذاته**^(٥) .. فجعله مظهراً لكماله وجماله وجلاله، ثم خلق العالم بأسره من روح محمد. وعندما يتحدث الجليلي عن الحروف الأولى من سورة البقرة ﴿الْم﴾ يقول بأن الميم هي روح محمد، وهي المحل الذي ظهر منه الكنتز المخفي؛ وهو يشير بذلك إلى الحديث: **كنت كنتراً مخفياً**^(٦) .. وبذلك يبدأ الجليلي في تقديم نظريته في الخلق Creation

(١) سنن أبي داود ١٦ / الترمذى ١٧ / مسند ابن حنبل، الجزء الثاني ، ص ٢١٧.

(٢) ذكره الغزالي في الإحياء / وأعرجه الطبراني في (الأوسط) عن حديث عائشة بإسناد ضعيف .

(٣) الروح المحمدي عند الجليلي ، يقابل عند الصوفية (الخلق المخلوق به) والحقيقة المحمدية.

(٤) الإنسان الكامل ٨ / ٢ .

(٥) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٥ أ.

(٦) هو من الأحاديث الضعيفة -ولعله من الموضوعات- التي يرددتها الصوفية كثيراً؛ وذكر هنا

الحديث في: المقاصد الحسنة للسخاوي (طبعة الهند ١٣٠٤) ص ١٥٣ . الموضوعات لعلى -

أو: فيض المخلوقات عن الخالق. وإن كانت نظرية الجيلي هنا، تختلف عن نظرية الفيض Emanation الفلسفية ، وذلك باستاده إلى اللوق الخالص من ناحية، على حين تستند نظريات الفيض أو الصدور إلى النظر العقلي .. ومن ناحية أخرى، لاعتماده على الأدلة الثقيلة في التدليل على ما يقول.

ويصور لنا الجيلي نظريته، فيقول بأن الله تعالى تجلى على الصورة المحمدية فتصدعت، وصارت (كأنها) قسمين : قسم خلق منه النار ، وهو الذى نظر الله له باسمه القهار فكانت النار هى مظهر الجلال .. وقسم خلق منه الجنة، وهو الذى نظر له باسمه المنان، فجعلها مظهر الجمال. ثم خلق صورة آدم عليه السلام، نسخة من تلك الصورة المحمدية^(١). وجميع الملائكة المقربين مثل إسرافيل وجبرائيل وميكائيل .. والملائكة .. والعالين (الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم) مخلوقون من هذا الروح. ثم خلق الله منه، جميع العالم^(٢) . ومن هنا يقرر الجيلي: إن كل رقيقة من رقائق الإنسان الكامل، أصلاً لحقيقة من حقائق الأكوان.

فالإنسان الكامل عند الجيلي، هو أصل الوجود، أو هو القطب الذى تدور عليه رحي الوجود من أوله إلى آخره^(٣) . ولهذا فهو يقابل الحقائق الخلقية كلها، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق الوجودية السفلية بكتافته .. والعرش ، هو أول ما يقابل الإنسان الكامل .

* العرش

العرش عند الجيلي، هو مظهر العظمة، ومكانة التجلى، وخصوصية الذات .. وليس فوقه إلا الرحمن . والإنسان الكامل يقابل العرش بقلبه، ولذلك

- القارى (استانبول) ص ٦٢. الدرر المشورة للسيوطى (مطبعة الجمالية) ص ١٩٥. الأحاديث الكاذبة والضعيفة لابن تيمية (مخطوط).

(١) الإنسان الكامل ٢ / ٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

قال تعالى : ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدى المؤمن^(١) وعلى ذلك فقلب الإنسان الكامل يقابل عرش الرحمن .. ثم يقابل الإنسان الكامل

صدره المنتهى

* صدره المنتهى

وهي عند الجليلي: نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق. وليس بعد الصدر إلا المكانة المختصة بالحق وحده، ولا يمكن بلوغ ما بعد الصدر، ولذلك قال جبريل محمد ﷺ ليلة الإسراء: لو تقدمت شيراً، لاحترقت. فالتقدم ممتنع أصلاً - فإن لو حرف امتناع - وذلك لأنه ليس بعد صدره المنتهى إلا الأحدية .. ويقابل الإنسان الكامل صدره المنتهى بمقامه، كما يقابل بعقله القلم الأعلى.

* القلم الأعلى

هو أول تعينات الحق، فهو النموذج الذي ينتقش ما يقتضيه في اللوح المحفوظ، وهو بمثابة العقل الأول - كما أسلفنا - إذ أن العقل ينتقش هو الآخر ما يقتضيه في النفس الكلية. والإنسان الكامل يقابل بعقله القلم الأعلى، ويقابل بنفسه اللوح المحفوظ.

* اللوح المحفوظ

اللوحة المحفوظ عند الجليلي، عبارة عن نور إلهي انطبعت فيه الموجودات، وهو أم الهيولى التي إن اقتضت صورة ما - مجريان القلم الأعلى - ووجدت هذه الصورة في العالم، على حسب ما تقتضيه الهيولى. يقول الجليلي: ثم اعلم أن

(١) اعتمد الجليلي على هذا الحديث القدسي؛ للتدليل على صحة ما ذهب إليه من أن قلب الإنسان هو العرش الحقيقي للألوهية. ولكن هذا الحديث، وإن كان الغزالي قد ذكره في الإحياء، فإنه مشكوك فيه، وقد قال عنه العراقي: لم أر له أصلاً! وكذا قال ابن تيمية: هو مذكور في الإسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ.

(النور الإلهي) المعبر عنه باللوح المحفوظ، هو نور ذات الحق تعالى، وهو المعبر عنه بالنفس الكلية، التي هي نفس الإنسان الكامل، بغير حلول^(١).

* * *

وهكذا يمضي الجليلي في مقابلة كل حقيقة من الحقائق العلوية، برقيقة من رقائق الإنسان الكامل، فيقابل (الكرسي) بأنيته، و (البهاء) بميز هيكله، ويقابل (الفلك المكوكب) بمدركه .. ثم يقابل الإنسان الكامل، بكنائسه، الحقائق السفلية. فيقابل الأسد، بالقوة الباطشة، والطير بروحانيته، ومثله من الآدميين، ببشريته. يقول الجليلي بلسان الإنسان الكامل :

وَكُلُّ الْوَرَى طُرّاً مَظَاهِرُ طَلَعَتِي

مَرَاءٍ بِهَا مِنْ حُسْنٍ وَجْهِي لَأَمِغُ

ظَهَرْتُ بِأَوْصَافِ الْبَرِيَّةِ كُلِّهَا

أَجَلٌ فِي ذَوَاتِ الْكُلِّ نُورِي سَاطِعُ

تَخَلَّقْتُ بِالتَّحْقِيقِ فِي كُلِّ صُورَةٍ

فَقِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جَمَالِي لَوَامِعُ^(٢)

وبذلك ، يكون الإنسان الكامل هو الكون الجامع، وهو نسخة الحق، أو هو -بعبارة الجليلي- المظهر التام للألوهية، التي تعنى: إعطاء كل المراتب الوجودية (الحقيقة والخلقية) حقها. ومن هنا يصل الجليلي إلى أن روح الإنسان الكامل: جامعة للمظاهر الخلقية والمظاهر الحقيقة عموماً ! وهو يختتم مؤلفه المتأخر مراتب الوجود بقوله :

فالإِنْسَانُ (الكامل) هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو

العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو

(١) الإنسان الكامل ٢ / ٧.

(٢) النادر، ٤٨٥ / ٤٨٦ / ٤٨٧.

السموات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها.. وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فله در من عرف نفسه معرفتى إياها، لأنه عرف ربه بمعرفته لنفسه^(١).

وأخيراً.. فالإنسان الكامل عند الجليلي، هو محمد ﷺ والباقون من الأنبياء والأولياء، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل. لكن مطلق لفظ (الإنسان الكامل) لا يجوز إلا لمحمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق. واسمه الأصلي: محمد، وكنيته: أبو القاسم، ووصفه: عبد الله، ولقبه: شمس الدين^(٢).

(١) مراتب الوجود، ص ٤٢.

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ٢ / ٤٧.

الفصلُ الثَّانِي

الإنسانُ الكَامِلُ بَيْنَ الجِليِّ والصُّوفيَّةِ

ابن عربي

ابن عربي ، واحد من أشهر شخصيات التصوف الإسلامي، ولعله أشهر صوفي عربي على الإطلاق. ولا يوجد كتاب لتراجم الصوفية المتأخرين، إلا ويجد فيه ترجمة وافية لمحي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر .. لكننا هنا نود أن نشير إلى نقطة مهمة تتعلق بابن عربي، قلما تحدث عنها من كتبوا عنه، وهي أن ابن عربي - الذي ولد بمصر سنة ٥٦٠ هجرية- قد قضى الجزء الأكبر من حياته في الشرق، حيث كانت الفلسفة بتعبير الدكتور أبو العلا عفيفي: **تكاد تمتزج بالهواء الذي يتنفس فيه**^(١). وأنه في صغره كان يتردد بالأندلس: على إحدى المدارس التي تعلم مذهب الأماذوقلية (المحدثة) في صورتها المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورثية والأورفية . وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة^(٢).

وقد أشرتُ هنا إلى هذه النقطة بالذات .. حتى ندرك وجود هذا العنصر الثقافي في فكر ابن عربي، وفي المجال المعرفي الذي أخذ ابن عربي منه ثقافته؛ وحتى لا تنساق وراء نظرة سطحية ترى في ابن عربي شيخ أكبر فقط، وإنما هو أيضاً فيلسوفاً أكبر أو هو على الأقل: فيلسوفاً كبير .

وفيما يلي، نعرض لنظرية الإنسان الكامل كما صورها ابن عربي، توطئةً للموازنة بين ما ذهب إليه الشيخ الأكبر، وما ذهب إليه الجليلي. وذلك في إطار

(١) د. أبو العلا عفيفي : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية (مجلة كلية الآداب/ جامعة

الإسكندرية- المجلد الأول، الجزء الأول ، مايو ٢٣) ص ٢١.

(٢) د. محمد غلاب : المعرفة عند ابن عربي (الكتاب التذكاري) ص ١٨٥.

استعراض ومقارنة هذه النظرية ، كما وردت عند الصوفية الكبار فى تلك الحقبة، مع البدء بـابن عربى .. نظراً لمكانته الصوفية عند الجليلى، ولكونه أول من ظهر لديه لفظ الإنسان الكامل.

(أ) خَلَقَ آدَمَ

كان الله ولا شىء معه .. هكذا يقول الأثر الذى يبدأ منه ابن عربى تصويره لعملية الخلق^(١) . يقول ابن عربى: إن الله لما أراد وجود العالم، انفعل عن تلك الإرادة حقيقة تسمى الهباء^(٢) وهو أول موجود فى العالم^(٣) . ويرى ابن عربى أن الهباء منبث فى كل الصور الطبيعية، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا﴾^(٤) فلا تخلو من الهباء أى صورة، فهو على حد تعبيره: **كالبياض فى كل أبيض**^(٥) .

-
- (١) يقول الأثر: **كان الله ولا شىء معه، ثم هو الآن على ما كان عليه..** ويعتبر الصوفية هنا الأثر من الأحاديث الصحيحة، ويعتمدون عليه كثيراً فى تصويرهم لبدء الخليقة، وقد استخدم الجليلى نفس الحديث، وإن اختلف مع ابن عربى فى النتائج التى انتهى منه إليها.
- (٢) يقرب معنى الهباء عند ابن عربى، من معنى الهبولى فى الفلسفة الأرسطية وقد ذكر ابن عربى فى الفتوحات، أن أصحاب الأفكار يسمون الهباء الهبولى الأم . ولكن ابن عربى ينظر إلى الهباء، على أنه نور السراج .. وهكذا يمكن القول، إن الهباء كان الشكل الجديد الذى أنتجته ثقافة تلك الحقبة، حيث انضافت إلى معنى المادة الأولى أبعاداً دينية وصوفية تستند إلى النظر النوقى !
- (٣) الفتوحات (تحقيق د. عثمان مجيب) السفر الثانى، فقرة ٣٢٣.
- (٤) سورة الواقعة، آية ٦ .

(٥) الفتوحات، السفر الثانى، فقرة ٣٤٥ .. ويستند ابن عربى هنا إلى الآية ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا﴾ (الواقعة/ آية ٥) ليقول بأن الهباء هو أول الموجودات على الإطلاق، وأنه -الهباء- منبث فى كل الصور.

لكننا نلاحظ أن تناول ابن عربى للآية ، حتى ولو كان ذلك تأولاً، هو توجيه لتلك الآية إلى غير المراد بها. ذلك أن الآيات تتحدث عن حال الجبال يوم القيامة، كمثل على أهوال ذلك اليوم ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا﴾ فالهباء هنا يعنى كون الجبال ذرات متناثرة من شدة الهول .. أما ما استخرجه ابن عربى، ففراه بعيداً كل البعد !

ويقرر ابن عربي ، أن أول موجود فى الهباء هو الحقيقة المحمدية التى كانت : **ولا أين يحصرها** ^(١) ثم خلق الله الملائكة، والمولدات من الجمادات والحيوانات. وقد استغرق ذلك على ما يقول ابن عربي (إحدى وسبعين ألف سنة مما نعد) وحتى ذلك الوقت، كان العالم -أو الوجود - بلا معنى، إذ أن غاية الحق تعالى من الوجود، كانت هى أن يعرف (كنت كتنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق..). وأن يرى نفسه فى مرآة هى الوجود أو العالم الذى خلقه، وقد كان العالم - حتى ذلك الحين - كمرآة غيرة مجلوة، أو هو : شبح مُسوى لا روح فيه. ثم شاء الحق تعالى، أن يرى (عينه) فى كون جامع يحصر الأمر كله، ويكون جلاءً لمرآة العالم غير المجلوة، ويظهر فيه وجود الحق بتمامه وجملته .. فخلق آدم ^(٢) .

وكان آدم عين جلاء المرآة .. وهو القابل لفيض الله الدائم، الذى لم يزل ولا يزال. وهو الذى حصر الحقائق كلها، فكان للحق بمنزلة إنسان العين من العين، فكما أن إنسان العين هو ما تبصر به العين، فإن آدم هو (المجلى التام والمختصر الشريف) الذى يبصر الحق به نفسه ^(٣) ويتأول ابن عربي الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ ^(٤) فيقرر إنها، أى النفس الواحدة: **النفس الناطقة الكلية، التى هى قلب العالم، وهى آدم الحقيقى** ^(٥) .

ويفرق ابن عربي بين آدم الحقيقى أو الإنسان من حيث هو إنسان، وبين آدم أبى البشر .. فأدم الحقيقى عنده، هو رمز النوع الإنسانى، وأول صورة

(١) الفتوحات ، السفر الثانى، فقرة ٣١٣.

(٢) ابن عربي : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. أبو العلاء عفيفى، دار الكتاب العربى) ص ٤٩.

(٣) د. أبو العلاء عفيفى : مقلمة فصوص الحكم، ص ٣٨.

(٤) سورة النساء ، الآية الأولى.

(٥) ابن عربي : تفسير القرآن (دار الإسلام- القاهرة) ص ٢٤٧.

للإنسان الكامل، وهو الموجود الذي يقابل النفس الكلية^(١).

وحين وُجد نوع الإنسان آدم في العالم، أصبح لهذا العالم معنى. وقد حصر الإنسان في حقيقته، حقائق الوجود كلها^(٢).. ولذلك، يتحدث ابن عربي عن الإنسان، من حيث هو مختصر، أو عالم صغير - في مقابل العالم الكبير - ويفرد لتلك النقطة كتاباً بعنوان إنشاء الدوائر والجداول يتحدث فيه عن مقابلة الإنسان للعالم، وهو ما ذكره أيضاً في فتوحاته، حين قال:

العوالم أربعة : العالم الأعلى (وهو عالم البقاء) ثم عالم الاستحالة (وهو عالم الفناء) ثم عالم التعمير (وهو عالم البقاء والقناء) ثم عالم النسب؛ وهذه العوالم ثابتة في موطنين، في العالم الأكبر - وهو ما خرج عن الإنسان - وفي العالم الأصغر ، وهو الإنسان^(٣).

وهكذا، جمع الإنسان ما في الصور الإلهية والوجودية كلها، وحازت النشأة الإنسانية رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود^(٤)، ولذلك خصَّ الله الإنسان وحده بالخطاب، فإذا خاطبه، فقد خاطب أسماءه كلها^(٥).

(١) النفس الكلية اصطلاح فلسفي خطير ، اتخذ شكلاً خاصاً عند ابن عربي . ولعل أفلوطين هو أول مَنْ استخدم هذا المصطلح، حين ذهب إلى أن أول موجود صدر عن الواحد هو العقل .. ثم النفس الكلية، التي صدرت عنها النفوس الجزئية ، مع بقاء النفس الواحدة في هوية مع ذاتها، كما ينقسم العلم إلى أجزاء، مع بقاء كليته وشموله (د. فواد زكريا: دراسة للتساعية الرابعة، ص ١٥) ويقول أفلوطين إن النفس الكلية، هي النقطة التي تتحرك فيها جميع الأشياء التي تأتي بعدها، فهي كالمرکز في الدائرة، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها، أي مبدأ الأشياء (أفلوطين : التساعية الرابعة ، ترجمة فواد زكريا - الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، ص ١٧٠).

(٢) د. محمود قاسم : فكرة الإنسان في مذهب ابن عربي (دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور) ص ١٤٤.

(٣) الفتوحات (بتحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثاني، فقرة ٣٣١.

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩.. ولا ندرى من أين أتى ابن عربي -

وهذه المقابلة بين الإنسان والوجود ، أو بين (العالم الصغير و (العالم الكبير) ليست من ابتداع ابن عربي، أو تلك الحقبة المعرفية التي عاش فيها. وإنما تدخل هذه المقابلة ضمن (عنصر الموروث) الذي شكل معارف تلك الحقبة، وأسهم في إنتاجها^(١).

- بأن الله، خصَّ الإنسان وحده بالخطاب ا فقد ورد في الآيات القرآنية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ ﴿البقرة/ ٣٠﴾ ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴿النحل/ ٦٨﴾ ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ (فصلت/ ١١) مما يعنى أن الله ، مثلما خاطب الإنسان، خاطب للملائكة والنحل والأرض والسماء.

(١) تقابلنا تلك الفكرة الخاصة بكون الإنسان (عالم صغير) والعالم (إنسان كبير) في الفكر الإسلامي السابق على ابن عربي، فقد توسَّع فيها إخوان الصفا وخصصوا في الرسالة السادسة عشر من رسائلهم، فصلاً بعنوان (في بيان قول الحكماء أن العالم إنسان كبير) يقول فيه إخوان الصفا: إن الحكماء سمو العالم إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسم واحد، وأن له نفساً واحدة سارية في جميع أجزائه كسريان نفس الإنسان في جميع أجزاء جسده... (إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا- دار صادر ، بيروت- المجلد الأول، ص ٢٩) وفي الرسالة الحادية والخمسين فصل بعنوان (كيف تضد العالم بأسره) يستفيض فيه إخوان الصفا في مقابلة الإنسان بمحقات الكون، ثم يتجهون إلى أنه: *إذا اعتبرت بنية الإنسان وتأملتها، وجلتها جميع الموجودات. وإذا ارتقى الإنسان بنفسه، فإنه يبلغ أقصى نهاية المراتب، مما يلي مرتبة الملائكة* (رسائل إخوان الصفا، المجلد الرابع، ص ٢٣٥).

فيذا رجعنا للوراء، وجلنا (ترجيح) الدكتور النشار: أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموي للعربية، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة -يقصد صدر الدين الشيرازي- إلى ذلك إشارة غامضة (د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص ١٧٥).

ومن ناحية أخرى، يرى جورج سارتون، أن فكرة مقابلة العالم الأكبر Macrocosme بالعالم الأصغر Microcosme من الأفكار المضللة التي أخذها الرواقيون من أفلاطون II (سارتون: تاريخ العلم - دار المعارف ، بمصر- الجزء الثالث، ص ٣٨٧) هنا في حين يذكر الدكتور عبد اللطيف العبد أنه كانت بالقرن الخامس قبل الميلاد بإيران، صورة كاملة للمذهب -

وإذا كانت مقابلة الإنسان للعالم قد ذكرها سابقون على ابن عربي - وهم الذين يسميهم في الفتوحات: العقلاء- إلا أن ابن عربي يؤكد في فتوحاته، أن تلك الحقائق ليست من قبيل النظر العقلي، لكنها أمور ذوقية، ومكاشفة.

(ب) الإنسان الكامل والإنسان الحيوان

رأينا كيف يجمع الإنسان حقائق العالم في حقيقته. إلا أن الإنسان عند ابن عربي ، ليس صورة للعالم ومختصراً له فحسب، ولكنه أيضاً صورة للإله ولذلك كانت النشأة الإنسانية عند ابن عربي: **أكمل نشأة ظهرت في الموجودات فالإنسان وجد على (الصورة) والصورة لها الكمال^(١)** .

ويصف ابن عربي الإنسان في (فصوص الحكم) بأنه: **الحادث الأزلي والنشء القديم الأبدى^(٢)** وهكذا يجمع الإنسان بين الحدوث والقدم، الحدوث من حيث كونه مخلوقاً، والقدم من حيث هو صورة القديم سبحانه .. ويشير ابن عربي إلى ذلك بوضوح في الفتوحات حين يقول عن الإنسان الكامل إنه:

- يعطى تفسيراً شاملاً للعالم، مؤسس على مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أي نفس للمبدأ القائل بأن الكون إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير (د. عبد اللطيف العبد: الإنسان في فكر إخوان الصفا وعلان الوفاء، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١١١).. لكننا هنا لسنا من هوة تتبع تاريخ الأفكار، ذلك لأننا نعتقد أن الفكرة التي تظهر في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة أخرى ؛ وسوف نعود إلى ذلك في الفصل التالي .

(١) الفتوحات، السفر الثالث، ققرة ١٤ .. ويشير ابن عربي هنا للحديث الشريف: **خلق الله خلق آدم على صورته** .

(٢) فصوص الحكم ، ص ٥٠ .

صورة الله، ونائب الحق، ومعلم الملك في السماء^(١) .. ويقول في آيات
شعرية:

هَذَا الْإِلَهَ الْكَبِيرَ هَذَا الْإِلَهَ الصَّغِيرَ
أَوْ قَالَ إِنْى إِلَه أَنَا الْإِلَهَ الْكَبِيرَ^(٢)

المهم هنا، أن ابن عربى لا يتحدث عن (مطلق الإنسان) بل هو يفرق بين
(الإنسان الكامل) و (الإنسان الحيوان) وفي إحدى فقرات الفتوحات، يقول
ابن عربى:

.. فَإِنَ اللّٰهَ لَمَّا أَحْبَبَ أَن يُعْرِفَ ، لَمْ يَكُنْ أَن يَعْرِفَهُ إِلَّا مَنْ هُوَ عَلَى صُورَتِهِ
، وَمَا أَوْجَدَ اللّٰهَ عَلَى صُورَتِهِ أَحَدًا، إِلَّا الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ - لَا الْإِنْسَانَ
الْحَيَوَانَ - فَإِذَا حَصَلَ، حَصَلَتِ الْمَعْرِفَةُ الْمَطْلُوبَةُ. فَأَوْجَدَهُ، لظَهْرَ عَيْنِ الْإِنْسَانَ
الْكَامِلِ، لَا الْإِنْسَانَ الْحَيَوَانَ^(٣) .

وعلى ذلك، فعندما يقول ابن عربى بأن الإنسان هو المظهر الخارجى
للتجلى الإلهى، وأن معرفة الله تستحيل بدون هذا المظهر، وأن الإنسان للحق،
بمتملة إنسان العين من العين .. إلخ، فإنه يقصد هنا الإنسان الكامل فقط، وليس
الإنسان الحيوان الناقص.

ويفسر لنا ابن عربى سبب النقص فى الإنسان الحيوان مع أنه غاية العالم،
بأنه - أى مطلق الإنسان - يجمع فى خِلقته كل حقائق العالم. ولهذا، فتمتّى ظهر
النقص فى العالم، فمن الضرورى أن يظهر ذلك أولاً فى الإنسان ! ومن هذا
المنطق يكون (الإنسان الحيوان) ناقصاً، ومن هذا المنطلق أيضاً، تكون نسبة

(١) الفتوحات ، السفر الخامس ، فقرة ٥٦٧.

(٢) الفتوحات ، السفر الثانى ، فقرة ٣١٦.

(٣) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثانى، ص ٢٦٦.

الكمال للإنسان الكامل^(١) .

إلا أن الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، فرق في الدرجة لا في النوع! ولذلك يقول ابن عربي في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيُّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(٢) إن التسوية والتعديل، تشير إلى نشأة الإنسان عموماً، أما (التركيب) ففي الصورة التي يشاؤها الله. فإذا شاء، ركبه في صورة الإنسان الحيوان - فيكون من جملة الحيوان - أو في صورة كاملة، فيكون مظهراً للأسماء والصفات الإلهية.

ولما كان الإنسان الكامل، هو المجلى (التام) للألوهية، وكان صورة الحق (مثله) فإن ابن عربي يتأول قوله تعالى ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بأن الكاف في (كمثله) ليست زائدة، والمراد من الآية، هو أنه ليس مثل (مثله) شيء، أي ليس مثل (الإنسان الكامل) شيء! وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣) من حيث (النسبة الجامعة) بين الإنسان والله - وهو ما يسميه ابن عربي منزلة الألفة فنقول في حق الله إنه العالم الحي ونقول في حق الإنسان إن له حياة وعلماً، فهو: العالم الحي. غير أن الصفة هنا - العلم، الحياة - حادثة في حق الحادث، قديمة في حق القديم^(٤). وهذا، ما لم يفهمه الإنسان حين ادعى الألوهية .. وكان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي ادعاها لنفسه، كما يقول ابن عربي، في حين لم يدعها غيره من المخلوقات^(٥) .

(١) د. عمود قاسم : فكرة الإنسان في منهج ابن عربي، ص ١٥٦.

(٢) سورة الإنفطار ، آية ٨٤٧،٦.

(٣) سورة الشورى، آية ١١ .

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٢ .

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩ .

ونرى أن ابن عربي، لا يجعل من الإنسان إلهاً، أو من الله إنساناً، ولم يحاول أن يصوغ نظريته في ذلك، ولم يقل بما اعتقده البعض ظناً^(١)، من أن الألوهية تصبح إنسانية، والإنسانية ألوهية؛ بل يؤكد ابن عربي أن العبودية المحضة، التي لا تشوبها ربوبية أصلاً، لا تصح إلا للإنسان الكامل وحده.. ولا تصح ربوبية أصلاً- لا تشوبها عبودية برجه من الوجوه - إلا الله تعالى. ويرى ابن عربي أن الإنسان الكامل بدأ بآدم، وانتهى بمحمد ﷺ الذي هو الإنسان الكامل على الإطلاق .

(ج) الإنسان الكامل بين ابن عربي والجيلي

كان ابن عربي في نظر الجيلي الولي الأكبر ، والقطب الأعظم، مظهر الصفة العلمية، ومجلى الكمالات العينية والحكمية، لسان الحقيقة، وأستاذ الطريقة، المتبوع التابع لآثار الشريعة^(٢) .. وقد وضع الجيلي شرحاً لفتوحات ابن عربي - وإن كان اختلف معه في بعض المواضع فيه - كما لو كان ذلك اعترافاً من الجيلي بمكانة ابن عربي الصوفية^(٣) .

وبالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، فقد التقى الجيلي بابن عربي في كثير من تفصيلاتها. ولكن الجيلي تميز عن ابن عربي بأمر؛ فقد كان الجيلي - كما لاحظ الباحثون- أقرب إلى الأخذ بالمنهجية من ابن عربي^(٤) . فهو يبدأ بتحديد دقيق للمصطلحات-، وهو ما تجلّى ذلك واضحاً في كتابه : الإنسان الكامل،

(١) كتب الدكتور بلوى في مقدمة كتابه الإنسان الكامل في الإسلام يقول : بين تأنيس

الألوهية، وتأليه الإنسانية، سعت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية.. وفي حنايا هذا

السعي الجميل، تلبثت مراراً لتسروح أنسام الاعتناق من العبودية !!

(٢) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) الصفحة الأولى.

(٣) ثم ظهر ، بعد مخطوطة الإسكندرية المشار إليها في آخر الباب السابق، أن الجيلي وضع

شرحين آخرين على مؤلفات ابن عربي : عنقاء مغرب ، وراء الكورنين .

(٤) د. عفيفي : حياة ابن عربي، ص ٢٦.

فيعرّف الذات، والصفة، والاسم، والربوبية، والكمال.. إلخ، مشيراً إلى أنه: *إذا عرفت الاصطلاح، عرفت حقيقة ما أشرنا إليه* ^(١). وتلك الخاصية، لانجدها عند ابن عربي، الذي اتهم بأنه يتعمد إخفاء حقيقة مذهبه ^(٢).

ومن ناحية أخرى، كانت صياغة الجليلي النظرية للفكرة، أكثر دقة منها عند ابن عربي. فقد أجهدنا كثيراً، محاولة تقديم فكرة ابن عربي في (الإنسان الكامل) إذ وجدناها مُستتة بين صفحات مؤلفاته، مُوزعة بين شتى الموضوعات.. وقد اختلف الجليلي مع ابن عربي في بعض النقاط، التي عرضنا لبعضها في الفصل السابق، واتفق معه في جوهر الفكرة الخاصة بالإنسان الكامل، على النحو التالي:

* اتفق كل من الجليلي وابن عربي على أن الإنسان الكامل هو *مِرآة الحق تعالى*، وذلك من حيث كونه قد خُلِقَ على صورة الرحمن. فكان الإنسان الكامل عند ابن عربي هو *صورة الله التي يُبصر الحق به نفسه* ذلك أنه على حد تعبيره: *رؤية الشيء نفسه، ما هي مثل رؤيته في أمر آخر* ^(٣). وقال ابن عربي، والجليلي ^(٤): إن الإنسان الكامل هو *المثل الذي ليس كمثله شيء!*

(١) الإنسان الكامل : ٢٢ / ١.

(٢) د. عفيفي : مقدمة فصوص الحكم، ص ١١.

وقد صرح ابن عربي في الفتوحات المكية أنه قصد للإخفاء والتمويه، وعلل لذلك أيضاً حين قال: *وله عقيقة أهل الاختصاص من أهل الله، وأما عقيقة خلاصة الخاصة في الله، فأمر فوق هذا، جملناه مبداً في هذا الكتاب، لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعلم تجرئها* (الفتوحات المكية - بتحقيق د. عثمان يحيى - السفر الأول، فقرة ٣٢٠).

(٣) ابن عربي : فصوص الحكم، ص ٤٨.

(٤) الجليلي : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١٢.

* الإنسان الكامل عند ابن عربي، يجمع في جميعه دل حقائق الوجود، إذ حازت نشأته رتبة الإحاطة والخصر لهذا الوجود^(١). وعند الجليلي يقابل الإنسان الكامل الحقائق الوجودية، العلوية والسفلية، ويقرر الجليلي أنه: ليس في الوجود من صحت له الجملة إلا الإنسان الكامل^(٢).

* تحدث كل من الجليلي وابن عربي عن مقابلة الإنسان والعالم، أو العالم الصغير والعالم الكبير. فالإنسان الكامل عند ابن عربي، ثابتة في حقيقته العوالم الأربعة التي هو الوجود كله^(٣)، وعند الجليلي: الإنسان الكامل عالم أصغر^(٤).

* استند كل من الجليلي وابن عربي إلى مصدر وأساس إسلامي، حين تحدثوا عن كون الإنسان الكامل خليفة الله في الأرض - كما أشير لذلك في القرآن- فكان الإنسان الكامل عند ابن عربي^(٥) وعند الجليلي: خليفة، ونائب الله في الأرض^(٦).

* اتفق كل من الجليلي وابن عربي على أن مُحمداً ﷺ هو الإنسان الكامل على الإطلاق. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبد، لكنه يتنوع في الصورة، ويظهر في كل زمان، في صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه.. أما اسمه الحقيقي فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين.

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٢) الجليلي : الإنسان الكامل ٥٦/١.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ، السفر الثالث، فقرة ٣٣٢.

(٤) الجليلي : الإنسان الكامل ٤٧/٢.

(٥) ابن عربي: الفتوحات، السفر الخامس ، فقرة ٣٥٨.

(٦) الجليلي : الإنسان الكامل ٤٤/١.

* رأى كل من الجليلي وابن عربي أنه في عصره: إنسان كامل.

* * *

وتبقى هنا نقطة أخيرة نود الإشارة إليها. وهي أن ابن عربي ، يرى في الإنسان الكامل أكمل الموجودات، أما كونه أعلاها وأفضلها ، فهذا ما يعترف ابن عربي بأنه: لاعلم له به.. يقول ابن عربي:

.. ونحن ننظر إلى الإنسان الكامل، فنقول: إنه أكمل، وأما أنه أفضل عند الله، فذلك لله وحده، فإن المخلوق لا يعلم ما في نفس الخالق^(١) .

ولا يوافق الجليلي على هذا .. بل يرى أن الإنسان أفضل الموجودات كما هو أكملها، ولذلك فقد انتقد الجليلي ابن عربي في قوله: إن مكانة بعض الملائكة ، أعلى من مكانة الإنسان الكامل .. يقول الجليلي:

وقد جعل منزلهم -أي منزل الملائكة المهمة والملائكة المحكمة- بين الله والعالم.. وجعلهم الشيخ أفضل من البشر الكُمَّل، فقال: إنهم متوسطون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الإنسان الكامل. لكن مرتبة الإنسان الكامل عندي، فوق مرتبة الملائكة^(٢) .

وعلى الحقيقة، فإن إشارات الجليلي في ثنايا كتبه، ترمي إلى أنه كان يرى في نفسه أنه فاق ابن عربي، وتعدى درجته ومنزله .. ولذلك فقد رأى الجليلي من الحقائق ما فات ابن عربي، وتنبه إلى ما سها عنه الشيخ الأكبر!

السهروردي

يمثل السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، ولد بسهرورد ٥٥٠ ، وقتل بحلب ٥٨٦ هجرية) اتجاهاً قوياً في التصوف الإسلامي ، هو

(١) ابن عربي : الفتوحات، السفر الثالث، فقرة.

(٢) الجليلي : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤٥ أ.

الإشراقية .. ويقوم هذا الاتجاه على فكرة (النور) وفكرة (الإشراق).

وتجمع الإشراقية بين العلم النظري، الذى يسميه السهروردى بالحكمة وبين الذوق الصوفى، الذى يسميه التأله .. ويرجع ذلك إلى أن الشيخ الإشراقى، كان يرى أن كمال الأنفس يكون بالعلوم النظرية، وأن العلم بالحكمة العملية، نظري أيضاً^(١). إلا أنه من جهة أخرى، لا بد للصوفى الإشراقى من المجاهدة الروحية.. فالإشراقيون، لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية^(٢). بعبارة أخرى، رأى السهروردى أن المعرفة التامة، لا تتحقق إلا بالذوق القائم على أسس ثابت من العلم والفلسفة^(٣).

(أ) الحكيم المتأله

الكاملون عند السهروردى ، على درجات متفاوتة. فهم إما متوغلون فى البحث النظرى بالحكمة عديمو التأله -وتلك أدنى الدرجات- وإما متوغلون فى البحث، ومتوسطون فى التأله .. ومنهم متوغلون فى التأله ناقصون فى البحث، أو متوغلون فى التأله متوسطون فى البحث - وتلك درجة أعلى من سابقتها- ثم هناك الكاملون فى التأله والبحث. يقول السهروردى:

فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث، فله الرياسة. وإن لم يتفق، فالمتوغل فى التأله، متوسط فى البحث. وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث، وهو خليفة الله ولا تخلوا أرض من متوغل فى التأله أبداً. ولا رياسة فى أرض الله ، للباحث المتوغل فى البحث، الذى لم يتوغل فى التأله ..

(١) السهروردى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دؤم مصنفات، طهران) ص ٣.

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ، ص ١٢.

(٣) د. عثمان يحيى : الصحف اليونانية (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق، الهيئة المصرية للكتاب)

إذ لابد للخلافة من التلقى^(١) .

ونفهم من هذا النص، أن السهروردي يُعلى من قدر الحكمة النوقية، على الحكمة البحثية بوجه عام، إلا أنه يرى مع ذلك أن أجود الطلبة، طالب التأله والبحث ومن هنا، أتهم السهروردي بأنه يفضل الفيلسوف على النبي^(٢) .

