

القسم : الفلسفة

المحاضرة (20) : الأحوال والمقامات

المرحلة :الرابعة

المصادر : (التصوف) ابو لعلا عفيفي

المادة : تصوف

نجد ابسط واقدم تصوير للمعراج الروحي عند متصوفة المسلمين واضحا في وصفهم للطريق الصوفي وكلامهم عن مقامات السالكين فيه ، فهم يقسمون الطريق الى مراحل يطلقون على كل مرحلة منها اسم المقام : أي المنزلة الروحية التي يقوم بها السالك او يقيمه الله تعالى فيها حتى ينتقل الى المنزلة التي تليها . ويختلف عدد هذه المقامات واوصافها باختلاف الصوفية ، ولكنها تبتدىء عادة بمقام التوبة وتنتهي بمقام المشاهدة . ولا يترقى السالك في الطريق من مقام الى مقام حتى يستوفي احكام المقام السابق او على حد قول الصوفية انفسهم حتى يتحقق بأداب المقام السابق عن طريق منازلته .

وقد رتب الصوفية هذه المقامات بحسب رأيهم في توقف كل مقام لاحق على المقام السابق عليه ، كتوقف مقام التوكل على مقام القناعة ، ومقام التسليم على مقام التوكل ، ومقام الانابة على مقام التوبة ، ومقام الزهد على مقام الورع وهكذا .

وكذلك ذكروا الأحوال ، وهي الأمور الروحية التي تعرض للسالك في الطريق الى الله من قبض او بسط او هيبة او انس ، او وجد او شوق او انزعاج ، او شعور بالفرق او الجمع ، او بالفناء او بالبقاء ، او بالغيبة او الحضور ونحو ذلك من التجارب الروحية التي يعانيتها الصوفي في المقامات . وقد عرفوها بأنها معان ترد على القلب من غير تعمل او اجتلاب او اكتساب خلافا للمقامات التي هي امور كسبية صرفة لأنها اعمال ارادية يقصد بها السالك الى تحصيل فضيلة معينة من فضائل الطريق .

وعلى هذا النحو تكون المقامات الصوفية اشبه بمنازل طريق السفر الحسي ، وتكون الأحوال اشبه شيء بما يعرض للمسافر في سفره من احداث غير منظورة ، ومغامرات روحية غير متوقعة . وهذه الصورة البسيطة للمعراج الصوفي تمثل الفكرة الأساسية في كل معراج روحي الى الله لأنها تمثل طريقا شاقا فيه جهاد عنيف للبدن وشهواته ، وتخلص تدريجي من العالم المادي وسلطانه ومغرياته . ويقطع ذلك الطريق على

مراحل تتخلى فيها النفس عن صفاتها الذميمة وتتخلّى بصفات أخرى حميدة ، وبذلك تترقى النفس في سلم التطور الروحي درجة درجة حتى تصل الى ما قدر لها ان تصل اليه من درجات القرب الى الله . وفي اثناء السير في الطريق تتكشف للسالك احوال هي من ناحية ثمرات لجهاده ومن ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها الله لمن يشاء : ترد على القلب في صورة بوارق او لوامع وتلقى فيه إلقاء ولا يدري الصوفي لها تعليلا او عنها تعبيراً .

وقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة افلاطون في النفس اساسا لوصفهم المعراج الروحي . فالنفس عندهم كائن غريب عن هذا العالم ، هبط إليه من العالم العلوي وحل ضعيفا على البدن ، ولكنه منذ هبوطه الى هذا العالم يحن ابدًا الى الخلاص من قيوده واللاحق بعالمه الاصلي . ولكن انى له العودة وقد تغلّ بأغلال العالم المادي وشغلته شواغله وغشيته غواشيه ، فتكدر كيانه الصافي وخبا فيه قبح ذلك النور الإلهي الذي كان يضيء جوانبه ؟ لا بد من الفرار وتحطيم الأغلال وتصفية النفس من كدوراتها حتى تنتهيًا للصعود الى عالمها . ولذا حلا للصوفية ان يشبهوا النفس بالطائر السجين الذي هبط الى الارض من عالم السماء ، ولكنه لا يفتأ يحن الى وطنه ويحاول الإفلات من قفصه . والى هذا المعنى يشير ابن سينا في قصيدته العينية في النفس ، ومطلعها :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارفٍ وهي التي سمرت ولم تتبرقع

وكذلك يشير إليه الشاعر الفارسي فريد الدين العطار في كتابه منطق الطير الذي يصور فيه النفوس بصورة الطير التي تسير في سرب عظيم بزعامة الهدد ، تريد ان تصل الى السيمرغ وهو ملك الطيور الذي خلقت الطيور كلها من ريشة واحدة من ريشه العجيب ، وقد سقطت منه وهو يطير في ظلام الليل في سماء الصين .

ومن الصوفية من صوروا المعراج الروحي بصورة أشبه ما تكون بصورة المعراج النبوي ، ففسروا المعراج النبوي تفسيراً صوفياً وشرحوا مغايزه الروحية . ومن هؤلاء ابن عربي المتوفي سنة 638 الذي وصف في

كتبه اكثر من معراج للصوفية ، وصور هذه المعارج في صور مختلفة ، ولعل اهمها التي وردت في كتابيه (الفتوحات المكية) و(الاسرا الى مقام الاسرى) .

القسم : الفلسفة المحاضرة (21) : الطريقة ومجاهدة النفس

المرحلة : الرابعة المصادر : ابو العلا عفيفي

المادة : تصوف

المجاهدة هي الجانب العملي في الحياة الصوفية ، او هي الجانب الديني والأخلاقي فيها . والتصوف في جوهره نظام ديني اخلاقي يأخذ به السالك نفسه في صراحة وعزم وتصميم ، ولا يقوى عليه الا اولو العزم والتصميم لأنه موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه . هو نظام محوره التضحية بالذات ، وايتار كل ما لله على كل ما للنفس . ومن هنا كان النظام الصوفي نظاما فريدا في بابه ، مختلفا عن غيره من النظم الاخلاقية الاخرى ، لأنه قائم على معاملة الله وحده ، تلك المعاملة التي يوحي بها مبدأ التضحية .

ويمكننا القول ان المجاهدة الصوفية في الاسلام هي مجاهدة نفسية اكثر منها بدنية ، او هي نفسية اولا وبدنية ثانيا . والبدني منها كالصوم وحرمان النفس من بعض مشتبهاتها ، وقيام الليل في التهجد والعبادة وما شاكل ذلك لا مبالغة فيه ولا اسراف ، بل هو في الحدود المقبولة التي وضعها الاسلام وطالب بها .

