الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية: أصول الدين
قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: التصوف الإسلامي

الأسماء الحسنى وصلتها بالكون والحياة الإنسانية

- رؤية صوفية -

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في العقيدة

تخصص: التصوف الإسلامي

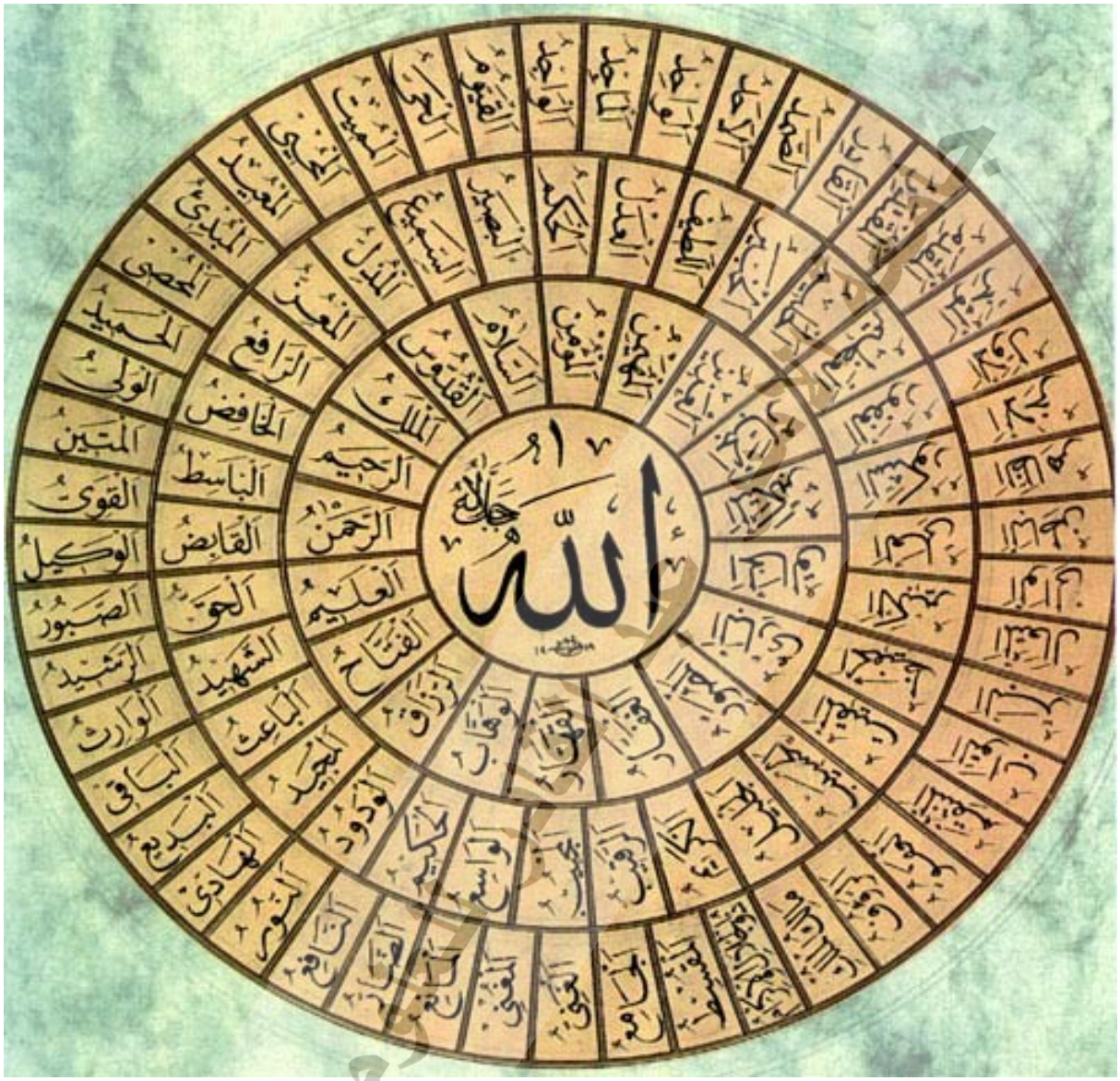
إعداد الطالبة:
رشا روابح

إشراف:
أ.د/ عبد الحكيم فرحات

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم	الرتبة العلمية	الصفة		الجامعة الأصلية
أ.د أسعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	رئيسا		جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة-
أ.د عبد الحكيم فرحات	أستاذ التعليم العالي	مقررا		كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية –باتنة-
د. عبلة عميرش	أستاذ محاضر – أ-	عضوا		جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة-
د. عبد المالك بن عباس	أستاذ محاضر – أ-	عضوا		جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة-

السنة الجامعية: 1435- 1436هـ/ 2014- 2015م



﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾

الإهداء

إلى كل من أنار بعلمه عقل غيره ... أو هدى بالجواب الصحيح حيرة سائليه ...إلى الشموع التي تحترق لتضيء للآخرين ...إلى كل من علمني حرفا.

إلى من أحمل اسمك بكل فخر ...و أفتقدك منذ زمن

إلى من يرتعش قلبي وتجف دموعي لذكرك

إلى من ذهبت عنّي و لم تذهب منّي

إلى من لم تمهلك الدنيا لأرتوي من حنانك

إلى من حالت الأقدار دون أن أهديك هذا العمل يدا ليد، أهديه لك اليوم روحا لروح، إلى أبي.

إلى من أرضعتني الحب و الحنان

إلى بلسم الشفاء ورمز الأمان

إلى القلب الناصع بالبياض... إلى و الدتي العظيمة.

إلى من ساندني و آزرني في دربي، و صبر على تقصيري...

إلى زوجي.

إلى القلوب الطاهرة الرقيقة و النفوس اللطيفة إلى رياحين حياتي...

إلى إخوتي.

إلى من لأجله سرت في الدرب، إلى ابني فراس.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إلى من علّمونا كيف نصفّي قلوبنا ونسير بها إلى الله تعالى... إلى من علّمونا كيف نموت قبل أن نموت؛ كيف نفارق النّفس، قبل أن يفارقنا النفَس...إلى من عرّفونا كيف نشاهد الحق تعالى ظاهراً متجلّياً في صفحات الكون، وصفحات الأنفس... إلى مصابيح الحيارى ...إلى تلك العلامات التي ترسم طريق النور نحو السماء... إلى علماء السادة الصوفية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكـــر و تـــقـــريـــر

من حق النعمة الذكر، وأقل جزاء للمعروف الشكر ...

فبعد شـــكر المـــولى عز وجل ، المتـفضل بجليل النعم، وعظيم الجزاء، و انطلاقا من العرفان بالجميل، فإنه ليسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى أستاذي، ومشرفي **الأستاذ الدكتور عبد الحكيم فرحات** الذي مدّني من منابع علمه بالكثير، وفتح لي هو وزجته باب مكتبتهما الخاصة للاستفادة منها، والذي ما توانى يوما عن مدّ يد المساعدة لي، كما أشكره على توجيهاته القيّمة، واستدراكاته النافعة التي جنّبتني الوقوع في كثير من الأخطاء العلمية والمنهجية، فلم يكن لهذا العمل أن يستقيم ويشتد عوده بعد عناية الباري تعالى، لولا التوجيه السديد، والتحكيم المفيد له –حفظه الله-، بحيث يمكن القول بأن هذا البحث لا يعدو أن يكون ثمرة من ثمرات توجيهاته و إرشاداته، فله الشكر، والله أسأل أن يجزيه عنّي خير الجزاء، وحمدا لله بأن يسره في دربي ويسر به أمري وعسى أن يطيل الله في عمره ليبقى نبراسا متلألئا في نور العلم والعلماء.

وأتقدم كذلك بجزيل الشكر إلى كل من أساتذتي بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر بباتنة، التي فيها بدأت مشواري العلمي الجامعي، وكذا أساتذتي بكلية أصول الدين بجامعة الأمير عبد القادر، التي أتاحت لي فرصة البحث العلمي الأكاديمي.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي أعضاء لجنة المناقشة الموقرين، على ما تكبّدوه من عناءٍ في قراءة رسالتي وإغنائها بمقترحاتهم القيمة التي بها تُسدّ ثغرات البحث حتى يكتمل.

الحمد لله الغني بذاته عن العالمين، الظاهر بأسمائه للعارفين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، سيدنا مُحَمَّد وعلى عترته آل بيته الطاهرين وصحابته الأكرمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

تُعدّ معرفة الله تعالى أشرف معرفة يمكن للمرء تحصيلها على الإطلاق، وربما لا تتأتّى هذه المعرفة لطالبها إلا عن طريق واحدة، هي طريق أسماء الله الحسنى، التي نشاهد آثارها مبثوثة في صفحات الكون والإنسان، بعد أن تعذّرت بل استحالت تلك المعرفة عن طريق الذات العلية.

واكتساب الأسماء الحسنى لهذه المكانة، يرجع إلى ذلك الحديث المستفيض في القرآن الكريم عنها، الذي يوجه الفكر إلى مدلولاتها وآثارها، ممايدل على أن هناك واجبا آخر تجاهها ينبغي السعي لتحقيقه- غير واجب إحصائها ومعرفة معانيها اللغوية والاصطلاحية- هو واجب التحقق بمعانيها، والعيش في كنفها.

ذلك الواجب الذي سعى علماء الصوفية إلى البحث فيه وإبرازه، محاولين بذلك تجاوز الإثبات العقلي والإيمان التجريدي بالأسماء الحسنى للوصول إلى مقام الإيمان الشهودي؛ المتمثل في كيفية مشاهدة أسماء الله الحسنى ماثلة في كل صفحات الكون، ومتحققة بمعانيها في سلوك الفرد، فكان عنوان البحث: **"الأسماء الحسنى و صلتها بالكون و الحياة الإنسانية – رؤية صوفية –"**

1. أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في ما يلي:

1– حقيقة الإيمان أنْ يعرف العبد ربّه، وأقرب طريق يوصله إلى ذلك، معرفته بالأسماء الحسنى؛ فهماً لمقتضياتها، وتدبراً لتجلياتها، وتخلقاً وتحققاً بمعانيها.

2- التعبّد بأسماء الله تعالى وصفاته له آثاره الطيبة في حسن الخُلق وسلامة السلوك، كما أن تعطيل ذلك لا ينفك عن مساوئ الأخلاق ورديء السلوك.

3-تفعيل الإيمان بالأسماء الحسنى وتجسيده في أرض الواقع، من أهم الأساسيات التي تحتاجها المجتمعات اليوم، لتحقيق سِلْمِها وأمانها.

إشكالية البحث:

أخذ موضوع الأسماء الحسنى حيّزا لا بأس به من اهتمامات الباحثين في هذا المجال، ومع ذلك لا يزال من الموضوعات العزيزة المرام، الصعبة المنال، ولعلّ أهم ما يشغل الباحث في هذا الموضوع هو كيفية تفعيل وتجسيد إيماننا بهذه الأسماء في حياتنا، حتى يكون ذلك وسيلة لتحصيل فهم شامل للكون والإنسان، ومن خلال تجوالي في التراث الصوفي، واطلاعي على ما كتبه الصوفية في الأسماء الحسنى، تمحورت فكرة البحث حول الإشكالية الآتية:

ما صلة الأسماء الحسنى بالكون والإنسان في الفكر الصوفي؟، ويتفرّع عن هذه الإشكالية عدّة تساؤلات هي:

1-كيف تتم المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي باعتبار أن البحث يدرس أسماءه تعالى؟

2- ما مفهوم الصوفية للإنسان؟ وما صلة الأسماء الإلهية بحياته الروحية والإيمانية، والسلوكية، والاجتماعية؟

3- ما مفهوم الصوفية للكون؟ و كيف تتجلى الأسماء الحسنى فيه؟

2. دوافع اختيار الموضوع:

ليس من الهيّن أن يترصد الباحث لبيان الدوافع الحاملة على انتقاء موضوعه، لتداخلها من جهة، وترددها بين الناحيتين الذاتية والموضوعية من جهة، وعدم وضوحها للباحث نفسه من جهة أخرى.

و لما كان البحث الأكاديمي يستدعي ذكر أسباب اختيار الموضوع، كان لزاما علينا حشد و اجتلاب أقوى الدوافع تسلّطا على النفس، وتحفيزاً للفكر، والتي تتمثل فيما يلي:

أ- الدوافع الذاتية: وهي:

1- الرغبة في معرفة الرؤية الصوفية للأسماء الحسنى.

2- الرغبة في الاحتكاك بالتراث الصوفية، ومحاولة توسعة أفق الفهم من خلاله.

3- الرغبة في الاستفادة من تجارب السادة الصوفية في مجال التخلق بالأسماء الإلهية.

ب– **الدوافع الموضوعية**: وهي:

1 – للموضوع قيمة في المجال المعرفي والمجال التربوي؛ وذلك لما يثمره العلم بالأسماء الحسنى والتخلق بها من آثار طيّبة في حياة الناس، تضمن استقرارها، كما تضمن الانسجام والتوازن الاجتماعي والكوني، نتيجة المعرفة الحقة بمعانيها وتجلياتها.

2– نظرا لحالنا اليوم، ونحن في مرحلة بحثنا عن الذات الإسلامية من خلال تأصيل حياتنا الفكرية، والتربوية، والروحية، وربطها بأصولها التي تصلح لفهم الواقع، واستشراف المستقبل، رأيت أن أقدم دراسة تستفيد من التراث الصوفي من أجل تحقيق ذلك التأصيل.

3. **أهداف الدراسة**: وهي:

1– الإسهام في إبراز الرؤية الصوفية الذوقية، المتميزة للأسماء الحسنى، وبيان منطلقاتها ومقاصدها.

2–تغيير المفهوم السطحي السائد حول الأسماء الحسنى، وبيان أن استثمارها يحقق سعادة القرب من الله، وأن تضييعها جناية على هذا المقصد.

3– السعي إلى إيجاد الحلقة المفقودة بين الإيمان بالأسماء الحسنى وتفعيل ذلك الإيمان في الواقع، وذلك من خلال الطرح الصوفي.

4– دحض الشبهات المثارة ضد الصوفية حول كلامهم عن الشهود الإلهي، ووحدة الوجود، وعن التجليات الإلهية في الإنسان، وفي الكون، وغيرها من المفاهيم التي لم تُفهم–غالبا– كما أرادها أصحابها.

4. الدراسات السابقة:

من الأمانة العلمية أن يعترف الباحث بفضل من سبقه في الدراسة، وأعانه في توجيه بحثه، والحقيقة أني لم أعثر _في حدود اطّلاعي_ على دراسة بنفس العنوان، أو على دراسة متكاملة تغطي مباحث الموضوع الذي نحن بصدده. غير أن هناك مجموعة من الدراسات التي لم يكن موضوع بحثنا هو محورها، ولكنها قدمت مادة تمهيدية صالحة لأن تكون أساسا للتعميق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و من أهم هذه الدراسات:

-أطروحة دكتوراه دولة للدكتور عبد الوهاب فرحات، "نظرية الإنسان عند ابن عربي"، بإشراف مُحَمَّد عبد اللاوي، التي نوقشت بقسم العقيدة ومقارنة الأديان، بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، سنة 2004 م، وقد تنوعت عناصرها بتعدد فصولها وطغى فيها اهتمام وتركيز الباحث على الأوضاع السياسية والتاريخية والاجتماعية لعصر ابن عربي، وكذا التوغل في أصول نشأة ابن عربي وأسفاره، وعلاقته بتلاميذه، مع احتوائها أيضا على مادة معرفية مكثفة. وقدغلب عليها طابع الدقة خصوصا في كيفية قراءة نصوص الشيخ الأكبر وتأويلها، وتظهر ملامح هذه الدقة مثلا في تناول الباحث لمسألة وظائف الإنسان العرفانية والوجودية والأخلاقية عند ابن عربي.

-دراسة الفيلسوف الإيراني "يد الله يزدان پناه" الموسومة بـ: "العرفان النظري.. مبادئه وأصوله"، ترجمة: علي عباس الموسوي، تدوين: عطاء أنزلي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م، وقد طغى على هذه الدراسة الجانب الفلسفي والعرفاني، باعتبار أن مؤلفها من أنصار مدرسة الحكمة المتعالية، فكانت جل مباحث الدراسة حول نظرية الوجود، وتحليل نظرية وحدة الوجود، كما أشارت في الأخير إلى بيان علاقة الإنسان بالله وعلاقة الإنسان بالعالم من وجهة نظر عرفانية وصوفية.

مع وجود دراسات أخرى مبثوثة بين طيّات هذه الرسالة، أعانت على صياغة البحث وإكماله.

6. الصعوبات المعترضة:

1- ندرة الدراسات التي تتناول الموضوع.

2-جدّة البحث وقلة تداوله بالطرح الذي أرمي إليه، من خلال دراسة رؤية الصوفية للأسماء الحسنى وآثارها على الكون والإنسان.

3- دقة التحليلات الصوفية عموما، وموضوع الأسماء الحسنى وصلتها بالإنسان والعالم خصوصا، وصعوبة مصطلحات وأسلوب الصوفية في التعبير عن علومهم، مما يحتاج إلى دقة في الفهم والتحليل.

4- مصادر التصوف الأصلية ككتب ابن عربي، و الرسالة القشيرية، و غيرها، لم ترسم ملامح الرؤية الصوفية للأسماء الحسنى وصلتها بالكون والإنسان بشكل واضح ومستقل، فكانت

آراء الصوفية في هذا الموضوع مبثوثة بين السطور، لهذا كان فصل النصوص المتعلقة بالموضوع عن نصوص الموضوعات الأخرى أمرا لازما ويحتاج إلى جهد معتبَر.

5-طبيعة البحث ذاته، لكونه يبحث في موضوع دقيق عند طائفة من العلماء كانوا ولا يزالوا محل نزاع، وأُثيرت حولهم آراء وأحكام متناقضة؛ كابن عربي، وابن سبعين، والجيلي وغيرهم، وهذا ما يجعل الباحث المنصف في موقف صعب وهو يبحث عن كيفية الجمع والتوفيق بين ما يبدو من تعارض وتناقض في نصوص هؤلاء العلماء.

7. خطّة البحث:

للإجابة عن التساؤلات المطروحة آنفا في الإشكالية، استوى البحث في ثلاثة فصول، تشدّها مقدمة وخاتمة.

_ مقدمة: ضمنتها العناصر المنهجية اللازمة.

_ الفصل الأول: وهو عبارة عن معبرٍ هام لدراسة الأسماء الحسنى عند الصوفية، عنونته بـ: معرفة الله وأسمائه الحسنى في الفكر الصوفي، حيث شرعت في هذا الفصل في حلّ جزء من الإشكالية، من خلال بيان خصوصية الرؤية الصوفية للمعرفة الإلهية، وعرض لبعض الأدلة العقلية والكونية التي اعتمدها الصوفية في إثبات وجود الله تعالى، باعتبار أن البحث سيدرس أسماءه تعالى، لأثني بعدها بالحديث عن ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي، من خلال التعرض إلى بيان الفرق بين الاسم والمسمى و التسمية –كتمهيد–، والأدلة الشرعية التي اعتمدها علماء الصوفية لإثبات أن لله تعالى أسماءً حسنى، وبيّنت أيضا موقف الصوفية من عدد الأسماء الحسنى؛ هل هو موقوف بالنص الشرعي أم أنه غير متناه؟ كما بيّنت تقسيمهم للأسماء الحسنى.

_ الفصل الثاني: بعد الحديث عن المستوى الأول من مستويات الوجود وهو الله تعالى، عرجتُ إلى الحديث عن المستوى الوجودي الثاني وهو الإنسان، الذي يمثل في الفكر الصوفي البرزخ بين الله والعالم، والواسطة بينهما، ولذلك احتل الإنسان المرتبة الوسطى في البحث، ومن هنا خصصتُ الفصل الثاني الموسوم بـ: صلة الأسماء الحسنى بالحياة الإنسانية في الفكر الصوفي، للإجابة على جزء كبير من الإشكالية، وذلك من خلال بيان مفهوم الإنسان ووظيفته في الوجود أولا، باعتبار أن الفصل سيدرس أثر الأسماء الحسنى على حياته، ولوجود ارتباط وثيق بين مفهوم الإنسان

ووظيفته في الفكر الصوفي وبين الأسماء الحسنى، وبعدها نبيّن مدى تأثير الأسماء الحسنى على هذا الكائن حسب المنظور الصوفي؛ سواء على المستوى الوجودي له، أو على المستوى النفسي والروحي، أو على المستوى الاجتماعي؛ وذلك من خلال التطرق إلى كيفية التخلق بالأسماء الحسنى وأثر ذلك على الإنسان وحياته، وكذا كيفية الذكر بالأسماء الإلهية وأثر ذلك على نفس الإنسان

الفصل الثالث: وهو الموسوم بـ: صلة الأسماء الحسنى بالكون في الفكر الصوفي، تطرقت فيه إلى المستوى الوجودي الثالث وهو الكون، لأتمّ بذلك الإجابة عن الجزء المتبقي من الإشكالية، المتمثلة في بيان مفهوم الصوفية للكون، وبيان رؤيتهم لتجلي الأسماء الحسنى على الكون، ومظاهر ذلك التجلي، ثم إبراز الرؤية الصوفية لعلاقة الله تعالى بالإنسان وبالكون، وعلاقة الأخير بالإنسان، ثم بيان العلاقة التي توحد بين هذه العوالم الثلاثة، مع بيان ملامح حضور الأسماء الحسنى في كل هذه العلاقات .

الخاتمة: وهي المحصلة ، وقد أودعتها خلاصات البحث.

8. المنهج المتّبع:

انتهجت للقيام بهذه الدراسة أربعة مناهج أساسية، هي:

1- **المنهج الاستقرائي**: الذي اعتمدته في تتبع أقوال علماء الصوفية، في شرح معاني بعض الأسماء الحسنى التي وظّفتها في هذا البحث، وكذا استقراء تعريفاتهم للكون والإنسان والتجلّي وغيرها، كما كان المنهج الاستقرائي خيارا أثيرا في تتبع الأذكار بالأسماء الحسنى، المستعملة في التربية الروحية عند الطريقة القادرية؛ التي اتّخذتها نموذجا في الحديث عن أثر الذكر بالأسماء الحسنى على مقامات الأنفس.

2- المنهج التحليلي: الذي حاولت التغلغل به في النصوص الصوفية لفهم مراميها، وفكّ رمزيتها.

3- المنهج المقارن: الذي وظفته في المقارنة بين آراء علماء الصوفية في بعض المسائل المطروحة في البحث؛ كمسألة الاسم والمسمى والفرق بينهما، ومسألة أنواع التجلي، وغيرها.

4- المنهج النقدي: فالنقد عنصر مكين في المنظومة المنهجية للبحث، لا يتأتى وزن الآراء وسدّ الثغرات إلا به، لذلك قد يظهر هذا المنهج في البحث من خلال نقد بعض الأقوال المتهجمة على علم التصوف.

هذا وأحمد الحقّ تعالى الذي وفّقني بمحض فضله ومنّه على إنجاز هذا العمل مع ما فيه من ضعف البشر ونقص النظر، ولعلي لا أعدم أحدا ناصحا وقف على شيء من ذلك فنبّهني إليه مشكورا مأجورا. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحاً تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾. [النمل،19].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

معرفة الله تعالى وأسمائه في الفكر الصوفي

المبحث الأول: إثبات الوجود الإلهي في الفكر الصوفي

المبحث الثاني: ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

منذ فجر التاريخ والإنسان في صراع فكري دائم، يبحث بمقتضى فطرته وطبيعة وجوده عن خالقه وموجده، وكم حاول – ولا يزال يحاول – معرفة سر الحياة؛ ابتداءً ومآلاً، وإدراك لغز الوجود وحقيقة خالقه، وطالما تصور الإنسان الخالق بصور شتى تناسب عقليته، وطالما تاقت نفسه إلى معرفته، ليتحبب إليه ويتقرب منه ويُقبِل عليه، لاستشعاره بالحاجة إليه.

