أولاً

أبحاث أصول الدين

العقيدة والفلسفة

الفناء الصوفي بين ابن سينا والغزالي

إعداد

د / محمود حربي محمد أحمد

الأستاذ المساعد في قسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان

جامعة الأزهر

العام الجامعي : ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

الفناء الصوفي بين ابن سينا والغزالي

محمود حربي محمد أحمد.

قسم: العقيدة والفلسفة، كلية: الدراسات الإسلامية للبنين جامعة الأزهر، أسوان، مصر.

البريد الإلكتروني:

mahmoudharby.43@azhar.edu.eg

ملخص البحث: إن مجاهدة النفس، وتطهيرها منهج تربوي قام به التصوف الإسلامي الصحيح، وقد رضي الصوفية بهذا المنهج التربوي طريقاً في السير إلى الله تعالى، فأخذوا في مجاهدة نفوسهم فحسنت شمائلهم وزكت أرواحهم، حتى وصل البعض منهم إلى حالة الفناء الصوفي، وهي المرحلة التي تكشف للمحب تجليات الله عز وجل وأنواره فيشاهد النور الإلهي، ولا يشعر إلا بالله وتضمحل عنده الماديات وتزول الأشباح، ويطمئن قلبه، ويسكن فؤاده، ويسبح في بحر من النور لا يري إلا الله وحده، وقد نطق جماعة من الصوفية ألفاظاً فُهم منها أنها دعوة لوحدة الوجود ، أو الحلول والاتحاد، اتُهم من خلالها التصوف الإسلامي بالشذوذ والانحراف والابتداع والمخالفة للعقيدة الإسلامية، فوضحت من خلال هذا البحث موقف التصوف الإسلامي من هذه العبارات، من خلال عالمين مختلفين من حيث المنهج الصوفي وهما الإمام حجة الإسلام الغزالي صاحب التصوف العملي والتجربة الروحية، والشيخ الرئيس ابن سينا صاحب التصوف النظري العلمي، ووضحت من خلال البحث التوافق بينهم حتى يعلم القارئ أن

التصوف الصحيح هو التصوف الصحيح وإن اختلف المنهج، وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمه، اشتملت المقدمة على أهمية الموضوع واسباب اختياره، والتمهيد على التعريف بابن سينا والغزالي، والمبحث الأول: الحب عند ابن سينا والغزالي، المبحث الثاني: الحلول والاتحاد عند ابن سينا والغزالي، المبحث الثالث: وحدة الوجود عند ابن سينا والغزالي، الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وفهرس المصادر وفهرس محتويات البحث.

الكلمات المفتاحية: التصوف ، الحب ، الحلول ،الاتحاد، الوجود.

Al-Fanaa Al-Soufi between Ibn Sina and Al-Ghazali

Mahmoud Harby Mohamed Ahmed
Islamic and Arabic studies college Doctrine and Philosophy Department Al Azhar University for Boys in Aswan Egypt.
E-mail: mahmoudharby.43@azhar.edu.eg

Abstract:

The struggling against one's vain desires and purification is an educational method done by the correct Islamic mysticism, and Al-Soufi accepted this educational method as a path of walking to Allah Almighty, they were took in their selves-striving, so their temperament was improved, and their souls were purified, until some of them reached the state of Al-Fanaa Al-Soufi, this is the level that tells the lover the manifestation of Allah Almighty and his lights, so he sees the divine light, and doesn't feel except Allah and he is detached from money, and the ghosts go away, his heart assure, and his heart is strengthened, and he swims in a sea of light and sees only Allah, A group of Sufism uttered words, which they understood to be a call for unity of existence, or solutions and unity, through which he accused Islamic Sufism of homosexuality, deviation, innovation and violation of the Islamic faith. Through this research, I have clarified the position of Islamic Sufism in these terms, through two different scholars in terms of soufi method, namely Imam Hajjah Al-Islam al-Ghazali, who has practical Sufism and spiritual experience, and Sheikh Ibn Sina, who has scientific theoretical Sufism, and

explained through research the compatibility between them so that the reader knows that correct Sufism is true sufism, although the method differs.This research was divided into an introduction, a preface, three chapters and a conclusion, which included the importance of the topic ,the introduction included the reasons for its choice, the preface included an introduction of Ibn Sina and Ghazali, and the first chapter: Love at Ibn Sina and Ghazali, the second chapter: solutions and union at Ibn Sina and Al-Ghazali, the third chapter: the unity of existence at Ibn Sina and Al-Ghazali, the conclusion: the most important results, the index of sources and the index of the contents of the research.

Keywords:

Mysticism, The love, Solutions , The union, The existence.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وأشهد أن لا إله إلا الله يهدي إليه من أناب، وأشهد أن سيدنا محمداً رسول الله خاتم النبيين والمرسلين، رحمة الله تعالى للعالمين، السراج المنير، الرؤوف الرحيم، الهادي إلى الحق وإلى طريق مستقيم، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه والتابعين بإحسان.

وبعد:

إن حالة الفناء الصوفي هي المرحلة التي تكشف للمحب تجليات الله عز وجل وأنواره فيشاهد النور الإلهي، ولا يشعر إلا بالله وتضمحل عنده الماديات وتزول الأشباح، ويطمئن قلبه، ويسكن فؤاده، ويسبح في بحر من النور لا يري إلا الله وحده.

والحب يصل بصاحبه إلى الفناء (وهو فناء عن صفة النفس) أو أنه سقوط الأوصاف المذمومة، فمن فنى عن صفاته المذمومة ظهرت فيه الصفات المحمودة، والمحبة توصل صاحبها إلى الشوق ثم إلى الفناء، وقيل الفناء: هو أن تبدو لك العظمة الإلهية فتنسيك كل شئ غيرها..[١].

والمحبة حقيقة لا يستطيع التعبير عنها إلا من ذاقها، ومن ذاقها استولى عليه الذهول، فأثرها عجيب: فيها صفاء النفس، ورقة الطبع، وعلو الهمة، وصفاء الذهن، وهي التي تفتح على النفوس أبواب

(١) التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين لمحمد شيخاني (ص ١٦٨-١٧١) ط: دار قتيبة ١٤٠٥ه- ١٩٨٥م.

الفضائل، وتبلغ بالإنسان باب السعادة، والمحبة ظاهرها اتباع أوامر المحبوب، وحقيقتها الفناء بالمحبة، وهي: إفناء الإرادات في إرادة المحبوب، وإفناء الرغبات والأهواء في مطالب من تحب، وهي درجات: محبة متولد من النظر بإحسان المنعم وعطفه ورحمته، والدرجة الثانية: وهي نظر العبد إلى غناء ربه وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته وهو حب الصادقين ، وهذا ما قاله إبراهيم الخواص عندما سئل عن المحبة فقال: محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات(١).

والدرجة الثالثة: وهي محبة الصديقين والعارفين وهي المحبة الكاملة لله عز وجل لذاته ... وذكرها الجنيد فقال: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب(٢)، وهذا معنى قوله تعالى في الحديث القدسي: (...حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...)(٣).

فالحب المتفرد لله بالقلب والروح تفانياً وانقياداً واتباعاً يصقل نبوره حب الطبع وأهواء الغريزة، وعقبات النفس حتى يصل

---

(١) إحياء علوم الدين لحجة الإسلام الغزالي (٣٦٠/٤) ط: دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٢ه- ١٩٨٢م.

(٢) الرسالة القشيرية (٤٨٧/٢) تحقيق/الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، ط: دار المعارف، القاهرة.

(٣) هذا جزء من حديث رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة (١٠٥/٨) كتاب الرقائق، باب التواضع، حديث رقم (٦٥٠٢)، ط: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ

إلى درجة أن يكون هواه تبعاً لهوى حبيبه، وإرادته طبق إرادة حبيبه، وبذا يصبح عبداً حقيقياً ظاهر القلب، قوي الإرادة، متوازن الحس.

وقد نطق جماعة من الصوفية ألفاظاً ظن البعض منها أنها وحدة وجود ، وحلول واتحاد، اتهم من خلالها التصوف الإسلامي بالشذوذ والانحراف والابتداع والمخالفة للعقيدة الإسلامية، فأردت بيان موقف التصوف الإسلامي من هذه الألفاظ، من خلال الإمام حجة الإسلام الغزالي الذي لم يطمئن قلبه إلا بتطبيق التصوف الصحيح، ولم يهتد إلى الحق إلا بممارسة التربية الروحية الإسلامية، حتى زكت نفسه ، وبين الشيخ الرئيس ابن سينا الذي اكتفى بدراسة التصوف النظري وتدوينه لإعجابه به، وذلك لبيان أن التصوف النظري لا يختلف عن التصوف العملي، لأن التصوف الصحيح هو نفس التصوف الصحيح، سواء عند ابن سينا أو الغزالي أو سواهما.

وقد اشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع وسبب اختياره.

التمهيد: ويشتمل على نبذة مختصرة عن الشيخ الرئيس ابن سينا وحجة الإسلام الغزالي.

المبحث الأول: الحب بين ابن سينا والغزالي

المبحث الثاني: الحلول والاتحاد بين ابن سينا والغزالي

المبحث الثالث: وحدة الوجود بين ابن سينا والغزالي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، وقائمة المصادر والمراجع، ومحتويات البحث.

التمهيد

التعريف بابن سينا

هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا، المكنى بأبي علي، والملقب بالشيخ الرئيس، ولقب (الرئيس) كان إشارة إلى اشتغاله بالسياسة وتقلده الوزارة، وكان لقب (الشيخ) دلالة على اشتغاله بالعلم والفلسفة، ولد ابن سينا عام ثلثمائة وسبعين من الهجرة على أصح الروايات، في قرية (أفشنة) من إقليم بخارى.

وقد اختلف الباحثون في أمر ابن سينا هل هو شيعي؟ أم من أهل السنة؟ فالذين ينسبونه إلى الشيعة يعتمدون على نشأته في أسرة شيعية، وأن الطفل يكتسب عقيدته من أسرته. أما الذين ينفون عنه التشيع فإنهم يقولون: إنه صرح في سيرة حياته بعدم قبوله مذهب الإسماعيلية في النفس والعقل، وأن من أساتذته الذين تعلم عليهم الفقه إسماعيل الزاهد وهو من أهل السنة.

والذي نعتقده في حق ابن سينا ما هو حقيق به أنه رجل مسلم موحد، بدأ بحفظ القرآن الكريم ودراسة ما يلزم لفهمه من اللغة، واشتغل بالفقه وسلك سبيل المتصوفة، يقول: كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت أجود السالكين.

له الكثير من المؤلفات، فقد ألف في شتى فروع المعرفة من المنطق وعلم الطبيعة وعلم النفس والرياضات والطب والإلهيات والشعر والموسيقى، منها: كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، والإشارات والتنبيهات وغيرهم الكثير، توفى في رمضان ثمان وعشرين وأربعمائة من الهجرة، وقبره تحت السور من جانب القبلة من

همذان[١].

التعريف بالإمام الغزالي:

هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد بقرية غزالة بطوس من إقليم خرسان عام خمسين وأربعمائة من الهجرة، وكان والده يعمل في غزل الصوف، وكان محباً للصالحين، وكان يطوف على الفقهاء ويجالسهم ويجَّد في الإحسان إليهم، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع، وسأل الله أن يرزقه ولداً ويجعله فقيهاً واعظاً، فاستجاب الله له إذ رزقه بولدين: أبو حامد، وأبو الفتوح، ونشأ الأخوان على ما كان أبوهما يريد لهما، فكانا يدعوان إلى الله على بصيرة، أما أبو حامد فكان أفقه أقرانه وإمام أهل زمانه.

