مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث ـ العدد السادس ـ إبريل 2015م

الإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي

د. مديحة حمدي عبد العال مرسي(*)

مقدمة:

تعد قضية الإنسان الكامل من أهم قضايا التصوف الفلسفي. ولمّا كان الحلاج قد وضع البذرة الأولى في تلك القضية؛ فإنها قد بلغت درجة من النضج والاكتمال عند ابن عربي وتلاميذه بحيث لم تترك أي مجال لدراستها من بعدهم. فالفلاسفة والمفكرون –عبر العصور- قد اعتبروا أن الفكر القائل بكمال الإنسان يعد خطراً كبيراً، وليس من السهل الخوض فيه[1]. ولهذا كان علي الباحث فيه أن يتحري الصدق ويكشف عن الحقائق والأكاذيب هذا علي الأقل[2].

ولمّا كان عبد الغني النابلسي(ت1143هـ)[3] أحد أهم أعلام التصوف الفلسفي، وأحد أهم تلاميذ الشيخ الأكبر؛ فإن قضية الإنسان الكامل كانت تشغل عنده حيزاً كبيراً. فقد عُني فيها ببيان ثقل الوظائف الوجودية والمعرفية والخلقية (التربوية)، لهذا العبد المخلوق علي الصورة. فهو أكمل مجلي من مجالي الحق، وبه تظهر كمالات وأسرار إلوهيته. وهنا يكمن البُعد الوجودي والمعرفي للإنسان الذي يقف كنقطة مركزية بين الله والعالم؛ فيستمد منه تعالي ويمد العالم، ليقوم بأعباء الخلافة التي كلف بها. وعندما يكتشف الإنسان الكامل هذه الحقيقة، فإنه يدرك الحكمة من تجلي الحق علي الوجود كله بأسمائه وصفاته. وهنا تتسع نظرته لأهمية دوره في الوجود.

ولهذا تهدف الدراسة إلي ما يلي:

أولا: تحليل تصوره لرتبة الإنسان الكامل علي المستويين الوجودي والمعرفي.

ثانيا: تحليل البعد التربوي والخلقي لدور الإنسان الكامل في الوجود.

ثالثا: توضيح آراء النابلسي في وسائل التحقق بالكمال الروحي.

رابعا: توضيح علاقة الإنسان الكامل بالفناء في الوحدة، وعلاقة تلك الوحدة بوحدة الأديان.

(*) د. مديحة حمدي عبد العال: مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف- كلية الآداب- جامعة الفيوم.

ولتحقيق هذه الأهداف اعتمدنا علي المنهج التحليلي المقارن. فبالمنهج التحليلي سنحاول الكشف عن كُنْه علاقة الإنسان الكامل بالله وبالعالم ككل عند النابلسي؛ وكذلك سنحاول تحليل الوظائف الوجودية والمعرفية والخلقية للإنسان الكامل. ومن خلال المنهج المقارن سنقارن آراء النابلسي بغيره من صوفية الإسلام في تلك القضية.

وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: من هو الإنسان الكامل في تصور النابلسي؟ وما هي الأبعاد الوجودية والمعرفية لتلك القضية؟ وما هي أهم وسائل الكمال الروحي في تصوره؟ وهل هو مخصوص بزمان أو مكان دون غيره؟ أو مخصوص بجنس دون غيره؟ وهل هو معصوم؟ وما هي وظائف الإنسان الكامل في الوجود؟ وإلي أي مدي ترتبط هذه القضية بالفناء في وحدة الوجود؟ وكيف انعكست علي تصوره لوحدة الأديان؟ ومن خلال الإجابة عن هذه الأسئلة تتضح لنا أهمية دراسة موضوع "الإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي".

وتنقسم هذه الدراسة إلى الأقسام التالية:

مقدمة

أولاً: تصور عبد الغني النابلسي للإنسان الكامل:

(أ) البُعد الوجودي للإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي.

(ب) البُعد المعرفي للإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي.

ثانياً: وسائل التحقق برتبة الإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي.

ثالثاً: الإنسان الكامل والفناء في وحدة الوجود عند عبد الغني النابلسي.

رابعاً: الإنسان الكامل ووحدة الأديان عند عبد الغني النابلسي.

خاتمة الدراسة.

***

أولاً: تصور عبد الغني النابلسي للإنسان الكامل:

(أ) البُعد الوجودي للإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي:

آمن النابلسي بأن أكمل الخلق محمد صلي الله عليه وسلم، هو من انبثقت من أنواره سائر درجات الكمال الروحي. فمنه يستقي الخلق كمالهم الروحي؛ حيث إن "أول كامل وأكمل كامل ظهر في عالم الأرواح قبل عالم الأجسام روح محمد صلي الله عليه وسلم، ويقال نور محمد صلي الله عليه وسلم"[4]. فمحمد "صلي الله عليه وسلم العمدة في توجه رحمة الله تعالي علي عباده، والسبب الأقوى في رفع درجاتهم عنده"[5]. ومن نوره تفصلت جميع المخلوقات والعوالم في تصور النابلسي. حيث إن مرتبة الحقيقة المحمدية "تسمي مرتبة الوحدة المطلقة عن جميع القيود لعدم التفصيل فيها وتسمي الحقيقة المحمدية أيضاً لأنها مجمل ما تفصل ويتفصل من جميع العوالم المختلفة"[6]. ومن نسبة الإنسان الكامل لهذه الحقيقة ـ علي المستويين الوجودي والمعرفي معاً- صار مرآة الحق؛ "الذي هو عين الظاهرين به" [7].

ويؤكد النابلسي أن الإنسان الكامل هو عين ظهور تلك الحقيقة علي المستويين الوجودي والمعرفي معاً. ونستنتج من ذلك أن رؤية النابلسي للحقيقة المحمدية تتحقق من خلال منظورين:المنظور الأول: يعتمد فيه النابلسي علي أن تلك الحقيقة هي التي أمدت العالم كله (علي المستوي الوجودي) بنعمة الوجود -من سر صفة الجود- التي منحها الحق للعالم. ومن هنا كانت مرتبطة بالإنسان الكامل من ناحية، وبالعالم من ناحية أخري.

والمنظور الثاني: وهي أنها أمدت الإنسان الكامل فقط (علي المستوي المعرفي) بنعمة المعرفة والعلم بالله. ومن هنا كانت هي (ظاهر) الإنسان الكامل، وكل أفراد البشر-بالتبعية- من حيث إنها سبب إمدادهم بنعمة الإيجاد. وهي (باطن) الإنسان الكامل بصفة خاصة، حيث أمدته بنعمة المعرفة. ونستنتج من ذلك أن البعد الوجودي في تصور النابلسي لحقيقة الإنسان الكامل يكمن في أن باطنه هي الحقيقة المحمدية.

فالحقيقية المحمدية- في تصور النابلسي- هي الواسطة والبرزخ بين الحق والخلق، والإطلاق والتقييد، وعالم الأمر وعالم الخلق، والوجود والعدم، فهو "صلي الله عليه وسلم واسطة ما بين الوجود الحق سبحانه وتعالي وبين العدم الثابت بإثباته تعالي، متوجهاً عليه بالوجود الحق جل وعلا، وذلك العدم هو جملة المخلوقات"[8]. ولهذا كان "منشأ هذه الأكوان كلها الحقيقة المحمدية، النور الصرف من النور الحق، من المستقبل إلي الماضي"[9]. فمن تلك الحقيقة المحمدية استمدت العوالم كنهها ووجودها، واستمد الإنسان الكامل كماله وجودياً ومعرفياً.

ولعل الحلاج كان أسبق في طرحه لمسألة النور المحمدي، حيث تفجرت من تلك المسألة لديه ينابيع أهم قضايا التصوف الفلسفي وأكبرها. فهو يرى أن الحقيقة المحمدية أزلية كانت قبل فوات الأكوان؛ ومن هذا النور المحمدي يستمد الأنبياء جميعهم -من قبله ومن بعده- أنوار التعليم الإلهي "فأنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوي نور صاحب الكرم"[10]. بل تجعل النظرية الحلاجية النور المحمدي مصدر الخلق جميعا، وتنادي بأن للرسول عليه الصلاة والسلام، صورتين مختلفتين، صورته نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ومنه يستمد كل علم وعرفان، فقد كانت الصورة الكاملة في سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم، خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين[11].

ولهذا كان الإنسان الكامل– في تصور النابلسي- هو مجلي للحقيقة المحمدية من ناحية، وسر الوجود بتحققه بالخلافة من ناحية أخري. فقد نال الخلافة لأن الحق خلقه بيديه، وجمع بين صورة الحق وصورة الخلق. وبهذا نال حقيقة التكريم، فما "خلقه له بيديه معاً إلا عين جمعه تعالي له حين خلقه بين الصورتين اللتين هما في الحقيقة كناية عن تلك الصفتين المتقابلتين... حضرة الجلال وحضرة الجمال، وحضرة الغضب وحضرة الرضا، وحضرة الظاهر وحضرة الباطن"[12]. فهو الظاهر: "بصورة من استخلفه وهو الحق تعالي فيما استخلفه فيه وهو العالم ويكون ظاهراً بصورة العالم... حتى يعلم كيفية إيصال الإمداد إليهم"[13].

فنال الإنسان الكامل التكريم– في تصور النابلسي- لأنه تحقق بصفات الحق تعالي التي تجلي بها علي الوجود. وفي ذلك ذكر أن: "ظاهره أي الإنسان الكامل خلق، أي عدم وحدوث وعجز وموت وقهر وصمم وعمى وخرس ونحو ذلك، وباطنه أي الإنسان الكامل حق، أي وجود وقدم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام وغير ذلك، ولهذا، أي ولكون الأمر كذلك، وصفه، أي وصف الله تعالي الإنسان الكامل علي حسب الظاهر بالتدبير لهذا الهيكل، أي جسده في أمر معاشه ومعاده"[14]. فكان روح العالم؛ وذلك لما جمع "في هذا المختصر الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير... وجعله باعتبار تلك الجمعية روحاً للعالم"[15]. وبذلك صار هو "الإنسان الحادث الكبير الذي هو مجموع العالم كله"[16]. فقد أوجد تعالي "الإنسان الكامل المخلوق علي طبق الحضرات الإلهية والمراتب[17] الربانية"[18]. ولذلك كان روح الوجود ومحور مراتبه.

ويُستنتج من ذلك أن مرتبة الأكملية أو الخلافة- التي استمدها من الإنسان الكامل الأول- كان مرجعها في الأصل لخلقه علي الصورة، وكذلك للجمع بين اليدين في أصل خلقته. ذلك الجمع هو ما تفصَّلت منه مراتب الوجود، إذ إنه "ليس لأحد من العالم مجموع ما للخليفة من اليدين الإلهيتين اللتين هما صورة الحق وصورة العالم وإن شئت قلت صفات الله تعالي المتقابلات فما هو الخليفة إلا بالمجموع دون غيره من العالم"[19]. فلكون الإنسان الكامل علي صورة العالم وعلي صورة الحق تعالي كان مختصر العالم. ومن ثم تحققت له الخلافة في الأرض؛ فأنشأ الحق تعالي "صورة الإنسان الكامل الذي هو خليفة الله تعالي علي جميع العوالم الظاهرة ... فصورته صورة العالم كله سماواته وأرضه وأفلاكه وأملاكه إلي غير ذلك وأنشأ الحق تعالي أيضاً صورته الباطنة وهي حقيقة روحه وعقله التابع للروح ومعلوماته المرسومة في وجوده علي... صورة الحق تعالي التي هي مجموع صفاته تعالي وأسمائه وأفعاله وأحكامه"[20].

وبهذه الخلافة كان له الكمال بالجمعية دون غيره من العالم. فصار روحاً للعالم لكمال الصورة وجامعيتها للصورة الإلهية والكونية معاً. حيث "اقتضي الأمر بالضرورة أن يكون هذا الإنسان علي صورته أي علي صورة واجب الوجود"[21]. فقد أوجد الحق "الإنسان الكامل ليخلفه أي يخلف الحق تعالي في الأرض النفسانية فيرى الحق تعالي فيه أي في ذلك الخليفة نفسه سبحانه في مادة كونية فسواه أي جعله خلقاً سوياً وضعيفاً قوياً وعدله أي جعله معتدلاً لتساوي أوصافه بجمعه بين الأضداد فهو موجود معدوم قديم حادث"[22]. وبهذا كان العالم كله مسخر له تسخير تشريف وتكليف؛ فقد جعله الله مسخراً "لهذا الإنسان الكامل لما أي لأجل الذي تعطيه حقيقة صورته أي صورة هذا الإنسان الكامل من

الجمعية الذاتية والحضرة الإحاطية... فكل ما في العالم العلوي والسفلي تحت تسخير الإنسان الكامل"[23].