القسم : الفلسفة المحاضرة (22) : التوحيد والفناء الصوفي

المرحلة : الرابعة المصادر : (التصوف) ابو العلا عفيفي

المادة : تصوف

تغيرت مفاهيم التوحيد في البيئات الإسلامية المختلفة ، كلامية او فلسفية او صوفية ، وقد تطور معناه في بيئة الصوفية خاصة ، من توحيد هو اقرار بوحداية الله تعالى ومخالفته للحوادث ، الى توحيد هو ادراك ذوقي للامتاهي في حالة شعور عميق بوحدة شاملة تغيب فيها معالم فردية الصوفي وشخصيته ولا يبقى ماثلا امامه سوى الله . والتوحيد بهذا المعنى هو اسم آخر للحال التي اطلق عليها الصوفية اسم الفناء . ولا بد لنا من تفصيل القول في الفناء وما يدركه الصوفية فيه من الوحدة او الإتحاد لتظهر الصلة بينه وبين التوحيد .

الفناء الصوفي هو الحال التي تتوارى فيها آثار الارادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق ، فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق . ولا يشعر بشيء سوى الحق وفعله وارادته .

وقد كان ابو يزيد البسطامي المتوفي سنة 261 اسبق من تكلم في موضوع الفناء واعتبره الدرجة القصوى في سلم معراجة الروحي ، وله فيه اقوال رمزية غريبة تعتبر عادة من قبيل ما يسمى بالشطحات الصوفية ، جمعها السهلي المتوفي 476 في كتاب النور وأشار الى بعضها ابو القاسم القشيري في رسالته وفريد الدين العطار في تذكرة الأولياء وابو نصر السراج في كتاب اللمع وغيرهم . من ذلك قوله حجبت مرة فرأيت البيت ، وحجبت ثانية فرأيت البيت وصاحبه ، وحجبت ثالثة فلم ار البيت ولا صاحبه . يفصل في هذا مراحل معراجة الروحي الذي انتهى فيه الى مقام الفناء التام او الوحدة التامة فالحج هنا رمز للسفر الروحي وأول مراحله هو المرحلة الحسية التي رأى فيها البيت (العالم) وأدركه ادراكا حسيا . وفي الحج الثاني ادرك البيت وصاحب البيت أي ادرك الاثينية ادراكا عقليا وفرق بين الله والعالم . وفي الحج الثالث ادرك بقلبه وشهوده الكل ، الذي لم يميز فيه بين البيت وصاحب البيت . فمراتب هذا الحج ثلاث : ادراك حسي فادراك عقلي ، فشهود قلبي او فردية فتتوية ، فوحدة مطلقة تنمحي فيها الكثرة العقلية والحسية . وهذه المرتبة الاخيرة هي مرتبة الفناء او التوحيد الصوفي .

ومن شطحاته التي يشير بها الى نفس المعنى قوله وقد سئل كيف اصبحت ؟ لا صباح ولا مساء ؟ انما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي ، يريد بذلك ان احكام الزمان والمكان تصدق على

المتعين الجزئي الذي له صفات شخصية تميزه عن غيره . اما الذي لا صفة له أي فني عن صفاته الفردية وبقي بصفات الحق ، فانه يتعدى حدود الزمان والمكان ، ولذلك يستوي عنده الصباح والمساء .

ومن ذلك قوله : للخلق احوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيب آثاره بآثار غيره ⁽¹⁾ . وقوله : خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني في : يا من انت انا فقد تحققت بمقام الفناء في الله ⁽²⁾ .

ولكن الفناء الذي اعتبره ابو يزيد البسطامي الغاية القصوى من الحياة الصوفية قد فسر تفسيرات اخرى ولعب دورا هاما في تشكيل العقائد الصوفية في الادوار التي مر بها التصوف من بعده ، ولذا يجدر بنا ان نستوفي القول فيه .

لا تشير كلمة الفناء الى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هي الناحية السلبية ، ولكن لها ناحية ايجابية هي التي عبر عنها الصوفية بكلمة البقاء لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر . فالفناء عن المعاصي يقتضي البقاء بالطاعات ، والفناء عن الصفات البشرية يقتضي البقاء بصفات الإلهية ، والفناء عما سوى الله يقتضي البقاء بالله وهكذا . فاللفظان متضايقان متكاملان لا يفهم احدهما إلا بالإضافة الى الآخر ، ولا تفهم الحالة الصوفية إلا بهما معا .

وقد عرّف الصوفية الفناء تعريفات مختلفة يشير كل منها الى ما يعتبره الصوفية صفة اساسية في الفناء . وتختلف التعريفات التي وضعت حتى منتصف القرن الخامس الهجري في جوهرها عما يقصده الصوفية من اصحاب وحدة الوجود بهذا اللفظ ابتداء من محيي الدين بن عربي ومدرسته .

القسم: الفلسفة المحاضرة (23): مناقشة تعريفات الفناء التي وردت في اللمع والرسالة القشيرية

المرحلة : الرابعة المصادر (التصوف) ابو العلا ، اللمع للسراج ، الرسالة القشيرية للقشيري

المادة : تصوف

ولنعرض الآن لتعريفات الفناء التي وردت في مؤلفين قديمين هامين يمثلان الإتجاه الأول ، وهما كتاب اللع لأبي نصر السراج والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري موردين عليهما الملاحظات الآتية :

اولا _ تشير هذه التعريفات في جملتها الى الناحيتين الأخلاقية والسيكولوجية في التجربة الصوفية ، ولا تتضمن معنى فلسفيا يمكن مراعاته في نظرية عامة في طبيعة الوجود ، بعبارة اخرى هي تعريفات تشرح ما يحس به الصوفي من نفسه في حال فناءه ووجده ، او هي كما يقول اصحاب الإصطلاح الحديث تعريفات ذاتية لا موضوعية . فالصوفية في ذلك العهد قد اسلموا زمام امرهم الى الله وقاموا في مقام التوكل ، فلم يروا في الوجود إلا ارادة مطلقة تسيّر كل شيء وقدرة مطلقة تدبر وتقدر كل شيء ، فتجردوا تجردا تاما عن ارادتهم وقدرتهم . فالحقيقة عندهم ارادة مطلقة ليست الإرادة الانسانية سوى خادم لها ومنفذ لأمرها .

ومن ناحية اخرى وجدوا الشر كل الشر في النفس الانسانية وكل ما يتصل بها ، فتجردوا عن هذه النفس وصفاتها وأعمالها وسمّوا ذلك فناء عن الاعمال والصفات . يقول القشيري : فذلك اذا واطب (اي الصوفي) على تزكية اعماله ببذل وسعه من الله عليه بتصفية احواله ، بل بتوفية احواله . فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فني عن شهواته . فإذا فني عن شهواته بقي بنيته واخلاصه في عبوديته. ومن زهد في دنياه ، يقال فني عن رغبته فإذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق انابته . ومن عالج اخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق . فإذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق . ومن شاهد جريان القدرة في تصريف الاحكام ، يقال فني عن حسابان الحدثان من الخلق . فإذا فني عن توهم الآثار من الاغيار ، بقي بصفات الحق . ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الاغيار لا عينا ولا اثرا ولا رسما ولا طللا ، يقال فني عن الخلق وبقي بالحق وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ، ولكن لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر . فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق اجمعين وغير محس بنفسه ولا بالخلق .⁽³⁾

فالفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وشهود الحق وحده ، وهو النوع الاخير الذي ذكره القشيري هو التوحيد الصوفي الذي اشرنا اليه سابقا .