درس الفقه حتى برع في المذهب الشافعي، الجدل والخلاف وأصول الدين والمنطق والحكمة والفلسفة، والتصوف النظري فاطلع على كنه مقاصده العلمية فظهر له أنه لن يصل إلى مبتغاه دون ممارسة التصوف ممارسة عملية، فقام الغزالي بأجراء التجربة الروحية على نفسه متبعاً للكتاب والسنة.

له العديد من المؤلفات التى تزخر بها المكتبات، منها: الوجيز والوسيط والبسيط في الفقه، والاقتصاد في الاعتقاد في علم

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لأبو العباس ابن أبي أصيبعة (ص ٤٣٧ وما بعدها)، تحقيق/ د. نزار رضا، ط: دار مكتبة الحياة – بيروت، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان (١٥٧/٢)، تحقيق/ إحسان عباس، ط: دار صادر – بيروت، الأولي ١٩٩٠م.

الكلام، ومقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة في الفلسفة، وبداية الهداية ومنهاج العابدين وإحياء علوم الدين في التصوف.

توفى طيَّب الله ثراه في يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة هجرية، ومشهده يزار بمقبرة الطابرات بطوس(١).

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥٥/٢٠٠) تحقيق/ عمرو بن غرامة العمروي، ط: دار الفكر ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام للذهبي (١١/٦٢)، تحقيق/الدكتور بشار عوّاد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي الأولى، ٢٠٠٣ م.

المبحث الأول

الحب بين ابن سينا والغزالي

أولاً: الحب عند ابن سينا:

يعرف ابن سينا المحبة: بأنها الابتهاج بتصور حضرة ذات ما، والشوق – كما قال: هو الحركة إلى تتميم هذه البهجة ، وكل مشتاق وجد شيئاً وعد شيئاً، فإذا حصل بالكلية بطل الشوق والطلب.

والوجد – فيما يرى– عبارة عن كل ما يرد على النفس وتجده في ذاتها من الأمور المتعلقة بالفضائل.

أما التواجد: فهو استجلاب الوجد بالتكلف(١).

ويعرف ابن سينا العشق: بأنه الابتهاج بتصور حضرة ذات ما(٢).

وعرف الشيخ الرئيس العشق نفس تعريف المحبة؛ لأن العشق أحد أسماء المحبة..

وقد عرف ابن سينا المعرفة: "بأنها ارتسام الحقائق في النفس بمقدار ما ترتقي إليه طاقة البشر ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى، وما يليق بصفاته وافعاله ونظام صنعه وعالم الجبروت،

---

(١) التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا للدكتور حسن (ص ١٧٧)، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي ١٤٠٣ه– ١٩٨٢م.

(٢) الإشارات والتنبيهات (٤/٤١) ط: النشر البلاغة – قم– سوق القدس، الطبعة الثانية ١٣٩٣ه..

وهو العالم العقلي، وعالم الملكوت وهو العالم النفسي، وعالم الملك وهو عالم الاجرام، وكيفية المعاد ونحوه"[١].

والشيخ الرئيس يرى أن المعرفة قد تتقدم على المحبة، وقد تتقدم المحبة على المعرفة، والمعرفة إذا كملت أمضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة، ولكن كثيراً من المحبين يتلذذون بالأنوار، ولا يعرفون حقائق العارفين، ويقول ابن سينا: وقد شاهدت منهم جماعة.

والمحبة من لوازم المعرفة – فيما يرى ابن سينا– وكل معرفة توجب محبة، فإذا كملت النفس بها فلذلك نور على نور..[٢]

ويري ابن سينا جواز سريان العشق بين كل الكائنات، فالعشق عنده قوة تسري في كل واحد من الهويات، ففي رسالته عن العشق يذهب إلى سريان العشق في الموجودات على اختلاف أصنافها ورتبها، ابتداء من الأجسام غير الحية، وانتهاء بالأجرام السماوية.

يقول: كل واحد من الهويات المدبرة، لما كان بطبيعته نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية (هويته المَنيلة) عن هوية الخير المحض، نافراً عن النقص الخاص به، الذي هو شريته الهيولانية والعدمية،

---

(١) التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ص ١٧٧).

(٢) رسالة شريفة للشيخ الرئيس أبي على بن سينا في كلمات التصوف ، تحقيق/ حسن عاصي في كتابه: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ص ١٤٨– ١٨١)، وقد أثبت د. حسن عاصي هذا النص استناداً إلى نسخة مخطوطة بمكتبة برلين تنسبه لابن سينا، رقم المخطوطة ٣٤٥٤.

إذ كل شر فمن علائق الهيولي والعدم.

فبين أن لكل واحد من الموجودات المدبر توقاناً- شوقاً- طبيعياً وعشقاً غريزياً، ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء للوجود لها[١].

بهذا يؤكد ابن سينا أن وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزي، ونزوعها الطبيعي، وهذا العشق الساري في الموجودات كلها يختلف باختلاف مراتب الموجودات، فيبلغ أسمى درجاته في النفوس المشتاقة إلى المعقولات، والخير المطلق هو المعقول الأول الذي به يصير كل معقول في النفوس، لذلك فإن النفوس المتألمة النازعة إلى التزكي والمستعدة إلى الكمال، لها عشق غريزي في ذاتها لذلك الخير المطلق، وهذا العشق لا يبرح تلك النفوس، بل يزداد ولعاً لأنه على قدره يكون نصيب النفس من الكمال، وحظها من الخير والجمال.

يقول ابن سينا: الخير عاشق للخير، لأن العشق ليس في حقيقته إلا استحسان الحسن والملائم جداً... والعلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه أي الخير المحض المطلق لذاته... وأن من أدرك خيراً فإنه بطباعه يعشقه..

وأن العلة الأولى[٢] (معشوق للنفس) المتألهة، إذ هو السبب

---

(١) رسالة للعشق للشيخ الرئيس (التفسير القرآني واللغة الصوفية (ص ٢٤٦).

(٢) لا يجوز وصف الله تعالى بالعلة الأولى إسلامياً؛ لأنه لا يجوز وصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه عن طريق الرسل، لأن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية.

الأول لقوامها (أو إثباتها على أخص وجوداتها واتساقها) إلى كمالاتها، ثم النفوس البشرية والملائكية لا تستحق اطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق إذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة بالمعقولات المعلولة ما لم تتقدم عليها المقالة الأولى[١].

ويصف ابن سينا (الإله) بأنه عشق، وعاشق ، ومعشوق،[٢] وقد استوحي رؤيته هذه من مفهوم أن الواجب جمال، وخير، وكمال، فهو إذن محبوب ومعشوق، فهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته، ولا يؤدي هذا إلى كثرة فيه، لأنه بإدراكه لذاته من حيث هو خير محض يكون عاشقاً، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً، ومن حيث هو خير مطلق ينبغي أن يعشق، فهو عندئذ عشق ...)[٣].

---

(١) التفسير القرآني واللغة الصوفية (ص ٢٦١- ٢٦٣).

(٢) لا يخفي تأثر ابن سينا بالاتجاه الفلسفي في إطلاق لفظ علة على الله تعالى، ووصفه ببعض الصفات التي لم ترد في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه الكريم (ﷺ) مثل أنه عشق، وعاشق، ومعشوق، ثم دعواه بأن هذه الصفات لا توجب كثرة في الذات مع أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا قد نفوا صفات المعاني الزائدة على الذات، مثل قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ودعواهم بأن هذه توجب كثرة في الذات، فكيف يمنعوها هناك ويبيحوها هنا، مع أن الثابت شرعاً إثبات صفات المعاني، وهي كمالات لله تعالى.

(٣) النجاة في المنطق والإلهيات لابن سينا (ص ٢٨١) ط: دار الأفاق الجديدة – بيروت، الأولى ١٩٨٥م.

وحسبنا الآن أن ننظر إلى المرحلة العليا لهذه النظرية في العشق، بعد أن أوصلها ابن سينا إلى (الواحد) لنلمس " بأن الإله هو أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل في عشقه هذا...[١].

فنظرية العشق السينوية تنهض عموماً على مشاركة تامة للموجودات كافة، بدءاً من أحطها من ناحية التصور الوجودي، وصعداً إلى سدرة المنتهى التي لا يبلغها إلا المقربون.

أجل تندرج جميعها في سلسلة متتابعة متتالية تتبادل صفة العاشق والمعشوق حتى تَقرُب إلى المعشوق الأول وتلك هي غاية الشوق، في عشق العاشقين وولهه الوالهين[٢].

يقول ابن سينا: الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وادراكه، والخير الأول مدرك لذاته بالفعل، أبد الدهر بالدهر، فإذن عشقه له أكمل العشق وأوفاه... فإذن الموجودات إما أن يكون وجوده بسبب عشقٍ فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه، فتبين أن الهويات لا تخلو عن العشق[٣].

وجاء في كتاب الاشارات والتنبيهات: والأول عاشق لذاته، معشوق لذاته، عشق من غيره، أو لم يعشق، ولكنه ليس لا يعشق

---

(١) النجاة في المنطق والفلسفة (ص ٢٨٢).

(٢) فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي للدكتور جعفر آل ياسين (ص ٢٣٠) ط: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع- الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(٣) رسالة في العشق للشيخ الرئيس (ص ٢٤٧) ينظر التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

من غيره، بل هو معشوق لذاته ومن ذاته، ومن أشياء كثيرة غيره[١].

يقول السراج الطوسي: أثبت العشق الحقيقي للأول تعالى، لحصول معناه هناك، فإنه الخير المطلق، وإدراكه لذاته أتم الإدراكات ولم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ عليه، لأنه مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء والمحققين أهل الذوق، ونزهه تعالى عن الشوق إذ لا يمكن أن يغيب عنه شئ[٢].

ويوصي ابن سينا الإنسان بالصدق في محبة نفسه ليفوز بالسعادة، فيقول في رسالته "النصيحة لبعض الأخوان": ومن صدق في محبة نفسه اقتنى لها ما يدوم انتفاعها به، ومن أحبها الحب البالغ استفرغ وسعه في مصالحها، وفكَّر فيما لها وعليها، واشتغل عما فيه الناس من خوضهم، وجعل أول فكره وفاتحة نظره في تعرف حقيقة نفسه، وكيفية ورودها إلى هذا العالم... وما الذي يصلحها وينفعها في هذا الوجود، وفيما بعده[٣].

فإنه لا يزال بهذا البحث، ويستخرج جواهر المعرفة حتى ينتهي به ذلك إلى نيل السعادة في العاجلة والآجلة[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٤٢/٤).

(٢) الإشارات التنبيهات بشرحي الحسن الطوسي والقطب الرازي (٣٦٠/٣) ط: النشر البلاغة قم سوق القدس، الثانية ١٣٩٣ه.

(٣) رسالة عن كلام الشيخ في المواعظ (النصيحة لبعض الأخوان) تحقيق/ د. حسن عاصي، من كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ص ٣٠٦).

(٤) المرجع السابق (ص ٣٠٨- ٣٠٩).

إذن ينصح ابن سينا من أراد السعادة أن يصدق في محبة نفسه... فمن صدق في محبة نفسه، وسعي لها سعيها، وهو متسلح بالعلم والإيمان والإحسان إلى الناس حتى تكتسب نفسه الكمال، فتطلع على المعارف الربانية، وحينئذ تسعد بخيري الدنيا والآخرة...

ثانياً: الحب عند الغزالي:

يعرف الإمام الغزالي، الحب: بأنه عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذ، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سمي عشقاً(١).

ويرى الغزالي أن المحبة ثمرة المعرفة فتنعدم بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوتها، فالحب عند الغزالي لا يكون إلا بعد المعرفة، إذ لا يحب المرء إلا ما يعرفه.