كما يشير النص إلى أن العالم لا يخلو قط من متوغل في التأله .. وهو ما يؤكد السهروردي في مقدمة حكمة الإشراق حيث يقول: إن العالم ما خلا قط عن الحكمة (النوقية) وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض.

وعلى ذلك ، فالحكمة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، أزلية أبدية؛ تتضمن سائر الأزمنة وسائر الديانات، حتى غير السماوية. وقد أشار شيخ الإشراق في معرض حديثه عن الحكماء المتأهلين في كتابه المشارع والمطارحات إلى كل من أفلاطون وفيثاغورس وأغاثانيمون وزرادشت الفارسي وجاماسب وهرمس^(٣) ... وأضاف إليهم في حكمة الإشراق بوداسف وبزرجمهر وفرداشارز^(٤) .

ويتلقى الحكيمُ المتألهُ الأمرَ الإلهي من عالم الأنوار، عن طريق إشراق وفيض نوراني، وهو فيض لا ينقطع في زمن معين. وقد يكون هذا الإشراق

(١) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٢٣.

(٢) كان هذا الاتهام موجهاً للسهروردي من قبل الكثيرين، وعلى رأسهم ابن تيمية. فقد فهم من كلام السهروردي، أن الفيلسوف الذي توغل في التأله، أفضل من النبي الذي لم يتوغل في البحث .. (انظر ، د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ١٠٧).

(٣) السهروردي : المشارع والمطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية، استانبول) ص ٥٥.

(٤) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ١٦ ، ١٨.

والفيض الإلهي في زمن النبوات تنزيلاً، إلا أنه في غير تلك الأزمنة يأخذ شكلاً آخر، فالتنزيل -بعبارة السهروردي- موكل إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليط^(١).

وقد بين لنا جلال الدين الدواني ما يقصده الشيخ الإشراقي بكلمة الفارقليط^(٢) فقال: إنه الفاروق بين الحق والباطل، وهو محمد ﷺ الذي لا تزال بعده أنوار الملكوت نازلة على العباد المتألمين، الذين يتوسلون بالنور إلى النور.. ليصعدوا بحبل الشعاع، وليستغيثوا بالرحشة والدهشة، لينالوا الأنس، وأولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض.

وأخيراً، فإن الحكيم المتأله قد يستولى على مقاليد الأمور، فيكون الزمان نورانياً. وقد يكون الحكيم المتأله خفياً -وهو الذي سماه الكافة: القطب- فتكون له الرياسة، رغم أنه في غاية الخمول، ويكون ذلك الزمان خالياً من تدبير إلهي، ويكون زماناً ظلامانياً!

وإذا كانت هذه، باختصار شديد، نظرية السهروردي في الحكيم المتأله أو المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الصوفي الإشراقي الكامل، ويُقال أننا نلمح فيها عنصراً (شيعياً) تظهر فيه نظريتهم في الإمامة! وليس غريباً أن نجد هذا (العنصر) في فكر السهروردي، فقد كان من العوامل التي أنتجت ثقافة الحقبة التي عاش فيها، إلا أن ذلك كان أيضاً سبباً قوياً يفسر نهايته المفجعة^(٣).

(١) السهروردي: حكمة الإشراق، ص ٩٠.

(٢) الدواني: شواكل الحور، شرح هياكل النور (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ١٧٢١/ج، ص ٢٩١).

(٣) في مناظرة بين السهروردي والفقهاء - وكانوا حاقدين عليه - سأله الفقهاء: هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد!؟.. (ويتضح من السؤال صيغة الإحراج).. فأجاب: ليس لقدوته حداً! واستجج الفقهاء من ذلك، أن السهروردي ينهب إلى القول بأن الله يمكن أن يرسل رسولاً بعد (خاتم الرسل) وأقتوا بقتله. وقتل السهروردي بقلعة حلب، سنة ٥٨٦ هجرية، وانتهى بذلك -

وتكفير ابن تيمية له .. وإن كانت هذه المسألة تحتاج منا اليوم إلى إعادة نظر غير أنها قضية تختلف عما نحن بصدده الآن .

(ب) بين الإنسان الكامل والحكيم المتأله

إذا نظرنا بشكل عام إلى الإنسان الكامل عند الجليلي، والحكيم المتأله عند السهروردي؛ نلاحظ أن فكرة السهروردي عن (الحكيم المتأله) سايرت مذهب العام في الإشراق، إذ أن مرتبة الحكيم المتأله عنده؛ هي مرتبة الإشراق التام، حيث يبرز إلى عالم النور، ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة^(١) . أما عند الجليلي - وابن عربي- فإن نظرية الإنسان الكامل، تقوم على فكرة الوحدة كما سنراها في الباب التالي؛ ولذلك كان الإنسان الكامل عند الجليلي: جامع لأحكام الوجود، الحقية والخالقية معاً^(٢) .

لكن الجليلي وشهاب الدين السهروردي، كانا يصوران فكرتيهما عن آخر المقامات التي يمكن أن يبلغها المتجرد. وفي صياغة الفكرتين، نجد اتفاقاً على النحو الآتي :

* اتفق كلٌّ من الجليلي والسهروردي على نفي القول بالحلول والاتحاد عن هذين المرتبتين، فالسهروردي يؤكد أن الاتحاد باطل، فهو يعني أن نفسين سوف يصبحان نفساً واحدة، وهما غير متكافئتين^(٣) . ولذلك فالشيخ الإشراقي يرى أن الاتحاد محال، وأن توهم الحلول -على حد تعبيره- نقص^(٤) . أما الجليلي فقد نفي الاتحاد والحلول؛ على أساس أن

- نهاية تذكرنا بنهاية العلاج !

(١) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٣٤٢.

(٢) الجليلي : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٧ ب ، ١٩.

(٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٣٣٦.

(٤) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٥٠١.

هناك لطيفة إلهية تحمل محل العبد الفاني في هذا المقام الأخير، وهي التي يشار إليها (مجازاً) على أنها العبد، ولكن على الحقيقة، فلا شئ للعبد وليس هناك غير تلك اللطيفة الإلهية.. فلا اتحاد ولا اثنينية .

* كانت غاية السهروردي من تصوفه، هي الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة، فتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة ثم تشرق هي على ما تحتها^(١) .. وذلك هو معنى الوساطة عند السهروردي، وكذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلي واسطة بين الله والعالم، بمعنى أنه الحقيقة التي خلقت من رقاتها كل حقائق الوجود من ناحية، كما أنه -من ناحية أخرى- الجلي التام للألوهية .. وهي المرتبة التي تجمع بين الحق والخلق.

* حملت فكرة السهروردي عن الحكيم المتأله، وفكرة الجيلي عن الإنسان الكامل طابعاً عالمياً. فكل من الفكرتين تنتظم سلسلة من الكاملين بقطع النظر عن انتمائهم لرسالات سماوية أو غير سماوية. وقد مرّ علينا مثال لذلك في شخصية أفلاطون الذي عدّه السهروردي حكيم عصره المتأله، ونظر إليه الجيلي على أنه : قطب الزمان وواحد الأوان .. مما يتضمن القول بأن أفلاطون كان -وفقاً لفكرة الجيلي- إنساناً كاملاً وحكيماً متألهاً لعصره.

* على حين يقرر السهروردي رياسة الحكيم المتأله، سواء كانت ظاهرة، أو باطنة. يقرر الجيلي بكل وضوح أن الإنسان الكامل : رئيس هذا العالم . كما يكاد الجيلي يكرر عبارة السهروردي: ما خلا العالم قد من الحكمة. ومن شخص قائم بها.. حين يقول بأن الإنسان الكامل: ما خلا العالم منه^(٢) .

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٤٢.

(٢) الجيلي: الكهف والرقيم، ورقة ١٨ أ.

* وأخيراً.. فقد اتفق الجليلي والسهورودي على أن تلك الدرجة الأخيرة، لا تصلها النفس إلا بعد اجتياز طريق طويل، هو عند السهورودي مراتب من الإشراق التوراني، وعند الجليلي هو مراتب من تجليات الحق تعالى..

وهكذا .. فقد كان الدكتور أبو ريان مُحققاً حينما لاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين موقفي السهورودي والجيلي^(١). وإن كان، رحمه الله، لم يوضح طبيعة هذه العلاقة الوثيقة.

ابن سبعين

يعتبر ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن سبعين^(٢) الأندلسي، ولد بمرسية سنة ٦١٤ هجرية، وتوفي بمكة المكرمة سنة ٦٦٩ هجرية) أحد كبار صوفية الإسلام، الذين عبرت كتاباتهم عن فكر الحقبة التي عاشوا فيها. حصل ابن سبعين الكثير والمتنوع من المعارف، فعرف فنون الفكر الإسلامي واليوناني، كما عرف المذاهب والديانات غير الإسلامية، وحذق علم الحروف والطب وغير ذلك من المعارف.

وكانت شهرة ابن سبعين قد قامت على واحدٍ من أطراف مؤلفاته، هو المسائل الصقلية الذي أجاب فيه على الأسئلة الأربعة التي وجهها الامبراطور

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشرافية، ص ١٠٧.

(٢) نعتقد أن (ابن سبعين) هو الذي لقب نفسه بهذا اللقب، إمعاناً في التفرد والغرابة اللتين تميز بهما. ولا يذكر ابن سبعين هذا اللقب صريحاً في أغلب الأحيان، بل يلور حوله -كعادته - فيقول في إحدى رسائله : قامت شهرة الواضع من ضرب سبعة في عشرة .. (ابن سبعين : كتاب الإحاطة، نشره د. بدوي - صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمغريد ١٩٥٨ - المجلد السادس ص ٢٤) ويقول في رسالة أخرى: قال ذلك عبد الله وهو عبد الحق بن مراتب توبة رسول الله ﷺ في اليوم. (الرسالة التوريقية، نشره د. بدوي - صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمغريد ١٩٥٦ - المجلد الرابع ص ٤٠) .. إلى آخر مثل هذه الإمعانات إلى العدد سبعين.

فردريك الثانى، إمبراطور صقلية، حول موضوعات الفكر الفلسفى اليونانى القديم، وخاصة عند أرسطو .. ولكن المسائل الصقلية لاتعبر عن المذهب الذى الذى اعتنقه ابن سبعين كما عبرت عنه رسائله الصغرى وكتابه المعروف: **بُبد العارف**^(١) .

ويعتق ابن سبعين مذهباً فى الوحدة، تلخصه عبارته الشهيرة: **الله فقط** وإدراك تلك الوحدة عند ابن سبعين هو موضوع التحقيق .

(١) يرى أستاذنا الدكتور أبو الرقا التفتازانى فى كتابه القيم ابن سبعين وفلسفته الصوفية أن معنى البُبد هو للعبود .. وينتهى الدكتور التفتازانى من مناقشة تلك القضية، واستعراض آراء كل من ابن شاكر الكلبى وأمى Amery ومهرن Mehren وأوتوبرتزل Pertzal إلى أن كلمة بُبد - للعبود ا وفى مقدمة التحقيق التى قام به د. جورج كسورة لكتاب (بذ العارف) يقول المحقق: إن معنى البُبد هو الله، أو صلب المؤمن أو نفسه (ص ٨، مقدمة التحقيق) .. ولكننا نرى مع ذلك، أن لاستعمال ابن سبعين لكلمة بُبد مغزى غير ذلك الذى ذهب إليه الدكتور التفتازانى ومحقق الكتاب .. ا فقد شغف ابن سبعين بالاطلاع على الديانات والمذاهب القديمة، ومن بينها المذاهب الهندية .

ويحدثنا البيرونى فى (تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٣١) عن مذهب أصحاب البُبد، وهم فرقة هندية ، عليها مسحة صوفية عرفانية، وكلمة البذ عندهم تعنى البرق الذى أخرجته (براهم) من باطن الأرض. كما يخبرنا الشهرستانى فى (الملل والنحل ص ٥٩٦) أن هناك جماعة من البراهمة يسمون أصحاب البُبد ومعنى البذ عندهم: شخص فى هذا العالم، لا يولد، ولا يتكح، ولا يطعم، ولا يشرب ، ولا يموت. وأول بُبد ظهر فى العالم اسمه (شاكمين) وتفسيره : السيد الشريف .. ودون مرتبة البُبد، مرتبة (البوديسعية) ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق. وزعم أصحاب البُبد - كما يقول الشهرستانى ص ٥٩٧- إن البذة أتتهم على عسند (المياكل) من نهر الكنك وأعطوهم العلوم .

وعلى ذلك، فالأرجح أن يكون رمز البُبد عند ابن سبعين، مأخوذاً بمعناه الحرفى من تلك المذاهب القديمة التى يظهر شغف ابن سبعين بها؛ وأن يكون لهذا الرمز عند ابن سبعين دلالة عرفانية فى المقام الأول (وإن كان ذلك يحتاج إلى مزيد من البحث) .

(أ) التحقيق والمحقق

علم التحقيق عند ابن سبعين هو نوع المعرفة النوقية الخاصة، أسمى من كل علم ومعرفة؛ وهو يرى أن هذا العلم: لم يُسمع به فى عصر، ولا قيل إنه ظهر فى دهر.. يريد ابن سبعين أن يقول إنه أول من نبه إليه ! والمتحقق بهذا العلم، يكون قد حوى كل الكمالات الوجودية والعرفانية^(١)؛ ويدعوه ابن سبعين بالمحقق والمقرب. ولا يصل هذا المقرب إلى إدراك تلك الوحدة، إلا بعد سلوك طريق شاق، يسميه ابن سبعين: السفر.

وخلال السفر يتوقف ابن سبعين لينتقد أصحاب الاتجاهات الأخرى، ويخطيء موقفهم، فيرى أن الفقيه: صالح الأصل فاسد الفرع، صادق الجنس كاذب النوع.. والأشعري: فاسد الأصل قبيح الفرع والفيلسوف: كثير السلاح قليل النطاح طويل العلة قصير المدة والنجلة^(٢).. وأما الصوفى، فإن حسناته سيئات المقرب.

ويستعيذ ابن سبعين من: توقوف أرسطو وتشثيت مسأله الإلهية. ومن شكوك المشائين. وحمرة أبى نصر (= الفارابى) وعمويه ابن سينا فى بعض الأمور^(٣). واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ. وتنويع ابن رشد، وتلويحات السهروردي. وتشويش ابن خطيب السرى (= فخر الدين الرازى) وتخليط الأقدمين. ورموز جعفر (= الصادق) المحتملة. ومن شططحات بعض

(١) د. التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية (دار الكتاب اللبنانى - بيروت) ص ٢٥١.

(٢) ابن سبعين: يد العارف، وعقيدة المحقق المقرب الكاشف، وطريق السالك المتبتل العاكف (تحقيق وتقديم د. جورج كثررة - دار الأنلس / دار الكندى - بيروت) ص ٩٦.

(٣) يرى ابن سبعين أن ابن سينا: مموه ومفسط وزاعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، وهو فى العين الحمئة (ابن سبعين: يد العارف، ص ١٤٤) وقد انتقد شهاب الدين السهروردي ابن سينا هو الآخر، وقال بأنه: لو كان إشراقياً، لعرف طريق الإشراقية الحق II (أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١٦).

رجال الرسالة (= القشيرية) ومن تصريف ابن مسرة فى الحروف . ومن تهذيب بعض الأسماء على مذهب ابن قسى صاحب : خلع النعلين^(١) .

وهكذا انتقد ابن سبعين مواقف جميع السابقين عليه، ولم يرض بغير التحقيق له مذهباً.. إلا أنه رغم ذلك، ينصح السالك - أو المسافر- فى أول الطريق بأن: يستعين بالفقيه فى العمل، وبالأشعرى فى حبه للشريعة، وبالفيلسوف فى الصنائع العلمية، وبالصوفى فى الحال الصادق .. ولكن على السالك أن يسترشد بالحقق بالجملة^(٢) . فمن هو الحقق كما يراه ابن سبعين؟

الحقق هو الذى أسقط الكثرة من الوجود. فالحقق عند ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وعلمها هو العلم الإلهى الذى لايفرق فيه بين الطالب ومطلوبه! فالطالب يطلب الخير المحض، والخير المحض هو الله، والله هو الكل .. الله فقط .. وعلى هذا النحو لايقم ابن سبعين تفرقة فى (علم التحقيق) بين الذات العارفة وموضوع المعرفة^(٣) .

ومن ناحية أخرى، يرى ابن سبعين أن الله لا يُظفر به إلا بالنبى، ولا يُعرف النبى إلا بالوارث .. الذى هو الحقق. وبذلك يكون الحقق واسطة بين الله والعالم^(٤) . ووساطة الحقق على النحو الذى يصوره ابن سبعين، يمكن أن نميز فيها جانبين:

أولاً : جانب معرفى Epistemology من حيث أن معرفة الله، الذى هو الكل لا تتأتى إلا عن طريق الحقق.

ثانياً : جانب وجودى Ontology حيث يرى ابن سبعين أن الله يعطى خيره

(١) ابن سبعين : الرسالة الفخرية ص ٢٣٦ .. عن ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٢٦٦ .

(٢) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٥٥ .

(٣) سرف تعود لمناقشة موضوع الوحدة المطلقة عند ابن سبعين فى الباب التالى إن شاء الله.

(٤) د. التفتازانى : ابن سبعين، ص ٢٦٩ .

للوجود الممكن كله، والنبى هو الواسطة التى توصل خير الله وإحسانه. فالوارث أو المحقق، هو الفياض الذى يفيض عنه خير الله، على الوجود الممكن كله .. يقول ابن سبعين: الوارث هو الفياض على العالم بالجملة، فالعالم يقبل من الوارث فى كل زمان^(١) .

وبالجملة ، فالمحقق عند ابن سبعين هو عين كل وجود، وهو مالك كل كون، والحاوى لكل الكمالات. وهو أيضاً: المدبر العالم بالذات ! ويقول ابن سبعين فى رسالة العهد وهى إحدى رسائله السلوكية، للمريد: ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة (يعنى أوصاف المحقق) وإلا الأمثل فالأمثل.

ويفرق ابن سبعين بين الأمثل فالأمثل انطلاقاً من فكرته فى الوحدة - التى سنعود إليها فى الباب التالى- فيقول بأن الله (النظام المطلق) محيط بالكل، والمحيط الثانى بداخله هو محمد، ﷺ والذى يحيط بدوره بالمحقق (الذى هو وارث النبى) وكذلك وارث المحقق محيط رابع .. وهكذا.

ولكن تلك الإحاطة لا ينبغى أن يفهم منها الاتصال الجسمانى واجتماع جوهر مع جوهر، وإنما هى اتصال مفارق للمادة، ونسب للروحانية المفارقة. وكذلك لاتعنى التفرقة بين النسب والرتب الوجودية وجود كثرة بأى وجه. إذ أن الوحدة المطلقة، من خواص التحقيق وعقيدة المحقق عند ابن سبعين.

(ب) بين الإنسان الكامل والمحقق

اقترب الجليلى وابن سبعين كثيراً فى مذهبيهما؛ وكان الدكتور التفتازانى قد لاحظ فى بحثه عن ابن سبعين تشابه فكرة ابن سبعين الخاصة بانندراج العوالم كلها، حسية أو معنوية -برغم كونها جملة متجانسة- فى حقيقة المحقق، مع فكرة الجليلى عن مقابلة الإنسان الكامل لجميع حقائق الوجود، العلوية

(١) شرح رسالة العهد لابن سبعين ، مؤلف مجهول (نشره د. بدوى، صحيفة معهد الدراسات

الإسلامية بمطرد ، المجلد الخامس ١٩٥٧، عدد ١-٢) ص ٩٥.

والسلفية^(١) .. ولكن الأمر يتعدى تلك الملاحظة إلى كثيرٍ من وجوه الاتفاق بين كلا الرجلين.

لقد اتفق كل من الجليلي وابن سبعين في مسألة التحقيق، وفي أنه علمٌ خاص، فيؤكد ابن سبعين: إنه علم لم يُسمع به في عصره، ولا قيل إنه ظهر في دهر^(٢) .. ويقول في كتابه (بد العارف) إن التحقيق هو: العلم الذي لم يثبت في الزمان القديم، ولأنه عنه^(٣) .. وذلك يقترّب كثيراً من قول الجليلي عن (الإنسان الكامل) إنه: كتاب لم يجد الزمان مثله، ولم يتحدث عما فيه أحد من قبل وأنه سينبه فيه على أسرار: لم يضعها واضع علم في كتاب^(٤).

كذلك، فقد أوغل ابن سبعين في الإلغاز والرمز، على النحو الذي نجدّه أيضاً عند عبد الكريم الجليلي. وقد علل ابن سبعين سلوكه طريق الإشارة والرمز، بأن العلم الذي يتحدث عنه (التحقيق) ينبغي أن يُضن به، ويُكتم عن الصديق وتكنه الصلور، ولا يساح به للشقيق^(٥) .. وعلى هذا النحو جاءت كتابات ابن سبعين، في معظم الأحيان^(٦)، في قالب مرغل في التعمية والاستغلاق، كما شهد بذلك كثيرٌ من معاصريه واللاحقين عليه^(٧).

(١) د. التفاتاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) ابن سبعين: بد العارف، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) ابن سبعين: بد العارف، ص ٣٠.

(٤) الجليلي: الإنسان الكامل، ٥/١.

(٥) ابن سبعين: بد العارف، ص ٣١.

(٦) يحيل ابن سبعين إلى الوضوح أحياناً، لكني يستعرض رأياً توطئة لنقده، أو ليحيب سائل على بعض المسائل - كما في جوابه على أسئلة صاحب صقلية- ولكن ابن سبعين يلجأ إلى دروب الرمز الملتوية عند عرض آرائه هو وخاصة رأيه في التحقيق والمحقق.

(٧) من أمثلة ذلك، تلك الشكوى المريّة من أسلوب ابن سبعين والتي كتبها الصوفى الشاذلي الأتلسي ابن عباد الرندي (ولد ٧٣٣ هجرية وتوفي ٧٩٢ هجرية) في الرسائل الكبرى، حيث يصرح بأنه حاول فهم كتب ابن سبعين فلم يقدر وتعذب في ذلك وحرق مزاجه !! =

وفيما يتعلق بتلك المرتبة العليا، التي هي مرتبة الوارث أو المقرب أو المحقق عند ابن سبعين ، ومرتبة الإنسان الكامل عند الجليلي^(١). فقد اتفق الرجلان على أن الوصول إليها يكون بضرب من الارتقاء الروحي، فكان ما أسماه ابن سبعين السفر مقابلاً للترقى في التجليات عند الجليلي؛ وإن كان ابن سبعين لم يتحدث عن السفر ومقاماته، على النحو الذي نجد عند الجليلي، الذي استفاض في تفصيل مراتب التجليات الإلهية على العبد المتجرد حتى يصل إلى التحقيق، ويتحقق بمرتبة الإنسان الكامل.

وخلال ارتقاء ابن سبعين الصاعد إلى درجة المحقق، تلبث حيناً لينتقد آراء أصحاب المذاهب والاتجاهات الأخرى - بما في ذلك الصوفية - ويخطيء موقفهم، ناصحاً المسافر بالألا يسترشد بغير المحقق. وقد ذهب الجليلي عند حديثه عن العبد الصفاتي أنه: *يخطيء جميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين، ولا يصوب إلا رأى المحققين الكامل لا غير*^(٢).. وإن كان ابن سبعين قد خطأ من خطأهم في حملة شعناء ذات شكل فلسفي؛ في حين خطأ الجليلي أصحاب الديانات والاتجاهات الأخرى خلال نظرة ذوقية في المقام الأول، ترى أن (سعى العالمين ضلال) وذلك بعد أن يكون قد ارتقى في التجليات، وتجاوز المشهد السابق الذي عاين فيه صواب آراء جميع أصحاب الأديان والمواقف والاتجاهات المختلفة!

- كما نجد عالماً جليل القدر كالشيخ تقي الدين بن دقيق العبد، قاضي القضاة بمصر (ولد ٦٢٥ وتوفي ٧٠٢ هجرية) يقول أنه جلس مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وابن سبعين يسرد كلاماً: *تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٩١ وما بعدها).*

(١) يستخدم الجليلي أحياناً تعبيرات مثل المقرب ، وارث النبوة ليشير إلى مرتبة الإنسان الكامل (انظر : الإنسان الكامل ٩٧/٢ وما بعدها) .

(٢) الجليلي : الإنسان الكامل ١ / ٤١ .

أما فيما يتعلق بتصوير ابن سبعين للمحقق، فهو يكاد يطابق كلام الجليلي عن الإنسان الكامل؛ فالمحقق هو المدبر للعالم وهو الفيض على العالم بالجملة .. وهو الذى يقبل منه العالم فى كل زمان ومكان، وكل شىء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضراً بالقوة والفعل^(١) . وعند الجليلي: الإنسان الكامل هو القائم بتدبير الكون وهو الذى يدور عليه فلك الوجود من أوله إلى آخره؛ وهو الذى يعطى كل رتبة من مراتب الموجودات حقها، وكل الأشياء عنده بالفعل لا بالقوة^(٢) .

والمحقق عند ابن سبعين: وارث النبوة.. ويلتحق بالنبى ﷺ الكاملون الأمثل فالأمثل أو القريب فالأقرب إلى درجة المحقق^(٣) . وذلك يطابق ما يذهب إليه الجليلي من أن مطلق لفظ الإنسان الكامل، إنما هو لمحمد ﷺ وكل الأنبياء والأولياء الكمل يتحققون به لحقوق الكامل بالأكمل، ويتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل. يقول الجليلي: فالناس فى هذا المقام مختلفون، فكامل وأكمل، وفاضل وأفضل^(٤) .

وأخيراً، فإن النقطة المهمة الحاسمة التى يقررها كل من الجليلي وابن سبعين؛ هى أن المحقق والإنسان الكامل لا يخرج عن نطاق الشريعة، بل يظل

(١) شرح رسالة العهد، ص ٩٥.

(٢) الجليلي: الإنسان الكامل ١ / ٤٩.

(٣) من الغريب أن نجد ابن تيمية يتهم ابن سبعين بأنه يطلب مرتبة النبوة، وبأنه يطمع أن يصير نبياً، بل وينسب له القول: لقد رددت ابن أمنة حيث قال لا نبى بعدى !! ولكن ابن تيمية هنا - كعادته- كثير التحنى، ذلك أن نسبة العبارة لابن سبعين مشكوك فيها والأرجح أنها دُست عليه. وقد صرح ابن سبعين فى يد العارف بأن رتبة النبوة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه (د. التفاتانى: ابن سبعين وحكيم الإشراف، الكتاب التذكارى لشيخ الإشراف، ص ٦٠٦) وكذلك فقد قرر الجليلي أن النبوة، انسد بابها بمحمد ﷺ (الإنسان الكامل ج٢ - ص ٨٤).

(٤) الجليلي: الإنسان الكامل ٢ / ٤٨.

قائماً بتكاليف الدين الخفيف. يقول ابن سبعين : من استقام فى بلدياته، ووافق الشرع .. ومال بمجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة.. كان من عباد الله الصالحين؛ خليق به أن يُقال له مريد، بل ولى ، بل مدرك ، بل وارث، بل خليفة^(١) . ويقول عبد الكريم الجبلى، فى مواضع عديدة : إن الإنسان الكامل يظل قائماً بالشرع، وأنه يقف بالكلام على حد الشريعة فلا يخرج منه بلسان القدرة على سياج الحكمة، وهو يؤدي حق العبودية بظاهره، كما أدى حق الربوبية بباطنه^(٢) .

(١) ابن سبعين : مجموعة رسائل ابن سبعين بالخزائن التيمورية، ص ٢٠٣ عن (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) ص ٢٨٧.

(٢) الجبلى : شرح مشكلات الفتوحات ، مخطوط ، ص ٢٣ .. والمقصود بحق الربوبية هنا، تحقق الإنسان الكامل بالحقائق الإلهية وتمثلها فى حاله وعمله ، فيكون مظهراً لتلك الحقائق الإلهية؛ إذ انتضى الحق تعالى ألا تظهر صفاته وأنعاله، إلا فى الإنسان الكامل.

الفصل الثالث

أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل

آراء المستشرقين

يهتم المستشرقون بإحالة الكثير من الأفكار والنظريات الصوفية، إلى أصول ومصادر غير إسلامية. فعلى حين يهتم تيارٌ من الاستشراق الأسباني - وعلى رأسه آسين بلاثيوس Palacios - بمحاولة رد التصوف الإسلامي إلى أصول قديمة، وبالذات مسيحية، تحت مقولة الاستمرارية في الأفكار ونظرية التأثير والتأثر؛ تيارات استشراقية أخرى بإحالاته إلى أصول أقدم عهداً، أعنى هندية . أما من تخصص من المستشرقين في دراسة التراث الفارسي، من أمثال شيدر ونيكلسون، فإنهم أبوا إلا أن تكون الأصول فارسية !

ودون الدخول في نقاش صائب عن التعصب والحقد من جانب المستشرقين، والأصالة والابتكار من جانب الإسلام؛ كما يفعل الكثيرون اليوم .. نعرض فيما يلي لوجهة النظر الخاصة، التي ترجع بنظرية الإنسان الكامل إلى الفكر الإيراني القديم، توطئةً للنظر في مدى موضوعية تلك النظرية، ومن ثمّ، موضوعية أصحابها .

(أ) الأصل الفارسي

يقول نيكلسون في العرض السريع الذي قام به لموضوع الإنسان الكامل بدائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam: إن الإنسان الكامل، هو الإنسان الأول الكيومرث المذكور في المذاهب الفارسية القديمة^(١) .

(١) الكيومرث: هو أول الخليفة في الديانة الفارسية القديمة، وتشمل هذه الديانة في منعب زرادشت، والمذاهب الأخرى التي قامت حوله، ويخصص المنهب الزرادشتي في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية هي الألوهية، وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة لإرمزدا ومجموعة الأرواح الخبيثة اهريمان .

ثم أقرّد نيكلسون فصلاً في كتابه *Studies in Islamic Mysticism* عرض فيه لهذا الرأي مرة أخرى. وفي بحث آخر للمستشرق الألماني هانز هينرش شيدر، بعنوان (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري) عرّج الموضوع نفسه من وجهة النظر السابقة^(١).

- ويعرض لنا أبو الريحان البيروني قصة الخلق كما تراها تلك المذاهب، وكيف حدث الشر أهمران من فكرة الله وإعجاب به بالعالم، فاحترق الله، وعرق جبينه، فمسح ذلك العرق ورمى به، فصار منه كيومرث .. وهم يسمون الإنسان الأول كيومرث ولقبه كرشاه، أي ملك الجبل - كره بالفهلوية تعنى الجبل - لأنه كان في الجبال (الأثار الباقية عن القرون الخالية - ليزنج - الجزء الأول ص ١٤، ١٥). وكان لأهمران ابن ، تعرض لكيومرث، فقتله الأخير: فتظلم أهمران إلى الله من كيومرث ، فقتله الله، وتقطر من صلب كيومرث حينئذ قطرتين، نبت منهما ميش وميشانة (- آدم وحواء) فولد لهما ستة .. إلخ .

وفي معرض الحديث عن مذاهب الجوس ، يذكر الشهرستاني آراء هذه المذاهب فيما يتعلق ببدء الخلق. فيقول: إن أصحاب المقدم الأول كيومرث زعموا أنه حدث محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة، فتوسط الملائكة فصالحهما، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهمران سبعة آلاف سنة، ثم يسلمه بعد ذلك إلى النور، والذين كانوا قبيل الصلح أبادهم وأهلكهم. ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له نور فقتلها، فنبت من مسقط ذلك الرجل .. رطل يسمى ميشة، وامرأة تسمى ميشانة، وهما أبو البشر. ونبت من مسقط النور، الأنعام وسائر الحيوانات (الشهرستاني: الملل والنحل ، تقديم د. عيد اللطيف العبد - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، ص ٢٥٠) وترى مذاهب فارسية أخرى، أن كيومرث لم يكن هو الإنسان الأول، وإنما هو كافر بن يافث بن نوح والذي: كان سيداً ومعمرأ، نزل جبل وبنائه وتملك به حتى عظم أمره، وتجبّر، وسمى نفسه آدم (البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ليزنج، الجزء الأول ص ٩٩ وما بعدها) وتقول طائفة من الزرادشتية: إن أول الأنبياء الملوك هو كيومرث الذي أقام باصطخر وكان أول ملك في الأرض، ثم تلاه أوشهك بن فراوك الذي نزل أرض الهند، ثم طمهورث الذي ظهرت الصائبة في أول ملكه؛ حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن هراسب وظهر في زمانه زرادشت الحكيم (الملل والنحل، ص ٢٥٣).

(١) ر.أ. نيكلسون : مادة الإنسان الكامل بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية، الجلد الخامس ص ٦٩ .

فى هذا البحث؛ الأخير، يمد هانز شيدر لرأيه، بالحديث عن نزعة التلفيق
Synkretismus الإسلامية، وبالإشارة إلى عملية التحليل التى قام بها الإسلام
للسنة الإيرانية القديمة. وهو يهتم كثيراً بالتنبيه إلى الأفكار الإسلامية التى
انقرطت - على حد قوله- من عقد الفكر اليونانى^(١).

ويخرج شيدر من ذلك كله، ليقول بأن فكرة الإنسان الكامل، كانت من
خلق تلك الحضارة التليفية وأنها تعود فى ختام المطاف، إلى صورة الإنسان
الأول Gayomard والكيومرث فى التفكير الثنوى الإيرانى القديم .

ثم يعرض هانز شيدر لوجوه الشبه بين الآراء الإيرانية القديمة الخاصة
بالإنسان الأول، وبين نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين. مركزاً على أن
النصوص الفارسية المانوية تصرّح بمساواة الإنسان الأول، لمجموع النفوس
الجزئية، وهى نفس المسألة التى ظهرت عند المسلمين فى شكل المقابلة بين
الإنسان والوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) كما يوجه شيدر النظر إلى أن
اللفظ الاصطلاحى الإنسان الكامل ورد لأول مرة فى الخطبة النعاسنية وهى
نص إیرانى قديم، ثم ظهر بعد ذلك فى الإسلام فى شكل معدل. هذا وإن كان
شيدر يعترف بأن مسألة الانتقال التاريخى لم تتضح بعد^(٢).

ثم يلجأ شيدر لنظرية بلايوس، ليقول إن الفكرة تطورت تحت تأثير
التراث اليونانى، واتخذت شكلاً فلسفياً .. ثم كان مطلوباً من التفكير الإسلامى
أن ينشئ من مجموع هذه الأفكار ، مذهباً تنظيمياً من التراث الروحى الهللىنى
الشرقى كله، انضافت إليه فكرة الله وفكرة الروحى اللتان أتى بهما محمد، من
خلال مذاهب إتجهت إلى النزعة الأنسكلويدية فى محاولة للظفر بمجموع

(١) هـ. شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها استعمرى (ترجمه -

بدوى، ضمن كتاب : الإنسان الكامل فى الإسلام) ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥ .

المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله، وحقيقة الألوهية وصلتها بالعالم، ومكانة الإنسان .. إلخ ! ثم يقول شيدر :

ويستمر هذا التطور، حتى يبلغ المفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمل للغنوص الإسلامي ! محي الدين بن عربي، الذي أتم التفكير الخاص بالإنسان الأول، والذي كان في أصله إيرانياً غنوصياً، ثم عدّل عن طريق ميثافيزيقا العقل والكلمة - النوس واللوجوس - وربط بينه وبين نظرية الولي والنبى^(١) .

ويذهب شيدر إلى أن ابن عربي : خطأ خطوة حاسمة، حينما فك فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبى، وبذلك وضعها في نظرة عامة خلال عرض ديالكينكي مفتوح لمذهب عقلي في تفسير العالم، يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفى، لكنه في الواقع نتيجة لعمل عملي يركب التصورات بيروداً فعلى حين تمسك الحلاج بفكرة (علو الله) تمسكاً دقيقاً، مع يقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول للحظات، إذا نزل الله في وعى العاشق الموله، وذلك ما أفصح عنه الحلاج بطريقة مباشرة دون تهاويل نظرية، نجد ابن عربي يجعل هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة، تكون فيها (الطبيعة الألوهية والطبيعة الإنسانية) مظهرين متمثلين للمذهب في الواحدية، ووجهين لحقيقة واقعة مطلقة - واحدة بعينها - وذلك وفقاً للمنهج الصوفى المتأخر لحل المتقابلات. ليس من خلال تجرية حية، بل (تركيب عقلي) يكاد المعنى اللدني يزول منه تماماً، وذلك ما اتضح في النفحة القوية السائدة في كتاب لمؤلف متأخر عنه بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً، هو كتاب (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) لعبد الكريم الجيلي، المتوفى حوالي ١٤١٠ = ٨١٣ هجرية^(٢) .