(ب) البُعد المعرفي للإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي:

إذا كانت الحقيقة المحمدية –في تصور النابلسي- هي النور الصرف الذي تفصَّلت منه كل المخلوقات؛ فإن المعرفة بسر سريان الحقيقة المحمدية في الوجود لا تتحقق إلا للإنسان الكامل بالفعل دون غير من المخلوقات. وهنا يتبين أن البعد المعرفي للإنسان الكامل يخرج به من مرحلة الكمال بالقوة إلي مرحلة الكمال بالفعل. وهذا مرجعه –في تصور النابلسي- إلي أن باطنه –علي المستويين الوجودي والمعرفي- هو الحقيقة المحمدية. ولهذا كان "لا يعرف الحق إلا أهل الحق. ولا يطلع علي الحقيقة المحمدية، إلا أهلها"[24]. فإن الله لما أحب أن يُعرف، ما تحقق بتلك المعرفة إلا من هو علي صورته، أي من وقف علي تلك الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً. والإنسان الكامل فقط –لكونه مخلوق علي الصورة- هو حامل السر الإلهي من ناحية، وهو حامل الخلافة في العلوم والأسرار الإلهية التي تفرقت في الكون من ناحية أخري. فهو قلب العالم ومختصره، لأنه يجمع بين الحضرتين الإلهية والكونية؛ ولهذا كان هو مصدر الوجود والعرفان للكائنات، وتلك المعرفة "لم يتهيأ إليها غير أصحاب العناية الربانية أهل المعرفة والاعتبار"[25].

ولهذا كان النابلسي يؤكد علي أن "روحانيته صلي الله عليه وسلم هي روح الكل المستمدة منها أرواح الأنبياء عليهم السلام، فوقع الاشتراك في الاستمداد منه صلي الله عليه وسلم... وهذا الاستمداد الروحاني لعلماء الأمة منه صلي الله عليه وسلم، يتفاوت في ذاته"[26]. ولهذا كان كل ما في العالم مظاهر لتلك الحقيقة المحمدية، "فالكائنات الموجودة... مظاهر تجليات الحقيقة المحمدية، ومواقع شعاعات شمس الحضرة الأحمدية"[27]. وفي هذا يقوم الإنسان الكامل بدور الواسطة بين نوره -صلي الله عليه وسلم- وباقي المخلوقات. ولهذا كانت روحانية النبي تسري إلي الكُمَّل من الأفراد، الذين يتميزون بقدرة خاصة علي الاستمداد من النبي ثم إفاضة ما يتلقونه علي العالم[28]. وفي تحققه بالكمال يطلق عليه اسم من تحقق به، أي اسم: الإنسان الكامل[29].

ومن هنا كان الإنسان الكامل هو العارف بالله تعالي في تصور النابلسي؛ أي أنه الذي عبد الله علي التحقيق والكشف والعيان. حيث إن تحققه بالوظيفة المعرفية– في تصور النابلسي- يعني أنه الواسطة بين الله والعالم، ومرآة للحضرتين الإلهية والكونية. فهو من تفجرت فيه ينابيع الحقيقة المحمدية التي استمد وصفه بالإنسان الكامل منها. فهو: "صلي الله عليه وسلم الإنسان الكامل، والمخلوق الأول قبل خلق كل عالم وعامل"[30]. ومن هنا يكون الإنسان الكامل هو

أشد الناس ارتباطاً بالحقيقة المحمدية، أو النور المحمدي؛ "فمن ذاته الشريفة، للناهلين، أي الشاربين المهيمين بشراب المعرفة والتحقيق- منابع مختلفة. كل منبع، مشرب خاص، ينبع من حضرة خاصة، لكامل خاص"[31]. ولهذا كانت "السعادة بالأصالة للإنسان الكامل لا غير"[32].

وهكذا آمن النابلسي بأن تكريم الإنسان –من الناحية الوجودية- إنما جاء لتبعيته لتلك الحقيقة المحمدية، كما يرجع تكريمه أيضًا- من الناحية المعرفية- إلي حسن إتباعه للرسول صلي الله عليه وسلم. فإنه "صلي الله عليه وسلم النوع الإنساني الكامل، وورثته ملحقون به في معني كماله ومبني جلاله وجماله، لأنهم أصحاب بصائر ببركة متابعتهم له"[33]. ولهذا كان البشر مختلفين في تحققهم بالكمال، فمنهم الناقص ومنهم الكامل. والنقص والكمال يتفاوت فيه البشر علي حسب قربهم أو بعدهم من أنواره، "فمنهم كامل الإنسانية، ومنهم الناقص الذي استولت عليه الحيوانية، فترك اللذائذ الروحانية، وتبع الشهوات الجسمانية"[34].

والإنسان الكامل– في تصور النابلسي- هو أكثر البشر اقتراباً من أنواره صلي الله عليه وسلم. كما أنه أكثر البشر تحققاً باليقين؛ فاشتغل بالخالق وغفل عن الخلق. والغافل الناقص: هو من اشتغل بالخلق، وغفل عن الحق المتجلي علي الوجود كله. فهناك "قسم ينظرون إلي ذلك المخلوق من حيث هو مخلوق في صورة مخلوقة خاصة، فيشتغلون بإدراكه، ويغفلون عن ملاحظة أمر الله تعالي القيوم علي ذلك المخلوق، وهذه أحوال أهل الغفلة والغرور. وقسم لا ينظرون إلا لأمر الله تعالي القيوم علي ذلك المخلوق، ونظرهم ذلك بأمر الله تعالي أيضاً، والمخلوقات كلها عندهم مظاهر أمر الله تعالي الحي القيوم، فلا يرون شيئاً من حيث هو شيء، وإنما يرون الأشياء صادرة عنه تعالي كمن ينظر في كتاب فيشتغل بملاحظة معانيه وبتدبير ما تشير إليه حروف كلماته من الفوائد، ولا يلاحظ صور حروفه ولا ألوان الحبر"[35].

والتقسيم السابق من النابلسي لأصناف البشر لا يتحدد إلا علي حسب الترقي في درجات اليقين بالله. تلك الدرجات التي تحدد الرؤية الشمولية والمحيطية من الإنسان الكامل للوجود ككل. فكلما يزيد اليقين كلما تنمحي ذاتية الإنسان الكامل، وكلما تنمحي ذاتيته كلما زاد كشفه ومعرفته لحقائق الوجود. ولهذا يقع اليقين– في تصور النابلسي- علي ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولي: (علم اليقين): وهي أحد ثمرات خروج العبد عن نفسه إلي طاعات ربه، فيغفل العبد عن الأثر ويبقي بالمؤثر الباقي. وفي تعريف تلك المرتبة ذكر أن: "اليقين بالله تعالي وهو سكون القلب إلي الشيء والطمأنينة به حتى لا يبقي في القلب حركة إلي سواه بالكلية –خروجك- أيها المريد أي إعراضك

إعراضاً وجدانياً... بحيث ينمحي تعين وجودك من عين بصيرتك وتجد الحق ظاهراً للحق لأنك معدوم وهو موجود"[36].

المرتبة الثانية: (عين اليقين): وهي المرحلة التي يرتقي العبد فيها عن الوجود كله ويبقي بواجد هذا الوجود؛ ويدرك أنه أحد تجلياته. و"وهي وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك وذوقك له بحيث تستغني عن حكايته وعن الاستدلال علي صحته"[37].

المرتبة الثالثة: (حق اليقين): وهي التي تحوي كمال شهود العبد لربه، فيشهد ما يلوح –أو يرد له- من جناب الحق. فيري تجليات الحق ظاهرة تملأ الوجود. ولذلك هي مرتبة أهل الكشف والوجود، المتحققين "بكمال الشهود: أي المعاينة، ودوام المراقبة بصفاء قلوبهم، وخلوص بصائرهم علي وجه اليقين للمعات بوارق أنوار الوجود الحق الحقيقي من صفحات تقلبات آثار الأسماء الربانية، ومتلوات آيات أسرار التجليات الرحمانية"[38]. والنابلسي يعني بالتجلي هنا: انكشاف الحقائق في عين الإنسان الكامل؛ فيدرك وجه الحقيقة من خلف كل عدم فاني؛ "فإن الله تعالي متجل ومنكشف بحقائق الأشياء الصادرة عنه تجلياً وانكشافاً تاماً بالوجود الحق، فالوجود له تعالي، والظهور له بالأشياء؛ لأنها آثار قدرته وإرادته وعلمه"[39]. ولهذا كان الوصول عند الإنسان الكامل يعني مشاهدة–الوحدانية- لله تعالي في وجوده. فيعرف أن "الله سبحانه وتعالي الموجود وحده فقط بالوجود"[40]. فلا يتأتى ذلك إلا بتحققه بوسائل الكمال الروحي. تلك الوسائل التي ترتبط لدي النابلسي بتصوره للإنسان الكامل.

ثانياً: وسائل التحقق برتبة الإنسان الكامل عند عبد الغني النابلسي:

إذا تساءلنا عن مفهوم النابلسي للإنسان الكامل، ووسائل تحقيق الكمال الروحي. وجدنا لدي النابلسي مفاهيم كثيرة لمراحل ترقي الإنسان في مدارج الكمال الروحي. فقد قرر أنها أعلي وأكمل مرتبة يمكن أن يصل إليها الإنسان. حيث ذهب إلى أن ظهور "الإنسان الكامل لظهور الكمال فيه،... فالأكملية في مرتبة الإنسان الكامل"[41]. كما ذهب إلى أن التحقق بالكمال الروحي له عدة شروط أهمها؛ تحقق الإنسان بالعلم والعمل معاً. فذكر أن: "الإنسان الكامل هو الحاوي علي الفضيلتين، فضيلة العلم وفضيلة العمل"[42]. وفي ذلك التعريف يوضح النابلسي مفهومه للإنسان الكامل، كما يوضح أهم وسائل الكمال الروحي.

وفي هذا التعريف نجد أن النابلسي صرح بأن أهم صفات الإنسان الكامل؛ التحقق بالعلم والعمل معاً؛ وذلك يعني قيام الإنسان بما خُلِقَ له قولاً وفعلاً. ومن هنا جاء تكريمه وأفضليته علي غيره من المخلوقات؛ حيث إن تكريم "الإنسان الكامل في مرتبتي العلم والعمل إلي ربه تعالي الذي هو أصله لأنه الظاهر علي أثره"[43]. ففي هذا النص يصرح النابلسي بأن الإنسان الكامل هو الخليفة الذي يتجلي الحق عليه بصفاته التي تفرقت في الكون. وهذا يؤكد أنه هو الذي يطبق بالعمل ما يتحلي به من علوم ومعارف إلهية؛ ومن ثم يقوم بوظيفته المعرفية والوجودية والتربوية التي خُلِقَ لها. وبذلك يكون "التصديق عملاً لباطنه، جعله عملاً من ظاهره داخلاً فيه تحقيق الكمال لاتصافه به"[44].

وهنا يفرق النابلسي بين الإنسان الكامل، والإنسان العامل. فالأول: هو المتحقق بالخلافة، لأنه ارتفع بإنسانيته إلي روحانيته، فتحققت فيه صفات العلم والعمل. أما الثاني: فهو القاصر في العلم والعمل، حيث غلب حيوانيته علي إنسانيته، وبهذا لا يتسنى له الكمال أو الخلافة؛ "فما صحت الخلافة التامة الكاملة من الحق تعالي علي جميع المخلوقات إلا للإنسان الكامل الذي غلبت إنسانيته علي حيوانيته وأما الإنسان القاصر الذي غلبت حيوانيته علي إنسانيته فهو ... يسمي عاملاً حينئذ لا خليفة كاملاً"[45]. وفي ذلك يؤكد النابلسي علي أن كمال أي إنسان يتحدد بمقدار علمه وعمله. حيث إن "العبد كلما ازداد علماً بالله تعالي ازداد خوفاً منه تعالي وخشية وهيبة وتعظيماً وقرباً إليه تعالي فيزكو علمه ويكثر ثوابه وتزداد مزيته وترتفع رتبته عند الله تعالي"[46].

وبذلك يؤكد النابلسي أن الإنسان الكامل هو الذي تحقق بالكمال الروحي في الظاهر والباطن. وبهذا يجمع بين فضائل العمل الدنيوي –من الطاعات والعبادات- والعلوم الإلهية القلبية. حيث إن:"الفضائل إنما هي بالعلوم الإلهية والتجليات الربانية، والأحوال القلبية لا بمجرد الأعمال البدنية ونوافل العبادات والطاعات... إنما هؤلاء فضلوا عنده بحسب أحوالهم الباطنية، وحرمة الأدب معه في الظاهر والباطن، وكمال أذواقهم وزيادة حبهم له، واحترامهم وتعظيمهم اللائق به، في ظواهرهم وبواطنهم"[47].

وبهذا يتبين أن الإنسان الكامل هو الصادق قولاً وفعلاً؛ وأن الكُمَّل "هم الصادقون في أقوالهم وأفعالهم، لا يتكلمون إلا بما فتح الله عليهم به من العلوم الإلهية"[48]. كما يتبين أن الإنسان الكامل هو الصادق في تحصيل مقام القرب من الله. حيث إن الحق خلقنا علي "نشأة إنسانية كاملة بالشهود وناقصة بالغفلة، ولهذا قال تعالي لنبيه الذي ناشئ مثل نشؤهم إنساناً كاملاً"[49].