ثانيا : ان السراج والقشيري ادركا امكان الإنتقال من وصف حال الفناء الصوفي الى وضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود كنظرية الحلول او المزج او وحدة الوجود او ما شاكل ذلك أي الإنتقال من قول الصوفي : انني في حال خاصة هي حال الوجد او الفناء لا شعور لي الا بالله او انني لا اشهد سوى الله إلى القول بأنه لا موجود إلا الله . وهذا الإنتقال طبيعي ، واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير ، ولكنه ليس انتقالا منطقيا ؛ فأن للصوفي ان يشعر بما يشاء ، وان يعبر عن شعوره كيفما يشاء ، ولنا ان نصدق بما يقوله او لا نصدق ، ولكن ليس له ان يبنى على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود إذ الشعور ليس نوعا من انواع العلم ولا يصح ان يبنى عليه نظرية في طبيعة الوجود من حيث هو وجود . فلا بد اذن من ان نفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود ، وبين تجربة وحدة الشهود وبين نظرية وحدة الشهود . ولعل الخلط بين الوجدتين هو الذي ادى ببعض الباحثين في التصوف الإسلامي من المستشرقين الى القول بأن فكرة وحدة الوجود هي الفكرة الاساسية المسيطرة على هذا التصوف برمته . وليس ابعد من الحقيقة والواقع من هذا القول . وان من التجني ان يوصف متصوفة القرن الثالث والرابع امثال ابي يزيد البسطامي والجنيد البغدادي والشبلي بأنهم من القائلين بوحدة الوجود في حين ان اقوالهم صريحة في وحدة الشهود المرادفة للتوحيد .

والظاهر من كلام القشيري ان قوما من الصوفية قد ارتكبوا هذا الخطأ المنطقي وبنوا على تجاربهم الصوفية نظريات فلسفية تنافي التوحيد الإلهي . غير اننا يجب ألا نحمل العبارات التي فاه بها بعض الصوفية الذين جربوا وحدة الشهود اكثر مما تحتمل عن طريق التأويل البعيد ، لأن التأويل البعيد باب واسع محفوف بالمخاطر . ومن هنا فأن شطحات ابي يزيد البسطامي التي ذكرت سابقا هي من هذا القبيل أي انها اقوال صدرت عن صوفي غلبه الوجد والهيام بالله فصاح في غيبته معلنا عن شعوره وشهوده لا موقرا لمذهب .

ثالثا _ ان تعريفات الفناء التي اشرنا اليها تعتبر فقدان الشعور بالذات وبالعالم الخارجي صفة من صفات هذا الفناء .

رابعا _ ان الفناء يمر بمراحل تدريجية تبتدئ بالفناء عن الشهوات والافعال الذميمة ، وتنتهي بالفناء عما سوى الله والبقاء بالله وحده .

خامسا _ ن القشيري والسراج يفهمانه على انه غيبة او فقدان للشعور بالذات ، وينكران على من يفهم منه معنى آخر كمحو صفات البشرية والاتصاف بصفات الالهية ، او أي معنى يشير الى صيرورة الانسان إليها .

فالفناء اذن عند هذين المؤلفين محو وإزالة لكل ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته واخلاقه الذميمة ، وغيبة تامة عن ذات العبد والوجود الخارجي . اما فناء الذات بمعنى محوها من الوجود وحلول الإلهية محلها ، فأمر ينكره جمهور الصوفية في ذلك العهد . يقول القشيري : واذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجوده والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق⁽⁴⁾ . أي ان

الفناء حال لرجل سكر من حب الله فغفل عن نفسه وعن الخلق ، اوحال لرجل هاله الشهود الإلهي فذهل عن نفسه في حضرة ربه وغاب عن شعوره بذاته . وهو في هذا المقام كالنسوة اللواتي وقع نظرهن على جمال يوسف فقلن حاشا لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم . أي قطعن ايديهن من شدة ما غلب عليهن من روعة جمال يوسف ، فوصفنه بأنه ليس بشرا وهو بشر ، وبأنه ملك وما هو بملك . فما بالك بمن يشاهد جمال الحق ويدرك عظمتة ؟ ويقول السراج من الكفر ان يقال ان الصوفي يفنى عن صفاته البشرية ويبقى بصفات الإلهية ، فليس الفناء إلا الاذعان المطلق لإرادة الله وقدرته . ان الله لا ينزل الى قلب العبد وانما الذي ينزل الى قلب العبد هو الايمان به ، والاعتقاد بتوحيده ومحبة ذكره . فأن الله تعالى يخالف الحوادث في ذاته وصفاته ، فكيف يتأتى الحلول ؟ ولا يفنى الانسان عن ناسوتيته كما لا يخرج السواد عن الثوب الاسود . اما اذا تغيرت الصفات البشرية ، فأنها تتغير بصفات اخرى بشرية⁽⁵⁾ .

هذا هو موقف الصوفية قبل ظهور مذهب وحدة الوجود الذي اسسه لأول مرة ووضعه في صورة كاملة الشيخ محيي الدين بن عربي الصوفي الاندلسي المتوفي سنة 638 ، فأن هذا الصوفي الفيلسوف قد فسر الفناء تفسيرا آخر يتمشى مع روح مذهبه ونظريته العامة في طبيعة الوجود .

(1) الرسالة القشيرية : 141

(2) تذكرة الأولياء ج 1 : 160

المحاضرة (24) : وحدة الشهود ووحدة الوجود

القسم : الفلسفة

المصادر : (التصوف) ابو علا عفيفي

المرحلة : الرابعة

المادة : تصوف

اشرنا فيما سبق الى هذين الاصطلاحين وحددنا الفرق بينهما بصورة عامة ، ولكن الامر يقتضي مزيدا من الشرح والتفصيل لتظهر المقابلة واضحة بين وحدة الشهود ووحدة الوجود التي استعملناها مرادفة لنوع من انواع التوحيد ووحدة الوجود التي لا يقصد بها وحدة الالهية بل وحدة الوجود الحقيقية .

وحدة الشهود حال او تجربة يعانيتها الصوفي ، لا عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها او يطالب الغير بتصديقها . ولذا فرق الصوفية بين علم التوحيد (أي العلم بتوحيد الله) وعين التوحيد وقصدوا بعلم التوحيد معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد ، وهذا هو توحيد جمهور الناس الذين يثبتون لله وينفون عنه الشركة بجميع انواعها وهو مذهب يخالف على حد قول الهجويري مذهب الثنوية القائلين بمبدأي النور والظلمة ومذهب المجوس القائلين بوجود يزدان وأهرمان ، ومذهب الطبيعيين الذين يقولون بوجود الطبيعة والقوة ، ومذهب الفلكيين الذين يقولون بالكواكب السبعة ، والمعتزلة الذين يقولون بما لا يتناهى من الخالقين .