وقد مثّل هذا الموضوع من أهم المواضيع التي تناولها الفكر الصوفي بالنظر والتحليل بأسلوبه الخاص، و بلغته المتميزة، ويعود اهتمام علماء الصوفية بموضوع معرفة الله تعالى والأدلة التي تُثبت وجوده، ومعرفة أسمائه وصفاته عزّ وجلّ؛ إلى إيمانهم العميق بأن ممارسة فعل العبادة –الذي يمثل الغاية الكبرى من خلق الإنسان– ما هو إلا فعل مترتب عن معرفته سبحانه وتعالى (وجودا، وأسماءً وصفاتا)، وأن أفضل مقام للبشرية هو معرفته سبحانه وتعالى، لذلك جاء هذا الفصل بيانا للرؤية الصوفية للمعرفة الإلهية، ورؤيتهم لماهية الأسماء الحسنى.

ولمّا كان هذا الفصل يتناول بالبحث معرفة الله تعالى و أسمائه في الفكر الصوفي؛ فإنه يجمل بنا بداية اكتشاف رؤية السادة الصوفية لنظرية المعرفة بشكلها العام، حتى نفهم فيما بعد رؤيتهم للمعرفة الإلهية، وبعد ذلك نعرض للأدلة التي اعتمدوها لإثبات الوجود الإلهي؛ ويكون بيان كل ذلك من خلال المبحث الأول الموسوم بـ: إثبات الوجود الإلهي في الفكر الصوفي، والهدف من بيان رؤية الصوفية لمستوى الوجود الإلهي، هو التمهيد لفهم رؤيتهم للأسماء الإلهية؛ وذلك من خلال التعرّف على الأدلة الشرعية التي اعتمدوها لإثبات الأسماء الحسنى لله تعالى، ثم بيان موقفهم من عدد أسماء الله سبحانه وتعالى، ورأيهم في تقسيم تلك الأسماء، وهذا ما سيتعرّض له المبحث الثاني الموسوم بـ: ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي.

المبحث الأول:

إثبات الوجود الإلهي في الفكر الصوفي

تعتبر مسألة إثبات الوجود الإلهي من أهم المسائل التي شغلت الفكر الصوفي ردحاً من الزمن، وقد حاول الإجابة عنها بأسلوبه، وبخصوصية طرحه، لكن المشكلة في هذا الموضوع تتعلق بإمكانية الإنسان المعرفية، فالإنسان يطمح للمعرفة لكن قدرته مرتبطة بعالمه المادي، والسؤال: هل تنفتح القدرة المعرفية الإنسانية على العالم الأعلى (عالم الغيب) مع كونه عالم غير محسوس ولا مخيل ولامعقول في حد ذاته؟

للإجابة على هذا السؤال، يتعيّن علينا بداية الحديث عن المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي، وخصوصيتها، ثم نعرج بعد ذلك للحديث عن بعض الأدلة العقلية والكونية التي اعتمدها الصوفية لإثبات الوجود الإلهي.

المطلب الأول: المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي

يرى علماء الصوفية أنّ المعرفة الإلهية تختلف باختلاف مقام العارف، فمعرفة الله تعالى «تعتبر شمول يحيط بكل عارف ومعروف؛ كأنها الدائرة التي تتحد فيها جميع الخطوط في مركزها وتختلف في محيطها، فجميع الخطوط واحدة في نقطة المركز، لكنها كثيرة في انتشار المحيط، وكأن العارفين هم تلك الخطوط الممتدة بين مركز الدائرة ومحيطها»[1]، لذلك يقال أن: « الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وإن كان واحدا في نفسه »[2].

وآراء الخلائق مختلفة باختلاف أمزجتهم، التي تتولد عنها القوى المفكرة كما أكّد الشيخ الأكبر[3]، بعد تأكيده على أنه على العقل الإنساني أن ينتظر المدد الإلهي الذي يعرّفه بما يمكن أن

يضاف إلى الحق تعالى، وما يسمى به، حتى لا يتكلم في الله كلٌّ حسب نظره، فتختلف الأنظار في الله الواحد ﷻ، حيث يقول ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ: « اجتمعت الأدلة من كل طائفة، بل من

---

[1] أسعد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري**، ط1، دار الرائد العربي، بيروت، 1972، ج1،ص205.

[2] عبد الوهاب عزام، **التصوف و فريد الدين العطار**، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012م، ص13.

[3] **هو أبو محمّد بن علي (560–638هـ)**، تنعته الصوفية بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، وشهرته محيي الدين باعتبار مصنفاته التي قيل أنه أحيا بها الملة، وهو ابن عربي لأنه المتميز بعروبته، أصوله من قبيلة حاتم الطائي، ويسمى بالصوفي الأندلسي لأنه

ضرورات العقول أن لهم موجدا أوجدهم يستندون إليه في وجودهم، وهو غني عنهم ما اختلف في ذلك اثنان، وهو الحق الذي طلب من عباده إثبات وجوده، فلو وقفوا هنا حتى يكون الحق هو الذي يُعرِّفهم على لسان رسوله فيما ينبغي أن يُضاف إليه ويُسمى به أفلحوا، وإنما خُلق الإنسان عجولا، ورأى في نفسه قوة فكرية فتصرف بها في غير محلها، فتكلم في الله بحسب ما أعطاه نظره، والأمزجة مختلفة والقوة المفكرة متولدة عن المزاج، فيختلف نظرها باختلاف مزاجها، فيختلف إدراكها وحكمها فيما أدركته»[1].

ويضيف ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ في موضع آخر تأكيده على أن العقل يتردد بين السلب والإثبات دون مطمع له في تحصيل معرفة الذات، حيث قال : «وكم من عاقل ممن يدّعي العقل الرصين من العلماء والنظار، يقول إنه حصل على معرفة الذات من حيث النظر الفكري، وهو غالط في ذلك، لأنه متردد بفكره بين السلب و الإثبات، فالإثبات راجع إليه، فإنه ما أثبت للحق إلا ما هو الناظر عليه من كونه عالما، قادرا، مريدا، إلى جميع الأسماء [العقلية التي يمكن للعقل إثباتها من خلال النظر والاستدلال]، والسلب راجع إلى العدم والنفي، والنفي لا يكون صفة ذاتية، لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكر، المتردد بين الإثبات والسلب من العلم بالله شيء»[2].

فإذا كان باب العقل محدود –كما تقدّم– ، فإن المعرفة التي يصل إليها الصوفي هي «معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين، إنها معرفة فوق عقلية لا يصل إليها إلا من سلك سبيل التصوف، وأُلهم المعرفة المباشرة ومن هنا نسمي المعرفة كشفًا[3]، ولهذا يرى

وُلد بمدينة مرسية بالأندلس، ويُعرف في الأندلس بـ "ابن سراقة"، وفي الشرق أعطوه اسم ابن عربي بدون أداة التعريف تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي، قيل أنه بدأ التصوف في سن العشرين، له نحو أربعمائة كتاب؛ أشهرها: الفتوحات المكية، ويليه في الأهمية: كتاب "فصوص الحكم"، حيث فصّل فيهما رؤيته الصوفية، وهو يُعدّ من فلاسفة الصوفية. يُنظر في ترجمته: عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م، ص404، و**الموسوعة العربية العالمية**، ط2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، الرياض، 1999م، ج16، ص236.

[1] ابن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية**، دط، دار صادر، بيروت، دت، ج3، ص83.

[2] ابن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مدكور، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، السفر1، ص188.

[3] **الكشف**: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجودا وشهودا، وهو عند الصوفية علم الأذواق، ويجعلونه بمنزلة الأدلة عند أصحاب العقل في العلوم. وهو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص925.

الصوفية أن هذه المعرفة هي علم الصديقين، وهي من مواهب الله وكرمه، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته، هنالك تفيض عليه الأنوار من قِبل الواحد الحق، وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمي عارفا»[1]. فالتجربة الفكرية للمتصوف ليست كغيرها من التجارب، إذ تستلزم قبل الوصول إلى أعلى المقامات تسلق مجموعة من المراقي، فتلقي المعرفة يكون بحسب الترقي وهو التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف، وفي هذا الإطار يتم التمييز بين علم يحصل بالعقل وهو العلم الكسبي وبين علم يحصل بالقلب وهو العلم الوهبي أو اللدني الذي يلهمه الله لخاصّته.

وبناء على هذا جعل الإمام عبد الكريم الجيلي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ القلب أولى بالمعرفة من العقل، حيث يقول: «والمعرفة بالله لا تحصل بالعقل الذي جعل الله حدا لقدرته...فكان العقل كميزان الذهب الذي لا يمكن أن تزن به الجبال، فالمعرفة تكون بالقلب»[3]، فالجيلي هنا يتكلم عن مقام يكون فيه القلب هو مصدر المعرفة الإلهية بدلا من العقل؛ فصاحب هذا المقام قد تجاوز مرحلة النظر العقلي، فصارت المعرفة لديه مصدرها القلب، والقلب في الفكر الصوفي يكون أداةً ومهبطاً للإلهام الصوفي بقدر صفائه وصلته بالأفق الأعلى.

وحتى نتفهّم هذا الموقف من العقل، نرجع إلى فهم طبيعة نظرية المعرفة عند الصوفية، حيث اشتهر عن الصوفية تقسيمهم المعرفة إلى درجات ثلاث هي: «علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، وهي ألفاظ مستمدة من القرآن الكريم[4]، أدناها علم اليقين؛ و هو ما يكون عن طريق النظر والاستدلال، وأرقاها حق اليقين؛ "وهو أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان"[5]، وعين اليقين هو درجة دنيا ضمن المعرفة الصوفية، وهذا واضح في قولهم: "علم اليقين حال التفرقة، وعين اليقين حال الجمع، وحق اليقين حال جمع الجمع بلسان التوحيد"[6]»[1].

---

[1] وجيه أحمد عبد الله، **الحكيم الترمذي و اتجاهاته الذوقية**، دط، دار المعرفة، الإسكندرية، 1989م، ص410.

[2] **هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم، (767–826هـ)** فارسي من جيلان، له نحو من 33مؤلفا، أهمها كتابه الأشهر "الإنسان الكامل"، و قيل أن الجيلي هو سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني، كان شاعرا و له قصيدة "النادرات"، و هو من المتابعين لابن عربي في كثير من الأفكار مثل وحدة الوجود. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص141.

[3] يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية**، دط، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1988، ص176.

[4] سورة الواقعة، الآية:95، وسورة التكاثر، الآية:5و9.

[5] السهروردي، **عوارف المعارف**، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966م، ص528.

[6] السهروردي، **عوارف المعارف** ، ص528.

فالعقل في المنظومة المعرفية الصوفية، يتبوّأ المرتبة الأخيرة من السلم المعرفي، وذلك لتمكّن القوم من الوصول إلى معارف أخرى فوق عقلية، نتيجة المجاهدات والرياضات التي يمليها عليهم الطريق الصوفي، «ولا يبعد أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس، تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز»[2]، والأطوار التي تلي العقل عند الصوفية كثيرة، ويرون أنه كما أنّ كل طفل رضيع لابدّ وأن يصل إلى طور التمييز إذا حان وقته، فكذلك لابدّ أن يصل كل واحد من الخلق إلى طور ما وراء العقل، وإن كان بعد الموت، لكن لا يصل الكل إلى أطوار ممكنة في حق البعض[3].

ولعلّ مرجع الصوفية في تجاوزهم للعقل في المعرفة الإلهية، هو إدراكهم بأن للعقول حدّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة ، لذلك أكد الإمام ابن عطاء الله السكندري[4] رَحِمَهُ اللَّهُ على أن: «العقل آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية»[5]، كما أكد ابن عربي على أن الله سبحانه وتعالى مطلق والعقل مقيد، «فأنّى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه؟، وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات؟ وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار، فلو جُمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن، وهذا محال»[6]. ولكن يبقى السؤال قائما، هل يخلو العقل تماما من إمكان معرفة المطلق القديم؟

هنا يمكن القول بأن العقل لا يستقل بالمعرفة الإلهية بشكلها العام، ولا يحيط بها، وليس في وسعه سوى إثبات الوجود الإلهي، ثم إثبات صفات الثبوت، ونفي صفات السلب –لأن ما قامت به حجة إثبات الوجود، تقوم به حجة إثبات الصفات–، ثم إنه يتوقف عند هذا الحدّ، ولا

---

[1] ناجي حسين جودة، **المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)**، ط1، دار عمار، عمّان، 1992م، ص136.

[2] وجيه أحمد عبد الله، **الحكيم الترمذي و اتجاهاته الذوقية**، ص407.

[3] الميانجي(أبو المعالي عبد الله)، **زبدة الحقائق**، تع: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص133.

[4] هو **أبو الفضل أحمد بن مُحَمَّد بن عطاء الله الجذامي** نسبا، المالكي مذهبا، **(ت 709هـ)**، الإسكندري داراً، الصوفي، الشاذلي طريقة، كان متكلما على طريق أهل التصوف، من مؤلفاته "الحكم العطائية"، "لطائف المنن"، "تاج العروس". يُنظر: حسن بن مُحَمَّد الفاسي، **طبقات الشاذلية**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص94-96.

[5] الكلاباذي(أبو بكر مُحَمَّد)، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تق: يوحنا الحبيب، ط1، دار صادر، بيروت، 2001م، ص41.

[6] ابن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية**، ضبطه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج1،ص69.

يتجاوزه إلى إضافة أي شيء إلى الحق تعالى؛ كتسميته سبحانه وتعالى بما لم يسمّ به نفسه، أو كالكلام عن الذات العلية، لاتساع الهوّة بين ذات الحق وبين الخلق، لذا قال ابن عربي: «اعلم وفقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده، وكونه قادراً، عالماً، متكلماً، مريداً، حيّاً، قيّوماً، سميعاً، بصيراً... ولذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى، إذ لا يُعقل له حقيقة...وإنما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته وهذه الأسماء الحسنى التي سمى بها نفسه»[1].

وبالتالي لا يعطينا العقل –شاء أم أبى– سوى التنزيه المطلق، فهو وإن استطاع الاستدلال على وجود الحق سبحانه وتعالى، وعلى بعض صفاته كالصفات الثبوتية، لكنه « لا يستطيع اخضاع الوجود الإلهي لمنطقه وأحكامه ومقولاته، ولأن العقل قد يتجاوز حدوده فتراه يقيد الفاعلية الإلهية بالسلوب الوصفية التي يقيد المطلق بها، فيعود مجردا من إمكاناته المطلقة»[2]، وهذا ما كان حاضرا في وعي الصوفية الأوائل ، إذ يقول الإمام الصوفي النوري[3] رَحِمَهُ اللَّهُ لما سُئل بما عرفت الله؟ فقال: «بالله» قيل له: يا إمام، فما بال العقل إذن ؟ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ : «العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله»[4]، لذلك لم يثق الصوفية بالعقل لاقتناعهم بأن «العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية»[5]،كما أن العقل– بمقتضى طبيعته– لا يستطيع تجاوز حدود المحدَثات، لأنه محدَث والمحدث لا يدل إلا على مثله كما أشار سابقا الإمام ابن عربي، وهو ما أشار إليه حكيم الصوفية ابن عطاء الله بقوله: «إلهي، كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ و متى بعدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟»[6]، فابن عطاء هنا يعيش حالا تجاوز فيه مقام النظر والاستدلال العقلي، ووصل إلى مقام المشاهدة، أو بعبارة أخرى

---

[1] ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص153.

[2] ناجي حسين جودة، **المعرفة الصوفية**، ص138.

[3] هو **أبو الحسن أحمد بن مُحَمَّد النوري، (ت295هـ)** يُعرف بابن البغوي، نسبة إلى قرية بغشور بخراسان، ولد و نشأ ببغداد، وقيل اسمه النوري نسبة لقرية نور، أو لنور أو حسن في وجهه، و طريقته تسمى النورية، أساس طريقته الإيثار، وهو يكره العزلة ويعلم مريديه الصحبة و حسن العشرة، لما توفي أبْنه الجنيد فقال: «منذ مات رحمه الله لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد» يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص586-587.

[4] الطوسي (سراج الدين) ، **اللمع في تاريخ التصوف**، تح: طه عبد الباقي سرور وعبد الحليم محمود، دط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص 63.

[5] عبد الوهاب عزام، **التصوف و فريد الدين العطار**، ص59.

[6] ابن عطاء الله السكندري، **تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس**، دط، دار جوامع الكلم، القاهرة، دت، ص89.

إلى درجة حق اليقين، حيث يكون الله تعالى ظاهراً له وحاضرا بالقوة، لا يفتقر إلى وجود دليل يدل عليه جلّ في علاه، بل يصبح العقل في هذا المقام عاجزا عن إثبات ما يشاهده العارف ويعاينه.

ويجب هنا التنبيه على أنّ تقرير الصوفية لمحدودية العقل في المعرفة، «لا يصدر عن ضعف في تحصيل الثقافة العقلية، ولا عن ضعف في معرفة أساليب التفكير المنهجي المنطقي، وإنما عن تجربة روحية أوصلتهم إلى تقرير عجز المذهب العقلي في إعطاء حل حاسم لمشكلة الوجود»[1]، وهذا ما عبّر عنه الإمام الغزالي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله... وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات»[3].

وعليه فإن القوم لم يكونوا يتنكّرون للعقل ويلغونه جملة، وإنما وضعوه في نطاقه المحدود الذي لا يمكنه تخطيه لعجزه عن ذلك عجزا ذاتيا، وعجزه يكمن في معرفة الحقيقة الربانية، أو بعبارة أخرى الذات الإلهية وما يتعلق بها من قضايا الغيب البعيد، لانعدام وجود أي مناسبة بين ذات الحق وبين الخلق، لذلك يرفض الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ رفضا قاطعا إمكانية العقل من معرفة الذات الإلهية أو الإحاطة بها لاستحالة ذلك، ما دفعه إلى القول: « اعلم أيّدك الله بروح منه أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جلّ وتعالى...والله قد أمرنا بالعلم بتوحيده وما أمرنا بالعلم بذاته، بل نهى عن ذلك فقال:﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾[4]»[5]، ولذلك لو فتشنا في في القرآن الكريم عن لفظ "ذات" لما وجدناه، وإنما ورد لفظ "ذو" وهي إشارة إلى صعوبة إدراك الذات الإلهية.[6]

---

[1] ناجي حسين جودة، **المعرفة الصوفية**، ص139.

2 هو **أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي (450– 505هـ)**، نسبة إلى غزالة و هي من قرى طوس، يلقب بحجة الإسلام، فيلسوف ومتصوف، له نحو مائتي كتاب؛ منها "إحياء علوم الدين"، "تهافت الفلاسفة"، "جواهر القرآن"، و ما طرقه من موضوعات يجعل منه موسوعة كاملة؛ بحيث لا يتسع المقام لترجمته. يُنظر في ترجمته: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص443، والزركلي، **الأعلام**، ط16، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7، ص22.

[3] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تقديم: عبد الرزاق قسوم، ط1، دار جسور، الجزائر، 2007م، ص43.

[4] آل عمران،الآية:28.

[5] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص 408- 409.

[6] أسعد علي ، **معرفة الله و المكزون السنجاري**، ج1، ص90.

وفي الأخير يمكننا أن نخلص إلى أن المعرفة الإلهية في المنظومة المعرفية الصوفية، تتدرج وفق مقامات السالكين في الطريق الصوفي، **فالبداية تكون بالنظر والاستدلال العقلي**، حيث يبذل العقل أقصى جهده، فيصل إلى إثبات وجود الله، وإثبات صفاته الثبوتية دون الخبرية، ونفي صفات السلب، والبشر في هذه المعرفة متفاوتون حسب عقولهم، ولذلك يقسم الحكيم الترمذي[1] رَحِمَهُ اللَّهُ العقل إلى عقل فطرة، وعقل إيمان، فأما الأول فهو عام في جميع الآدميين، ويستند في معرفته إلى الحواس والأعضاء، وعمله أنه يبصر أمر دنياه بالفطنة والكياسة، وأما عقل الإيمان فهو خاص بالموحدين، يستمد معرفته من نور الإيمان و نور البصيرة، وعمله أنه يبصر أمر آخرته بالإيمان[2]، فالعارف الصوفي قبل أن يصير عارفا كان في بداية أمره صاحب عقل فطرة، يستمد معرفته من الحواس، ثم إنه بالمجاهدة البدنية و الرياضة الروحية ارتقى إلى أن وصل إلى عقل الإيمان، وهو العقل الذي امتلأ بالإشراقات حيث تنتج معرفته عن نور بصيرته.

وهذه المعرفة الإلهية التي حصّلها العقل لا يستقل بها، بل هي من محض فضله تعالى ومنّه على الإنسان، وهذا ما أكده الهجويري رَحِمَهُ اللَّهُ[3] بقوله:« ليس لأحد من المخلوقات القدرة على أن يوصل أحدا إلى الله، فلم يكن هناك مستدل أكثر عقلا من أبي طالب ولا دليل أكبر من مُحَمَّد، ولكن لما جرى الحكم على أبي طالب بالشقاء لم تنفعه دلالة مُحَمَّد...ولا دليل لعبده –تعالى– سوى إنعامه ولطفه»[4]، فلولا فضل الله تعالى ونعمته لظلّ العقل عاجزا عن معرفة الله تعالى، بل عن أي معرفة أخرى.

هذا ولكون الصوفية يقرّون بوجود علاقة وطيدة بين العقل والقلب، من خلال تأثير الأخير على الأول في مجال المعرفة، فإنهم يوجبون على صاحب العقل أن يترقى وذلك بتصفية

---

[1] هو **أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي الحكيم الترمذي (205–320هـ)**، من أهل ترمذ، أبوه علي الترمذي المحدث المشهور، طريقته تسمى الحكيمية و الترمذية، من تصانيفه "نوادر الأصول"، "الفروق"، "سيرة الأولياء". الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص98–99.

[2] وجيه عبد الله، **الحكيم الترمذي و اتجاهاته الذوقية**، ص431.

[3] هو **أبو الحسن علي بن عثمان الغزنوي الجلابي الهجويري**، صاحب كتاب "كشف المحجوب"؛ أقدم الكتب باللغة الفارسية في التصوف، ويذكر الهجويري أن له كتابين هما: الديوان ومنهاج الدين، في التصوف أيضا ولكنهما يُنسبان إلى غيره، وخصيصة الهجويري في كتابه كشف المحجوب أنه فارسي المشرب. يُحتمل أنه توفي رحمه الله بين سنتي 465 و 469هـ في لاهور بباكستان، وقبره بها يزار. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، 594–595.

[4] الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان)، **كشف المحجوب**، تر و تع: إسعاد علد الهادي قنديل، راجع الترجمة: أمين عبد المجيد المجيد بدوي، دط، دار النهضة العربية، بيروت، دت ، ج2، ص511..