ومن هنا يؤكد النابلسي علي أن الترقي في مدارج الكمال الروحي لا يتحقق إلا بحسن الإتباع للرسول عليه الصلاة والسلام، بالظاهر وبالباطن؛ أي بالعلم والعمل. فإن "أردت الوصول إلي الله تعالي... فألزم متابعة النبي صلي الله عليه وسلم وواظب علي العمل بسنته أولاً أي في ابتداء شروعك قولا بحيث لا تقول إلا ما قاله عليه السلام. وفعلا بحيث لا تفعل إلا ما فعله عليه السلام ، ظاهراً بأن يكون ذلك في ظاهر جوارحك، وباطناً بأن يكون ذلك في باطنك أيضاً أي في قلبك ونيتك"[50]. فالكمال لا يتحقق إلا لمن جمع بين فضيلة العلم- والمعرفة- بالله، وبين حسن الإتباع والاجتهاد. فمن "أضاف بعد ذلك إلي علمه فضيلة سلوك واجتهاد صار من الكُمَّل ومن وقف مع علمه صار من العارفين... ومن خالف الشريعة ولم يتقيد بأحكامها لا يصير من الكاملين"[51].

ولا يتحقق ذلك الكمال الروحي –في تصور النابلسي- إلا بمجاهدة النفس وتزكيتها. حيث إن الله "أمرك بالقيام والثبات والرسوخ والمداومة، والاستقامة في جميع أمورك"[52]. فاستقامة النفس شرط أساسي للتحقق بالأخلاق الإلهية؛ ومن ثم دخول الحضرة الإلهية. وذلك يتأتى "بالتخلق بأخلاق الله تعالي... بحيث يقابل كل خلق منه بخلق إلهي، بتبدل الحرص منه إلي الخير، والبخل إلي منع الشر، والحسد إلي الغبطة؛ وتذهب الأخلاق السيئة، وتأتي الأخلاق الحسنة. كما سُئل الجنيد –رضي الله عنه- عن المعرفة والعارف؛ فقال: لون الماء، لون إنائه"[53]. وفي ذلك يتفق مع الجنيد(ت298هـ)[54]. حيث إن التخلق بالأخلاق الإلهية لا يتحقق إلا إذا اتبع الجسد ما في الروح من نقاء وطهارة.

فتجلي الحق بصفاته علي آدم وبنيه –في تصور النابلسي- لا يكون علي حسب قربه أو بعده عن المعاصي، "فنقش الذات والصفات والأسماء والأفعال والأحكام ظهر بظهور آدم، ولكن من بنيه من محا بعض ذلك النقش بغلبة الحيوانية عليه وضعف الإنسانية الكاملة فيه"[55]. وإذا كان نقص الإنسان –في تصور النابلسي- يكون بغلبة صفات الحيوانية، فإن الإنسان الكامل هو الذي تقوى وتسمو فيه صفات الإنسانية، وتضعف صفات الحيوانية. ولهذا صرح بأن الإنسان الكامل هو المعزول عن كل ما يشغله عن الحق سبحانه؛ "فالكامل المذكور عُزل، أي عزل الله تعالي نفسه عن التصرفات البشرية لذهاب ظلمة الطبيعة عن عين بصيرته وإشراق نور الإيمان في قلبه، فتبدلت بشريته بملكيته، وزالت عنه ظاهراً وباطناً جميع الحركات والسكنات النفسانية بالكلية"[56].

ومما سبق يتضح أنه: لا يتسنى للإنسان– في تصور النابلسي- تحقق الإيمان والتوحيد والمعرفة واليقين بالله إلا بتزكية النفس. حيث إن: "التوحيد والإيمان والمعرفة والإيقان، صفات كمالية مفروضة علي كل إنسان مكلف... فمن قامت به فهو الموحد المؤمن العارف الموقن"[57]. والإنسان الكامل –فقط- هو الذي يتحقق

بها؛ لأنه قطع عقبات النفس- وفي نفس الوقت- تأهل لاستقبال الإلقاء الإلهي والإمداد للخلق. فلا يتحقق بالكمال إلا "العباد الصالحين، فما وصفوا بالعبودية والصلاح إلا لرجوعهم إلي الله تعالي من حيث وجود ذواتهم وجميع أعمالهم في الباطن والظاهر فكان الله تعالي ظاهر لهم عندهم وهم ظاهرون به تعالي عند غيرهم"[58]. وليؤكد النابلسي مراميه استدل في ذلك بقوله عز وجل: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ المُحْسِنِينَ)[59]. وليزيد الأمر وضوحاً استدل بعبارة أبي يزيد البسطامي (ت261هـ): "لو نظرتم إلي رجل أعطي من الكرامات حتى يرفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحد وأداء الشريعة"[60]. فالله ما خلقنا إلا للتحقق بصدق العبودية له سبحانه؛ ولم يكن كمال النبوة لمحمد صلي الله عليه وسلم؛ إلا لأنه تحقق بصدق العبودية لله، فمنحه الله غزارة المعرفة والعلم[61]. وقد اتفق معظم الصوفية علي أن مجاهدة النفس وتصفيتها من علائق البدن وسيلة لنيل المعرفة والكشف[62]. فهي تجعله يعود من تجربته وهو أكثر وثاقة من صدقة وقوة يقينه[63].

وقد اعتد النابلسي بدور العقل إلي جانب القلب كأدوات للكمال الروحي. فالعقل– في تصوره- هو أداة التكليف والتشريف للإنسان دون غيره من المخلوقات؛ بحيث لا يتحقق قرب الإنسان من ربه إلا إذا اقترب العقل مما يرضي ربه. كما لا تتحقق تزكية النفس وتشريفها إلا به؛ فهو وسيلة لتزكية النفس؛ ومن ثم وسيلة للكمال الروحي عند النابلسي. فقد استوجب علي كل طالب للكمال الروحي أن يبدأ "بتسليك النفس علي طريق المخالفة علي كل حال. فإنها لا تأمر بخير أبداً، إلا إذا تأدبت بآداب العقل، والرعونة في طبعها لا تزول، ومتى خرجت عن حكم العقل عليها، عادت إلي ما هي منطبعة عليه من الشر والفجور"[64].

ومن هنا يتميز عقل الإنسان الكامل -في تصور النابلسي- بأنه مسيطر علي رعونة النفس؛ "فإذا ضجرت نفسك من شيء من ذلك، بمقتضي الطبيعة البشرية، قم عليها بروحانيتك وعقلك، وازجرها، واقهرها على تجرع جميع ذلك"[65]. ولا يتحقق بهذا إلا الإنسان الكامل الذي "يشهد أن الله تعالي خلق لعباده المكلفين جزءاً يختارون به الخير والشر وهو العقل وجعله مناطاً للثواب والعقاب، وهو جزءٌ لا يتجزأ في الإنسان يقوى ويضعف بحسب الاطلاع علي مصنوعات الله تعالي. وهو بيد الله تعالي يصرفه حيث يشاء"[66]. ولهذا يكون الكمال- في تصور النابلسي- درجة عالية لا يصل إليها إلا من تحقق بشروطها؛ من العلم والعمل. حيث إن "الكمال أعلي مما يخطر في قلوب القاصرين وأسنى مما توهمه نفوس الجاهلين"[67].

ومما سبق يتضح تأكيد النابلسي علي أن التفاوت بين البشر- في تحقيق الكمال الروحي- مرجعه إلي قرب العقول والقلوب من الله. وفي ذلك يستدل بالآية

الكريمة: (هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ)[68]. وبقوله سبحانه: (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ)[69]. ليثبت أن التفاوت في التحقق بالكمال الروحي هي سنة الله في أرضه؛ تلك السنة يجب أن تقطع عن الإنسان الكامل كل تعلق له عما سوى الله. فيؤمن بأن: "درجات القرب إلي الله تعالي، لا نهاية لها في الدنيا ولا في الآخرة... والتجليات لا نهاية لها، والحجب لا نهاية لها، والكشوفات لا نهاية لها"[70]. وهنا يستدل بما قرره ابن عطاء الله عن شيخه أبي العباس المرسي: "ونقل ابن عطاء الله السكندري في التنوير في إسقاط التدبير عن شيخه أبي العباس المرسي رضي الله عنه أنه كان يقول: لن يصل الولي إلي الله حتى تنقطع عنه شهوة الوصول إلي الله تعالي"[71]. ومن هنا يتضح لنا خطأ بعض الباحثين الذين اعتبروا أن شخصية الإنسان الكامل معارضة لحقيقة الإسلام[72].

كذلك اعتد النابلسي بدور القلب في تحقيق الكمال الروحي؛ فقلب الإنسان الكامل هو القلب الذي بقي علي حالة الإيمان والطهارة منذ عالم الذر إلي ما شاء الله؛ "فكل من أُخِذَ عليه الميثاق في عالم الذر صحا من سكرة شراب المحبة الإلهية التي شربها بكأس (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)[73]. وذلك لمّا نزل إلي هذا العالم، والتهى بزخارفه، فنسي ما كان فيه من قبل. أما الفؤاد الذي لي فإنه ما صحا من ذلك السُّكر الذي كان فيه"[74]. فقلب الإنسان الكامل –فقط- هو القلب الذي يتسع لتلقي المدد العرفاني من الله. وبفضل ذلك المدد كان دائم الترقي؛ "فكلما رقي إلي رتبة في القرب الإلهي وجد الرتبة التي كان فيها قبل ذلك غياً وحجاباً فيستغفر الله منها"[75]. ونستنتج من ذلك أن قرب القلب من الله هو المحدد الوحيد لاتساعه بالعلوم والمعارف.

فالوسع في تصور النابلسي يعد "وسع إيمان، لا وسع إدراك"[76]. وبفضل هذا الوسع يتجلي الحق علي قلب الإنسان الكامل بأسمائه وصفاته. كما يعد هذا الوسع –في حد ذاته- وسيلة لتدرج الكُمَّل في مدارج الكمال الروحي؛ "فالفيض الإلهي الوارد عليهم علي قدر وسع قوابلهم وكم بين قابلية الكامل من أهل الله وبين قابلية المريد الطالب"[77]. ومن هنا يتبين لنا أهمية دور الإنسان الكامل كحلقة وصل بين الله والعالم، فيتلقي من الله ويمد العالم. ولهذا كان قلبه هو مرآة الحق التي يظهر عليها تجلياته: "فكل شيء ظهر في هذا الوجود الحادث، فهو صورة الحق تعالي، ظهرت في مرائي صفاته"[78]. وذكر أيضاً: أن "القلب موضع جمع هذه الأشياء كلها علي اختلافها وتنوعها، ومنه صدورها علي تباينها وتضادها... وهي صورة حسن الحق سبحانه وتعالي، لأنها صورة جميع صفاته تعالي وأسمائه، فهي آثار الحق سبحانه، حيث إن الأثر يدل علي المؤثر"[79].

والجدير بالذكر أن النابلسي قد استعمل عدة صفات للإنسان الكامل منها: صفة (الوليّ)، أو (الوارث المحمدي) أو (خواص أهل الله) أو (الكُمَّل من البشر).

وفي ذلك دلالة في غاية الأهمية؛ وهي أن كل فرد من أفراد البشر يستطيع التحقق بتلك المرتبة، ولكن بشروطها. ولهذا فرتبة الإنسان الكامل -في تصور النابلسي- ليست حكراً علي بعض البشر دون غيرهم، ولا تختص بزمان دون زمان. بل صرح النابلسي أنها رتبة موجودة في كل زمان ومكان إلي يوم القيامة "فهم موجودون في الناس إلي يوم القيامة وبيدهم تدبير العالم الدنيوي بالأنفاس والأحوال، فكل نفس يتنفسه المخلوقون يكون فيه الظهور لواحد منهم يحكم مقامه الخاص ... يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله وينكره من ينكره"[80]. وذكر أيضاً أنه موجود بين الناس، غير مفارق لهم إلا بدخوله في الحضرة الإلهية؛ ولهذا "فالعارف كائن بائن، أي موجود مع الناس ولكنه مفارق لهم"[81]. فلا يمنعه الاختلاط بالناس أن يستغرق في الوجود الحق في كل وقت. ولهذا يجب علي الإنسان الكامل "أن يكون ظاهراً أي بحسب الظاهر مع الخلق مساوياً لهم في الكلام والأكل والشرب والمجالسة وجميع ما هم فيه من الأفعال المباحة... ويكون باطناً أي بحسب الباطن وحقيقة الأمر مع الحق تعالي مستغرقاً في شهوده سبحانه لا يتحرك في باطنه أو ظاهره إلا به تعالي ولا يسكن كذلك إلا به ولا يتكلم إلا به معه"[82].

ولهذا نظر النابلسي إلي رتبة الإنسان الكامل علي أنها رتبة تتحقق في أي زمان ومكان. وتتحقق كذلك بين الرجال والنساء علي حد سواء؛ "فالإنسان الكامل موجود في كل زمان ومكان والفرق بين الساحر وهذا الإنسان الكامل خصوص الدعوة إلي الله تعالي وإتباع الأنبياء عليهم السلام فيما جاءوا به فإن الساحر يدعو إلي الكفر والبدعة وهذا يدعو إلي الإيمان والسنة"[83]. ولكن وجوده في تصور النابلسي رهن بإيمانه بالله، وبإتباعه للرسول صلي الله عليه وسلم، "فما يتحصل من ذلك لأهل الإيمان وإن اختلفت الهيئة الظاهرة بحسب أحوال كل إنسان، فليس ذلك بطاعن في حصول التبعية والالتحاق بأهل السنة والجماعة في جميع الأزمان"[84].