اما عين التوحيد فهي تلك الحال التي اشرنا اليها حال وحدة الشهود التي ليست علما ولا اعتقادا ، ولا تخضع لوصف ولا تفسير ووحدة الشهود المرادفة لعين التوحيد بهذا المعنى تختلف اختلافا جوهريا عن وحدة الوجود التي قد يقول بها الصوفي وغير الصوفي ، والتي لا تتصل بالتجربة الصوفية الا بالقدر الذي شرحناه . والظاهر ان وحدة الشهود هي اخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية اطلاقا بقطع النظر عن يحصل له الشهود ، وعن موطنه وجنسه ودينه ، فأن الوثائق المعتمدة تثبت انها عالمية جربها كبار الصوفية على

اختلاف اديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها او رمزوا اليها بأسماء مختلفة . وهي الحال التي يسميها صوفية الاسلام بالفناء وعين التوحيد ، وحال الجمع وهكذا . يقول ابو سعيد الخراز : اول مقام لمن ووجد التوحيد ويتق بذلك ، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل ويقول ابو بكر الشبلي لرجل أتدري لم لا يصح توحيدك ؟ فقال لا فقال لأنك تطلبه بك فالشبلي يطالب الرجل برفع الاثنينية لكي لا يرى الا الله وحده ، لأنه يعتبر الشعور باذات حائلا دون الشعور بالوحدة ، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب . وفي هذا المعنى يقول الحسين بن منصور الحلاج فيما اثر عنه من ابيات :

بيني وبينك إنِّي يِنازعني فارفع بِإِنِّكَ إِنِّي من البين

فهو يعاني من جراء شعوره بإنيته نزاعا نفسيا ممضا . ولا يتم له صفاء التوحيد ، لعدم شهوده وفنائه ، ولذلك يتضرع الى الله ان يرفع الإن من البين والإن هو الوجود الشخصي المتعين – الأنا . فهو لا يريد اثنينية الأنا والأنت : بل يريد حالا تغنى فيها الأنا وتبقى الانت وحدها ، او بعبارة ادق ، حالا تتمحي فيها التفرقة بينهما .

المحاضرة (25) : وحدة الوجود في مذهب ابن عربي

القسم : الفلسفة

المصادر : (التصوف) ابو العلا عفيفي

المرحلة :الرابعة

المادة : تصوف

لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة مستقلة قبل ابن عربي المتوفي 638 وان ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في اقوال الصوفية السابقين عليه . ولم يكن ابن عربي اول من ارسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود وحسب ، بل ظل حتى اليوم الممثل الاكبر لهذا

المذهب ، ولم يأت بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرا او شعرا الا كان متأثرا به او ناقلا عنه ، او مرددا لمعانيه بعبارات جديدة .

وعلى الرغم من هذا فقد حاول كثير من الكتاب قديما وحديثا ان ينفو عن ابن عربي القول بوحدة الوجود ظنا منهم ان هذا المذهب مذهب مادي الحادي لا يليق بولي مسلم من كبار اولياء الله ، ولو عرفوا ان وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي ليس فيها من المادية شيء ، وأنه كما يقول ابن تيمية فرّق بين الظاهر والمظاهر فكان بذلك اقرب القائلين بوحدة الوجود الى روح الاسلام ، لما استبعدوا صدور هذا المذهب عنه ، ولما انكروا عليه مذهباً يعد في طليعة المذاهب الفلسفية الصوفية العالمية . ولم يكن ابن عربي مجرد فيلسوف صوفي عنى بالجانب النظري الثيوصوفي من التصوف ، بل كان الى جانب هذا من ارباب المواجد والأذواق ، تكلم بلسان الكشف والاشراق كما تكلم بلسان العقل ، فجمع القول بين وحدة الشهود ووحدة الوجود. وهذا هو موضع الحيرة فيه وسبب اختلاف الناس في امره . فالذين ينكرون عليه القول بوحدة الوجود ينظرون اليه نظرته الى غيره من الصوفية كالجنيد والشبلي وذي النون المصري ويفسرون ما صدر عنه من اقوال في وحدة الوجود تفسيرهم للشطحات الصوفية ، او يعتبرونها على اكثر تقدير اقوالا عن وحدة الشهود مع انها اقوال لا يمكن صرفها عن ظاهر معناها الا بضرب من التعسف لا مبرر له .

والحقيقة انه لا ينكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود الا جاهل او مكابر فأن كل فقرة من فقرات كتابه فصوص الحكم وكثيرا مما يقوله في الفتوحات المكية ينطق بما لا يدع مجالا للشك بأن له مذهباً في وحدة الوجود ملك عليه زمام عقله وروحه وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الالهية والبشرية ، والمعرفة الانسانية والحياة النفسية والمحبة الالهية والاديان والاخلاق وامور الآخرة الى غير ذلك مما يمكن وصفه بأنه يمثل فروع شجرة واحدة يغذيها اصل واحد .

وسنعرض الآن في شيء من التفصيل قضيته الكبرى التي هي بمثابة الاصل الذي صدرت عنه جميع النظريات التي قال بها . يرى ابن عربي ان الوجود بأسره حقيقة واحدة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد على الرغم مما يبدو لحوسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي وما نقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم او الحق والخلق . ولكن الحق والخلق عنه اسمان او وجهان لحقيقة واحدة اذا نظرت اليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، وإن نظرت اليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً . ولكنهما اسمان لمسمى واحد :

وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

جمع وفرق فأن العين واحدة

هذه في نظر ابن عربي قضية بديهية لا تقبل الشك ولا الدليل ولكنها في الوقت نفسه تقبل التحقيق عن طريق التجربة الصوفية التي يدرك فيها الصوفي في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق وحدته الذاتية مع الحق ، والعقل وحده غير المؤيد بالكشف والذوق لا يقوى على ادراك هذه الوحدة .

يصرح ابن عربي بهذه العقيدة في عبارات قوية جريئة لا مواربة فيها : من ذلك قوله فسبحان من اظهر الأشياء وهو عينها . وقوله :

ولا سمعت اذني خلاف كلامه

فما نظرت عيني الى غير وجهه

وقوله : وقد ثبت عند المحققين انه ما في الوجود الا الله ، ونحن وان كنا موجودين فإنما كان وجودنا به ، فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم . وقوله :

وهل يجوز عليه هو او ما هو ؟

ممن تفر وما في الكون الا هو

او قلت ما هو فما هو ليس الا هو

ان قلت هو فشهود العين تنكره

فكل شيء تراه ذلك الله

فلا تفر ولا تركز الى طلب

وقوله :

انت لما تخلقه جامع

يا خالق الأشياء في نفسه

فيك فأنت الضيق الواسع

تخلق ما لا ينتهي كنهه

هذه العبارات وامثالها مما تفيض به مؤلفات ابن عربي صريحة في وحدة الوجود صراحة صارخة وليس في تأويلها الى غير ما يفهم من ظاهرها الا افسادها .