القلب والسير به إلى الله، حتى ينال الإشراق وهو ما أشار إليه الحكيم الترمذي بقوله: «والعبد أُعطي هذا العقل ليمكّن له في صدره حتى يجد مفسحاً للإشراق، فإذا حُشي صدره من أشغال النفس وأحوالها، فصار صدره كمرج من المروج فيه من كل ضرب من حشيش النبات فما يُغني هذا الإشراق؟ فإذا تفرّغ من هموم الدنيا و أشغالها، كان قد مكّن للعقل من الإشراق في الصدر، فعندها يعقل عن الله أمره»[1]، فإذا تطهّر قلب السالك وخلا من السّوى فأشرق، فإنه يصبح مصدرا للمعرفة، **فالمقام الثاني للمعرفة الإلهية هو معرفته تعالى بالقلب.**

ثم بعد مداومة القلب على الاشتغال بالله تعالى، والالتفات عن كل ما سواه، فإن **المعرفة** تستقر فيه استقرارا حتى تصبح **ضرورة**، وهذا ما ذكره الهجويري حين أشار إلى طائفة من الصوفية نظروا إلى صحة يقينهم فقالوا «أننا نعرفه بالضرورة، لأنهم لم يجدوا في قلوبهم أي شك، فسموا اليقين ضرورة، ومنهم من يرى أن بداية المعرفة استدلال ونهايتها ضرورة، كالتستري[2]،وأبي علي الدقاق[3]، ويجعلون ذلك مثل العلم بالطاعات؛ فهو مكتسب في البداية ويصير ضرورة في النهاية، ويقولون: "ألا ترى أن العلم بالله يصير ضرورة في الجنة، ومادام يجوز أن يكون ضرورة هناك، فإنه يجوز أن يصير هنا أيضا ضرورة"»[4].

وعليه فإن المعرفة الإلهية تبدأ بالنظر والاستدلال، وكلما ارتقى الصوفي في طريقه مقاما، كلما كُشف له حجابا، حتى تصبح تلك الأدلة في ذاتها حجبا بينه وبين معرفة الله تعالى بعد أن كانت دليلا إليه، بل حتى الكون الذي كان في بداية الطريق دليلا على المكوّن، فإنه يصير في نهايتها حجابا، وذلك حين يُكشف للعارف، فيصل إلى مقام تصير المعرفة ضرورة لديه، فيشاهد ربه بقلبه من دون دليل، وهذا مقام عاشه ابن عطاء اللهرَحِمَهُ اللَّهُ فعبّر عنه في حكمه قائلا: «كيف

---

[1] الحكيم الترمذي، **ثلاث مصنفات للحكيم الترمذي(المسائل التي سأله أهل سرخس عنها)**، باهتمام: بيرند راتكه، دط، دار فرانتس شتاينر شتوتكارت، بيروت ص143

[2] هو **أبو مُحَمَّد سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ)**، متصوف ومتكلم، له "تفسير القرآن العظيم" ومن أهم مؤلفاته: "المعارضة و الرد على أهل الفرق والدعاوى والأحوال" الذي حققه الدكتور مُحَمَّد كمال جعفر، كما جمع تراثه في جزئين، يُنظر في ترجمته: القشيري(أبو القاسم)، **رسالة في التصوف**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1998، ص39.

[3] **هو الحسن بن علي بن مُحَمَّد، الأستاذ أبو علي الدقاق (ت405هـ)**، شيخ القشيري، صحب في التصوف النصر آبادي، وسمع الحديث، وهو لسان وقته وإمام عصره، تفقه على الحضرمي، وبرع في الفقه. يُنظر: طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى) ، **مفتاح السعادة و مصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ج2، ص291-292.

[4] الهجويري، **كشف المحجوب**، ج2، ص514.

يُتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء، كيف يُتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء، كيف يُتصور أن يحجبه شيء و هو الذي ظهر في كل شيء، كيف يُتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر لكل شيء...كيف يُتصور أن يحجبه شيء ولولاه ما كان وجود كل شيء»[1]، ويضيف بديع الزمان[2] رَحِمَهُ اللَّهُ :«فسبحان من اختفى لشدة ظهوره، سبحان من استتر لعدم ضده، سبحان من احتجب بالأسباب لعزته»[3].

ولذلك يقرر الصوفية في مواضع شتى أن الدليل على الله سبحانه هو الله وحده، ولعلّ مستندهم في ذلك قول أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين سئل عن المعرفة قال: " عرفت الله بالله، و عرفت ما دون الله بنور الله"[4]، وقال ذو النون المصري[5] رَحِمَهُ اللَّهُ لما سئل بما عرفت ربك؟ «عرفت ربي بربي، ولو لا ربي لما عرفت ربي»[6]، وأشار إلى هذا الإمام الهجويري قائلا: « فلما كان العقل قد قد سار على قدر إمكانه لم يكن لقلوب الأحبة من القوم معدى عن الطلب، فاستقروا على عتبة العجز وتوجهوا متضرعين إلى الله تعالى، ووجدوا الطريق منه إليه، فلما رأى العقل القلوب بلغت مرادها أظهر تصرفه فلم يدرك شيئا، وعجز وتحير، فلما تحير عزل، ولما عزل عندئذ ألبسه الله لباس الخدمة، فصار نصيب القلب القربة ونصيب العقل الخدمة، وكانت معرفته بالتعريف، فالله عزّ وجلّ صير العبد عارفا بتعريفه وتعرفه حتى عرفه به»[7].

---

[1] زروق، **شرح الحكم العطائية**، تح: عبد الحليم محمود،ط1، بيت الحكمة، الجزائر، 2010.،ص48-50.

2 هو **بديع الزمان سعيد(1877– 1960م)**، شافعي المذهب، له سبعة عشر مؤلفا بالعربية منها: "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، "الخطبة الشامية"، و بقية مؤلفاته باللغة التركية، منها: "نقطة"، "شعاعات"، "سنوحات، و كلها تسمى بكليات رسائل النور، كان يحسن التركية، و الكردية، والعربية، والفارسية. يُنظر في ترجمته: سعيد النورسي، **سيرة ذاتية (كليات رسائل النور)**، تح: إحسان قاسم الصالحي، ط1، دار النيل، القاهرة، 2009م، ص51 وما بعدها.

[3] سعيد النورسي، **المثنوي العربي النوري (كليات رسائل النور)**، تح: إحسان قاسم الصالحي، ط1، دار النيل، القاهرة، 2009م، ص425.

[4] الهجويري، **كشف المحجوب**، ج2، ص510، كما أُثر أيضا هذا القول عن أبي يزيد البسطامي، يُنظر: قاسم مُحَمَّد عباس،**أبو يزيد البسطامي** (المجموعة الصوفية الكاملة)، ط1، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، سوريا، 2004م،ص58.

[5] **هو ثوبان بن إبراهيم، (179– 245هـ)**كنيته "أبو الفيض" ولقبه "ذو النون"، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، ومن المحدثين الفقهاء ، ذكر القشيري في رسالته أنه أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي وأنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع والمقامات، يُنظر: القشيري، **رسالة في التصوف** ، ص23.

[6] القشيري، **رسالة في التصوف**، ص345.

[7] الهجويري، **كشف المحجوب** ،ج2، ص512.

فبعد طلب المعرفة بالعقل أولا، فطلبها بالقلب ثانيا، إلى أن تصبح ضرورة ثالثا، يصل الصوفي إلى عتبة العجز رابعا، وهو آخر المراتب في المعرفة الإلهية ويسمى هذا **بمقام الحيرة والعجز**، الذي أشار إليه الشيخ الأكبر رَحِمَهُ اللَّهُ فنظم قائلا:

من قال يعلم أن الله خالقه * * * ولم يحر كان برهانا بأن جهلا

لا يعلم الله إلا الله فانتبهوا * * * فليس حاضركم مثل الذي غفلا

العجز عن درك الإدراك معرفة* * *كذا هو الحكم فيه عند من عقلا

هو الإله فلا تُحصى محامده * * * هو النزيه فلا تضرب له مثلا .[1]

فالإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ يؤكد من خلال أبياته هذه على أن معرفة الله تقتضي العجز والتحير، وفي قوله: « العجز عن درك الإدراك معرفة»، إشارة إلى قول أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «العجز عن درك الإدراك إدراك»[2] ، وهو نفس المعنى الذي أشار إليه الإمام الجنيد[3] رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: بقوله: «أشرف كلمة في التوحيد قول أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، تعالت سبحاته أن تُدرك بسواه، وعزت قسماته أن يُنال جانب عزها بسببٍ حاشاه"»[4].

ويضيف ابن عربي قائلا: «...فرجال الحيرة نظروا في الدلائل واستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أدّاهم ذلك النظر إلى العجز و الحيرة فيه... فإنه كلما زاده الحق علما به زاده العلم حيرة، ولا سيّما أهل الكشف، لاختلاف الصور عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)ج1، ص408

[2] المصدر السابق، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص409.

3 هو **الجنيد بن مُحَمَّد أبو القاسم الخزار (ت297هـ)**، النهاوندي الأصل، البغدادي المولد و النشأة، سيد الطائفة، و مقدم الجماعة، و شيخ طريقة التصوف، كان فقيها على المذهب الشافعي، و محدثا، اتفق العلماء و المؤرخون على قبوله و الاعتداد بأقواله. يُنظر في ترجمته: السلمي (أبو عبد الرحمان) ، **طبقات الصوفية و يليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م،ص129، وطاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة**، ج2، ص282.

[4] ابن الدباغ (عبد الرحمان بن مُحَمَّد الأنصاري)، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تح: هـ- ريتر، دط، دار صادر، صادر، بيروت، دت، ص42

النظر في الأدلة بما لا يتقارب، قال النبي ﷺ بعدما بذل جهده في الثناء على خالقه بما أوحى به إليه: «**لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِك**»[1]»[2].

وفي الأخير يمكننا القول؛ أن الصوفية وإن كانوا يعتقدون بأن تفسير الوجود ونظامه وتجلياته لا يتم إلا على أسس المكاشفة والشهود، إلا أنهم لم يرفضوا كل الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، ولم ينكروا أن يكون العقل أداة لمعرفة العالم الخارجي المحسوس، ولكنهم أكدوا أنه محدود بمعرفة عالم الحس، ولا يقوى على الغوص في مجال المطالب العالية من العلم الإلهي –على حد تعبير الفخر الرازي[3]–، ولذلك فالصوفي في حاجة إلى المعارف العقلية لتشكيل الإطار الخارجي للمعرفة الصوفية، إلا أن ما يميز المنظومة المعرفية الصوفية هو تبجيلها لمصدر معرفي آخر يفوق العقل، وهو الكشف الذي يُظهر لسالك الطريق الصوفي، ما يغيب عن غيره من معارف، لكن الصوفي العارف المكاشف عندما ينتقل إلى إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنه يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف، و إلا لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادّعاءات، التي لا دليل قطعي يؤيدها، فلا تكون حجة على غيره.

وما يدل على أن الصوفية ما كانوا يتنكرون للعقل جملة؛ هو توظيفهم له في إثبات الوجود الإلهي، وذلك ما سنحاول بيانه فيما يلي، من خلال ذكر أدلتهم العقلية على وجود الله.

المطلب الثاني: أدلة وجود الله في الفكر الصوفي

لما سلط الصوفية الضوء على العقل ومؤهلاته من خلال آيات القرآن الكريم، وجدوه وسيلة ناجحة للتدبر والتبصر في ملكوت خلق الله، ما دام هذا الكون وما فيه من خلق وبديع صنع يشهد على صنع مدبّره، فالخالق ﷻ ظاهر من خلال مخلوقاته، وقد دعانا الله تعالى إلى

---

[1] رواه مسلم، **كتاب الصلاة**، باب: ما يقال في الركوع و السجود، (حديث رقم 756)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ترتيب: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار ابن إبراهيم، القاهرة، 2003، ج 3، ص297.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص409

3 هو **مُحَمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي فخر الدين الرازي (544– 606هـ)**، نسبة إلى مدينة الري؛ متكلم أشعري، ومفسر، وفقيه، وأصولي، من تصانيفه: "التفسير الكبير"، "المطالب العالية"، "تحصيل الحق"، قال عنه طاش كبرى زاده بأنه كان من زمرة الفقهاء ثم التحق بالصوفية، وأصبح من أهل المشاهدة. يُنظر: طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة**، ج2، ص102-108.

معرفته بالتأمل والتبصّر، وهذا ما جسده قوله: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾[1]، وهي دالة على ضرورة معرفة الله تعالى.

وقد أدّى هذا التأمل والتبصّر بعلماء الصوفية، إلى إثبات وجود الصانع جلّت عظمته، مستندين في ذلك على جملة من الأدلة العقلية والكونية، وهم في هذا المجال لم يشذّوا برأيهم، وإنما جاءت أدلتهم موافقة للتي اعتمدها غيرهم من النظّار؛ من علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، وسنورد فيما يلي أهم الأدلة التي اعتمدها الصوفية لإثبات وجود الله تعالى.

أولا: الأدلة العقلية

لكي يبرهن السادة الصوفية على وجود الله تعالى بالاستدلال العقلي، اعتمدوا على عدّة أدلة عقلية، سنقتصر في هذا المقام على ذكر أهم دليلين –كمثال لا للحصر– وهما: دليل الواجب والممكن، ودليل الصلاح.

1– دليل الواجب والممكن:

وظّف علماء الصوفية دليل الواجب والممكن الذي عُرف به الفارابي[2]، كدليل عقلي لإثبات وجود الله تعالى، ومؤدّى هذا الدليل: أن الممكن لا يوجد إلا إذا ترجّح جانب الوجود فيه على جانب العدم، ولا يترجح جانب الوجود إلا بمرجح، فإن كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلابد له من علة ترجّح وجوده على عدمه، وهكذا، لكن هذا التسلسل في الممكنات لا يستمر إلى غير نهاية ، فإن التسلسل باطل لابد من

---

[1] سورة الحشر، الآية 2.

2 هو **مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي (260– 339هـ)**، يُعرف بالمعلم الثاني لشرحه كتب أرسطو المعلم الأول، أكبر فلاسفة الإسلام، تركي الأصل، مستعرب، كان يحسن اليونانية و أكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، له نحو مائة كتاب، منها: "الفصوص"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "مبادئ الموجودات". يُنظر في ترجمته: الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص20.

الانتهاء إلى علة، وجودها في ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى توجدها، هذه العلة هي الله واجب الوجود،[1] وهذا الدليل يسميه الأشاعرة بدليل بطلان الرجحان بلا مرجح.

ويلخص الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ ما سبق بعبارة تجمع الموضوع من أطرافه فيقول: « وأما إثبات وجوده فمدرَك بضرورة العقل لوجوب ترجيح الممكن بأحد الحكمين».[2] ولما ترجح أن العالم بما فيه من مخلوقات هو من قبيل الممكنات، ترجح أن الله له الوجود الواجب الذاتي[3].

ويزيد الأمر تبسيطاً الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: « من بدائه العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذا لا يستغني في حدوثه عن سبب، أما قولنا: إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب فجليّ؛ فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص، وأما قولنا: العالم حادث؛ فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[4].

وما دام ما يجري في الأكوان هي أمور ممكنة في نفسها، أي جار عدمها، وقد وُجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة على ما لا يحصى من تأثر الصنعة المحكمة، والأحوال المفهمة، بحيث لا يرتاب ذو النظر الصحيح في القطع والتصريح بحدوثها، وأنّ لها خالقا واجب الوجود، والاتصاف بكل كمال كامل التنزيه عن كل نقص وتشبيه[5].

---

[1] إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** (نموذج الفارابي) ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص66-68، و يُنظر: مُحَمَّد الحاج حسن الكمالي، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ط1، صنعاء، مؤسسة الفاو، 1993، ص470.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص289.

[3] التلمساني (مُحَمَّد بن الهاشمي) ،**أنيس الخائفين و سمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين**، دط، (دون دار)، دت،ص9.

[4] الغزالي (أبو حامد) ، **إحياء علوم الدين**، دط، دار الشعب، القاهرة، دت،ج1،ص 183.

[5] التلمساني (مُحَمَّد بن عبد الكريم المغيلي) ، **مدونة الفقه التصوفي**، تح: مقدم مبروك، تق: غلام الله بو عبد الله، دط، دار القدس العربي، وهران،2011م، ص167-168.

2- دليل الصلاح:

وهو دليل عقلي آخر، وعلى الرغم من أن موضع الدلالة هنا إثبات التوحيد لله ﷻ، لكن كما هو معلوم فإن إثبات اللازم يؤدي إلى إثبات الملتزم دلالة التزامية[1]؛ أي إثبات توحيد الله تعالى يلزم عنه إثبات وجوده، وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر: « واعلم أن الكلام في توحيد الله عن كونه إلها فرع من إثبات وجوده»[2]،يقول تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] وفي معنى هذه الآية يقول ابن عربي رحمه الله:«وقد وُجد الصلاح وهو بقاء العالم ووجوده، فدلّ على أن الموجد له لو لم يكن واحدا ما صح وجود العالم، هذا دليل الحق فيه على أحديته، وطابق الدليل العقلي في ذلك».[4]

ويرى الإمام النورسي رحمه الله أن التجدد في الكون، ومظاهر الموت والحياة الملازمة لمكونات العالم —وهي من مظاهر الصلاح- دليل ساطع على وجود إله موجد لكل ذلك، حيث يقول: «اعلم أنه كما أن وجود الشيء وحياته برهان باهر على وجوب وجود موجده و صفاته، وآية نيّرة على أنه وحده أي له كل شيء...كذلك فناء الشيء وموته في تجدد الأمثال، برهان ظاهر على بقاء المبدئ المعيد الواجب الوجود »[5].

كما يرى النورسي أن التسبيح والعبادة على وجوه غير محدودة في كل شيء موجود في العالم، وأن كل ما في الكون يشهد بوجود الخالق ووحدانيته، ويشبّه النورسي العالم «بالقصر المحتشم والمصنع المنتظم، والبلد المكمّل فيما بين أجزائه المتعاونة بحكمة و انتظام....وهي دليل واضح وبرهان ساطع على أنها خدّام مرب حكيم، وعملة مدبّر كريم، يتحركون بأمره وإذنه وقوته وحكمته.»[6]

---

[1] عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند محي الدين ابن العربي**، إشراف محمد عبد اللاوي، أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، 2004 م، ص 261.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر) ج2، ص289.

[3] سورة الأنبياء، آية:22.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (داصادر) ج2، ص298.

[5] النورسي، **المثنوي** ، (دار النيل)، ص 344.

[6] المصدر السابق ، (دار النيل)، ص62.

وإضافة إلى هذين الدليلين العقليين في إثبات الوجود الإلهي، نجد أن الصوفية يوافقون طريقة المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين يتخذون من المكونات دليلا على المكوّن عزّ وجلّ؛ باعتبار أنّ الدليل الكوني متضمن في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

وفيما يلي بيانٌ للأدلة الكونية التي اعتمدها علماء الصوفية في إثبات وجود الله تعالى.

ثانيا: الأدلـة الكـونيـة

يرى الصوفية –وعلى رأسهم ابن عربي و النورسي– أن الكون هو كتاب منظور كما أن القرآن كتاب مسطور، وقد خاطب الله الإنسان وأثبت له وجوده، من خلال آياته المبثوثة في كتابه المنظور، ولذلك وظّف السادة الصوفية الأدلة الكونية لإثبات وجوده تعالى، نذكر منها دليلين أساسيين هما: العالم و الإنسان.

1– دليل العالم

يمثل العالم عند السادة الصوفية كل ما سوى الله، وهو عبارة عن علامات الله، ترشد إليه سبحانه وتعالى، ونوافذ توصل إليه، ولذلك يسميه ابن عربي "بالكتاب المسطور"؛ وذلك لما سطره الله تعالى فيه من العلم به سبحانه الدال عليه[2]، ويمثل العالم أيضا عند القوم ذلك المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال،كما أن القرآن الكريم تلاوة قول، حيث يقول الشيخ الأكبر أن العالم هو:«حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة لا تنتهي»[3]. ومن هنا كان العالم أصلا في العلم به سبحانه وتعالى.

ثم نجد ابن عربي يرفض و يغير المفهوم القدحي القديم الذي كان سائدا حول العالم باعتباره عالم خسة ودناءة؛ كرؤية فلاسفة اليونان للعالم بأنه عقاب للنفس المذنبة بعد أن كانت كاملة في عالم المثل مع الآلهة[4]،كما يغير مفهوم الزهد في العالم فيتساءل «كيف يفر العارف من

---

[1] سورة فصلت، الآية :53.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دط، دار الثقافة الدينية، دت، ج4، ص88.

[3] المصدر السابق، (دار صادر) ج1، ص101.

[4] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دط، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر، 1936م، ص90.

العالَم، وما الموجب من الضيق و التبرم؟ والعالم كله ناطق بتسبيح خالقه والثناء عليه و هو في حال الشهود، كيف يتمكن له الزهد فيمن هذه صفته و عينه؟...و قد أشهده الله آياته في الآفاق و هي ما خرج عنه، وفي نفسه وهي ما هو عليه، فلو خرج عن غيره ما خرج عن نفسه، فمن خرج عن العالم وعن نفسه فقد خرج عن الحق، ومن خرج عن الحق فقد خرج عن الإمكان والتحق بالمحال.»[1]

وكأن ابن عربي يشير إلى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[2]، وهو نفس المعنى الذي يقرره بديع الزمان رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث يرى -كغيره من الصوفية- أن العالم يمثل مرآة تنعكس فيها صفات الحق تعالى وتثبت وجوده فيقول: «إن الموجودات تؤدي وظيفة المرآة بإظهار قدرة الصانع بعجزها، وبيان غناه سبحانه بفقرها، كذلك تدل بفنائها على بقائه سبحانه.»[3]

ثم يذكرنا الإمام ابن عربي بأن الله قد علّمنا في كتابه المنزل كيفية النظر في العالم والاستدلال منه على وجود الله عزّ وجلّ، حيث قال: « قال الله تعال:﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[4]، وقال:﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[5] ثم طلب النظر في الآيات، فقال:﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[6]، و﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾[7]، و﴿يَفْقَهُونَ﴾[8] و﴿لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[9]، و ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[10]، ولما علم سبحانه خلق الخلق

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج3، ص264.

[2] سورة فصلت، الآية 53.

[3] النورسي، **المكتوبات**، (دار النيل)، ص294.

[4] سورة الفرقان، الآية 45.

[5] سورة الغاشية، الآية 17.

[6] سورة النحل، الآية12.

[7] سورة النحل، الآية 69.

[8] سورة الأنعام، الآية 98.

[9] سورة الروم، الآية 21.

[10] سورة طه، الآية 54.

أطوارا فعدد الطرق الموصلة إلى العلم به، إذ كل طور لا يتعدى منزلته بما ركب الله فيه»[1]، وبعد هذا يلخّص ابن عربي استدلاله بالعالم على وجود الله تعالى بقوله: «اعلموا أنه ما لم يكن ثم كان، واستوت في حقه الأزمان، أن المكوّن يلزَمُه في الآن»[2].