ولهذا لم تكن درجة الكمال حكراً علي الرجال دون النساء؛ بل علي العكس كانت درجة الإنسان الكامل في تصور النابلسي للرجال والنساء علي حد سواء. فكانت منذ القدم لمريم ابنة عمران وآسية امرأة فرعون "إذ كان الله تعالي من قبل خلقها- أي امرأة فرعون – للكمال متهيئة له مستعدة لقبوله... حيث شهد صلي الله عليه وسلم لها أي لآسية امرأة فرعون ولمريم بنت عمران بالكمال الإلهي الذي هو للذكران ؛ أي حاصل للكاملين منهم"[85]. ولكن أيحق له أن يقع في أخطاء؟ أم هو معصوم عن الوقوع في الزلل؟

ويجيب النابلسي بأنه ليس معصوماً، فالعصمة للأنبياء فقط. أما الإنسان الكامل فهو محفوظ، فلا يضره ذنب أبداً، حيث إنه "ليس من شرط صاحب الإيمان

الكامل الحقيقي، اجتناب الذنوب والمعاصي وإلا لثبتت العصمة له. والعصمة ليست ثابتة إلا لنبي أو ملك. وأصحاب الإيمان الكامل محفوظون لا معصومون. ومعني الحفظ أن لا يضرهم ذنب أبداً، لا معني الحفظ أن لا يصدر منهم ذنب. فإن ذلك معني العصمة لا الحفظ"[86]. ولهذا نجد ابن تيمية (ت728هـ) يؤكد علي ذلك بقوله: لما كان ولي الله يجوز أن يغلط- لأنه ليس بمعصوم كالأنبياء- لم يجب علي الناس الإيمان بجميع ما يقوله من هو ولي لله لئلا يكون نبياً، بل ولا يجوز لولي الله أن يعتمد علي ما يلقي إليه في قلبه إلا أن يكون موافقاً للشرع[87]. وزاد الغزالي الأمر إيضاحاً عندما قال إن الولي قد يكون في بعض الأوقات يغيب عن شعوره بنفسه، ووراء هذه الحقيقة أسرار لا يجوز الخوض فيها[88]. وأما السهروردي (ت632هـ) فقد قرر: أن مشاهدة العبد لصفات الحق، ومشاهدة آثار عظمة الذات، قد تستولي علي باطنه، حتى لا يبقي له هاجس ولا وسواس[89].

ولكن النابلسي ينبهنا إلي حقيقة هامة؛ وهي أن الإنسان الكامل قد يكون خفيا غير ظاهر. فقد أخفاه الله ولم يظهره إلا لخواص عباده، حتى لا يكيد به الحاقدون عليه ممن ليسوا في رتبته، "فلو اتفق أن ذلك الإنسان الكامل ظهر، وهو ظاهر بين الخلق ولكن أين من يعرفه، لاحتج عليه كل من يراه من هؤلاء الظاهرين بزي العلماء المغرورين في هذه الدنيا بأنه مخالف للسنة نابذ لأحكام الرب عز وجل"[90]. وليدعم النابلسي رأيه يستدل بما قاله: "ابن عطاء الله: "سبحان من لم يجعل الدليل علي أوليائه إلا من حيث الدليل عليه ولم يوصل إليهم إلا من أراد أن يوصله إليه"[91]. ولا يدرك الإنسان الكامل ذلك إلا إذا تعلق بمدد من النور المحمدي. حيث إن "غاية وصول السالكين إلي الله تعالي وصولهم إلي النور المحمدي الذي منه كل شيء، وهو من نور الله سبحانه وتعالي"[92]. وهذا هو وجه الحقيقة الذي يبتغيه الإنسان الكامل؛ حيث إنه: "صلي الله عليه وسلم حقيقة الكمال في النشأة الإنسانية التي يظهر بها كل ولي"[93]. ومن هنا يؤكد النابلسي علي حقيقة البُعد الوجودي والمعرفي للإنسان الكامل وعلاقته؛ ذلك البعد الذي لا يظهر أثره إلا بإدراكه لوجه الحقيقة التي تملأ الوجود.

ثالثاً- الإنسان الكامل والفناء في وحدة الوجود عند عبد الغني النابلسي:

إذا كان الإنسان الكامل هو السبب والواسطة في إمداد العالم بنعمة الوجود والمعرفة؛ فإنه أيضاً السبب في إدراك حقيقة الوجود. فقد آمن النابلسي بأن الإنسان الكامل بوصفه مخلوق علي صورة الرحمن هو الوحيد الذي كانت له المناسبة التي تحققه بالدخول في حضرة الكشف والشهود. حيث لا يشهد الحق تعالي علي التحقيق إلا المحمدي الكامل[94]. الذي له "الوصول إلي حضرة الشهود والتحقق بمقام الفناء"[95].

وهنا يصرح النابلسي بأن الإنسان الكامل لا يصل حضرة الشهود -ومن ثم الترقي في مراتب الكمال الروحي- إلا بتحققه بالفناء. فلا يصل إلي تلك الدرجة إلا من تحقق بالطاعة الخالصة لله؛ "فالطاعة الخالصة له سبب الوصول إليه، والتحقق بالفناء في وجوده الحق"(96). وبهذا يكون الفناء بجميع درجاته هو أعلي مراتب المعرفة بالله؛ تلك المعرفة التي تحقق المناسبة بينه وبين خالقه.

ويقسم النابلسي الفناء إلي درجات: **المرحلة الأولي هي (الفناء عن السوي، أو الاضمحلال):** وفيه يفني العبد عن الوجود الظلماني، وهو عالم الأجسام والصور. فيفني العبد حتى عن شعوره وعن كل ما سوى الله. حيث لا يتحقق- الإنسان الكامل- بالمعرفة بالله إلا إذا تخلص من الوجود الظلماني الذي بداخله. وذلك بخلاف الوجود النوراني، الذي يتحقق به الإنسان الكامل. فإذا "ذهب المريد عن هذا الوجود المذكور بشهود الحق تعالي فيما كان يشهده من قبل من ذاته اضمحلت ذاته بالكلية فزال عنه الوجود الظلماني"(97).

وهنا يتحقق **بالمرحلة الثانية من الفناء، فالفناء الثاني: (فناء الفناء)**: هو الفناء عن الوجود النوراني، ولهذا أطلق عليه النابلسي فناء الفناء؛ وهو أن يذهب من قلب المريد الإحساس بالفناء -أيضاً- أي كما ذهب الشعور في الفناء الأول بالسوي، فلا يبقي في المريد للوجود الروحاني منه شعور وإحساس مطلقاً. فتفني عن فنائك الأول، حتى تشهد ما فنيت عنه في ما فنيت فيه. وفي تلك الدرجة تظهر بوادر التحقق بالبقاء. ويكون معني الفناء في تلك المرحلة: "الاضمحلال والذهاب بالكلية وهو أعلي من الأول لأنه لا يكون إلا بعده فهو أرقي منه وهو فناء الفناء. فجميع ما يظهر لك من تجلي الحق تعالي في الفناء تفنيه في هذا الوجه الثاني حتى يفني فناؤك الأول فتشهد ما فنيت عنه في ما فنيت فيه، وهذا هو البقاء بعد الفناء وإنما سمي الفناء الثاني لأن فيه فناء الفناء الأول، وإن كان فناء الفناء بقاء"(98).

أما المرحلة الثالثة: وهي (الفناء المطلق): أو الفناء التام؛ وهو تتمة مراتب الفناء عند النابلسي. وفيه يخلع الحق علي عبده بعضاً من صفاته، فيفني عن صفاته البشرية ويبقي بصفاته الربانية. فيصير عبداً ربانياً يقول للشيء كن فيكون، وهي مرتبة العالم الرباني. فيقيمه الحق في الوجود الحق، بصفاته وأسمائه، وهو الأمر الذي يعنى بزوغ تحققه بوحدة الوجود. فذكر في تلك الدرجة أنها: "الفناء المطلق وهو فناء الفناء الذي هو فناء الذات الظاهرة له بعد فناء جميع الأغيار، ... فإذا فني عن جميع ذلك يخلع عليه حينئذ أي يلبسه الله تعالي خلقة الوجود الحقاني أي الذي هو حق في حقيقة الأمر، حتى يتصرف في ذلك الوجود الحقاني بالأوصاف الإلهية التي هي للحق تعالي، فتصير قدرته قدرة الله تعالي وإرادته إرادة الله تعالي وسمعه وبصره وهكذا إلي آخر صفات الأوصاف فيذهب

العبد ويظهر الرب عز وجل في بصيرة ذلك العبد التي ذهبت وظهر علم الحق تعالي، ويتخلق ذلك العبد حينئذ بالأخلاق الربانية فيقال له العالم الرباني"[99].

وهكذا يعطي الإنسان الكامل للربوبية حقها بالإطلاق، وللعبودية حقها بالتقييد، "وهذه رتبة الكاملين الذين ينظرون بعينين لا بعين واحدة... والكامل في المعرفة من جمع بين المقامين ووقف في الحقيقة البرزخية، وذلك لأنه لابد من حق وخلق، إذ لولا الحق ما عرف الخلق، ولولا الخلق ما عرف الحق"[100]. وهنا يتفق النابلسي مع ما أقره البسطامي من أن:"أوفي صفة للعارف أن تجري فيه صفات الحق، ويجري فيه جنس الربوبية"[101]. وبهذا يتحقق العبد بأعلى مراتب الكمال؛ فتجري فيه صفات الحق. ومن "فني فيها بعد ملابسته إياها فهو الكامل"[102]. وبهذا يتضح لنا اتفاق البسطامي والنابلسي في أن الكمال الروحي لا ينفك عن التحقق بالفناء. كما يتفق النابلسي أيضاً مع أستاذه ابن عربي (ت638هـ)، الذي قرر أن فناء الإنسان الكامل عن كل ما سوى الله تعالي، يؤهله لأن يبقي بصفات الله ووجوده[103]. فحقيقة الإنسان الكامل تطابق الحقيقة الإلهية، أو حقيقته تماثل الهوية الذاتية في كل أحكامها وصفاتها[104].

ومن هنا يكون الفناء بدرجاته- في تصور النابلسي- هو الذي يحقق كمال شهود الإنسان الكامل للحضرة الإلهية. وبذلك يكون الحق "هو الظاهر لك بعد ذهاب ظلمة طبعك عن عين بصيرتك كما ذكرنا، ففيه تري الحق تعالي ظاهراً في جميع الوجود لا يخلو عنه ظهور شيء مطلقاً"[105]. فبالفناء يضمحل الوجود كله في نظر العبد؛ وحينئذ يبقي بالحق المطلق بالإطلاق الحقيقي المنزه عن كل شيء. وبذلك يضمحل العبد بالكلية؛ فيفنى حتى "عن نفسه أيضاً فلا يشعر بها ولا يدركها بحيث لم يبق في نظره الظاهري والباطني إلا وجود الحق سبحانه وتعالي الوجود المطلق الحقيقي ولا نظر له موجود وإنما نظره وباقي ذاته وصفاته وجميع العوالم عنده اعتبارات عدمية... فيرجع الوجود الواحد الحق وجوداً واحداً حقاً وليس معه غيره كما هو عليه من قبل"[106].

وهنا يتحقق الإنسان الكامل بالفناء في الوحدة التي تملأ الوجود. وهذه النتيجة أهم ثمرة من ثمرات الفناء عند النابلسي. حيث لا يتحقق الإنسان الكامل بعد الفناء إلا بتوحيد الوجود كله لله. فيؤمن بأن "الوجود هو الوجود الحق وحده... وهو معني فناء العبد في الله تعالي المعروف ذلك عند أهل الله تعالي"[107]. ويتحقق الإنسان الكامل هنا بالعبودية الخالصة لله وحده، "فيبقى تحت حكم الوارد الحق وهي حالة أهل الجذب الإلهي بل لم يبق فيك إلا إثبات الوجود الحق سبحانه وتعالي في بصيرتك وبصرك"[108]. وبذلك صح ما قاله بعض الباحثين، من أن أعلي وأكمل مراحل الحرية تتحقق في الإنسان الفاني. والذي يعد بدوره نموذجاً أخلاقياً فريداً، يوافق ويخضع دوماً للإرادة الإلهية[109]. ولهذا كان الفناء محض

فضل من الله للعبد[110]. ذلك الفضل الذي يتكشف فيه للإنسان حقائق الغيوب[111]؛ ومن ثم يرقي العبد من الموجود ليتحقق بالمعبود[112].

والجدير بالذكر أن النابلسي يؤكد أن الإنسان الكامل إذا وصل إلي أعلي مراتب الفناء ولم يشهد الحضرة المحمدية، ولم ينهل من علومها، فهو غير تام في الكشف والمعرفة. ويؤكد النابلسي– أيضًا- علي أن الغفلة عن شهود مقامه- صلي الله عليه وسلم- يحرم العبد من الإمداد الرباني، بالعلوم والمعارف. وفي ذلك يصرح بأن: "شهودك الحضرة المحمدية وهي حضرة النور المطلق عن سائر الموجودات لأنها كلها منه وهي مقام الإمداد لك من الله تعالي بشرط أن تزهد في كل شيء سواها من خير أو شر، وأما شهود الله تعالي مع الغفلة عن شهود هذه الحضرة المحمدية فلا إمداد فيه بل هو يسلب الإمداد كله... ولا يصل إلي شيء من علوم الحقائق والأسرار العرفانية ولا له يفتح باب الفهم في الكتاب والسنة"[113]. وبتحقق الإنسان الكامل بالحضور والاستمداد من الحضرة المحمدية يدرك فناء الكون كله في الوجود الحق. فبه صلي الله عليه وسلم يعرف الإنسان الكامل "فناء الكون في تجلي نور الوجود الحق فقد حاز أسرار الطريقة المحمدية وتحقق بعلوم الأنبياء والأولياء"[114].