(١) شيدر : نظرية الإنسان الكامل .. ص ٤٢ .

(٢) انتهينا من مناقشة تاريخ وفاة الجيلي (الباب الأول، الفصل الأول) إلى أنها كانت سنة ٨٢٦ هجرية !

(ب) تعقيب ونقد

عرضنا فيما سبق، لوجهة النظر القائلة بالأصل الإيراني لنظرية الإنسان الكامل، وهي لاشك قد أتت بعد أنأة وبمُحْ جاد، إلا أنها لا تخلو من تعسف. وسوف نتناول فيما يلي هذه النظرة بالنقد، لمعرفة مدى موضوعيتها، وإظهار بعض نقاط الضعف فيها:

أولاً :

فيما يتعلق بملاحظة شيدر الخاصة بأن اللفظ الاصطلاحي الإنسان الكامل قد ورد لأول مرة في الخطبة النعاسنية وأن هذا اللفظ سيكون على درجة خطيرة من الأهمية في العصور التالية .. إلخ . نقول: إنها ملاحظة لا قيمة لها هنا! ذلك أن اللفظ الاصطلاحي، أى لفظ اصطلاحى؛ لا بد وأن يكون له جانبان: جانب منطوقى، وجانب دلالة رمزية .. وهذا الجانب الخاص بالدلالة، هو الذى يحدّد الهوية الحقيقية لذلك اللفظ.

لهذا ، فقد يتكرر لدى ثقافتين مختلفتين نفس اللفظ، لكنه عندئذٍ لا يعنى نفس الأشياء فى كل ثقافة منهما على حدة، فالبناء Structure التناسى الأول، الذى ارتبط اللفظ الاصطلاحي فيه بتصورات لأتخصى ، يكون قد تصدّع تماماً. وعندما ننع على نفس الصيغة المنطوقية للمصطلح فى ثقافة أخرى، فلا بد أن نعنى أننا أمام عالم آخر من العلاقات والدلالات التى تكوّن مجالاً معرفياً آخر، يمكن التعرف على الهوية الحقيقية للفظ من خلاله .. ومن خلاله فقط .

وعلى ذلك، فاللفظ الواحد -على الحقيقة- لا يمكن أن يتكرر لدى ثقافتين. ولفظ الإنسان الكامل الذى ورد فى الخطبة النعاسنية، يرتبط دون أدنى شك بعالم من التصورات، يختلف تماماً عن عالم التصورات الذى اشتق منه لفظ (الإنسان الكامل) كما رأيتاه فى الفصلين الأول والثانى من هذا الباب. ومن الزعم -غير المبرهن عليه- أن نقول مع شيدر إن اللفظ ظهر مرات أخرى

فى عصور مختلفة. فالذى تكرر على الحقيقة هو (الصياغة اللفظية) أما الهوية، أو (الدلالة الحقيقية) للمصطلح، فلا يمكن أن تتكرر.. وذلك ما أوضحته الأبحاث المعاصرة للاتجاه البنائى Structuralisme خاصة عند ميشيل فوكوه Michel Foucault فى دراسته للبنائية الثقافية^(١).

ومما سبق نقول إن اللفظ الاصطلاحي، لا يتكرر ظهوره، لا لشيء، إلا لأن العناصر التى تفاعلت فى مجموعها فكوت المجال المعرفى لمجموع ثقافة حقبة ما.. لا تتكرر.

ومن ناحية أخرى، فسوف نرى بعد قليل أن لفظ الولى الكامل ظهر بالمعنى الذى تعرف عليه فى التصوف الإسلامى، لأول مرة، عند الصوفى المسلم أبى يزيد البسطامى وليس عند ابن عربى كما يذهب نيكلسون. وعلى الرغم من أن قرب البسطامى من ابن عربى، أكثر من اقتراب الأخير لتلك الخطبة النعاسية، فإن معنى الكامل سنجدّه يختلف عند كليهما؛ فما بال الأمر بالنسبة لتلك الخطبة !

ثانياً :

تعتمد آراء شيدر وأمثلة من المستشرقين فى جوهرها، على فكرة مسبقة أثبتها شيدر فى مستهل بحثه حين قال بأنه يجب أن نضع نصب أعيننا فكرة الاتصال التاريخى، ووجود ارتباط وثيق بين الأفكار الإيرانية والإسلامية: فإذا

(١) فيما يتعلق بالبنائية الثقافية عند ميشيل فوكوه، يمكن الرجوع إلى : د. زكريا إبراهيم: مشكلة البنية (مجموعة مشكلات فلسفية، الكتاب الثامن، مكتبة مصر) د. عبد الوهاب جعفر: البنية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (دار المعارف) .. وكانت هذه الدراسة الأخيرة، هى الموضوع الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية، بعنوان: الاتجاهات البنائية للمعاصرة بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (أكتوبر ١٩٧٨، مكتبة كلية الآداب - الإسكندرية، رقم ٢٤٥٩).

استطاع الباحث فى تاريخ الأفكار أن يفعل هذا، لكانت الغاية من بحثه قد تحققت^(١).

ولا ندرى كيف يمكن لباحث موضوعى أن يضع (نصب عينيه) أفكاراً مسبقة، وإلى أى مدى يمكن أن يؤثر ذلك على نزاهة بحثه. وأياً ما كان الأمر، فقد ارتكن شيدر إلى أن الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، تكمن فيها القسّمات التى ستصبح حية فى ديانات الخلاص الغنوصية - وهو يعتبر ابن عربى ممثل الغنوص الإسلامى - ولذلك، فقد ركّز شيدر على أن (الإنسان الأول) فى تلك الروايات الإيرانية: كائن ذو طبيعة إلهية، يمثل مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزاً عن الألوهية العليا، فهو الحياة الفانية .. إلخ. ونحن نرى مع هانز شيدر أن تلك الأفكار تتشابه مع بعض الأفكار التى تشكّلت منها فى النهاية نظرية الإنسان الكامل .. ولكن :

إن وجود تشابه بين الأفكار الواردة فى الروايات الإيرانية والأفكار الواردة كتابات الصوفية المسلمين، ليس باعثاً مقنعاً لذلك الجهد الهائل الذى بذله شيدر لإثبات الاتصال التاريخى، ولا يعنى إطلاقاً أن هناك استمرارية بين تلك الأفكار القديمة وبين مثيلتها فى التصوف الإسلامى؛ فكون الإنسان الأول مساوياً لمجموع النفوس، وحاوياً فى باطنه على صور المعادن، ليس بالضرورة أصلاً للقول بمساواة الإنسان الكامل لحقائى الوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) لأننا نصادف أفكاراً شبيهة بتلك - كما ذكرنا من قبل - عند أصحاب اتجاهات أخرى.. ولعل ظهور الفكرة للمرة الأولى، كان فى بابل لارتباطها بالتنجيم.

كذلك ، فكون الإنسان الأول (ذا طبيعة إلهية) وهو معنى نجده أيضاً فى كلام الصوفية المسلمين، لايعنى إطلاقاً أن الفكرة قد أتت من فارس إلى العالم

(١) شيدر : المصدر السابق، هامش ص ١٠.

الإسلامى فى القرن السادس . ذلك أن تلك الفكرة نصادفها أيضاً عند الهنود؛ فقد جاء فى الراهمايانا أنه : ما دمتم تبحثون عن الله، فابحثوا عنه فى الإنسان! وقد حدث أن وضع أحد الكهنة، مكان صورة الإله فى معبد هندی : مرآة .. وعلى حين تحدثت الزرادشتية ، والمذاهب الأخرى التى قامت حولها ، عن قتل الإله للكيومرث، ونشوء الموجودات عن أجزاء جثته؛ توجد الأسطورة الفيديّة عن بروصا الذى تصحى به الآلهة، لإيجاد العالم.

ونتهى من ذلك كله، إلى القول بأن وجود تشابه بين فكرتين، صدرتا عن ثقافتين مختلفتين، لا يعنى أن الثانية قد تأثرت بالأولى؛ لأن ذلك يقتضى فى النهاية، البحث عن الأصل الذى انحدرت منه كلا الفكرتين ، مادامت المسألة ليست أكثر من استمرارية وتعديل فى الأفكار.

وعلى الحقيقة، فإن الفكرة لانتشأ منفردة، بل فى ارتباط بآلاف الأفكار الأخرى ، التى تكوّن علاقة فيما بينها .. علاقة قد تبدو، وقد تختفى .. لكنها فى النهاية تكون وحدة عضوية لذلك المجال العرفى الذى يحيط بكل إنتاج بشرى، والذى يحتم أن يكون التفكير فى أحد مكوناته، مستعدعياً للتفكير فى الآخر.. وهذا يعنى رفض كل اختزال، أو تفسير مبسّط لأحد العناصر المكونة له ، وهى التى تؤثر بعضها فى بعض ؛ بدعى أن لهذا العنصر أولوية على سائر العناصر الأخرى ، إذ لابد من اعتبار سائر العناصر والأفكار الأخرى، وحدةً كاملة متكاملة^(١) .

وعلى ذلك، فليس من النزاهة العلمية، استخلاصُ فكرة معينة، وعَدْلُهَا عنصراً مستمراً فى التاريخ الإنسانى، مجرد أن تشابهاً قد لوحظ بين تلك الفكرة هنا، وبين مثيلتها هناك. وقد لاحظ المؤرخون المسلمون من قبل، وجود تشابه

(١) بمنهج قريب من هذا، قام الباحث المغربى/ عبد المجيد الصغير، بدراسة -أشار إليها الدكتور سامى النشار - تحت عنوان : الدرّاقية فى شمال المغرب، وغروب الفكر الصوفى (مقدمة الطبعة- الثامنة- من كتاب د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث).

بين الأفكار الإسلامية والمذاهب القديمة؛ لاحظ ذلك البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة وقال بوجود تشابه بين أفكار المذاهب الهندية وبين آراء المتصوفة.. كذلك رأى الشهرستاني بعض وجوه الشبه بين ما تذهب إليه طائفة من البراهمة، وبين الخضر الذي يثبته أهل الإسلام^(١).

ولم نجد واحداً من هؤلاء المؤرخين، يتبع استمرار تلك الأفكار وانتقالها - كما فعل شيدر- تحت تأثير نظرة خاصة، وضعها من البداية نصب عينيه.. فتلك النظرة، خليقة بأن ترى في ذهن عالم الفيزياء النووية المعاصر، آثاراً من أفكار دعاة النزعة الذرية التقليدية، من أمثال لوكيبوس وديمقريطس.

ثالثاً :

عندما يتحدث هانز شيدر عن كيفية الانتقال الفكري، الذي يؤمن به، يقول في عبارات ترجيحية : لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضح بعد، ولا سيبل هنا للتحدث عن تأثير كتابي مباشر... لهذا (كان علينا) أن (نفترض) وجود سنة موروثية، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها (من المحتمل جداً) أن يُبحث عنها في التربة الأرامية (ولابد أن يكون) استمرار تأثيرها من بعد في الإسلام، إنما قام في جوهره على رواية شفوية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين^(٢).

هذا الترجيح، والاحتمال، والإمكان، والظن.. يتعلق بالانتقال الشفوي. أما الانتقال عن طريق التأثيرات الكتابية فإن شيدر يتبع ذلك في فترة تزيد على عشرة قرون، فيبدأ من الجاتا الزرادشتية، وينتقل منها إلى النصوص المانوية، والهرمسية، ماراً بكتاب أثولوجيا ثم إلى مؤلفات للرازي (الطبيب) ومنه إلى (رسائل) إخوان الصفا، ثم إلى ناصر خسرو: ونظراً لأن فكرة (الإنسان

(١) الشهرستاني : الملل والشمل ، ص ٥٩٧.

(٢) شيدر : نظرية الإنسان الكامل، ص ٣٥.

الكامل) هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهبه، فإنها قد أصبحت الفكرة الموجهة للتصرف المتأخر ذي النزعة الغنوصية^(١).

ذلك هو الشكل الذي اتخذته الفكرة -على ما يزعم شيدر- في مسارها.. وكأما هناك قدر، شاء أن يأتي بها من غياهب التدين الإيراني القديم، ليلقى بها، في شكل معدل، داخل عقل محي الدين بن عربي.. وبين البداية والنهاية مسار، يصفه شيدر بأنه (صعب) ونرى فيه أنه: مضلل! فقد أدت محاولة شيدر، المحافظة على (وحدة استمراره) إلى التعسف، كى يتسق بحثه مع بديهيته القائلة: إن كل نظرة، لا تستطيع أن تجعل الاستمرار في الفكرة، نصب عينيها؛ هي نظرة تقضى على نفسها بالعقم^(٢).

وهكذا، تكررت عند شيدر عبارات مثل: الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية (ص ٣٢) .. من الأمور المميزة لهذا المسار من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً (ص ٣٥) ولا يمكن في الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب مانى يقيين .. ولانعرف شيئاً عن فرقة ابن ديصان ونشاطها التبشيرية، ولانعرف قليلاً عن الفرق الغنوصية .. لكن لابد من التسليم (ص ٣٨) فإننا لانعرف مطلقاً، شيئاً عن تطور الديانة في أيام دولة الأزركيين ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول باحتمال وجود ارتباط بين مانى وبين .. (ص ٣٩).

ونكتفى بهذه الأمثلة، من الحشد الهائل من العبارات، والتي تظهر (معاناة) شيدر لإثبات وجهة نظره، معقيين على ذلك كله، بعبارة لماسينيون في بحث له، كتبه بتاريخ ١٩٤٧، أى بعد أكثر من عشرين عاماً من تاريخ البحث الأول، الذى دوّنه شيدر سنة ١٩٢٤. يقول ماسينيون ماترجمته:

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

وفكرة الإنسان الكامل قد بدت فى تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل فى القدم . وكتب المتون فى الدين للمقارن- وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكنوية آرية- إنما ترى فيه خصوصاً، الإنسان الأول والكيرمرث عند المزدكية، وآدم قدمون فى كتب القبالة Kappala اليهودية، والإنسان القديم عند البانوية المستعربة .. لكن هذه القسمات وأمثالها : من شأنها التضييل^(١) .

الإطار الإسلامى للنظرية

يسعى التصوف ، على اختلاف ضروبه ، من خلال مناهج ورياضات عديدة، للوصول بالصوفى إلى درجة الكمال الإنسانى Integration of man^(٢) . ذلك لأن الكمال هو غاية التصوف بمعناه الواسع؛ ولكن كل نط من أنماط التصوف، يعالج فكرة الكمال معالجة خاصة . فعلى حين يرى التصوف الهندى ذلك، فى الوصول لحال الترفانا يرى التصوف المسيحى كمال الصوفى فى الاتحاد بالمسيح .

أما نظرية الإنسان الكامل فقد كانت المعالجة الإسلامية لتلك الفكرة. فالإسلام، وإن لم يتدع التصوف ، إلا أن للصوفية المسلمين تناولهم الخاص لقضاياها.

هذا التناول الإسلامى، اعتملت فيه دون شك، عوامل كثيرة. ومن هنا نقول بأن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، ينبغى أن تدرس، هى ومكوناتها المختلفة، داخل إطار إسلامى؛ أو بالأحرى: داخل أطر إسلامية. ذلك أن القول بأن هذه النظرية الإسلامية ترجع فى أصولها ومصادرها إلى ما

(١) لوى ماسينيون : الإنسان الكامل فى الإسلام وأصائله النشورية (ترجمة د. بلوى، ضمن كتاب: الإنسان الكامل فى الإسلام) ص ١١٥ .

S.H.Nasr: Living Sufism (London 1975) P.31.

(٢)

قبل الإسلام، أدى إلى التضليل الذى رأينا صورة منه فى القسم الأول من هذا الفصل.

وكان ماسينيون قد حاول إيجاد أصل عروبي للنظرية، فى صورة القحطاني ذى العصا منصور اليمن إلا أننا نرى أن البنور الحقيقية للنظرية، كانت إسلامية وليست عروبية ذلك لأن نواتها الأولى، إنما جاءت فى سور (القرآن الكريم) وآياته^(١)، إلى جانب بعض الأحاديث الشريفة، والمواقف التى ذكرت فى السيرة النبوية، والكرامات التى نسبت للخلفاء الراشدين.

ولما كنا نرى أن التصوف الإسلامى إنما تدفق من ينابيع الزهد الأولى، فى القرنين الأول والثانى الهجريين^(٢)؛ فسوف نبحث هنا عن الأفكار التى سبحت فى مجال تلك الحقبة، أعنى الأفكار الخاصة بتصوير الكمال الصوفى *Integration myscial*، والتى يمكن اعتبارها البذور الحقيقية التى أنبتت نظرية الإنسان الكامل فى حقبة تالية .

(أ) البذور الأولى

فى مناخ إسلامى خالص، نشأت الأفكار التى تعتبر الأساس الذى قام

(١) من أمثلة ذلك ، ما جاء فى الآيات التى تحلثت عن (خلق) آدم، واستخلافه فى الأرض، ومكاته بالنسبة للملائكة (سورة البقرة، الآيات ٢٩ إلى ٣٧) ثم الآيات الخاصة بالعباد الصالح، الذى يحمل العلم والرحمة الإلهية (سورة الكهف، الآيات ٥٩ إلى ٨١) .. وقد شغلت تلك الآيات، ومثيلاتها ، المسلمين قروناً طويلة، حتى أننا نجد صوفياً متأخراً كآبى العباس المرسى، يتحدث عن العبد الصالح -الذى سماه المسلمون بالخضر- قائلاً بأنه يكره من الفقهاء خصلتين، منهما قولهم يموت الخضر عليه السلام (د. جلال شرف : أعلام التصوف فى الإسلام، دار الجامعات ١٩٧٦، ص ٥٣) .. وهكذا نرى أن تلك القضية، كانت حتى ذلك الوقت للتأخر، موضوعاً يقف عنده الصوفية، ويختلفون مع الفقهاء حوله.

(٢) استفاض الدكتور سامى النشار فى مناقشة تلك القضية والرد على الآراء الاستشراقية، فى الجزء الثالث من كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) .

عليه هيكل النظرية الصوفية في الإنسان الكامل. ونقول في مناخ إسلامي مع التسليم بالعوامل الكثيرة التي تفاعلت في مجموعها، فأنجحت ثقافة تلك الحقبة التي نحن بصددنا الآن، والتي امتدت حتى السنوات الأولى من القرن الثالث الهجري، وهي المرحلة التي عرفت الزهد في شكل مدارس البكاء والجوع والتقشف والخوف، بالكوفة والبصرة والشام والثغور.

في الكوفة، خلال القرن الأول الهجري، عاش رجل عاصر النبي وصحابته، هو أويس بن عامر القرني الذي اعتبره الكلاباذي : من أوائل من نطقوا بعلوم الصوفية بعد الصحابة^(١) . وقيل إن بداية لبس الخوذة كان على يديه.. إذ كان يلتقط الرقاع من المزابل، فيغسلها في الفرات، ثم يخطبها فيلبسها^(٢) .. بل يعتبر الشيعة أويساً القرني من أوائل حملة السر^(٣) .. فمن هو أويس القرني ؟

جاء في روايات كثيرة ، متواترة ، أن خير التابعين، رجل يقال له: أويس (روى ذلك الحكم وابن سعد ومسلم) فلما سُئِلَ النبي ﷺ عن أويس قال عليه الصلاة والسلام : *إنه رجل من اليمن أشهل ذو صهوة يدخل الجنة بشفاعته أكثر من ربيعة ومضرا ثم طلب النبي من عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب، إن لقيا أويساً، أن يطلبا منه أن يستغفر لهما.*

وقدِمَ الرجل إلى مكة في خلافة عمر، وكان برُّه بأمه قد منعه من زيارتها قبل ذلك . فسأله عمر أن يستغفر له، فقال : *ما أخص باستغفاري نفسي، ولا أحد من ولد آدم، ولكنه في السير والبحر، للمؤمنين والمؤمنات .. وقد توفي الرجل في دمشق، وقيل: إنه وُجد آنذاك في ثيابه، أكفاناً لم تكن معه من*

(١) الكلاباذي : التعرف لمنهب أهل التصوف (مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية)

ص ٣٧.

(٢) د. الشيبني : الصلة بين التصوف والتتبع، ص ٤٢٢.

(٣) معصوم الشيرازي: طرائق الحقائق (بالفارسية) ١٣٥/٢ عن الصلة ص ٢٢٤.

قبل^(١) .. وإن كانت الشيعة تقول إن أويساً قُتل ، وهو يحارب مع على بن أبي طالب . وقد ذكر ابن سعد فى (الطبقات) أن رجلاً ترك جيش معاوية إلى جيش على ، حين علم أن أويساً فيه^(٢) .

ونرى فى شخصية أويس، سواء عند الصوفية أو الشيعة الأوائل ، ظلالاً من شخصية العبد الصالح فى القرآن الكريم؛ وهو أيضاً : *الصفى الخفى*، الأشعث الأغر، سيد العباد الذى لو أقسم على الله لأبره .. بل تُنسب لأويس القرنى الغوثية والقطبية فى ذلك الوقت المبكر . وأياً ما كان من صحة تلك الروايات والأحاديث ، فإن ما يهمنا هنا، هو أن صورة أويس قد صبغت على منوال صورة العبد الصالح القرآنية، ونُسبت إليه صفات تلك الشخصية.. مما دفع الدكتور النشار للقول بأن فى قصة أويس مصدراً إسلامياً لفكرة (قطب الغوث) عند الصوفية^(٣) .

وفى البصرة ؛ كان أبو الصهباء صلة بن أشيم العدوى .. رجلاً من كبار التابعين لقي عدداً من الصحابة، وأسند الحديث عن ابن عباس . وقد أُعتبر صلة بن أشيم عند معاصريه، رجل الشفاعة والدعاء - مثلما كان الأمر بالنسبة لأويس - وبلغت من أهمية الرجل فى عصره ، أن نُسب حديث للرسول ﷺ، يقول فيه : *يكون فى أمتى رجل يقال له صلة، يدخل بشفاعته كذا وكذا*^(٤) .

ومثلما وجدنا هنا، فى البصرة، فكرة الشفاعة فى شخص صلة نجد أيضاً فكرة الغوثية عند حميب العجمى ، أو الفارسى ، الذى صحب الحسن

(١) على القارى : المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى (مخطوط الإسكندرية رقم ٩٦٦٤ / تصوف) ورقة ٩ ب .

(٢) د. كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٥٥ .

(٣) د. سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ٢/٢٥٣ .

(٤) د. سامى النشار : المصدر السابق، ص ١١٨ .

البصرى، وكان من أكثر الناس بكاءً . وحكى عن حبيب، استجابة الدعوة والإنفاق على الفقراء. ويذكر عنه أبو نعيم فى الحلية شفاء المرضى من البرص، وأنه دعا ذات مرة على شرطى بقطع يده، فقطعت بعد أيام^(١) .

واعتر حبيب العجمى آنذاك غوث البصرة فهو الأشعث الأغر، ذو الأطمار، الذى لو أقسم على الله لأبره .. بل يمضى حبيب فى مقامات التمكين، فيحترق فى الكثير من الروايات، حجب المكان والزمان ؛ ليصبح صاحب الخطوة وهى الخاصية التى ستكون سمة أقطاب الصوفية^(٢) .

وفى الشام، فى ذلك الوقت المبكر أيضاً؛ عاش أبو سليمان الدارانى المتوفى سنة ٢٠٥ هجرية. وكان للدارنى مدرسته فى الزهد، وآراؤه فى الخوف والرجاء والجوع ؛ وقد وضعه أبو عبد الرحمن السلمى، ضمن رجال الطبقة الأولى^(٣) .

ويهمنا من أمر الدارانى هنا، أنه أول من بدأ الحديث عن مقامات الصوفية : الزهد ، الورع، الرضا .. وكان يقول بأنها ثلاث مقامات لاحداً لها. وعلى الرغم من أن مصطلح المقام لم يكن قد استقر بعد عند الدارانى- فهو يسميه أحياناً بالدرج^(٤) - وعلى الرغم من أنه لم يصنع تلك المقامات صياغة منهجية؛ إلا أنه كان إرهاباً لذلك كله. ولايفوتنا هنا أن تنوره إلى أن نظرية الإنسان الكامل، هى معالجة لآخر المقامات التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

فإذا انتقلنا إلى الموصل، إبان تلك الفترة، وجدنا فكرة الأبدال وظهور الخضر لهم، مزدهرة آنذاك هناك. وقد اتضحت صورة البدل، فى شخصية: فتح

(١) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة ، بدون تاريخ) ٥٤/٦ .

(٢) د. سامى النشار : نشأة الفكر ١٥٧ /٣ .

(٣) السلمى : طبقات الصوفية (بعناية أحمد الترياصى - كتاب الشعب) ص ٢٠ .

(٤) د . سامى النشار : نشأة الفكر ٣ /٣١٢ .

بن وشاح الأزدي ، المتوفى سنة ١٦٥ هجرية.

ونجد في الموصل أيضاً، فكرة الأقطاب السبعة والقطب الكبير الذي هو: صاحب العلم الرباني^(١) . وجدير بالذكر هنا، أن عملية الترتيب التصاعدي لمراتب الأولياء ، وكراماتهم - التي حشدتها الأزدي في كتابه: تاريخ الموصل- توضّح أن فكرة الأبدال والقطب، كانت متمكّنة في نفوس المسلمين في ذلك الوقت، كما أن عملية الترتيب التصاعدي تلك ، ستكون في حقة تالية، الأساس النظري للوصول لدرجة القطب .. أو الإنسان الكامل.

وفي أنطاكية ، أحد الثغور الإسلامية، تظهر شخصيات صوفية مهمة في سياقنا هذا، من أمثال ابن عاصم الأنطاكي وعبد الله بن خبيق الذين توسّعوا في الكلام عن الصدق والألفة .. إلخ^(٢) . ولكن فكرة خطيرة، تظهر في أنطاكية على يد سلم بن ميمون الخواص هي فكرة المعراج الذي يرتقى بالنفس إلى النبي، ثم إلى جبريل، ثم إلى الله^(٣) .

وتلك الفكرة الخطيرة المعراج الروحي سوف يذهب بها صوفية المسلمين المذاهب .. ولا يفوتنا، أن الرحلة التي قطعها الجيلي بالعبد الإلهي، خلال تجليات الحق، للوصول لمرتبة الإنسان الكامل؛ تلك الرحلة سماها الجيلي : المعراج^(٤) .

ثم نجد فكرة أشد خطراً من السابقة ، تظهر في ثغر طوطوس على يد أبي عبد الله الساجي تقول بأن قلب الإنسان، هو العرش الحقيقي للألوهية؛ وإن كان الرجل لم يستند في فكرته إلى الحديث القدسي: ما وسعني سمواتي ولا

(١) د. سامي النشار : نشأة الفكر ٣ / ٣٧٠.

(٢) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٢٣٣ ، ٣٤.

(٣) د. سامي النشار : نشأة الفكر ٣ / ٣٧٤.

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ٧/٢.

أرضى .. إلخ ، فإن ذلك سوف يكون فى حقبة معرفية تالية .

وهكذا نرى كل هذه الأفكار الخاصة بالشفاعة والغوثية ومقامات الأولياء، وترتيب تلك المقامات .. وقد ظهرت هذا الظهور المبكر، فى داخل إطار من الثقافة، كانت بنيتها إسلامية خالصة. وعند تحليل عناصر البنية التى أنتجت تلك الأفكار؛ فنحن بصدد عالم من العناصر المتباينة، التى تفاعلت على نحو ما فأعطت تلك الثقافة . وهذه العناصر منها الوضع السياسى، وقضية خلافة الإمام على - التى لم يتنه الأخذ والرد فيها حتى يومنا هذا، وكانت فى كل حقبة تأخذ شكلاً جديداً - والأوضاع السياسية الأخرى، كالظلم الذى مارسه أمراء الأمويين، وقنابلهم الخارجين عليهم .. إلخ. ثم الوضع الاقتصادى المتمثل فى اتساع الفتوحات ، وظهور حياة الترف والبذخ فى القصور، فى مقابل حياة الزهد والتقشف فى البادية^(١) . إلى جانب عديد من العوامل الثقافية الناتجة عن إنفتاح المسلمين على العالم الواسع ، وانفتاحهم على عالمهم الداخلى الزاخر بالمتناقضات والرؤى .. مما كان له أثره فى تكرين ذلك النسيج المعرفى الذى كان فى مجمله نتاج لانصهار العناصر السابقة كلها؛ والجانب الصوفى من هذا النسيج هو فى النهاية المجال الذى نتعرف فيه على أفكار الشفاعة والغوثية والبدائية، وغير ذلك من الأفكار التى سبحت فى هذا المجال المعرفى؛ الذى كان

(١) وقد انعكست تلك المقابلة (الاقتصادية) بين أهل القصور - والأمصار عموماً- وبين أهل البادية، فى شكل مقابلة اجتماعية يزدرى فيها أهل الأمصار سكان البوادي، ويرون فيهم: سُراقِ إبل.

وهذه الملاحظة الأخيرة ندين بها للمستشرق الألماني يوليوس فلهوزن (انظر ص ٣٣ من كتابه تالى الذكر) .. ويمكن أيضاً النظر إلى الأحوال الاقتصادية والسياسية التى ذكرناها، فى كتابه (أحزاب المعارضة الدينية / السياسية فى صدر الإسلام، ترجمة بلوى بعنوان: الحوارج والشيعة- بيروت ١٩٧٦) على أنه يجب الحذر من آراءه الخاصة التى يبثها فلهوزن فى مجته كمحاولته ربط صورة الحسين بن على ، بصورة المسيح بن مريم. وأيضاً ، نظرتة الخاصة إلى مقتل الحسين فى كربلاء (الحوارج والشيعة ص ١٣٦، ١٣٧) .

الزهد أحد مظاهره، مثلما كان الكلام مظهراً آخر؛ إلى جانب الكثير من المظاهر الثقافية والإنسانية في تلك الحقبة المعرفية .

وتنتهى تلك الحقبة؛ لتكون كل ثقافتها، في حقبة تالية عليها، هي عنصر الموروث الذى يدخل في عملية انصهار ليشكل بناءً ثقافياً جديداً، نتعرف فيه على التصوف بمعناه الاصطلاحي. وتتعرف فيه أيضاً ، وذلك ما يلزمنا هنا، على تصورات الصوفية المسلمين للكمال، ومحاوله إدراكه إبان هذه الحقبة التى بدأت مع بدايات القرن الثالث ، وكانت -بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل- حقبة تكوين.

(ب) التكوين

تبدأ هذه الحقبة المعرفية، من النصف الأول من القرن الثالث، حتى أواسط القرن الرابع الهجرى. وعلى أبواب تلك الحقبة، يقف أبو اليزيد البسطامى، المتوفى ٢٦١ هجرية .. وقبل الحديث عن البسطامى كواحد من الصوفية المنتسبين لتلك المرحلة المعرفية التى نحن بصددنا الآن، نورد عبارة للبسطامى، تتحدث، للمرة الأولى فى التصوف الإسلامى عن الولى الكامل.. يقول:

حظوظ الأولياء فى أربعة أشياء: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن. فمن قنى منها، بعد ملابسته إياها، فهو الكامل وبيانه: من كان حظّه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته. ومن كان حظّه فى اسمه الباطن شاهد ما يجرى فى السرائر. ومن كان حظّه فى اسمه الأول كان شغله عن السوابق، ومن لاحظ ما فى الآخر صار مرتبطاً بالمستقبل^(١) .

وفى هذا النص، نرى أول تناول لفكرة (الكمال) فى التصوف الإسلامى، وبذلك تكون تلك الفكرة -ولابد لها أن تكون- مرتبطة فى ظهورها ، بظهور

(١) سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان (مخطوط باريس رقم ١٥٠٥ - نشره د. بلوى ضمن كتاب:

شطحات الصوفية ، بيروت) ص ٢١١.

التصوف فى الإسلام.

وكان أبو اليزيد البسطامى، من أوائل الصوفية الذين حاولوا إدراك هذا الكمال. فكيف كانت محاولة أبى يزيد ؟

يقول البسطامى : عبدت الله أربعين سنة، فنوديت: إذا أردت أن تأتى، فائت إالى بما ليس فى! قلت: سبحانك، قال: الفقير! فصرت أجالس الفقراء.. وهنا، نرى بداية الطريق على النحو الذى وجدناه فى مدارس الجوع والزهد.. ثم يقول أبو يزيد: رفعتى الحق إليه وقال: يا أبى يزيد، إن عبادى يحبون أن يروك. قلت: زىنى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعتى إلى أحديتك، حتى إذا رأتى خلقك، قالوا: رأيناك! فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك^(١).

وهكذا تجلّت عند البسطامى، أفكار الزهد والجوع التى ظهرت فى المرحلة الأولى، وقد أخذت هنا شكلاً جديداً. وعندما سُئل البسطامى بأى شىء وجدت المعرفة؟ قال: *بيطن جائع وبدن عار*^(٢) فالمعرفة فى تلك الحقبة، كانت قد أخذت شكلاً خاصاً عند الصوفية، يختلف عن معرفة المتكلمين والفقهاء- وهو اختلاف لا نجده فى الحقبة السابقة - ومن هنا كان هذا الحوار بين البسطامى وأحد الفقهاء المنكرين عليه حاله.. قال الرجل: إن هذا الذى تقوله ليس فى العلم، قال: أوبلغك كل العلم؟ قال: لا! قال البسطامى: *هذا، فى النصف الذى لم يلقك.*

كان (التصوف) فى تلك الحقبة أداة معرفة.. معرفة ذوقية مصاحبة للتجرد، وقد حاول البسطامى بهذه المعرفة، الخروج إلى مراتب الكمال، ففى مرتبة يقول: *قدمى على عنق جميع الأولياء..* وفى مرتبة أعلى يصبح: *سبحانى*

(١) د. بدوى: شطحات الصوفية، ص ٢٨.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص ٢٠.

.. أما وقد بلغ الغاية فإنه يصرخ : بطشى به أشد من بطشه بي^(١).

ودون الدخول فى تفاصيل تلك الشطحات -التي حللها الدكتور بلوى فى كتابه: شطحات الصوفية^(٢) - تُشير إلى أن الشطح الصوفى عند البسطامى، كان نتيجة لعنصر التوتو الذى نجده عند رجال التصوف فى تلك الحقبة. وقبل أن نترك البسطامى إلى صوفى آخر، كانت محاولته أشد خطراً، نورد من عبارات البسطامى ما كان له انعكاسٌ وأثرٌ قوى فى تجربة هذه الشخصية الخطيرة؛ شخصية: الحلاج .. يقول البسطامى: كمال العارف، احترقه بربه^(٣) .. ويقول فى عبارة أخرى: كنت لى مرآة، فصرت أنا المرآة.

* * *

فى أواخر القرن الثالث الهجرى، كان أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، المقتول ٣٠٩ هجرية، واحداً من الصوفية الذين وجدوا كمال الصوفى فى (احترقه) بربه؛ وقد احترق الحلاج ، وحُرق بعد قتله ، فى قضية لاتزال تشغل الصوفية والدارسين إلى اليوم .

رأى الحلاج أن الإنسان هو صورة الله ومظهر تجليه ، فقال: إن لم تعرفوه ، فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأنى لا زلت أبداً بالحقى حقاً^(٤) .. بل ويرى الحلاج أن الله فى كل شىء، فكل ما يقع عليه البصر، فهو نقطة بين نقطتين، و الخط كله نقطة مجتمعة، ومن هذا قال : ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيت الله فيه^(٥) .. ومن هذا المنطلق نادى الحلاج : أنا الله .. ما فى الجبة غير

(١) د. بلوى : شطحات الصوفية ، ص ٣٠.

(٢) وانظر أيضاً، بحثنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفى .

(٣) السهولى : النور من كلمات أبى طيفور (تحقيق د. بلوى ، ضمن كتاب : شطحات الصوفية) ص ١٠٥.

(٤) الحلاج : الطواسين ، ص ٥١.

(٥) الحلاج : أخبار الحلاج (تشرة ماسينيون وكرواس ، باريس ١٩٣٦) ص ١٦.

الله ؛ وغير ذلك من عباراته. ويقول الحلاج في مناجاته يوم مقتله :

نَحْنُ بِشَوَاهِدِكَ نَلُودُ

وَبِسْنَا عِزَّتِكَ نَسْتَضِيءُ

لِتُبْدِيَ لَنَا مَا شِئْتَ مِنْ شَائِكَ

وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ عَرْشُكَ

وَأَنْتَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ ..