فالمتأمل في الكون يجده –على حد تعبير النورسي– «كله يهتف بوجود المكوّن، فما من ذرة في الكون إلا وتشهد شهادة صادقة على وجوب وجود الخالق الحكيم ﷻ، وإن البراهين الدالة على الله سبحانه و تعالى أكثر بكثير من عدد ذرات الكون، فما يقال من أن "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق" إنما هي حقيقة صادقة لا مبالغة فيها».[3]

هذا وبما أن العالم كالإنسان من جملة خلق الله تعالى، وبما أن معرفة الحق تكون عن طريق الخلق: (العالم، و الإنسان)، فإنه يمكن أن يكون الإنسان أيضا دليلا لإثبات الوجود الإلهي، وهذا مما لم يغفل عنه السادة الصوفية الذين رأوا أن النفس والعالم آيتان أو وجودان يدلان على الموجد، مستندين في ذلك على جملة من الآيات القرآنية التي تثبت ذلك، وفيما يلي بيانٌ لتوظيف الصوفية للإنسان كدليل على وجود الله تعالى.

2– دليل الإنسان

يمثل الإنسان عند الصوفية النسخة المصغرة للحق والعالم، و «الصورة المختصرة لكل ما في العالمين الحسي والقدسي، و الرتبة الوسطى بين الروحاني والجسماني أي بين الله والعالم، وهو مجمع البحرين الذي اجتمع فيه الجسماني أي عالم الحس، و الروحاني أي عالم القدس »[4] ، وهذا ما عبر عبر عنه ابن عربي بقوله:« الإنسان الكامل أقامه الله برزخا بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا»[5]، فالله عزّ وجلّ خلق الإنسان و جعله كنزا لأسراره وجعله أكبر دليل عليه، و من ذلك أنه لمّا خلقه تعالى كتب عليه اسم "الله" في غاية

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج1، ص299.

[2] المصدر السابق، تح: عثمان يحي، السفر1، ص175.

[3] النورسي، **المثنوي** ، (دار النيل)، ص416.

[4] أسعد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** ، ج1، ص440.

[5] ابن عربي، **فصوص الحكم**، تع: أبو العلا العفيفي، دط، درا الكتاب العربي، بيروت –لبنان–، دت، ج1، ص55.

البيان، وذلك في الخمسة أصابع، فهي تنطق باسم "الله" ﷻ[1]. لذا يقول ابن عربي: «فإياك وطلب الدليل من الخارج فتفتقر إلى المعارج، واطلبه في ذاتك تجد الحق في ذاتك»[2]، ونهيه هنا عن طلب الدليل من الخارج، وأمره بطلبه من الذات، يحمل على بيان أفضل الطرق —وهي الأخيرة–، لا على نبذ الطريقة الأخرى.

فالنفس الإنسانية عند الصوفية هي علامة على وجود الحق سبحانه، ومستندهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[3]، وقوله:﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[4]، ويؤكد ابن عربي رحمه الله أن المعرفة بالله ما لها طريق إلا المعرفة بالنفس، مستدلا على ذلك بالأثر المروي: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ**»[5]، ويرى أن هذه المعرفة تؤدي إلى معرفة الله بطريقتين هما: دليل الكمال و دليل الافتقار.

أ– دليل الكمال:

معنى هذا الدليل أن ينظر الإنسان في ذاته و في نفسه ويستنبطها من حيث أنه مخلوق على الصورة؛ أي على صورة الأسماء الحسنى، وبما حوى من عظيم الصفات الكثيرة، وما زُوّد به من القوى والملكات والهبات التي تميز بها وحده دون غيره من مخلوقات هذا العالم، والتي أهّلته ورشّحته لأن يكون سيدا على هذا الكون وخليفة فيه فيستدل بذلك على وجود خالقه ﷻ[6]؛ أي أي معرفة الإنسان بنفسه توصل إلى معرفته بربه، لذا يقول ابن عربي رحمه الله: «جعل معرفتك بك

---

[1] أحمد سعد العقاد، **الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى و أسرارها الخفية**، تح: بسام مُحَّد بارود، تق: عبد الحليم محمود، إشراف: مُحَّد سليمان فرج، دط، دت، ص74.

[2] ابن عربي (محيي الدين)، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص15

[3] سورة الذاريات، الآية 21.

[4] سورة فصلت، الآية 53.

[5] ذكره الزركشي في: **التذكرة في الأحاديث المشتهرة**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ، ج1، ص129، و الشيباني، **كتاب تمييز الطيب من الخبيث في ما يدور على ألسنة الناس من الحديث**، وقال: "قال السمعاني: أنه لا يُعرف مرفوعا، و إنما يُحكى عن يحي بن معاذ الرازي من قوله، و كذا قال النووي: ليس بثابت. ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985م، ص170.

[6] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص266.

دليلا على معرفتك به، بطريقة ما وصفك بما وصف به نفسه من ذات وصفات، وجعله إياك خليفة نائبا عنه في أرضه»[1].

ويقول الإمام أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا المعنى:« ... ثم أنعم [الله] على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم، حتى كأنه... نسخة من العالم مختصرة، وصورة آدم[هذه]... مكتوبة بخط الله تعالى... ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه، إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه»[2]، فإذا كان الإنسان يمثل هذه الصورة الجامعة لصفات الحق سبحانه وتعالى من جهة وصفات الخلق من جهة أخرى، فإنه بتأمله لصفات الكمال التي ميزه الله بها عن باقي المخلوقات، يصل إلى إثبات موجده والمنعم عليه بتلك الصفات الكمالية التي حازها دون غيره، «فلما كان الله ﷻ مريدا لأنه خالق و الخلق فعل، ولما كان الإنسان كائنا مريدا فهو في ممارسته لإرادته فيما يقوم به من أفعال إرادية يكون من الله بمثابة الصورة الصغرى، فروح الإنسان في سيطرتها على الجسد بالإرادة شبيهة بالله في سلطانه على الكون الذي خلقه، فمن أراد أن يعرف الله خالقا فلينظر إلى نفسه مريدا».[3] ومن هنا كان نظر الإنسان في نفسه موصل إلى إثبات وجود خالقه، ونظره في صفاته يوصله إلى إثبات صفات موجده، لذا كانت معرفة الإنسان بنفسه طريقا مختصرا لمعرفة ربه.

ويستدل ابن عربي في حديثه عن هذا الدليل بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[4]، فيرى أن الله ما قدّم الآفاق في هذه الآية الكريمة أولا قبل الأنفس، إلا ليتبين للإنسان فيما بعد نظره في نفسه أن الله جلّت عظمته لم يترك شيئا من هذا العالم الذي نراه كله علوه وسفله لم تشمل عليه هذه النفس الإنسانية، وفي هذا المعنى يقول رَحِمَهُ اللَّهُ : « إنا إذا نظرنا في نفوسنا ابتداءً لم نعلم هل يعطي النظر فيما خرج عنا من العالم وهو قوله تعالى: ﴿ فِي ٱلْآفَاقِ﴾[5] علما بالله ما لا تعطيه نفوسنا أو كل شيء في نفوسنا، فإذا نظرنا في نفوسنا حصل لنا من العلم به ما لم يحصل للناظر في الآفاق،

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص298

[2] الغزالي (أبو حامد) ، **مشكاة الأنوار**، تح: عبد العزيز السيروان، ط1، دار عالم الكتب، بيروت، 1986م، ص158-159.

[3] أسعد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** ، ج1، ص216.

[4] سورة فصلت، الآية 53.

[5] سورة فصلت، الآية 53.

فأما الشارع فعلم أن النفس جامعة لحقائق العالم فجمعك عليه حرصا منه...حتى تقرب بالدلالة...فأحالك على الآفاق فإذا عرفت الدلالة منه نظرت في نفسك فوجدت ذلك بعينه، الذي أعطاك النظر في الآفاق أعطاك النظر في نفسك من العلم بالله فلم تبق لك شبهة تدخل عليك»[1]، فبعد أن ينظر الإنسان في العالم وحقائقه، ثم ينتقل إلى النظر في نفسه التي هي عبارة عن ذلك العالم الصغير المسلوخ من العالم الكبير، فيشاهد تشابها بين العالمين، حينها يعلم أن الخالق واحد.

وفي مقابل الكمال الذي حازه الإنسان فكان دليلا على وجود خالقه، وموهبه للكمال، يوجد جانب آخر في الإنسان؛ هو جانب الافتقار الذي يمثل هو الآخر دليلا على الخالق الغني، المفتَقَر إليه.

ب- دليل الافتقار:

هذا دليل نفسي آخر، ومؤدّاه أن الإنسان عند تعرضه للمهالك و المكاره فإنه يفزع بالفطرة إلى من يؤمن به في قرارة نفسه من موجد مدبر يدبر ما حوله، وهذا ما أشارت إليه الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا ﴾[2]، وقوله تعالى:﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3].

وقد كان ابن عربي واعيا بقيمة هذا الدليل، واعتبر أن فزع الإنسان و التجائه إلى موجد العالم الذي بيده قوانين الطبيعة، ضرب من التفكير السليم، وهذا لا يمكن إلا إذا كان في قرارة نفسه يعرف أن قوانين الطبيعة مسخَّرة مدبَّرة، إذ أنه في ساعة الضيق ترجع الفطرة إلى أصلها وتحن إلى منبتها، هذا الواقع سماه ابن عربي "دليل الافتقار"[4]،

ويرى النورسي أنه متى اعترف الإنسان باحتياجه و افتقاره إلى كل شيء في الكون مهما جلّ أو دقّ، علم أن لكل ذلك خالق حكيم لا يصلح أن يعبد غيره، فقال رحمه الله: «إن الإنسان

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص 298-299.

[2] سورة يونس، الآية 12.

[3] سورة الإسراء، الآية 67.

[4] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص267.

لاحتياجه إلى كل شيء من أصغر جزء جزئي إلى أكبر كلّ كلي، لا يليق أن يعبد إلا من بيده ملكوت كل شيء»[1].

يمكن في الأخير أن ننظر إلى دليل الإنسان من وجه آخر، ذلك لأننا نرى النفس توجد بعد أن لم تكن، وتنعدم بعد أن كانت، فهي إذن ممكنة الوجود، وما كان كذلك فهو مفتقر إلى علة ترجّح وجوده على عدمه.[2]

وفي الأخير يلخّص الإمام النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ ما سبق ذكره من الأدلة الكونية على وجود الله، بناءً على تصوره للإنسان على أنه شبيه بفهرست العالم، و أن فيه قابلية تمثل مجموع العالم كالخريطة[3]، ومن ثم يمكن إثبات وجود الصانع ووحدانيته من خلال الإنسان و العالم فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ: « إن العالم الأكبر أي الكون كله، والإنسان وهو العالم الأصغر ومثاله المصغر يُظهران معا دلالة الوحدانية المسطرة في الآفاق والأنفس بقلم القدر والقدرة. نعم إن في الإنسان النموذج المصغر للصنعة المنتظمة المتقنة الموجودة في الكون، وإذ تشهد الصنعة التي في تلك الدائرة الكبرى على الصانع الواحد، تشير الصنعة الدقيقة المجهرية الموجودة في الإنسان إلى ذلك الصانع أيضا»[4].

كانت هذه إذن إطلالة على أهم الأدلة الصوفية لإثبات الوجود الإلهي، ولعلّ أول ما يُلاحظ حول هذه الأدلة، أنها لا تختلف تقريبا عن تلك التي اعتمدها المتكلمون في بحوثهم، وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار البحث الصوفي في مثل هذه المسائل، هو امتداد للبحث الكلامي، وأهم ما يؤيّد هذا الرأي هو كون جلّ علماء التصوف ينتمون إلى المدرسة الأشعرية؛ كالقشيري[5]، والشاذلي[6]، وابن عطاء الله، والغزالي، -رحمهم الله- وغيرهم ممن تشهد ترجماتهم بذلك، أمّا الذي

---

[1] النورسي، **المثنوي**، (دار النيل)، ص358.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص298.

[3] النورسي، **المثنوي**، (دار النيل)، ص224.

[4] النورسي، **المكتوبات**، (دار النيل)، ص283.

5 هو **أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن محمّد القشيري(376– 465هـ)** ، الفقيه الشافعي، كان علاّمة في الفقه و التفسير، والحديث، والأصول، و الأدب، و الشعر، و الكتابة و علم التصوف، جمع بين الشريعة والحقيقة، من مصنفاته: "التيسير في علم التفسير" و"الرسالة في التصوف" .يُنظر: طاش كبى زاده، **مفتاح السعادة**، ج2، ص96.

6 هو **أبو الحسن عليّ الشاذلي الحسني بن عبد الله(591 – 656هـ)**، يرجع نسبه إلى علي بن أبي طالب، شيخ الطريقة الشاذلية، و أصل مددها، من شاذلة و هي قرية تونسية، نزيل الإسكندرية، لم يخلف كتبا، و إنما ورد عنه قوله: "كتبي أصحابي". يُنظر: الحسن الفاسي، **طبقات الشاذلية الكبرى**، ص19-22.

تميز به الصوفية عن غيرهم هو رؤيتهم للمعرفة الإلهية؛ التي تُنال ذوقا عندهم، والتي يغلب عليها استبعاد العقل، واستحضار الروح أو القلب المحلّى بالإلهام والكشف "Le dévoilement"، وهم في ذلك درجات، على حسب «الأحوال الوهبية و المقامات الكسبية في الذات العارفة، ويتمخض عن ذلك: العرفان الذوقي الخالص لحقيقة التوحيد، وشهودا؛ أي معرفة الله خارج دائرتي العقل والحسّ»[1].

هذا وبعد فراغنا من الحديث عن المنظور الصوفي للمعرفة الإلهية، والأدلة التي اعتمدها لإثبات الوجود الإلهي -كتمهيد للحديث عن الأسماء الإلهية-، نتطرق الآن إلى بيان رؤية الصوفية لأسماء الله تعالى —عموما-، من خلال معرفة معنى الاسم و المسمى و التسمية كمدخل، ثم إثبات الأسماء لله تعالى ، لنصل إلى إبراز موقفهم من عدد الأسماء الإلهية، وأقسامها عندهم.

[1] مُحَمَّد بن بريكة، **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان (موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية)**، ط1، دار المتون، الجزائر، 2006م، ج1، ص255.

المبحث الثاني:

ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي

للحديث عن ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي؛ نحاول بداية التطرق إلى معنى الاسم والمسمى والتسمية كمعبر لإثبات الأسماء الحسنى لله تعالى، وبعدها نتعرف على موقف علماء الصوفية من عدد الأسماء الحسنى، وتقسيمهم لها.

المطلب الأول: الاسم والمسمى عند الصوفية وأدلتهم في إثبات الأسماء لله تعالى

يلاحظ المتصفح لكتب شرح الأسماء الحسنى، أنه لا يخلو واحد منها –تقريبا– من التطرق إلى موضوع الاسم والمسمى والتسمية، وبيان الفرق بينها، لذا سنحاول فيما يلي بيان معاني هذه المصطلحات، والآراء المتضاربة حولها، ثم بعد ذلك نورد دلالة النصوص الشرعية التي اعتمدها شرّاح الأسماء الحسنى من الصوفية في كتبهم لإثبات الأسماء لله تعالى.

أولا: معنى الاسم والمسمى والتسمية في الفكر الصوفي

1– اشتقاق الاسم في اللغة:

اختلف البصريون والكوفيون في اشتقاق الاسم؛ فقال البصريون: إن الاسم مشتق من السُّمُو، والسُّمُو من الرفعة، والأصل فيه (سَمَو) على وزن (جَمَل)، و جمعه أسماء مثل (قَنَو و أقناء)، و(حَنو و أحناء)، وقال الكوفيون: إن الاسم مشتق من (الوَسَم)، و (السِمة) وهي العلامة، وكأنه علامة على معناه وعلامة على المسمى.[1]

2– الفرق بين الاسم والمسمى والتسمية:

تشعبت الآراء في هذه المسألة وتعددت، «فمن قائل: أن الاسم هو المسمى ولكنه غير التسمية، ومن قائل بأن الاسم غير المسمى ولكنه هو التسمية، و من ثالث... يزعم أن الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا: الله تعالى إنه ذات وموجود، وقد يكون غير المسمى كقولنا إنه خالق

[1] للتوسع يُنظر: الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق)، **اشتقاق أسماء الله**، تح: عبد الحسين المبارك، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، 255-256.

ورازق فإنهما يدلان على الخلق والرزق وهما غيره، وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره؛ كقولنا: إنه عالم وقادر، فإنهما يدلان على العلم والقدرة، وصفات الله لا يقال إنها هي الله تعالى ولا إنها غيره»[1].

والخلاف في هذا يرجع إلى أمرين: أحدهما: هل الاسم هو التسمية أم لا؟ والثاني: هل الاسم هو المسمى أم لا؟

فأما **الذين قالوا بأن الاسم هو المسمى**، فهم يرون أن «الاسم يُطلق على نفس الذات، والحقيقة، والوجود، والعين، وهي عندهم أسماء مترادفة... [ودليلهم على ذلك] قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[2]، إذ التسبيح في المعروف إنما يتوجه إلى الذات الأقدس، وحمله على تنزيه اللفظ كحمله على المجاز و الكناية بما يليق»[3]، وما يؤيد هذا الرأي أيضا ، قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾[4]، «حيث أطلق الأسماء وأراد الذوات، لأن الكفار إنما عبدوا حقيقة ذوات الأصنام دون ألفاظها... [فالاسم] بهذا المعنى عين المسمى»[5].

وهذا ما ذهب إليه الإمام القشيري رَحِمَهُ ٱللَّهُ مستدلا على ذلك بسبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[6]، فقال: «اعلم أن سبب نزول الآية أن رجلا من المشركين سمع النبي ﷺ والمسلمين يدعون الله تعالى مرة، ويذكرون الرحمان الرحيم مرة، فقال: ما باله ينهانا عن عبادة الأصنام وهو يدعو إلهين اثنين فأنزل الله تعالى: ولله الأسماء الحسنى، وأراد به ولله التسميات ولذلك قال الحسنى...ففي الآية دليل على أن الاسم هو المسمى»[7].

---

[1] الغزالي، **المقصد الأسنى**،ص8.

[2] سورة الأعلى، الآية: 1.

[3] الآلوسي (شهاب الدين محمود)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**، دط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص53.

[4] سورة يوسف، الآية: 40.

[5] الآلوسي ، **روح المعاني** ، ج1، ص53.

[6] سورة الأعراف، الآية: 180.

[7] القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، **شرح أسماء الله الحسنى**، تح: أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني، ط2، دار آزال، بيروت، 1986م، ص20.

وأما **الذين قالوا بالتفرقة بين الاسم و المسمى** في المعنى، فقد أنكروا الرأي السابق لما يلزم عنه من تعدد المسميات، لأنه « لو كان الاسم هو المسمى لتكثّر المسمى عند تكثر الأسماء، وأيضا الأسماء تتبدل والمسمى لا يتبدل، والاسم يطرأ بعد وجود المسمى، والشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر»[1]، ولذلك رفض ابن عربي أن يكون الاسم هو المسمى، «لأنه لا حجة في ذلك، ولو كان لكان بحكم اللغة والوضع، لا بحكم المعنى»[2]، وذهب رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره لسورة الفاتحة إلى أن «اسم الشيء ما يُعرف به، فأسماء الله تعالى هي الصور النوعية التي تدل بخصائصها وهوياتها على صفات الله وذاته»[3].

وهناك من اتخذ موقفا وسطا بين الرأيين السابقين، فقال بأن الاسم ليس هو المسمى ولا غيره، حيث قال ابن عطية[4] رَحِمَهُ اللَّهُ : «ومرّ بي أن مالكاً رحمه الله سئل عن الاسم أهو المسمى؟، فقال: "ليس به، ولا هو غيره"، وهذا موافق لما قلناه»[5]، ومعنى ذلك أنّ الاسم إن أُريد به اللفظُ فغير المسمى، وإن أريد به ذاتُ الشيء فهو عين المسمى، ومن هنا يمكن حمل النزاع على النزاع اللفظي، فإذا قيل: جاء زيد فالمراد هنا مسمّاه لا لفظه، فظهر من هذا إطلاق الاسم على المسمى عينه، كما ظهر إطلاقه على اللفظ الدّال عليه، كأن يقال: زيد اسم[6].

وبناءً على ما سبق، كان الحق –كما يقول الإمام الغزالي– في الرأي الثاني، لقوة أدلة أصحابه، بحيث أثبتوا بأن الاسم غير التسمية و غير المسمى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير

---

[1] الآلوسي، **روح المعاني**، ج1، ص53.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، السفر1، ص205.

[3] ابن عربي، **تفسير القرآن الكريم**، تح: مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت، ج1، ص7.

4 هو **عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمان بن عطية الغرناطي المحاربي، (481–542هـ)**، من محارب قيس: مفسر، فقيه أندلسي، من أهل غرناطة، عارف بالأحكام و الحديث، له شعر، له: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص282.

[5] ابن عطية(عبد الحق)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تح وتع: الرحالي الفاروق، ط1،الدوحة،1977م، ج1، ص89

[6] الكافيجي(محيي الدين)، **شرح الأسماء الحسنى**، تح: أحمد رجب بو سالم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م، ص81.

مترادفة[1]، فعموم المسلمين يعرفون بالفطرة السليمة أن **الاسم** هو الدال على ذات المسمى، وأن **المسمى** هو الذات الموضوع لهذا الاسم، و أن **التسمية** هي وضع هذا الاسم لهذه الذات.[2]

وبمعنى آخر أكثر تفصيلا، فإن «الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، وكل موضوع للدلالة فله واضع ووضع و موضوع له، يقال للموضوع له مسمى وهو المدلول عليه من حيث أنه يدل عليه، ويقال للواضِع: المسمِّي، ويقال للوضع: التسمية، ويجري الاسم والمسمى والتسمية مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك، وهذه أربعة أسامي متباينة تدل على معان مختلفة، فالحركة تدل على النقلة من مكان إلى مكان، والتحريك يدل على إيجاد هذه الحركة، والمحرِك يدل على فاعل الحركة، والتحرك يدل على الشيء الذي فيه الحركة»[3].

وبالتالي فالفرق بين الاسم والمسمى والتسمية، يكمن في كون الاسم لفظ دال والمسمى مدلول، وكل لفظ منهما غير الآخر، فلو كان الاسم هو المسمى لكان وضع الاسم للمسمى عبارة عن وضع الشيء لنفسه وذلك غير معقول، وأما التسمية فهي عبارة عن جعل ذلك اللفظ المعين معرّفا لماهية ذلك المسمى، ووضع الاسم للمسمى مغايرا لذات الاسم، كما أن التحريك مغايرا لمفهوم الحركة[4]، والدليل على ذلك قوله تعالى:﴿ وَلِلهِ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنىٰ﴾[5] وقوله ﷺ «**إِنَّ لله تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ**»[6]، فلو كان الاسم هو المسمى «لكان هناك

---

[1] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص8.

[2] كمال الدين الملاح وحسن حلمي عبد الهادي، **دندنة في رحاب أسماء الله الحسنى** ،دط، دون دار، دت، 2003م، ص11.

[3] الغزالي، **المقصد الأسنى** ، ص13.

[4] الرازي (فخر الدين) ، **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى و الصفات**، ط1، المطبعة الشرقية، مصر، 1323هـ، ص4-5.

[5] سورة الأعراف، الآية: 180.

[6] رواه البخاري، **الجامع الصحيح** ، **كتاب: الشروط**، باب: ما يجوز من الاشتراط،(رقم6736)، ترقيم و ترتيب: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ط1، مكتبة الصفا، القاهرة، 2003، ،ج1، ص611، ورواه مسلم في صحيحه، **كتاب: الذكر و الدعاء والتوبة والاستغفار**، باب: أسماء الله تعالى و فضل من أحصاها، (رقم 6751)، وزاد مسلم: «إنه وتر يحب الوتر»،ج8، ص276.