وبهذا يشهد الإنسان الكامل أن الوجود الحق قد عم كل شيء، ويشهد تفصيل كل الموجودات من أنوار الحقيقة المحمدية؛ وهذه هي الغاية التي يسعي إليها الإنسان الكامل. فيكشف عن الحق في عين الخلق، وعن الوحدة في عين الكثرة. وبلا شك "عند العقلاء جميعاً أن الوجود الواحد الحق مستغني عن كل ما سواه من صور العالم وتقاديرهم وتعينات أرواحهم ونفوسهم وأشباحهم وجميع أحوالهم لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق وجميع العوالم كما ذكرنا مفتقرة إليه لتظهر به وتتعين فيما هي متعينة به مما ذكرنا وهذا معني وحدة الوجود"[115].

وهنا يؤكد النابلسي أن حقيقة الكمال الروحي لا تتحقق إلا إذا تحقق العبد بتوحيد الوجود كله لله. وهذه الحقيقة ينقسم البشر في تحققهم بها إلي ثلاثة أقسام:

فصرح بأن **القسم الأول: (العامة):** وهم من يعلمون مجرد علم؛ بتلك الوحدة–الوجودية- من غير كشف أو شهود لتلك الوحدة. فيقرون أن كل المخلوقات هي مخلوقاته في تقاديره وتصاويره سبحانه وتعالي من غير كشف أو شهود لذلك الأمر. فقال النابلسي عنهم: "واعلموا أن القائلين بوحدة الوجود علي أقسام منهم من يعلم مجرد علم من غير ذوق ولا شهود وهم العامة من أهل طريق الله تعالي أن الوجود الواحد الحق سبحانه وتعالي في الخلق أي في جميع المخلوقات علي معني أن المخلوقات كلها قائمة به وهي كلها تقاديره وتصاويره"[116].

والقسم الثاني: (الخاصة): وهم من يشهدون الحق متجلياً في الخلق، بل ويشهدونه ظاهراً فوق كل ظاهر. فينفون ما عداه ويعتبرونه عدم، وهؤلاء تختفي لديهم رؤية المخلوقات في عين كشفهم عن الحق. وذكر النابلسي فيهم: "ومنهم من يشاهد الوجود الواحد الحق وجوداً ظاهراً في جميع المخلوقات ويشاهد المخلوقات كلها مجرد اعتبارات مفروضات مقدرات منه فيه"[117]. فالقائلون بوحدة الوجود "تارة يغلب عليهم شهود الحق، الحقيقي الذي به كل شيء موجود، فينفون ما عداه، ويقولون عما سواه أنه خيال، وأنه سراب، وأنه هالك، وأنه مضمحل زائل لا وجود له أصلاً، وهم صادقون في ذلك كله، لأن كل ما سوي الحق تعالي إنما وجوده مفروض مقدر بالإجماع لأنه مخلوق، والوجود المفروض المقدر عدم صرف في نفسه، وإنما الوجود المحقق هو وجود الله تعالي وحده، الخالق"[118]. المقدر لكل شيء، الخالق كل شيء.

والقسم الثالث: (خاصة الخاصة): وهم من يشهدون الوجود الحق متجلياً في الخلق، ويشهدون –في نفس الوقت- الحق ظاهراً من خلف كل حجاب في الوجود. فيشهدون الحق في الخلق، والخلق في الحق معاً. بحيث لا يمنعهم شهود عن شهود، ولهذا تكون خاصة الخاصة "منهم من يشاهد الوجود الواحد الحق وجوداً واحداً حقاً ظاهراً في الخلق -أي المخلوقات –والمخلوقات اعتباراته ومفروضاته ومقدراته المعدومة فيه منه... بحيث لا يكون أحدهما أي كل واحد من شهوده الحق في الخلق وشهوده الخلق في الحق مانعاً عنده عن الشهود الآخر بل يشهد الشهودين المذكورين معاً"[119]. وهؤلاء يدركون الحق المتجلي في المخلوقات؛ ومع ذلك يتحققون بأن "لا وجود إلا وجود الله تعالي"[120]. وأن ما يظهر في الكون من صور ما هو إلا تأثيرات أسمائه وصفاته. فما ثم إلا الوجود الحق الواحد الأحد، "فلا شيء غير الله الوجود الحق، ويقابله العدم"[121].

ويصل النابلسي إلي تلك النتيجة عن طريق تفسيره للآية الكريمة: (وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ)[122]. فقرر أن من وصل إلي غاية الطريق يصل إلي حقيقة ألا وجود إلا لله، والكون كله كلمح البصر، وكونه كلمح البصر يوحي بأنه غير ثابت، أي مستمد من غيره، لكونه من أمر الله. وبهذه النتيجة يصل الإنسان الكامل إلي أن غاية طريق الحقيقة لديه هي توحيد الوجود كله لله الواحد، واجد هذا الوجود. حيث أن "المنتهي في الطريق، هو الذي مع ربه يتصور في (إلا الله) ألا موجود في الوجود(إلا الله)، وذلك لأن الوجود كله كلمح البصر، لأنه قائم بأمر الله، لقوله تعالي: وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ. وأمره تعالي كلمح بالبصر، قال: وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ. والوجود الذي يكون كلمح بالبصر غير ثابت، فلهذا يقول المنتهي لا إله– أي- لا موجود في هذا الوجود إلا الله"[123].

ويكاد كلام النابلسي هنا يتطابق مع تصور ابن سبعين (614- 669هـ) للمحقق الذي لا يمنعه كشفه أن يشهد الحق في عين الخلق والخلق في عين الحق. فالمقرب –في تصور ابن سبعين- يرى أن الخلق عين الحق، فلا اتصال ولا انفصال، ولا قرب ولا بعد، ولا عدد ولا معدود، ولا شيء غير محض الوجود، وعندئذ يتحقق بحذف التقسيم في الوجود والقول بإطلاق وحدته[124]. ولهذا أرى أن الكمال الذي يتحقق به (المحقق) أو (المقرب) عند ابن سبعين لا يخرج عن إسقاط الإثنينية من الوجود، والنظر إلي كل شيء في ضوء الوحدة. فقد ذهب إلي أن: "أسباب الكمال عند المحقق الأول زمان حائل ومكان آفل، ومضاف زائل، وطالب نائل، وخبير خبره ذات مخبره، وعليم علمه عين معلومه، وحصر ممتد، وقضية تجدد، وفرع هو ذات أصله، ونوع لا عموم لجنسه"[125].

ولكن إذا كان النابلسي ينادي بوحدة الوجود وابن سبعين يؤمن بالوحدة المطلقة؛ فإن هناك ما يختلف به النابلسي عن ابن سبعين. فقد آمن الأخير بأن المقرب أو المحقق حين يطلق الوحدة ينبغي أن يخلص عن كل الأوهام؛ فلا يقف مع وهم الإثنينية؛ ذلك لأن الوحدة لديه تعد وحدة مطلقة. ولهذا كان المحقق أو المقرب عند ابن سبعين هو الذي أسقط الكثرة من الوجود، وجعل الكمال لمن تحقق بالوحدة المطلقة علي الوجه الذي يؤمن به[126]. وذلك بخلاف وحدة الوجود عند النابلسي؛ فهي تجعل الإنسان الكامل يشهد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، ولا ينفي الكشف عن إحداهما نفي الأخرى. فذكر أن :"الحقيقة الوجودية مطلقة حتى عن قيد صفة الإطلاق ... وإذا كانت مطلقة بالإطلاق الحقيقي فلها الوحدة"[127]. مما يدل علي أن النابلسي جعل كمال العبد في شهوده للتمييز بين الحق والخلق، حيث جعل رتبة خاصة الخاصة لمن تحقق بذلك التمييز والفرق، "فكل واحد من الخلق غير الخالق وهما ظاهران معاً ولابد من التمييز بينهما والتمييز أن تدرك أن الوجود الحق الظاهر لك هو الوجود الواحد الحق سبحانه وجميع ما عداه ليس بموجود أصلاً بل هو تقاديره وتصاويره العدمية"[128]. ومن هنا يتبين لنا غلو الرأي القائل بأن وحدة الوجود تعنى إسقاط الإثنينية والكثرة في الوجود العيني، إذ أن حضرته قد استوعبت كل شيء وألغت كل تفرقة[129].

وهكذا يكون الكمال عند النابلسي يتحدد في رؤية التمييز والفرق بين الحق والخلق، فالكمال يكمن في تحقق الإنسان الكامل بمقام الجمع. ذلك المقام الذي يجعله يشهد الحقيقة "علي وجه الكمال بعيني الجمع في شهود الوجود الواحد محيطاً بجميع العوالم الكونية الحسية والمعنوية الجسمانية والروحانية، والكل معدوم فان في وحدة الوجود الحق. والفرق في شهود الكثرة المختلفة في هذه العوالم المؤتلفة وغير المؤتلفة"[130]. وبذلك يكشف الإنسان الكامل عن سر توحيد الوجود كله لله. وبهذا التوحيد يكشف عن تنوع التجلي في الوجود الواحد من

ناحية؛ ويدرك الكثرة الظاهرة في الوجود من ناحية أخري. حيث إن مراتب الظهور هي معلوماته تعالي المقدرة والتي يظهرها ويتجلي بها[131]. وهذا التعدد الاعتباري لا ينافي الوحدة الذاتية الحقيقية له تعالي[132]. وبهذا يتفق تصوره مع ابن عربي[133]، ويخالف ابن سبعين الذي جعل كمال المحقق في أن ينظر إلى الوجود كله نظرة واحديه، ينتفي معها الإثنينية.

وأخيراً لا ينفي اختلافهما –النابلسي وابن سبعين- في نوع الوحدة وماهيتها، عن ضرورة اتفاقهما في أن شهود الوحدة والتحقق بها هو عين الكمال؛ ولهذا كانت: "ملاحظة الوحدة هي الكمال"[134]. وكذلك اتفاقهما علي أن الحق سبحانه هو الظاهر من خلف كل حجاب، وهو الوجود وكل ما سواه عدم محض. فاتفقا علي أن: "ذلك الوجود المحض الذي هو الحق تعالي، هو حقيقة جميع الموجودات أي الماهيات المحسوسة والمعقولة من حيث هي موجودات ... لأنه هو المنظور إليه أولاً بنظر العارفين المحققين"[135].

وإذا كان النابلسي قد أدرك أن الناس في زمانه قد اختلفوا في تصورهم للإنسان الكامل، فإن ذلك مرجعه- لديه- إلي اختلافهم في حقيقة مذهب وحدة الوجود. فذكر أن: "هذه المسألة، وهي مسألة وحدة الوجود، قد أكثر العلماء فيها الكلام قديماً وحديثاً... وأما القائلون بها؛ فلأنهم العلماء العارفون، والفضلاء المحققون أهل الكشف والبصيرة، الموصوفون بحسن السيرة، وصفاء السريرة، كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي(ت638هـ) والشيخ شرف الدين بن الفارض (ت632هـ)، والعفيف التلمساني (ت690هـ)"[136].

وهكذا أكد النابلسي أن القائلين بها هم العارفون بالله، الكُمَّل من أهل الله. وإنما أنكر عليهم من أنكر، لقصور الفهم، وقلة المعرفة باصطلاحاتهم. ولهذا كان "الاعتقاد بوحدة الوجود، علي المعني الصحيح الموافق المشهود. الواجب علي كل مكلف أن يبحث عنه ويتحقق به... لأنه القول الحق والاعتقاد الصدق"[137]. ولهذا كان المراد بحقيقة توحيد الوجود كله لله في تصور النابلسي هو أن:" العوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي. وأما من جهة وجود الله تعالي فهي موجودة بوجوده تعالي، فوجود الله تعالي ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد. وهو وجود الله تعالى فقط. وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً"[138]. ومن هنا يكون "الوجود لكل شيء، إنما هو مجرد نسبة تظهر وتختفي... لقيام الكل بالأمر الواحد الإلهي الذي هو تلك الذات الغيبية" [139].

وإذا كان الإنسان الكامل– في تصور النابلسي- هو من لم يلتبس عليه أمر وحدة الوجود؛ فإنه لا يؤمن بالحلول أو الاتحاد. حيث إن الحلول يتطلب وجود مناسبة بين شيئين يجمعهما وصف واحد. والنابلسي يرى أن وجود العبد وجود في ذاته؛ وهو بالنسبة إلي وجود الرب عدم محض؛ ولا مشابهه بين الوجود والعدم.

فقال: "ونشهد أنه تعالي لم يحل في شيء من مخلوقاته، ولا حل فيه شيء من مخلوقاته. لأن الحلول إنما يتصور بين الشيئين اللذين يجمعهما وصف واحد. ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء ولا في مجرد الوجود. فكيف يتصور أن يحل أحدهما في الآخر ويتحد أحدهما بالآخر، وذلك فإن وجود العبد وجود في ذاته. وهو بالنسبة إلي وجود الرب عدم محض"[140]. وذكر أيضاً: "ولا يتصور فيه الحلول في شيء إذ ليس معه شيء غيره، ولا يتحد مع شيء، إذ لا شيء معه وإنما جميع الأشياء به موجودة"[141].