القسم: الفلسفة

المحاضرة (26) : الجانب المنطقي والفلسفي في مذهب ابن عربي

المرحلة : الرابعة

المصادر : (التصوف) ابو العل عفيفي

المادة : تصوف

ويبدو ان ابن عربي يواجه مشكلة الكثرة في الوجود وهي كثرة تشهد بها الحواس ويقرها العقل ، ويحاول ان يفسرها على اساس انها صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات ، او على انها اوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته . وللحق عند ابن عربي معنيان الأول الحق في ذاته ، وهو حقيقة مطلقة لا نعرفها ولا نتصل بها بوجه من الوجوه ، والحق كما يبدو لنا في تجلياته في الوجود ، وهو بهذا المعنى مرادف للخلق . ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان : حق وخلق . وهي الواحد والكثير ، والقديم والحادث والظاهر والباطن والأول والآخر وغير ذلك من الأضداد . فإذا نظرت الى الحق من حيث ذاته فهو الناظر الى نفسه ، وهذا مقام الوحدة ، وإذا نظرت اليه من حيث تجلياته نظرت اليه من مقام الكثرة كما عبر افلوطين عن ذلك حيث قال : ان الواحد الأول في كل مكان وهو مع ذلك لا في مكان . فالتفرقة بين الحق والخلق ، او بين الواحد والكثير تفرقة منطقية يقول بها العقل لا الذوق الصوفي ، وهي تفرقة في ظاهر الأمر لا في حقيقته ، كالتفرقة بين الجوهر وأعراضه ، وهما في الواقع حقيقة واحدة ، وأن تصور العقل الفصل بينهما . فالذي يحدث الكثرة في الوجود هي احكامنا على الموجودات ، اما الموجودات فواحدة .

في هذا الجانب من فلسفة ابن عربي وهو ما يصح ان نسميه بالجانب المنطقي او الفلسفي اثر ظاهر لثلاثة تيارات من الفكر : الأول نظرية افلوطين في الواحد والكثير ، والثاني نظرية الاشاعرة في الجوهر والاعراض والثالث نظرية الحلاج في اللاهوت والناسوت إذ الناسوت عند الحلاج هو المظهر الخارجي لللاهوت يقول :

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الأكل ولشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

ومع هذا، فالفرق بين ابن عربي من ناحية ، وبين افلوطين والاشاعرة والحلاج من ناحية اخرى ، فرق جوهري واساسي ، ومذهبه مختلف عن مذاهبهم .

وتمشيا مع منطق العقل لا الكشف يحاول ابن عربي ان يفسر العلاقة بين الواحد والكثير ويلجأ في ذلك الى ضروب من التمثيل والتشبيه قد تعين بعض الشيء على فهم هذه المشكلة المعقدة ، ولكنها قد تبيلب فكر القارئ الذي يأخذ بحرفيتها وأشاراتها المادية . من ذلك تمثيله الذات الالهية بشيء منعكسة صورته على مرايا ، والكثرة الوجودية بالمرايا التي تنعكس عليها صور ذلك الشيء . او تمثيله الذات الالهية بالواحد العددي ، والكثرة الوجودية بسائر الاعداد التي تستمد وجودها من الواحد . او تمثيله الذات الالهية بالجسم ، والكثرة الوجودية باعضاء الجسم التي لا وجود لها ولا كيان بغير الجسم ، وهذا التشبيه ممعن في المادية .

القسم : الفلسفة المحاضرة (27): مراتب الحقيقة الوجودية في مذهب ابن عربي

المرحلة :الرابعة المصادر: (التصوف) ابو العلا عفيفي

المدة :تصوف

للحقيقة الوجودية في تنزلها الى علمنا ثلاث مراتب : مرتبة الأحدية المطلقة وهي مرتبة الذات او مرتبة العماء . ونحن لا نعرف عن الذات الالهية - من حيث هي - شيئا ، ولا نستطيع ان تصفها بشيء سوى محض الوجود ؛ لأنها من هذه الحيثية مجردة عن كل اسم ووصف وازافة . والثانية مرتبة الواحدية وهي المرتبة التي تتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات ، او هي مرتبة الحق او الله بالمعنى الديني

. ولكن الأسماء والصفات الالهية هي من ناحية عين الذات كما يقول المعتزلة ومن ناحية اخرى عين العالم الخارجي اذ ليس العالم الخارجي عند ابن عربي سوى مجموعة من المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الواحدة فيما لا يتناهى من الصور . فالعلم الخارجي هو مجموعة صفات الله ، ووجود الذات فيه وجود مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور اعيان الممكنات ، او متعين في النسب والاضافات التي نطلق عليها اسم الصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يقول ابن عربي : فما وصفناه (أي الحق) بوصف الاكنا (أي المحدثات) ذلك الوصف . ويقول فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له اثر في الكون .

وفي هذه المرتبة ندرك الفرق بين الاله والمألوه والخالق والمخلوق ، والمطلق والنسبي ، والحق والخلق . اما في مرتبة العماء او الاطلاق الصرف فلا ندرك هذه المعاني . ولهذا يخطئ ابن عربي الغزالي ومن يرى رأيه من الحكماء في زعمهم ان الله تعالى يمكن ان يعرف من غير نظر في العالم فيقول : نعم تعرف ذات قديمة ازلية ، لا تعرف انها اله حتى يعرف المألوه ، فهو (أي المألوه) عين الدليل عليه .

والصلة بين المرتبة الاولى والمرتبة الثانية اشبه بالصلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، ولكنه خروج لما بالقوة الى ما بالفعل غير محدود بزمان اذ لا اول له ولا نهاية ، بل التجلي الإلهي عملية ازلية ابدية او عملية خلق مستمر ، الغاية منه معرفة الحق بظهور اسمائه وصفاته على صفحة الوجود بهذا يفسر ابن عربي معنى الخلق وسره ، ويشير الى الحديث القدسي الذي يقول الله فيه : كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبي (اوفيه) عرفوني . وكذلك يشرح سر خلق الانسان بأنه اظهار للكمالات الإلهية في صورة جامعة يرى فيها الحق نفسه فيقول : لما شاء الحق من حيث اسماءه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه ، في كون جامع يحصر الامر كله ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه فأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون له كالمرآة ، فأنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير هذا المحل ولا تجليه له ، الخ...

أي لما شاء الحق ذلك اوجد الانسان واظهر صفاته واسمائه في اكمل صورة خلقية هي الصورة الانسانية .

والمرتبة الثالثة مرتبة شهود الحق في قلب الصوفي حيث تمحي الكثرة وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهي في اللامتناهي ، في هذه الحال لا يرى الصوفي لنفسه ولا للعالم الخارجي وجودا ، بل يرى الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية عن طريق اتصاله به ، ويتحقق بوحدة الذاتية معه .