تسعة وتسعين مسمى وهو محال لأن المسمى واحد»[1]، وبالتالي فالاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سميتُ هذا الشخص بهذا الاسم كما تقول حليته بهذه الحلية، فالحلية غير المحلى، والاسم غير المسمى[2].

هذا فيما يخص معنى الاسم و المسمى والتسمية والفروق بينها، وإن كانت المسألة متشعبة أكثر من ذلك، وقد آثرنا فيها الاختصار، لكونها كثيرة الذيول قليلة المحصول ، فقد تُخرج القارئ عن المقصود وهو فهم أسماء الله الحسنى وكيفية التنمذج بها، حتى أنه يوجد من العلماء من كرَّه الخوض في مثل هذه المسائل أصلا، واعتبر الكلام فيها يجري مجرى العبث، كقول الإمام الطبري[3] رَحِمَهُ اللَّهُ:« وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى؟ فإنه من الحماقات الحادثة، لا أثر فيها فيُتبع، ولا قول فيها فيُستمع، فالخوض فيه شين، والصمت عنه زين».[4]

بعد هذا نعرج مع الصوفية لإثبات أن لله أسماء حسنى، وذلك من خلال الكتاب والسنّة.

ثانيا: أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى لله تعالى

أخبرنا الله عزّ وجلّ في كتابه العزيز وعلى لسان نبيه الكريم ﷺ بأن له أسماءً وبأنها حسنى؛ أي بالغة الحُسن ، والحُسن هو ضد القبيح ، والحُسن أيضا هو تأنيث للأحسن ، كالكبرى والصغرى تأنيث للأكبر والأصغر.[5] والأدلة على أن لله تعالى أسماء حسنى ثابتة بنصوص الكتاب والسنة، اعتمدها الصوفية كغيرهم في دراستهم للأسماء الإلهية، وفيما يلي ذكرٌ لبعض النصوص الشرعية التي اعتمدها الصوفية في إثبات الأسماء لله تعالى.

---

[1] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص22.

[2] عبد العزيز الداخل، **المرتبع الأسنى في رياض الأسماء الحسنى** دط، (دون دار)، دت، ، ص341.

3 هو **مُحَمَّد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري الآملي البغدادي (224– 310هـ)**، صاحب التفسير، والتاريخ، و التصانيف، كان حافظا لكتاب الله، عارفا بالقراءات، بصيرا بالمعاني، فقيها في أحكام القرآن، عالما بالسنن و طرقها، عارفا بأيام الناس وأخبارهم، له في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة، و اختار من أقاويل الفقهاء، وتفرد بمسائل حُفظت عنه، يُنظر: طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة**، ج2، ص70-71.

[4] الطبري (ابن جرير)، **صريح السنة**، تح: بدر بن يوسف المعتوق، مراجعة: بدر بن عبد الله البدر، ط2، مكتبة أهل الأثر، الكويت، 2005م، ص39.

[5] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (حسن)، تق: عبد الله العلايلي، أعاد بناءه: يوسف خياط، دط، دار الجيل، بيروت و دار لسان العرب، بيروت، 1988م، ج1،ص639.

1- أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى من القرآن:

استدل علماء الصوفية بالآيات القرآنية التي تدل على أن لله تعالى أسماء حسنى، وهي واردة في أربعة مواضع، هي: قوله تعالى:﴿ وَلِلهِ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾[1]، وقول تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنىٰ ﴾[2] وقال أيضا:﴿لَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنىٰ ﴾[3]، وقال تعالى أيضا:﴿ٱللَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنىٰ﴾[4]، فهذه الآيات تدل دلالة واضحة على أن لله عزّ وجلّ أسماء حسنى، ولقد ورد في القرآن الكريم ما يقارب مائة وبضع وعشرون اسما[5]، كما ورد في القرآن الكريم حوالي ثلاثون آية تحث العباد على العلم بأسماء الله وصفاته، كقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[6].

2- أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى من السنة النبوية:

بالنسبة لدلالة السنة عن الأسماء الحسنى، فقد اعتمد شرّاح الأسماء الحسنى من علماء الصوفية على عدّة أدلة أهمها ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ**»[7]، وفي رواية أخرى قال ﷺ: «**إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ ، إِنَّهُ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ**»[8].

---

[1] سورة الأعراف، الآية:180.

[2] سورة الإسراء، الآية:109.

[3] سورة الحشر، الآية:23.

[4] سورة طه،الآية:7.

[5] طلال الحسن ، **منطق فهم القرآن-الأسس المنهجية للتفسير و التأويل في ضوء آية الكرسي(من أبحاث كمال الحيدري)-الحيدري)-**، ط1، دار فراقد، قم-إيران، 2012م، ج3، ص46.

[6] سورة البقرة، الآية: 207.

[7] سبق تخريجه.

[8] سبق تخريجه.

وأهم رواية اعتمدها جلّ شرّاح الأسماء الحسنى كالإمام الغزالي، والقشيري، والقونوي[1]، هي رواية البيهقي التي أوردها في كتابه الأسماء والصفات، ونص الرواية هو: أن رسول الله –ﷺ قال: «**إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ ، وَ هُوَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْر، هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمان الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواحد الماجد الواجد الصمد القادر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال و الإكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور الكافي**».[2]

هذا وقد وردت روايات أخرى –يضيق المقام لذكر جميعها– تختلف عن هذه اختلافات طفيفة كأن نجد الواحد بدل الأحد، أو الغفور والغافر بدل الغفار، أو نجد فيها أسماء زائدة عن هذه، كاسم ذي الطول، أو ذي الحول، أو الغيور...و غيرها

[1] هو **صدر الدين مُحَمَّد بن إسحاق القونوي (ت672هـ)**، نسبته إلى قونية بتركيا، وهو ربيب ابن عربي ومن كبار تلاميذه، مصنفاته في التصوف كثيرة منها: "إعجاز البيان في خلق القرآن"، و"مفتاح الغيب"، و"النفحات الإلهية القدسية"، يُنظر في ترجمته: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص486.

[2] البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، **الأسماء و الصفات**، تح: عبد الله الحاشدي، تق، مقيل بن الهادي الوادعي، ط1، مكتبة السوادي، جدّة، 1993م.ص23.

المطلب الثاني: عدد الأسماء الحسنى وأقسامها في الفكر الصوفي

اختلف العلماء في عدد أسماء الله تعالى الحسنى هل هي توقيفية بالنص أم توفيقية؟، ولكلٍّ أدلته فيما ذهب إليه، وللإجابة على السؤال يتعين علينا أولا التطرق إلى معنى قوله ﷺ :«**إِنَّ لله تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ**»[1]، ومن خلال هذا الأثر نستنبط موقف علماء الصوفية من عدد الأسماء الحسنى. ثم بعد ذلك نتطرق إلى تقسيم -رحمهم الله- للأسماء الإلهية.

أولا: عدد الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي:

يمكننا استنباط موقف علماء السادة الصوفية من عدد أسماء الله تعالى الحسنى؛ من خلال شرح الحديث النبوي الشريف الذي يشير فيه رسول الله ﷺ إلى عدد الأسماء الحسنى.

1- معنى قوله ﷺ: «إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ»

قد يتساءل سائل لمَ قال: «**تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً** »؟ وما الفائدة في هذا التكرار؟ وقد أجابنا الإمام عن ذلك الفخر الرازي[2] رَحِمَهُ اللهُ في كتابه "لوامع البينات"، فقال: « الجواب في هذا التكرار فوائد: أحدها التأكيد كقوله تعالى:﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾[3]، وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾[4]، وثانيها أن تكون فائدة ذلك أن يكون أبعد عن الخطأ وأسلم من التصحيف، لأن تسعة وتسعين تشبه في الخط سبعة وسبعين وتسعة وسبعين، فأزال هذا الاشتباه بقوله "مائة إلا واحدا"»[5].

---

[1] سبق تخريجه

[2] استدلالنا هنا بالإمام الرازي ليس من كتبه الكلامية، بل من كتابه "لوامع البينات شرح اسماء الله تعالى و الصفات" الذي برز فيه منحاه الصوفي الذي نحاه في آخر حياته، حيث أنه كثيرا ما يستدل فيه بأقوال علماء الصوفية، و يتكرر قوله: " قال بعض الشيوخ"، و يقصد بذلك شيوخ التصوف.

[3] سورة البقرة، الآية:195.

[4] سورة النحل، الآية: 51.

[5] الفخر الرازي، **لوامع البينات**، ص54.

وأما معنى قوله ﷺ: « **مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ** » فإن في الإحصاء أربعة أوجه أحصاها الإمام فخر الدين الرازي في "لومع البينات"، وهي : **أحدها:** أن يكون الإحصاء المذكور في الحديث النبوي الشريف بمعنى العدّ، أي يعدها ليستوفيها حفظا فيدعو ربه بها كقوله سبحانه: ﴿وَأَحْصىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[1]، وما يعضّد هذا الرأي قوله ﷺ في رواية مسلم الثانية: «**إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الجَنّةَ ، إِنَّهُ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ**»[2]، ولكن هناك من العلماء من اعترض على هذا الوجه فرأوا أن الله عزّ وجلّ قد جعل استحقاق الجنة مشروطا ببذل النفس والمال لقوله تعالى:﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرىٰ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾[3]، فالجنة لا تُستحق إلا ببذل النفس والمال، فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء الألفاظ يعدها الإنسان عدًّا في أقل زمان و أقصر مدة؟، **والوجه الثاني:** أن يكون الإحصاء بمعنى الطاقة، كقوله تعالى:﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ ﴾[4]، أي لن تطيقوه، فالمراد من أحصاها: أن يطيقها ويحسن المراعاة لها والمحافظة على حدودها في معاملة الربّ سبحانه بها، كأن يقول يا رحمان يا رحيم فتخطر بقلبه الرحمة ويعتقدها صفة لله عزّ وجلّ فيرجو رحمته، والفرق بين الوجهين أن المعتبر في الوجه الثاني حصول العلم بمعنى الاسم، **والوجه الثالث:** أن يكون الإحصاء بمعنى العقل والمعرفة، فيكون معناه: أن من عرفها وعقل معانيها وآمن بها دخل الجنة[5]، فالإحصاء هنا مأخوذ من الحصاة وهي العقل، والعرب تقول: فلان ذو حَصَاة و معناه ذو عقل ومعرفة بالأمور[6]، فإذا وصف العبد ربه بأنه الملك استحضر في عقله أقسام ملك الله سبحانه تعالى وملكوته في كل ما يشاهده، وإذا قال القدوس استحضر في عقله كونه سبحانه وتعالى مقدسا في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه عن كل ما لا ينبغي لله سبحانه وتعالى، وعلى هذا المنوال يكون إحصاء

---

[1] سورة الجن، الآية28.

[2] رواه مسلم في صحيحه، **كتاب: الذكر و الدعاء و التوبة و الاستغفار**، باب: أسماء الله تعالى و فضل من أحصاها، (رقم 6750)، ج8، ص275.

[3] سورة التوبة، الآية:112.

[4] سورة المزمل، الآية:18.

[5] الفخر الرازي، **لوامع البينات**، ص56-57.

[6] الخطابي (حمد بن مُحَمَّد) ، **شأن الدعاء**، تح: أحمد بن يوسف الدقاق، ط1، دار المأمون للتراث، 1404هـ، ص29.

سائر أسماء الله سبحانه وتعالى الحسنى[1]، **والوجه الرابع**: أن يكون معنى الحديث أن يقرأ القرآن حتى يختمه، فتستوي هذه الأسماء كلها في أضعاف التلاوة[2]، وقد ذهب الإمام الرازي في هذا المعنى إلى أن من طلب الأسماء الحسنى في القرآن وفي جملة الأحاديث الصحيحة و في دلائل العقل، حتى يلتقط منها تلك الأسماء التسعة والتسعين، وذلك بتحصيله علوم الأصول والفروع، فمن حصّل تلك العلوم وتمكّن من التقاط هذه الأسماء من الكتاب والسنة فقد بلغ الغاية القصوى في العبودية.[3]

هذا وقد قرر الكثير من العلماء –كما سيتبين تفصيله لاحقا– أن الحديث ليس فيه حصر لأسمائه سبحانه وتعالى، فليس المعنى أنه ليس له أسماء غير هذه التسعة والتسعين، وإنما المقصود من الحديث: أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة، فالمراد هو الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها، لا الإخبار بحصر الأسماء.

«فقوله ﷺ «**لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ**»، هو بمنزلة قولك: إن لزيد ألف درهم أعدّها للصدقة، وهذا لا يدل على أنه ليس عنده من الدراهم أكثر من ألف درهم، وإنما دلالته أن الذي أعدّه زيد من الدراهم للصدقة هو ألف درهم».[4]

ويقول الإمام الغزالي في هذا المعنى: « إن الأشبه أن الأسامي زائدة على تسعة وتسعين... وأما الحديث الوارد في الحصر؛ فإنه يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين، وهو كالملك الذي له ألف عبد مثلا، فيقول القائل:إن للملك تسعة وتسعين عبدا من استظهر بهم لم يقاومه الأعداء، فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم، لا لاختصاص الوجود بهم»[5].

وقد بين النبي ﷺ من خلال الحديث أن هذه الأسماء المحصورة هي بمنزلة الأصول، وتحتها أسماء كثيرة ، وأشار إلى ذلك في دعائه : «**أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ**

---

[1] الفخر الرازي، **لوامع البينات** ، ص57.

[2] الخطابي، **شأن الدعاء**، ص29.

[3] الرازي، **لوامع البينات**، ص57-58.

[4] الخطابي، **شأن الدعاء**، ص24.

[5] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص142.

فِي كِتَابِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...»[1]، فهناك من الأسماء ما لا يعلمها إلا الله ﷻ، ومنها ما أنزلها في كتابه، و منها ما يلهمها الله لأحد خلقه، لذلك قيل: « إن أسماء الله لا نهاية لها، فما من كائن في الوجود إلا و له مدد خاص من اسم رباني».[2]

وقد ذكر الإمام الرازي في أوائل تفسيره بأنه اشتهر عند العلماء أن لله ألفا وواحدا من الأسماء المقدسة، وهي موجودة في الكتاب والسنة،[3] ، وقيل أيضا: «إن أسماء الله نيف ومائة ألف بعدد الأنبياء، إذ أن كل نبي تمدّه حقيقة اسم خاص بذاته، مع إمداد بقية الأسماء له»[4]، فكل هذا يؤكد على أن أسماء الله تعالى ليست محصورة في تسعة وتسعين اسما، بل تفوق ذلك بما لا يمكن عدّه.

وما يزيد هذا الموقف تأكيدا، هو ورود أحاديث نبوية متضمنة لأسماء إلهية أخرى ليست من ضمن الأسماء التسعة والتسعين ،كقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ**»[5] وليس هذا الاسم في في التسعة والتسعين، وثبت في الصحيح أنه قال: «**إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ**»[6]وليس هو فيها، وقال أيضا :«**إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّبًا**»[7] وليس هذا فيها أيضا.

لذا نجد أن الإمام ابن عربي يتوسع في الموضوع –كعادته– حيث يرى أن الأسماء الحسنى لا تقتصر فقط على الألفاظ بل تأخذ صورا مختلفة، حيث يقول: « اعلم أن أسماء الله منها معارف كالأسماء المعروفة وهي الظواهر، ومنها مضمرات مثل كاف الخطاب وتائه، وتاء

---

[1] أخرجه ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق**، باب الأدعية، (رقم 972) و قال:" إسناده صحيح، و رجاله رجال الصحيح"، ترتيب: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تح و تع: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت،1987م، ج3، ص253.

[2] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص76.

[3] الرازي(فخر الدين) ، **مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج1،ص86.

[4] حمزة النشتري و عبد الحفيظ فرغلي و عبد الحميد مصطفى، دط، (دون دار)، دت، **سلسلة القصص القرآني (شرح الأسماء الحسنى)**، ج16، ص16.

[5] سبق تخريجه.

[6] رواه مسلم، الصحيح، **كتاب: الإيمان**، باب: تحريم الكبر و بيانه، (رقم91)، ج2، ص161،.

[7] رواه مسلم، الصحيح، **كتاب: الزكاة**، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب و تربيتها، (رقم 1014)، ج4، ص336،.

المتكلم وياءه ، وضمير الغائب وضمير التثنية من ذلك، وضمير الجمع مثل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ﴾[1]، ونون الضمير في الجمع مثل: ﴿إِنَّا نَحْنُ﴾[2]، وكلمة أنا وأنت وهو، ومنها أسماء تدل عليها الأفعال ولم يبن منها أسماء مثل:﴿ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾[3]، ومنها أسماء النيابة هي لله ولكن نابوا عن الله منابة مثل: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ ﴾[4]، وكل فعل منسوب إلى كون ما من الممكنات، إنما ذلك المسمى نائب فيه عن الله لأن الأفعال كلها لله»[5]، وبالتالي فأسماء الله تعالى تتخذ عدة أوجه، ولا تقتصر على الألفاظ فقط.

ويقول الإمام القونوي رَحِمَهُ اللَّهُ: « والأسماء غير متناهية، لأنها حضرات تتضمن مُلك الله الذي هو أعيان الممكنات، والأعيان لا توصف بالتناهي، لأنها عين ثبوت الحق، ولا نهاية لشؤونه دنيا وآخرة»[6].

إذن فالتحقيق الذي عليه جمهور العلماء من الصوفية، أن أسماءه تعالى صفاته، وصفاته كمال، وله تعالى الكمال المطلق فأسماؤه تعالى لا حدّ لها ولا حصر، وما ورد من أحاديث تحصرها في تسعة وتسعين أو ثلاثمائة أو غير ذلك، فقد ذهب علماء الحديث إلى أن العدد لا مفهوم له، أو هو لمجرد الدلالة على الكثرة، أو هو لخاصية معية في العدد المحدد المحصور[7].

هذا ولاشك أن في تخصيص الشرع لعدد معين من الأسماء الإلهية حكمة بالغة، لمن كان له قلب أو ألقى السمع، وفيما يلي بيان تلك الحكمة.

---

[1] سورة الإنسان، الآية: 23.

[2] سورة الإنسان، الآية: 23.

[3] سورة التوبة، الآية: 80.

[4] سورة النحل، الآية: 81.

[5] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج7، ص289.

[6] القونوي (صدر الدين)، **شرح الأسماء الحسنى كتاب في توحيد الشهود و العيان**، ضبطه و صححه و علق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار كتاب ناشرون، بيروت، 2012، ص13.

[7] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص76.

2- الحكمة الإلهية من تخصيص الأسماء التسعة و التسعين:

من المعلوم أن كل ما يوحيه الله تعالى إلى رسوله ﷺ ينطوي على حكم إلهية، سواء عُلمت أم بقيت مستورة إلى حين، وبناء على ذلك فإن تخصيص الحديث النبوي الشريف لتسعة وتسعين اسما دون غيرها، مع أنها كلها أسماء لله تعالى، فيه فائدة، حاول الإمام الغزالي رحمه الله توضيحها فقال: « الأسامي يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف، فيكون تسعة وتسعين منها تجمع أنواعا من المعاني المنبّئَة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها، فتختص بزيادة الشرف».[1]

وهو رأى الرازي أن سبب التخصيص هو كون هذه الأسماء هى أعظم و أجل من غيرها[2]، وقال الكافيجي[3] أن الحكمة من هذا التخصيص هي «للإعلام أن الأسماء المعدودة أشهر لفظا وأظهر معنى، وكأنها هي الأصول، فلهذا خصصها بالذكر من بين سائر الأسماء»[4].

فالحديث الذي أورد تسعة و تسعين اسما؛ فيه إثبات تلك الأسماء ، وليس فيه نفي ما عداها من الزيادة عليها، وإنما وقع التخصيص بالذكر لهذه الأسماء لأنها أشهر الأسماء و أبينها معانٍ وأظهرها[5].

بعد أن تبين لنا أن أسماء الله تعالى أوسع من أن تُحصر، وأن تخصيص الحديث لتسعة وتسعين اسما، هو لبيان فضلها وشرفها باعتبارها أسماء أصول تنطوي على أسماء أخرى، نصل الآن إلى بيان أقسام هذه الأسماء حسب المنظور الصوفي.

---

[1] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص144.

[2] الفخر الرازي، **لوامع البينات**، ص50.

[3] هو **محمّد بن سليمان محيي الدين أبو عبد الله الكافيجي (788- 879هـ)**، كان إماما كبيرا في الكلام و أصول اللغة و المعاني و الجدل و المنطق و الفلسفة و الحديث و التفسير و الفقه و غيرها، و كان حسن الاعتقاد في الصوفية، من مؤلفاته: "أنوار السعادة في شرح كلمتي الشهادة" و "الأنوار في علم التوحيد" و "شرح الأسماء الحسنى". يُنظر في ترجمته: طاش كبرى زاده ، **مفتاح السعادة** ، ج2، ص111.

[4] الكافيجي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص77.

[5] الخطابي، **شأن الدعاء**، ص24.

ثانيا: أقسام الأسماء الإلهية في الفكر الصوفي

اختلف علماء الصوفية في تقسيم أسماء الله الحسنى بحسب الاعتبارات، فمنهم من قسمها باعتبار الأنس و الهيبة عند مطالعتها، ومنهم من قسمها باعتبار الذات والصفات و الأفعال، ومنهم من قسمها باعتبار ما تقتضيه حقائقها.

1:**تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار الأنس و الهيبة عند مطالعتها**: و تنحصر في: الجمالية كاللطيف، والجلالية كالقهار[1].

2: **تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار الذات و الصفات و الأفعال**: وتتمثل في: الذاتية كاسم: "الله"، والصفاتية كاسم: العليم، والأفعالية كاسم: الخالق[2]، ومن الذين أخذوا بهذا التصنيف الشيخ الأكبر رَحِمَهُ اللَّهُ، الذي صنّف الأسماء الإلهية حسب ما هو مبيّن في الجدول الآتي[3]:

أسماء الذات	أسماء الصفات		أسماء الأفعال
الله الرب الملك	الحياة	الحي	المبدئ الوكيل
القدوس السلام	الكلام	الشكور	الباعث المجيب
المؤمن المهيمن	القدرة	القهار القاهر	الواسع الحسيب
العزيز الجبار		المقتدر القوي	
المتكبر العلي		القادر	المقيت الحافظ
العظيم الظاهر	الإرادة	الرحمان	الخالق البارئ المصور
الباطن الكبير		الرحيم الكريم	
الجليل المجيد		الغفار الغفور	
		الودود	الرزاق الوهاب الفتاح

[1] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص66.

[2] المصدر السابق ،ص66.

[3] ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، ص152.