وَلِي الْأَرْضِ إِلَهٌ

تَجَلَّى كَمَا تَشَاءُ ..

مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِي مَشِيَّتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ

وَالصُّورَةُ ..

هِيَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ

الَّذِي أَمْرَدَتْهُ بِالْعِلْمِ وَالْبَيَانِ وَالْقُدْرَةِ ..^(١)

ومن هنا نرى ظهور الأفكار الصوفية (بقوة) عند الحلاج : فتى بيضاء، وقد ظهرت بنفس الشكل عند معاصره الشبلي؛ إذ كان الحلاج يعتقد بأن إدراك الكمال إنما يكون بالتخلص النهائي من البدن، كى تظهر الروح الإلهية فى الإنسان.

وإذا كان الحلاج قد بدأ فى استخدام مصطلحات فلسفية خاصة (كالنقطة والخط والجوهر والأعراض) إلى جانب عناصر أخرى شيعية كانت موجودة فى عصره، دفعته للكلام عن قيام الحجة والدخول فى ميادين

(١) المرجع السابق، ص ١١.

السياسة. إلا أنه بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، لم يكن قد انتظم (نظرياً) بعد؛ فالحلاج صاحب تجربة صوفية، امتلكتها فيها الأحوال، وتصرفت فيه، بل أودت بحياته؛ لكنه لم يكن أبداً صاحب نظرة فلسفية. وعلى ذلك، فقد كان موقف الحلاج معاشية انفعالية للفكرة أكثر منه تنظيراً لها، وذلك الموقف الانفعالي الشديد من الحلاج، لامة عليه بعد ذلك الشيخ الأكبر في تجلياته الإلهية^(١).

وفي تلك الحقبة التي عاش فيها فتى ييضاء الحلاج كان أبو بكر الكتاني واحداً من أعلام التصوف في بغداد. وعلى حين نسبت الفوثية في الحقبة السابقة إلى أويس القرني وحبيب العجمي، ولم يجرؤ أحد من الصوفية على تسمية نفسه بالغرث، كان الكتاني: أول من أعطى لنفسه هذا اللقب^(٢).

وعند أبي بكر الكتاني، نجد الأفكار الخاصة بالأبدال والتقباء والأقطاب، وقد انتظمت في سلسلة واحدة، فيتحدث الكتاني عن عددهم وترتيبهم، وأيضاً عن مسكنهم (مسكن التقباء المغرب، والنجباء مصر، والأبدال الشام، والأخيار سياحون في الأرض، ومسكن القطب مكة) ويسكن هو أخريات حياته بمكة، ويلقب فيها بسراج الحرم، إلى أن يتوفى بها - على ما يذكر السلمي - سنة ٣٢٢ هجرية^(٣).

وفي العالم الإسلامي، إبان تلك الفترة، عاش رجلٌ حصل من ثقافة عصره قدراً كبيراً.. هو محمد بن علي بن الحسين الترمذي، الملقب بالحكيم؛ المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية، على حسب ما يذكر بروكلمان، الذي عدد له ما يقرب من أربعين مؤلفاً في شتى مجالات الفنون والمعارف الإسلامية^(٤).. وكانت المعرفة

(١) انظر، التحليات الإلهية لابن عربي (تحقيق الدكتور عثمان يحيى، ضمن الكتاب التذكارى لحي الدين بن عربي) التحلي الخامس.

(٢) د. جلال شرف: أعلام التصوف في الإسلام (دار الجامعات المصرية) ص ١٦٤.

(٣) السلمي: طبقات الصوفية، ص ٩١.

(٤) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية - دار المعارف بمصر) ح ٤ / ٦٩.

هى شغل الحكيم الأول، والهيكل العام لمذهبه، فقد رأى أن لباس المعرفة قد علا كل شىء، فإذا عرض العبد على الله فى هذا اللباس، فهذا عبد قد تزيّن بحق الله^(١). ومن خلال تلك (المعرفة) يعطينا الحكيم التزمذى نظرية فى الولاية هى حجر الزاوية فى فكره الصوفي، ويخصص أشهر كتبه ختم الأولياء لتلك النظرية التى بلغ بها قمة مذهبه، والتى تدور حول صلة الإنسان بالقوة الإلهية فى الكون؛ أو بعبارة أخرى: حول الإنسان المقلد أو الولي^(٢).

وقد حاول التزمذى صياغة فكرة الولي الكامل كما حاول وضع تصور كامل للولاية والأولياء؛ فعن طريق الصديق الذى هو آخر درجات المعرفة، يصل الحكيم التزمذى بالإنسان إلى النور الإلهي، فيمر فى أطوار الكمال ودرجات المعرفة، فيستكمل الله له ذلك درجة بعد درجة، حتى يصل إلى كمال المعرفة فيكون مثلاً أعلى^(٣).

وفى تلك الدرجة الأخيرة، يصير هذا النزلى الكامل صفيّ الألوهية ويتحرر آنذاك من قيود الإنسانية، فلا سلطان للكون والبشرية والآدمية عليه، بل سلطانه هو على الكون وعلى الطبيعة البشرية، كما أن قيام ذلك كله، يكون متوقفاً عليه. وقد ذكر التزمذى أن هناك أربعين رجلاً (من بيت محمد) تقوم بهم الأرض وتمطر السماء^(٤)، ويقول بأن هؤلاء الأولياء (ختماً) كما أن للأنبياء ختماً^(٥).

(١) الحكيم التزمذى: المسائل المكنونة (تحقيق الدكتور محمد الجيرشى - دار التراث العربى)

ص ٢٩.

(٢) د. عبد المحسن الحسيني: المعرفة عند الحكيم التزمذى (دار الكتاب العربى) ص ٢٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٤) الحكيم التزمذى: آداب المريدين وبيان الكسب (تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - طبعة

الأزهر) ص ٧٦.

(٥) يستخدم الجليلي أحياناً تعبير ختم الأولياء ليشير إلى مقام الإنسان الكامل.. (انظر: الإنسان

الكامل ٩٧/٢).

وعلى الرغم من اقتراب الحكيم الترمذى من نظرية الإنسان الكامل إلا أنه لم يقدم لنا صورة كاملة للنظرية على النحو الذى نجده عند ابن عربى والجيلى. وذلك لأن معارف عصره لم تتضمن تلك الأدوات اللازمة لبناء نظرية كهذه، وكانت محاولات الصوفية المعاصرين له، لإدراك الكمال الصوفى، عبارة عن تجارب مَعيشية تخلو من عنصر النظر الذى كان غير موجود فى تلك الحقبة؛ وكذلك ، لم تكن اللغة الصوفية قد تأهلت -بعد- لصياغة النظرية .

إلا أن كتابات الحكيم كانت بمثابة المرآة التى ظهرت من خلالها معارف تلك الحقبة، وكانت أيضاً (وثيقة معرفية) من عالم ثقافى كوَّنته عدة عناصر تفاعلت فأثمرت مجالاً معرفياً ذا خصائص معينة، انعكست فى كتابات الحكيم الترمذى، بنفس القدر الذى انعكست به فى قضية الحلاج.

وإذا كنا قد قدمنا صوراً أربع (فى شخصيات البسطامى والحلاج والكثانى والترمذى) كى نتعرف على تصوف تلك الحقبة ونظريته للكمال. فإن ذلك لايعنى تميز تلك الشخصيات الأربعة عن معاصريهم ! فعندما تقارن الآثار التى تركها صوفية هذه الحقبة، أو تلك العبارات النوقية التى حشدها لهم السلمى والكلاباذى والقشبرى، نلاحظ أن ثمة تطابقاً وتناغماً بين كل تلك (الآثار) والعبارات على اختلاف من نسبت إليهم، وكأنهم جميعاً : شربوا من منبع واحد بعينه .. ولم يكن ذلك المنبع فى تصورنا ، غير ذلك المجال المعرفى للحقبة التى انتسبوا جميعاً إليها .

وفى حقبة تالية؛ ستكون الفلسفة (اليونانية والمشرقية) قد استقرت، وسيكون التشيع قد أصبح مذهباً مستقلاً (فأمسى للشيعه فقههم الخاص) وسيكون علم الكلام قد استنفد أغراضه، واكمل -على نحو ما يظهر فى المواقف للإيجى - وتكون حركة ترجمة التراث السابق على الإسلام قد بلغت غايتها (مما يعطى مهلة لهضم ذلك التراث) ويكون العالم الإسلامى قد بلغ أوج تمدده ناحية الشرق والغرب، وتغيرت أحواله السياسية والاقتصادية .. فتفاعل:

كل هذه العناصر - إلى جانب عناصر أخرى لا تحصى - فتتج لنا تلك البنية Structure الثقافية الجديدة التي تميّز الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، عن غيرها من الأحقاب المعرفية السابقة واللاحقة.

وإذا كان التصوف فى الحقبة الثانية التى انتهينا منها منذ قليل أداة معرفة أو وسيلة معرفة تحمل طابع النوق، فإن التصوف فى تلك الحقبة لم يعد أداة أو وسيلة معرفة فحسب، بل هو أيضاً موضوع معرفة ذو طابع خاص. وهنا، أصبح من الضرورى وجود تلك التفرقة بين العلم والعمل بالمعنى الصوفى، وذلك ما اتكأت عليه كل الآثار الصوفية فى تلك الحقبة بدءاً من إحياء الغزالي، وحتى مؤلفات صوفية القرن التاسع الهجرى .. ومنهم -بالطبع- عبد الكريم الجيلى.

وإلى هنا، نكون قد وصلنا إلى الحقبة التى أنتجت نظرية الإنسان الكامل، تلك النظرية الصوفية / الفلسفية .. إذ لم يعد التصوف خلوة فقط، بل هو أيضاً فكر ذو مذاق خاص وحكمة، لها طابع النضج والاكتمال .

(ج) الاكتمال

كانت (نظرية الإنسان الكامل) هى إحدى ثمار تلك الحقبة المعرفية الممتدة من القرن السادس إلى التاسع الهجرى، مثلما كانت (نظرية الوحدة) ثمرة أخرى -سوف نخصص الباب التالى للحديث عنها- إلى جانب الكثير من الأفكار والنظريات الصوفية، التى سبحت فى ذلك المجال المعرفى ..

ولن نخوض الآن فى نصوص وتفصيلات نظرية الإنسان الكامل فى تلك الحقبة. ذلك أن الفصلين الثانى و الثالث من هذا الباب، كانا استعراضاً لجوانب تلك النظرية عند كل من الجيلى وابن عربى والسهروردى وابن سبعين، وقد رأينا أن جوهر الفكرة التى دار هؤلاء الصوفية حولها، كان واحداً فى كل الحالات؛ فالإنسان الكامل عند الجيلى وابن عربى، والحكيم المتأله عند

السهروردي، والمحقق أو الوراثة عند ابن سبعين .. هي فى النهاية تسميات لموضوع واحد، هو أعلى درجات الكمال التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

وقد رأينا كيف اتفق كل من هؤلاء الأربعة على أن صاحب هذا المقام الصوفى الأخير هو قطب يدور عليه الوجود، وهو أيضاً واسطة بين الله والعالم، وهو مظهر الألوهية، ومحل نظر الله إلى العالم .. كما اتفق هؤلاء الصوفية على كون تلك الدرجة من الكمال هبة إلهية.

وقد رأينا بين السهروردي وابن عربى وابن سبعين والجيلي، اتفاقاً على أن كل منهم كامل عصره وهى حالة شعورية جمعت بينهم، كما جمعهم معالجة فكرة الكمال. هذا على الرغم من أن أحدهم وفد من فارس وفى جنباته مذهب فى الإشراق (السهروردي) والثاني جاء من الأندلس إلى الشام ليعبر عن فكر التصوف فى عصره فيصبح شيخاً أكبر (ابن عربى) والثالث جاء هو الآخر من مرسية إلى مكة يحوى فى عقله الكثير من المعرفة الفلسفية وفى قلبه الكثير من الوجد (ابن سبعين) بينما الأخير (الجيلي) ساه فى أقطار العالم الإسلامى يستنشق الهواء المحمل بالتصوف الفلسفى الذى ترك عقبه بين ثانيا مؤلفاته وشعره.

ومن الملاحظ أن صوفية تلك الحقبة، قد عبروا عن معرفتها نثراً وشعراً. ولما كنا نرى أن نظرية الإنسان الكامل، بتسمياتها المختلفة ، لم تأت عند هؤلاء الصوفية الأربعة فحسب، وإنما كانت نظرية تسبح فى المجال المعرفى لتلك الحقبة كلها؛ فسوف نحاول الآن إظهار نظرية الإنسان الكامل كما تجلت عند صوفية آخرين، مع التركيز على تصويرها الشعري فى اللغة العربية، بادئين بشعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض، الملقب بسلطان العاشقين^(١) :

(١) يمكن القول بأن ظاهرة الألقاب الصوفية كانت إحدى سمات تصوف تلك الفترة ، فهذا هو سلطان العاشقين. وهناك الشيخ الأكبر، والشيخ الإشرافي.. إلخ ؛ وكلها كما نرى ألقاب عظام تليق بروح التصوف فى حقبة الاكمال .

* * *

من خلال قصيدة واحدة لابن الفارض، هي التائية الكبرى (نظم السلوك) يمكن لنا أن نقدم تصويراً لنظرية الإنسان الكامل، كما صاغها (شعراً) هذا الصوفي المصرى الشهير؛ فقد بدأ ابن الفارض أول الأمر بالحديث عن الذات الإلهية بالمعنى الذى وجدناه عند صوفية عصره، فيقول :

وَوَصَفَ كَمَالَ فَيْكَ أَحْسَنُ صُورَةٍ
وَأَقْوَمُهَا فِي الْخَلْقِ مِنْهُ اسْتَمَدَّتْ
وَنَعَتْ جَلَالَ مِنْكَ يَعْدُبُ دُونَهُ
عَدَابِي وَتَخْلُو عِنْدَهُ لِي قَتْلِي
وَسِرُّ جَمَالِ عَنكَ كُلُّ مَلَاخَةٍ
بِهِ ظَهَرَتْ فِي الْعَالَمِينَ وَتَمَّتْ^(١)

وبعد أن أثبت ابن الفارض للذات (الكامل والجلال والجمال) بصور لنا عروجه إلى حيث الذات، فيمر بالمقامات حتى يبلغ مرتبة الكمال ؛ يقول ابن الفارض :

وَعَيَّتُ عَنْ إِفْرَادِ نَفْسِي بِحَيْثُ لَا
يُزَاجِمُنِي إِبْدَاءٌ وَصَفٍ بِحَضْرَتِي
وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوْجَدْتِي
هُنَالِكَ أَيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
فَلَمَّا جَلَوْتُ الْغَيْبَ عَنِّي اجْتَلَيْتَنِي
مُفِيقًا وَلِي الْعَيْنُ بِالْعَيْنِ قَرَّتْ
فَلَا وَصَفَ لِي وَالْوَصْفُ رَسْمٌ كَذَا
الِإِسْمِ وَسَمٌّ فَإِنْ تُكْنِي لَكُنْ أَوْ أَنْعَتْ

(١) ابن الفارض : الديوان (دار صادر - بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٧٣، ٧٤، ٧٥.

وَأَخِرُ مَا بَعْدَ الْإِشَارَةِ حَيْثُ لَا

تَرْقَى ارْتِفَاعٍ وَضَعُ أَوَّلِ خُطْوَتِي^(١)

وهنا ، فى تلك الدرجة، يقول ابن الفارض :

وَمَنْ لَمْ يَرِثْ عَنِّي الْكَمَالَ فَنَاقِصٌ

عَلَى عَقِيَّتِهِ نَاكِصٌ فِي الْعُقُوبَةِ

وهكذا أصبحت له صفات الإنسان الكامل :

فَلَا حَىٌّ إِلَّا مَنْ حَيَّاتِي حَيَاتُهُ

وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ

وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِلَفْظِي مُحَدَّثٌ

وَلَا نَاطِرٌ إِلَّا بِنَاطِرِي مُقَلَّتِي

وَلَا نَاطِقٌ غَيْرِي وَلَا نَاطِرٌ وَلَا

سَمِيعٌ سِوَايَ مِنْ جَمِيعِ الْخَلِيقَةِ^(٢)

سبل يرى ابن الفارض ، وقد بلغ تلك المرتبة، أنه علة الوجود بأسره:

وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ

شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِدِمَّتِي

وهو -مثل سائر معاصريه- يجعل من النبى عنواناً لتلك المرتبة:

وَلَا غَرَوْا أَنْ سَدَتْ أَلْفَى سَبَقُوا وَقَدْ

تَمَسَّكْتُ مِنْ طَهَ بِأَوْثَقِ غُرُورَةٍ^(٣)

وهكذا نرى أن ابن الفارض لم يشذ عن الإطار الذى أحاط بصوفية

عصره، سواء من شعراء الصوفية أو فلاسفتهم. وقد ذكر ابن آياس فى بدائع

(١) التائية الكبرى : أبيات ٢٠٨، ٢١٢، ٣٢٦، ٣٣١.

(٢) التائية الكبرى : أبيات ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١.

(٣) التائية الكبرى: بيت ٢٣٣.

الزهور أن لابن الفارض معاصرين من الصوفية والشعراء، مثل الأيكي والرقاوى والجعيرى وابن خلكان وابن الخيمى ونجم الدين ابن إسرائيل .. ولم ينكر أحدهم شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وكانوا معه فى غاية الأدب^(١). بل كان بين ابن الفارض ومعاصريه من الشعراء : مطارحات وسرقات^(٢) .

ومن هنا نرى ، أن ابن الفارض لم يتدع أفكاره الشعرية ابتداءً، ولكنه كان عبقرىُّ التصوير لتلك الأفكار، التى كانت - كما ذكرنا من قبل - تسبح فى ذلك المجال المعرفى الذى اتمى إليه . ومن هنا ، أيضاً ، نفهم قول ابن الفارض لابن عربى أن كتاب الفتوحات شرح للتائية الكبرى ! ذلك أن كلا من الكتاب والقصيدة، هو شكل عبر الواقع الثقافى عن نفسه من خلاله .. ولم يصنع ابن الفارض أو ابن عربى هذا الواقع بقدر ما صنعهما .

فإذا انتقلنا إلى صوفى آخر، عاش فى نفس الحقبة ، نُظر إليه ذوماً على أنه من الصوفية العمليين ، أو أصحاب الطرق؛ هو برهان الدين الدسوقى^(٣). وجدناه يصور فى قصيدة شعرية، نفس الموضوعات والأفكار التى ظهرت عند معاصريه، فهو يشير فى تائيته إلى تجلّى المحبوب الذى خاطبه بكشف السرائر:

فَقَالَ أَتَذَرِي مَنْ أَنَا قُلْتُ أَنْتَ يَا

مُنَايَ أَنَا إِذِ كُنْتُ أَنْتَ حَقِيقَتِي

(١) د. محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٤٠ .

(٢) د. محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض سلطان العاشقين (سلسلة أعلام العرب) ص ٦١ وما

بعدها.

(٣) هو برهان الدين إبراهيم بن عبد العزيز الدسوقى، يتصل نسبه بعلى ابن أبى طالب، ويعتبر من

كبار مؤسسى الطرق الصوفية فى مصر. ولد الدسوقى سنة ٦٥٣، وتوفى ٦٩٦ هجرية

.. انظر بخصوصه (عامر ياسين النجار: أهم الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع الهجرى،

رسالة ماجستير، كلية دار العلوم/ جامعة القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٤ وما بعدها) .. نُشرت الرسالة

فى كتاب صدر -لاحقاً- عن دار المعارف .

فَقَالَ كَذَلِكَ الْأَمْرُ لِكِنِّي إِذَا

تَغَيَّبَتِ الْأَشْيَاءُ كُنْتُ كُنُسَخْتِي

وبعد أن عرف الدسوقي في تلك المرتبة أنه نسخة الحق يقول في قصيدته

التائية:

وَإِنِّي أَنَا الْقُطْبُ الْمَبَارَكُ قَنْدَرُهُ

وَإِنَّ مَدَارَ الْكُلِّ مِنْ حَوْلِ ذِرْوَتِي

وَمَا صُورَتِي لِلذَّاتِ إِلَّا جَلِيَّةٌ

هِيَ النَّفْسُ وَالْكَوْنُ الْمُحَسَّنُ جَنَّتِي

أما وقد بلغ مرتبة الإنسان الكامل ، فهو يصرح:

وَلَوْلَا زِنَادِي فِي الطَّبِيعَةِ قَادِحٌ

لَمَا قَامَتِ الْأَشْخَاصُ مِنْ قُلُوبِ طَيْتِي

وَبِي فَاضَتِ الْأَنْبَاءُ مِنْ كُلِّ مِلَّةٍ

بِمُخْتَلَفِ الْأَرَءِ وَالْكُلِّ أُمَّتِي^(١)

ويستمر الدسوقي، حتى نهاية قصيدته، في الكلام عن نفسه بوصفه إنساناً كاملاً فيصور إشراق الحقائق من حقيقته، ووجوده في كل صورة من الصور الكونية، بل وفي كل حادثة وقعت للأنبياء المرسلين كنوح وإدريس وعيسى عليهم السلام.

وفي شكل قريب الشبه من تائية الدسوقي، يترك أحمد البدوي (ولد بفاس ٥٩٦ هـ، وتوفي بطنطا سنة ٦٧٥ هجرية) قطعة شعرية تصور نفس الأفكار والمعاني، وهي أيضاً قصيدة تائية مطلعها :

(١) ديوان الدسوقي (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٦٦٠٧ د. تصوف) ورقة ١٢ب؛ ويوجد نص تائية الدسوقي كملحق لرسالة عامر ياسين النصار، ص ٢٦٨.

دَعَيْتِي لَقَدْ مَلَكَ الْغَرَامُ أَعْتَيْتِي

لَكِنِّي خَضْتُ الْبَحَارَ بِهَمِّي^(١)

وهكذا تجلت نظرية الإنسان الكامل عند صوفية تلك الحقبة، سواء كانوا من ذوى النزعة الفلسفية، أو الاتجاه العملي^(٢). وفي أُخريات تلك الحقبة، حقبة النضج والاكتمال، يضع الجليلي صياغته -التثرية والشعرية - لنظرية الإنسان الكامل.

أما التصوف الإسلامي بعد تلك الحقبة الزاخرة، فسوف يأخذ شكلاً آخر؛ ويعبّر تصوف ما بعد القرن التاسع الهجري عن نفسه من خلال الشروح، وشروح الشروح .. ومن خلال الطرق الصوفية التي غلب على معظمها الضعف والجهل؛ وكانت : نهاية رخيصة، لقصة مجيدة^(٣).

(١) أحمد البدوي : تائية البدوي (ملحق برسالة عامر ياسين النجار : أهم الطرق الصوفية .. ص٢٦٧).

(٢) شهدت تلك الحقبة عدداً من متبايخ الطرق لم يتكرر ظهورهم بنفس القدر بعد ذلك، ففي القرن السادس كان أحمد الرفاعي (توفي ٥٧٨ هجرية) والقناني (٥٩٢ هجرية) وأبى ملبين التلمساني (المتوفى ٥٩٤ هجرية) وعبد السلام بن مشيش وغيرهم الكثير، أما في القرن السابع فتجد أبا الحجاج الأقبصري (توفي ٦٤٢ هجرية) وأحمد البدوي (٦٧٥ هجرية) والشاذلي (٦٥٦ هجرية) والمرسي (٦٨٦ هجرية) وابن عطاء (٧٠٩ هجرية) واللسوقي (٦٩٦ هجرية) .. ومولانا جلال الدين (المتوفى ٦٧٢ هجرية). وقد ترك هؤلاء الرجال طرقاً صوفية، كانت حتى القرنين الثامن والتاسع ، زاهرة قوية كمؤسسيها.

(٣) هنا ما كنتُ اعتقله قبل خمسة عشر عاماً، يومَ دوَّنتُ هذا الكتاب .. وأراني ، في يومنا هنا أعيد النظر في ذلك من زاوية أخرى، تعطى للطرق الصوفية أهميتها في استمرار الروح الإسلامي عبر القرون، وترى في الشروح ، وشروح الشروح علامة على التواصل التراثي .. وتلك قصة تفاصيلها تطول.

الباب الثالث

الوحدة

مدخل

الوحدة، واحدة من أهم الأفكار الصوفية في الحقبة الممتدة من القرن السادس حتى التاسع الهجري؛ ذهب إلى القول بها رجال لم يلتفتوا للمظاهر لغانية، بل تعلقوا بالواحد الباقي .. فكانوا من أهل البقاء في الواحد الفرد صمد.

والوحدة، ثمرة كشف وإيمان عميق .. والإيمان لا يتفاوت قدره بين مؤمن وآخر أو من وقت لآخر - زيادةً ونقصاناً- وإنما تقل ثماره حيناً وتكثر حيناً. ولهذا جمع القوم القول بتلك الوحدة، حين أُلّف بين قلوبهم إيمان عميق، جمع بين بصائرهم كشف عمادة التحقيق وقوامه الذوق.

والوحدة مظهر إلهي، حار فيه الكَمَل من أحل الطريق؛ فسكت عنه البعض، وعبر عنه الآخرون. وما هو إلا خاطر بالحو في الأول، ووارد بالإثبات في الأخير. وفي الأول وفي الأخير، ما هو إلا إلهام يسطع نوره في جنبات بصيرة العارفين.

وقال الجليلي بالوحدة، وأوغل بها ابن عربي، وألّف فيها ابن الفارض أشعاراً؛ كما أطلقها ابن سبعين في كل المظاهر.. فانطلقت حملة الطاعنين،

وزاد تشنيع المرجفين، وكان الحكم الخاطيء على معانى رموز القوم .. التى هى - كما قال السراج - مخزونة تحت كلام، لا يظفر به غير أهله.

وفى هذا الباب ، نعرض لقضية الوحدة عند الجيلى، وعند ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين.. فى تحليل ، ثم موازنة بين هؤلاء الرجال فى قولهم بالوحدة.

ولكن لما كان قول الصوفية بالوحدة، يجر إليهم سهم الطاعنين . فقد رأينا أن نبدأ بفصل نقدى، نتناول فيه قضية الاتحاد والحلول والوحدة؛ وهى تلك المعانى التى جمع ابن تيمية القائلين بها تحت اسم الاتحاديين .. فنحاول فى هذا الفصل، التوصل إلى تحديد دقيق لمعنى ألفاظ الاتحاد والحلول والوحدة، ثم نلقى الضوء على حقيقة تلك الموضوعات عند صوفية الإسلام الكبار.

وفى الفصل الثانى، نقدم تحليلاً لفكرة الوحدة عند الجيلى؛ لنرى مدى اقتراب الرجل من حقائق الإسلام، ومدى ابتعاده عنها. فإن استطعنا فك رموزه وفهم إشاراته، فقد برأنا ساحة رجلٍ من أهل الإسلام؛ وإن لم نستطع، فإن من اجتهد وأخطأ فله أجر عند الله.

وفى الفصل الثالث، نحاول عرض كلام أئمة الصوفية الكبار ، توطئةً لمقارنة ما ذهبوا إليه عندما قالوا بالوحدة، بما ذهب إليه الجيلى حين قال بها. وعلى ذلك، فالصفحات التالية محاولة للعثور على إجاباتٍ للأسئلة الآتية :

ما الذى تعنيه كلمات : الاتحاد والحلول والوحدة ؟ وما الذى قصده الصوفية حين جرى على ألسنة بعضهم بعض من هذه الألفاظ ؟ وما الذى فهمه منها غير الصوفية ؟ هذا فى الفصل الأول .. وفى الفصل الثانى : ما هو منهج الجيلى فى الوحدة ؟ وهل يصح عليه القول بوحدة الوجود ؟ وما هى حقيقة تصوره للحق والخلق ؟ .. ثم تتساءل : هل خلع الجيلى حقاً ثوب الإسلام وصار للزندقة .. أم ظل على حقيقة التوحيد ؟

ولنا فى الفصل الثالث تساؤلات، مثل : ما الذى جرَّ البعض إلى تهمة ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين بالقول بوحدة الخالق والمخلوق ؟ وهل تعنى لديهم الوحدة، ذلك الذى رموا به من الظن بأن وجود الله، هو عين وجود العالم ؟ .. وسؤال أخير : ما الذى يجمع بين الصوفية القائلين بالوحدة ؟

الفصلُ الأولُ

الحُلُولُ وَالاتِّحَادُ وَالوَحْدَةُ

ارتبطت تلك الكلمات : *الحلول والاتحاد والوحدة* في الأذهان، بمواقف بعض رجال التصوف الإسلامي. وجرت هذه الكلمات على الألسنة المتهمة للقوم، دون النظر إلى حقيقة تلك المفردات ومعناها الاصطلاحية.

وعلى الصفحات التالية، نحاول عرض هذه القضايا ، واستعراض مواقف مَنْ أدينوا فيها .. فنعرض أولاً للحلول وقضية الحلاج ، على النحو التالي :

الحلول

الحلول في اللغة يعنى : النزول . فيقال حلّ بالمكان يحلّ حلولاً ، إذا نزل فيه^(١) . ولكن المعنى الاصطلاحى للكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوى، بل يحمل اصطلاح (الحلول) عدة دلالات :

(أ) دلالة المصطلح

استخدم مصطلح الحلول *Incarnation* فى الأصل، للإشارة إلى ما اعتقده البدائيون من وجود قوة إلهية ، أو مجموعة قوى فائقة للطبيعة *Supernatural* فى الصور الآدمية ، أو فى صورة أحد الحيوانات. ومن هنا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصور الإلهية، بل نظروا على أنها آلهة فعلية^(٢) . وهذه القوى التى تحلّ -فى اعتقاد البدائيين- فى هذه الصور، قد تكون خيرة أو شريرة .. وعندما تنتقل تلك القوى فى الإنسان عند ولادته، يدل

(١) ابن منظور : لسان العرب (دار لسان العرب - بيروت) المجلد الأول، ص ٧٠٢.

(٢) *Encyclopedia of Religion and Ethics, New York 1914, Vol. VII. p.183.*

تقل وزن المولود على انتقالها إليه أو حلولها فيه^(١) .

وبهذا المعنى السابق، يختلف الحلول **Incarnation** عن التناسخ **Transmigration** من حيث أن الحلول يشير إلى تجسيد الألوهية في الكائن الحي وانتقالها بعد الموت إلى كائن آخر؛ بينما يعنى الحلول : **إمكانية نفاذ الألوهية في الكائن لفترة ما^(٢)** .

ثم ظهرت عدة أنماط من عقيدة الحلول في الديانات القديمة بالهند والصين وفارس^(٣) . كما ظهرت تلك العقيدة في الديانة المسيحية، حيث يعنى لديهم الحلول -الذى سماه الجرجاني بالحلول السُّرِّيَّاني- اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، إشارة إلى الآخر^(٤) .

وفي الإسلام، كانت لعقيدة التوحيد وفكرة التنزيه الإلهي أثرهما في رفض فكرة الحلول . فقد بدت هذه الفكرة للمسلمين، مناقضة لأبسط مسلمات الفطرة، واختلف علماء المسلمين - كما يقول التهانوي^(٥) - في تحديد معنى الحلول فنجد لديهم عدة أقوال في ذلك منها :

* الحلول بمعنى اختصاص شيء بشيء بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً، كحلول الأعراض في الأجسام والنار في الجمره .

* الحلول: هو حصول شيء في شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما

(١) د. محمد الحسيني : في العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١) ص٢٦ .

(٢) Encyclopedia of Rel. & Eth. VII.p.183 .

(٣) Encyclopedia of Rel & Eth. VII.p.183 : p.200 .

(٤) الجرجاني : التعريفات (مكتبة لبنان - بيروت ١٩٦٩) ص ٩٨ .

(٥) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفى عبد البديع (الهيئة المصرية العامة

للكتاب ١٩٧٧) ، الجزء الثاني، ص ١٠٥ .

عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً وتقديراً^(١) .

* الحلول بمعنى الاختصاص الناعت، أى التعلق الخاص الذى يصير به أحد المتعلقين نعتاً للآخر، والآخر منعتاً به، كالتعلق بين اليأس والجسم الأبيض.

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلولين أو القائلين بالحلول، بمعنى حلول الله فى الإنسان، وهذه الأشكال الثلاث هى :

* قول النصارى بحلول الله تعالى فى عيسى بن مريم وهى العقيدة التى قالت الآيات القرآنية بكفر القائلين بها^(٢) .

* ادعاء الغلاة من الشيعة ، حلول الحق تعالى فى الأئمة^(٣) .

* ما ذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصرف من حلول الله فى الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء، وادعوا بأن هذا مباح وحلال؛ وقالوا بأن الله اصطفى أجساماً حل فيها بمعانى الربوبية، وأن الله عز وجل يَعشَقُ وَيُعشَقُ^(٤) .

(١) يرى التهانوى أن هذا التعريف خاص بالحلول السريانى - الذى ذكره الجرجانى - وليس

لمطلق الحلول . (الكشاف ١٠٦/٢)

(٢) سورة المائدة ، آية ١٧ ، ٧٢ .

(٣) كان ظهور هذا الاعتقاد عند الغلاة، فى عهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب . وقد قتل

الإمام على كرم الله وجهه، من صح عنده أنه يقول بألوهيته، فلم يرتدع الباقون، وانقسموا -

كما فى التحفة الإثنى عشرية - إلى أربع وعشرين فرقة، منها السبئية والمفضلية والبيزيفية .. إلخ،

انظر بخصوص ذلك :

* الألوسى : مختصر التحفة الإثنى عشرية للدهلوى (مكتبة إيشيق، استانبول ١٤٠٠هـ) ص ١٠

وما بعدها .

* فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٥ وما بعدها.

* التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٨/٢ ، ١٠٩ .

(٤) ابن الجوزى : تلييس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٦٨هـ) ص ١٧١ .

ويقول (المعجم الفلسفى) إن الحلول عند الصوفية، هو امتداد لفكرة الفناء؛ وإن الحلاج كان منادياً به، بالمعنى الذى اعتقده النصارى من قبل^(١). وكان اتهام الحلاج بالحلول، قد أضحى من المسلمات التى يأخذ بها معظم مؤرخى التصوف الإسلامى ودارسيه.

ولعلنا إذا اقتربنا من الحلاج بعض الشيء ، نستوضح حقيقة ذلك الرجل، وحقيقة ما ذهب إليه ولقى حتفه بسببه؛ وبذلك نتعرف على دلالة كلمة الحلول عند واحد من صوفية الإسلام.

الحلاج

وردت كلمة الحلول فى بضعة آيات شعرية، كان الحلاج قد تقوّه بها فى حال الوله الغالب المستولى على شعوره ؛ فقال :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا

نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنَنَا^(٢)

وهكذا ، يطيش سهم الحلاج ، فيأتى بكلمة الحلول دون مواربة .. فتأخذ هذه الكلمة بيده إلى حيث النطع والسيف. ثم يقول الحلاج وقد غلب عليه الوجد ، فلم يراع أدب الخطاب، متوجهاً بالقول إلى محبوبه :

- ويقول ابن الجوزى: إن القول بهنا جهل من ثلاثة أوجه أولها من حيث الاسم، فإن العشق عند أهل اللغة لا يكون إلا لما يُنكح . والثانى إن صفات الله عز وجل منقولة ، فهو يُحب ولا يقال يُعشق ، ويُحب ولا يقال يُعشق . والثالث من أين أتى (القاتل بالعشق) بأن الله تعالى يحبه، فهذه دعوى بلا دليل، لقول النبى ﷺ : مَنْ قَالَ إِنِّي فِي الْجَنَّةِ فَهُوَ فِي النَّارِ .

(١) للمعجم الفلسفى ، تصدير د. إبراهيم مذكور (بمعجم اللغة العربية ١٩٧٩) ص ٧٦ .

(٢) الحلاج : الطواسين ، نشرة ما سينون (باريس ١٩١٣) ص ١٣٤ .

وَتَحُلُّ الصَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي

كَحُلُولِ الْأَزْوَاجِ فِي الْأَبْدَانِ^(١)

وعلى ذلك ، شهد معاصرو الحلاج -من الفقهاء - عليه بالكفر. ولم يستطع مَنْ يعتقدون في ولايته، أن يأخذوا بيده وهو في غمرة سُكره واندفاعه^(٢) ؛ فقتل الحلاج وأُحرق على رؤوس الأشهاد. ولكن ، ما هي الدلالة التي قصدها الحلاج عندما قال كلمة الحلول ؟ .. ذلك ما لم يعرفه الحلاج نفسه! فقد قال الرجل في إحدى عباراته : من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشرية؛ فقد كفر^(٣) .