فالإنسان الكامل– في تصور النابلسي- ينظر إلي الكون كله علي أنه مجرد نسبة في حضرة الوجود، لا وجود له إلا بإرادة الحق؛ "فالوجود واحد في نفسه لا كثرة فيه أصلاً وهو بتمامها ظاهر في كل شيء على التمام من غير تعدد أصلاً"[142]. أما وجود "الكثرة نفسها إنما هي في مراتبه وتقديراته القائمة به، فالكثرة إنما هي في أسمائه ونعوته لا في ذاته، فأسماؤه ونعوته كثيرة"[143]. ونستنتج من كلام النابلسي أن الكثرة ليست صادرة عنه من حيث هو واحد، "وإنما هي صادرة عنه من حيث ما هو قائم به من الأحوال ولهذا لم تبطل وحدته بالكثرة الصادرة منه"[144]. ولهذا كان الإنسان الكامل– فقط- هو الذي يدرك أن الكثرة لا تعداد فيها بوجه من الوجوه؛ لأنها تفيض من سعة الحضرة المطلقة، "وهذا لا يعرفه إلا المحققون من أهل الله تعالي دون العامة منهم لأنه مقتضي الإطلاق الحقيقي"[145]. وهنا يؤكد النابلسي أن الإنسان الكامل في علاقته بالوحدة يبتعد عن تجزئة الوجود والظواهر ويتجه لتوحيد الوجود كله لله. ومن هذا المنطلق يشهد الحق من خلف كل كثرة ظاهرة؛ في المعتقدات والمقيدات. فيعبد الحق الواحد المتجلي في الوجود؛ "ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلا الإنسان الكامل"[146]. وبهذا يكون بحث الإنسان الكامل عن الوحدة نتاجاً لتذليل تناقضات الوجود، ومن ثم فهي رؤية تفترض احتواء الكل[147].

رابعاً: الإنسان الكامل ووحدة الأديان عند عبد الغني النابلسي:

أثبتت الدراسة أن الإنسان الكامل- في تصور النابلسي- هو الوحيد المهيأ بسعة قلبه لقبول التجليات الإلهية المتنوعة التي تفرقت في الوجود. وذلك القبول بوحدة الوجود يستلزم عنه تحققه بوحدة الأديان. فالإنسان الكامل يشهد الحق من خلف كل مجلي ومعتقد. حيث إن "العالم الكبير مخلوق ليكون مرآة لنا ننظر إليه فنري جميع ما فينا فإذا رأينا جميع ما فينا فقد عرفنا أنفسنا... فقال تعالي: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ) فقدم الرؤيا في الآفاق لأنها

مرآة الأنفس"[148]. وهنا يظهر أن –النابلسي- كان يبني هذا الاعتقاد –بوحدة الأديان- علي تفسيره للآية الكريمة: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ)[149].

وقد وصل النابلسي لهذه النتيجة عندما تعمق في تحقق الإنسان الكامل بمقام **(الإحسان)**[150]؛ الذي هو مقام الكشف الكامل للحقيقة الوجودية. فالكُمَّل من أهل الله، "يحصل لهم مشهد شهود مقام الإحسان الذي أخبر عنه النبي صلي الله عليه وسلم"[151]. ولكي يدعم النابلسي رأيه هنا يستدل بحديث: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك)[152]. وبذلك تكون رؤية الإنسان الكامل؛ رؤية شاملة للوجود كله تشمل ما تفرق في الوجود من مظاهر صفات الحق وأسمائه. وسبب ذلك أنه "يغيب عن نفسه وغيره، ويحضر عنده ربه متجلياً بكل شيء"[153].

فقد فسر النابلسي تلك النتيجة– أيضًا- تفسيراً يتفق مع تصوره للرؤيا، فقد جعلها– الرؤيا- تتحقق لمن يشهد الحق متجلياً في كل صور المعتقدات. ولهذا كانت الرؤيا عند الإنسان الكامل ترتبط بتحققه بمقام الإحسان؛ ذلك المقام الذي يحقق معني العبودية لله ظاهراً وباطناً. كما يحقق كمال الكشف والشهود للحق– الظاهر بكل شيء- من خلف كل حجاب ومجلي ومعتقد. ولهذا دقق النابلسي النظر في عبارة (كأنك تراه)؛ ليؤكد علي أن الإنسان الكامل- بما حباه الحق من مميزات وجودية ومعرفية- هو الوحيد الذي يستطيع أن يري الحق من خلف حجاب المظاهر. فذكر: "لم تر ربك لأنك حادث وهو قديم، والحادث لا يري القديم، وإنما يري مظهره، ومظاهره كلها حادثة فحادث يري حادثاً، فهي رؤية وليست برؤية، ومن هنا قيل (كأنك تراه) فالظاهر بكل شيء هو الله تعالي من حيث أنه الأول والظاهر الذي هو كل شيء"[154].

فإذا كان الإنسان الكامل– في تصور النابلسي- هو الذي حقق **(المعني الصوفي)** بأن شهد في حال فنائه في الذات الإلهية، أن لا موجود في الوجود إلا الله؛ فإنه يشهد **(بالمعني الوجودي)** ألا معبود في الوجود سواه. فيشهد الوحدة في الكثرة، ويشهد التنزيه عين التشبيه، ويدرك أن المطلق بالإطلاق الحقيقي هو الذي يتجلي في المقيدات؛ "فيشهد الوجود الحق المطلق عن جميع القيود الإمكانية الفانية"[155]. ولكن في رأيي أن: التوحيد الذي يصل إليه الإنسان الكامل بهذه الحيثية عند النابلسي؛ أي بما يقتضيه من التحقق بالتنزيه والتشبيه لا يتوافق مع التوحيد في التصور الإسلامي، والذي يتفق مع النصوص القرآنية. حيث إن ما فهمه النابلسي من التوحيد لا يتسق ومفهوم الإلوهية الصحيحة في الإسلام.

ولكي يدرأ النابلسي عن نفسه الوقوع في الخطأ في تحليله لوحدة الأديان والمعتقدات، قرر أن هناك من البشر صنفين: الأول: صنف يؤمن بوجود دين واحد وهو دين الإسلام، وأن ما عداها باطل. والثاني: صنف يري أن جميع

الأديان الباطلة والحقة مخلوقة لله وهو خالقها. والصنف الثاني –في تصور النابلسي- قد نظروا إلي يد الله العليا التي فوق كل الأيدي، و لهذا أطلق عليهم صفة **(الصديقون).** ولهذا صرح: "بأن الأديان كلها التي في العالم بالنسبة إلي المتدينين بها من الخلق تنقسم إلي قسمين: دين واحد حق وهو الإسلام، وأديان جميعها باطلة وهي ما عدا دين الإسلام. وأما بالنسبة إلي الخالق سبحانه وتعالي، فجميع الأديان الباطلة والحقة مخلوقة له تعالي وهو خالقها. وقد قال تعالي: (وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) [156]. أي انقادوا إليه طائعين في حق المؤمنين ومكرهين، لأنه لا خالق غيره في حق الكافرين"[157].

والصديقون- في تصور النابلسي- هم من عبدوا الله علي الكمال، وآمنوا بأن الحق يتجلي من خلف كل حجاب وصورة. وهؤلاء من ينظرون "إلي يد الله العليا التي فوق أيديهم جميعاً، واعتقد أن جميع ما يصدر منها صواب وحق فهو الصديق"[158]. فالمتصف بصفة (الصديق) هو العابد الحقيقي الذي شهد الحقيقة الوجودية، ومن ثم شهد الحق متجلياً من خلف كل حجاب وصورة. ولهذا انقسم الناس في رؤيتهم لوجه الحقيقة ما بين صديق وزنديق: "فمن نظر إلي ما يظهر من كلا الفريقين وقال إن جميع ذلك صواب وحق، فهو الزنديق. ومن لم ينظر إلي ما يظهر من كلا الفريقين، وإنما نظر إلي يد الله العليا التي فوق أيديهم جميعاً، واعتقد أن جميع ما يصدر منها صواب وحق فهو الصديق"[159]. وليدعم النابلسي وجهة نظره في هذا الأمر يستدل بما قاله ابن عربي: (عقد البرية في الإله عقائداً*** وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه) وعلق علي تلك العبارة قائلاً: "ومراده جميع ما اعتقدوه: من حيث صدور ذلك عن الصانع القديم. فإن جميع ذلك آثار دالة عليه تعالي، لا من حيث صدور ذلك عن المعتقدين، لأنها من حيث هم دالة عليهم لا عليه. وعقيدة أهل الاختصاص فيها الغفلة عن الآثار. والنظر إلي المؤثر. يُعلم ذلك من مواضع شتى في كلامه"[160].

فالإنسان الكامل **الصديق** هو الذي يدرك أنه "لولا سر الألوهية التي تخيلوها في هذا المعبود ما عبدوه أصلاً، فقام لهم سر الألوهية مقام الأمر لنا... وسبب هذا جهلهم بالمشيئة فإذن المعبود بكل لسان وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد"[161]. وتلك الغاية النهائية لا يصل إليها– في تصور النابلسي- إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بالكشف عن الوحدة في الكثرة، وعن المطلق في المقيد. فهو من "شهد وحدتك: أي كونك واحد من حيث أنت ظاهر تلك الوحدة، في كثرتك: من حيث تجليك وظهورك بأفعالك بصورة كل شيء"[162]. فيشهد أنه "ليس في الوجود سواه"[163]. وبسر الوحدة التي تملأ الوجود، يكشف عن وحدة الأديان؛ وأنه "لا معبود بحق غيرك، ولا معبود إلا أنت ، وكل معبود سواك، صورة تجليك الفانية افتتن بها العابدون؛ لعدم معرفتهم بك"[164].

ولعل ذلك الإيمان بوحدة الوجود وما يستتبعها من وحدة الأديان يقوم الإنسان الكامل بوظيفته الوجودية والمعرفية والتربوية التي خُلِقَ لها. فالوظيفة التربوية هي تتمة مراحل ترقي الإنسان الكامل في تصور النابلسي؛ حيث إن الإنسان الكامل بعد تلك المكانة العلية التي وصل إليها يجب عليه أن يؤدي زكاة كماله الروحي كما صرح النابلسي. فبعد "الوصول إلي حضرة الله تعالي والوقوف علي كمال معرفته تعالي من حيث ذاته وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه، طلب الشيخ الكامل لشخص المريد حتى يصير داعياً له إلي الله تعالي وحصول التربية منه للسالك أمر صحيح غير باطل، لأنه كمل في مقام إنسانيته بملك نصاب حقيقته فوجب عليه زكاة ماله، والمريدون فقراء يستحقون زكاة مال الكمال"[165]. وهنا يكون الإنسان الكامل داعية ومربياً في نفس الوقت[166].

وبهذا الكمال الروحي، وبهذا الجمع بين العلم والعمل؛ يتحقق الإنسان الكامل برتبة خلقية وتربوية جليلة وهي رتبة **المرشد الكامل**، الذي يعين غيره علي الوصول إلي ما وصل إليه. وذلك لا يتأتي إلا إذا تأكد لدي الإنسان الكامل أن السبيل إلي الله هو الله وحده؛ وأنه هو نفسه سبب للإرشاد والنصح لا غير؛ "فالمرشد الكامل إذا كان حياً ليس في وسعه إيصال المريد إلي الله تعالي بتأثيره، وإنما الموصل هو الله وحده، ولكن المرشد مباركاً بالله تعالي من سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم الذي هو أعظم مرشد للأمة"[167]. ولتحققه بوظيفته التربوية والخلقية لا يخلو منه أي عصر، ولا أي قطر؛ فهو "يدعو الناس إلي العلم والعمل به ويبين لهم كيفية ذلك ويسلكهم في طريق المقامات والأحوال الإلهية بالحال والقال والهمة ولا يخلو منه عصر من الأعصار ولا قطر من الأقطار"[168].

خاتمة الدراسة:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

1- أن رتبة الإنسان الكامل هي الجامعة لكل المراتب الكونية والمعرفية؛ حيث إنها مستمدة من رتبة الإنسان الكامل الأول وهو محمد صلي الله عليه وسلم.

2- أن البعد الوجودي للإنسان الكامل يتمثل في أن الحق خلقه علي صورته، وتجلي عليه بالأسماء الإلهية والصفات الكونية من ناحية؛ كما يتمثل في تحققه بالحقيقة المحمدية من ناحية أخرى. فالإنسان الكامل موجود مع الناس ولكنه مفارق لهم، وهو محفوظ وغير معصوم، خفي وغير ظاهر. كما أن درجته يمكن لأي شخص أن يصل إليها؛ في أي زمان ومكان، كما يمكن للمرأة والرجل التحقق بها.

3- أن حقيقة البعد الوجودي للإنسان الكامل تتحدد في كونه حقيقة الحقائق والإنسان الكبير وعين العالم والإنسان الخليفة.

4- أن الكمال الروحي عند النابلسي لا يتحقق إلا بالعلم والعمل معاً؛ كما أن مجاهدة النفس وتزكيتها هي أهم وسائل الترقي إلي الدرجات العلى إلي الله.

5- أن النابلسي لم يغفل دور العقل والقلب في تحقيق الكمال الروحي.

6- أن الإنسان الكامل- في تصور النابلسي- لا يصل إلي أعلي مراتب الكمال الروحي إلا إذا تحقق بالفناء في وحدة الوجود.