الحق المتين		الرؤوف	
الواحد الماجد		الحليم البر	القابض الباسط
الصمد		الصبور	الخافض الرافع
الأول الآخر	العلم	العليم الخبير	المعز المذل
المتعالي الغني		المحصي	
النور الوارث		الحكيم	الحكم العدل اللطيف المعيد
ذو الجلال	السمع	الشهيد	المحيي المميت الولي التواب
الرقيب		السميع	المنتقم المقسط الجامع المغني
			المانع الضار النافع
			الهادي البديع الرشيد

3: **تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار ما تقتضيه حقائقها**: وهي: أسماء ذاتية، وأسماء جلالية، وأسماء جمالية، وأسماء كمالية وهي المشتركة بين الجمالية و الجلالية، ونجد هذا التصنيف عند الإمام الجيلي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه "الإنسان الكامل"، وكتاب "مراتب الوجود"، وهي كالآتي:

أ:الأسماء الذاتية:

وهي التي لا يتوقف وجودها على وجود الغير، وإن توقف على اعتباره وتعقله؛ كالعليم والقدير، وتسمى أيضا بالأسماء الأولية، ومفاتيح الغيب، وأئمة الأسماء[1]، وهي عشرة أسماء هي: اسم الله، الأحد، الواحد، الفرد، الوتر، الصمد، القدوس، الحي، النور، والحق[2].

[1] الكاشاني (عبد الرزاق)، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تح و تع: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1، مصر، 1992،ص54.

[2] الجيلي (عبد الكريم)، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل و الأواخر**، تح: صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص96.

ب: الأسماء الجلالية:

جلال الله عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد و الثناء، وأسماء الجلال هي تسعة عشر اسما هي: الكبير، المتعال، العزيز، العظيم، الجليل، القهار، القادر، المقتدر، الماجد، الوليّ، الجبار، المتكبر، القابض، الخافض، المذل، الرقيب، الواسع، الشهيد، القوي، المتين، المميت، المعيد، المنتقم، ذو الجلال والإكرام، المانع، الضار، الوارث، الصبور، ذو البطش، البصير، الديّان، المعذب، المفضل، المجيد الذي لم يكن له كفؤا أحد، ذو الحول، الشديد، القهار، الغيور، شديد الغياب[1].

وأسماء الله تعالى الجلالية ،هي أسماء تثمر على ذاكرها الشعور بالهيبة لعظمتها وهيبتها.

ج: الأسماء الجمالية:

هي تلك التي يستشعر ذاكرها والمتحقق بها بالأنس بالله تعالى، لما تضفيه على الذاكر من معاني اللطف والرحمة والأمان و الطمأنينة، وهي: العليم، الرحيم، السلام، المؤمن، الباري، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، الباسط، الرافع، اللطيف، الخبير، المعز، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجميل، الحليم، الكريم، الوكيل، الحميد، المبدئ، المحيي، المصور، الواجد، الدائم، الباقي، البارئ، البر، المنعم، العفو، الغفور، الرؤوف، المغني، المعطي، النافع، الهادي، البديع، الطول، الشافي، المعافي[2].

د– الأسماء الكمالية:

وهي –كما يقرر الجيلي– تلك الأسماء التي تجمع بين طيّات معانيها مزيجا من الجمال والجلال، وهي: الرحمان، الملك، الرب، المهيمن، الخالق، السميع، البصير، الحكيم، العدل، الولي، القيوم، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الولي، المتعال، مالك الملك المقسط، الجامع، الغني، الذي ليس كمثله شيء، المحيط، السلطان، المريد، المتكلم.[3]

والإمام الجيلي في تقسيمه هذا لأسماء الله تعالى الحسنى، لا يفرق بين الصفة والاسم، حتى أنه عند ذكره لهذه الأسماء يقول مثلا: "الأسماء و الصفات الجمالية" هي كذا.

---

[1] المصدر السابق، ص96.

[2] الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل و الأواخر**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ص96.

[3] المصدر السابق، ص96.

وحسب المنظور الصوفي، فإن لكل مخلوق سوى الإنسان حظ من بعض الأسماء دون الكل، كحظ الملائكة من اسم السبوح واسم القدوس، ولذلك قالوا:﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1]، وحظّ الشيطان من اسم الجبار واسم المتكبر ولذلك عصى واستكبر، واختص الإنسان بالحظ من جميعها، ولذلك أطاع تارة وعصى أخرى، وقوله تعالى:﴿ءَادَمَ وَعَلَّمَ ٱلأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، أي ركب في فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفة، وهيّأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الأسماء الجلالية والجمالية والكمالية.[3]

تبين لنا من خلال هذا الفصل سُبُل الصوفية في إثبات الوجود الإلهي، وكيف أنهم ينطلقون من خلال العالم الذي هو علامة على الله، ومن خلال الإنسان الذي هو أكبر مجلى لصفات الله، مستعينين بالعقل في بداية البحث عن الله تعالى، ثم بالكشف باستخدام أداة القلب، ثم تصير تلك المعرفة ضرورة، ليستقروا في الأخير على عتبة العجز والحيرة.

كما تبيّن لنا موقف الصوفية المختلف من معنى الاسم والمسمى والتسمية والفرق بينها، فذهب بعضهم إلى التفرقة بين الاسم والمسمى كالغزالي وابن عربي، وذهب آخرون إلى عدم التفرقة كالقشيري، وتبيّن لنا أيضا موقفهم من عدد الأسماء الحسنى؛ المتمثل في اعتقادهم بأن أسماء الله لا حصر لها، لأن الله تعالى كامل، وأسماءه صفات كمال، فهي مطلقة بإطلاق كماله عزّ وجلّ، كما اتضح لنا أن الحكمة من تخصيص الشرع لعدد معين من الأسماء، ترجع لبيان شرفها ولأنها هي الأسماء الأصول التي تنبني عليها بقية الأسماء، ورأينا في الأخير كيف قسم الصوفية أسماء الله تعالى بحسب الاعتبارات.

بعد هذه الجولة في رحاب معرفة الله تعالى —وجودا و أسماءً– في الفكر الصوفي، ننتقل إلى حقل آخر نتناول فيه صلة أسماء الله الحسنى بالحياة الإنسانية، من خلال محاولتنا معرفة مفهوم الإنسان في الفكر الصوفي أولا باعتباره هو المعني بالتخلق وبالذكر بالأسماء الحسنى، وهو مرآة تجليها، وهو الذي يمكنه بلوغ مقام الإنسان الكامل المنشود عن طريق التحقق بالأسماء الإلهية،

---

[1] سورة البقرة، الآية:29.

[2] سورة البقرة، الآية: 30.

[3] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص66.

وعياً بتجلياتها، وتخلقا بمعانيها، ثم نحاول أن تستشف الثمار التي تثمرها عليه أسماء ربه من خلال تخلقه وتحققه بها، لنصل إلى معرفة مدى تأثيرها على نفسية وسلوك الذاكر بها، وأبعادها في حياته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

صلة الأسماء الحسنى بالحياة الإنسانية

في الفكر الصوفي

المبحث الأول: مفهوم الإنسان و وظيفته الوجودية في الفكر الصوفي

المبحث الثاني: التخلق بالأسماء الحسنى وأثره في حياة الإنسان

من منظور الفكر الصوفي

المبحث الثالث: الذكر بالأسماء الحسنى وأثره في مقامات الأنفس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعتبر دراسة أسماء الله تعالى الحسنى، من أهم ما يجب على المرء الاهتمام به، شريطة أن ترمي تلك الدراسة إلى استنباط الآثار التي تثمرها الأسماء الإلهية على الإنسان وعلى حياته بكل مناحيها، وكذا استلهام الإشراقات والأنوار التي تضفيها عليه تلك الأسماء، لأن تحصيل المعرفة الحقة بالأسماء الحسنى هي السبيل الوحيد لتمكين الإنسان من تحقيق وظيفته الوجودية في هذا الكون وهي الخلافة عن الله تعالى؛ تلك الوظيفة التي تجسّد الغاية من الخلق (العبادة)، هذه الغاية هي التي توصل العبد إلى مولاه، ومن هنا كانت الأسماء الحسنى هي الخيط الواصل بين الله تعالى وعباده، لذلك جاء هذا الفصل بمباحثه بيانٌ لتلك الآثار و النقوش التي تنقشها الأسماء الحسنى في الحياة الإنسانية.

ولما كان هذا الفصل يتناول بالبحث صلة الأسماء الحسنى بحياة الإنسان، فإنه يجمل بنا بداية التعرض لمفهوم هذا الكائن وبيان وظيفته الوجودية في الفكر الصوفي؛ لأن الرؤية الصوفية للإنسان تربط ربطا وثيقا بين مفهوم الإنسان وبين الأسماء الحسنى؛ بحيث تلخّص مفهومه في كونه مرآة عاكسة للأسماء الإلهية، كما تربط بين الوظيفة الوجودية للإنسان وبين الأسماء الحسنى كما سيتبين لنا من خلال البحث، لذا سيكون المبحث الأول توضيحا للرؤية الصوفية لمفهوم الإنسان ووظيفته الوجودية، تلك الرؤية التي تمكّننا فيما بعد من فهم كنه المبحث الثاني الذي يبحث في كيف يمكن لهذا الإنسان أن يوظّف الأسماء الحسنى في التخلق، كما نفهم كنه المبحث الثالث؛ الذي يبحث في كيف يمكن للذكر بالأسماء الحسنى أن يشكل علامة تحول في حياة الإنسان الروحية والسلوكية.

المبحث الأول:

مفهوم الإنسان و وظيفته الوجودية في الفكر الصوفي

يمثل الوجود عند الصوفية حقيقة كاملة، ودائرة محيطة، يُعد الإنسان مكونا من مكوناتها الأساسية، وأحد أطرافها المفترضة (الله، العالم، الإنسان)، وقد اهتم الصوفية بالإنسان اهتماما خاصا، فكانت مقارباتهم للبعد الإنساني مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبعد الإلهي، كما أنهم رأوا أن الإنسان يتمتع بمكانة وجودية هامة، وحتى يتحقق لأفراده تلك المكانة عليهم أن يدركوا الحقيقة الكامنة في ذواتهم، وآنذاك سيعلمون علم اليقين كنه وجودهم، ولذلك كثيرا ما يستأنس الصوفية بقول الإمام علي ﷺ:

أتزعم أنك جرم صغير * * * و فيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين * * * الذي بأحرفه يظهر المضمر[1]

ومن أجل بناء مفهوم واضح للإنسان في الفكر الصوفي، ينبغي أولا الوقوف على المعنى اللغوي للفظ، ثم محاولة توضيح المنظور الصوفي لهذا الكائن من خلال بيان حقيقة خلقته، ومركزه ووظيفته في الوجود.

المطلب الأول: مفهوم الإنسان في اللغة وفي الاصطلاح الصوفي

نحاول بداية التطرق إلى المعنى اللغوي للفظ الإنسان، لأنه عادة ما يكون المعنى الاصطلاحي للفظ مستنبط من المعنى اللغوي.

أولا: الدلالة اللغوية لمادة "أنس"

تكاد تتفق المصادر اللغوية على أن لفظ الإنسان فيه من حيث الاشتقاق اللغوي ثلاثة احتمالات:

1- أن يكون اللفظ مشتقا من (**النسيان**)، فهو الناسي، لأنه عُهد إليه فنسي وأصله أُنَيْسِيَانْ، وهذا المعنى قد رُوي عن ابن عباس ﷺ ، قال صاحب اللسان: «وروي عن ابن عباس

[1] الرومي (جلال الدين)، **المثنوي**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ص5.

ﷺ أنه قال: "إنما سمي الإنسان إنسانا؛ لأنه عُهد إليه فنسي»[1]، ولهذا يُرد إلى أصله في التصغير فيقال: أُنَيْسِيَانْ ؛ فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره[2]، ومن المعلوم أيضا أن الإنسان خُلق من أديم الأرض أي ترابها، ولذلك قال ابن سعد: «إنما سمي آدم لأنه خلق من أديم التراب، وإنما سمي إنسانا لأنه نسي»[3].

2– أن يكون لفظ الإنسان مشتق من (**الإنس**) وهو خلاف الجن و(**الأُنس**) خلاف النفور، والإنسان قيل سمي بذلك لأنه خُلق خِلقة لا قوام له إلا بأنس بعضهم ببعض، ولذلك يقال أن "الإنسان اجتماعي بطبعه"، من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، وقيل: «سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه. والإِنس: البشر، وجوّز ابن منظور للمفرد "إنسي" وجمعها "أناس"»[4]، و يقال في اللغة: آنسه ضد أوحشه، وتأتي بمعنى أبصره أيضا، و في القرآن الكريم: ﴿إِنِّيَ ءَانَسْتُ نَارًا﴾[5] أي أبصرت نارا، ويقال في اللغة أيضا :الإنس والأُنس بمعنى الطمأنينة ضد الوحشة[6].

3– أن يكون الإنسان مشتق من (**نوس**)، فيرجع أصل الإنسان إلى ناسَ أي اضطرب وتحرك[7]، ولذا يسمى الطفل الصغير بالنواس لأنه كثير الحركة.

وعلى هذا فإن هذه المادة ترشدنا إلى ما تتميز به الطبيعة الإنسانية من الخصائص والصفات سواء منها ما يتعلق بالجانب النفسي و المعرفي وما يتصل بذلك من تذكر ونسيان، أو ما يتعلق بالجانب الاجتماعي في الإنسان كالأُنس بالغير ، أو بالجانب الوجودي كالقدرة على الحركة[8].

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: "أ نس"، ج1، ص112.

[2] أحمد الفيومي، **المصباح المنير في غريب شرح الكبير**، ط5، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1922م، ج1، ص35.

[3] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ط1، دار صادر، بيروت، 1960م، ج1، ص26.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، (مادة أنس)، ج1، ص112.

[5] سورة طه، الآية:9.

[6] الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ط2، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة،1344هـ، ج2، ص198.

[7] الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، ط1، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1324هـ، ص27

[8] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص192.

وأما الإنسان في القرآن الكريم، فإن مناط إنسانيته هي: «ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز»[1].

لذا ذهب ابن عربي إلى أن الإنسانية هي رتبة كمال معرفية لا مرتبة وجودية، فالصفات والملكات التي زُوّد بها الإنسان لا قيمة لها ما لم يتحقق بكمالها المعرفي، ولذلك قرر رَحِمَهُ اللَّهُ أن سبب تسمية الإنسان بذلك لأنه أنس الرتبة الكمالية، حيث يقول: «وسماه إنسانا لأنه أنس الرتبة الكمالية، فوقع بما رآه الأنس له فسماه إنسانا مثل عمران...فمن إنسانيته ثبت أنه غير يُؤنس به»[2].

ثانيا: مفهوم الإنسان في الاصطلاح الصوفي

يمثل موضوع الإنسان بمعناه الأعم، ثم ما أُصطلح على تسميته بالإنسان الكامل، قاسما مشتركا في جلّ أعمال الصوفية، فهو يمثل الميدان الرحب الذي تدور حوله التجربة الصوفية؛ حيث يقوم أساس التربية الصوفية على بناء إنسان كامل، جدير بالنفخة الإلهية، وردّه إلى أصله "مخلوقا إلهيا"[3]؛ فالإنسان في الفكر الصوفي يحمل ثنائية المادة والروح ومتكون من جزئين: جزء إلهي، وجزء وجزء بشري؛ فالأول يتمثل في الروح ويتمثل الثاني في الجسد[4]، والمتمعّن في هذا الموضوع من خلال التراث الصوفي، يكاد يحس أن الإنسان هو مخلوق إلهي أو شبه إلهي، والواقع أن هذا الحضور الدائم لله في الإنسان هو الذي يعطي الجدلية الصوفية في بعض الأحيان بعض الغرابة، والذي أوقعها في تناقضات مع كثير من المشارب الإسلامية الأخرى، وجعلها تجربة شديدة الخصوصية بمصطلحاتها ومادتها. ويتلخص مفهوم الإنسان عند الصوفية –كما يصوره الإمام النورسي– في كونه: «ثمرة شجرة الخلق، والفهرست الكوني الجامع، العاكس الأكمل للأسماء الحسنى، الساعي لتحقيق رغبة البقاء الكامنة في فطرته، المشاهد عبودية الكائنات باستخلافه في الأرض، عبادة كلية لله الواحد الأحد»[5].

---

[1] عائشة عبد الرحمان، **القرآن و قضايا الإنسان، دط، دار المعارف، القاهرة**، دت ، ص19.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج4، ص407.

[3] الرومي، **المثنوي**، ص4.

[4] عنايات خان، **تعاليم المتصوفين**، تر: إبراهيم استنبولي، ط2، دار الفرقد، سوريا، 2008م، ص134.

[5] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ط2، دار النيل، القاهرة، 2014م، 104.

ونلمح تميّز فلسفة الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الموضوع، من خلال تلك المكانة التي استوى عليها الإنسان، فالمطالع لكتبه –كما تقول سعاد الحكيم[1]-: «يشعر بالاعتزاز من تدفق سيل الصفات العالية الرفيعة، التي تميز الحقيقة الإنسانية، ولكن رغم ذلك فإن هذه النظريات تظل في مجملها في مرتبة وجودية مثالية؛ أي تصف الإنسان كما يجب أن يكون لا كما هو من صميم واقعه الإنساني، فقد جعل رَحِمَهُ اللَّهُ الله مقياسا للكمال الإنساني، بدل أن يستقرئ الإنسان متخذا إياه القياس، ولذلك تتوالى مصطلحاته المترادفة للإنسان الكامل: ظل الله، عرش الله، خليفة الله...»[2].

ويتنوّع الإنسان في الفكر الصوفي إلى: إنسان كامل، وإنسان حيوان؛ أما عبارة "الإنسان الكامل" فتتألف من لفظين: "إنسان" و "كامل"، أما "الإنسان" فقد بيّن ابن عربي أن سبب تسمية الإنسان بهذا الاسم لأنه أنس الرتبة الكمالية، –فهو ربط بين الأنس والإنسان–، وأما لفظ "الكامل" «فله هنا معنى وجودي –أي وجود جميع الصفات الإلهية والكونية أو قابلية وجودها في الإنسان– وليس خُلقيا، إذن إنسان كامل في وجوده...والإنسان الكامل هو من أدرك في مرحلة من مراحل كشفه وحدته الذاتية بالحق، ووصل من تحققه هذا إلى كمال المعرفة بنفسه وبالله، إذن إنسان كامل بمعرفته، ومن هنا نجد للكمال معنى أنطولوجيا وابستمولوجيا وليس خلقيا»[3].

فإذا نظرنا إلى الكمال أنطولوجيا تتحدد وظيفة الإنسان الأنطولوجية (الوجودية) بأنه برزخ بين الحق والعالم، وجامع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء، وحقائق العالم، وأما إذا نظرنا إلى الكمال ابستيمولوجيا، تتحدد وظيفة الإنسان الابستيمولوجية (المعرفية) بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، وكل عالم علمه، وكما هو برزخ بين الحق والخلق في الوجود، كذلك هو برزخ بينهما في العلم والمعرفة[4].

---

1 **سعاد الحكيم** أستاذة علم التصوف بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية .تفتحت عيناها في مناخ صوفي حيث وجدت والدها منضويًا تحت لواء "الأسرة الدندراوية" ذات المنحى الصوفي .حصلت على الدكتوراه من جامعة القديس يوسف سنة1977، من مؤلفاتها: "المعجم الصوفي"، "ابن عربي ومولد لغة جديدة"، "نظرية الحب عند ابن عربي"، "تاج العارفين"، "إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين". يُنظر https://www.goodreads.com/author/show/4350816، تاريخ التصفح: 6 /2015/1 على الساعة: 05:33.

2 سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ط1، دار دندرة، بيروت، 1981م، ص160.

3 المصدر السابق، ص161.

4 المصدر السابق، ص161-163.

ويعرّف الجرجاني[1] الإنسان الكامل بأنه:«الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية»[2]، فالإنسان الكامل في الفكر الصوفي بعبارة وجيزة هو ذلك الإنسان الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي، وتجلّت على صفحاته كل الصفات الإلهية، فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه.

هذا الإنسان الكامل الذي يمثل أكمل مجالي الحق، يطلق عليه ابن عربي عدة تسميات منها: (المختصر الشريف) لأنه مختصر للأسماء الحسنى ولكل ما هو موجود في الكون، وهو (الكون الجامع) لجميع حقائق الوجود ومراتبه، و هو (العالم الأصغر) الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية، ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله، وهو أيضا بمثابة (إنسان العين من العين)، أي أنه كما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين، كذلك الإنسان هو المجلى الذي يبصر الحق به نفسه إذ هو مرآته، وهو علة الخلق و الغاية القصوى من الوجود، لأن بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يُظهر كمالاته[3].

ويرى جلال الدين الرومي[4] رَحِمَهُ اللهُ أن الإنسان الكامل هو قمة تجلي الشخصية الانسانية وقيامها بذاتها، واستغنائها عمن سواها، وهو ما عبر عنه الرومي بفكرة الجدول الذي ينبع من الداخل، ثم ثناها بصفاء هذا الجدول بحيث تنعكس فيه صور كل الأشياء، هنالك تكون الكرامة الحقيقية، ولم يستخدم الرومي وشيخه شمس الدين التبريزي[5] –رحمهما الله– مصطلح الإنسان

---

[1] هو **علي بن مُحَمَّد بن علي الجرجاني (740– 816هـ)**، وكنيته أبو الحسن الحسيني، و شهرته السيد الشريف، صاحب كتاب التعريفات، كان حنفيا متصوفا، يحوي كتابه التعريفات على 1903 مصطلحا، منها نحو 300 مصطلح تخص التصوف وحده، ويقول في التصوف: (هو مذهب كله جد) يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص121.

[2] الجرجاني،علي بن مُحَمَّد ، **التعريفات**، ط1، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، 1306هـ، ص17.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص36

4 هو **مُحَمَّد بن مُحَمَّدبن الحسين البلخي (608– 672هـ)**، الشاعر الكبير صاحب المثنوي، المعروف بالرومي، والمقصود بروم: قونية وهي المدينة التي عاش ومات فيها الرومي، واختصاصه بلقب مولانا جاء بعد وفاته، شعره أدب صوفي كامل، له ديوان شمس التبريزي فيه ثلاثة آلاف وخمسمائة بيت، وله غير ذلك من الرباعيات، كان مدرسا للعلوم الدينية إلى أن التقى بشيخه شمس التبريزي الذي كان علامة تحول كبرى و انقلابا في حياته الروحية. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص252.

[5] هو **مُحَمَّد بن علي ملك داد تبريزي**، و شهرته شمس الدين، أصله من تبريز، كان سوّاحا، أطلقوا عليه اسم برنده أي الطيّار لكثرة سياحته، و قالوا عنه أنه سلطان العاشقين، التقى بالرومي فغير كل مجرى حياته. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص95-96. لا توجد عنه معلومات كثيرة، إلا ما حكاه عنه جلال الدين الرومي.

الكامل، بل استخدما مصطلحات من قبيل: الكمّل، العظماء، الخواص، خواص الله...الخ، ولهذا دلالة على أن الإنسان الكامل لم يكن شخصا واحدا، بل من الممكن لكل من يتعرض للكمياء الإلهية أو كمياء التبديل (المرشد) أن يتحول من نحاس إلى ذهب[1].

ويمثل الإنسان الكامل عند ابن عربي والذي يرمز إليه بآدم، الجنس البشري في أعلى مراتبه، لِما لا تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي و المادي إلا فيه، والإنسان الكامل وإن كان مرادفا للجنس البشري في النص الأكبري[2]، فإنه لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الإنسان و هي مرتبة الأنبياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق **مُحَمَّد** ﷺ**لا مُحَمَّد** النبي المبعوث، بل الحقيقة المحمدية[3]، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية و الأسماء والصفات، فعبارة الإنسان الكامل هي أصلا لصاحبها أي مُحَمَّد ﷺ، وهي تحققا لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها.