ويقسم الغزالي الحب بقوله: والحب لما كان تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس. فلكل حاسة إدراك لنوع من المدركات، ولكل واحد منها لذة في بعض المدركات.. فلذة العين في الإبصار وإدراك الصور الحسنة، ولذة الأذن في النغمات الطيبة، ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة الذوق في الطعوم، ولذة اللمس في اللين(٢).

ويرى الغزالي أن كمال الحب هو أن يحب العبد الله تعالى بكل قلبه، وما دام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره

---

(١) إحياء علوم الدين لأبو حامد الغزالي الطوسي (٢٩٦/٤)، ط: دار المعرفة – بيروت ١٤٠٢ه– ١٩٨٢م.

(٢) المرجع السابق (٢٩٦/٤).

فبقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حب الله تعالى[١].

ولما كانت هذه المدركات بالحواس ملذة كانت محبوبة أي كان للطبع السليم ميل إليها حتى قال رسول صلى الله عليه وسلم حبب إلي من دنياكم ثلاث:" الطيب والنساء وجعل قرة عيني في الصلاة"[٢] فسمى الطيب محبوباً ومعلوم انه لا حظ للعين والسمع فيه بل للشم فقط وسمى النساء محبوبات ولاحظ فبهن إلا للبصر واللمس دون الشم والذوق والسمع وسمى الصلاة قرة عين وجعلها أبلغ المحبوبات ومعلوم أنه ليس تحظى بها الحواس الخمس بل حس سادس مظنته القلب لا يدركه ألا من كان له قلب[٣].

ويذكر الغزالي أسباب المحبة بين البشر ، ويجعل ذلك تمهيداً للحديث عن الحب الإلهي: ثم يربط بينه وبين الحب الإنساني من حيث الدعائم التي يقوم عليها، ويبين أنه كمال وغاية، ولذلك كان حب الإنسان (الإله) تعالى أرقى أنواع الحب.

يقول الغزالي: إن الإنسان لا يخفى أنه يحب نفسه، ولا يخفى أنه قد يحب غيره لأجل نفسه، وهل يتصور أن يحب غيره لذاته لا لأجل نفسه؟..

والحق أن ذلك متصور وموجود، فلنبين أسباب المحبة.

---

(١) المرجع السابق (٣١٦/٤).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٠٥/١٩) رقم حديث (١٢٢٩٢)، والنسائي في السنن الكبرى (١٤٩/٨) رقم حديث (٨٨٣٦)، وقيل: إسناده حسن.

(٣) إحياء علوم الدين (٢٩٧/٤).

الأول: حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده.
الثاني: حب الإنسان من أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده.
الثالث: حب الإنسان من كان محسناً في نفسه إلى الناس، وإن لم يكن محسناً إليه.
الرابع: حب الإنسان لكل ماهر جميل في ذاته، سواء كان من الصور الظاهرة أو الباطنة.
الخامس: حب الإنسان لم بينه وبينه مناسبة خفية في الباطن كتناسب الأرواح.

يبرهن الإمام الغزالي على وجوب استحقاق المحبة لله تعالى فيقول: لو اجتمع ما عددناه من أسباب الحب في موجود واحد وكانت هذه الصفات في أقصى درجات الكمال كان الحب لا محالة في أعلى الدرجات، فهذه الأسباب كلها لا يتصور كمالها واجتماعها إلا في الله تعالى، ولذا فلا يستحق المحبة بالحقيقة إلا الله وحده جل علاه(١).

أما السبب الأول: وهو حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده، فهذه جبلة كل حي، ولا يتصور أن ينفك عنها، وهذا يقتضي غاية المحبة لله تعالى، فإن من عرف نفسه وعرف ربه عرف قطعاً أنه لا وجود له من ذاته، وإنما وجود ذاته ودوام وجوده وكمال وجوده من الله وإلى الله وبالله فهو المخترع الموجد له، وهو المبقي له وهو المكمل لوجوده بخلق صفات الكمال وخلق الأسباب الموصلة إليه، ذو خلق الهداية إلى استعمال الأسباب وإلا

(١) إحياء علوم الدين (٤/٣٠٠).

فالعبد من حيث ذاته لا وجود له من ذاته بل هو محو محض وعدم صرف لولا فضل الله تعالى عليه بالإيجاد، وهو ناقص بعد الوجود لولا فضل الله عليه بالتكميل لخلقته [١].

السبب الثاني: وهو حب الإنسان من أحسن عليه فواساه بماله، ولاطفه بكلامه وأمده بمعونته وانتدب لنصرته، وقمع أعداءه وقام بدفع شر الأشرار عنه.

فإنه محبوب لا محالة عنده، وهذا بعينه يقتضي أن لا يحب إلا الله تعالى، فإنه لو عرف (الله) حق المعرفة لعلم أن المحسن إليه هو الله تعالى فقط، فأما أنواع إحسانه إلى كل عبيده فلست أعدها إذ ليس يحيط بها حصر حاصر، كما قال تعالى: (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)[٢]. ولكنا نقتصر الآن على بيان أن الإحسان من الناس غير متصور إلا بالمجاز، وإنما المحسن هو الله تعالى[٣].

السبب الثالث: وهو حبك المحسن في نفسه وإلى لم يصل إليك إحسانه.

وهذا أيضاً موجود في الطباع، وهذا يقتضي حب الله تعالى، بل يقتضي أن لا يحب غيره أصلاً إلا من حيث يتعلق منه بسبب، فإن الله هو المحسن إلى الكافة والمتفضل على جميع أصناف الخلائق، أولاً: بإيجادهم، وثانياً: بتكميلهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم، وثالثاً: بترفيههم وتنعيمهم بخلق الأسباب التي

---

(١) إحياء علوم الدين (٣٠١/٤).

(٢) سورة الرعد: آية (٣٤).

(٣) إحياء علوم الدين (٣٠١/٤).

هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة، ورابعاً: بتجميلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم، فإذن هو المحسن فكيف يكون غيره محسناً وذلك المحسن حسنة من حسنات قدرته فإنه خالق الحسن وخالق المحسن وخالق الإحسان وخالق أسباب الإحسان فالحب بهذه العلة لغيره أيضاً جهل محض ومن عرف ذلك لم يحب بهذه العلة إلا الله تعالى(١).

السبب الرابع: وهو حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال من وراء إدراك الجمال.

والجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة، والأول يدركه الصبيان والثاني يختص بدركه أربابا القلوب، وكل جمال فهو محبوب عند مدرك الجمال، فإن كان مدركاً بالقلب فهو محبوب القلب، ومثال هذا في المشاهدة حب الأنبياء والعلماء وذوي المكارم السنية...(٢).

فإن جمال صفات الأنبياء والصديقين الذين تحبهم القلوب طبعاً ترجع إلى ثلاثة أمور:

أحدها: علمهم بالله وملائكته وكتبه ورسله.

والثاني: قدرتهم على إصلاح أنفسهم وإصلاح عباد الله بالإرشاد والسياسة.

---

(١) إحياء علوم الدين (٣٠٣/٤).

(٢) إحياء علوم الدين (٣٠٣/٤).

والثالث: تنزههم عن الرذائل والخبائث والشهوات الغالبة الصارفة عن سنن الخير، الجاذبة إلى طريق الشر.

بمثل هذا يحب الأنبياء والعلماء والخلفاء والملوك الذين هم أهل العدل والكرم، فأنسب هذه الصفات إلى صفات الله تعالى.

أما العلم: فأين علم الأولين والآخرين من علم الله تعالى الذي يحيط بالكل إحاطة خارجة عن النهاية حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض؟ وقد خاطب الخلق كلهم فقال عز وجل: { وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا}(١).

فإن كان جمال العلم وشرفه أمراً محبوباً وكان هو في نفسه زينة وكمالا للموصوف به فلا ينبغي أن يحب بهذا السبب إلا الله تعالى.

وأما القدرة: فهي أيضاً كمال، والعجز نقص، فكل كمال محبوب، وإذا نسبنا قدرة الخلق كلهم إلى قدرة الله تعالى، تبين لنا أنه يستحيل أن يحب عبداً من عباد الله تعالى لقدرته وسياسته وتمكينه واستيلائه وكمال قوته، ولا يحب الله تعالى لذلك ولا حول ولا قوة إلا باللَّه العلي العظيم فهو الجبار القاهر والعليم القادر، فلا قدره ولا قادر إلا وهو أثر من آثار قدرته.

وأما صفة التنزه عن العيوب والنقائص والتقدس عن الرذائل والخبائث : فهو أيضاً أحد موجبات الحب ومقتضيات الحسن والجمال في الصور الباطنة، والأنبياء والصديقون وإن كانوا منزهين عن العيوب والخبائث، فلا يتصور كمال التقدس والتنزه إلا

---

(١) سورة الإسراء (٨٥).

للواحد الحق الملك القدوس ذي الجلال والإكرام، فمنتهي نبوة الأنبياء الإقرار بالقصور عن وصفه، كما قال سيد الأنبياء (ﷺ): لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك"(١)(٢).

السبب الخامس للحب : فهو المناسبة والمشاكلة لأن شبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل.. فالمناسبة قد تكون في معنى ظاهر كمناسبة الصبي الصبى في معنى الصبا وقد يكون خفياً حتى لا يطلع عليه كما ترى من الاتحاد الذي يتفق بين شخصين من غير ملاحظة جمال أو طمع في مال أو غيره كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال: "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"(٣)، وهذا السبب أيضاً يقتضي حب الله تعالى لمناسبة باطنة لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال بل إلى معان باطنة يجوز أن يذكر بعضها في الكتب، مثل: الاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية، وبعضها لا يجوز أن يسطر بل يترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثر عليه السالكون

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢١٤/١)، حديث رقم (٣١)، باب ما جاء في الدعاء، والإمام أحمد في مسنده (٤٩٢/١)، حديث رقم (٧٥١)، والإمام مسلم في صحيحه (٣٥٢/١)، حديث رقم(٤٨٦)، باب ما يقال في الركوع والسجود.

(٢) إحياء علوم الدين (٣٠٥/٤).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (١٣٣/٤) كتاب أحاديث الأنبياء، باب: الأرواح جمود مجندة، رقم (٣٣٣٦)، والإمام مسلم في صحيحه (٢٠٣١/٤)كتاب البر والصلة، باب الأرواح جنود مجندة، رقم (٢٦٣٨).

للطريق، مثل التي يومئ إليها قول الله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} (١).

ويري الغزالي جواز المحبة وجريانها بين الله تعالى وأوليائه مستشهداً بنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

يقول: أعلم أن المحبة جائزة وجارية بين الله تعالى وأوليائه، وقد نوه بها القرآن الكريم من قوله تعالي: {وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ}(٢) .

وفي الحديث القدسي الذي رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ : إن الله تعالى قال: (من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي... الخ ولئن استعاذ بي لأعيذنه) .

ويرى أيضاً: أن الحب والعشق واحد، والأفضل فيه هو هيام العاشق بالمعشوق... وهو النظر لاستحسان بعض الصور بطريق الولع به.

وأن الشوق هو الداعي إلى حالة المكاشفة ، وأن الشوق هو التمني للقاء المعشوق، ولقاء المعشوق لا يحصل إلا بالمكاشفة، والمكاشفة إما أن تكون عياناً، أو قلبية وهو: تجلي المعشوق بحالة يحملها قلب العاشق، لكن العيان أفضل بل بشرط جامع بين القلب والعين كحالة رسول الله (ﷺ) فإنه كاشفه ليلة إسرائه بالتجلي القلبي والنظري.

---

(١) سورة الأسراء: (٨٥).

(٢) سورة البقرة: (١٦٥).