وللحلاج عديدٌ من العبارات التي تؤكد على معنى التوحيد . فهو يقول: إن معرفة الله هي توحيدة، وتوحيده تمييزه عن خلقه ، وكل ما تصور في الأرواح ، فهو خلافه ، كيف يحلّ به ما منه بدأ^(٤) .. إلى آخر هذه الأقوال التي لا تخرج بالحلاج في حال صحوه، عن نطاق الشريعة .

وطبقاً لعبارة الغزالي من بعد، لم يكن الحلاج صاحب أقوال بل كان صاحب مجاهدات وأحوال فيحكى عنه النهرجوري^(٥) أنه كان يجلس بالحرم فلا

(١) أخبار الحلاج، نشرة ما سينون وكراوس (باريس ١٩٣٦) ص ١١٤ .

(٢) يقول الحلاج ، في حال الصحو ؛ لابن فاتك: إن من يشهد عليه بالكفر - لمقاتله في حال الخو - أحبُّ إليه وإلى الله من يقرون له بالولاية : لأن الذين يشهدون لي بالولاية، مغفوعين بحسن الظن بي؛ والذين يشهدون عليّ بالكفر متعصين لدينهم، ومن تعصب لدينه، أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد ا (أخبار الحلاج) ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) أخبار الحلاج ، ص ٤٧ .

(٤) أخبار الحلاج ، ص ٣١ .

(٥) هو أبو يعقوب إسحاق بن محمد النهرجوري، من علماء الصوفية وكبار مشايخهم، أقام بالحرم سنين كثيرة مجاوراً، ومات به سنة ثلاث وثلاثمائة (السلمي : طبقات الصوفية، ص ٦٢).

يرح مجلسه إلا للطهارة والطواف، غير محترزٍ من شمس ولا من مطر^(١) .. هذا إلى جانب الكثير من الروايات الواردة في زهد الحلاج وقنوته وذهابه إلى الثغور مرابطاً. ولكن ذلك كله لم يمنع من اتهمه بالحلول، وبالباطنية.

ولم يدفع الحلاج عن نفسه - وفقاً للنصوص التي بين أيدينا - تهمة الحلول^(٢)، وإن كان يقر بكونه واحداً من أهل الباطن؛ باطن الحق! فعندما ساررت أبي إسحاق الحلواني، الشكوك في باطنية الحلاج - وكان هذا الرجل من أقرب الناس إليه، إذ ظل يخدمه طيلة عشر سنين - قال الحلواني للحلاج محتجراً: يا شيخ، أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن؛ قال الحلاج:

باطن الباطل، أم باطن الحق؟ .. أما باطن الحق، فظاهرة الشريعة، ومن يحقق في ظاهر الشريعة؛ ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. أما باطن الباطل، فباطنه أقرب من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه؛ فلا تشتغل به^(٣).

ذلك فيما يتعلق (بالباطن) في اعتقاد الحلاج .. أما قوله بالحلول، فإن لنا فيه بعض الاعتبارات، المحمولة على الوجه الحسنه:

* عاش الحلاج في حقبة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاح، فجرت على لسان الرجل بعض الكلمات - مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت - دون أن يقطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء. وكيف له أن يقطن لذلك، وقد كان مستغرقاً في معاشاته لأحوال التلويح، معتقداً في إمكانية التعبير؛ في حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير .. هذا بالوجه الأول.

(١) أخبار الحلاج، ص ٤٣.

(٢) في الغالب الأعم، لانجد الصوفى مدافعاً عن نفسه ضد ما يرمى به من اتهامات، فهو يرى أن دفع الاتهام منافٍ لأصول الفتوة والملامة .. وربما كان دفاع الصوفى عن نفسه، مشعراً بقيمة النفس عنده، وعاملاً على ازدياد حدتها لديه!

(٣) أخبار الحلاج، ص ١٩.

* وبالوجه الثاني لاحظنا أن كلمة (حلول) إنما وردت في شعر الحلاج، ولم ترد إطلاقاً في عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول في حال الخو وفي ثوب الشعور، ولم يقل بذلك في حال الصحو في نثره وحواراته مع معاصريه .. وللشعر معياراً للحكم عليه، تميل كفة ميزانه إلى العاطفة، أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل؛ وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديماً وحديثاً، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج.

* وبالوجه الثالث الأخير؛ فما نرى للحلاج مقاماً غير مقام الحيرة فهو يثبت ثم يحو ما أثبت .. ويدعى، ثم يرجع عن دعواه بقوله: حسب الواحد أفراد الواحد^(١).

وبالجملية؛ فقد عثر الحلاج .. ولو كان في أهل زمانه واحد من أهل التمكين، لكان أخذ بيده^(٢). ولكن الحلاج لم يجد من يخرجه من بحر الحيرة، فصاح أغشيوني ولم يعرف غير الله فتعجل الفرح به .. وغلب الفرح على قلب الوله فصرخ: اعلموا أن الله قد أباح لكم دمي فاقتلوني .. وعندما أفاق من السكر، كان السيف يمز عنقه. فكان آخر ما قال هذا الشهيد:

(١) صلى الحلاج ركعتين يوم صُلب، وسمعه إبراهيم بن فاتك يقرأ في الأولى ﴿الفاثمة﴾ ثم قوله ﴿وَلَنَبَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾ وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالي ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ ثم قال بعد صلاته مناجياً ربه:

اللهم إنك التخلى من كل جهة، التخلى من كل جهة .. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها .. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لتقتلي، تعصباً لديك وتقرباً إليك فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي، لما فعلوا، ولو سترت عنهم، لما ابتليت بما ابتليت؛ فلنك الحمد فيما تفعل، ولنك الحمد فيما تريد...

(٢) انظر عبارة الشيخ عبد القادر الجيلاني: عشر الحلاج ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده (الخوانساري: روضات الجنات، طهران ٥/ ٨٧).

﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ
أَنَّهَا الْحَقُّ﴾^(١)

الحلول عند الجليلي

الحلول عند عبد الكريم الجليلي هو أمرٌ مرفوضٌ تماماً؛ فهو ينفي تلك
العقيدة في أكثر من موضع في كتاباته، ويقول في النادرَات:

تَنَزَّهُ رَبِّي عَنِ حُلُولِ بَقْدَسِهِ

وَحَاشَاةُ مَا بِالِاتِّحَادِ تَجَامُعُ^(٢)

هذا على سبيل الإجمال ، أما في التفصيلات؛ فقد مرَّ علينا في الباب
السابق، كيف أكد الجليلي نفي الحلول عن مرتبة الإنسان الكامل، حين قال
بانتفاء العبد تماماً في تلك المرتبة، وإن تجلَّى الله إنما يكون على اللطيفة الإلهية
التي يقيمها الله محل العبد الفاني، فيكون الله تعالى هنا قد تجلَّى على ذاته.
ولا ينسب الجليلي في هذا المشهد أى وجود للعبد، حتى يُعتقد أن الله تعالى قد
حلَّ فيه، بل يؤكد على أن المشار إليه بالعبد هنا، هو على سبيل المجاز أما على
الحقيقة فليس هناك غير الحق المتجلَّى لذاته في اللطيفة الإلهية المعارة من الله
تعالى، عوضاً عن العبد الفاني.

ويقول الجليلي في كتابه (الإنسان الكامل) إنه إذا ما ذكر شيء عن وجود
الله تعالى في الإنسان، فإنه لايعنى بذلك أى معنى من معانى الحلول، بل يقصد
ما جاء في الحديث القدسي من أن الله يكون في عين العبد المتقرب بصرأ يرى
به^(٣)؛ وهو معنى قريب من قول النبي ﷺ: اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى
بنور الله.

(١) سورة الشورى آية ١٨.

(٢) النادرَات، بيت ٣١٠.

(٣) الإنسان الكامل ٤٩/٢.

وعلى ذلك، فإن القول برؤية العبد بنور الله، لايعنى كون الحق تعالى قد ظهر فى عين العبد. فذلك التجلى لايقبل لمخلوق على احتماله. وكيف يكون ذلك الاحتمال، وقد اندك الجليل حين تجلّى الله تعالى له، وخسراً موسى - الذى هو من أولى العزم من الرسل - صعقاً^(١) ..

ولم يكن الجيلى ، وهو فى تلك الحقبة المعرفية التى عرفت خطورة الاصطلاح، ليقع فى القول بالحللول كما وقع الحلاج. ومن هنا، فقد أكد الجيلى وغيره من كبار الصوفية من أمثال ابن عربى وابن الفارض والسهورردى وغيرهم نفى الحللول تماماً عن تلك الدرجات الروحية العالية، التى عبّرت مؤلفاتهم عن مراتبها. فقد كان القول بالحللول عند رجل من رجال التصوف فى هذه الحقبة التى انتسبوا إليها، يعد أمراً لا مُسوِّغَ، له ويدل على الكفر الصريح؛ هذا لأن التصوف آنذاك ، كان قد عرف كيفية التعبير السليم عن نظرياته، دون الوقوع فى متاهة الألفاظ التى وقع فيها الحلاج .

وهكذا نجد الصوفية المسلمين قد رفضوا القول بالحللول. وقد مرّ علينا، كيف صرّح السهورردى أن توهم الحللول نقص^(٢). كما نجد الجيلى يناقش القائلين به ، مناقشة تستند إلى النور الصوفى والدارية الواسعة بمذهب الحللول السريانى بل ويعتذر عن خطأهم، باعتبار أن النصارى عندما قرأوا (باسم الأب والابن) اعتقدوا أن الله تعالى قد حل بعيسى عليه السلام وبمريم، فاتخذوا عيسى عليه السلام وأمه إلهين من دون الله، كما تقول الآيات القرآنية الكريمة^(٣) .

ويرى الجيلى أن الخطأ فى قول النصارى بجلول الله فى عيسى، واتخاذة إلهاً من دون الله، كان من حيث أنهم حصروا الوجود الإلهى فى عيسى عليه السلام .. فكان ذلك ضلالاً من حيث قولهم بالتجسيم المطلق والتشبيه

(١) الآيات ١٤٣: ١٤٥ من سورة الأعراف .

(٢) السهورردى : حكمة الإشراق ، ص ٥٠١ .

(٣) سورة المائدة ، آية ١١٦ .

المقيد^(١). هذا على حين يرى الجليلي أن الله تعالى لا يصح تقيده بجهة، بل يجب إطلاقه - كما شهد هو بعين الحقيقة - في كل المظاهر، بحكم الآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٢).

الاتحاد

الاتحاد، في معناه الشائع؛ هو امتزاج شيئين أو أكثر، في كُـلِّ متصلٍ الأجزاء^(٣). والاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الأطراف مطابقة وفي الإضافة مناسبة وفي جميع المعاني موازاة^(٤).

وفي المفهوم الصوفي؛ الاتحاد هو الشعور بفناء الصوفي في الله، واتحاده به في لحظات الفناء هذه.. وقد عُرفَ الاتحاد بهذا المعنى في العقائد الهندية منذ وقت مبكر، وفي أنشودة من الرج فيدا^(٥)، نجد التريضة التالية :

مع نفس تأملت هذا السؤال .
متى سأكون مع فارونا^(٦) متحلاً .
أية موهبة عندي سيتمتع بها بغير سحق .
متى ، بقلبي سعيد ، أحظى برحمته^(٧) ؟

(١) الجليلي : الإنسان الكامل / ١ / ٧٥.

(٢) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

(٣) المعجم الفلسفي (بجمع اللغة العربية) ص ٢ .

(٤) المعجم الفلسفي (د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧١) ٣٥/١ .

(٥) الرج فيدا ، أو الفيديا الملكية ؛ هي إحدى الكتب الأربعة التي تتضمن النصوص الفيديوية (ريج فيدا/ بيجور فيدا / اثروا فيدا) والتي تمثل عقائد الهندوكية . والرج فيدا تتضمن ١٠٢٨ نشيداً دينياً، كتب بالسانسكريتية ويرجع تاريخها إلى سنة ١٠٠٠ ق.م.

(٦) فارونا هو إله السماء وحامي النظم الأخلاقية عند الهندوس.

(٧) د. محمد الحيني : في العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة المصرية والنشر ١٩٧١) ص ٩٢.

وتسعى هذه المذاهب الهندية، للوصول بالإنسان إلى الروح الكاملة، التي تتحد فيها المادة والروح. والهندوس يعنون بتلك الحالة الدخول في النفس العظيمة وهي حالة النرفانا *Nervana* الهندوكية، وهي حالة النبأنا *Nibbana* عند البوذية، وكلاهما يعني الوصول إلى حالة الفناء التام وانطفاء لهيب الرغبة^(١). .. وتعتقد هذه المذاهب بأن الله طبيعة ثلاثية، يرمز إليها في كتب الهند المقدسة ببراها الخالق^(٢) وفشنو الحافظ^(٣)، وشيفا (الملك/ المجدد)^(٤) وتتجلى تلك الطبيعة الإلهية الثلاثية بغير انقطاع، في سائر أجزاء الخليقة. ولذلك، فالهندي الورع: يعبد الله في تثليث مجموعة المجلل^(٥).

وهكذا ترتبط فكرة الاتحاد في المذاهب الهندية القديمة، بتصورات خاصة عن الكون وطبيعة الإله والاعتقاد بالتناسخ. فإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة (الاتحاد) في التصوف الإسلامي، وجدناه يعنى عند الصوفية: شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي موجود به، فيتحد الكل به في هذا المشهد، من حيث كون كل شيء موجوداً به معلوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به^(٦).

وعلى ذلك، فإذا كان اعتقاد الحلول يعنى إمكانية تجسيد الله في الصورة الآدمية. فإن الاتحاد بهذا المعنى السابق، أشمل وأعم من الحلول؛ إذ يعنى الاتحاد تقرير حقيقة وجود الله في كل المظاهر، ومن بينها الإنسان.

(١) برمهنا يوجانندا: فلسفة الهند في سيرة يوجي (مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥) ص ١١١.

(٢) براهما، هو كبير الآلهة، والقوة الخالقة في الطبيعة.

(٣) فشنو، هو إله الحب الذي يتحسد أحياناً في صورة كوريشنا أحد تلامذته |

(٤) شيفا، هو إله القسوة والتدمير، وتكون مهمته في ميادين القتال والمنازعات الفتاكة.

(٥) برمهنا يوجانندا: فلسفة الهند، ص ٥١٨.

(٦) الجرجاني: التعريفات، ص ٦.

وكان تقي الدين بن تيمية (ولد سنة ٦٦١، وتوفى ٧٢٨ هجرية) قد انتقد في مجموعة الرسائل والمسائل اعتقاد الصوفية القائلين بالاتحاد، انتقاداً شديداً، على اعتبار أن تلك العقيدة لديهم - كما فهمها هو - تؤدي إلى القول بأن الله هو المرئي بالعين في الحقائق الكونية، وذلك يعنى -بالتالى- كون المخلوقات جميعاً جزءاً من الله، فيكون الله بذلك متغيراً تغير هذه المخلوقات .. إلخ^(١).

وأياً ما كانت الدوافع وراء نقد ابن تيمية لرجال التصوف الإسلامى^(٢). فإننا هنا سوف نقرب قليلاً من رجال التصوف الإسلامى، لنرى - كما فعلنا

(١) جمع ابن تيمية في هجومه على مذهب الاتحادية، بين الحلاج وابن عربى والقونوى وابن الفارض وابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى، معتبراً أولئك جميعاً من الاتحادية. ومن هنا، كان الدكتور. محمد مصطفى حلمى، محقّقاً فيما قرره من أن تسمية ابن تيمية لكل هؤلاء الرجال بالاتحادية كان: *أمرًا غير موفق* (ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٢٩) فقد كانت كلمة الاتحاد عند ابن تيمية: *لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحلة من قريب أو بعيد.*

(٢) كان ابن تيمية يقول الحق الذى أدى إليه اجتهاده هو، وقد اجتهد الرجل ولقى الكثير من الاضطهاد فى سبيل إعلاء كلمة الحق؛ والحق، كان ابن تيمية يسعى لتوحيد الكلمة والاعتقاد. وفى ذلك كل الصواب، ولعل الرجل كان يخشى افتتان العامة بكلام الخاصة من أهل التصوف، فى العصر المتدهور الذى عاش فيه.

وعموماً، لقد عُرف ابن تيمية -فى أغلب كتاباته- بعدائه للصوفية، ولكنه فى رسالة صغيرة بعنوان الصوفية والفقراء يتكلم بلغة هادئة لانعدها فى مؤلفاته الأخرى، متتبّعاً معنى التصوف والصوفى فى اشتقاقاته المختلفة، ثم يرجع بعض مظاهر الحياة الصوفية فى الإسلام إلى حال الخوف الذى اشتهر به البصريون، قائلاً: *فإن الذى يذكرونه، من خوف عتبه الغلام وعطاء السلمى وأمنالهما، أمرٌ عظيم، ولا ريب أن حالهم أكمل وأفضل ممن لم يكن عنده من خشية الله ما قابلهم أو تفضل عليهم* (الصوفية والفقراء، ص ١٩) ويستمر شيخ الإسلام فى عرض أحوال رجال البصرة والكوفة، اللذين رأى فيهم وجهاً من وجوه الاجتهاد.

ثم ينتهى ابن تيمية من رسالته بالكلام عن الصديقين ودرجاتهم - وهم الذين يسميهم بصوفية الحقائق - ليذكر بعد ذلك رأيه فى الولاية والأولياء.

من قبل - حقيقة ما تُنسب إليهم من عقيدة الاتحاد، وكيف يمكن أن يعتقد
انصوفي المسلم، بعقيدة خارجة عن نطاق الإسلام .. كالتقول بالاتحاد.

ولا بد في هذا المقام من إشارة أولية، إلى أن فكرة الخروج على الإسلام
لا ينبغي أن تظل هاجساً مؤرقاً، ومطلباً خفياً يسعى لإثباته بعض الدارسين
للتصوف .. ولقد اخترنا في مرات عديدة هؤلاء البعض من الدارسين،
فوجدناهم لا يعرفون الأجدلية الصوفية ومع ذلك، فهم يزعمون قراءة التصوف،
ولا يتورعون عن الحكم على رجاله الكبار.

على آية حال، فقد نسب بعضهم القول بالاتحاد، إلى الكثير من صوفية
المسلمين؛ ابتداءً من أبي يزيد البسطامي، المتوفى ٢٦١ هجرية .. إلا أننا نرى
أن للاتحاد عند الصوفية معنى خاصاً غير ذلك الذي فهمه معارضو التصوف.

- .. ولاتدرى إلى أى مدى كان يمكن أن يصل ابن تيمية لو أنه توسّع في الكلام على هذا
النمط من الفهم المتأني، وإلى أين كان يمكن أن يستقر به المقام ! ولكن أحد السادة الأساتذة ،
وهو الذى قدم رسالة ابن تيمية ، يكتب على الصفحة الأولى من تعليقه للرسالة، بخط نخين
مفجع : لا .. يا شيخ الإسلام ثم يورد قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ !
وأياً ما كانت الدوافع وراء ما كتبه الأستاذ الدكتور/ محمد جميل غازي، في هذا التقديم
لرسالة ابن تيمية : الصوفية والفقراء (نشرت الرسالة مكتبة المدنى بجددة، بالملكة العربية
السعودية) فإننا نعتقد أنه ما كان ينبغي له - مراعاة لأدب الاختلاف في الإسلام - أن ينتهى
تقليده بقولته:

وبعد .. فإن الصوفية هي الرياء القتل، والناء العضال الذى مُنيت به هذه الأمة،
فُرقت الجماعة ورُوّجت البدعة، وحازت الترحيد، وهاجت السنة، وأضاعت الفوضى
والجهل باسم العبادة والذكر والمهد والطريق .. ولم يعد الطريق واحداً، بل أصبح طرائق
قلداً، على رأس كل طريق شيخ يدعو إليه، ومريلون يتبعونه، بل يؤكفونه.
نقول : هذا الكلام ، ومثله ، هو من السخافة والسطحية .. بحيث لا يجب الرد عليه، أو
الوقوف عنده .

وعبر السطور التالية ، سوف نقرب من البسطامى بوصفه من أوائل الصوفية
المتهمين بالقول بالاتحاد.

أبو يزيد البسطامى

اشتهر أبو يزيد البسطامى ببعض الأقوال التى سماها المتأخرون
بالشطحات^(١)؛ مثل قوله : سبحانهى وما أثر عنه، من مثل :

أول ما صرتُ إلى وحدانيته ، فصرتُ طيراً، جسمه من الأحذية،
وجناحه من الديمومية، فلم أزل أطيّر فى هواء الكيفية عشر سنين ، حتى صرت
إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة ! فلم أزل أطيّر إلى أن صرت فى ميدان
الأزلية، فرأيتُ فيها شجرة الأحذية - ثم وصف أرضها وأصلها وقروعها
وأعضائها وثمارها - ثم قال: فنظرتُ ، فعلمتُ أن هذا كله خدعة^(٢) .

تلك العبارات وأمثالها، عُدّت من قبيل المتأخرين نوعاً من الشطح الذى
نُظر إلى الوجد على أنه أهم عناصره^(٣).. أما معاصرو البسطامى ، فقد سكتوا

(١) الشطح كما يعرفه الجرجاني هو : عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من
أهل المعرفة باضطراب واضطراب (التعريفات ص ١٣٢) ويقول السراج: إن الشطح مأخوذ من
الحركة يقال شطح يشطح : إذا تحرك - لأنه حركة أسرار الراجدين، إذا قوى وجلهم،
فعبّروا عن وجلهم بعبارة يستغرب سامعها (اللمع فى التصوف ص ٤٥٣).

(٢) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف (تحقيق د. عبد الحليم عمود) ص ٤٦٤ .

(٣) د. عبد الرحمن بلوى : شطحات الصوفية ص ١٠ .

أما بقية العناصر التى تبرز ظاهرة الشطح بعد شدة الوجد؛ فهى - كما يذهب د. بلوى-
أن تكون التجرية تجرية اتحاد، أن يكون الصوفى فى حال سكر ، أن يسمع هاتفاً يدعو إلى
الاتحاد فيستبدل دوره بلوره ، أن يتم ذلك كله والصوفى فى حال من عدم الشعور.

وفى هذا كله، نظّر .. راجع دراستنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفى

(المؤتمر السنوى التاسع للجمعية الفلسفية المصرية ، جامعة القاهرة ١٩٩٧)

عن تلك الكلمات ولم يخوضوا فيها؛ إذ عثروا البسطامي ناطقاً بمعانٍ صحيحة في باطنها، رعناء في ظاهرها، كما قال السراج والجرجاني من بعد .

ونرى من جانبنا ، أن ما ينطبق على الحلاج من محاولة التعبير عن المعنى الصوفي، في حقبة لم تعرف أدوات التعبير. ينسحب أيضاً على البسطامي، الذي تبدل محاولات التعبيرية، كمحاولات طفل يمد يده كي يمسك القمر. ومن هنا قال الشبلي (المتوفى ٣٣٤ هجرية) إن البسطامي لو أدرك زمانهم لأسلم على يد بعض صبياننا .. رغم أن الشبلي قريب عهد من زمن البسطامي، ويعانى من القضية ذاتها، التي عانى منها .. وكلاهما حاول التعبير بلغة معتادة يتكلمها العامة، عن أحوال فرق العادة يعانها الخاصة من أهل الله.

والأمر الذي يلفت النظر في عبارة البسطامي التي ذكرناها ، هو أنه يتكلم في غمرة سكره، كما لو كان قد أدرك الأحدية . غير ملتفت إلى أن الأحدية لاقدّم لمخلوق فيها، وأن أهل الطريق منعوا الادعاء بتجلى الأحدية التي لاظهور فيها لمخلوق^(١) . مما يعنى أن الرجل كان غائباً حين تفوه بتلك الكلمات .. والغائب ، لا يُحكّم عليه بما يُحكّم به في حال الحضور.

وكان البسطامي إذا غلبه الوجدُ أنطقه بالدعوى العريضة. أما إذا نظَرَ في حقيقة ما ادعاه، عرف أن ذلك كله كان خدعة كما يقول هو بنفسه في نهاية الفقرة، أو الشطحة^(٢) ، التي أوردناها له. وهذا يعنى أن موضوع الاتحاد الذي تشعرونا به كلمات البسطامي، هو موضع يقع في قلب الشعور وليس عن بصيرة وتحقق العارف. كما أن هذا (الشعور المؤقت) الذي كان يوهم الصوفي آنذاك أنه اتحد، هو شعورٌ خاص بتجربة بين الصوفي والذات الإلهية. وبذلك يختلف

(١) سوف نعود لتلك النقطة عند الكلام عن مراتب الوجود عند الجليلي، في الفصل التالي .

(٢) نعتقد أن إطلاق كلمة الشطح على عبارات البسطامي، لا يعد وصفاً دقيقاً. وإنما هي محاولة من محاولات متأخرى الصوفية لتلمس الأعذار لأسلافهم في تلك الحقبة. وإلا ، فقد عبرت تلك الكلمات المضطربة، عن طبيعة التجربة الصوفية في طورها الأول: طور التلويح .

هذا الشعور الصوفي عن عقيدة الاتحاد التي ترى أن الأشياء تتحد بالله حقيقةً، كما رأينا لذلك مثلاً في العقيدة الفيديّة التي عرضنا لها.

وهكذا، فإن الاتحاد الذي يشعر به الصوفي، هو لحظة شهود يرى فيها الوجود الإلهي الواحد المطلق، الذي الكل موجود به.. أو هو التلفظ بالقول، كما يقول الجرجاني : من غير روية وفكر^(١) .

وبعد البسطامي، اتهم كثيرٌ من الصوفية بالقول بدعوى الاتحاد - الذي أكد كبار الصوفية أنه محال وممتنع^(٢) - وربما جرّ إليهم هذا الاتهام، ما عجزوا فيه عن التعبير عن معنى الحديث القدسي: كنت سمعه .. إلخ، فكانوا محلاً للرمي بالزندقة ، على الرغم مما كثر من الروايات عن تقواهم وزهدهم وسلامة إسلامهم.

الاتحاد عند الجيلي

رأينا في قصيدة النادرَات كيف أن الجيلي نَزّه الله تعالى عن التقيّد بالاتحاد، كما رأيناه ينزّهه تعالى ، في نفس البيت ، عن توهم الحلول^(٣) . وكما ذكرنا من قبل، فالجيلي لا يفتأ في مؤلفاته يذكرنا بأن الحلول والاتحاد مرفوضان لديه تماماً، فإن اعتقد الناظر إلى مؤلفاته بأنه يقول بذلك، فليعلم هذا الناظر أن ذلك كان من حيث مفهومه، لا من حيث ما أراده الجيلي^(٤) .. ولكننا في قصيدته النادرَات العينية ، يمر علينا قوله :

(١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٦ .

(٢) القاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص ٢٤ .

(٣) قوله :

وَحَاشَاةَ مَا بِالْإِتِّحَادِ تَجَامُعُ

تَنْزَهُ رَبِّي عَنْ خُلُوقٍ بِقُدْسِهِ

(٤) الإنسان الكامل / ١ / ٥ .

وَعَصْنُ فِي بَحَارِ الْإِتِّحَادِ مُنَزَّهًا

عَنِ الْمَرْجِ بِالْأَعْيَارِ إِذْ أَنْتَ شَاجِعٌ^(١)

وجاء البيت ، ضمن عدة أبيات (من ١٨٠ إلى ٢٨٥) يتوجّه فيها الجليلي بالخطاب إلى المرید، مبيّناً له علامات الطريق ابتداءً من إطلاق الحق في كل المراتى إلى أن تفجأ هذا المرید : الشمس الطوالع. أما هذا البيت ، فقد جاء فى منتصف الطريق، كواحدة من تلك العلامات التى يمر عليها ذلك العارج نحو النور، فى مشهد من المشاهد النورانية، أن الحسن الإلهى المبتدئ فى المظاهر المرئية ، هو صورة للجمال الإلهى المتجلى فى تلك المظاهر؛ ومن هنا، فعين المحقق إنما تقع على الصانع وليس على الصنعة.

ويقول الجليلي إن الالتباس الذى وقع فيه إبليس - ومنه اشتق اسمه^(٢) - حين رفض السجود لآدم ، كان سببه أنه نظر بعقله إلى الصنعة التى هى آدم، ولم ينظر إلى الصانع وهو الحق تعالى. ولو كان إبليس قد شاهد الصانع فى الصنعة لكان سَجَدَ، كما سجدت الملائكة تنفيذاً للأمر الإلهى، أما هو ؛ فقاس بعقله، فساء ظنه، والتبس عليه الأمر (وإن كان كل ذلك، قد قُدِّرَ أصلاً؛ فجرى عليه المقدر).

ولذلك فإن البيت السابق مباشرةً على البيت الذى ذكر فيه الجليلي كلمة الاتحاد كان تحذيراً من الجليلي لمریده، من التلبس الذى وقع فيه إبليس، فيقول الجليلي للمرید:

(١) النادرات ، بيت ٢٠٨.

(٢) يقر الجليلي ، كما قرر الحلاج من قبل فى طاسين : الأزل والالتباس ؛ أن إبليس كان اسمه عزازيل ولكنه لما وقع فى الالتباس تغير عليه الاسم ، فسمى إبليساً .. (الإنسان الكامل ٢٣٨/٢).

فَلَا تَكْ مَعَ إِبْلِيسَ فِي سَبِيلِهِ سَيْرَةٌ وَدَعَّ قَيْدَهُ الْعَقْلِيَّ فَالْعَقْلُ رَادِعٌ^(١)

وعلى ذلك، فإن دعوة الجليلي لمريده بالغوص في بحر الاتحاد، هي دعوة ذوقية، يعنى الجليلي فيها بالاتحاد: إثبات شهود الصانع - بعين التحقيق - وعدم النظر إلى المظاهر بعين العقل، كما فعل إبليس . ثم على المريد أن ينزه الله تعالى عن المزج بالأغيار في هذه المرتبة، فلا يعتقد أن رؤيته للحق هي ذات رؤيته للمظاهر والأغيار، وإنما يدرك أن الحق عَزَّ وَجَلَّ، تعالى عن الامتزاج بالأغيار، وتفرد بذاته عن ذواتها. فإذا وصل المريد لتلك الدرجة، وعان ذلك المشهد الإلهي، أدرك أنذاك أنه متطَّع ببصيرته إلى أنوار الوجود الإلهي، التي هي تجليات تتوالى كأموج البحر .. أما المخلوقات والمظاهر، فليس لها وجود في هذا المشهد، حتى يُعتقد بامتزاج الحق وإياها .

وبهذا المعنى ، يدعو الجليلي للغوص في بحر هذا المشهد ، دون التفات إلى معنى من معانى الحلول والامتزاج؛ فقد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهو شهود لا من حيث المظاهر .. ولكن من حيث الظاهر والباطن والأول والآخر، وذلك هو معنى الوحدة التي يقول بها الجليلي .

الوحدة

في المعنى الشائع ، نجد الوحدة Unity في مقابل الكثرة لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم ، والكثرة كونه بحيث ينقسم^(٢) . والوحدة - في اللغة - من التوحيد ؛ يُقال رجل متوحدٌ : أى لا يخالط الناس ، وتوحد برأيه : تفرَّد به^(٣) .

(١) النادرات ، بيت ٢٠٧ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي (دار الكتاب اللبناني ١٩٧١) ٢ / ٥٦٧ .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ٣ / ٨٨٨ .

وفى الاصطلاح، هناك نوعان من الوحدة. الأولى وحدة الوجود Pantheism بالمعنى الفلسفى، والأخرى تُعرف بوحدة الشهود. أما وحدة الوجود، فهو: **منهـب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن الكون هو الله^(١)**. ويذهب بعض المفسرين إلى أن تصور وحدة الوجود نشأ فى المدرسة الإيلية، إذ أنهم ردوا الوجود إلى واحد؛ وكانت لدى طاليس **Thales** و**أكسنوفان Xanophanes** بعض الأفكار عن الوحدة، فقد قال طاليس بأصل واحد للكون هو الماء. وكذلك عرض أكسنوفان لتلك النظرية فى وحدة الوجود، حين انتقد هزيود **Hesiod** وهو **ميروس Homer** فيما يتعلّق بالخلود والتشبيه الذى خلعه على آلهة الأرباب. ولكن فكرة أكسنوفان الخاصة عن الألوهية، ما زالت مبهمة على الرغم مما ذهب إليه أرسطو، من أن أكسنوفان كانت لديه نظرية شمولية للكون، عندما ذهب إلى أن الواحد **One** هو الله **God^(٢)**.

إلا أن منهـب وحدة الوجود، قد ظهر بشكل واضح فى العقيدة الفيديّة؛ حيث تؤمن هذه العقيدة بأن براهما هو الحقيقة اللانهائية التى ليس من الممكن تعريفها^(٣). وتتصوّر النصوص الفيديّة عملية الخلق بهذا الشكل الذى جاء فى هذه الأنشودة من الرج فيدا، حيث تقول إحدى الفقرات:

كان ظلام .. فى أول مرة مختلفياً فى الظلام.

هذا الكلُّ كان عماءً غير مميز

كل ما وُجد آنذاك، هو الفضاء واللاشكل ..

وبالقوة العظمى الباعثة للحرارة

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ٥٧٩.

(٢) Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Vol.6 p.31.

Art. Pantheism.

Abid, p.32. (٣)

وَجَدت الوحدة^(١) .

ويرى الدكتور الحينى، أن نظرية وحدة الوجود إنما جاءت فى اليونانيشات^(٢) الهندوكية، فقد طوّر الشراح المتأخرون آراء المدارس القديمة، وآلفوا منها مذهباً تاماً ومتناسقاً ظهر بشكل واضح فى فلسفة التعدد Samkyya وفلسفة الوحدة Vedanta^(٣) .

... وإذا كان ما سبق هو مثال لما يمكن تسميته بوحدة الوجود الدينية، فإن أفكاراً أخرى نجدتها عند ديدرو وهولباخ وبعض الفلاسفة الهيجليين، مما يمكن تسميته بوحدة الوجود الفلسفية ؛ حيث يغلب على هذه الأفكار طابعٌ مادى، فيذهب هؤلاء والفلاسفة إلى القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم^(٤) . وهكذا تغلب فكرة المادة على هذه الفلسفات فلا تسلّم بوجود إلهى متعال، وترد كل شىء إلى المادة التى هى لديهم حية بذاتها وعنّها تنشأ الكائنات جميعاً وبذلك تكون وحدة الوجود لديهم، وحدة مادية Material Pantheism^(٥) ، تذكرنا بآراء الرواقيون.

ولم ينقطع الاعتقاد فى مذهب الوحدة، وما زالت عقول المفكرين تدور حول هذه النظرية حتى اليوم.. فما هو عبد الجبار الواصل يعطينا، من العراق،

(١) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٤ .

(٢) اليونانيشات هى شروح على النصوص الفيديّة الأربعة التى ذكرناها من قبل، ويقول المفسرون: إن معنى كلمة يونانيشات Upanishad هو الجلوس بقرب أو الجلوس مقابلاً! وذلك يعنى عدم الاتصال المباشر بها .. وقد بقيت من هذه الشروح مائتان وخمسون يونانيشادة تقريباً (فى العقائد والأديان، ص ١٠٦).

(٣) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٨ .

(٤) المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا) ص ٥٧٩ .

(٥) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية) ص ٢١٢ .

فكرة، يحاول خلالها أن يضع نظرية فيما أسماه بوحدة الوجود العقلية.

ويورد الواصل انتقادات شوبنهاور لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، كقوله : إن أصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مردافاً آخر لاسم الكون فزادوا اللغة كلمة، ولم يزدوا العقل تفسيراً، ولا الفلسفة مذهباً، ولا الدين عقيدة^(١) .. ثم يعرض الواصل فكرته هو عن (وحدة الوجود العقلية) فيقول بأن كل ما فى الوجود عقول متفاوتة الدرجات ، ومن مجموعها يتكوّن العقل العام كما يتكون العقل الجزئى من مجموعة أفكاره العقلية، التى هى عقول بسيطة. ومعنى هذا أن الطبيعة تنكّر من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات، والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية ثم يقول: وعليه، فوحدة الوجود التى نعتنقها، تجعل من الوجود عقلاً شاملاً، يحتوى كل شىء ولا شىء يحتويه^(٢) .

ويغضّ النظر عن سلامة تلك الفكرة التى يعتنقها الواصل من الناحية الدينية، فإننا نرى : إنها مجرد رغبة ملحة فى إقامة مذهب فلسفى، كان المؤلف قد حاول إرساء دعائمه على اكتشافات العلم ونتائجه.. وتلك النتائج، لا تفتأ يطرأ عليها التعديل ، وإثبات بطلان النتيجة الأولى بالنتيجة الثانية والثانية بالثالثة.. إلخ، وما بنى على باطل فهو باطل.