وبناءً على هذا خصّ الإمام الجيلي بابًا من كتابه " الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر" بعنوان: "الإنسان الكامل وأنه مُحَمَّد ﷺ و أنه مقابل للحق و الخلق"، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «..فهو [يعني نبينا مُحَمَّدﷺ] الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمّل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه إنتساب الفاضل إلى الأفضل، ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به مُحَمَّدا ﷺ، تأدبا بمقامه الأعلى»[4].

تبين لنا من خلال ماسبق أن مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي يجيبنا عن السؤال الملحّ: لماذا خُلق الإنسان؟ حيث يجيب الصوفية بأن الله ﷻ لما أراد أن يرى نفسه خلق الإنسان

---

[1] الرومي، **المثنوي**، ج4، ص24.

[2] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص37.

[3] يرى الصوفية أن لشخصية النبي ﷺ جانبين: جانب فيزيقي وهو أنه بشر عادي مولود يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، والجانب الثاني ميتافيزيقي وهو ما يسميه الصوفية بالحقيقة المحمدية، «أو النور المحمدي، أو الكلمة المحمدية، أو العقل الأول، أو القطب، أو حقيقة الحقائق، أو نور مُحَمَّد، أو حقيقة مُحَمَّد...الخ؛ و يرى الصوفية بأنها مبدأ خلق العالم و أصله، من حيث أنها النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، وهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل، وهي المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن». يُنظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص348، «فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإن بحقيقته موجود، وهو ما قال عنه ﷺ: "كنت نبيا وآدم بين الماء و الطين"»: ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1،ص63، وللتوسع يُنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، ج1،ص251 (دار صادر)، وابن عربي، **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص73.

[4] الجيلي، **الإنسان الكامل** ، ص207.

ليرى تجليات أسمائه وصفاته، فالإنسان الكامل هو أكبر مجالي الحق، ويكون ذلك التجلي من خلال الأسماء الحسنى أو ما يسميه ابن عربي بحضرة الألوهة[1]؛ وهي ذلك البرزخ بين المطلق (الحق) والنسبي (الخلق)، ومساقط الألوهة هم الأنبياء والأولياء والصالحين.

وفي مقابل الإنسان الكامل يوجد الإنسان الحيوان؛ وهو من أفراد الجنس البشري، جمع حقائق العالم فقط فكان صورة العالم، ولم يكن كالإنسان الكامل الذي أضاف إلى مجموع حقائق العالم مجموع حقائق الحق فكان على الصورتين –صورة العالم و صورة الحق–[2]، ومنه قال الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإنسان الحيوان خليفة الإنسان الكامل وهو الصورة الظاهرة التي جمع بها حقائق العالم، والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة»[3]، والإنسان الحيوان لا يُطلق عليه اسم إنسان إلا من باب التوسع فقط وإلا فهو عند ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ «من جملة الحشرات فإذا كمل فهو الخليفة...وإنما فرقنا بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل الخليفة لقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ فهذا كمال النشأة العنصرية الطبيعية، ثم قال بعد ذلك :﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[4] إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة عنه في العالم، أو في صورة الحيوان فتكون من جملة الحيوان»[5].

ويذهب الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي[6] رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن الإنسان حيوانا لا يمتاز إلا بالخاصية إن وجدت، فيقول: «إن ارتباط الإنسان بالحيوان غير مفتقر لاستخدام القريحة في إدراك

---

[1] هذا المصطلح شديد الثراء عند ابن عربي، ويقصد به مرتبة بين الذات والخلق، أو:الجامع الفاصل الذي يجمع في ذاته حقيقتهما،ويقابلهما بوجهيه ولا ينقسم، بل يبقى في وحدته، وهي الأسماء الإلهية. يُنظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص86

[2] المرجع السابق ، ص156.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج3، ص437.

[4] سورة الإنفطار، الآية:6-8.

[5] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج6، ص8.

6 الشيخ **أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي (1869 – 1934)** المعروف عند العامة بعليوة المستغانمي مولدا ونشأة،، مؤسس الطريقة العلاوية أو العليّة سنة 1833م، وهي امتداد للطريقة الدرقاوية الشاذلية، تخرج على يده مئات من العارفين الذين حملوا رسالته إلى المغرب العربي والإسلامي، وحتى إلى البلاد الأوروبية، فتمكن في فترة وجيزة من إنشاء عدد من الزوايا في الجزائر، والمغرب الأقصى، وتونس، واهتدى بسببه الكثير من المبشرين المسيحيين، من مؤلفاته: "فقه التوحيد"، "التصوف والشعر الصوفي"، "المنح القدسية". يُنظر في ترجمته: أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي، **رسائل الشيخ المستغانمي**، ضبط وتصحيح

وجه الرابطة، بما أن الإنسان حيوان و الحيوان أنواع، وإذن فالخاصية هي الإنسان وبدونها فلا إنسان، ونعنى بالخاصية ما يفصله عن جنسه العام»[1]، ثم يرى رَحِمَهُ اللَّهُ أن انفصال الإنسان عن جنسه العام مرهون بتخلصه من الحيوانية الكامنة فيه والتي يسميها بالسفليات، فيقول:« لينظر الإنسان وجه تخلصه وتملصه من السفليات وارتباطه بالعلويات المرتفعة وبماذا كان ليحافظ عليه، حتى لا يدخل في الحكم العام»[2].

ويختلف الإنسان الحيوان عن الإنسان الكامل من حيث الوعي والإدراك المعرفي، فهما وإن تشابها من الناحية الشكلية، إلا أن الإنسان الحيوان غير واعٍ بتجلي أسماء الله الحسنى فيه كما وعاها الإنسان الكامل.

إن المتأمل للتراث الصوفي يتبين له من الوهلة الأولى، وعي علماء الصوفية بقيمة هذا الإنسان، وحقيقته التي خُلق عليها، والمكانة التي احتلها بين الموجودات، فهم يتجاوزون كل النظريات المسيئة للإنسان؛ كالتي تجعله حيوانا ناطقا عاجزا عن فهم حقيقة الوجود، كما ذهبت بعض الفلسفات القديمة، أو كالتي تجعله مجرد حلقة من حلقات التطور البيولوجي ظهر صدفة بلا مرجّح، كما ذهبت بعض الفلسفات الحديثة، فالنظرة الصوفية ترفع الإنسان عن كل هذا وغيره لتجعل منه كائنا إلهيا حاملا لنسختين: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، «فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية»[3]؛ أي لحضرة الأسماء و الصفات –وليس المقصود الذات كما قد يُتصور فالذات لا حمى للعقل الإنساني أن يحوم حولها–.

هذا وبعد أن تبين لنا حقيقة الإنسان في الفكر الصوفي، وكيف أنّ كماله مرهون بمدى وعيه وإدراكه للأمانة التي يحملها، وكذا معرفته بنفسه؛ تلك المعرفة التي تقود إلى المعرفة بربه، كل هذا يقودنا إلى طرح سؤال ملحٍّ، هو: ما موقع هذا الكائن في الوجود وما هي وظيفته الوجودية حتى ينال ما ناله من ملكات إلهية ؟؟

وتع: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م، ص11، ويُنظر: عدة بن تونس، **الروضة السنية**، دط، المطبعة العلوية، مستغانم، دت، ص17–50.

[1] العلاوي (أحمد بن مصطفى المستغانمي)، **الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية**، دط، مطبعة أحباب الإسلام، باريس–فرنسا–، 1984م، ص3

[2] المصدر السابق، ص1.

[3] ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، ص163.

المطلب الثاني: الوظيفة الوجودية للإنسان في الفكر الصوفي

إن المستقرأ لكتاب الله ﷻ لا يتيه في العثور عن علة خلق الإنسان، فسرعان ما يجد ذلك مبثوثا في آيات القرآن الكريم بعبارات واضحة ومفهومة، حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالِإنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، فالعلة هنا هي عبادة الخالق، وهي علة شمولية تعبّر عن مطلق عمل الإنسان تجاه خالقه، وفي موضع آخر يقول الربّ عزّ وجلّ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيَ أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]، فالعلة هنا أن يكون الإنسان خليفة لله في أرضه، بكل ما تحمله الخلافة من قيم رسالية، ولا تَناقض بين العلتين، فالعلة الثانية متضمنة للأولى؛ باعتبار عبادة الله تعالى هي المنهج المعتمَد في الاستخلاف.

ويرى الصوفية أنه «ما صحّت الخلافة من أفراد العالم إلا للإنسان، ومن أفراد الإنسان إلا للإنسان الكامل»[3]، ويعللون كون الخلافة لآدم عليه السلام دون غيره من أجناس العالم، لكون الله تعالى خلقه على صورته، فالخليفة لابد أن يظهر فيما استُخلف عليه بصورة مستخلفه، وإلا فليس بخليفة له فيهم[4]، ومستندهم في ذلك قوله ﷺ: «**إن الله خلق آدم على صورته**»[5].

يرجع الضمير في قوله: "صورته"، حسب ما يقرره الدرس الكلامي والعقدي إلى آدم، وهذا يعني أنه «منذ خلقه كانت صورته على الصورة ذاتها التي استمر عليها وعُرف بها، والتي

---

[1] سورة الذاريات، الآية 56.

[2] سورة البقرة، الآية: 29.

[3] الجامي(عبد الرحمان بن أحمد)، **شرح الجامي على فصوص الحكم**، ضبطه وصححه: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص76.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص398.

[5] رواه مسلم ، **كتاب: البر و الصلة**، باب: النهي عن ضرب الوجه، (رقم 115): قال ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»، ورواه بعضهم: «أن الله خلق آدم على صورة الرحمان» وقال النووي: و ليس بثابت عند أهل الحديث، ج8، ص215، ورواه أيضا في: **كتاب: الجنة وصفة نعيمها و أهلها**، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، (رقم 28)، ج9، ص113.

عليها أبناؤه إلى قيام الساعة»[1]، أما في الدرس الصوفي فإن المقصود بالصورة هنا هو حضرة الأسماء الحسنى أو حضرة الألوهة على حد تعبير ابن عربي الذي يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه سبحانه ما سمى نفسه باسم من الأسماء إلا وجعل للإنسان من التخلق بذلك الاسم حظا منه يظهر به في العالم على قدر ما يليق به، ولذلك تأول بعضهم قولهﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته" على هذا المعنى»[2]، فالمقصود من الصورة هنا هو التخلق بالأسماء الإلهية، ويوافق الجيلي شيخه الروحي ابن عربي في تفسيره للحديث حيث يقول: «...ذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم الخ»[3]، فالمقصود من الصورة هنا هي الصفات.

ولما نصّب الله تعالى الإنسان خليفة له، أنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه: «**كُنْتُ سَمْعَهُ الّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرِهِ الّذِي يُبْصِرُ بِهِ** »[4]، فما قال: كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين[5]، «وهو بهذه المثابة كون الحق الحق ينزل إلى عباده بالفرح بتوبتهم، والتبشش لمن يأتي إلى بيته، واتصافه بالجوع نيابة عن جوع عبده، وبالظمأ نيابة عن ظمأ عبده، وبالمرض نيابة عن مرض عبده، مع علمه بما تقتضيه عزة ربوبيته وكبريائه، فما أثّر هذا النزول في جبروته الأعظم، كذلك العبد إذا أقامه الحق نائبا فيما ينبغي للربّ تعالى، فإن من كمال الصورة التي خُلق عليها أن لا يغيب عنه مقام إمكانه، ومنزلة عبوديته، وصفة فقره وحاجته، كما كان الحق في حال نزوله إلى صفتنا حاضرا في كبريائه و عظمته»[6]، وقد أكد ابن عربي على أن المثلية الواردة في القرآن الكريم هي لغوية لا عقلية، لأن المثلية العقلية تستحيل على الله تعالى.[7]

فالصورة ليست سوى الحضرة الإلهية؛ حيث أوجد الله تعالى في هذا المختصر الشريف (الإنسان الكامل) جميع الأسماء الإلهية، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، فجعل الله تعالى الإنسان محل ظهور الأسماء فيه، وأطلقها عليه، فللعبد التسمية بكل اسم تسمى به الحق،

---

[1] البوطي (مُحَمَّد سعيد رمضان) ، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط8، دار الفكر، دمشق، 1982م، ص251

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص191.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص212.

[4] رواه البخاري، **كتاب الرقائق**، باب التواضع، رقم: 6502، ج3، ص247.

[5] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص55.

[6] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج3، ص284.

[7] المصدر السابق، (دار الكتب العلمية)، ج1، ص152.

وإن اختلفت النسب فمعقولية مدلول الاسم واحدة لاتتغير[1]، فما المقصود من الصورة إلا الإنسان الكامل الجامع لجميع الأسماء الإلهية.

يتبين لنا من خلال ما سبق أن مركز الإنسان في هذا الوجود يتمثل في كونه مرآة صافية عاكسة لجميع الأسماء الإلهية، والصفات الكونية، وهذا ما ذهب إليه النورسي في تأكيده على أن الإنسان قد حظي بتجليات أسماء الله الحسنى كلها كما تتجلى في الكون كله، وكأنه بؤرة تُظهر جميع الأسماء الحسنى دفعة واحدة في مرآة ماهيته[2].

وكون الإنسان الكامل هو مرآة الحق تعالى، التي يرى فيها الحق أسماءه الحسنى وصفاته العلا، فإن هذا ما دفع بالجيلي إلى اعتبار هذه المكانة التي تبوّأها الإنسان الكامل هي الأمانة التي أشار إليها الحق تعالى في قوله:﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلِانسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُوماً جَهُولًا ﴾[3]، فيقول الجيلي:«يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري»[4].

وإلى نفس المعنى –تقريبا– أشار الشيخ عبد الرزاق القاشاني[5] في إحدى رسائله بقوله في في تفسير هذه الآية: «المراد بالعرض: التجلي، وبالأمانة: الذات مع الصفات–أي الأسماء الإلهية– يعني تجلّينا بالأسماء الحسنى لسماوات العالمَ العلوي وأرض العالم السفلي، وجبال الكائنات بينهما ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا ﴾ بنسبتها إلى أنفسهن، ووقفن عند حدودهن و أقمن على صلاتهن وتسبيحهن...﴿وَحَمَلَهَا ٱلِانسَـٰنُ﴾ بنسبتها إلى نفسه ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُوماً ﴾ بذلك من حيث وضعها في غير موضعها بإضافة الوجود والكمال لنفسه، ﴿جَهُولًا﴾ حيث لم يعرف قدر ما تجلى أو تجلّينا بها للكل، ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا ﴾ بقبول ذلك ومعرفته، فلم تعرفها لعدم

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج6، ص361.

[2] النورسي، **المكتوبات** (دار النيل) ، ص287.

[3] سورة الأحزاب ، الآية 72.

[4] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص213.

[5] هو **كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني أو القاشاني (ت 736هـ)**، صاحب كتاب "اصطلاحات الصوفية" الذي اعتبر مرجعا مرجعا في المصطلح الصوفي، كان القاشاني من أقطاب الطريقة السهروردية و رأسها لفترة، ومن علماء التفسير، وله عدة مؤلفات منها: "تحفة الإخوان" و"كشف الوجود الغر" و"تأويلات القرآن" و غيرها. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص472.

استعدادهن وأشفقن منها لضعفهن، ﴿وَحَمَلَهَا ٱلإِنسَٰنُ﴾ أي قبلها بقوة استعداده الأزلي الفطري... إنه كان ظلوما إذ كان مطيقا باستعداده الأصلي للعدل والعلم وأداء الحق إلى الحق بالحق حتى يكون واضعا لها في موضعها، عارفا بها وقدرها، فلم يفعل ووقف عند نقصه»[1].

فوظيفة الإنسان الوجودية في الفكر الصوفي تتمثل في الخلافة، ومستند الصوفية في ذلك قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]، فجاء في هذه الآية إعلام مُسبَق للملائكة بالخلق، واقترن هذا الإعلام بإعلام بالماهية الإنسانية وهي المهمة التي تستند لهذا المخلوق (الخلافة)، وتعتبر الخلافة في الفكر الصوفي رتبة لا يستحقها إلا من خُلق على الصورتين: الإلهية، والكونية، وهو الإنسان الكامل الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية، فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه لا في أرضه فحسب، فالخلافة إذن- بعبارة موجزة- هي ظهور الإنسان الكامل في العالم متحققا بالأسماء والصفات الإلهية، وقد استوقفتني آية من آيات الذكر الحكيم تؤكد هذا المعنى، حيث يقول الله تعالى:﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلأَرْضِ﴾[3] فوعْد الله عزّ وجلّ بالاستخلاف في هذه الآية مرهون بالكمال الإنساني الذي يتجسد في الإيمان والعمل الصالح، فمن كمُل بإيمانه وبعمله الصالح فإنه يستحق وعد الحق تعالى بأن يكون خليفته في أرضه.

إنّ علة الخلافة التي خُلق من أجلها الإنسان، والتي تمثل وظيفته الوجودية في هذا الكون، قد شغلت حيزا كبيرا من أعمال المتصوفة، وهذا ما يبطل ادّعاء من يُغفل كثيرا عن جوانب الفكر الصوفي، ويجعله فكرا ينشغل فحسب بالعلاقة بين المخلوق والخالق بشكل انتزاعي، وأنه لا يأبه بحياة الإنسان في جحيم الأرض، ويشغله بقضية فوق طاقته، تستنزف منه الجهد والطاقة، وتحصره في الأديرة والكهوف، وتصرفه عن تنمية نفسه ومجتمعه وبلده، فليس ميدان الفكر الصوفي كما

---

[1] القاشاني (عبد الرزاق)، **آداب الطريقة و أسرار الحقيقة في رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني**، ضبط وتع: د.عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص173.

[2] سورة البقرة، الآية:29.

[3] سورة النور، الآية:53.

يقال الغيبيات، والما وراء العقليات، فإن المخلوق الذي فيه نفخة من الإله، وكان مقرّه الجنة ابتداءً، ثم نزل إلى الأرض، لابد وأن يعمل من أجل أن يكون جديرا بالعودة إلى أصله، ويكون ذلك من خلال ممارسته لوظيفته التي خُلق من أجلها وهي خلافته في الكون.

وحتى يحقق الإنسان وظيفته في الوجود يتعيّن عليه أن يكون متحليا ومتحققا ببعض السمات الخلقية التي تؤهله لممارسة تلك الوظيفة، فكونه خليفة لله، فإنه يستلزم عليه أن يتصف بصفات مستخلفه الذي رشحه لاستخلافه، وأن يتخلق بأخلاقه، حتى يؤدي وظيفته على أكمل وجه، وسنبيّن فيما يلي كيف يتخلق ويتحقق الإنسان بأسماء خالقه وصفاته حتى يكون جديرا بالمنصب التي خوّله الله إياه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

التخلق بالأسماء الحسنى

وأثره في حياة الإنسان من منظور الفكر الصوفي

يمثل التصوف –كما هو معروف– أكثر المصطلحات التي تعددت تعريفاتها، وكل تعريف يشير إلى جانب منه، ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف فيه وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، وهذا ما عبر عنه الجريري[1] رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله:« التصوف هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني»[2]، وقال الكتاني[3] رَحِمَهُ اللَّهُ:«التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف»[4]، وهذا ما جعل مؤرخي الأخلاق يعتبرون التصوف علما للأخلاق الدينية[5]، «إذ جعلوا الفروض فضائل يلتزم بها، كما جعلوا المحرمات رذائل وأمراضاً نفسية يتوقى منها وتحتاج إلى علاج»[6].

وبناء على هذا فقد حرص السادة الصوفية على قضية الأخلاق والتخلق وتزكية النفس أيما حرص، بشهادة كل المؤرخين لهم؛ المادحين لهم و المعتدلين، وحتى الذين تعقبوهم بالنقد، وحِرصهم هذا نابع من تأملهم للقرآن الكريم «الذي ينوّه بشعبة من شعب الدين، و مهمة من مهمّات النبوة يعبّر عنها بلفظ "التزكية"، ويذكرها كركن من الأركان الأربعة التي بُعث الرسول الكريم لتحقيقها ﴿هُوَ ٱلذِى بَعَثَ فِى ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ

---

[1] هو **أحمد بن مُحَمَّد بن الحسين، المكني بأبي الحسين الجريري، (ت311هـ)**، أصله من بغداد، كان من كبار أصحاب الجنيد، والتستري، وهو من كبار مشايخ القوم، أُقعد بعد الجنيد في مجلسه لتمام حاله، وأخذوا عنه مبادئ التصوف، وقد أسند الحديث. يُنظر: السلمي، **طبقات الصوفية**، ص204.

[2] الطوسي، **اللمع**، ص45.

[3] هو **مُحَمَّد بن علي بن جعفر الكتاني و كنيته أبو بكر(ت322هـ)**، أصله من بغداد، من أعلام التصوف في القرن الرابع الهجري، صحب الجنيد و الخراز و النوري، سمي بسراج الحرم، يُنظر: السلمي، **طبقات الصوفية**، ص282 و 283.

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج8، ص 1433.

[5] حسن الشافعي وأبو يزيد العجمي، **في التصوف الإسلامي**، ط1، دار السلام، القاهرة، 2007م، ص175.

[6] – توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها**، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967م، ص141.

ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[1]، وهي تزكية النفوس وتهذيبها، وتحليتها بالفضائل، وتخليتها من الرذائل»[2]، وحِرصُ الصوفية على ذلك دفعهم إلى وضع طرقٍ شتى أساسها الأول بناء الإنسان الكامل المتخلق بأخلاق خالقه، وقدوتهم في ذلك النبي ﷺ الذي دعى إلى التخلق بأخلاق الله، وهي الأخلاق التي تشير إليها معاني الأسماء ما عدا لفظ الجلالة، فقالﷺ: «**تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ**»[3]، وقال: «**إِنَّ للهِ مَائَةَ خُلُقٍ وَسَبْعَةَ عَشَرَ خُلُقًا، لَا يُوَافِي عَبْدٌ بِخُلُقٍ مِنْهَا إِلَّا أَدْخَلَهُ الجَنَّة**»[4]، ويقصد بهذه الأخلاق ما يكون في مقدرة البشر؛ كالحلم والعفو والصبر...وغيرها، والمراد من هذين الحديثين الشريفين هو دعوة الإنسان لتحقيق كمال النفس الإنسانية وتهذيبها، وترقيتها لتكون جديرة بمقام الخلافة عن الله تعالى في الأرض.[5]

هذه الدعوة النبوية للتخلق بالأسماء الإلهية، رأى من خلالها العلامة **مُحَمَّد إقبال**[6] رَحِمَهُ اللهُ «أن «أن تنمية الذات الإنسانية وتحريرها تتطلبان أن يتخلق الناس بأخلاق الله ﷻ، وأن يكتسبوا صفاته حتى يكتب لهم الخلود، وهنا تصبح المشكلات والعقبات في طريق الرقي الروحي لا شيء، فلا الزمان ولا المكان ولا العلم المادي بأسره، ولا الشيطان نفسه بقادر على أن يثني الإنسان عن عزمه على الرقي الروحي الدائم، وشوقه إلى الاتصال بالحقيقة الخالدة والوصول إلى الله»[7].

---

[1] سورة الجمعة، الآية:2.

[2] الندوي (أبو الحسن علي)، **ربانية لا رهبانية**، ط2، دار الفتح للنشر، بيروت، 1978م، 11.