يقول: واعلم أن حقيقة المكاشفة هي عين النظري إلى المحبوب، ولكن يتفاوت على قدر درجات المحبين، وليس نظر الخلق كله واحداً فأدنى درجاتهم النظر القلبي أما النظر البصري فهو عند قوم عرض غير دائم، وأعظم المنزلتين هو الجمع بين النظر والقلب(١).

ويرى الغزالي: أن قوة حب الدنيا هي أحد أسباب ضعف حب الله تعالى في القلوب، ومنه حب الأهل والمال والولد، فبقدر ما أُنس العبد بالدنيا فينقص أنسه بالله تعالى.(٢)

ويرى الغزالي: أن المقامات الصوفية كالتوبة والصبر والزهد والخوف والرجاء هي مقدمات يكتسب بها تخلية القلب عن غير الله تعالى. فإذا طهر القلب نشأ عنه معرفة الله تعالى، والمحبة تبع المعرفة بالضرورة، ولا يوصل إلى هذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا من القلب إلا بالفكر الصافي، والذكر الدائم، والجد البالغ في الطلب، والنظر المستمر في الله تعالى، وفي صفاته وفي مخلوقاته.

وإذن يحصل العشق(قوة الحب) بسببين:

١- قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب.

٢- قوة معرفة الله تعالى واتساعها واستيلائها على القلب.

وإذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أورثه حالة تسمى

---

(١) سر العالمين للغزالي ومعه الدرة الفاخرة في كشف علوم الأخرة (١٠١/٢) ط: دار الشباب للطباعة القاهرة، مكتبة الجندي.

(٢) إحياء علوم الدين (٣١٦/٤).

بالوجد هو: رفع الحجاب، وحضور الفهم، ومحادثة السر، وايناس المفقود، لا بل هو فناء العارف عن ذاته في المحبوب الإلهي.

ومعني هذا الغناء تلاشي الأجسام والأعراض وزوالها بحيث لا يبقي في القلب التفات إلى غير الله، حتى لقد عبر الغزالي عن هذه الحالة بقوله: إنها البقاء مع الله بالله تعالى(١).

ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء في الله تعالى، فليس له إلا أن يقول: (من ذاق عرف) لأن العارف يعتريه في حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات.

يقول الغزالي: إذا حصلت المشاهدة الصوفية انمحقت الهموم والشهوات كلها، وصار القلب مستغرقاً في النعيم، فلو القي في النار لم يحس بها لاستغراقه، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه.(٢)

إذن فمقصد العارفين كلهم وصله ولقاؤه فقط، فهي قرة العين التي لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين.

---

(١) روضة الطالبين وعمدة السالكين للغزالي (ص ٧٥) ط: دار النهضة الحديثة بيروت– لبنان.

(٢) إحياء علوم الدين (٣١١/٤).

المبحث الثاني
الحلول والاتحاد بين ابن سينا والغزالي
المطلب الأول
موقف ابن سينا من الاتحاد

رفض ابن سينا ما يسمى بالاتحاد بين العبد والخالق تعالى ؛ فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله تعالى مباشرةً بل بواسطة العقل الفعال.

أما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بأن يندمج المخلوق في الخالق عز وجل فغير مقبول عقلاً؛ لأنه يستلزم أن يكون الشئ واحداً ومتعدداً في آن واحد.

ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه(١).

إن القول إذن باتصال الروح أو النفس بالنور الإلهي الذي يفيض عليها عن طريق العقل الفعال يبعد كثيراً عن زعم اتحادهما معاً.

ذلك لأن الاتصال يحمل في ذاته معنى الفصل، أما الاتحاد فليس كذلك إذ يسقط ما بين المتحدين من فوارق(٢).

---

(١) الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق د. إبراهيم مدكور (٤٨/١) ط: دار المعارف ١٩٨٣م.

(٢) الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات د. محمد عبد الستار نصار (١٩٦/١) ط: الأنجلو المصرية ١٩٨٢م.

وهذا ما جعل ابن سينا يرفض الاتحاد سواء أكان هذا الاتحاد على سبيل المجاز، أو شطحاً في حالة من حالات الفناء عن الذات.

فإن ابن سينا لم يقبل هذا الاتحاد، ورده رداً عقلياً، مما يؤكد أن الشيخ الرئيس ظل مخلصاً لمذهبه الصوفي، ذلك المذهب الذي لا يسقط الحواجز بين السائرين والذات الإلهية مهما استنارت أرواحهم وشفت نفوسهم، وزكت وارتفعت.

واعتبر ابن سينا قول المتصوفة بالاتحاد من قبيل القول الشعري الذي لا يقبله العقل؛ لأن الذي يترتب عليه كون الشئ واحداً ومتعدداً في نفس الوقت، فالعقل الفعال الذي تتحد به نفوس العارفين لا يصبح واحداً مع أن التقدير أنه كذلك ، وكذلك الإنسان العارف كيف يكون هو والمتحد به شيئاً واحداً مع أن حقيقتهما مختلفة(١).

وفي ذلك يقول ابن سينا: قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال، وهذا حق.

قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعّال، لأنها تصير العقل المستفاد، والعقل الفعّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصل منه شئ دون شئ، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل).

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٠٠) تحقيق/ د. سليمان دنيا، ط: دار إحياء الكتب المصرية عيسى الحلبي.

ويقول: إن قول القائل أن شيئاً ما يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث شئ ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً قبل، وحدث شئ آخر أو لم يحدث إن كان المفروض ثابتاً ومصيّراً إياه وإن كانا معدومين، فلم يصر أحدهما الآخر ..

والشيخ الرئيس يرفض الاتحاد، ويقرر الاتصال ولن يتأتى الاتصال في نظره إلا بالإدراة والرياضة، فالإرادة: نزوع نحو الغاية، والرياضة تهدف إلى ثلاثة أمور: أولها: الإعراض عما سوى الحق، وثانيهما: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، وثالثهما: تلطيف السر(١).

ويبين ابن سينا المعراج الذي عرجت عليه نظرية الاتصال حيث تتدرج من مرحلة الإرادة إلى مرحلة الرياضة، إلى مرحلة الحد، إلى مرحلة السكينة، وإلى مرحلة الملكة التي تصل بها إلى الاتصال.

يقول ابن سينا: ثم إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما، عنت للسائر خلسات من نور اطلاع الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه- وهذا يسمى عند االصوفية أوقاتاً، وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه

(١) المرجع السابق (٣/٢٢٨-٢٢٩).

الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

ثم إنه ليتوغل في ذلك.. فيكاد يرى الحق في كل شئ... ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة... وتحصل له معارف مستقرة.. فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قل ظهوره عليه؛ فكان وهو غائب حاضراً، وهو ظاعن مقيماً.

ولعله إلى هذا الحد، إنما تتسنى له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء، ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً، لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار، فسنح له تعريج عن عالم الزور، إلى عالم الحق، مستقر. ويحتف حوله العارفون.

فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق... ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول(١).

يقول الطوسي شارح الإشارات: إن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق، رأى كل قدرة، مستغرقة في قدرته، المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته، التي يمتنع أن يتأتى عليها شئ من الممكنات، بل كل وجود فائض من لدنه.. وكل موجود صادر عنه، وصار الحق تعالى حينئذ بصره الذي يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم،

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/٢٣٠-٢٣١).

ووجوده الذي به يوجد.

فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى، وينتهي العارف بالفناء في التوحيد فيتوهم أنه قد اتحد بالمعروف، ويظن أنه لا عارف ولا معروف... ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فالحق أن هناك فرق بين الخالق والمخلوق، وبين القديم والحادث، وبين الرب والعبد(١).

يقول ابن سينا: الفناء هو سقوط ملاحظة النفس بلذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما يلتذ به، وإذا سقط شعورها بما سوى محبوبها. وعن الفناء ايضاً: هو المحو والطمس، والعارف ما دام لا يزول عنه النظر إلى العرفان فهو بعد متوسط حتى يتيسر العرفان في جلال المعروف، وهذه الاشياء كلها في اللذة النورية تتسير.

والاتصال والانشراح ليس بمتصور على المعاني الظاهرة، فما ليس بجسم ولا اتحاد، فإن النفوس بعد المفارقة أن اتصل بعضها ببعض أو بواجب الوجود امتزجت، فهي أجسام وهذا محال.

وشيئان غير قسمين لا يمكن اتحادهما، فإنه إن بقي كلاهما فهما اثنان بلا اتحاد، أو بطل كلاهما فلا اتحاد، أو بقي أحدهما وانتفى الآخر فلا اتحاد أيضاً، بل هذه الألفاظ راجعة إلى إحساس النفس واستغراقها في اللذة والبهجة على ما سبق، والنفس ليست واحدة لجميع الأبدان، وإلاَّ مدرك كل واحدة كان مدركاً للآخر،

---

(١) شرحي الإشارات للخواجه نصير الدين الطوسي والإمام الفخر الرازي (٢/١٢٠-١٢١) ط: المطبعة الخيرية، الأولي ١٣٢٥ه.

وأنانية كل واحد بعينها أنانية الأخر وهو محال.

وهذه الأحوال كلها راجعة إلى علوم ولذات سميت تلك الذات إن كانت سريعة الزوال سوانح، فإذاً على جهة يسمى باسم، وعلى أخرى بأخرى، والكل راجعة إلى علم وبهجة ومعرفة، وانتقاش بأمر غيبي يبادر إلى الحس المشترك، وما يتوهم من الاتحاد فإنما هو لشدة قرب، وقد اعترف به الحلاج، حيث قال:

أدنيتني منك حتي توهمت أنك أني

بل اعترف الحكماء والأولياء باتصال العالم الأعلى، وهو عبارة عن رفع الحجب فيكون اتحاد عقلياً، وههنا أمور كتمانها أولى من نشرها(١).

ونلاحظ هنا أن الشيخ الرئيس رفض فكرة الاتحاد بإدراكه أن الاتحاد أمر لا يقره الوجدان ولا العقل، وقرر فكرة الاتصال التي عنى بها مرآة مجلوة يحاذي بها العارف شطر الحق فحسب، وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط.

فابن سينا هنا يريد أن يحتفظ بعمق الصفة الوجودية والشهودية التي بين العبد وربه فلا يكون تطلعه إلا إلى الاتصال.

ثانياً: موقف الإمام الغزالي من الحلول والاتحاد :

لقد قرر الإمام الغزالي تحكيم العقل في المشاهدات الصوفية فقال: لا يجوز أن يظهر في الولاية ما يقضي العقل باستحالته، كقول القائل: نظرت فإذا أنا هو، إذا لم يؤول وحمل على ظاهره،

---

(١) التفسير القرآني واللغة الصوفية د حسن عاصي (ص ١٨٠- ١٨١).

ومن صدّق بمثل هذا المحال فقد انخلع من غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم..[١]

ومن أجل ذلك ينصح حجة الإسلام الغزالي من أراد الرياضة الصوفية أن يتقن العلوم العقلية، ليتخذها أساسا يعتمد عليه أثناء السير إلى الله تعالى، وذلك حتى لا يجري وراء خيالات يحسبها حقائق، ووراء أوهام يحسبها رؤى صحيحة فيضل.

يقول: وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل، ويمرض البدن، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تثبت في القلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول، وينقضي العمر قبل النجاح فيها، فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض[٢].

فإذا كانت المشاهدة الصوفية تكشف عن أشياء يعجز العقل عن إدراكها، فإنه ينبغي دائماً الرجوع إلى العقل، ليكون حكماً فاصلاً في قبول هذه الأشياء أو برفضها، فلا يجوز عقلاً أن يدعي

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى للغزالي (ص ١٥٦)، تحقيق/بسام عبد الوهاب الجابي، ط: الجفان والجابي – قبرص، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ – ١٩٨٧.