على أى حال ، فإننا نجد شتى الصور من عقيدة الوحدة التى يمكن ردها إلى ثلاثة أشكال متميزة :

* وحدة الوجود الدينية، التى تظهر فى العقائد الهندية القديمة ؛ والتى تعطى الفياداتاً مثلاً لها .

(١) عبد الجبار الواصل : وحدة الوجود العقلية (منشورات عويدات ، بيروت -باريس ١٩٨٣)

ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥، ١٧٨ .

* وحدة الوجود الفلسفية، التي يغلب عليها الطابع المادى، على النحو الذى نجدّه عند الرواقين وعند كل من ديدرو و هولباخ حيث تكون المادة هى الأصل وهى الكل.

* وحدة الوجود التى سماها الواصل العقليّة والتى ترد الوجود إلى عقل واحد؛ وهى فكرة تتشابه مع بعض الأفكار الأخرى فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

أما الوحدة فى المفهوم الصوفى، عند عبد الكريم الجليلي وغيره من الصوفية . فقد خصصنا الفصلين الثانى والثالث من هذا الباب للبحث فى حقيقتها، وسوف نرى أنها ابتعدت عن هذه الأفكار والنظريات السابقة. وقامت على فكرة واحدة بسيطة، تقول بأن الله هو - كما تقول الآيات: الأول والآخِر والظاهر والباطن. ثم نشأت من تلك الفكرة، نظرية صوفية فى الشكل وفى المضمون ، حاول صوفية المسلمين خلالها، إثبات أن الله وحده هو الحق.. وما سواه باطل وروهم^(١) .

وترجع تسمية الوحدة عند صوفية المسلمين بوحدة الوجود، إلى تقى الدين ابن تيمية المتوفى ٧٢٨ هجرية، فقد كان الرجل -بقدر ما نعلم- هو أول من أطلق هذه التسمية^(٢). ثم ذكر ابن خلدون (المتوفى ٨٠٧ هجرية) فى مقدمته مذهب الوحدة المطلقة الذى استدل عليه بكلام ابن دهقان، ورأى فيه

(١) لاحظ قول النبى ﷺ إن أصدق بيت قالته العرب : ألا كل شيء ما خلا الله باطل .. والعبارة النبوية ، هى الشطر الأول من بيت لبيد الذى يقول :

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَّا مَحَالَةَ زَائِلٌ

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة المنار) الجزء الأول، ص ١٧٦ .. وانظر أيضاً :

- وحدة الوجود بين ابن عربى واسينوزا ، مقال للدكتور إبراهيم مذكور (بالكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى) ص ٢٦٩ ، ٣٧٠.

كلاماً : غاية في السقوط^(١) .

وعموماً ، فسوف نطرح هذه التسميات جانباً ، إلى أن نتعرف إلى تلك النظرية في (الوحدة) التي يمكن القول ابتداءً ، إنها ظهرت في الفكر الصوفي الإسلامي مع القرن السادس الهجري ، وهي بذلك تدخل ضمن نطاق فكر الحقبة المعرفية التي امتدت من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجري ، وفكانت المعرفة الصوفية في تلك الحقبة تمثل الحكمة المتعالية التي ارتفعت بالإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل ، والتي لم تر في الوجود غير الحكيم الخبير .

(١) ابن خلدون : المقلمة (طبعة الأزهر) ص ٣٩٦ .

الفصلُ الثاني

الوَحدةُ عِنْدَ الجِلي

تظهر فكرة (الوحدة) بوضوح فى معظم مؤلفات الجيلى، وإن كان الرجل لا يستخدم هذه الكلمة فى العادة .. وتبدو لنا فكرة الجيلى عن الوحدة فى أول مؤلفاته الكهف والرقيم حيث يشير إليها بإشارات ذوقية قائمة على أساس من الرمزية الخاصة بأهل الطريق، فيذكر فى هذا الكتاب، الذى ألفه على طريقة علماء الحرف ؛ أن النقطة هى إشارة ذوقية إلى ذات الله^(١) .

ثم يقرر الجيلى أن من الحروف ما تكون النقطة فوقه وذلك مقام : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ! ومن الحروف ما تكون نقطته تحته وهذا مقام: ما رأيت شيئاً ، إلا ورأيت الله بعده .. ومن الحروف ، ما تكون النقطة فى وسطه، كالنقطة البيضاء فى وسط الميم .. وهذا عند الجيلى محل : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه .

ثم يختتم الجيلى كتابه بجملة أشعار، ألفها على طريقة أهل التحقيق، مشيراً فيها إلى الوحدة إشارة مباشرة. فيقول فى مطلع إحدى القصائد :

مَا تَمَّ غَيْرُ سَعَادٍ فِي النَّقَا أَحَدٌ

هِيَ الْمَوَارِدُ حَقًّا وَهِيَ مَنْ يَرِدُ^(٢)

ثم يعود الجيلى ليعرض هذه الفكرة على صفحات مؤلفاته، فيعبر عنها تترأ وشعراً، تصريحاً وتلويحاً .. وكأن تلك الفكرة، الشغل الشاغل للرجل فى تأليفه. وهكذا ، قامت لديه نظرية متكاملة الأركان، انطلاقاً من الفكرة

(١) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٧ .. وقد ذكر الجيلى ذلك من بعد، فى واحد من

أجزاء مؤلفه الكبير حقيقة الحقائق جاعلاً هنا الجزء بعنوان : كتاب النقطة !

(٢) الجيلى : الكهف والرقيم، ورقة ٨.

البيسطة - التى ذكرناها فى نهاية الفصل السابق- والتى لاترى فى الوجود غير الله. فالله عند الجيلى هو الوجود الحقّ .. وسؤالنا : وما بال الوجود الخلقى؟^(١)

الوجود الحقى والوجود الخلقى

يقول عبد الكريم الجيلى: إن الوجود لم يعرفه إلا رجلان ؛ رجل شهد العالم مظهراً، والحق تعالى باطن فيه. ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهراً والعالم هو الظاهر فيه.. وعلى كلا الوجهين، فما فى الوجود إلا حقٌّ وخَلقٌ^(٢) .

وبهذا المعنى السابق، فالمشاهد لا يرى تحقيقاً إلا الحق بالخلق، أو الخلق بالحق. ولكن ذلك -عند الجيلى- يكون على سبيل الإجمال؛ أما على التفصيل، فلوجود جميعه عند الجيلى مراتب أربعون، تبدأ من الذات الإلهية، وتنتهى عند الإنسان.

وكان الجيلى قد أشار إشارةً سريعةً فى الكهف والرقيم إلى أن مراتب الوجود أربعون ثم عاد فى مؤلفه المتأخر مراتب الوجود إلى تلك المراتب الأربعين، فتناولها بالتفصيل، مشيراً إلى أن أمور الوجود إنما تنقسم وتتفرع حتى تكاد تخرج عن الإدراك والإحصاء ، ولكنها جميعاً محصورة تحت هذه المراتب (الأنطولوجية) الأربعين^(٣) :

(١) الذات

(٢) الأحدية

(٣) الواحدية

(٤) الألوهية

(١) المرجع السابق، ورقة ٣٤.

(٢) الجيلى : حقيقة الحقائق، ص ٦٠.

(٣) الجيلى : مراتب الوجود ص ١٢ .. وقد عرض الجيلى لهذه المراتب فى قصيدة النادر العينية (من البيت ٢٨٦ وحتى البيت رقم ٣٠٠).

- (٥) الرحمانية
(٦) الربوبية
(٧) المالكية
(٨) الأسماء والصفات النفسية
(٩) حضرة الأسماء الجلالية
(١٠) حضرة الأسماء الجمالية
(١١) حضرة الأسماء الفعلية
(١٢) الإمكان
(١٣) العقل الأول
(١٤) اللوح المحفوظ
(١٥) العرش
(١٦) الكرسي
(١٧) عالم الأرواح العلوية
(١٨) الطبيعة المجردة
(١٩) الهبولى
(٢٠) الهباء
(٢١) الجواهر الفرد
(٢٢) المركبات
(٢٣) الفلك الأطلسى
(٢٤) فلك الجوزاء
(٢٥) الفلك المكوكب
(٢٦) سماء زحل

(٢٧) سماء المشتري

(٢٨) سماء بهرام

(٢٩) سماء الشمس

(٣٠) سماء الزهرة

(٣١) سماء عطارد

(٣٢) سماء القمر

(٣٣) الفلك الأثير : النار

(٣٤) الفلك المأثور: الهواء

(٣٥) الفلك المستأثر : الماء

(٣٦) الفلك المتأثر : التراب

(٣٧) المعدن

(٣٨) النبات

(٣٩) الحيوان

(٤٠) الإنسان .. وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق

تعالى.

والمرتبة الأولى من مراتب الوجود الواردة هنا ، هي مرتبة الذات الإلهية،
التي هي مجهولة الغيب .. ومن هنا فقد : انقطعت الإشارة قبل الوصول إلى
حرمها .

ويرى الجليلي أن المرتبة الثانية عشر من مراتب الوجود، وهي مرتبة عالم
الإمكان تنتهي عندها آخر التنزلات الحقية. وبذلك يكون عالم الإمكان مرتبة
وسطى بين مراتب الوجود الحقى التي يبدأ بالذات، ومراتب الوجود الخلقى
الذى ينتهى بالإنسان .. بعبارة أخرى، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق

والخلق، وبرزخ^(١) بين الوجود الحقيقي والوجود المجازي^(٢) .

وهذا الترتيب الذى يقرره الجيلى، يجعلنا نؤكد أن الرجل كان يفرق - على طريقته- بين الحق والخلق، أو بين الظاهر والمظاهر. إلا أن للجيلى (عند المشاهدة) قولاً آخر فى هذه المراتب الوجودية !

ينظر الجيلى بعين المشاهدة إلى مراتب الوجود الخلقى، فىرى أنها ليست سوى وجود مجازى، لا حقيقة له عند أهل المشاهدة والتحقيق .. ويضرب الجيلى مثلاً لذلك فى قصيدة النادرَات عندما يقول :

وَمَا الْخَلْقُ فِي التَّمَثَالِ إِلَّا كَتَلْجَةِ

وَأَنْتَ بِهَا الْمَاءَ الَّذِي هُوَ نَابِعٌ^(٣)

وهنا، نرى أن الجيلى ينسب للوجود الخلقى وجوداً معاراً من وجود الحق .. فهو وجود من حيث النسبة والإضافة .. أما بحكم الحقيقة، فليس (الثلج) إلا (الماء) النابع فيه . ولكن ذلك مشروط عند الجيلى بنويان الثلج، أى بالنظر إليه بعين الجمع . ويضرب الجيلى مثلاً آخر فى نفس القصيدة فيقول:

كَذَا الْخَلْقُ فَافْهَمِ إِنَّهُ مُتَوَهَّمٌ

وَهَذَا كَقَشِيرِ كَسَى يَضِلُّ مُخَادِعٌ^(٤)

(١) البرزخ : هو الحائل بين الشيتين، وهو - كما يقول الجرجاني - الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح، أعنى الدنيا والآخرة (التعريفات ص ٤٥) ويأخذ القاشاني نفس التعريف (اصطلاحات الصوفية ص ٣٦، ٣٧) وكذلك بالنسبة إلى البرزخ الجامع الذى هو : الحضرة الواحدية ، والتعنين الأول ، الذى هو أصل البرازخ كلها، ولهذا يسمى البرزخ الأول الجامع .

(٢) يقترَب كلام الجيلى عن عالم الإمكان، من كلام شيخ الإشراق عن عالم المثل المعلقة الذى يتوسط عالم الأنوار والعالم الظلماني ، أو بين عالم العقول وعالم الحس ؛ وهو عالم الخيال (انظر: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٤، ٢٢٦) .

(٣) النادرَات العينية ، بيت ١٦٤ .

(٤) النادرَات ٤٧٣ .

وهكذا لا يرى الجليلي في الوجود سوى مراتب للوجود الحقي؛ أما الوجود الخلقى فهو قشراً على اللب، فعين أهل الظاهر ترى تعدداً في المظاهر، وبصيرة أهل التحقيق لا تشاهد غير مراتب حقية. فالوهم يصور المظاهر والتحقق يكون مع الظاهر الباطن في المظاهر.. وفي هذه الدرجة - التي تتلوها درجات أخرى من المشاهدة - يقول الجليلي شعراً:

مَا فِي الْوُجُودِ سِوَى مَرَاتِبٍ أَرْبَعٍ
هِيَ عَيْنُهَا الْمَوْجُودُ بِارْتِقَاءِ
ذَاتٍ وَأَوْصَافٍ وَأَسْمَاءٍ لَهَا
وَالرَّابِعُ الْأَفْعَالُ ذَاتُ بَقَاءِ^(١)

وحتى ذلك المشهد، فالجيلي لم يصل بعد إلى مشهد الوحدة، إنما هو فقط يدرك معنى صوفياً خاصاً للألوهية.. تُختصر معه مراتب الوجود الأربعين إلى مراتب أربعة للذات الإلهية .

الألوهية عند الجليلي

في قصيدة النادرات، وبعد أن انتهى الجليلي من الكلام عن الحجة بالمفهوم الصوفي .. التي هي آخر طور من أطوار العلم، وأول طور من أطوار المعرفة؛ يقول:

عَلَى عِلْمِي مَعْنَاكَ ضِدَّانٍ جُمُعَا
وَيَا لَهْفِي ضِدَّانٍ كَيْفَ التَّجَامُعِ^(٢)

يرى الجليلي، بنظرة المتجرد، أن الألوهية جامعة بين الأضداد، فهي حَقٌّ وخلق! وذلك من حيث أن الألوهية، هي مظهر الأسماء والصفات كلها، بحكم

(١) حقيقة الحقائق ص ٧.

(٢) النادرات ١٠١.

ما يستحقه كل واحد منها، فيظهر فيها : النعم والانتقم والهادى والمضل ..
وغير ذلك! وعلى ذلك، فالألوهية عند الجليلي تشتمل بمجلاها ، أحكام جميع
المجالى الحقيقية فهى بهذا المعنى مجلى: إعطاء كل ذى حتى حقه^(١) .

ومن ناحية أخرى، يرى الجليلي أن الله تعالى، قد جعل لاسم الخلق محلاً
من ذاته: كما رسم لاسم الحق حكماً من ذاته^(٢) . فجمعت ألوهيته بذلك، بين
الحق والخلق من حيث أن الخلق هو صفة الخالق، كما أن الخلق هو مظهر الحق
- عزَّ وجلَّ - ومُظهره^(٣) . وبهذا المعنى، يذهب الجليلي بعيداً، فيقول فى عبارة
عليها أثر رعونة، إن : الألوهية جمعت بين الحق والخلق، بل جمعت بين ذل
العابد وعز المعبود !! وكان أفضل من ذلك، تصويره لنفس المعنى الذوقى، حين
أشار فى التادرات، فقال مخاطباً ربه :

وَلَكِنَّهَا أَحْكَامُ رَبِّتِكَ اقْتَضَتْ

أَلُوهُيَّةَ لِلضُّدِّ فِيهَا التَّجَامُعُ^(٤)

وعموماً، فالجيلي لا يرى غير الله - الذى هو عنده اسم لمرتبة الألوهية^(٥)
- فى جميع المراتب الحقيقية والخلقية فهو الموجود على الحقيقة، الذى أحاطت
ألوهيته بكل المراتب، وجمعت كل المظاهر الحقية والخلقية على عمومها. فأحاط
فلك الألوهية بالقديم والحادث، والحق والخلق؛ بل أحاطت الألوهية عند الجليلي
بالموجود والعدم، فى وحدة لا يخرج منها شئ من حقائق الوجود ومظاهره.. إذ

(١) الإنسان الكامل ١ / ٢٧ .

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢ .

(٣) يظهر هنا التأثير القوي للأثر الذى يعتد به الصوفية : كنتُ كثرًا مخفياً فأحببتُ أن أعرف
فخلقتُ الخلق، فيه عرفونى .

(٤) التادرات ١٦٢ .

(٥) الإنسان الكامل ١ / ٢٣ .. ويقول الجليلي فى هذا الموضع : والله هو اسمُ لرب هذه المرتبة
الألوهية ولا يكون ذلك إلا لذات واحب الوجود، تعالى وتقلَّس .

تلاشت هذه المظاهر فى واحد هو الله من حيث افتقارها إلى الواحد ووجودها به، ومن حيث أن وجودها نسبة وإضافة، ولذلك كان الله فى هذا المشهد - كما تقول النادرات : عنهن ساطع^(١) .. ومن ذلك كله، يخرج الجليلى إلى نفسى الكثرة الموهومة ، وإثبات وحدة الواحد :

وَأَجْزِمُ وَقُلُّنِ الْوُجُودَ جَمِيعَهُ

لِلْوَاحِدِيَّةِ مَظْهَرُ الْإِجْلَاءِ

وَالْوَاحِدُ الْقَهَّارُ قَامَ بِوَحْدَةٍ

فِي كَثْرَةِ التَّعَدَادِ وَالظُّهْرَاءِ^(٢)

ويؤكد الجليلى على أن هذا التحقق، لا يكون بطريق العقل، ولا يدرك بالفكر .. ولكن تلك المعرفة حصلتُ عنده (ذوقاً محضاً) يعطيه التجلى الإلهى المعروف بالتجلى العام الذى هو : موضع حيرة الكمل من أهل الله.

ويقرر الجليلى فى المناظر الإلهية أن الوحدة : منظرٌ إلهى وتجلى، قلَّ أن يدركه المخلوق - وليس فيه راحة بوجه من الوجوه - وفى هذا المشهد يُسلب الحقُّ تعالى العبدَ من حُلل الدعاوى الكاذبة الخادعة، المشعرة بوجود موجود سواه عز وجل، فيرى السالك أن أنوار الحق قد تجلت فى الموجودات بغير حلول ولا شبه نقص، بل بحكم الوحدة الإلهية التى هو عليها منذ كان.. وقد وجدنا ذلك -يقول الجليلى- ذوقاً عياناً، وحقاً وحقيقة : فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر^(٣) .

(١) النادرات ١٦٧.. والإشارة هنا إلى الموجودات كلها.

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٦.

(٣) المناظر الإلهية ص ٣٤ .. يردّد الجليلى فى نفس المعنى، شعراً، فى قصيدة النادرات

(بيت ١١٧):

وَلَا تَطْلُبُنِ فِيهِ الدَّلِيلَ فَإِنَّهُ وَرَاءَ كِتَابِ الْعَقْلِ تَلْكَ الْوَقَائِعُ

وقد أشار الجليلي في قصيدة النادرات، إلى أن تلك الحقائق إنما هي قائمة على أساس من الآيات القرآنية :

فَقَدْ خَلَقَ الْأَرْضَيْنِ بِالْحَقِّ وَالسَّمَا
كَذَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ إِذْ أَنْتَ سَامِعٌ
وَمَا الْحَقُّ إِلَّا اللَّهُ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ
فَشَمَّ سَدَاهُ فَهُوَ فِي الْخَلْقِ ضَايِعٌ^(١)

ويقول الجليلي في الإنسان الكامل أنه لا يوضع شيئاً في كتابه، إلا وهو مؤيدٌ بالكتاب والسنة؛ ويطلب من الناظر إلى مؤلفاته، أن يترث عند مطالعة هذه الحقائق، فإذا لاح للناظر شيءٌ مخالف للكتاب والسنة، فليترقف هذا المطالع عن الاعتقاد في ذلك، وعن العمل به، إلى أن يفتح الله عليه بتلك الحقائق؛ ثم يحصل له الشاهد على ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه^(٢). ويؤكد الجليلي أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة، فهو ضلالة.

والحقيقة، فإن التأويل الصوفي أو الإدراك النوراني لمعاني القرآن، كان دوماً عنصراً أساسياً في بناء النظرية الصوفية في تلك الحقبة . فالجيلي لا يفتأ يورد ، متأولاً، بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى الوحدة الإلهية، مثل :

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^(٣)
﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ..﴾^(٤)

(١) النادرات ١٨٢، ١٨٣... والإشارة في الآيات إلى قوله تعالى ، في سورة الروم، الآية الثامنة

﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ..﴾

(٢) يقول الجليلي: إن فائدة التسليم وترك الإنكار، هو خوف حرمان المطالع -أو المرید- من معرفة تلك الحقائق؛ فإن من أنكر شيئاً من علوم الصوفية حرم الوصول إليه (انظر تفصيل الجليلي

للوحوه التي يرد عليها العلم في : الإنسان الكامل ٥/١، ٦.

(٣) سورة الحديد ، الآية الثالثة .

﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)

﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢)

﴿سُتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٣)

ومن ناحية أخرى، فإن النظرية في تلك الحقبه، تصبح أداة تفسيرية للأبيات والنصوص القرآنية. فالجيلي يتناول قوله تعالى في الآية الكريمة ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ..﴾ فيقول في ذلك متأولاً، وطبقاً لفكرته في الوحدة: ما كان يمكنك يا محمد - ويجوز أن يكون الخطاب لكل مستمع- أن تؤلف بإنفاق ما في الأرض جميعاً بين قلوبهم، ولكن الحق تعالى بكماله وقوته، ألف بين أجسامهم وفواتهم وصفاتهم.. ألف بين طائفة بصفاته، وألف بين طائفة بأفعاله. بل ألف بين الجميع بذاته وجميع صفاته^(٤).

وأخيراً فالجيلي يقرر أن العالم خيال^(٥) أو هو صور لوجه واحد تنوعت أساريه في مرآة، حتى بدا ذلك الوجه متنوعاً، فالتنوع هنا، هو التحليلات

(٤) سورة البقرة، آية ١١٥.

(١) سورة الأحقاف، الآية الثالثة.

(٢) سورة الحجر، آية ٣٥.

(٣) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٤) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٣.

(٥) يصور الجيلي هذه الحقيقة في الإنسان الكامل وفي النادرات العينية ثراً وشعراً، فلا يفتأ يذكر أن الوجود ما هو إلا خيال، وليس من حقيقة إلا الله.. انظر مثلاً قوله في الإنسان الكامل (٢٥/٢) حيث يقول:

إِنَّ الْخَيَالَ حَيَاةَ رُوحِ الْعَالَمِ هُوَ أَصْلُ تَيْكِ وَأَصْلُ ابْنِ الْآدَمِ
لَيْسَ الْوُجُودُ سِوَى خَيَالٍ عِنْدَ مَنْ يَنْبَرِي الْخَيَالَ بِقَنْدَرِهِ الْمَتَاعِطِمِ

الإلهية فى مظاهر الوجود بضرب من التجلى الذاتى. هذا عن الصور المتنوعة التى تظهر فى مرايا الوجود، أما عن حقيقة ذلك، فليس سوى وجه الله الذى :
أينما تولوا فثمة وجهه الكريم.

وليس المراد -طبقاً لفكرة الجيلى عن الوحدة والألوهية- من العالم، إلا ظهور الأسماء الإلهية، ومعرفتها بآثارها. وليس المراد من ظهورها ومعرفتها إلا ذات الله تعالى. فالحق سبحانه وتعالى هو المتجلى فى مظاهر أسمائه وصفاته؛ وأسمائه وصفاته، تجليات فى الوجود، أى ظهور فى المخلوقات. فرجع إليه تعالى، الوجود المنسوب إلى المخلوق، وكذا الوجود المنسوب إليه، فله الوجود جميعه .. وهذا ، عند الجيلى^(١) : حقيقة التوحيد.

التوحيد

التوحيد عند الجيلى أمرٌ عظيم، لا يحظى بحقيقته إلا الكُمَّل من الأولياء ،
أو ما يدعوهم الجيلى بالأفراد من الرجال^(٢) .. فما هو التوحيد الذى يقصد
الجيلى إليه ؟

يقول الجيلى: إن العالم استوى فى الوجود بالله ، كما بينا ، وافترق
الناس فى معرفة وجودهم؛ فاستوت طائفة منهم فى معرفة أنهم موجودون،
وافترقوا فى معرفة موجدهم. واستوت طائفة منهم فى معرفة موجدهم،
وافترقوا فى معرفة الإيمان به وبرسله. واستوت طائفة منهم فى الإيمان به
وبرسله، وافترقوا فى العمل بمقتضى ما جاءت به الرسل. واستوت طائفة منهم
فى العمل بذلك المقتضى، وافترقوا فى معرفة ما حوطينوا من حقيقة التوحيد
الوارد على ألسنة الرسل. واستوت طائفة منهم فى تلك المعرفة، وافترقوا فى

(١) حقيقة الحقائق ، ص ٥٠.

(٢) الجيلى : حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط الإسكندرية رقم ٧٧١١ ح / تصوف) الورقة

تميزها. واستوت طائفة منهم في تميزها، وافترقوا في قبولها. واستوت طائفة منهم في القبول، وافترقوا في الشهود^(١) .. ثم يختتم الجليلي حقيقة اليقين بأنه - على الحقيقة - لا عارف بالله غيره. وعلى هذا النحو، كان كل واحد من تلك الطوائف ميسراً لما خلق له، فهم جميعاً عابدون لله، بمقتضى قوله تعالى ﴿إِلَّا لِيُعْبُدُونَ﴾^(٢) ولكن اختلفت عباداتهم ، لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات.

ويرى الجليلي أن العالم ، وهو المرآة التي ظهرت فيها الأسماء الإلهية، كان لا بد من ظهور الهداية والضلال فيه؛ فالله تعالى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء، كما تقول الآيات الكريمة. وعلى ذلك، فإن من أسمائه : الهادي، كذلك، فمن أسمائه : المضل !

قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٣) .. ويتأول الجليلي الآية فيقول: يعنى عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصيلة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، ليعبده مَنْ اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل .. فاختلف الناس ، وافتزقت الملل، وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما عَلِمَتْهُ أنه صواب^(٤) .

وبهذا المفهوم السابق، يدرك الجليلي المعنى النوقى لقوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٥) فكل ما في الوجود عابداً لله يسبح له، ولكن لانفقه تسيبته لأن من تسيب العالمين ما يكون في الطاعة، ومن التسيب ما يسمى معصيةً وضلالاً.. ولكن في الأول وفي الأخير، فالكل غارق في تجلياته^(٦) .

(١) المرجع السابق، ورقة ٧.

(٢) سورة الناريات ، آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٣.

(٤) الإنسان الكامل، ٧٥ / ٢.

(٥) سورة الأسراء ، آية ٤٤.

(٦) يقول الجليلي: إن الله إذا أراد أن يعذب العصاة والكفار، على معصيتهم وكفرهم بعذاب

الآخرة؛ أوجد للعبد في ذلك العذاب لنةً غريزيةً تتعشق بها جسدهُ اللعذب العذاب .. لئلا -

وهكذا كانت عبادة جميع العباد لله تعالى، حتى عبدة النار وعبدة الكواكب.. لكن هؤلاء عبدوا على صورة واحدة من تجلياته، أو بعبارة أخرى، عبدوا الله على التقييد. ومن عبد الله على التقييد بمظهر ومحدث، فهو - عند الجيلي - مشرك.. أما الموحّد فهو مَنْ عبد الله على الإطلاق^(١).

ولا يرى الجيلي موحّدين إلا المحمّديين، فإنهم عبدوا الله من غير تقييد، ومن حيث الإطلاق، فقد عبد الحمديون الله من حيث الجميع، ثم تنزهت عباداتهم عن تعلقها بوجهٍ دون وجه، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، ولهذا فازوا بدرجة القرب.. لذلك، فعندما يتناول الجيلي قوله تعالى لموسى ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾^(٢) يقول الجيلي إن إله يعنى إله حقيقى لا مجازى، من حيث أن المعبودات جميعاً مظاهر لألوهيته، وأما قوله ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ فالقصد به: فاعبدنى يا موسى فى كل مظاهرى.. ومن هنا قالت النادرات:

وَأَطْلِقْ عِنَانَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَسْرَى

فَتِلْكَ تَجَلِّيَاتُ مَنْ هُوَ صَابِعٌ^(٣)

وهكذا لم يصح التوحيد - بالمعنى الذى قصد إليه الجيلي - إلا للمسلمين، فهم أهل التوحيد، والعارفون منهم: أهل حقيقة التوحيد^(٤).. وما عدا هؤلاء

- يصحُّ منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من هذا العذاب فى العذاب، ما دامت تلك اللنة موجودة له. فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أقتله تلك اللنة، فيضطر إلى الالتجاء لله، وطلب الرحمة، وهو - تعالى - من شأنه أن يجيب المضطر إذا دعاه، وإذا يصح من العبد الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به.. يعينه الحق من ذلك (الإنسان الكامل ٢ / ٨٧) وتعد تلك القضية من أخطر قضايا التصرف التى وردت عند عبد الكريم الجيلي.

(١) الإنسان الكامل ٢ / ٧٩.

(٢) سورة طه، آية ١٤.

(٣) النادرات ١٨١.

(٤) الإنسان الكامل ٢ / ٨٣.

فكلهم مشركون ، لأنهم عبدوا الله على التقييد، وليس على الإطلاق.

وأهل حقيقة التوحيد هم أهل القرب الإلهي، وهم المحققون الذين بنى الله أساس هذا الوجود عليهم، وأدار على أنفاسهم أفلاك العوالم .. وهم محل نظر الحق من العالم، بل هم محل ظهور الحق تعالى، بإظهار آثار أسمائه وصفاته فيهم وعليهم. أما جملة أهل الإسلام ، فهم على سبع مراتب: المرتبة الأولى (الإسلام) والمرتبة الثانية (الإيمان) والمرتبة الثالثة (الإصلاح) والمرتبة الرابعة (الإحسان) والمرتبة الخامسة (الشهادة) والمرتبة السادسة (الصدقية) والمرتبة السابعة (القربة).. وما بعد هذه المرتبة إلا (النبوة) وقد انسَدَّ بابها بمحمد ﷺ^(١) :

نَبِيٌّ لَهُ فَوْقَ الْمَكَانِ مَكَانَةٌ .

وَمِنْ عَيْنِهِ لِلنَّاهِلِينَ مَنَابِعُ

* * *

تلك هي نظرية الوحدة في المفهوم الصوفي، كما صورها عبد الكريم الجيلي.. وقد حاولنا عرض النظرية دون إقحام أي عنصر تفسيري، بل تركنا الجيلي يعبر عن النظرية من خلال أذواقه هو. دون أن نقع - من ناحية أخرى- في عملية الأسر اللفظي، التي غالباً ما نجد أنفسنا منقادين إليها حين نتعرض لعرض آراء شخصية متميزة مثل شخصية الجيلي.

وتبقى نقطةٌ أخيرة : في أي جانب من جوانب الوحدة يمكن أن نضع

تلك النظرية الصوفية؟

للوهلة الأولى ، يبدو لنا الفارق كبيراً بين نظرية الوحدة في المفهوم الصوفي الإسلامي ، كما ظهرت عند الجيلي، وبين نظرية الوحدة في مذهب الفيدانتا الهندي .. فقد ارتبطت فكرة الوحدة في التراث الفيدي بمفهوم للألوهية

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل / ٢ / ٨٤.

قائم على التعددية الإلهية التي تجعل من ثالث (براهما - فشنو - شيفا) عنواناً لمرتبة الإله ، الذى يعبدته الهندى الورع فى تثليث مجموعة المجلد^(١) ، هذا على حين قامت نظرية الوحدة عند صوفية الإسلام على فكرة بسيطة كل البساطة، مستمدة من أصل قرآنى سليم، تقول ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمِنْ وَجْهٍ اللَّهِ﴾

ودون الدخول فى تفاصيل وعلاقة الأفكار الرئيسية لنظرية الوحدة عند الصوفية، وأفكار القيدياتا.. نقول - كما قررنا بصدد نظرية الإنسان الكامل من قبل - بأن الفكرة لانتشأ منفردة، بل فى ارتباط بعالم من الأفكار الأخرى التى تسبح فى المجال المعرفى للحقبة التى تنتسب إليها النظرية. ومن هنا فالنظرية الإسلامية فى الوحدة، كما تجلّت فى آثار الجليلي، لا توضع جنباً إلى جنب مع نظرية الوحدة القيدية .. ولا تدخل ضمن نفس التصنيف.

وكذلك فقد اختلفت نظرية الوحدة عند الصوفية، عن نظرية الوحدة التى قال بها الرواقيون، والتى دعا إليها ديدرو و هولباخ . فنظرية هؤلاء الماديين تقول بأن الكون مادة؛ والصوفية المسلمون يرونه تجليات إلهية.. وخيال.

ولما كان العقل طريق الفلسفة، والنزق طريق الصوفية؛ فقد اختلفت نظرية الوحدة فى التصوف الإسلامى، عن نظرية الوحدة الفلسفية بالشكل الذى جاءت به عند كثير من الفلاسفة (من أمثال اسبينوزا) فقد حاول هؤلاء الفلاسفة إقامة نظرية فلسفية مفسرة للكون، وعلاقته بالوجود الإلهي.. إلخ، هذا فى حين تقوم الوحدة عند الصوفية على أساس من المشاهدة التى ترى الله وحده .. ولذا ، لا يمكن القول بأن النظرية الصوفية فى الوحدة، يمكن أن توضع جنباً مع تلك النظريات الفلسفية - من أمثال نظرية الراقلي فى وحدة الوجود العقلية - لاختلاف المنهج والغاية فى كلا الاتجاهين.

(١) فلسفة الهند فى سيرة يوحى، ص ٥١٨.

فأية تسمية يمكن أن نطلقها على تلك النظرية الصوفية فى الوحدة ، كما ظهرت عند الجيلى؟ .. لنتنظر أولاً فى التسميات السابقة :

* كانت تسمية ابن تيمية للفكرة الصوفية بنظرية وحدة الوجود غير موفقة إلى حد كبير. فقد رأينا الجيلى ينفى (الوجود الخلقى) فى مشهد الوحدة ولا يثبت غيراً لله. وعلى ذلك، لا يصح القول بأن الصوفى يجعل من الوجود وحدة ، فهو يرى فى ذلك الوجود الخلقى خيال .. ومن ثم ، ينظر إلى الحق فلا يرى غيره.

* كذلك، فقد كانت تسمية الوحدة المطلقة التى أطلقها ابن خلدون، واستدل عليها من كلام ابن دهبان، تسمية غير ذات معنى بالنسبة لموضوع الوحدة كما رأيناها عند الجيلى. إذ لم يقل الجيلى بوجود قوى فى الموجودات التى تتضمن بعضها بعضاً، بل قال الرجل: إنه بنسبة الموجودات إلى الموجد، لا يبقى غير الوحدة. ومن هنا فليست القضية قضية وحدة بين الموجودات، بالمعنى الذى فهمه ابن خلدون. سواءً كانت تلك الوحدة، مُطلقة أم غير مُطلقة.

* وكان مؤيدو التصوف الإسلامى، قد أطلقوا على تلك الوحدة، نظراً لارتباطها بالمشاهدة ، اسم وحدة الشهود .. ولاندرى هل ذلك يعنى وحدة مشاهدة الصوفية للحقائق، أم يعنى ذلك الوحدة التى يراها الصوفى حال الشهود. وعلى المعنى الأول، فإن ذلك يقتضى أن يكون كل الصوفية على قدم واحدة .. وهذا بعيد . وبالمعنى الثانى، فلماذا يطلق على فكرة الوحدة بالذات اسم الشهود ولماذا يقال عنها إنها شهودية، فى حين أن كل حقائق التصوف عبارة عن شهود وكشف!

ومن هنا ، نقول بأن مسميات الوحدة الصوفية - قياساً على ما رأيناه عند الجيلي - كانت غير دقيقة إلى حد كبير^(١) .. ولم نجد لتلك التسميات وجهاً، كى نصف بها (الوحدة) التى قال بها الصوفية، ومنهم عبد الكريم الجيلي، على النحو الذى استعرضناه.

.. ولما كان الصوفى المسلم، عبد الكريم الجيلي، قد بدأ كلامه عن الوحدة من مشاهداته لأنوار الله المتجلية فى كل الأشياء، وانتهى بكلامه فى الوحدة إلى نفى الأغيار عن الله فى ذلك المشهد... ولما كان الرجل لا يرى غير الله وتجلياته ، فسوف ندعو فكرته باسم :

الوحدة الإلهية .

(١) لم يستخدم الجيلي أياً من تلك المسميات الخاصة بنظرية الوحدة.