7- أن مقام الإحسان هو مقام الكشف الكامل الذي يدرك به وحدة الوجود، وما يستتبعها من وحدة الأديان.

8- أن تصور النابلسي للإنسان الكامل لم يجعله ينفي الفرق والتمييز بين الحق والخلق؛ وهو بهذا يختلف مع ابن سبعين ويتفق مع ابن عربي.

9- أن تحقق الإنسان الكامل بوحدة الوجود ووحدة الأديان تجعله يشهد الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، والمطلق في المقيد، والتشبيه عين التنزيه.

10- أن تصور النابلسي للكمال الروحي لا ينفك عن استشهاده بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ سواء جاءت موافقة تماماً لما يرمي أو تأويلاً لها بما يخدم مقصده. فالكمال يتحدد بالإتباع لله ورسوله صلي الله عليه وسلم. مما يدل علي أن رؤيته للإنسان الكامل تحتوي علي وجود مبادئ أخلاقية عديدة.

11- وجود عدة مصطلحات للإنسان الكامل في تصور النابلسي: (كالعارف الكامل، والعارف الرباني، والمجاهد، والصديق، والعالم الرباني، المتحقق بمقام الإحسان). مما يدل علي وضوح هذه القضية لديه من ناحية، ويدل علي عمق عرضه لدلالات المصطلحات الصوفية من ناحية أخري.

هوامش الدراسة:

(1) "شيمل" آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، الطبعة الأولي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، 2006م، ص 215.

(2) Martu Blatt, Noam, Chomsky, Social Text,no. 9-10,the 60's, without Apology,Spring- Summer, 1984, p. 287.

(3) "النابلسي" عبد الغني: هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الله المقدسي النابلسي الدمشقي، الحنفي مذهباً، الصوفي، الشاعر القادري طريقة، المشارك في جميع أنواع العلوم. ولد في

دمشق. 1050هـ، وتوفي بها سنة 1143هـ ، وكان فيما يظهر من أخباره متفوقاً في اللغة والدين والتصوف، فترك فيما يقال نحو مائة مصنف، أكثرها في الفقه والتوحيد والحديث انظر:"النابلسي"عبد الغني: إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008م ص 101. وانظر أيضاً: "النابلسي" عبد الغني: حقائق الإسلام وأسراره، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولي، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة،1986م، المقدمة. انظر: "النابلسي" عبد الغني: الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، مكتبة المصطفي، تصوف، عربي، ورقة (9). وترجع أهمية النابلسي إلي ما أثَّر في عصره من الدعوة إلي الحق. وللمزيد انظر:"مبارك"زكي:التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،الطبعة الأولي،مطبعة الرسالة،1938م،ص 314.وانظر أيضاً: "عطا"عبد القادر أحمد:التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي،دار الجيل، بيروت، لبنان،1987م ص347 . وانظر أيضاً:"عرابي" محمد غازي: الإنسان الكامل – محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1985م. وانظر أيضاً: "العجم"رفيق:موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي،مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1999م،مادة (إنسان كامل)، ص 108، 109.

(4) "النابلسي" عبد الغني: أسماء الله الحسني، المسمي بمقام الأسماء في امتزاج الأسماء، تحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب، دار القلم للتراث، القاهرة، 1991م، ص 19.

(5) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، شرح صلوات القطب الجيلاني، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2010م ، ص 216.

(6) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، عُني بتصحيحه علي أبو النور الجربي، مطبعة الشرق، القاهرة، 1344هت ، 1926م، ص 16.

(7) "النابلسي" عبد الغني: ديوان الحقائق، الطبعة الأولي، المطبعة الشرفية، 1306هـ، ص 18.

(8) "النابلسي"عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، 2012م، ص 85. وانظر:"القاشاني"عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، 2008م،ص 41.

(9) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني ، ص 216.

(10) "الجليند" محمد السيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص 80. نقلاً عن كتاب الطواسين للحلاج.

(11) "شرف" محمد جلال: الحلاج الثائر الروحاني في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية،1970م، ص 68. ولمزيد من الإيضاح في تلك المسألة انظر تحليلاً مستفيضاً لآراء كل من الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو العلا عفيفي انظر: "خياطه" نهاد: دراسة في التجربة الصوفية، الطبعة الأولي، دار المعرفة، القاهرة،1994م، ص 133: 138.

(12) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، وبهامشه شرح العارف عبد الرحمن الجامي، الجزء الأول، الطبعة الأولي، المطبعة العامرة الشرقية، 1323هـ ، ص 45.

(13) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الأول، ص46.

(14) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص318 . وانظر: "النابلسي" عبد الغني: الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، ورقة (9).
(15) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 310.
(16) المصدر السابق، الجزء الأول ، ص 38.
(17) "المراتب": المراتب عند متفلسفة الصوفية محال معنوية لأحكام الوجوب والإمكان، فلها حكم الوجوب بما فيها من حق، ولها حكم الإمكان بما فيها من قابلية. ويقسم الصوفية الوجود إلي مراتب إلهية ومراتب كونية علي قمتها مرتبة الذات الإلهية،أو مرتبة الجمع والوجود، وهي أول المراتب وأشملها.أنظر:"ياسين" إبراهيم محمد: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي،دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص 75 ،76.
(18) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الثاني ، ص 315.
(19) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق، الجزء الأول، ص 48.
(20) المصدر السابق، الجزء الأول، ص 47.
(21) المصدر السابق، الجزء الأول، ص 37. ولمزيد من الإيضاح انظر: "الجزار" أحمد محمود: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999م ، ص67 الهامش. وانظر:"ابن خزام" أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1993م، مادة صورة الحق، ص 11.
(22) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الثاني، ص 318 .
(23)"النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، الجزء الثاني، ص272 .
(24) "النابلسي" عبد الغني: شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، 1419هـ،1999م، انظر شرح النابلسي ص 214.
(25)" النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني، ص 31.
(26) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011م، ص 48.
(27) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني ، ص 127.
(28) "التفتازاني" أبو الوفا الغنيمي: ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث منشور في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص 296.
(29) "الحكيم" سعاد: عودة الواصل، مؤسسة دندرة للدراسات، والطباعة والنشر، لبنان، 1994م،ص 142.
(30) " النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني ، ص 113.
(31)" النابلسي" عبد الغني : المصدر السابق، ص 213.
(32) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الثاني، ص272 .
(33) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، ص 48.
(34)"النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 48.

(35) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني ، ص 250 ، 251.
(36)" النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان، شرح رسالة أرسلان الدمشقي، تحقيق الدكتور محمد شيخاني، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولي، دمشق، 1419هـ، 1999م، ص 55.
(37)" النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 55.
(38) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، ص 127.
(39) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 248.
(40) " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان ، ص 39.
(41) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص 21.
(42)"النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني، ص 17.
(43) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الجزء الثاني، ص 315.
(44) "النابلسي" عبد الغني: مسائل في التوحيد والتصوف، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008م، ص 101. وانظر أيضاً: "النابلسي" عبد الغني: لمعان الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار، الطبعة الأولي، دار بدر للطباعة والنشر، القاهرة، 1983م، ص 8.
(45) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الأول ، ص 46.
(46)" النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان ، ص 70.
(47)" النابلسي" عبد الغني: رسالة أنوار السلوك في أسرار الملوك، بدون ناشر، بدون تاريخ، ص 14 ، 15. وانظر أيضاً: "النابلسي" عبد الغني: تعطير الأنام في تعبير المنام، جزآن، المكتبة الثقافية، بيروت،1384هـ، ص 2 :6.
(48) " النابلسي" عبد الغني: رسالة أنوار السلوك في أسرار الملوك ، ص 28.
(49) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، ص 63.
(50) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص 74.
(51) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق، ص 58. وانظر أيضاً: " النابلسي" عبد الغني: حقائق الإسلام وأسراره، انظر مقدمة المحقق عبد القادر أحمد عطا، ص 21 ، 22 .
(52)" النابلسي" عبد الغني : شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي، ص 186.
(53)" النابلسي" عبد الغني : المصدر السابق، ص 179.
(54)" الجنيد" الإمام أبو القاسم: السر في أنفاس الصوفية، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الباري محمد داوود، عني بمراجعته الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الناشر دار جوامع الكلم، القاهرة، 1426هـ، ص 146. وانظر أيضاً:
Happhold (F, C); Mysticism A study and An Anthology, London, 1975, p. 45.
(55) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، تحقيق الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، محمد عبد القادر نصار، الدار الجودية، القاهرة، 2008م، ص 51.
(56) "النابلسي" عبد الغني: : المصدر السابق ، ص 178.

(57) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 37. والجدير بالذكر أن النابلسي في هذا الكتاب علي وجه التحديد لم يصرح بمصطلح (الإنسان الكامل) إلا في نهاية الكتاب مما يؤكد علي أنه لم يكن من المهتمين بالتصريح بعقيدة أهل الاختصاص الإلهي إلا بكل حرص وعناية.

(58) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الأول ، ص 47. وانظر أيضاً: " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان، ص 54.

(59) سورة : العنكبوت : آية (69) .

(60) "البسطامي" أبو يزيد: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ويليه كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، الطبعة الأولي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004م، ص 75.

(61) "الترمذي" أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الحكيم: كتاب ختم الأولياء، تقديم وتعليق محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2013م، ص 104.

(62) "الجزار" أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الآداب جامعة المنيا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي،ب. ت، ص 43. وانظر أيضاً: "التفتازاني" أبو الوفا الغنيمي: الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995م، ص 95. وانظر أيضاً: "المطهري" مرتضي: الإنسان الكامل، جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة ، بيروت، 1992م، ص 10.

(63) "الجليند" محمد السيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ص 99.

(64) " النابلسي" عبد الغني : شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي، ص 186.

(65) " النابلسي" عبد الغني : المصدر السابق ، ص 184.

(66) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 70.

(67) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 188.

(68) سورة : آل عمران : آية (19) .

(69) سورة : المجادلة : آية (11) .

(70) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 39.

(71) " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان ، ص 50.

(72) "خوجه" لطف الله: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد، دار الهدي النبوي، مصر، دار الفضيلة بالسعودية،2009م، ص 497: ص 501.وللمزيد من الإيضاح انظر:"جلوي آل سعود" سارة عبد المحسن عبد الله:نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء في ضوء الإسلام،دار المنارة،السعودية،1991م، ص311.

(73) سورة : الأعراف : آية (172) .

(74) " النابلسي" عبد الغني : شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي، شرح النابلسي ص 164.

(75) " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان، ص 42.

(76) " النابلسي" عبد الغني: شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي ، ص 163، 164.

(77) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص 57.

(78) " النابلسي" عبد الغني : شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي ، ص 176.

(79)" النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ص 178، 179. وفي ذلك ذكر الجيلي (ت 832هـ) أنه علي ثلاثة أنواع: وسع العلم؛ وهو المعرفة بالله. ووسع المشاهدة؛ وهو الكشف عن محاسن جمال الله. ثم وسع الخلافة؛ وهو التحقق بأسماء الله وصفاته. انظر: "الجيلي" عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الطبعة الرابعة، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، 1402هـ، 1981م، جـ2، ص 25، 26.

(80) " النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني، ص 25.

(81) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 117.

(82) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 116.

(83) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 47.

(84) " النابلسي" عبد الغني: رسالة أنوار السلوك في أسرار الملوك، ص 4.

(85) "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، الجزء الثاني، ص276 .

(86) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 118.

(87) "ابن تيمية" شيخ الإسلام : فقه التصوف، تهذيب وتعليق الشيخ زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولي، 1993م، ص 116.

(88) "الغزالي" الإمام أبو حامد: مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م، ص 57، 58.

(89) "السهروردي" شهاب الدين: عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، 2000م، ص 313. وانظر أيضاً: "نيكولسون" المستشرق الكبير ر.أ.: الصوفية في الإسلام، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2002م، ص 150.

(90) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 142 ، 143.

(91) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 144.

(92) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، ، ص 100.

(93) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 197.

(94) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 158.

(95) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 158.

(96) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، ، ص 126.

(97) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 163.

(98) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 164.

(99) المصدر السابق ، ص 171.

(100) المصدر السابق ، ص 42.

(101) "البسطامي" أبو يزيد: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ص 70.

(102) السلهجى: النور في كلمات أبى يزيد بن طيفور، مجموعة نصوص نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى، بعنوان شطحات الصوفية، طبعة وكالة المطبوعات، الكويت، ب. ت، ص 211.

(103) "الجزار" أحمد: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006م، ص 175.

(104) "ياسين" إبراهيم إبراهيم: صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، دار الوفاء بالمنصورة، 2008م، ص184 وانظر أيضاً: "عون" فيصل بدير: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، 1983م، ص 314.

(105) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية ، ص 164.

(106) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين ، ص 52.

(107) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 54.

(108) المصدر السابق ، ص 77.

(109) "ياسين" إبراهيم إبراهيم: حال الفناء في التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص 175.

(110) "الجزار" أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص 177.

(111) Ed. Rosen (M), Yudin(P.); A dictionary of Philosophy , Progress Publishers, Moscow,1967,p . 302.

(112) Aqadir (c.); Philosophy and Science in Islamic World, Maekavs of Chatham PLC, Great Britain, 1991,p.55.