(٢) إحياء علوم الدين (٣/٢٠).

الولي مشاهدة الذات الإلهية، ومن باب أولى لا يجوز له عقلاً أن يزعم أنه يتحد بها، أو أنها تحل فيه، ولذلك وجب تأويل قول من يزعم "أنه الحق" لنفي ما يوهمه إمكان الاتحاد بين العبد والرب.

وتأويله إما أن يكون على أنه يعترف بأنه لا وجود له إلا بذات الحق، فهو موجود بسبب الحق، وأما أن يكون التأويل بأن صاحب الذوق يغفل عن ذاته بحيث تغيب عنه، وينحصر همه وفكره في الحق وحده، بحيث لا تتسع نفسه لشئ سواء[١].

وهذا التأويل العقلي وحده هو الذي يمكن الالتجاء إليه لفهم شطحات بعض المتصوفة، والسالك – كما يقول الغزالي–: قد يغتر بالحجاب (نفسه).. إذا تجلى نوره وانكشف جمال قلبه بعد إشراق نور الله عليه، ربما التفت إلى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه، وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول: أنا الحق: فإنه لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك، وهذا محل الالتباس، إذا المتجلي يلتبس بالمتجلى فيه، كما يلتبس لون ما يتراءى في المرآة بالمرآة فيظن أنه لون المرآة[٢].

فيحمل على معني أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها، فلا يبقى فيه متسع لغير الله، ولا يكون له هم سوى الله

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية د. محمود قاسم (ص ٥٩) ط: دار المعارف– القاهرة ١٩٧٣م.

(٢) إحياء علوم الدين (٤٠٧/٣).

سبحانه وتعالى، وإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقا به، فيصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقا؛ وفرق بَيْنَ قولنا: كأنه هو وبين قولنا: هو هو. وهذه زلة قدم، فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق.(١)

إذن : فالعقل هو صمام الأمان للمكاشف من الزيغ والضلال، وأما البصيرة والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة، فهي أسماء مترادفة على معنى واحد، وإنما تحصل التفرقة في كمال الوضوح لا في منزلة نور العين، والمعرفة من البصيرة منزلة قرص الشمس لنور العين فتدرك بذلك الجليات والخفيات(٢).

ومن أجل ذلك نلاحظ:

أن الغزالي قد حصن التصوف الإسلامي من شعوذة الدعاوي، وخطر الانحرافات والانتكاسات بوزنه بميزان الشرع والعقل.

ولهذا قال: كل ما تداولته ألسنة الصوفية من كلمات توهم عند غير المحصل شيئا من معنى الحلول والاتحاد، وذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المتميزين بخصائص المكاشفات(٣).

---

(١) المقصد الأسنى (ص ١٥٣).

(٢) روضة الطالبين للغزالي (ص ٥٧).

(٣) المقصد الأسنى (ص ١٥٠).

أولاً: الحلول :

يرى الغزالي أن إهمال العقل يؤدي إلى الوقوع في الخطأ، أي إلى التسوية بين ذاتين، ولا يمكن أن تحل إحداهما في الأخرى، فضلاً عن أن تتحد بها، وهما الذات الإلهية ونفس الإنسان، وشبيه بهذا الخطأ ما يقع فيه الطفل عند ما يسوي بين الصورة الملونة وانعكاسها بألوانها في المرآة، مع أن العقل يقرر أن هناك فارقاً جوهرياً بين المرآة التي لا لون لها في ذاتها وبين الصورة التي تنعكس فيها، بل المرآة في شأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك هي صورة المرآة، حتى إن الصبي إذا رأى إنسانا في المرآة، ظن أن الإنسان في المرآة.

تعالى الله الذي ليس كمثله شئ عن وصف الظالمين، ثم إن الحلول لا يتصور بين عبدين ، فكيف يتصور بين العبد والرب.(١)

فالعبد عبد، والرب رب، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البته، لأن برهان العقل يدل على استحالة خلق الله تعالى مثل نفسه، أو الجمع بين المتضادين، فإن ذلك يحيله العقل، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلني مثل نفسه.

ومعنى الحلول – فيما يرى الغزالي– هو انطباع جوهر على جوهر، أو جسم على جسم، أو عرض في عرض، وهذا يستحيل عقلاً نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس الإنسان، ومهما

---

(١) المقصد الأسنى (ص ١٥٣– ١٥٥).

بلغت هذه النفوس من الصفاء والنورانية، وإذا كانت النفس هادئة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هي هو؟.

فإذا نحن سلمنا لإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة(١).

فمن المحال أن يحل الله تعالى في النفس، وأن ينطبع فيها، فإن ذلك من صفات الأجسام، ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله تعالى ليس كمثله شئ، وأنه تعالى لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شئ.

يقول الغزالي: المفهوم من الحلول أمران، أحدهما: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك.

والثاني: النسبة التي بين العرض والجوهر، فإن العرض يكون قوامه بالجوهر، فقد يعبر عنه بأنه حال فيه.

وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الرب تعالى وتقدس في هذا المعرض، فإن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام، فلا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب(٢).

ولكن ما معنى أن أسماء الله تعالى التسعة والتسعين تصير

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية د. محمود قاسم (ص ٦٢).

(٢) المقصد الأسنى (ص ١٥٥).

أوصافاً للعبد السالك؟

يجيب الإمام الغزالي: "فإن قول القائل إن معاني أسماء الله سبحانه وتعالى صارت أوصافا له لا يخلو إما أن يعني به عين تلك الصفات أو مثلها، فإن عنى به مثلها، فلا يخلو إما أنه عنى به مثلها مطلقا من كل وجه، وإما أنه عنى به مثلها من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواص المعاني فهذان قسمان، وإن عنى به عينها، فلا يخلو إما أن يكون بطريق انتقال الصفات من الرب إلى العبد أو لا انتقال، فإن لم يكن بالانتقال فلا يخلو إما أن يكون باتحاد ذات العبد بذات الرب حتى يكون هو هو فتكون صفاته صفاته، وإما أن يكون بطريق الحلول، وهذه أقسام ثلاثة وهو الانتقال والاتحاد والحلول، وقسمان مقدمان فهذه خمسة أقسام، الصحيح منها قسم واحد وهو: أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم ولكن لا تماثلها مماثلة تامة(١).

بمعني أنه يكون للفظ نوع من التوسع والاستعارة، فإن معاني الأسماء هي صفات الله تعالى، وصفاته تعالى لا تصير صفة لغيره، ولكن معناه أنه يحصل له ما يناسب تلك الأوصاف، كما يقال فلان حصّل علم أستاذه، وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ ، بل يحصل له مثل علمه، وإن ظن ظان أن المراد به ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً.

---

(١) المقصد الأسنى (ص ١٥٠- ١٥١).

ثانياً: الاتحاد :

يرى الغزالى أن قول القائل: أن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه، بل ينبغي أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات ، ولذلك يجب تأويل شطحات بعض الصوفية لنفي ما يوهم الاتحاد.

ويقرر الغزالي أن حالة الصحو والاعتدال، توجب على العارف أن يحفظ لسانه عن مثل هذه الشطحات الموهمة للاتحاد بين العبد والرب.

بل يرى الغزالي أن حالة الوجد والجذب ربما لا تحتمل ذلك، وعلى العاقل أن يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال(١).

يلجأ الغزالي في بيان هذه الاستحالة العقلية إلى طريق القسمة الجدلية، التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد، وتبرهن على استحالة كل حالة منها، فتنتهي بأثبات بطلان الاتحاد.

لأنه في حالة الاتحاد بين ذات زيد، وذات عمرو، فلا يخلو إما أن يكون :

أ- كلاهما موجودين .

ب- أو كلاهما معدومين .

ج- أو زيد موجود وعمرو معدوم .

د - أو العكس.

---

(١) المقصد الأسنى (ص ١٥٤).

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة، فإن كانا موجودين، فلم يصر أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود، وإنما الغاية أن يتحد مكانهما، وذلك لا يوجب الاتحاد، فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا تتباين محالها ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة ولا يكون قد اتحد البعض بالبعض(١).

وإن كان معدومين فما اتحدا، بل عدما، ولعل الحادث شيء ثالث. وإن كان أحدهما معدوما والآخر موجوداً فلا اتحاد، إذ لا يتحد موجود بمعدوم، فالاتحاد بين شيئين مطلقا محال.

وهذا جار في الذوات المتماثلة فضلا عن المختلفة، فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض، أو الجهل ذلك العلم، والتباين بين العبد والرب، أعظم من التباين بين السواد والبياض والجهل والعلم.

فأصل الاتحاد إذا باطل، وحيث يطلق الاتحاد ويقال: هو هو، لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء، فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الإفهام يسلكون سبيل الاستعارة ،كما يقول الشاعر : أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا ، وذلك مؤول عند الشاعر فإنه لا يعني به أنه هو تحقيقاً بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز، وعليه ينبغي أن يحمل شطح الصوفية(٢).

---

(١) المقصد الأسنى (ص ١٥٢).

(٢) المقصد الأسنى (ص ١٥١- ١٥٢).

هكذا ينتهي الغزالي إلى هذه النتيجة: فأصل الاتحاد إذن باطل، وحيث يطلق فلا يكون إلا بطريق التجوز.

ويعرف الغزالي الشطح يقول: أما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية أحدهما: الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب فيقولون قيل لنا كذا – وقلنا كذا، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: أنا الحق، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي، أنه قال: سبحاني سبحاني.

وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوي، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم، ولا عن تلقف كلمات مخبطة مزخرفة، ومهما أنكر عليهم ذلك لم يعجزوا عن أن يقولوا: هذا إنكار مصدره العلم والجدال، والعلم حجاب والجدل عمل النفس، وهذا الحديث لا يلوح إلا من الباطن بمكاشفة نور الحق، فهذا ومثله مما قد استطار في البلاد شرره، وعظم في العوام ضرره، حتى من نطق بشيء منه فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة.

وأما أبو يزيد البسطامي رحمه الله فلا يصح عنه ما يحكى وإن سمع ذلك منه فلعله كان يحكيه عن الله عز وجل في كلام يردده في نفسه، كما لو سمع وهو يقول: {إنني أنا الله لا إله إلا أنا

فاعبدني} فإنه ما كان ينبغي أن يفهم منه ذلك إلا على سبيل الحكاية[١].

الصنف الثاني من الشطح: كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله، وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر، وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة، ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه، وقد قال صلى الله عليه وسلم :(ما حدث أحدكم قوماً بحديث لا يفهمونه إلاَّ كان فتنة عليهم)[٢]، وقال ﷺ :(كلموا النَّاس

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالى (٣٦/١).

(٢) أخرجه العقيلي في الضعفاء وابن السني وأبو نعيم في رياضة المتعلمين من حديث ابن عباس بإسناد ضعيف ولمسلم في مقدمة صحيحه موقوفاً على ابن مسعود، ينظر كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (١٣١/١) للإمام العِراقي (٧٢٥ - ٨٠٦ هـ)، وابن السبكى (٧٢٧ - ٧٧١ هـ)، والزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ)، ط: دار العاصمة للنشر – الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م

بِمَا يعْرِفُونَ ودعوا مَا يُنكرُونَ أتريدون أَن يكذب الله وَرَسُوله)[1] وهذا فيما يفهمه صاحبه ولا يبلغه عقل المستمع، فكيف فيما لا يفهمه قائله، فإن كان يفهمه القائل دون المستمع فلا يحل ذكره.