القسم : الفلسفة المحاضرة (28) : وحدة الوجود والمذهب الافلاطوني

المرحلة : الرابعة المصادر : (التصوف) ابو العلا عفيفي

المادة : التصوف

سبق ان ذكرنا ان في مذهب ابن عربي عناصر استمدتها من نظرية افلوطين في الواحد والكثير ونظرية الاشاعرة في الجوهر والاعراض وأكدنا ان مذهبه في نهاية التحليل مذهب خاص به يختلف اختلافا جوهريا عن هاتين النظريتين . والآن نزيد القول تفصيلا في وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بين نظرية ابن عربي في تجلي الحق في صور الموجودات ونظرية افلوطين في صدور الكثرة عن الواحد .

يبدأ التعدد في الوجود على مذهب افلوطين بصدور العقل عن الواحد ثم صدور النفس الكلية عن العقل وصدور العالم او الطبيعة عنها . واذن فليس الواحد هو هذا العالم ولا جزءا منه ولا شيئا فيه ولا وجها من وجوهه .

ولهذا ننكر ان نظرية الفيض الافلوطينية نظرية في وحدة الوجود خلافا للكتاب الذين يميلون الى اعتبارها كذلك . اما نظرية ابن عربي فنظرية في التجليات الإلهية اي في الوجود الواحد المتجلي في الموجودات المتكثرة لا في الوجود الواحد الذي فاضت عنه عن طريق الوسايط الموجودات المتكثرة . نعم قد يفسر فكرته عن صدور الكثرة من الواحد بأنه تفتح الصور الوجودية في النفس الرحماني ، او انه تطور داخلي في ذات الحق ونحو ذلك مما يشعر بقربه من فكرة افلوطين ، ولكنه في الحقيقة اقرب الى هيجل منه الى افلوطين ؛ لأن كلمات التفتح والتصور والتطور والتنزل وما شاكلها كلمات لها دلالات منطقية لا واقعية أي

انها كلمات لها مغزاها في نظرية مثالية في طبيعة الوجود قائمة على الجدل المحض كما يقول هيجل وليس في الوجود مجال لكثرة حقيقية ولا تعدد بأي معنى لموجودات مستقلة بعضها عن الآخر او عن الكل .

وظهور الكثرة عن الواحد في نظرية ابن عربي حركة دائرية لا مستقيمة كحركة الصدورات الافلوطينية فعند الأول يصدر عن الواحد كل شيء ويعود اليه كل شيء في حركة لا نهاية لها . اما عند الثاني فلا تلحق حلقة من حلقات سلسلة الصدورات بحلقة اخرى ولا تعود الى الواحد. وكأن ابن عربي يرد على افلوطين وينكر عليه نظريته وهو يقول : فكأن خروجنا من العدم الى الوجود به سبحانه ، وإليه نرجع كما قال عز وجل : (وإليه يرجع الأمر كله) ...الا تراك اذا بدأت وضع دائرة فأنتك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها الى ان تنتهي الى اولها . وحينئذ تكون دائرة ؟ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكننا اذا خرجنا من عنده خطأ مستقيماً لم نرجع اليه ، ولم يكن يصدق قوله وهو الصادق (وإليه ترجعون) . فكل امر وكل موجود فهو دائرة تعود الى ما كان منه بدؤها .

القسم : الفلسفة المحاضرة (29) : ثورة التصوف في مجال الحب الإلهي

المرحلة : الرابعة المصادر : (التصوف) ابو العلا عفيفي

المادة : التصوف

ورد في القرآن وصف الله تعالى بأنه جبار ، متكبر ، قهار ، معز ، مذل ، سريع الحساب الى غير ذلك من الصفات التي يسميها الصوفية صفات الجلال . وكذلك وردت آيات تصور آثار هذه الصفات في عالم الخلق فيما انزله الله وما زال ينزله بالكفار والعاصيين من ضروب المحن والانتقام ، وما اعد لهم في الدر الآخرة من صنوف العذاب . كل ذلك بإسلوب قوي مؤثر يشيع الرعب في القلوب وتقشعر منه الأبدان .

ولكن في القرآن طائفة اخرى من الآيات وصف الله فيها نفسه بصفات الجمال من رحمة بعباده ، ومحبة لهم وشفقة عليهم وغفران لذنوبهم ، ويذكر ما اعد للمؤمنين الأبرار في الدار الآخرة من ضروب النعيم .

وقد كان لكل من هاتين الطائفتين من الآيات اثره الظاهر في مرحل تطور التصوف الإسلامي المختلفة ، ففي مرحلة الزهد المحض - حيث كان التصوف بسيطا سذجا ، وايمان المسلمين غضا قويا ، استجاب الزهاد للطائفة الأولى من الآيات القرآنية اكثر من استجابتهم للثانية ، فبالغوا في تصوير المعاصي أيا كان نوعها ، واستولى على قلوبهم الرعب والخوف من الله وعذابه ، بل كان الخوف هو الباعث الأكبر في كل ما اتوا به من طاعة وعبادة .

وفي المراحل التالية ابتداء من القرن الثالث او قبل ذلك بقليل استجاب اتقياء المسلمين للطائفة الثانية من الآيات ، وحل في قلوبهم حب الله محل الخوف منه ، واصبح ذلك الحب الباعث الأول في كل ما اتوا به من اعمال الطاعة والعبادة .

وبذلك ظهر في التصوف الإسلامي منذ عصر مبكر نزعتان : تتمثل النزعة الأولى في المسلم الزاهد الذي نظر الى الله نظرتة الى قوة هائلة قاهرة قادرة على كل شيء ، مهيمنة على كل شيء ، مريدة لكل شيء ، لا تجري في الكون حركة ولا سكون الا بأمر الله وطوع ارادته : يبطش بمن يشاء ، ويعذب من يشاء ، ويغفر لمن يشاء .

وقد نظر هؤلاء الزهد الى العالم نظرتهم الى شيء بغض حقير يجب الفرار منه وعدم الركون اليه ، وعدم الاغتياب بأمر من اموره ، ولو كان ذلك الأمر لذة الطاعة ، ولذا غلب عليهم الحزن والكمد والخوف والبكاء ، وشاع في نفوسهم التشاؤم . ومن الأمثلة لمثل هؤلاء ، زهاد الصحابة والتابعين ، ومن زهاد القرن الثاني ابراهيم بن ادهم وشقيق البلخي .

اما رجال المرحلة الثانية وما يليها فتقوم نزعتهم الصوفية او فلسفتهم الصوفية ان صح التعبير على اساس ان اهم صفات الإلهية ليست الارادة المطلقة المسيطرة على كل شيء ، بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبئين في سائر انحاء الوجود . والعالم في نظرهم مظهر من مظاهر الارادة الالهية من غير شك ولكنه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي ، وصورة يتجلى فيها الحب الإلهي . والله الذي صوره اوائل الزهاد بصورة المعبود الذي يجب ان يذل له العبد ويخشاه ، صوره هؤلاء بصورة المحبوب الذي

يحب العبد ، ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن الى جواره ، ويشاهد جماله في قلبه وفي كل ما ظهر في الوجود من آثاره .