(113) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 194 ، 195.

(114) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي ، ص 72.

(115) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين ، ص 75.

(116) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 54.

(117) المصدر السابق ، ص 54.

(118) "النابلسي" عبد الغني: إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود ، ص 70.

(119) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص 55.

(120) "النابلسي" عبد الغني: إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود، ص 65.

(121) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي ، ص 113.

(122) سورة : القمر: الآية(50).

(123) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 76.

(124) "التفتازاني" أبو الوفا الغنيمي:ابن سبعين وفلسفته الصوفية،دار الكتاب اللبناني، بيروت،الطبعة الأولي، 1973م،ص 398. ولمزيد من الإيضاح انظر:"شرف"محمد ياسر: حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1968م، ص 254.

(125) "ابن سبعين" محمد عبد الحق: رسائل ابن سبعين، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1956م،ص 63.

(126) "التفتازاني" أبو الوفا الغنيمي: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 269.

(127) "النابلسي" عبد الغني: نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، مخطوط ضمن مكتبة جامعة الرياض، السعودية، ضمن مجموعة من(1: 46)، خطها نسخ حسن، ورقة (6).

(128) "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، ص 60.

(129) "حلمي" محمد مصطفي: الحياة الروحية في الإسلام،الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر،القاهرة، 1970م،ص 150.

(130) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، ص 116 ،117.

(131) "النابلسي" عبد الغني: تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم (1951) ، علم كلام، ميكروفيلم(39756)، لوح (54).

(132) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، لوح (9).
(133) ابن عربي : رسالة لا يعول عليها، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، 2007م. وانظر أيضاً: ياسين" إبراهيم: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، ص 13، 14. ولذلك يرى ابن تيمية أن ابن عربي يعد أقرب الصوفية إلى الإسلام؛لأنه يقر بالشرائع ويأمر بالسلوك، ويفرق بين الظاهر والمظاهر. انظر: ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ1 ،نشرة رشيد رضا،دار التراث العربي،القاهرة،بدون تاريخ، ص 176.
(134) " ابن سبعين" محمد عبد الحق: رسائل ابن سبعين، ص 113.
(135) "النابلسي" عبد الغني: نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، ورقة (2).
(136) "النابلسي" عبد الغني: إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود، ص 56.
(137) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 59.
(138) المصدر السابق ، ص 60.
(139) " النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني ، ص 15.
(140) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 66.
(141) "النابلسي" عبد الغني: إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود، ص 64.
(142) " النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني ، ص 28.
(143) " النابلسي" عبد الغني : المصدر السابق ، ص 29.
(144) المصدر السابق ، ص 28.
(145) المصدر السابق، ص 30.
(146) " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان، ص 67.
(147) " الجنابي" ميثم: حكمة الروح الصوفي، ، الناشر دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2001م، ص 151. وانظر أيضاً:
'Edwards'Paol; The Encyclopedia of philosophy, editor in chief,Vol. 1, Macmillan Publishing Co., INC. and Free Press. New York.1967. p.228.
(148) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 40.
(149) سورة : فصلت، الآية: 53.
(150) "مقام الإحسان": هو التحقق بالعبودية علي مشاهدة حضرة ربوبيته بنور البصيرة، أي رؤية الحق موصوفاً بصفاته بعين صفته، فهو يراه تعيناً ولا يراه حقيقة. انظر:"القاشاني" كمال عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، ص 27. وانظر أيضاً: "النابلسي" عبد الغني: حقائق الإسلام وأسراره، ص 203 :219.
(151) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 80.
(152) "البخاري" : صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1998م، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، حديث رقم (50)، ص 33.
(153) "النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، ص 52. وانظر أيضاً: "فؤاد" هالة أحمد:الإنسان الكامل عند محيي الدين بن عربي، رسالة ماجستير غير مطبوعة،كلية الآداب جامعة القاهرة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقي، والأستاذ الدكتور توفيق الطويل، 1990م، ص 19.

(154) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، ص 81. ولمزيد من الإيضاح حول موضوع الرؤيا، أفرد النابلسي كتاباً خاصاً في تحليل الرؤيا. انظر: "النابلسي" عبد الغني: تعطير الأنام في تعبير المنام، الجزء الأول، ص 4: 10.
(155) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني ، ص 121.
(156) سورة : آل عمران : الآية(83).
(157) "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 44.
(158) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 45.
(159) المصدر السابق ، ص 45.
(160) المصدر السابق ، ص 46.
(161) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م، ص 39.
(162) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، ص 121.
(163) "النابلسي" عبد الغني: المصدر السابق ، ص 125.
(164) المصدر السابق ، ص 125.
(165) "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية ، ص 177.
(166) "أبو زيد" مني أحمد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، الطبعة الأولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994م، ص 271.
(167) "النابلسي" عبد الغني: كشف النور عن أصحاب القبور، تحقيق أحمد فريد المزيدي، قدم له محمد مصطفي القادري، دار الآثار الإسلامية للطباعة والنشر، بربلي، سريلانكا، 2007م، ص 52.
(168) "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، ص 125.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات عبد الغني النابلسي:

(أ) المخطوطات:

1- "النابلسي" عبد الغني: تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم (1951)، علم كلام، ميكروفيلم (39756).
2- "النابلسي" عبد الغني: الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، مكتبة المصطفي، تصوف، عربي، ورقة (9).

3- "النابلسي" عبد الغني: نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة، مكتبة جامعة الرياض، السعودية، ضمن مجموعة مخطوطات من(1: 46)، خطها نسخ حسن.

(ب) المطبوعات:

1- "النابلسي" عبد الغني : أسماء الله الحسني، المسمي بمقام الأسماء في امتزاج الأسماء، تحقيق وتعليق الدكتور/ محمد زينهم محمد عزب، دار القلم للتراث، القاهرة،1991م.
2- "النابلسي"عبد الغني : إيضاح المقصود من معني وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008م.
3- "النابلسي" عبد الغني: تعطير الأنام في تعبير المنام، جزآن، المكتبة الثقافية، بيروت، 1384هـ.
4- " النابلسي" عبد الغني: حقائق الإسلام وأسراره، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولي، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة،1986م.
5- "النابلسي" عبد الغني: ديوان الحقائق في صريح المواجيد الإلهية والتجليات الربانية والفتوحات الأقدسية، الطبعة الأولي، المطبعة الشرفية، بدون تاريخ.
6- "النابلسي" عبد الغني: : رسالة أنوار السلوك في أسرار الملوك، بدون دار نشر، بدون تاريخ.
7- " النابلسي" عبد الغني: رسالة التوحيد خمرة الحان ورنة الألحان، شرح رسالة أرسلان الدمشقي، تحقيق الدكتور محمد شيخاني، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولي، دمشق 1419هـ، 1999م.
8- "النابلسي" عبد الغني: شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وبهامشه شرح العارف عبد الرحمن الجامي،الجزء الأول والثاني، الطبعة الأولي، المطبعة العامرة الشرقية،1323هـ.
9- النابلسي" عبد الغني: شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، 2012م.
10- " النابلسي" عبد الغني : شرح النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، 1419هـ،1999م.
11- "النابلسي" عبد الغني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011م.
12- "النابلسي" عبد الغني: القول المتين في بيان توحيد العارفين، عُني بتصحيحه علي أبو النور الجربي، مطبعة الشرق، القاهرة، 1344ه ، 1926م.

13- "النابلسي" عبد الغني: كشف النور عن أصحاب القبور، تحقيق أحمد فريد المزيدي، قدم له محمد مصطفي القادري، دار الآثار الإسلامية للطباعة والنشر، بربلي، سريلانكا، 2007م.
14- "النابلسي" عبد الغني: كوكب المباني وموكب المعاني، شرح صلوات القطب الجيلاني، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2010م.
15- " النابلسي" عبد الغني: لمعان الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار،الطبعة الأولي، دار بدر للطباعة والنشر، القاهرة، 1983م.
16- "النابلسي" عبد الغني: مسائل في التوحيد والتصوف، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008م.
17- "النابلسي" عبد الغني: مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، تحقيق الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، ومحمد عبد القادر نصار، الدار الجودية، القاهرة، 2008م.

ثانياً: قائمة المصادر العربية:

1- "ابن تيمية" شيخ الإسلام: فقه التصوف، تهذيب وتعليق الشيخ زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993م.
2- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ1، نشرة رشيد رضا، دار التراث العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
3- "ابن سبعين" محمد عبد الحق: رسائل ابن سبعين، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1956م.
4- "ابن عربي" محيي الدين: رسالة لا يعول عليها، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م.
5- "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
6- "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الألف ، وهو كتاب الأحدية، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م.
7- "البسطامي" أبو يزيد: أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ويليه كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، الطبعة الأولي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004م.
8- "الترمذي" أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم: كتاب ختم الأولياء، تقديم وتعليق محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2013م.

9- "الجنيد" الإمام أبو القاسم: السر في أنفاس الصوفية، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الباري محمد داوود، عني بمراجعته الأستاذ الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الناشر دار جوامع الكلم، القاهرة، 1426هـ.
10- "الجيلي" عبد الكريم : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، 1402هـ، 1981م.
11- السلهجى: النور في كلمات أبى يزيد بن طيفور، مجموعة نصوص نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى، بعنوان شطحات الصوفية، طبعة وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.
12- "السهروردي" شهاب الدين: عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، 2000م.
13- "الغزالي" الإمام أبو حامد: مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
14- "القاشاني" عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008م.

ثالثاً: قائمة المراجع العربية:

1- "التفتازاني" الدكتور أبو الوفا الغنيمي: الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1995.
2- "التفتازاني" الدكتور أبو الوفا الغنيمي: ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث منشور في الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.
3- "التفتازاني" الدكتور أبو الوفا الغنيمي: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولي، 1973م.
4- "الجزار" الدكتور أحمد محمود: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999م.
5- "الجزار" الدكتور أحمد محمود: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006م.

6- "الجزار" الدكتور أحمد محمود: منهج الكشف عند صوفية الإسلام، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الآداب جامعة المنيا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي.
7- "جلوي آل سعود" الدكتورة سارة عبد المحسن عبد الله: نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء في ضوء الإسلام ، دار المنارة، السعودية، 1991م.
8- "الجليند" الدكتور محمد السيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الرابعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.
9- "الجنابي" ميثم: حكمة الروح الصوفي، الناشر دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2001م.
10- "الحكيم" الدكتورة سعاد: عودة الواصل، مؤسسة دندرة للدراسات، والطباعة والنشر، لبنان، 1994م.
11- "خوجه" لطف الله بن عبد العظيم: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد، دار الهدي النبوي، مصر، دار الفضيلة بالسعودية،2009م.
12- "خياطه" الدكتور نهاد: دراسة في التجربة الصوفية، الطبعة الأولي، دار المعرفة، القاهرة،1994م.
13- "أبو زيد" الدكتورة مني أحمد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، الطبعة الأولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994م.
14- "شرف" الدكتور محمد جلال: الحلاج الثائر الروحاني في الإسلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية،1970م.
15- "شرف" الدكتور محمد ياسر: حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1968م.
16- "شيمل" آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، الطبعة الأولي، منشورات الجمل،كولونيا(ألمانيا)، بغداد،2006م.
17- "عرابي" الدكتور محمد غازي: الإنسان الكامل – محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1985م.
18- "عطا" الدكتور عبد القادر أحمد : التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان،1987م.
19- "عون" الدكتور فيصل بدير: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، 1983م.

20- " فؤاد" الدكتورة هالة أحمد: الإنسان الكامل عند محيي الدين بن عربي، رسالة ماجستير غير مطبوعة،كلية الآداب جامعة القاهرة، تحت إشراف الدكتور/ محمد عاطف العراقي، والدكتور توفيق الطويل، 1990م.
21- "مبارك" الدكتور زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، الطبعة الأولي، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1938م.
22- "المطهري" الدكتور مرتضي: الإنسان الكامل، جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة ، بيروت، 1992م.
23- "نيكولسون" المستشرق الكبير ر.أ.: الصوفية في الإسلام، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، 2002م.
24- "ياسين" الدكتور إبراهيم إبراهيم محمد: حال الفناء في التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1999م.
25- "ياسين" الدكتور إبراهيم إبراهيم محمد: دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، 1999م.
26- "ياسين" الدكتور إبراهيم إبراهيم محمد: صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، دار الوفاء، المنصورة، 2008م.

رابعاً: الموسوعات والدوريات:

1- "ابن خزام" أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1993م، مادة (صورة الحق).
2- "العجم" رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 1999م، مادة (إنسان كامل).

خامساً: قائمة المراجع الأجنبية:

1- Aqadir (c.); Philosophy and Science in Islamic World, Maekavs of Chatham PLC, Great Britain, 1991.

2- Ed. Rosen (M), Yudin(P.); A dictionary of Philosophy , Progress Publishers, Moscow,1967.

3-‘Edwards’Paol;The Encyclopedia of philosophy, editor in chief, Vol. 1, Macmillan Publishing Co., Incant Free Press. New York.1967.

4 - Happhold (F, C); Mysticism A study and An Anthology, London, 1975.

5- Martu Blatt, Noam, Chomsky, Social Text, no. 9-10,the 60's, without Apology, Spring- Summer, 1984.