وأما الطاعات فيدخلها ما ذكرناه في الشطح وأمر آخر يخصها وهو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة كدأب الباطنية في التأويلات فهذا أيضاً حرام وضرره عظيم، فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

ومثال تأويل أهل الطامات قول بعضهم في تأويل قوله تعالى {اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى} [2] أنه إشارة إلى قلبه، وقال هو المراد بفرعون، وهو الطاغي على كل إنسان.

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: (تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السُّحُورِ

---

(١) رواه البخاري موقوفا على علي، ورفعه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم، ينظر كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (١٣١/١).

(٢) سورة طه: (٤٣).

بَرَكَةً)[1] أراد به الاستغفار في الأسحار، وأمثال ذلك حتى يحرفون القرآن من أوله إلى آخره عن ظاهره، وعن تفسيره المنقول عن ابن عباس وسائر العلماء، وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانها قطعاً كتنزيل فرعون على القلب فإن فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده ودعوة موسى له.

كذا حمل السحور على الاستغفار فإنه كان صلى الله عليه وسلم يتناول الطعام ويقول تسحروا وهلموا إلى الغذاء المبارك، فهذه أمور يدرك بالتواتر والحس بطلانها نقلاً، وبعضها يعلم بغالب الظن، ولم ينقل شيء من ذلك عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن الحسن البصري مع إكبابه على دعوة الخلق ووعظهم.

ومن يستجيز من أهل الطاعات مثل هذه التأويلات مع علمه بأنها غير مرادة بالألفاظ، ويزعم أنه يقصد بها دعوة الخلق إلى الخالق، يضاهي من يستجيز الاختراع والوضع عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما هو في نفسه حق، ولكن لم ينطق به الشرع كمن يضع في كل مسألة يراها حقاً حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فذلك ظلم وضلال ودخول في الوعيد المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم:(مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ

---

(١)أخرجه الإمام البخاري (٢٩/٣) كتاب الصوم، باب بركة السحور من غير إيجاب، رقم (١٩٢٣)، والإمام مسلم (٧٧٠/٢) كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه، رقم(١٠٩٥).

النَّارِ)[1] بل الشر في تأويل هذه الألفاظ أطم وأعظم لأنها مبدلة للثقة بالألفاظ وقاطعة طريق الاستفادة والفهم من القرآن بالكلية[2].

(١) أخرجه الإمام البخاري (٨٠/٢) كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، رقم (١٢٩١)، والإمام مسلم (١٠/١) مقدمة الإمام مسلم، باب في التحذير من الكذب على رسول الله (ﷺ) رقم (٣).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٣٦- ٣٨).

المبحث الثالث

وحدة الوجود بين ابن سينا والغزالي

أولاً: موقف ابن سينا من وحدة الوجود :

إن وحدة الوجود – فيما يرى ابن سينا– هي الشعور بوحدة الكائنات كآيات إلهية تدل على وحدة الخالق جل جلاله.

ويقرر الشيخ الرئيس أن وحدة الوجود هي وحدة الشهود، بمعنى أن تشهد ذات الله في وصفه، ووصفه في فعله، وأنت ملاحظ في ذلك غاية التنزيه والتسامي عن مخلوقاته..

يقول ابن سينا: كما قالوا – العارفون – من عرف الحق شهده في كل شئ!. فمن لم ير الحق في كل شئ لم يدخل في قوله تعالى: {أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا}(١) .

وبالتفاتك إلى وراء العالم رأيت الأسماء الإلهية، والصفات الإلهية في كل شئ، مثلاً رأيت في الماء صفة المحيي، ورأيت في النار صفة القابض والحي، ورأيت في الهواء صفة الحي، وفي الأشجار صفة الرزاق، فظهر عندك معنى قوله تعالى: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} (٢)،{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ}(٣).

يقول الشيخ الرئيس: إن أوراق الشجر الخضراء في نظر الأشخاص الأذكياء الواعين بمثابة دفتر أو كتاب يتوصل من خلاله الإنسان الواعي إلى معرفة الخالق.(٤)

---

(١) سورة الأنفال: (٤)٠

(٢) سورة البقرة: (١١٥).

(٣) سورة الحديد: (٤).

(٤) التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا د.حسن عاصي (ص ٣٥٠).

إن وحدة الشهود هذه التي أقرها الشيخ الرئيس هنا، إنما هي وحدة الوجود القرآنية التي تذوقها المحققون من رجال التصوف المخلصين أمثال حجة الإسلام الغزالي. والعارف عند ابن سينا – يكاد يرى الحق في كل شئ .

ففي كل شئ له آية تدل على أنه واحد

فالقدرة الإلهية تفيض الوجود لهذا العالم ، وتسري هذه القدرة في كل موجود من الذرة إلى أسمى موجود.

الله في كل شئ، وهو على كل شئ، والكون على هذا، وحدة منتظمة متناسقة، يقول الشيخ الرئيس في رسالته (الدعاء): سبحانك اللهم سائر الموجودات تنطق بلسان الحال والمقال، إنك المعطي كل شئ، منها ما هو مستحقه بالحكمة، وجاعل الوجود لها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة، فالذوات منها والأعراض مسبحة بالآئك شاكرة فواضل نعمائك "وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا "(١)(٢).

ولقد رفض ابن سينا وحدة الوجود بمعنى فناء الخالق سبحانه في مخلوقاته، تعالى الله عما يقول الظالمون، والله تعالى – فيما يرى ابن سينا– ليس مادة ولا في مادة ؛ لأن المادة دليل على النقص والشر والمحدودية، ومحال أن يتصف الله بذلك، فهو سبحانه برئ من المادة والعلائق، وهو جلَّ جلاله (ليس كمثله

---

(١) سورة الإسراء: (٤٤)

(٢) رسالة الدعاء لابن سينا، تحقيق د. حسن عاصي في التفسير القرآني واللغة الصوفية (ص٢٩٧).

شئ)، وهو تعالى حق، باقٍ ودائم، وما عداه باطل وفانٍ وزائل، وما قيل من زعم فناء الموجد في موجوداته، فهو حالة من الضياع لا تقبل عقلاً، ولا يرضاه الشرع الحنيف!

يقول ابن سينا: وقد يقال حق، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، ومع صدقه دائما، ومع دوامه لذاته لا لغيره، وسائر الأشياء فإن ماهياتها لا تستحق العدم فلذلك كلها في أنفسها باطلة، وبه حقه وبالقياس إلى الوجه الذى يليه حاصلة فلذلك: كل شئ هالك إلا وجهه(١).

ويقول ابن سينا: لكنا إذا قلنا له حق ، فلأنه الواجب لا يخالطه باطل، وبه يجب وجود كل باطل: "ألا كل شئ ما خلا الله باطل"(٢).

فإن كل شئ منه، وهو مبدأ كل شي، وليس هو شيئاً من الأشياء بعد ، يقول ابن سينا: أعلم أن مذهب أهل التحقيق والشرع، إن ارتباط الموجودات بالحق ثابت من وجهين: أحدها من جهة سلسلة الترتيب والوسائط التي أولها القلم، ثم اللوح، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم السماوات، ثم العناصر، ثم المواليد من العناصر، ومنتهى الخلق والأمر النوع الإنساني.

وقد أخبر النبي (ﷺ) عن كل ذلك أيضاً عن انتهاء الخلق

---

(١) الإلهيات– الشفاء لابن سينا (٣٥٦/٢) تحقيق/ د. محمد يوسف موسى، ط: الهيئة العامة للمطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٠م.

(٢) رسالة الفردوس لابن سينا ، تحقيق د. حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ص ١٤٥).

والأمر إلى الإنسان، فقال: (الإنسان آخر موجود خلق)[1].

والجهة الأخرى: جهة عدم الوسائط، بمعنى أن لكل موجود ارتباطاً بالحق من وجه لا واسطة فيه بينه وبين ربه، وهو جهة معية الحق مع الأشياء، وحيطته الذاتية بظاهر كل شئ وباطنه، كما ورد في الكتاب العزيز، وأشار إليه النبي – عليه السلام – .

والفلاسفة – كما يقول ابن سينا– ينكرون هذا الوجه، ويقولون لا ارتباط بين الحق والموجودات إلا من جهة الأسباب والوسائط. وهم مخطئون في هذا الحكم، لأن عدم إدراكهم لهذا الوجه لا يلزم منه عدم ثبوته، لأن عدم الوجدان لا يفيد عدم الوجود، فإنهم وإن لم يكونوا عارفين به فغيرهم قد عرف، بل قد شهد، بل قد وجد. هذا هو الثابت شرعاً وكشفاً..

يقول الشيخ الرئيس: اعلم أن الذات الأزلية لتعززها وتمنعها، سترت وجهها المعبر عنها بالوجود المطلق لحجب تعينات صفاتها وصور تنزلاتها، وبرزت عن عين الجمع والإجمال إلى التفرقة والتفضل في لباس الخلق والتكوين، كشفاً للمحبوبين وستراً للمحجوبين. فمن اتخذه ولياً اميناً اطلعته على اسرارها وأدنته بالجواز عن استارها، فهو يرى كل صفة جزئية مقيدة. ظاهرة في مظاهر الكون، صفة كلية مطلقة ملتبسة بلباس الخلق.

سبحان من أظهر ناسوته مترسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

(١) صحيح مسلم (٤/٢١٤٩) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، رقم (٢٧٨٩).

ويشاهدها بنفوذ البصيرة في عين الجمع والإطلاق، ومن اتخذه عدواً مبيناً أوقعته على افيئية ستارها ولا تطرقه إلى حريم اسرارنا، فهو يرى من رؤية البصر كل صفة ظاهرة في مظهر من عين ذلك المظهر، ويضل في مضلاة التفرقة ، ولا يهتدي إلى عين الجمع، ولا يعرف أن حسن الصورة والسيرة، بل كل ملاحة في الخلق، لباس سترت به وجه الجمال المطلق. كالشمس المنصبغ نورها بصبغ الوان الزجاجات، وفي نفسه لا لون له كما قيل:

لا لون للنور لكن في الزجاج بدا شعاعة فتراءى فيه ألوان

فسبحان من احتجب بنور ظهوره وظهر بأسبال ستوره، فمنهم من يظن أنها ألوان تلك الزجاجات(١).

ثانياً: موقف الغزالي من وحدة الوجود :

يرى الغزالي الوجود بمنظارين، منظار يراه في أعلى مقاماته وهي: مملكة الوجود المتفرد، أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود، ولا فوقه كمال. ومنظار يراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق.

يقول الغزالي: ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية، فليس وراء ذلك مرقي..(٢)

---

(١) شرح الكلمات الصعبة، الصادرة من قول أبي علي في جواب من قال أرشدني، وهو أبو سعيد بن أبي الخير، تحقيق/ د. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا (ص ٣٤٥-٣٥٤).

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي (ص ٦١)، تحقيق/د. أبو العلا عفيفي، ط: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

فالوحدة – فيما يرى الغزالي– هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهي الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذي يعم كل ما صنع(١).

ولكن الغزالي: لم يحسر الوجود في هذه الوحدة التي سمَّاها مملكة الفردانية، وإنما عدَّ هذا وجهاً من أوجه النظر إلى الوجود، وأن الوحدة أنما تقع في نظر أولي البصيرة من أصحاب الكشف.

يقول: فالعارف لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث أنه واحد.

أما واقع الحياة فإن الناس يرون الوجود فيه على ما هو عليه في حواسهم ومدركاتهم، وجوداً متعدداً متكثراً، يقول: فالشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ نقول: إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه، والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات، ومشاهدات كثيرة مختلفة فهو باعتبار واحد، وباعتبارات أخر سواه

---

(١) الفلسفة الصوفية في الإسلام للدكتور عبد القادر محمود (ص ٢٣٦) ط: دار الفكر العربي.