الفصل الثالث

الوحدة الإلهية بين الجلي والصوفية

رأينا في الفصل السابق، كيف عالج الجليلي موضوع الوحدة. وفي هذا الفصل، نستعرض موضوع الوحدة عند غيره من الصوفية، لنرى ما إذا كان الجليلي قد تفرّد بالقول بالوحدة، أم أنها كانت - كما كانت نظرية الإنسان الكامل - موضوعاً من الموضوعات المهمة التي شغلت صوفية هذه المرحلة على اختلاف شخصياتهم .

ولعل من أكبر الشخصيات التي عبّرت مؤلفاتهم عن موضوعات الفكر الصوفي في تلك الحقبة ، هو الشيخ الأكبر : محي الدين بن عربي. ومن هنا، سوف نبدأ بعرض آراء الشيخ الأكبر ، ثم نعرض لما ذهب إليه الشاعر الصوفي عمر بن الفارض، وأيضاً ، ما قرره ابن سبعين في هذا الصدد.

ونود في البدء أن نشير إلى أن كلمة وحدة الوجود لم تردّ عند ابن عربي، مثلما لم ترد هذه الكلمة - كما ذكرنا من قبل - عند الجليلي.

ابن عربي

يرى ابن عربي ، أن الحقيقة الإلهية تعالى أن تُشهد بالعين^(١) . ولذلك فقد جعل الله الموجودات مرآة تنجلي فيها أسماءه تعالى وصفاته، وبذلك يظهر الكنز المخفي الذي أُشير إليه في الخبر^(٢) .

وعلى هذا ، فالخلق عند ابن عربي صورة - أو مثال - الحق، وما الوجود عند ابن عربي إلا : حق وخلق.

(١) ابن عربي : المنازلات (مخطوطة المعهد الأحمدي بطنطا رقم ٦٥٨ / ع) الورقة الأولى
(٢) الحديث القدسي : كنت كثيراً مخفياً، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق.. فيه عرفوني.

(أ) الحق والخلق

ينظر ابن عربي في (المظاهر الخلقية) التي تبدو للعين، فلا يشاهد إلا الحق تعالى متجلياً في تلك المظاهر.. ويحاول أن يعرف الحق، فلا يتعرف عليه إلا في مظاهر الخلق. وهنا يشعر ابن عربي بأن الحق تعالى في الخلق ويشهد الحق - من ناحية أخرى- أنه غير هذا الخلق.. فيعبر ابن عربي عن ذلك في آياته المشهورة، إذ يقول :

فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا
وَأَيْسَ خَلَقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَاذْكُرُوا
مَنْ يَذُرُّ مَا قُلْتَ لَمْ تُخَذَلْ بِصِيرَتِهِ
وَأَيْسَ يَذُرُّهُ إِلَّا مَنْ لهُ بَصَرٌ
جَمَعَ وَفَرَّقَ لِسَانُ الْعَيْنِ وَاحِدَةً
وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقَى وَلَا تَذُرُّ^(١)

وتجلى في هذه الآيات ، بعض معاني الوحدة التي قصد إليها ابن عربي. وأول هذه المعاني أن الحق هو الخلق باعتبار أن الخلق مرآة مختلفة تعكس حقيقة واحدة، من حيث تجلي هذه الحقيقة في تلك المرآة . هذا بوجه، وبوجه آخر ، فالحق غير الخلق بمقتضى التنزيه الواجب لله تعالى ؛ وهنا يعترف ابن عربي بأنه : ما تم إلا حيرة لتُفرق النظر^(٢) .

والمعنى الثانى المتجلى فى الآيات، هو أن تلك المشاهدة، لا يعرف حقيقتها إلا من كان له بصرٌ وبصيرة، يعنى من كان ينظر بعين المشاهدة التى ينظر بها ابن عربي .. وإلا ، فالواجب على غير هذا المشاهد أن يفرق أما صاحب البصر والبصيرة فإنه فى الجمع.

(١) ابن عربي : فصوص الحکم ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

والمعنى الثالث فى الأبيات، وهو معنى ذوقى عال : إن الذات الإلهية واحدة وكثيرة فى آن واحد .. واحدة من حيث الأحدية، وكثيرة من حيث تجليها فى المظاهر المتبرعة للمشاهد؛ أما المحقق - عند ابن عربى - فلا يرى ثمة غير :

فَلَمْ يَتَّقِ إِلَّا الْحَقَّ لَمْ يَتَّقِ كَائِنٌ
فَمَا تَمَّ مَوْصُولٌ وَمَا تَمَّ بَائِنٌ
بِذَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعَيَانِ فَمَا أَرَى
بِعَيْنِي إِلَّا عَيْنَهُ إِذْ أَعْيَانُ^(١)

ومشهد الوحدة لا يعاينه إلا خلاصة الخاصة. ولذلك، فهذه الأمور من العيان الصوفى لاتصح لكل أحد. فهى عقيدة خلاصة الخاصة التى ذكر ابن عربى فى الفتوحات أنه ؛ لم يفردها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكنه ذكرها متفرقة فى أبواب فتوحاته المكية^(٢) .

فإذا نظرنا فى فصوص الحكم الذى يُعدُّ واحداً من أهم كتب ابن عربى الصوفية بل من أهم الكتب الصوفية فى تلك الحقبة على الإطلاق؛ ألفينا ابن عربى يتناول موضوعات الوحدة والحق والخلق بأسلوب رمزى دقيق ، جرَّ الكثيرين إلى الخطأ فى فهم عباراته.

يقرر ابن عربى فى الفصوص أنه : ما تَمَّ إلا حقيقة واحدة، تقبل النسب والإضافات ، التى يكتفى عنها بالأسماء الإلهية. وتعطى هذه الحقيقة، لكل اسم يظهر فى الوجود، حقيقته التى تميزه عن غيره، والتى يقوم بها ذلك الاسم. وليس فى الحضرة الإلهية شىء مكرراً، لتتبرع تجليات الله تعالى فى أسمائه وصفاته. وعلى ذلك، فما فى أحدٍ من الله شىء - كما ادعى الحلولية - حتى

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) الفتوحات المكية، السفر الأول، فقرة ٣٢٠.

يكون له الوجوب، ومن أين يصح عليه اسم الغير إذا اقتضى الوجود .. ولكن هذه الحقيقة - كما يقول ابن عربي - لا يعلمها إلا العلماء بالله^(١) .

ويقف ابن عربي في مشهد قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^(٢) فلا يرى ثمة غير الله، فالخلق تعالى هو وحده الموجود؛ وما سواه، فصوراً بنسبة وإضافة. فالله هو الأول والآخِر والظاهر والباطن : وهو عين ما ظهر وما بطن، ليس في الوجود من يراه غيره وليس في الوجود شيء باطن عنه، فهو الظاهر لنفسه، والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات^(٣) . فإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الخلق .. وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك ! ولكن بالجملة :

فَلَا تَنْظُرُ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ
وَلَا يَقَعُ الْحُكْمُ إِلَّا عَلَيْهِ
فَنَحْنُ لَهُ وَبِهِ وَفِي يَدَيْهِ
وَفِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيْهِ^(٤)

وهكذا يعرف ابن عربي معنى ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(٥) ووجه الشيء: حقيقته ! فالله - على الحقيقة - حقيقة كل الأشياء .. فإذا كان الأمر كذلك ؛ فما هي حقيقة العالم عند ابن عربي ؟

(ب) العالم

العوالم عند ابن عربي - كما ذكرنا من قبل^(٥) - أربعة : عالم البقاء، عالم

(١) فصوص الحكم، ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) سورة الحديد ، آية ٣ .

(٣) فصوص الحكم ، ص ٧٧ .

(٤) للرجع السابق، ص ١١٣ .

(٥) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

(٥) انظر ما سبق، ص ٩٩ .

الفناء، عالم البقاء والفناء، ثم عالم النسب^(١) .. إلا أن هذا التقسيم محلّه الخيال! فالوهم يخلق لكل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا - عند ابن عربي - هو الأمر العام^(٢) .

ويرى ابن عربي في أن العالم - وهو ما يقال عنه سوى الحق - بالنسبة إلى الحق تعالى، كالظلمة للشخص .. فالعالم ظل الله، ومحل ظهور هذا الظل الإلهي هو أعيان الممكنات، فعليها امتد هذا الظل، وهذه الأعيان معدومة؛ فإن اتصفت بالثبوت، فهي لا تتصف بالوجود الذاتي، فكل شيء هالك إلا وجهه.

وقد أوجد الله العالم، عالم غيب وشهادة لنذكر الباطن بغيينا، والظاهر بشهادتنا . فوصف الله نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء، فيخافه ويرجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجد الإنسان على هيئة وأنس.. وهكذا جميع ما يُنسب إليه تعالى، ويُسمى به^(٣) .

وعلى هذا فليس للعالم وجودٌ أصليٌّ عند ابن عربي، بل وجودٌ إضافيٌّ ملحَقٌ بوجوده تعالى. ولولا سريان الحق في الموجدات، ما كان لهذا العالم وجود.. ومن هنا، كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده. وفي ذلك يقول ابن عربي:

فَالكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الكُلُّ مُسْتَعِنٌ
هَذَا هُوَ الحَقُّ قَدْ قَلْنَاهُ لَا نَكْبِي
فَإِنْ ذَكَرْتُ غَنِيًّا لَا الفِتْقَارَ بِهِ
فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي بِقَوْلِنَا نَعْبِي^(٤)

(١) الفتوحات، السفر الثاني، قرة ٣٣٦.

(٢) فصوص الحكم، ص ٨٨.

(٣) فصوص الحكم، ص ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٦.

وعلى ذلك، فما فى الكون إلا ما دلت عليه الأحدية وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم؛ ومن وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين^(١).

وكان لتفرقة ابن عربى بين الله والعالم على هذا النحو، وقع طيب لدى تقى الدين ابن تيمية الذى -رغم انتقاده للصوفية- ذهب إلى أن ابن عربى هو: أقرب القائلين بـ (وحدة الوجود) إلى الإسلام، وأحسن منهم كلاماً! وذلك من أجل ما لاحظته ابن تيمية من أن ابن عربى يفرق بين الظاهر والمظاهرة^(٢).

.. فإذا كان العالم والموجودات عند ابن عربى وهم، وخيال، وظلٌ للحق سبحانه وتعالى. فما هى حقيقة الألوهية عنده، وكيف نظر ابن عربى -محققاً- إلى الله؟

(ج) الله

الله عند ابن عربى هو الموجود ولا موجود على الحقيقة سواه، وما ثم غيره تعالى، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق؛ يقول ابن عربى فى الفتوحات:

وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله. ونحن إن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به ..^(٣)

ومسمى الله عند ابن عربى، أحلى بالذات، كلُّ بالأسماء^(٤). من حيث وحدة الذات الإلهية فى ذاتها من جهة، وتعددتها فى مظاهر الخلق من جهة

(١) فصوص الحكم، ص ١٠٤.

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة دار المنار ١٣٤٩هـ) الجزء الأول ص ١٧٦.

(٣) الفتوحات للمكية، السفر الثانى، قرة ٩٠.

(٤) فصوص الحكم، ص ٩٠.

أخرى، ولكن الأحادية تبقى دائماً في وحدة لاتقبل التبعض، وليس لأحدٍ فيها قدمٌ.

أما حقيقة الألوهية التي يراها ابن عربي، فهي أمرٌ خاصٌ بهؤلاء الأرباء الذين يسميهم خلاصة الخاصة .. وهم خصوص الخصوص من أهل الله، الذين صانوا قلوبهم كي لا يدخلها غير الله - وما ثم غير - وحفظوا أسرارهم عن التعلق بكون من الأكران سواه. ويقول ابن عربي: هؤلاء الأرباء ليس لهم جلوس إلا مع الله، ولا حديث إلا مع الله.. ما لهم معروف سواه، ولا مشهود إلا إياه^(١). ومن هنا، لم يشهد هؤلاء غير الله؛ فما رأوا في المشاهدة شيء سواه.

وهكذا تقوم الوحدة الإلهية عند ابن عربي، على دعامة الكشف الصوفي والتجريد. فالله يظهر لأوليائه، حال شهودهم، في كل المظاهر.. فيضمحل آنذاك وجود الممكنات، ويرجع إليه -تعالى- الأمر كله.

ومن هنا يقول ابن عربي إن الله سبحانه وتعالى، هو، لا غيره. وإن كل ما ندركه، فهو وجوده الحقي في أعيان الممكنات التي هي له كالظل؛ فالعالم ما له في هذا المشهد وجودٌ حقيقي، بل وجودٌ متوهم، وهذا هو معنى الخيال^(٢).

ولما كان ابن عربي يرى الله في كل الأشياء، ويشهده في كل المشاهد، فقد اعتقد صاحب الفتوحات، كُلاً اعتقادات الخلائق في الإله .. وقال بيته الشعري المشهور:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا
وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، فقرة ١٣٠.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٣٠.

ويؤكد الشيخ الأكبر في مواضع عديدة، أن هذا العلم من قبيل الكشف الذوقى، وليس نظراً عقلياً بوجه من الوجوه. وهو يرى ضرورة كتم هذه المكاشفات التى أُغلق بابها عن عامة الناس.. ويستشهد ابن عربى على ذلك، بما فعله أبو هريرة فيما ذكره البخارى، حين قال : حملت عن النبى ﷺ جوايين؛ فأما الأول فبثته فيكم، وأما الآخر، فلو بثته لقطع منى هذا البلعوم ! وكذلك قول ابن عباس فى قوله تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾^(١) لو ذكرت تفسيره لرجتمونى أو لقتلتم أنى كافر^(٢) .. وكذلك يستشهد ابن عربى بما أثار عن على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - حين كان يضرب يده إلى صدره ويقول : ها هنا لعلومٌ حجة ! وقول النبى ﷺ : ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر فى صدره^(٣) .

* * *

فإذا كانت هذه، هى الوحدة الإلهية عند ابن عربى، فإن ما ذهب إليه الجليلى من بعد؛ إنما يطابق الأصل والفرع فيها. فقد ذهب الرجلين إلى تقرير

(١) سورة الطلاق آية ١٢ .

(٢) أياً ما كان من صحة ما أثار عن ابن عباس، ومن استخدامه لكلمة: كافر؛ فإن لتلك الكلمة علة وجوه يمكن أن تحمل عليها :

- الكافر بخلاف المؤمن؛ وهو المشهور.

- الكافر وهو المقيم المختبى.

- الكافر من غطى الشيء، فقد كفره؛ ومنه سُمى الزراع بالكفار لأنهم يكفرون الحب بالتراب؛ وجمعها كفار وكفرة. وفى القرآن الكريم ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾ (سورة الحديد: آية ٢٠) وإلى جانب هذا المعنى توجد علة معان لكلمة الكافر (انظر، لسان العرب لابن منظور - مادة: كفر/ وأيضاً: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، ص ٥٤) ولا ندرى على أى معنى قصد بها ابن عباس، إن صح نسبة القول إليه.

(٣) المنازلات (مخطوط) الورقة الثانية .

حقيقة واحدة فى الوجود هى الله الذى نظرا إليه ، وتعلقا بتجليات جلاله وجماله
وكماله فى الأكوان .. فرجعا بالأمر إليه، ولم يشاهدا فى التحقيق سواه.

وفى نفس الحقبة، عاش صوفى آخر كان إنتاجه موقوفاً على قصائد من
الشعر الصوفى:

ابن الفارض

يعتبر أبو حفص عمر بن أبى الحسن ، الملقب بابن الفارض^(١)، من كبار
صوفية الإسلام الذين عبروا عن النظرية الصوفية بأسلوب شعرى. وقد وُلد
بالقاهرة سنة ٥٨٦ هجرية، وتوفى بها فى يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأول
سنة ٦٣٢ هجرية^(٢).

وعلى ذلك، فابن الفارض يتنسب إلى نفس الحقبة التى نعى بها، وقد
عبّرت قصائده عن مواجيد الصوفية وأحوالهم، كما حفلت قصيدته: التائبة
الكبرى و الخمرية بالكثير من الأفكار الصوفية التى ظهرت فى الحقبة التى عاش
فيها^(٣).

وفى التائبة الكبرى .. يدخل ابن الفارض إلى النظرية الصوفية فى الوحدة
الإلهية، مدخلاً ذوقياً يقوم على فكرة الجمال الإلهى المتبدي فى سائر
المخلوقات، فيقول :

وَصَرَخَ يَاطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقْلُ
بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِرُخْرِفِ زِينَةٍ^(٤)

(١) سمي بذلك ؛ لأن أبيه كان يبيت فروض النساء على الرجال.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢.

(٣) تُمدّ هاتان القصيلتان من أروع قصائد الشعر الصوفى الإسلامى وأكثرها تعبيراً عن التصوف
الإسلامى.

(٤) ابن الفارض : الديوان (دار صادر) ص ٦٩.

ومن هذا المعنى السابق، ينطلق ابن الفارض إلى أفق المشاهدة ، فهو ينظر في الموجودات فيرى فيها ظلالاً للجمال الإلهي . وإذا كان الصوفية يعتبرون الجمال هو أصل الحسن وأن الحسن الظاهر في الأشياء، هو صورة الجمال الإلهي؛ فإن ابن الفارض يرى في كل حسن، مظهراً لجمال واحد هو الذي نادى بإطلاقه في البيت السابق؛ ومن هنا يقول في البيت الذي يتلوه مباشرة:

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا

مُعَارٍ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةٍ^(١)

ويضع ابن الفارض هنا كلمة العارية ليشير إلى أن كل المظاهر الجمالية، إنما هي على سبيل التبعية والنسبة إلى جمال الذات الإلهية، وليست هذه الموجودات بمجاوبة للحسن عن طريق الأصالة؛ بل بحكم إعارة الحق إياها، تجلياً من تجليات جماله الأزلي الظاهر في صور الأكوان . وبذلك يكون الجمال الإلهي هو أصل تيك وتلك من مظاهر الحسن التي تراها.

ثم ينتقل ابن الفارض إلى تجلٍ آخر، يرى فيه الذات متجلية في سائر الأشياء، وذلك من حيث تجلي الجمال والجلال معاً؛ فيقول :

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيِّهَا الْوُجُودَ لِناظِرِي

فَفِي كُلِّ مَرُئِي "أَرَاهَا بِرُؤْيَةٍ"^(٢)

وبذلك يكون ابن الفارض قد تحقق بمشهد من مشاهد الوحدة الإلهية التي ترى الذات في كل المظاهر التي تتجلى فيها. ولكن ذلك كان عند ابن الفارض مقترناً بحال الشهود الذي عاين فيه هذا المشهد، وإلا ما كان يقول :

وَطَاحَ وَجُودِي فِي شُهُودِي وَبِنْتُ عَنْ

وَجُودِ شُهُودِي مَا حَيًّا غَيْرَ مُثَبَّتِ^(٣)

(١) للرجع السابق ص ٧٠.

(٢) للرجع السابق ص ٦٦.

(٣) للرجع السابق ص ٦٧.

ومثلما قال ابن عربى بالحيرة : لتفرَّق النظر . وقال الجيلى من بعد، إن الوحدة منظر إلهى : ليس فيه راحة بوجه من الوجوه وإن هذا المشهد. موضع حيرة الكمّل من أهل الله .. قال ابن الفارض باللبس^(١) فى ذلك المشهد، لا لتباس الحقيقة الأزلية عند النظر إلى الحادّثات :

وَأَسْتَارُ لَبْسِ الْحِسِّ لَمَّا كَشَفْتُهَا

وَكَانَتْ لَهَا أَسْرَارُ حُكْمِي أَرْخَسَتْ

رَفَعْتُ حِجَابَ النَّفْسِ عَنْهَا بِكَشْفِي

التِّقَابَ فَكَانَتْ عَنْ سُؤَالِي مُجِيبِي^(٢)

يتعدى ابن الفارض فى الآيات مرحلة اللبس الذى يلبس فيه العوام؛ ويتخطاه إلى ما يدعوه برفع حجاب النفس، وأنداك؛ تنتفى علة الالتباس الذى يؤدى إليه النظر إلى المظاهر. وتبقى حقيقة الشهود ، الساطعة أنواره فى قلب العارف المتحقق، فتجيب الذات طلبه وسؤاله.

ولما كان ابن الفارض شاعراً، فقد وقعت بعض آياته مواقع قلّ أن يتجنبها الشعراء ، فقام الرجل برمى سهام شعره وهو فى سكرٍ .. فأشوت !

يستخدم ابن الفارض كلمة الحلول:

مَتَى حِلْتُ عَنْ قَوْلِي أَنَا هِيَ أَوْ أَقْلُ

وَحَاشَا لِمِثْلِي إِنْهَا فِي حَلَّتِ^(٣)

(١) اعتبر الدكتور محمد مصطفى حلمى كلمة اللبس بمعنى اللباس وقرأ الكلمة بالكسر، فكانت لديه تعنى لبس الذات الإلهية فى الموجودات ا ومن هنا قارن بين هنا للمعنى وبين الحلول عند الحلّاج .

ونرى أن الكلمة إنما استخدمت بالمعنى الذى أشرنا إليه فى المتن؛ وأن صحتها بفتح اللام وليس كسرهما.

(٢) ابن الفارض اللبوان ، ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٣ .

ويستخدم كلمة الاتحاد :

وَشَفَعُ وُجُودِي فِي شَهُودِي ظَلٌّ فِي

اتِّحَادِي وَتَرَأَ فِي تَيْقِظِ عَفْوَاتِي (١)

.. وما كان لرجلٍ عاش في تلك الحقبة، أن تطيش كلماته على هذا النحو. وكان يمكن أن يشير إلى معناه بقولٍ آخر، غير ذلك الموهم باعتقاد مخالف للأصول. وعموماً، فقد حاول النابلسي، كعادته، أن ينفي عنه تلك الاتهامات. كما حاول الدكتور محمد مصطفي حلمي - بكلماته الذوقية الرقيقة - أن ينفي عن ابن الفارض ذلك؛ من حيث كون الرجل عاشقاً للذات الإلهية.

* * *

وإذا كان ابن عربي قد عُرف بقوله بمنهـب (وحدة الوجود) والتي رأينا أنها تسمية غير دقيقة .. فقد حاول أنصار عمر ابن الفارض أن يجعلوا من وحدته (وحدة شهود) بمعنى أنه عاشق فني في جمال الذات الإلهية وعاش حياته متغنياً بلوعة عشقه في حال الغناء.

ومع ذلك، فطبقاً لتطابق ما ذهب إليه الجيلي، وابن عربي من قبله .. ثم ما ذهب إليه ابن الفارض. فإننا نرى أن ابن الفارض، إنما عبّر عن الوحدة الإلهية على طريقته، وبالشكل الذي استطاعه كشاعر صوفي. والحقيقة، فلا داعي لإطلاق الشهود على قول ابن الفارض بالوحدة. فكل الأفكار الصوفية التي صاغها ابن الفارض شعراً والتي قيل: إن الفتوحات شرحٌ لإحدى قصائده الشعرية؛ إنما هي حقائق شهودية .. فما الداعي لأن تنفرد الوحدة بصفة الشهود فالتقطب والقطبية عند ابن الفارض، حقيقة أعطتها المشاهدة . والحب عنده، دينٌ أعطاه الشهود .. وكذلك الوحدة.

(١) المرجع السابق ص ٨٨ - وانظر أيضاً، ص ٧١، ٧٥ (فيما يتعلق بالتائية الكبرى ووحدها)

فإذا كانت التسميات ، لمسمى واحد ، قد اختلفت من صوفى لآخر،
فسميت الوحدة عند ابن عربي: وجودية. وسميت عند ابن الفارض: شهودية..
فإن صوفياً آخر، عُرف مذهبه باسم الوحدة : المطلقة.

ابن سبعين

تعرضنا فيما سبق للصوفى الأندلسى عبد الحق ابن سبعين، وعرضنا
لفكرته عن المحقق. أو المقرب؛ وقد مرَّ علينا أن ابن سبعين يرى فى المحقق هو:
مَنْ أَسْقَطَ الكَثْرَةَ مِنَ الوجودِ . وذلك عند ابن سبعين، من خواص التحقيق
وأهم مقوماته.

والوحدة عند ابن سبعين هى موضوع التحقيق، والمتحقق بالوحدة عنده
هو المقرب (المحقق) الذى يوجه ابن سبعين مراده إلى ضرورة الاقتداء به^(١).
ويستخدم ابن سبعين تسميات عديدة تُشير إلى الوحدة، منها : الوحدة ..
الوحدة المطلقة .. الكل .. الإحاطة .. الإحاطة الحقيقية .. إحاطة الإحاطات..
إلخ^(٢) .

وفى مؤلفات ابن سبعين، يستفيض فى الكلام عن المراتب الكلية
والجزئية، وعن ترتيب تلك المراتب الوجودية. إلا أنه لا يثبت على بيان واحد
لهذه المراتب، ولا يستقر على التسميات التى يعطيها لكل مرتبة، فهو يثبت فى
مؤلف أمراً، ثم يثبت غيره فى مؤلف آخر^(٣) ولكن يمكن القول إن الوجود

(١) يقول ابن سبعين للمريد : وأنت إذا خاطبت نفسك ونظرت إلى الحقيقة من حيث هى؛
فكن مع المقرب. وإذا جادلت فكن مع الفيلسوف. وإذا أعطيت الإقناع ودفعت الخصم عن
نفسك ، فكن مع المتصوفة . وإذا خلطت وخاطبت الثمانيين، فكن مع الأشعرية . وإذا
شرعت فى التخلق العملى، فكن فقيهاً.. (بد العارف، ص ١٧٢).

(٢) ابن سبعين : بد العارف، ص ١١٢ .

(٣) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٠٨ .

إجمالاً، عند ابن سبّين : إما وجود مطلق هو وجود الله تعالى، أو وجود مقيد هو وجود الحادث - ويشير إليه ابن سبّين بقوله : أنا وأنت - ثم هناك الوجود المقتدر وهو وجود ما لم يقع بعد .

وتقوم فكرة الوحدة الإلهية عند ابن سبّين ، من اعتبار أن (الوجود الإلهي المطلق) هو وحده الوجود الحقيقي، وغيره من مراتب الموجودات، لَأَجْرٍ بهذا الوجود، محوّرٌ به .. من حيث أن الذات الإلهية هي دائرة الوجود التي تحيط بكل الدوائر، وهي التي تتعلّق الموجودات بها تتعلّق المعلول بالعلّة، فترجع أشكالُ ومراتبُ الوجود، بذلك، إلى وجودٍ واحد .. هو : الوجود المطلق^(١) .

ويضرب ابن سبّين مثلاً لذلك في الإحاطة فيقول إن الموجودات ترجع إلى الذات المحيطة بالكل، التي هي مثل مغناطيس، والموجودات كالحديد. والنسبة الجامعة بينهما ، هي هوية الوجود، والذي فَرَّقَ بينهما هو: وَهْمُ الموجود.

وهكذا يقول ابن سبّين باقتران التعدّد ، بالوهم . ويسرى أن الموجودات إنما هي وجودٌ خاص من حيث وَهْمِ الواهم .. أما من حيث الحقيقة التي يشهدها المحقق، فلا وجود إلا للذات الإلهية التي احتوت الكل، وأحاطت بالجميع .. والجميع محلّه الوهم. وهذا ، ما كان ابن عربي وابن الفارض والجيلي قد ذهبوا إليه أيضاً؛ فقد مرّ علينا ، كيف نظر الجيلي إلى مراتب الوجود على أنها مراتب موهومة ومحلها الوهم والخيال . وقال ابن عربي مِنْ قَبْلِ، إن الله هو الموجود على الحقيقة، وما سواه وهم وخيال . كما قال ابن الفارض بذلك في تائيته، حين جاء بكلمة اللبس ليشير إلى أن وجود الحادثات، مرجعه إلى الالتباس الرهمي الذي يقع فيه كُلُّ مَنْ لم يتحقق.

(١) ابن سبّين : الإحاطة ، ص ١٩ .

وينفى ابن سبعين بشدة ، كما فعل معاصروه، اعتقادَ الحلول والاتحاد عن مذهبه فى الوحدة.. وإلا فكيف يمكن أن تكون وحدة بمعنى ما ثم غير ثم يُقال بحلول واتحاد ؟ وكلاهما يستلزم حقيقتين أو شيئين يتحدان أو يحل أحدهما بالآخر. ولذلك نفى ابن سبعين الاتحاد ، كما قال بأن جسيم الحلول هو خاطرٌ فاسدٌ من خواطر النفس، قريب من خاطر الشيطان^(١) .

ويؤكد ابن سبعين على أن هذه الحقيقة الوجودية المطلقة التى ليس فيها غير الواحد والوحدة التى هو عليها منذ كان ، ليست من قبيل النظر العقلى وإنما تحصل مشاهدةً وحقاً، ومن أراد أن يتحقق بها ، وينالها، فعليه أن: ينصرف بالجملة إلى الله العليم، بل إليه هو، أعنى القديم الحكيم، وتحيله على التوجه والذكر، لا على التعليم والفكر^(٢) ويؤكد ابن سبعين أيضاً على أن الوحدة والإحاطة ، هى من معانى قوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣) وأنه : لا وَهْمَ إِلا الرَّهْمَ، ولا إله إلا الله.. هكذا كان ، وهكذا هو^(٤) . وتلك هى الحقيقة التى لا تُفقد ولا تُتفقد ، وهذه هى المعانى التى يشير إليها ابن سبعين فى مؤلفاته ، بكلمات يرى أنها : كنزٌ من كنوز الجنة، بل هى ذات الرضوان والمنة.

ثم يُمعن ابن سبعين فى القول بالوحدة الإلهية ، فيرتقى عن ما أسماه بالوحدة المطلقة، إلى ما يدعوه بالوحدة النقية الخالصة .. حيث تتجرد الوحدة من كل شىء، حتى أنها - الوحدة النقية الخالصة- تكاد تعرى لنقائنها وخلاصها، وتتجرد لِدقتها ؛ عن الوحدة ذاتها .. من حيث أنها تُنكر كل النسب والإضافات، ومن حيث انقطاع الإشارة إليها.

(١) ابن سبعين : بد العارف ، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) الإحاطة ، ص ٩.

(٣) سورة يس ، آية ٨٣.

(٤) الإحاطة، ص ٢٣.

ويدلُّ ابن سبعين على الوحدة - التي هي الفكرة المركزية في مؤلفاته -
 بالآيات القرآنية التي يتناولها على محمل التأويل. والتأويل ، كما يقول ابن
 سبعين : في شريعة الإسلام ، حُكْمٌ من أحكامها ، وواحدٌ فيها. وحدُّ التأويل :
 صرفُ الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله ، وحدُّه أيضاً : ما احتمال أمرين
 أحدهما أقوى من الآخر^(١) .. وهو يستند إلى بعض الأحاديث النبوية -
 الصحيح منها وغير الصحيح - استناداً خاصاً. إلى جانب الاستشهاد ببعض
 المأثورات عن السابقين مثل : العجر عن درك الإدراك ، إدراك^(٢) . ويبت لييد
 المشهور، الذي يقول الشطر الأول منه :

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

وإلى جانب ذلك كله، فابن سبعين يشير دوماً إلى ما يفيد أن هذه
 الحقائق، حصلت عنده بطريق الذوق والمشاهدة. وأنها : الحقائق التي رامت
 إفادتها الهداية النبوية^(٣) .. ومن هنا، فإنه يرى أنه :

لاغناء في قول الفلاسفة وآرائهم، ولاخير في الأشاعرة ومذاهبهم، ولا
 حاصل في الفقهاء ورسومهم، ولا مفيد في صوفية التلوين وشطحاتهم . فليس
 للمحقق إلا علم التحقيق، ولا حاجة له بالصورة، ولا منفعة في التوحيد^(٤) ،

(١) بد العارف، ص ١٨٣ .

(٢) العبارة صدرت بيت شعري ، مشهور ، ينسب إلى أبي بكر الصديق، رضى الله عنه، يقول :

العَجْرُ عَنْ ذَرَكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكِ وَأَلْوَقْفُ فِي طُرُقِ الأَخْيَارِ إِشْرَاكِ

(٣) بد العارف، ص ٢٩ .

(٤) يرى ابن سبعين أن اعتقاد المحقق بالتوحيد هو اعتقاد خاص، يتفق مع فكرة الإحاطة أو
 الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة. وهو توحيد لا يصح معه توحيد غيره، بل - كما يقول
 ابن سبعين - يكفر به من لا يعلمه.. وهذا التوحيد عند ابن سبعين مقلمة لتقضية ، مقلمتها
 الأخرى: رفض البراهين العقلية، وحلها الأوسط: خير الأمور. والأصغر: الوفاق ، والأكبر:
 التفريد .. والنتيجة: القبطة .. والقياس : الاستتارة (الإحاطة ، ص ٣).

ولاخير فى الفيض، ولا سعادة فى الحلول، ولا فائدة فى الاتحاد، ولا شوق إلى مقام .. ولا نظر للمحقق إلا إلى الإحاطة^(١).

* * *

وعلى هذا النحو، عبّرت كتابات ابن سبعين عن الوحدة الإلهية وهو، وإن أوغل فى الرموز عند التعبير عنها، وأكثر من الإشارات الدقيقة فى تلويحها؛ إلا أن ذلك فى النهاية لم يخرج به عن تلك النظرية الصوفية فى الوحدة الإلهية، وتفصيلها التى عرضنا لها عند الجليلى أولاً، ثم عند ابن عربى، وابن الفارض من بعده . والوحدة عند ابن سبعين، واحدة من الصور التى عبّرت كتابات الصوفية - فى الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى التاسع الهجريين - عنها، وكانت تقوم لديهم على دعامة الكشف الصوفى .. فهى مؤيدة به؛ ومستندة إلى تأويلٍ خاص للآيات القرآنية، وإلى تناولٍ فوقى للأحاديث النبوية الشريفة.

وإذا كانت هذه، هى فكرة ابن سبعين عن الوحدة، والتى يبلو تطابقها مع أفكار ابن عربى وابن الفارض والجيلى؛ فإن ذلك فى النهاية ما ندعوه بالوحدة الإلهية عند صوفية الإسلام، وهى النظرية القائمة على فكرة واحدة بسيطة مستمدة من حقيقة واحدة، هى أنه : ما ثم غير الله.

وإذا كان رجال التصوف الإسلامى قد عبّروا فى تلك الحقبة عن هذه النظرية فى ثوب فلسفى فإن ذلك يرجع إلى أن الفلسفة كانت عنصراً من عناصر تشكيل ثقافة الحقبة التى انتسب إليها هؤلاء الرجال، والتى كانت مؤلفاتهم شهادةً على ثقافتهم التى ظهرت من خلال بعض النظريات الصوفية، ومن بينها نظرية الوحدة الإلهية.

(١) الإحاطة ، ص ٥.

وفوق ذلك، فالوحدة وليدة فرط إيمان، وثمرة كشف إلهي؛ تجلّى الله به على عبادة الذين أخلصوا .. وخلصوا إليه، فلم يشغلهم سواه؛ فلم يروا فى الوجود سواه، فلم يثبتوا وجوداً إلا إليه.

وفى حقيقة تالية ، ستكون نظرية الوحدة موضوعاً يسيل مداد أقلام الشُّراح حوله، بعدما كانت النظرية قد عُرفت بوحدة الوجود .. فقام أهل الظاهر بالمهجوم عليها، وحاول الصوفية فى تلك المرحلة التالية أن يتكلموا فيها، فكان كلامهم اجتراراً لأقوال السابقين عليهم. وخلف المهجوم على النظرية، والدفاع عنها، قائمة طويلة من المؤلفات التى تدور حول وحدة الوجود وهى مؤلفات معظمها مخطوطاً^(١) .

وإذا أردنا الإشارة إلى الوحدة الإلهية فى التصوف الإسلامى، بعد تلك الحقبة التى عتينا برجالها فى هذا الباب، كان عبد الغنى التابلسى مثلاً لذلك؛ فقد جاء الرجل ليؤكد كلام السابقين فى الوحدة، ويترك عدة مؤلفات فى ذلك ولاجديد فى معظمها، إلا إصراره البالغ، بل المبالغ فيه، على الوحدة لا يصح القول بها إلا فى حال المشاهدة، وأن هذه الوحدة اعتقادٌ خاص بالخاصة لا يصلح لأن يكون اعتقاد العامة الذين لا قدم لهم فى أرض تلك الحقائق، فعلى الخاصه التحقق بها قبل ادعائها، وعلى العامة اجتناب القول بها لأنها تدق عن أفهامهم^(٢) .. وذلك ما تحدث عنه فى آياته المشهورة التى يقول فيها :

لَا تَقْلُ وَحِدَةَ الْوُجُودِ إِذَا لَمْ
تَفْنِ عَنْ كُلِّ كَائِنٍ مَوْجُودِ

(١) منها رسالة فى وحدة الوجود لعبد الرحمن جامى .. رسالة فى وحدة الوجود للعيدورس .. المورد العذب المورود لدوى الورود فى كشف معنى وحدة الوجود ، لمصطفى البكرى (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١٦٧ / تصوف) .. إلخ .