بل ان بعضهم ذهب الى القول بأن الحب الإلهي هو سر خلق الله للعالم ؛ لأنه اراد ان يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره في صفحة الوجود ليكون دليلا عليه كما قال تعالى عن نفسه في حديث قدسي : (كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني) وكان من نتائج هذه النزعة ظهور نظرية الحب الإلهي وذيوعها في اوساط الصوفية طوال العصور ، وظهور فكرة الجذب الصوفي وفكرة الاتصال بالله .

لا مجال اذن للقول بأن نظرية الحب الالهي نظرية غير اسلامية ، او انها لا سند لها من القرآن والحديث ، وانها امر استحدث عند المسلمين عندما تأثروا بأصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية ، وان كان لهاتين من غير شك اثر غير قليل في تشكيل هذه النظرية واساليب التعبير عنها . لقد صرح القرآن بأن الله يحب ويحب في مثل قوله تعالى (يحبهم ويحبونه) وقوله (والذين آمنوا اشد حبا لله) . ويحكي عن النبي (ص) لما سأله ابو رزين العقيلي يا رسول الله ما الايمان ؟ انه قال : (ان الله ورسوله احب اليك من سواهما) .

ويروى عنه اه كان يقول في دعائه : (اللهم ارزقني حبك وحب من احبك وحب ما يقربني الى حبك ، واجعل حبك احب الي من الماء البارد) ووصف الله نفسه بأنه (الغفور الودود) وبأنه قريب من عبه اذا دعاه ، وبأنه سميع الدعاء ، وأنه اقرب الى الانسان من حبل الوريد ، وغير ذلك من الآيات التي تفيض عطفًا وحنانًا ورحمة بالعباد . بل أنه تعالى اراد ان يكون حبه لعباده حظًا مشتركًا بينهم جميعًا لا تستأثر به امة دون اخرى ولا طائفة دون طائفة فقال في معرض لوم اليهود والنصارى : (وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ بل انتم بشر ممن خلق) فهو ينكر عليهم انهم يقصرون هذا الوصف على انفسهم في حين ان كل مؤمن خالق به .

وفي القرآن آيات كثيرة تشير الى ان الله يحب كذا ولا يحب كذا ، كقوله تعالى : (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا) وقوله : (ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) وقوله : (ان الله لا يحب المعتدين) وقوله : (والله لا يحب المفسدين) .

اما الاحاديث النبوية التي ورد فيها ذكر الحب الالهي ، ففتجاوز في عددها ومعانيها ما ورد في القرآن في هذا الصدد ، ولا شك ان كثيرا منها قد وضع للتعبير عن الأفكار الصوفية التي نمت تحت تأثير عوامل خارجية ظهر اثرها في التصوف منذ منتصف القرن الثاني الهجري . ومن الأحاديث الصحيحة التي يكثر الصوفية من روايتها والتعليق عليها ، الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه : (لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه ، فإذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي عليها ألخ) .

فظاهر من كل ما تقدم ان في القرآن والحديث نصوصا صريحة الدلالة على محبة الله لعباده ومحبة عباده له ، وان هذا امر لا يجحده الا جاهل او مكابر . اما ان هذه البذور الاولى قد نمت في البيئة الإسلامية تحت تأثير ثقافات اجنبية حتى ظهر عنها نظرية بل نظريات في الحب الالهي ، فهذا امر يجب ان نسلم به وان كان يجب الا نبالغ في شأنه . واقوى المصادر الاجنبية تأثيرا في نظريات الحب الالهي عند المسلمين المسيحية والمانوية والافلاطونية الحديثة .

القسم : الفلسفة المحاضرة (30) : موقف المسلمين من الحب

الإلهي

المرحلة : الرابعة المصادر : (التصوف) ابو العلا عفيفي

المادة : تصوف

خضعت مسألة الحب الإلهي عند المسلمين لمعايير مختلفة ووجهات نظر متباينة تبعا لتباين فرق المسلمين في فهمهم وتصورهم لمعنى الإلهوية والصلة بين الله وخلقه . فإنه على الرغم من ورود صريح الآيات والحديث في ان الله يحب ويحب ، انكرت بعض طوائف المسلمين انه يحب ويحب على الحقيقة ، وقالت ان ما ورد في الشرع مما يشير الى ذلك لا يعدو ان يكون ضربا من المجاز ، وأن الله لا يحب ولا يحب لأن المحبة لها من اللوازم ما لا يليق بالجنان الإلهي كالشوق والأنس والمناجاة والمشاهدة وتبادل اللذة ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجب ان يتنزه الله عنها . وأقصى ما ذهبوا اليه من التأويل هو ان

المراد بمحبة العبد لله طاعته ودوام خدمته ، وان المقصود بمحبة الله للعبد كلاءته ورحمته ، او قالوا - كما قال بعض المتكلمين - ان المحبة احدى الصفات التي وصف الباري نفسه في مثل (يحبهم ويحبونه) فيجب الاعتقاد بها وعدم النظر في ماهيتها وكيفيةها .

اما الصوفية فمنهم من كان اكثر تحفظا وأدنى الى مذهب المتكلمين مثل الهجويري الذي يفسر محبة الله للعبد بأنه صفة من صفات الله كالرضا والغضب والرحمة ونحوها : ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له في الدنيا والآخرة ، وشغله قلبه به وحده .

ولكن من الصوفية من لم يستبشع شيئا من معاني الحب ومستلزماته عند كلامهم في حبهم لله او حب الله لهم ، بل اعتبروا ذلك الحب حقيقة واقعة اختصوا بها وعرفوها في تجاربهم وشعروا بلذتها ، وان لوازم المحبة من شوق وحنين وأنس ومناجاة ولذة قرب وألم بعد ، انما هي حقائق ادركوها في مواجيدهم ، وان المحبة امر متبادل بين الله وعبده ، فالله يشفق الى العبد ويطلب قربه كما يشفق العبد اليه ويطلب قربه ، والله يناجي العبد ويغار عليه كما يناجيه العبد ويغار عليه . الى غير ذلك من صفات المحبة ولوازمها . اما المواظبة على طاعة الله وخدمته فهي عندهم فرع المحبة وليست مرادفة لها كما ذهب الاوائل . وقد حاول الغزالي ان يجد اساسا عقليا لحب الانسان لله ، فقسم المحبة الى خمسة انواع وقال ان هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها الا في حب الله . اما انواع المحبة فهي : (1) محبة الوجود (2) محبة من يجع اليه دوام الوجود . (3) محبة المحسن الى الغير (4) محبة كل ما هو جميل في ذاته (5) محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة .

اما ان هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها الا في حب الله ، فذلك لأن العبد اذا احب وجوده فقد احب الله لأنه واهب هذا الوجود ، واذا احب دوام وجوده ن فقد احب الله لأنه هو الذي يديم عليه وجوده ، واذا احب المحسن اليه ، فقد احب الله المحسن المسبغ للنعم ، واذا احب الجمال فقد احب الله الذي هو مصدر كل جميل ، او لأنه هو الجميل على الحقيقة . اما لنوع الخامس ، فيرى الغزالي ان المناسبة موجودة بين العبد وربّه -المحبيب والمحبوب - اذ العبد فيه الروح التي هي من امر الله . والتي من اجلها استحق الانسان الخلافة عن الله كما استحق ان تسجد له الملائكة .

فمحبته الله اذن في نظر هؤلاء الصوفية امر مشروع ، بل امر واقع محقق ، ولكنها حال ذوقية كسائر احوال الصوفية لا نستطيع لها شرحا ولا تفسيراً ولا نملك لها تعبيراً ، هي حال تجل عن الوصف وتلطف عن العبارة كما يقول القشيري ، ولكنها تمل العبد على التعظيم لله وايتار رضاه ، وقلة الصبر عنه والاهتياج اليه ، وعدم القرار من دونه ، ووجود الإستئناس بدوام ذكره .

ولم يكن التحول من انكار الحب الالهي الى الاعتراف به في دوائر الفقهاء والصوفية سريعاً ولا مفاجئاً ، بل ظلت المسألة معلقة زمناً ، مترددة بين الأخذ والرد ، حتى قبل الفقهاء نوعاً من الحب لا يتجه الى موضع مشخص ، بل الى فكرة او مثال يرمز اليه بموضوع محسوس ، وكان هذا النوع من الحب اشبه شيء بالحب العذري . فلما اعترف الفقهاء به ، التمس فيه الصوفية تأييداً لمذهبهم في الحب الإلهي . وعن هذا الطريق اعترف الفقهاء وأوائل الصوفية على السواء بإمكان الحب الالهي المجرد عن التشخيص والتجسيم .

نعم قد يرمز الصوفية للمحبوب الإلهي بموضوعات مشخصة مجسمة ترد اسمائها في قصائدهم ، بل قد ينشدون في محافلهم قصائد من صميم الغزل الإنساني ، ويلحظون فيها معاني ومغازي الهية ، ولكن هذا ليس الا من قبيل الرمز والإشارة الى ما تسمو على التصريح والتعبير . والى هذا المعنى يشير قائلهم بقوله:

اسميك لبنى في نسيبي تارة
وأونة سعدى وأونة ليلي

حذارا من الواشين ان يفطنوا بنا
وإلا فمن لبنى فديت ومن ليلي

لم يقف الأمر بالصوفية عند مجرد الكلام في الحب الإلهي باعتباره حلاً من الأحوال التي يعالجونها في تجاربهم ، بل ظهرت لهم فيه نظريات واتجاهات اختلفت باختلاف نزعاتهم الصوفية العامة وثقافتهم وامزجتهم .

وظهرت اول نظرية في الحب الإلهي في مدرسة البصرة ، وكان ظهورها عند جمعة لقبوا بالزنادقة - او زنادقة الزهاد - وهو اسم اطلقه عليهم ابو داود السجستاني المتوفي سنة 275 ومن هؤلاء رابعة العدوية (توفيت سنة 185) ورياح القيسي المتوفي سنة 188 وحن او ابن حبان الحريري ، وابو حبيب العجمي .

وقد اطلق هذا الاسم ايضا على عبد الواحد بن زيد المتوفي سنة 177 وکليب وعبدک الصوفي الشيعي وامرأة القيسي وأبي العتاهية الشاعر .

ولا شك ان ظهور الكلام في الحب الإلهي في بيئة البصرة في صورة قوية ناضجة له مغزاه ، وان كنا لا نعرف الكثير عن الظروف التي احاطت برجال مدرستها ، ولكننا نعرف على الأقل ان منهم من كان متأثرا بالفلسفة المانوية التي عرفت بنظرية خاصة في الحب الإلهي خلاصتها ان ارواح الأبرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الأعظم ، فهي دائما تنجذب اليه وتحن الى العودة اليه ، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة ، فغايتها التحرر من ربة عبوديتها ، والانطلاق من سجنها الأرضي .

وأول من تغنى بنغمة الحب الإلهي من هذه الطبقة في اخلاص وصدق ، كانت رابعة العدوية التي احبت الله لذاته -لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته ، وكان اقصى امانيتها ان يكشف الله لها عن وجهه الكريم ويرفع عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته ، وفي هذا تقول في مخاطبة الذات الإلهية :

احبك حبين حب الهوى	وحبا لأنك اهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فكشفك لي الحجب حتى اراكا
وأما الذي انت اهل له	فلمست ارى الكون حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهي تتحدث عن نوعين من الحب لله : حب له من اجل غرض تنشده ومنفعة تطلبه او هو حب اناني تسميه حب الهوى . والحب الثاني حب لله تعالى من حيث هو ، وهو حب الإيثار المنزه عن الأغراض الشخصية والشهوات ، وفي هذا الحب لم تر رابعة شيئا من الكون الا ورأت الله فيه .

ادركت رابعة العدوية سر الحياة الصوفية وجوهرها وذلك السر هو انكر الذات وفناء المحب في المحبوب . اذ لا يعرف الله المعرفة الحققة ، ولا يحب الحب الحقيقي ، وفي النفس ادنى شعور بذاتها وبالعالم المحيط بها ، وفي هذا تتفق رابعة مع صوفية المسلمين الذين تغنوا بنغمة الحب الإلهي من بعدها ، بل مع صوفية غير المسلمين من اصحاب الديانات الاخرى . يقول ابو عبدالله القرشي : حقيقة المحبة ان تهب كلك من

احببت فلا يبقى لك منك شيء ، ويقول ابو بكر الشبلي : سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب .

صارت المحبة الإلهية من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفية والهدف التي تتجه اليه .
وظهر في القرن الثالث خاصة رجال عرفوا بنظريات فيها منهم الحارث بن اسد المحاسبي والجنيد ويحيى بن معاذ لرازي وسري السقطي وذوالنون المصري ، وسهل بن عبد الله التستري وسمنون بن حمزة وابو بكر الشبلي وغيرهم ، ثم بلغت فكرة الحب الإلهي ذروتها في فلسفة اصحاب وحدة الوجود .

وكلهم مجمع على ان الله كعبة آمال السالكين ، وان محبته خير طريق مؤدية اليه ، ولكنهم يختلفون في تصوير العلاقة بين المحب والحبوب والصلة بين المحبة وغيرها من مظاهر الحياة الروحية وأثرها في الأخلاق الصوفية بوجه عام .

ونستطيع ان نقسم نظريات الصوفية في الحب الإلهي الى قسمين كبيرين : اولهما النوع الخالص او البحت الذي لا دخل للفلسفة فيه ، وثانيهما النوع الذي يتسم بسمة وحدة الوجود او ما يقرب منها كمذهب القائلين بالاتحاد او بالحلول .