كثير، وبعضها أشد كثرة من بعض، ومثاله الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً،.. وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الأكثر(١).

ومن لم ينشرح بنور الله تعالى صدره للإسلام- كما يقول الغزالي- قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار السماوات والأرض، ومشاهدة كونه قاهراً وراء الكل.. بل أرباب القلوب والمشاهدات قد أنطق الله تعالى في حقهم كل ذرة في السموات والأرض بقدرته التي بها نطق كل شيء حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله تعالى وشهادتها على نفسها بالعجز بلسان ذلق تتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع معزلون(٢).

وإن العارف عندما لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين – فيما يرى الغزالي- وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق.

فالوحدة – إذن- فيما يرى الغزالي حال عارضة خاصة بالخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة، فقد اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً كما في تصورات الفلاسفة، ومنهم من صار له

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٢٤٦- ٢٤٧).

(٢) إحياء علوم الدين (٤/٢٤٨).

ذوقاً وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم، واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمهبولين فيه، فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكراً، وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق..(١).

والغزالي يلتمس العذر لأولئك الذين تعطلت عقولهم عن التفكير المنطقي السليم نتيجة لسكرهم- فكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى- فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد..(٢).

وحالة السكر هذه عند الصوفية إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء – فيما يرى الغزالي- بل فناء الفناء، لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيه، بلسان المجاز اتحاداً، وبلسان الحقيقة توحيداً، ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يجوز الخوض فيها.(٣)

ويقرر الغزالي أن حالة الاعتدال توجب على العارف أن يحفظ لسانه عن مثل هذه الألفاظ الموهمة للمماثلة، أو الاتحاد بين

---

(١) مشكاة الأنوار (ص ٥٧).

(٢) مشكاة الأنوار (ص ٥٧).

(٣) مشكاة الأنوار (ص ٥٨).

الله تعالى والعبد، لأنه يستحيل أن يصير الخالق تعالى والمخلوق شيئاً واحداً، فحقائق الأشياء ثابتة، فالرب رب، والخلق خلق، فالخالق تعالى غير المخلوق، فيستحيل إذن أن يكون الله تعالى والعالم شيئاً واحداً.

ولقد حاول الصوفية تحقيق التوحيد قولاً، وعقيدةً، وتذوقاً، وثبت في أذواقهم أنه: لا إله إلا الله، وأنه: أينما تولوا فثم وجه الله، واستقرت بهم الآمال عند قوله تعالى: (وأن إلى ربك المنتهى)(١).

وليس دون الله منتهى للمسلم الصادق، إن إليه المنتهى في الأسلوب والعلل، وإليه المنتهى في الحكم والتصرف، وإليه المنتهى في الغايات والأهداف، وإليه المنتهى في الآمال والمقاصد.

ورأي الصوفية المحققون ببصيرتهم المستنيرة أن الله جلّ جلاله هو الممد الوجود لكل موجود، وأن له ما سكن بالليل والنهار، وأن الله تعالى مهيمن على الكون، قيوم السماوات والأرض، لا يعزب عن هيمنته ولا عن قيوميته مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، إنه سبحانه وتعالى: (يمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده)(٢).

من أجل ذلك: قال الصوفية بالوجود الواحد بمعنى أن الوجود الحق هو: وجود الله تعالى المستغني بذاته عن غيره، وهو الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه.

---

(١) سورة النجم: (٤٢).

(٢) سورة فاطر: (٤١).

يقول شيخ الإسلام الدكتور عبد الحليم محمود: ومهما عبر الصوفية في هذا المبدأ عن الوجود الواحد، فقالوا في ذلك، وزعم الناس أنهم أسرفوا واشتطوا فإنهم سوف لا يبلغون المدى الذي بلغته تلك الآية الكريمة التي تمثل في روعة رائعة الهيمنة المهيمنة والاستغراق القاهر، والجلال الشامل، والتي لا تعني وحدة متحدة، ولا اتحاداً متطابقاً بين الخالق سبحانه والمخلوق أو العابد والمعبود جلَّ جلاله ، والآية الكريمة هى: {هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }(١)(٢).

والغزالي مع محققي الصوفية الذين يفرقون بين الله تعالى، وبين العَالَم ، ولكنهم يرون أن هذا العالم لا وجود له حقاً، وإنما الوجود الحق لله تعالى، فليس هو العَالَم ولا العَالَم هو جل جلاله، ومن زعم أن الله تبارك وتعالى والعَالَم موجود واحد فهو ضال مفتر كذاب..

ومما لا شك فيه: أن وجود الله تعالى هو الوجود الواحد الواجب الوجود، وليس في الوجود الواحد من شك إنه وجود الله تعالى المستغني بذاته عن غيره، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائن غيره سبحانه الوجود من نفسه، فقد كان ولا شئ، وسيبقى ولا شئ.

يقول أبو القاسم القشيري في رسالته: ومن استولى عليه

---

(١) سورة الحديد: (٣).

(٢) قضية التصوف المنقذ من الضلال (ص ١٦١) ط: دار المعارف القاهرة – الطبعة الخامسة.

سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً. يقال إنه فني عن الخلق وبقي بالحق... وإذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودين، ولكنه لا علم له بهم ولا به، وقد نرى الرجل يدخل على ذي سلطان فيدخل عن نفسه، وعن أهل مجلسه هيبة حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجلسه لم يمكنه الإخبار بشئ.

قال تعالى: (فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن)(١)، لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام، على الوهلة ألم قطع الأيدي، وهن أضعف الناس، وقلن (ما هذا بشراً)- ولقد كان بشراً- وقلن(إن هذا إلا ملك كريم)- ولم يكن ملكاً- ، فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه(٢).

قال أبو نصر الطوسي في اللمع: غلطت جماعة من البغداديين في قولهم أنهم عند فنائهم في أوصافهم، دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤدي بهم إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام.

فإن وجد في كلام الكمّل من المتصوفة معنى الفناء في الله جل جلاله، فالمعنى الصحيح المقصود من ذلك، أن الإرادة للعبد وهي من عند الله عطيه، ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق، خروجه من إرادته، ودخوله في إرادة الحق،

---

(١) سورة يوسف: (٣١).

(٢) الرسالة القشيرية (ص ١٤٩) تحقيق/ د. عبد الحليم محمود، ط: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، ١٩٨٩م.

وذلك منزل من منازل أهل التوحيد.

وأما الذين غلطوا في هذا المعنى، إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم، حتى ظنوا: أن أوصاف الحق هي الحق، وهذا كله كفر ، لأن الله تعالى لا يحل في القلوب، ولكن يحل في القلوب الإيمان به، والتوحيد له، والتعظيم لذكره، بمعاني التحقيق والتصديق(١).

ويقول محمد بن عبد الوهاب الشعراني: أجمع أهل الحق على أن حقائق الأشياء ثابتة، فكيف يصح نفيها؟ !.

إنما العبد يحجب عنها بما دهمه من الأمور العظيمة، قيل للشبلي: ما التوبة؟ قال: ألا تشهد في الدارين سواه؛ أي لا تشهد في الدارين خالقاً أو رباً أو رازقاً أو مؤثراً ومدبراً سواه، وإن شهدت ليس لأحد وساطة أو أثر في عمل ما؛ فلا تلتفت إلى ذلك، وليس معنى هذا أن لا نشهد غير الله أصلاً من جميع الأكوان؛ فإن ذلك لا يصح للمقربين، وذلك معنى قوله صلوات الله وسلامه عليه: أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: (ألا كل شئ ما خلا الله باطل)(٢)، أي كالباطل من حيث إن كل شئ قائم بالله تعالى لا بنفسه، فإن شاء الله أبقاه، وإن شاء أذهبه في لمح البصر أو هو أقرب(٣).

---

(١) اللمع لأبي نصر الطوسي (ص ٥٥٢) تحقيق/ د. عبد الحليم محمود، ط: دار الكتب الحديثة بمصر- ١٩٦٠م.

(٢) أخرجه مسلم (١٧٦٨/٤) كتاب الشعر، رقم (٢٢٥٦).

(٣) التصوف الإسلامي والإمام الشعراني للأستاذ/ طه عبد الباقي سرور (ص ٨٨- ٨٩) ط: مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م.

الخاتمة

إن المحبة الصوفية حقيقة لا يستطيع التعبير عنها إلا من ذاقها، ومن ذاقها استولى عليه الذهول والسكر، ويمكن أن نقول : إن المحبة ظاهرها اتباع أوامر المحبوب، وإن حقيقتها الفناء بالمحبة وهي: إفناء الإرادات في إرادة المحبوب، وإفناء الرغبات والأهواء في مطالب من تحب.

وإن حالة الفناء هي المرحلة التي تتكشف للمحب تجليات الله عز وجل وأنواره، فيشاهد النور الإلهي ويكون معه الفناء، ولا يشعر إلا بالله وتضمحل عنده الماديات، وتزول الأشباح، ويسبح في بحر من النور فلا يرى إلا الله وحده.

وإن وحدة الوجود بمعنى شهود العارف المنتبه في الله تعالى بوحدة العالم صنعاً ونظاماً كآيات ربانية تدل على وحدة الخالق القادر البديع جل جلاله جائزة عقلاً ومقبولة شرعاً وهو الصواب.

أما وحدة الوجود بمعنى فناء الخالق الذي ليس كمثله شئ في مخلوقاته، فهو حالة من الفوضى والضياع مستحيلة عقلاً ومنكرة شرعاً، ولا وجود لها عند أئمة التصوف الصحيح، وكذلك الحلول والاتحاد فاعتقاد باطل وسفاهة صرفة، وهما منكران شرعاً ومستحيلان عقلاً، ومرفوضان لدى أئمة التصوف الشرعي.

وقد قررا الشيخ الرئيس ابن سينا وحجة الإسلام الغزالي ما يلي:

١- جواز جريان المحبة بين الله تعالى وعبده الصالح، كما يؤكدان على أن المحبة الصوفية هي إتباع أوامر المحبوب، ثم إفناء الإرادات في إرادة المحبوب، لكن يمتاز الغزالي بتحققه بالطاعات حتى أثمرت لدية المحبة.

٢- رفض ابن سينا ما يسمى بالاتحاد بين العبد والخالق تعالى، إذ أن الاتحاد أمر لا يقره الوجدان ولا العقل، وقرر فكرة الاتصال التي عنى بها مرآة مجلوة يحاذي بها العارف شطر الحق فحسب، وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وهذا الاتصال يكون في نظره بالإرادة والرياضة.

٣- رفض الغزالي الحلول والاتحاد، وقرر تحكيم العقل في المشاهدات الصوفية، لأن إهمال العقل يؤدي إلى الوقوع في الخطأ، أي إلى التسوية بين ذاتين، ولهذا نصح من أراد الرياضة الصوفية أن يتقن العلوم العقلية.

٤- يكاد ابن سينا والغزالي يتفقان على أن الرياضة الصوفية تكون بنهي النفس عن هواها وأمرها بطاعة مولاها، وأن الرياضة الروحية تعتمد على ركنين: التخلية ثم التحلية، ويتفقان كذلك على مفهوم الرياضة لدى العارفين.

إذ رياضة العارف – عند ابن سينا والغزالي- هي توجه

العارف بكليته إلى الله تعالى – وتخلصه من كل العلائق والشواغل، وفناؤه عن نفسه وعن العالم، وانخراطه في سلك القدس فيصير عبداً ربانياً.

٥- التقى ابن سينا مع الغزالي في رفضهما وحدة الوجود، بمعنى فناء الخالق تعالى في مخلوقاته، إذ قررا معاً أن وحدة الوجود الصوفي تعني شهود العارف وحدة الكون نظاماً واتساقاً وابداعاً، كآيات تدل على وحدة بديع السماوات والأرض الذي خلق كل شئ ثم هدى.