(٢) انظر رسالة التابلسى فى وحدة الوجود ، التى نشرها د. بدوى (فى: شطحات الصوفية) تحت عنوان المسلك الجلى فى حكم شطح الولي.

ثُمَّ تَفَنَّى ذَوْقًا بِتَحْقِيقِ حَقِّ
عَنْكَ حَتَّى عَنِ الْغِنَى الْمَقْصُودِ
وَيَصِيرُ الْوُجُودُ عَنْكَ خَفِيًّا
لَسْتَ تَلْذِي مِنْهُ سِوَى فَرْطِ جُودِ
وَإِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَسَاخُنْز
مِنْ تَلَايِسِ عَقْلِكَ الْمَعْقُودِ
وَاجْتِنِبْ وَخْدَةَ الْوُجُودِ وَدَغَهَا
لِرَجَالِ قَائِمُوا بِحِفْظِ الْعَهْدِ

خَاتَمَةٌ

ويعد ،

فقد كان هذا البحث رحلةً ذوقيةً مع النظريات الصوفية التي عاشت في الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، كما كان ثمرةً صريحةً روحيةً لرجال التصوف الإسلامى فى تلك الحقبة، ممن نسميهم: الصوفية الكبار.

وأثناء الرحلة، تعرفنا على الصوفى المسلم عبد الكريم الجيلى فى سياحاته التى لم تنقطع .. ولم نعرف له داراً، فقد سكن الرجل كل الديار ؛ ولم ينشغل عن سبيل التحقيق ، فجاءت أفكاره بالدقيق من علوم أهل الطريق الروحى.. فلما جَنَّبَ الجيلى الأجنابَ عن طريق الأختيار والأولياء، وعاش بصحبة رجال لآلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولما لقى ما يلقى الأولياء من ابتلاء وامتحان، وصدق ؛ جاءته من فيض الجود الإلهى عناية، أخذت بيده إلى المعالى، فوضعتهُ ضمن رجال الطبقة الأولى: طبقة خلاصة الخاصة.

وأثناء الرحلة، توقعنا عند نظرية الإنسان الكامل.. ورأينا كيف عالج الجيلى وغيره من صوفية الحقبة تلك النظرية من جوانبها المختلفة، وكيف اتفق هؤلاء الرجال على كون النبى، عليه الصلاة والسلام، هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وكل الكاملين من أولياء الله إنما يلتحقون به .. وفقاً لعبارة الجيلى: لحقوق الكامل بالأكمل.

وأتهم صوفية الإسلام بأنهم يرفعون الولي لمكانة فوق مكانة النبي! وعرفنا - من خلال نصوصهم وأفكارهم - أن اتهامهم بذلك كان محض افتراء. فقد كرر الجليلي وغيره من رجال التصوف، أنهم يستمدون من مشكاة النور النبوي الحمدي؛ فكيف يعلنونه مرتبة 1 وأكد الجليلي في مناسبات كثيرة، أن معارج الأنبياء دون معارج الأولياء . وأن هؤلاء وهؤلاء ، وإن اتفقوا في الأصول - وهي المقامات- فقد اختلفوا في المكانة والترتيب، فمقام النبي أعلى من مقام الولي، ومطلق النبي أفضل من مطلق الولي .. على الرغم من أن القرب يشتمل الكل.

ورُبَّ معترضٍ يقول: إنه لم ير في النبي ﷺ تلك الصفات التي نخلعها هؤلاء الرجال على الإنسان الكامل! ولهذا المعترض نقول: إننا لانعترض عليه، ولا نعترض عليهم فيما ذهبوا إليه .. وكل ما في الأمر أن المعترض ينظر بالعين، فتبلغه نصف الحقيقة؛ وهؤلاء الكبار نظروا بالعين والقلب ، فطالعوا واطَّلَعُوا على حقائق في النصف الذي لم يبلغه المعترض .

وإمعان النظر في حقيقة مقام الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، يتضح لنا أن تلك التسميات المتعددة (الإنسان الكامل - القطب- الحكيم المتأله- المحقق) إنما تعالج موضوعاً واحداً بعينه، هو غاية مراتب السلوك والوصول. والواصل إلى مراتب الكمال، هو عند القوم، إنسان كامل، ومحقق، وحكيم متأله، وقطب. وإلا ، فكُلُّ من أولئك واسطة بين الله والعالم، وقطبٌ يدور عليه فلك العلم والأمر الإلهيين؛ وكُلُّ من أولئك مظهرٌ لكمال الذات الإلهية؛ وكُلُّ منهم لا يخرج عن إطار الإسلام .

وعند بحث النظرية الصوفية في الإنسان الكامل، رأينا أنها نظرية إسلامية المصدر، من حيث كونها صدرت عن حقبة ، ضمن الأحقاب المعرفية التي تُكوِّن تاريخ الفكر الإسلامى. وفي تلك الحقبة، ظهرت هذه النظرية لتعالج فكرة يعرفها التصوف بمعناه الواسع، هي فكرة الكمال الإنساني، أو كامل

الإنسان الذى يمكن الوصول إلى مرتبته .. وكانت تلك المعالجة نظرية خاصة بحقبة ، ثقافتها نسيج وحدة.

وأثناء الرحلة ، تلبثنا عند نظرية الوحدة .. أبسط النظريات الصوفية فى تلك الحقبة وأكثرها إثارة للجدل. قامت الفكرة على مفهوم بسيط : ما ثم غير. فأقيمت الدنيا وأعدت . وهؤلاء الرجال الذين قامت عليهم الدنيا، فى شغلٍ عن ذلك هم وأفكارهم .. فى شغلٍ بالواحد الصمد، لاتشغلهم عنه الأغيار.

وقد حاولنا قبل الدخول إلى نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق للكلمات والاصطلاحات الخاصة بأفكار الاتحاد والوحدة .. وعسانا نكون قد وُفقنا .. ثم وجدنا الجليلي يقيم فكرة الوحدة الإلهية على دعائم نقل وكشف، عرضنا لما فهمناه منها . ونحن ندرك جيداً، أنه لا تزال خلف الكلمات المسطورة، معانٍ مستورة خفيت علينا لدقتها . ولكن -على سبيل الإجمال - فقد رأينا الجليلي معتداً بالنقل والتشريع، ومتعمقاً فى الوقت ذاته بالكشف والتحقيق، فلم تتسرع لقبول آرائه أو رفضها .. وإنما توقعنا طويلاً عندها قبل الإنكار والرد ، خاصة وأن كلماته مرموزة ؛ ويقال : لا رد على الرمز !

وبعد الجليلي ، مررنا بنظرية الوحدة الإلهية فى التصوف الإسلامى، كما تجلّت فى كتابات ابن عربى وابن سبعين ، وفى أشعار ابن الفارض، وعند ذلك رأينا، أن نظرية الوحدة الإلهية - مثلما كان الأمر بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل - إنما صدرت عن نفس المجال المعرفى للحقبة التى عاش فيها هؤلاء الرجال ، وكونت النظرية نفس العناصر الثقافية.

فإذا نظرنا فى نهاية الرحلة إلى طبيعة العناصر التى كونت نظرتي الإنسان الكامل والوحدة الإلهية - وغير ذلك من النظريات الصوفية فى تلك الحقبة - وجدنا للوهلة الأولى عنصر التأويل القائم على (تذوق) الآيات القرآنية والأحاديث تذوقاً روحياً، قوامه: الكشف. وعماده : التحقيق. فتفتّح عن هذا

العنصر، عالمٌ، من المعارف الخاصة بصوفية تلك المرحلة، وأثمر ذلك: تجربة شعورية فريدة، يُقرأ خلالها النص القرآني، كما لو كان قد نزل في شأن القارئ!

ومن تلك العناصر، عنصر الموروث من التراث الصوفي للحقبة السابقة، في شكل المأثورات عن رجال عاشوا حول النبي، ورجال تبعوهم، كانوا بدايات الطريق .. وتجلي عنصر الموروث أيضاً، في شكل حكايات الصوفية الأوائل وعباراتهم، التي توقّف عندها رجال التصوف وقفة تأملية، فإذا بها تعود إلى الأذهان في ثوب جديد.

وكانت الفلسفة ضمن العناصر التي شكّلت معرفة وثقافة تلك الحقبة. ليست الفلسفة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، وإنما الفلسفة التي اتخذت شكلاً خاصاً في الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري. حيث ظهرت دلالات جديدة لمصطلحات الهيولى والوجود والعدم .. إلخ، كما ظهرت شخصيات الفلاسفة مُرتدية ثوب الحكماء المتألمين.

ومن عناصر تشكيل ثقافة الحقبة التجربة الصوفية بكل ما حملت من أشكال فريدة. وهذه التجارب الفريدة، إنما تأتي في كل الأحقاب، لتعبّر عن الميل الأصيل في النفس الإنسانية إلى الارتقاء والبعد عن آثار الحس؛ وقد تقوى تلك التجربة في بعض الثقافات الإنسانية، فتسمّى تصوفاً. وقد تقترن بنوع من التنظير فتدعى تصوفاً فلسفياً، وقد تتخذ - في ثقافة أخرى - شكلاً نظرياً، فتعرف حينذاك بالمثالية.

وبانصهار هذه العناصر، إلى جانب عناصر أخرى كثيرة^(١)، يتكوّن

(١) انظر التناول التفصيلي للعناصر الثقافية التي كونت المجال المعرفي للحقبة التي عاش فيها عبد الكريم الجيلي، في خاتمة كتابنا: عبد الكريم الجيلي، فيلسوف الصوفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة أعلام العرب).

الجمال المعرفى الذى يأخذ طابع البنية. وفى البنية الثقافية الخاصة بكل حقبة من تلك الأحقاب المنفصلة - والتي تكوّن عقد الفكر الإنسانى - تتشكّل المعرفة على نحو خاص .. كتكوين رملى بصحراء واسعة، تتضح خطوطه وتعاريفه خلال اللغة وخلال الفكر فى تلك الحقبة. فإذا هبت ريحٌ ثقافية عاتية من إحدى الجهات، استلزم ذلك تغييراً جديداً لهذا التكوين الرملى، فتتعرف على لغةٍ جديدة، وفكرٍ جديد ، يكون - مرة أخرى- نسيج وحادّة لا يتكرر.

فإذا كانت الحقبة عند أهل اللغة، هى المدة من الدهر التى لا وقت لها ؛ فإن الحقبة عندنا تعنى : التشكل الخاص لعدة عناصر ثقافية فى فترة زمنية محددة، تظهر فيها ثقافة جديدة وبناء معرفى خاص ، لا يمكن أن يتكرر فى حقبة أخرى، لا لشيء، إلا لأن العناصر المكونة له .. لا تتكرر.

أما عن الحكمة فى ظهور هذا البناء المعرفى الخاص، بتفاعل هذه العناصر والغاية من هذا التحول الثقافى فى تاريخ الفكر الإنسانى، ليتخذ فى كل مرة شكلاً مميزاً.. فهذا يرجع لله تعالى وحده. فما تلك الأحقاب المعرفية، إلا أيام فى الشأن الإلهى ، والله، كل يوم .. فى شأن جديد .

يقول ابن الفارض :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو ، وَتَخْفَى ، لِعِلَّةٍ

عَلَى حَسَبِ الْأَوْقَاتِ، فِي كُلِّ حِقْبَةٍ

المصادر والمراجع

المطبوعات

المخطوطات

الرسائل الجامعية

المعاجم والموسوعات

الكتب الأجنبية

المطبوعات

- ١- إبراهيم مدكور (دكتور) : بين السهروردي وابن سينا (مقال،
بالكتاب التذكارى لشيخ الإشراق - الهيئة
المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٥).
- ٢- : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا
(مقال بالكتاب التذكارى لمحى الدين ابن
عربى - الهيئة المصرية العامة للكتاب،
١٩٦٩).
- ٣- ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور (الهيئة
المصرية العامة للتأليف والنشر).
- ٤- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة
(الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- ٥- ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الرسائل والمسائل (دار المنار -
القاهرة، ١٣٤٩ هجرية).
- ٦- : الصوفية والفقراء (مكتبة المدني ، جدة).
- ٧- ابن الجوزى (أبو الفرج) : تليس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية -
القاهرة، ١٣٦٨ هجرية).
- ٨- ابن حجر العسقلانى : تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (الهيئة المصرية
العامة للتأليف والنشر).

- ٩- ابن خلدون : المقدمة (الأزهر - ١٣٤٦ هجرية).
- ١٠- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (القاهرة - ١٢٧٥ هجرية).
- ١١- ابن سبعين (عبد الحق) : بُد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف (تحقيق وتقديم د. جورج كتسورة - دار الأندلس/ دار الكندي - بيروت).
- ١٢- : رسالة العهد مع شرح لمؤلف مجهول (تحقيق د. عبد الرحمن بلوى - صحيفة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٧، العدد ٢/١).
- ١٣- : كتاب الإحاطة (تحقيق د. بلوى - صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٨، العدد ٢/١).
- ١٤- : الرسالة النورية (تحقيق د. بلوى - صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد المجلد الرابع ١٩٥٦).
- ١٥- ابن سينا : القصيدة العينية في النفس (ضمن كتاب د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام).
- ١٦- ابن شاعر الكنتي : فوات الوفيات (مكتبة النهضة - القاهرة، بلون تاريخ) .

- ١٧- ابن عربي (محيى الدين) : الفتوحات المكية
- (أ) فى أربعة مجلدات (طبعة دار الكتب
العريضة، القاهرة ١٣٢٩ هجرية).
الفتوحات المكية.
- (ب) بتحقيق الدكتور / عثمان يحيى (الهيئة
المصرية العامة للكتاب).
- ١٨- : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. أبو العلا
عفيفى - دار الكتاب العربى، بيروت).
- ١٩- : رسائل ابن عربي جزءان (حيدر آباد-
الذكن، الهند).
- ٢٠- : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق
(تحقيق وتعليق محمد الكردى - مطبعة
السعادة، القاهرة).
- ٢١- : الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل
طريق الله من الشروط (ملحق بذخائر
الإعلاق - مطبعة السعادة، القاهرة).
- ٢٢- : تفسير القرآن (دار الإسلام- القاهرة/
المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ).
- ٢٣- : التجليات الإلهية (تحقيق د. عثمان يحيى -
الكتاب التذكارى لمحيى الدين بن عربي).
- ٢٤- : الديوان (بولاق، ١٢٧١ هجرية).
- ٢٥- ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب

- (ذخائر التراث العربي - بيروت).
- ٢٦- ابن عتبة : عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب
٢٧- ابن الفارض (دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون تاريخ)
٢٨- أبو ريان (د. محمد علي) : الديوان (دار صادر - بيروت ١٩٦٢).
- : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب
الدين السهروردي (دار النهضة العربية -
بيروت، ١٩٧٨).
- ٢٩- : مقدمة هياكل النور للسهروردي (دار
النهضة العربية - بيروت، الطبعة الثانية).
- ٣٠- أبو العلا عفيفي (دكتور) : الملامتية والصفوية وأهل الفتوة (مؤلفات
الجمعية المصرية ١٩٤٥ - دار إحياء
الكتب العربية، القاهرة).
- ٣١- : التصوف الثورة الروحية في الإسلام (دار
المعارف - الطبعة الأولى ١٩٦٣).
- ٣٢- : ابن عربي في دراساتي (الكتاب التذكري
لحجى الدين ابن عربي).
- ٣٣- : مقدمة وتعليقات على فصوص الحكم
لابن عربي (دار الكتاب العربي - بيروت).
- ٣٤- : من أين استقى ابن عربي فلسفته
الصفوية؟ (مجلة كلية الآداب، المجلد الأول/
الجزء الأول، مايو ١٩٣٣).
- ٣٥- : نظريات الإسلاميين في الكلمة (مجلة كلية

- الآداب، المجلد الثاني / الجزء الأول
١٩٣٤).
- ٣٦- أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة،
١٩٣٢).
- ٣٧- إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلقهم الوفا (دار
صادر - بيروت).
- ٣٨- أسين بلانيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه (ترجمة د.
بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٥).
- ٣٩- أفلوطين : التساعية الرابعة ترجمة د. فؤاد زكريا
(الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
١٩٧٠).
- ٤٠- البدوي (السيد أحمد) : تائية البدوي (ملحق برسالة ماجستير: أهم
الطرق الصوفية في مصر في القرن السابع
الهجري).
- ٤١- بدوي (د. عبد الرحمن) : أبو مدين وابن عربي (الكتاب التذكارى
لمحى الدين ابن عربي).
- ٤٢- : شطحات الصوفية (وكالة المطبوعات -
الكويت الطبعة الثانية ١٩٧٦).
- ٤٣- : الإنسان الكامل فى الإسلام مجموعة أبحاث
مترجمة (وكالة المطبوعات - الكويت،
الطبعة الثانية ١٩٧٦).
- ٤٤- : شخصيات قلقة فى الإسلام (وكالة

المطبوعات - الكويت ، الطبعة الثالثة
١٩٧٨).

٤٥- برمهنا يوجاندا : فلسفة الهند فى سيرة يوجى (مكتبة الأجلر
المصرية ، ١٩٥٥).

٤٦- بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربى ترجمة مجموعة من
الأساتذة (ظهر منه ٦ أجزاء - دار المعارف
مصر).

٤٧- البيرونى (أبو الريحان) : الآثار الباقية عن القرون الخالية (ليبرج
١٩٢٣).

٤٨- : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل
أو مردولة (دائر المعارف العثمانية، حيدر
آباد ، الدكن- بدون تاريخ).

٤٩- التفتازانى (د. أبو الوفا) : ابن سبعين وحكيم الإشراق (الكتاب
التذكارى لشيخ الإشراق).

٥٠- : ابن سبعين وفلسفته الصوفية (دار الكتاب
اللىباني - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣).

٥١- التهانوى (محمد على) : كشف اصطلاحات الفنون تحقيق د.
الفاروقى) لطفى عبد البديع (الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٦٩).

٥٢- الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات (مكتبة لبنان - بيروت،
١٩٦٩).

٥٣- جلال شرف (د. محمد) : أعلام التصوف فى الإسلام (دار الجامعات

- المصرية، ١٩٧٦).
- ٥٤- الجبلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل (مطبعة صبيح بالأزهر، ١٩٦٠).
- ٥٥- : مراتب الوجود وحقيقة كل موجود (مكتبة الجندى- القاهرة، بدون تاريخ).
- ٥٦- : المناظر الإلهية (مكتبة الجندى - القاهرة، بدون تاريخ).
- ٥٧- : حقيقة الحقائق التى هى للحق من وجه ومن وجه للخلاق (دار الرسالة - القاهرة، بدون تاريخ).
- ٥٨- حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون (دار سعادات - الهند، بدون تاريخ).
- ٥٩- الحبشى (عبد الله) : الصوفية والفقهاء فى اليمن (صنعاء، ١٩٦٩).
- ٦٠- الحكيم الترمذى : آداب المريدين وبيان الكسب تحقيق وتعليق د. عبد الفتاح بركة (مطبعة السعادة - القاهرة، بدون تاريخ).
- ٦١- : المسائل المكنونة تحقيق د. إبراهيم الجيوشى (دار التراث العربى - القاهرة ١٩٨٠).
- ٦٢- الحلاج : أخبار الحلاج نشرة ماسينون وكراوس (باريس، ١٩٣٦).

- ٦٣- الحلاج : الطواسين نشرة ماسينون (باريس
١٩١٣).
- ٦٤- الخوانسارى (ميزرا محمد) : روضات الجنات فى أحوال العلماء
واقسادات (تحقيق / أسد الله إسماعيليان -
طهران ١٣٩٢ هجرية).
- ٦٥- الزركلى (خير الدين) : الأعلام (القاهرة ، ١٩٥٧).
- ٦٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : مشكل البنية مجموعة مشكلات فلسفية
(مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ).
- ٦٧- زكى مبارك (دكتور) : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق
(مطبعة الرسالة - القاهرة، ١٩٣٨).
- ٦٨- سارتون (جورج) : تاريخ العلم ترجمة مجموعة من الأساتذة
(دار المعارف، مصر، ١٩٦٩).
- ٦٩- سبط ابن الجوزى : مرآة الجنان تحقيق د. عبد الرحمن بلوى
(شطحات الصوفية).
- ٧٠- السخاوى (شمس الدين) : الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع
(القاهرة ١٣٥٢ هجرية).
- ٧١- السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية بعناية أحمد الشرباصى
(كتاب الشعب ، ١٣٨٠ هجرية).
- ٧٢- السهجلي : النور من كلمات أبى طيفور تحقيق د.
عبد الرحمن بلوى (شطحات الصوفية).
- ٧٣- السهروردى (شهاب) : حكمة الإشراق نشرة هنرى كوربان
(مجموعة دؤم مصنفات - طهران ١٩٥٢).

- ٧٤- السهروردي (شهاب) : المشاريع والمطارحات نشرة هنري كوربان
الدين)
(مجموعة فى الحكمة الإلهية / النشريات
الإسلامة لجمعية المستشرقين الألمانية -
استانبول ١٩٤٥).
- ٧٥- : رسالة الغربية نشرة هنري كوربان (مجموعة
دؤم مصنفات - المجلد الثانى).
- ٧٦- : التلويحات نشرة هنري كوربان (مجموعة
فى الحكمة الإلهية).
- ٧٧- : هياكل النور تحقيق د. أبو ريان (دار
النهضة العربية - بيروت).
- ٧٨- : أصوات أجنحة جبرائيل ترجمة بول
كراس (شخصيات قلقة فى الإسلام).
- ٧٩- الشرجى الزيدى : طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص
(الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)
- ٨٠- الشرقاوى (د. حسن) : الشريعة والحقيقة (دار المعرفة الجامعية).
- ٨١- : الحكومة الباطنية (الطبعة الأرى ١٩٧٥).
- ٨٢- : ألفاظ الصوفية ومعانيها (دار الكتب
الجامعية، ١٩٧٥).
- ٨٣- الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى (بولاق ، ١٢٨٦
هجريه).
- ٨٤- : الكوكب الشاهق فى الفرق بين المريد

- الصادق وغير الصادق ، تحقيق د. حسن الشرقاوى (دار المعارف ١٩٨٢).
- ٨٥- الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق د. عبد اللطيف العبد (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧).
- ٨٦- الشهرزورى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دؤم مصنفات).
- ٨٧- الشيبى (د. كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٩).
- ٨٨- : الفكر الشيعى والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثانى عشر الهجرى (مكتبة النهضة - بيروت).
- ٨٩- شيلدر (هانز هينرش) : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ترجمة د. عبد الرحمن بدوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).
- ٩٠- عباس عزاوى : ابن عربى وغلاة الصوفية (الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى).
- ٩١- عبد الجبار الواصل : وحدة الوجود العقلية (منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ١٩٨٣).
- ٩٢- عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى (دار الكتاب العربى، بدون تاريخ). (دكتور)
- ٩٣- عبد اللطيف العبد : الإنسان فى فكر إخوان الصفا (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦). (دكتور)

- ٩٤- عثمان يحيى (دكتور) : الحكمة المتعالية فى الإسلام نصوص تاريخية لم تنشر (ضمن، نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦).
- ٩٥- : نصوص خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).
- ٩٦- : الصحف اليونانية-أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق).
- ٩٧- : الفترحات المكينة لابن عربى (تحقيق وتقديم).
- ٩٨- فلهوزن (بوليوس) : أحزاب المعارضة السياسة/ الدينية فى صدر الإسلام (ترجمة د. بدوى بعنوان : الخوارج والشيعه - وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦).
- ٩٩- فؤاد زكريا (دكتور) : دراسة للتساعية الرابعة لأفلوطين (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠).
- ١٠٠- القاشانى (كمال الدين) : اصطلاحات الصوفية تحقيق د. محمد كمال جعفر (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١).
- ١٠١- القشبرى : لطائف الإشارات - تفسير صوفى كامل

- للقرآن الكريم، تحقيق وتقديم د. إبراهيم
بسيونى (دار الكاتب العربى للطباعة
والنشر - القاهرة).
- ١٠٢- القرونوى (صدر الدين) : مراتب الوجود نشرة د. بلوى (الإنسان
الكامل فى الإسلام).
- ١٠٣- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق
وتقديم د. محمود النواوى (مكتبة الكليات
الأزهرية - الطبعة الثانية ١٩٨٠).
- ١٠٤- كوربان (هنرى) : السهروردى مؤسس المذهب الإشراقى،
ترجمة د. بلوى (شخصيات قلقة فى
الإسلام).
- ١٠٥- ماسيتون (لويس) : الإنسان الكامل وأصائله النبشورية، ترجمة
د. بلوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).
- ١٠٦- المحبى : تاريخ خلاصة الأثر فى أعيان القرن
الحادى عشر (القاهرة ١٢٨٢ هجرية).
- ١٠٧- محمد غلاب (دكتور) : المعرفة عند محبى الدين بن عربى (الكتاب
التذكارى لابن عربى).
- ١٠٨- محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض سلطان العاشقين (سلسلة
أعلام العرب). (دكتور)
- ١٠٩- : ابن الفارض والحب الإلهى (دار المعارف
بمصر ١٩٧١).
- ١١٠- محمود قاسم (دكتور) : فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى

(ضمن، دراسات فلسفية مهداة إلى
الدكتور. إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية
العامة للكتاب ١٩٧٤).

١١١- النشر (د. على سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (دار
المعارف بمصر- الطبعة الثامنة).

١١٢- نيكلسون : مادة (الإنسان الكامل) بدائرة المعارف
الإسلامية (الترجمة العربية).

١١٣- يحيى بن الحسين : غاية الأمانى فى أخبار القطر اليمانى
(الهيئة المصرية العامة للكتاب).

١١٤- يوسف زيدان (دكتور) : عبد القادر الجيلانى باز الله الأشهب (دار
الجيل - بيروت ١٩٩١)

١١٥- : المتواليات : دراسات فى التصوف (الدار
المصرية اللبنانية - القاهرة ١٩٩٨)

١١٦- : عبد الكريم الجليلى فىلسوف الصوفية
(الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة:
أعلام العرب)

المخطوطات:

١١٧- ابن عربى (محي الدين) : المنازل (مخطوط بالمعهد الأحمدي بطنطا
رقم ج ٨ / ع ٦٥٨).

١١٨- التفتازانى : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة
فوتوغرافية بمكتبة كلية الآداب - جامعة
القاهرة).

- ١١٩- جامى (عبد الرحمن) : رسالة فى وحدة الوجود (مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدي بطنطا، رقم ٦٩٤).
- ١٢٠- الجيلى (عبد الكريم) : حقيقة اليقين وزلقة التمكين (نسخة ضمن مجموعة رقم ٣٣٩٣ ج/ تصوف، مكتبة البلدية بالإسكندرية).
- ١٢١- : شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية (مخطوط رقم ٨١٣٧٩ د / تصوف ، مكتبة البلدية - الإسكندرية).
- ١٢٢- : الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم (نسخة ضمن مجموعة رقم ١٧٨٦ د/ تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).
- ١٢٣- : النادرات العينية (عدة نسخ).
- ١٢٤- الدسوقى (إبراهيم) : ديوان الدسوقى (مخطوط رقم ٦٦٠٧ د/ تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).
- ١٢٥- اللواتى (جلال الدين) : شواكل الحور شرح هياكل النور (مخطوط رقم ١٧٢١ ج/ تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).
- ١٢٦- السلمى (أبو عبد : المقدمة فى التصوف (مخطوط رقم ٢٨٢٢ د/ تصوف، مكتبة البلدية - الرحمن الإسكندرية) .
- ١٢٧- العيدروسى (عبد : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة ضمن

- الرحمن) مجموعة رقم ١٦٧ / تصوف، دار الكتب ،
القاهرة).
- ١٢٨- القارى (على بن : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة ضمن
سلطان) مجموعة رقم ١٥٦٨٢ / تصوف وأخلاق،
القاهرة).
- ١٢٩- : المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى
(مخطوط رقم ١٦٧٨ / ب تصوف، مكتبة
البلدية - الإسكندرية).

الرسائل الجامعية:

- ١٣٠- سهيلة عبد الباعث الترحمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجبلى (رسالة
ماجستير، إشراف د. أبو الوفا الغيمى التفتازانى ، كلية الآداب -
جامعة القاهرة، ١٩٧٨).
- ١٣١- عامر ياسين النجار : أهم الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع
المجرى (رسالة ماجستير ، إشراف د. محمد كمال جعفر، كلية دار
العلوم - جامعة القاهرة ١٩٧٧).
- ١٣٢- عبد الوهاب جعفر : الاتجاهات البنائية المعاصرة بين العلم والفلسفة عند
ميشيل فوكوه (رسالة دكتوراه، إشراف د. على أبو ريان ، د. فتح الله
خليف، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٧٨).
- ١٣٣- محمد شراقة : المضمون الفلسفى للقصص الرمزية فى التصوف
الإسلامى، حى بن يقظان عند كل من ابن سينا وابن طفيل

والسهروردي (رسالة ماجستير إشراف د. محمد علي أبو ريان، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣).

١٣٤- ناصر عبد الرؤوف بهاء الدين : الفرق الإسلامية المعاصرة فى الخليج العربى كمنطقة احتواء عقائدى (رسالة دكتوراه، إشراف د. محمد علي أبو ريان ، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٢).

المعاجم والموسوعات :

١٣٥- معجم ألفاظ القرآن الكريم (ترتيب / طه عبد الباقي) القاهرة.

١٣٦- الدليل الكامل لآيات القرآن الكريم (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القاهرة، ١٩٧٢.

١٣٧- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (ترتيب نخبة من العلماء) بيروت.

١٣٨- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة).

١٣٩- المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية ١٩٧٩، القاهرة) .

١٤٠- مصطلحات الفلسفة (د. أبو العلا عفيفى - د. زكى نجيب محمود - د. عبد الرحمن البدوى - د. محمد ثابت الفندى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة).

١٤١- المعجم الفلسفى : د. جميل صليبا (دار الكتاب اللبناني ، بيروت).

١٤٢- معجم المصطلحات العلمية والفنية (إعداد وتصنيف / يوسف خياط، دار لسان العرب ، بيروت).

- ١٤٣- معجم المؤلفين ، عمر كحالة (دار إحياء التراث العربي ، بيروت).
١٤٤- معجم البلدان ، ياقوت الحموي (دار صادر ، بيروت).
١٤٥- دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : اتحاد.

الكتب الأجنبية :

- 146- Brockelmann (Karl) : Giescheishte der Arabishen Letiratur, Suppl . (Leiden, 1937).
147- Sayyed H. Nasser (Dr) : Living Sufism (London, 1980).
148- Nichelson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1953).
149- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **El- Djili**.
150- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **Gelan**.
151- Encyclopedia of religion and Ethics (New York, 1914) Art. **Incarnation**.
152- Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Art. **Pantheism**.

موضوعات الكتاب

في محل الإهداء

٥ مفتح

١٣ مقدمة عامة

الباب الأول : عبد الكريم الجيلي

٢١ مدخل

* الفصل الأول حياته

٢٥ اسمه ولقبه

٢٦ مولده ووفاته

٢٩ شخصيته

* الفصل الثاني أساتذة الجيلي ومعاصروه

٤٣ أساتذة الطريق

٤٧ الجيرتي

٥٩ معاصرو الجيلي

* الفصل الثالث أسلوبه ومؤلفاته

٦٧ أسلوب الجيلي

٧٢ مؤلفات الجيلي

الباب الثاني : الإنسان الكامل

٨٥ مدخل

* الفصل الأول الإنسان الكامل عند الجيلي

٩١ الذات الإلهية

٩٥ مراتب أهل الغيب
١٠٤ مرتبة الإنسان الكامل
١٠٨ الإنسان الكامل فى مقابل الحق
١١٢ الإنسان الكامل فى مقابل الخلق
	* الفصل الثانى الإنسان الكامل بين الجيلى والصوفية
١١٩ ابن عربى
١٣٠ السهروردى
١٣٦ ابن سبعين
	* الفصل الثالث أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل
١٤٧ آراء المستشرقين
١٥٧ الإطار الإسلامى للنظرية
	الباب الثالث : الوحدة
١٨١ مدخل
	* الفصل الأول الحلول والاتحاد والوحدة
١٨٧ الحلول
١٩٠ العلاج
١٩٤ الحلول عند الجيلى
١٩٦ الاتحاد
٢٠٠ أبو يزيد البسطامى
٢٠٢ الاتحاد عند الجيلى
٢٠٤ الوحدة
	* الفصل الثانى الوحدة عند الجيلى
٢١٤ الوجود الحقى والوجود الخلقى

٢١٨ الألوهمية عند الجليلي
٢٢٣ التوحيد
	* الفصل الثالث الوحدة الإلهية بين الجليلي والصوفية
٢٣٣ ابن عربي
٢٤١ ابن الفارض
٢٤٥ ابن سبعين
٢٥٢ خاتمة
٢٥٧ المصادر والمراجع

كتب الدكتور يوسف زيدان

- ١ - المقدمة فى التصوف ، لأبى عبد الرحمن السلمى (تقديم وتحقيق) .
الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٧ .
الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٨ .
- ٢ - عبد الكريم الجليلى فيلسوف الصوفية (تأليف) .
الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨ .
الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٣ .
- ٣ - الفكر الصوفى (تأليف) .
الطبعة الأولى : دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ .
الطبعة الثانية : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٨ .
- ٤ - شرح فصول أبقرط لابن النفيس (دراسة وتحقيق)
الطبعة الأولى : دار العلوم العربية بيروت ١٩٨٨ .
الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ١٩٩٠ .
- ٥ - شعراء الصوفية المجهولون (تأليف) .
الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١ .
الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت ١٩٩٦ (طبعة مزودة منقحة)
- ٦ - ديوان عبد القادر الجيلانى (دراسة وتحقيق) .
الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١ .
الطبعة الثانية : دار الجيل بيروت (تحت الطبع)

- ٧ - ديوان عفيف الدين التلمساني (دراسة وتحقيق) .
الجزء الأول : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١ .
- ٨ - قصيدة النادر العينية للجيلي مع شرح النابلسي (دراسة
و تحقيق) .
دار الجليل بيروت ١٩٨٨ .
- ٩ - الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر (تأليف) .
الطبعة الأولى : دار الجليل بيروت ١٩٩١ .
- ١٠ - عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب (تأليف) .
دار الجليل بيروت ١٩٩١ .
- ١١ - رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١ .
- ١٢ - المختصر في علم الحديث النبوي ، لابن النفيس (دراسة
و تحقيق) .
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١ .
- ١٣ - المختار من الأغذية ، لابن النفيس (دراسة وتحقيق) .
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٢ .
- ١٤ - شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلي (دراسة
و تحقيق) .
دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٢ .

- ١٥- فوائح الجمال وفوائح الجلال، لنجم الدين كُنْزى (دراسة
وتحقيق).
دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٣.
- ١٦- التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (تأليف) .
الطبعة الأولى : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٤ .
الطبعة الثانية : دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٥ (طبعة
جامعية خاصة)
الطبعة الثالثة : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٧ .
- ١٧- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٤ .
- ١٨- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثانى)
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٥ .
- ١٩- نواذر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .
برنامج الأمم المتحدة للتنمية / U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة
الإسكندرية ١٩٩٥ .
- ٢٠- فهرس مخطوطات رفاة الطهطاوى (الجزء الأول)
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٦ .
- ٢١- فهرس مخطوطات رفاة الطهطاوى (الجزء الثانى)
معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٧ .
- ٢٢- فهرس مخطوطات رفاة الطهطاوى (الجزء الثالث)

- معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٨.
- ٢٣- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الأول :
المخطوطات العلمية)
الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.
- ٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .
الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.
- ٢٥- التقاء البحرين : نصوص تقليدية
الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٧.
- ٢٦- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسى (الجزء الأول: التصوف،
التفسير، السيرة، الحديث)
الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.
- ٢٧- حى بن يقطان
الطبعة الأولى : الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الفلسفة والعلم
١٩٩٧)
الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.
- ٢٨- المتواليات : دراسات فى التصوف .
الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨.
- ٢٩- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثانى : مخطوطات
التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨ .

٣٠ - فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية (تحت الطبع)

٣١ - علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت (تحت الطبع)