المراجع والفهارس

- القرآن الكريم.
- إحياء علوم الدين : أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط: دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- الإشارات والتنبيهات : للرئيس ابن سينا، تحقيق/ د. سليمان دنيا، ط: الحلبي القاهرة.
- الإشارات والتنبيهات : للرئيس ابن سينا، ط: النشر البلاغة – قم- سوق القدس، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ.
- الإشارات والتنبيهات مع شرحي نصير الدين الطوسي والفخر الرازي ، ط: المطبعة الخيرية، الأولي ١٣٢٥هـ.
- الإلهيات- الشفاء: لابن سينا أبو على الحسين بن عبدالله، تحقيق/ د. محمد يوسف موسى، ط: الهيئة العامة للمطابع الأميرية القاهرة ١٩٦٠م.
- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق/ الدكتور بشار عوّاد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي الأولى، ٢٠٠٣ م.
- تاريخ دمشق : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر ، تحقيق/ عمرو بن غرامة العمروي، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع عام النشر: ١٤١٥ هـ –

١٩٩٥ م.
- التربية الروحية بين الصوفيين والسلفيين: محمد شيخاني، ط: دار قتيبة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- التصوف الإسلامي والإمام الشعراني: أ/طه عبد الباقي سرور ، ط: مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م.
- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا: الدكتور حسن عاصي ، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي ١٤٠٣ه- ١٩٨٢م.
- دراسات في الفلسفة الإسلامية: د. محمود قاسم ، ط: دار المعارف- القاهرة ١٩٧٣م.
- الرسالة القشيرية: أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق/ د. عبد الحليم محمود، ط: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، ١٩٨٩م.
- رسالة عن كلام الشيخ في المواعظ: ابن سينا، تحقيق/د. حسن عاصي في كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.
- رسالة في الدعاء: ابن سينا، تحقيق/د. حسن عاصي في كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.
- رسالة في العشق: ابن سينا، تحقيق/د. حسن عاصي في كتابه التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ط:

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولي ١٤٠٣ه- ١٩٨٢م.

- روضة الطالبين وعمدة السالكين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط: دار النهضة الحديثة بيروت- لبنان.
- سر العالمين ومعه الدرة الفاخرة في كشف علوم الأخرة: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط: دار الشباب للطباعة القاهرة، مكتبة الجندي ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.
- شرح الكلمات الصعبة: ابن سينا، تحقيق/ د. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.
- صحيح الإمام البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق/ محمد زهير بن ناصر، ط: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- صحيح الإمام مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء : أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة ، تحقيق/ الدكتور نزار رضا، ط: دار مكتبة الحياة – بيروت.
- الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات د. محمد عبد الستار نصار،

ط: الأنجلو المصرية ١٩٨٢م.
- الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق د. إبراهيم مدكور ،ط: دار المعارف ١٩٨٣م.
- الفلسفة الصوفية في الإسلام: الدكتور عبد القادر محمود ، ط: دار الفكر العربي.
- قضية التصوف المنقذ من الضلال : الإمام الدكتور/ عبد الحليم محمود، ط: دار المعارف القاهرة- الطبعة الخامسة.
- اللَّمع في التصوف: لأبي نصر السرَّاج الطوسي، تحقيق/ د. عبد الحليم محمود، أ/طه عبد الباقي سرور، ط: دار الكتب الحديثة بمصر- ١٩٦٠م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق/د. أبو العلا عفيفي، ط: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق/بسام عبد الوهاب الجابي، ط: الجفان والجابي - قبرص، الأولى ١٤٠٧هـ-

١٩٨٧م.

- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٥ م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان ، تحقيق/ إحسان عباس، ط: دار صادر – بيروت ، الأولي ١٩٩٠م.

1) Al Quran Alkarim.
2) Ihya' Olum Aldiyn : Abu Hamid Muhamad Bin Muhamad Alghazalii Altuwsi, ta: dar almaerifat - Bayrut, 1402AH- 1982AD.
3) Al Isharat Waltanbihat : lilrayiys Ibn Sina, tahqiqu/ Dr. Sulayman Dunya, ta: Alhalabi alqahirati.
4) Al Isharat Waltanbihat : lilrayiys Ibn Sina, ta: alnashr albalaghat - Qim- Suq Alquds, altabeat althaaniat 1393AH.
5) Al Isharat Waltanbihat mae sharhay Nusayr Aldiyn Altuwsii walfakhr Alraazii , ta: almatbaeat alkhayriati, al'awlii 1325AH.
6) Al Ilhiaati- alshifa'u: li Ibn Sina Abuealaa Alhusayn Bin Abdallah, tahqiqu/ Dr.Muhamad Yusif Musaa, ta: alhayyat aleamat lilmatabie al'amiriat alqahirat 1960AD.
7) Tarikh Al Islam Wawafyat almashahir walaelam : Shams Aldiyn Abu Abd Allah Muhamad Bin Ahmad Bin Othman Bin Qaymaz Aldhahbi, tahqiqu/Alduktur bashaar ewwad maerufu, ta: dar algharb al'iislamii al'uwlaa, 2003 AD.
8) Tarikh Dimashq : Abu Alqasim Aliin Bin Alhasan Bin Hibat Allah Almaeruf Biaibn Asakir , tahqiqu/ Amru Bin Gharamat Aleumruii, ta: dar alfikr liltibaeat walnashr waltawzie eam alnashri: 1415 AH - 1995

AD.
9) Altarbiat Alruwhiat Bayn Alsuwfiiyn walsalafiiyna: Muhamad Shikhani, ta: dar qataybat 1405AH- 1985AD.
10) Altasawuf Al Islamiu Wal'iimam Alshaeranii: 'a/tah Abd Albaqi Surur , t: muasasat hindawi 2020AD.
11) Altafsir Alquraniu Wallughat alsuwfiat fi falsafat Ibn Sina: Alduktur Hasan Easi , ta: almusisat aljamieiat lildirasat walnashr waltawzie , altabeat al'awali 1403AH-1982AD.
12) Dirasat fi Alfalsafat al'iislamiati: Dr. Mahmud Qasim , ta: dar almaearifi- alqahirat 1973AD.
13) Alrisalat Alqushiriat: Abi Alqasim Abd Alkarim Bin Hawazin Alqushayri, tahqiqu/ Dr. Abd Alhalim Mahmud, ta: muasasat dar alshaeb liltibaeat walnashri, 1989AD.
14) Risalat ean Kalam Al Shaykh fi Almawaeizi: Ibn Sina, tahqiqu/Dr. Hasan Easi fi kitabih altafsir alquraniu wallughat alsuwfiat fi falsafat Ibn Sina.
15) Risalat fi Alduea'i: Ibn Sina, tahqiqu/Dr. Hasan Easi fi kitabih altafsir alquraniu wallughat alsuwfiat fi falsafat Ibn Sina.
16) Risalat fi Aleashqa: Ibn Sina, tahqiqu/Dr. Hasan Esi fi kitabih altafsir alquraniu wallughat alsuwfiat fi falsafat Ibn Sina, ta:

almusisat aljamieiat lildirasat walnashr waltawzie , altabeat al'awali 1403AH-1982AD.

17) Rudat Altaalibin waeumdat Alsaalikin: Abu Hamid Muhamad Bin Muhamad Alghazali Altuwsi, ta: dar alnahdat alhadithat Bayrut- Lubnan.

18) Sir Alealamin wamaeah aldurat alfakhirat fi kashf eulum al'ukhrati: Abu Hamid Muhamad Bin Muhamad Alghazalii Altuwsi, ta: dar alshabab liltibaeat alqahirati, maktabat aljundii 1388AH-1968AD.

19) Sharh Alkalimat Alsaebati: Ibn Sina, tahqiqu/ Dr. Hasan Easi, altafsir alquraniu wallughat alsuwfiat fi falsafat Ibn Sina.

20) sahih al'iimam albukhariu: muhamad bin 'iismaeil Abu Abdallah albukhari, tahqiqu/ muhamad zuhayr bin nasir, ta: dar tawq alnajaati, altabeatu: al'uwlaa, 1422AH.

21) Sahih Al'iimam Muslmi: Muslim Bin Alhajaaj Abu Alhasan alqushayri alnaysaburi, tahqiqu/ Muhamad Fuad Abd Albaqi, ta: dar 'iihya' alturath alearabii - Bayrut.

22) Eiuwn Al'anba' fi tabaqat al'atibaa' : Ahmad Bin Alqasim Bin Khalifat Bin Yunis Alkhazraji Muafaq Aldiyn, Abu Al Abaas Ibn Abi 'usaybaeat , tahqiqu/ alduktur

Nizar Rida, ta: dar maktabat alhayaat - Bayrut.

23) Alfalsafat Al'iislamiat Qadaya Wa Munaqashat Dr. Muhamad Abd Alsataar Nasaar, ta: al'anjilu almisriat 1982AD.

24) Alfalsafat Al'iislamiat Manhaj Wa Tatbiq Dr. Ibrahim Madkur ,ta: dar almaearif 1983AD.

25) Alfalsafat Alsuwfiat fi Al'iislami: Alduktur Abd Alqadir Mahmud , ta: dar alfikr alearabii.

26) Qdiat Altasawuf Almunqidh Min Aldalal : Al Imam Alduktur/ Abd Alhalim Mahmud, ta: dar almaearif alqahirati- altabeat alkhamisata.

27) Alllamea fi Altasawufi: li Abi Nasr Alsrraj Altuwsi, tahqiqu/ Dr. Abd Alhalim Mahmud, 'a/tah Abd Albaqi Sarur, ta: dar alkutub alhadithat bimasr- 1960AD.

28) Musnid Al'iimam Ahmad Bin Hanbul: Abu Abd Allah Ahmad Bin Muhamad Bin Hanbal, tahqiqu/ shueayb al'arnawuwt - Adil Murshid, Wakhrun, ta: muasasat alrisalati, altabeati: al'uwlaa, 1421 AH - 2001 AD.

29) Mushkat Al'anwar Wamisfaat Al'asrar: Abu Hamid Muhamad Bin Muhamad Alghazali Altuwsi, tahqiqu/Dr. Abu Aleula Afifi, ta: aldaar alqawmiat liltibaeat

walnashri, Alqahirati.

30) Almaqsid Al'asnaa fi Sharh maeani Asmaa Allah Alhusnaa: Abu Hamid Muhamad Bin Muhamad Alghazali Altuwsi, tahqiqi/bsam eabd alwahaab aljabi, ta: aljafan waljabii - Qubrus, al'uwlaa 1407AH- 1987AD.

31) Muataa Al'iimam Malk: Malik Bin Ansa, tahqiqa/ Muhamad Fuaad Abd Albaqi, ta: dar Ihya' alturath alearabia, Bayrut - Lubnan 1406 AH - 1985 AD.

32) Wfiaat Al'aeyan Wa'anba' Abna' Alzaman: Abu Al Abaas Shams Aldiyn Ahmad Bin Muhamad Bin Ibrahim Bin Abi Bakr Ibn Khalkan , tahqiqu/ Ihsan Abaas, t: dar sadir - Bayrut , al'awli 1990AD.

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة
المقدمة: وتشتمل على أهمية وأسباب واختيار المنهج	١٠
التمهيد: التعريف بـــ ابن سينا والغزالي	١٣
المبحث الأول: الحب عند ابن سينا والغزالي	١٦
المبحث الثاني: الحلول والاتحاد عند ابن سينا والغزالي	٣٢
المبحث الثالث: وحدة الوجود عند ابن سينا والغزالي	٥١
الخاتمة	٦٣
المصادر والمراجع	٦٦
فهرس الموضوعات	٧٦