[3] أخرجه الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة وأثرها السيء في الأمة** (رقم 2822.) وقال: "لا أصل له"، ط2، مكتبة المعارف، الرياض، 2000م، ج6، ص346.

[4] أخرجه البيهقي، **شعب الإيمان، باب في حسن الخلق**، (رقم 8550)، وقال عنه البيهقي: "قد خولف في إسناده ومتنه، وهو وهو ليس بالقوي"، تح: أبو هاجر مُحَمَّد السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1990م، ج6، ص367.

[5] حمزة النشتري و آخرون، **سلسلة القصص القرآني (شرح الأسماء الحسنى)**، ج16، ص19.

[6] **هو مُحَمَّد إقبال(1877– 1938م)**، الملقّب بـ: مجدد الدين، فيلسوف باكستان الأكبر، وأعظم شعرائها، وُلد في سيالكوت بالبنجاب، وتعلم بكامبردج، وحصل على الدكتوراه من زيورخ، يرى أن التجربة الدينية مركبة؛ عقلية وروحية وخُلُقية، أهم كتبه "تجديد الفكر الديني". يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص517

[7] مُحَمَّد السعيد جمال الدين، **رسالة الخلود لإقبال**، ط2، مطبعة الشروق الدولية، القاهرة، 2007م، (من المقدمة).

المطلب الأول: معنى التخلق بالأسماء الحسنى

من البديهي معرفة الفرق بين الخُلق والتخلّق، فالخُلق هو: «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة»[1]، فهذه الحال راسخة في نفس الإنسان لا يتكلّف في جلبها، لذلك يؤكد طه عبد الرحمان[2] بأنه لا إنسان بغير أخلاق[3]، وأما المقصود من التخلق فهو التشبه بصفة من صفات السيد، وذلك عن طريق السلوك، وتأديب النفس وترويضها على صفة الحلم مثلا أو الكرم أو غيرها، وهي أسماء الله تعالى؛ فهو سبحانه حليم، كريم...الخ من الصفات الحسنى.[4]

ويتمثل منتهى البحث الصوفي في الأسماء الحسنى في بيان كيفية الاحتذاء والتنمذج بمعاني هذه الأسماء، بقدر ما يُتصور في حق الإنسان، ابتغاء الوصول إلى المقام المنشود؛ مقام الإنسان الكامل، حيث أكد علماء الصوفية -كما سيتبين لاحقا- في غير ما موضع، على أن كمال الإنسان وسعادته تكمن في التخلق بأخلاق خالقه والتحلي بصفاته من غير تشبيه ولا تمثيل، لذا قال ابن عربي: «والتحلي عندنا هو التزين بالأسماء الإلهية على الحد المشروع...وهم الذين إذا رؤوا ذُكر الله»[5]، وقال الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «اعلم أنه من لم يكن له حظ من معاني أسماء الله عزّ وجلّ، وجلّ، إلا بأن يسمع لفظه ويفهم في اللغة تفسيره ووضعه، ويعتقد بالقلب وجود معناه في الله تعالى، فهو مبخوس الحظ، نازل الدرجة، ليس يحسن به أن يتبجح بما ناله»[6]، ثم بعد أن قرر الغزالي أن سمع اللفظ وفهم معناه لغة وتفسيره والاعتقاد به، هو حال أكثر العلماء فضلا عن

---

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تح: عماد الهلالي، ط1، منشورات الجمل،بغداد- بيروت، 2011م، ص265.

[2] ولد **طه عبد الرحمن** بمدينة الجديدة بالمغرب سنة **1944م**، نال الإجازة في الفلسفة، وحصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون بباريس سنة 1972 ببحث في فلسفة اللغة عنوانه: رسالة في البُنى اللغوية لمبحث الوجود، حصل على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية من نفس الجامعة سنة 1985بأطروحة في المنطق والمنهجية الأصولية عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه، يُعدّ من أقوى المعارضين للحداثة، من مؤلفاته: روح الحداثة، روح الدين، سؤال العمل. يُنظر في ترجمته موقعه الرسمي: /نبذة-من-سيرة-الأستاذ-طه-عبد-الرحمان/http://www.tahaphilo.com، تاريخ التصفح: 2015/01/02 على: 05:31.

[3] طه عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م، ص147.

[4] حمزة النشتري وآخرون، **سلسلة القصص القرآني (شرح الأسماء الحسنى)**، ج16، ص17.

[5] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص483.

[6] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص29.

غيرهم، وهو لا ينكر فضل هؤلاء بالإضافة إلى من لم يشاركهم في هذه الدرجات الثلاث، بعد ذلك يبين أنهم لم يصلوا إلى ذروة الكمال التي وصل إليها المقربون، فيقول: «حظوظ المقربين من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة: **الحظ الأول**: معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفة والمشاهدة، حتى تتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتصاف الله عزّ وجلّ بها انكشافا يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة، التي يدركها بمشاهدة باطنة لا بإحساس ظاهر... **الحظ الثاني**: استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من الاستعظام، يشوقهم إلى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات، ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان... **الحظ الثالث**: السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها و التحلي بمحاسنها، وبه يصير العبد ربانيا أي قريبا من الرب تعالى، وبه يصير رفيقا للملأ الأعلى من الملائكة، فإنهم على بساط القرب.»[1]

هذا ويتدرج التنمذج بالأسماء الحسنى وفق مراتب ثلاث، أو بالتعبير الصوفي وفق ثلاثة حظوظ هي: التعلق، والتخلق، والتحقق، «فالتعلق: هو طلب حصول معنى ذلك الاسم، والتخلق: المجاهدة في العمل الذي يحصّل ذلك المعنى، والتحقق: حصوله ورسوخه في القلب حتى يتمكن منه ولا يتخلّف عنه في الغالب»[2]، وقيل أيضا أن «العارفين في معرفة أسماء الله تعالى على ثلاث مراتب عليّة وهي: الأولى: مرتبة **التعلق** وهي أن يتعلق القلب بها حبا، وشوقا، وذكرا، ومراقبة ما يرد على القلب من نورها حتى يصير مُجمّلاً بالأخلاق، فانياً في الخلاّق، فمتى شاء الحق سبحانه أن يُكرِم عبدا أشرق عليه أنوار الأسماء فانمحى منه كل باطل، المرتبة الثانية: **التخلق**: وهو إشراق أنوار الأسماء حتى يتعلق العبد بخُلق مولاه، ويظهر عليه ضياه، فيُرى صبورا، شكورا، رحيما، كريما، حليما في أعماله وأقواله، ومن رآه أحبه لظهور حلل سيده عليه»[3]، وكأن التعلق هو بداية للتخلق، والسالك في مرتبة التخلق يعمل على تزكية النفس وتكميلها، فتنعكس عليها الأخلاق الإلهية في سلوكها مع نفسها، ومع خالقها، ومع غيرها من المخلوقات.

ويعتبر التخلّق أمرا متاحا لكل من أراد بلوغ كمال المقامات، فدعوة الصوفية إلى محاولة التخلق بأسماء الله الحسنى، هي دعوة للقرب منه تعالى، لا مقاسمته سبحانه رداء الكبر والعظمة

---

[1] الغزالي، **المقصد الأسنى** ، ص30.

[2] أحمد سعد العقاد، **الأنوار القدسية**، ص54.

[3] المصدر السابق، ص55.

وعرش السيادة المطلقة، لذا يجب الفصل وعدم الخلط بين محاولة التخلق بأسماء الله تعالى بقدر ما يليق بالمخلوق، وبين التشبه به سبحانه الذي ينفره كل من له حظ من العقل، والتخلق لا يتأتّى إلا بالصدق في المحبة، «فهو الذي يجعل المحب يتصف بصفة محبوبه، والعبد الصادق في محبة ربه يتخلق بأسمائه، فيتخلق بالغنى عن غير الله، وبالعزّ بالله تعالى، وبالعطاء بيد الله تعالى، وبالحفظ بعين الله تعالى»[1]، إلى غير ذلك من محاسن الصفات، وأكمل مثال لهذه النفس الإنسانية هو القدوة الكبرى سيدنا مُحَمَّد ﷺ، الذي كان في خلقه قرآنا يمشي، وذلك لكمال تخلقه بأخلاق ربّه.

أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة «**التحقق** بمعاني الأسماء والفناء الكلي عند سطوع الضياء، وهذا العبد تنفعل له الأشياء من دون اختياره، لأن مولاه غيبه في أنواره»[2]، وهذه المرتبة الشريفة هي المرتبة التي حازت فيها النفس الإنسانية الكمال، وارتقت حتى كانت جديرة بمقام الخلافة عن الله سبحانه وتعالى، لتجلي الأسماء الحسنى عليها، فبعد أن تعلق صاحب هذه المرتبة بأسماء الله تعالى حبا وشوقا وذِكرًا حتى تجلّت له أنوار الأسماء في كل ما يراه، ثم تخلق بتلك الأسماء فانعكست أنوارها في سلوكاته وعلاقاته العبودية والإنسانية، ليصل بعدها إلى درجة أكمل أين تنتفي أوصافه وتفنى في أوصاف خالقه، نتيجة تحققه واستغراقه في أنوار أسماء بارئه وانصهاره فيها، وهنا يصدُق عليه قوله تعالى على لسان نبيه ﷺ : «**كُنْتُ سَمْعَهُ الّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرِهِ الّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الّتِي يَمْشِي بِهَا**»[3]، ومعنى هذا أن تُستبدل أوصاف الواصل إلى هذا المقام بأوصاف خالقه، وهذا ما يسميه السادة الصوفية بحضرة الجمع؛ حيث يصير المتحقق بأسماء الله تعالى قائما بالحق وبصفات الحق، لا قائما بنفسه وبصفاته هو، وصاحب هذا المقام قال عنه سيد الطائفة الجنيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإذا تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله».[4]

وقيل أن الفرق بين التخلق والتحقق، « أن المتخلق هو الذي يكتسب فضائل الأخلاق والأوصاف الحميدة تكلّفا وتعمّلا، ويجتنب الرذائل والذمائم، فله من الأسماء الإلهية آثارها،

---

[1] محمود محمود الغراب، **الحب والمحبة الإلهية**، ط2، مطبعة الكتائب العربي، 1992م، ص181.

[2] أحمد العقاد، الأنوار القدسية ، ص56.

[3] سبق تخريجه.

[4] القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، ص147.

والمتحقق بها هو الذي جعله الله مظهراً لأسمائه وأوصافه وتجلّى فيه فمحا رسوم أخلاقه وأوصافه»[1].

نستخلص مما سبق أن التخلق بالأسماء الحسنى واجب على كل من ابتغى الكمال الإنساني؛ لأن الإنسان –كما يقرر الصوفية– مظهر للأسماء و الصفات، مرآة لها، وتتجلى هذه المرآتية في التخلق بصفات الباري على قدر الطاقة الإنسانية، فتقع المناسبة بالشبه والمشاركة في الصفات لفظا لا كمالا، لأن النقص موجود في المحدَث، والكمال حقيقة في الخالق، والجميل في هذا التخلق أنه يثمر أثارا طيبة في سلوك الإنسان، فتتعدى تلك الآثار الطيبة إلى الغير من خلال علاقاته معهم، فلا يزال الإنسان يتخلق بصفات ربه حتى يبلغ مقام الكمال، أين يصبح قرآنا يمشي كنبيّه ﷺ، وهذا هو منتهى ما يسعى الصوفية إلى تحصيله من خلال مناهجهم التربوية المتنوعة.

ولذلك يرى **محمد** إقبال رحمه الله أن للإنسان وجودين: «وجودا ككل الناس الذين يولدون، ووجودا إيمانيًّا؛ وهو حمل الرسالة التي هي خلافة الله في الأرض، وكذا حبّ الرسول ﷺ واتّباعه، والتخلق بأخلاق الله، فهو في تسامحه يتخلق بالغفار، وفي شدته وغضبه للحق يتخلق بخلق القهار، وفي نزاهته وعفته يتخلق بخلق القدوس»[2].

كان هذا ما يمكن أن نورده عن معنى التخلق بالأسماء الحسنى، ولزيادة المعنى توضيحا، يتعيّن علينا بيان كيفية توظيف الأسماء الحسنى في التخلق.

[1] رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات الصوفية**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م، ص711.

[2] الندوي (أبو الحسن علي)، **روائع إقبال**، دط، دار القلم، الكويت، 1978م، ص25

المطلب الثاني: الأسماء الحسنى و كيفية توظيفها في التخلق

تتبوّأ دراسة الأسماء الحسنى من حيث المعاني والآثار في الفكر الصوفي مكانة سامية، لما تحتله من مكانة وجودية عالية الشأن، فهي تعدّ في الفكر الصوفي «موادّ الكائنات وأصول الممكنات، التي لا يمكن ظهور عين من أعيان الكون إلا بها»[1]، كما تمثل الأسماء الحسنى همزة الوصل بين الحق والخلق، فمن خلال فهم معانيها ومحاولة الاحتذاء والتخلق بها، يمكن أن يرتقي العبد ويصل إلى مولاه، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِنَّ اللهَ تَعَالَى احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ، وَ أَنَّ المَلَأَ الْأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ**»[2]، «فاشترك نوع الإنسان مع الملأ الأعلى في الطلب، واختلفا في الكيفية، فإنهم يطلبونه بالأنوار العقلية لكونهم عقولا مجردة، وهو جلّت عظمته محتَجب عن العقول، فأنّى لهم سبيل الوصول إلى أسرار الذات وحقائق الصفات»[3] المحتجبة بالأسماء الحسنى، ولذلك رأى الصوفية بأن أجلّ المقاصد وأنفع العلوم هو العلم بمعاني أسماء الله الحسنى وصفاته العلا ، لأنه لا سبيل إلى التعرّف على اللهﷻ إلا من خلال أسمائه وصفاته، بعد أن تعذّرت بل استحالت تلك المعرفة عن طريق الذات.

وحتى لا تكون دراسة معاني الأسماء الحسنى وفهمها عملا أبترا، ودراسة لا فائدة منها، فقد عمل الصوفية على إبراز الغاية المرجوة من هذه الأسماء، والتي هي أرفع مراتب الإحصاء الوارد في حديث النبي ﷺ، وهي تتبع آثار الأسماء الحسنى في الكون والوجود في كل زمان و مكان، ثم توطين النفس والقلب والعقل على العيش في كنفها، والتخلق بمقتضياتها حتى يتجلى الحظ البشري منها في الحياة كما تظهر تجلياتها في الوجود، فالخُلق –كما هو معلوم– هو أهم غاية للخَلق، وهو البعد الحقيقي للخَلق الجبليّ، والإنسان مجهول بواجهته الخارجية، والخُلق هو المترجم لخفايا ذات الإنسان نفسه[4]، والمترجم لما يحويه باطنه، فإذا كان باطنه مشرقا بأنوار أسماء ربه إحصاءً، وفهما، ومعرفة، وتخلقا، فلا ريب أن ذلك يثمر نورا في سلوكه مع غيره من بني جلدته، وحتى مع باقي مخلوقات الكون المحيطة به ، فبقدر معرفة العبد بأسرار الأسماء بقدر رسوخه في مقامات الأولياء، وبقدر تخلقه بمعاني هذه الأسماء بقدر قربه من الحق تعالى وعلو شأنه عند الخلق أيضا.

---

[1] القونوي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص9.

[2] أورده الإمام ابن عربي، **الفتوحات المكية** (دار الكتب العلمية)، ج7، ص44، و لم أقف عليه في كل كتب السنة التي بين يدي.

[3] القونوي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص10.

[4] كولن (محمّد فتح الله) ، **التلال الزمردية نحو حياة القلب و الروح**، ط3، دار النيل، القاهرة، 2006م، ص128.

فإحصاء أسماء الله الحسنى يُعتبر عقيدة تُفهم بالعقل أولا، وترسخ في القلب ثانيا، وتجري آثارها على الأعمال والتصرفات ثالثا، فتتحقق بها سعادة المكلف في الحياة لما يشاهد من إشراقاتها المنيرة في حياته، وفي كل ما يحيط به، «ذلك أن سعادة العبد وخصوصيته، في التخلق بأخلاق الله تعالى، والتحلي بمعاني أسمائه وصفاته، بقدر ما يُتصور في حقه أن يتصف بمحاسنها، إلى أن يكون العبد ربانيا، ويصير رفيقا إلى الملأ الأعلى»[1].

ومنه فإن «حقيقة الحياة والكون وسرّ مسيرة الإنسان إنما يحصل بالتحقق بأسماء الله الحسنى، فإحصاؤها إذن ليس في الوقوف عند الدراسة العلمية لها والشروح اللغوية والتعاريف النظرية، إنما هو استمتاع بالتأمل في آثارها، وارتشاف لذة جمالها المبثوث في الكون في كل لحظة، والاندماج الروحي والمعنوي في الحوادث التي تنزل بالمكلف ليرتشف من بين أستارها لمعات جمال اسم الله تعالى الذي تجلى به من خلال هذا الحادث أو ذاك»[2].

وحتى ينجلي المعنى أكثر، يجمل بنا الاستعانة ببيان معاني بعض الأسماء الحسنى وبيان كيفية توظيفها في التخلق، كمثال حتى يتضح لنا المقال، ومن الأسماء التي اخترناها هنا للتمثيل: اسمه تعالى "الرحمان والرحيم ﷻ"، و"الغفار ﷻ"، و"السلام ﷻ".

أما بالنسبة لمعنى اسمي "**الرحمان الرحيم**" فقد قيل في الفرق بين الاسمين: أنه تعالى رحمان الدنيا، رحيم الآخرة، وذلك أن إحسانه في الدنيا يعم المؤمنين والكافرين، وفي الآخرة يختص بالمؤمنين[3]، ولعظمة اسم "الرحمان" فقد وصف الله نفسه به في كتابه للدلالة على الكبرياء والهيبة والعلو فقال:﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[4] ، فذكر الرحمان هنا يُشعر بأن الله عزّ وجلّ

---

[1] ابن عطاء الله السكندري، **الله القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد**، تع: محمود توفيق الحكيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م، ص40

[2] عبد الكريم عكيوي، **منهج النورسي في إحصاء أسماء الله الحسنى**، (مقال) نشرته مجلة حراء التركية في موقعها الرسمي http://www.nurmajalla.com/article.php?cid=2&c=1&id=228، تاريخ التّصفّح: يوم 2014/1/9 على الساعة: 17:58.

[3] الزجاجي(عبد الرحمان) ، **اشتقاق أسماء الله**، عبد الحسين المبارك، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م ،ص40.

[4] سورة طه،الآية:5.

قد استوى على العرش استواءً يليق بذاته لا نعلمه، فكان استواؤه عليه مصدر رحمة يطمع فيها من آمن به وعرف بنعوته الكمالية[1].

ومن خلال هذا الشرح المختصر للاسمين **"الرحمان و الرحيم"**، نشتشف حظ العبد من التخلق بهما؛ فأما التخلق باسمه تعالى "الرحمان"، فبعد أن تبين لنا أنه هو من يعطف بخلقه كلهم بارّهم وفاجرهم، كان حظ العبد من هذا الاسم أن يرحم عباد الله الغافلين، فيصرفهم عن طريق الغفلة بالنصح والوعظ، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة، وأن تكون كل معصية تجري في العالم كمعصية له في نفسه، فلا يقصّر في إزالتها بقدر وسعه[2]، وأما اسمه تعالى "الرحيم"، فحظ العبد منه ألا يرى فاقة إلا وعمل على إزالتها، ويكون ذلك بمساعدة المساكين وإغاثة الملهوفين، والرفق بعباد الله أجمعين، طائعهم وعاصيهم[3]، وبهذا يصير المتخلق باسم الرحمان واسم الرحيم رحمة تمشي بين الخلق، تتجلى في عطفه، ونصحه، وشفقته وإعانته لغيره.

وأما اسمه تعالى**"الغفار"** ﷻ: فهو من الغفر، وهو: الستر والتغطية[4]، وقد يكون معنى الغفر: الإصلاح، ولذلك قيل: غفر الذنب؛ أي أصلحه بما يكون له[5].ويقرر الإمام الغزالي أن"الغفّار" يشير إلى كثرة المغفرة على سبيل التكرار، أي يغفر الذنوب مرة بعد أخرى[6]، والغفّار أيضا هو الذي يُظهر الجميل ويستر القبيح في الدنيا، ويتجاوز عن عقوبته في الآخرة[7]، وأول ستره تعالى على العبد أن جعل مقابح بدنه التي تستقبحها الأعين مستورة في باطنه، مغطاة بجمال ظاهره، وستره الثاني: أن جعل مستقر خواطره المذمومة وإرادته القبيحة سرّ قلبه، وستره الثالث: مغفرته ذنوبه التي كان يستحق الافتضاح بها على ملأ الخلق، وقد وعد أن يبدل سيئاته حسنات، ليستر مقابح ذنوبه بثواب حسناته[8].

---

[1] مُحَمَّد بكر إسماعيل، **أسماء الله آثارها و أسرارها**، ط1، دار المنار، القاهرة، 2000م، ص17.

[2] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص47.

[3] التبريزي (شهاب الدين) ، **خواص منافع أسماء الله الحسنى**،(مخطوط)، مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات، 1957م، رقم المخطوط: 7477 ف 5/1577، ورقة: 4.

[4] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى**، تح: عبد المنعم عبد السلام الحلواني، ط2، دار آزال، 1986م، ص103.

[5] حامد الطاهر، **الجامع لأسماء الله**، ط1، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2002م، ص211.

[6] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص24،25.

[7] الجيلاني (عبد القادر) ، **منظومة الأسماء الحسنى**، تح: مُحَمَّد عبد الرحيم، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، 1999م، ص41.

[8] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص62،63.

وبناءً على هذا المعنى فمن أراد أن ينال شرف هذا الاسم العظيم، فعليه أن يستر عيوب إخوانه، ويعفو عنهم، بل يقابل السيئة بالحسنة فيتجلى له قبسٌ من نور هذا الاسم الجليل[1]، وأن ينشر عن عباد الله أحسن ما فيهم، فمن تغافل عن المقابح وذكر المحاسن فهو ذو نصيب من هذا الاسم[2].

وأما معنى اسمه تعالى **"السلام"** ﷻ: فهو «من تَسْلَم ذاته عن العيب، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشر، حتى إذا كان كذلك لم يكن في الوجود سلامة إلا وكانت معزية إليه، صادرة منه»[3]، ويستطيع المسلم أن يتخلق باسمه تعالى "السلام"، بأن يكون بالنسبة لمجتمعه أداة سلم وأمان، ومصدر سلامة واطمئنان، وإذا كان من مفهوم "السلام" السلامة من النقص و العيب، فعلى المسلم أن يطهّر نفسه، وأن يكمّلها، وأن يعمل على ترقيتها وتهذيبها بأن يسلم جوارحه من الآثام، وقلبه من الخواطر و الأوهام[4].

كانت هذه إطلالة على رؤية الصوفية للأسماء الحسنى من حيث هي وسائل تربوية تخليقية، وقد آثرنا ذكر بعض الأسماء دون غيرها، كمثال فقط لاجتناب الإطناب، و لعدم مناسبة المقام واتساعه لذكر جميع الأسماء، فالعبرة من هذا المبحث معرفة مدى إمكانية التخلق بأسماء الله تعالى، وهل لهذه الأسماء آثار ملموسة في حياة الفرد، أم أنها تبقى تعينات مجرّدة لا صلة للعبد بها؟ وقد تبيّن لنا أنه يمكن بل يجب التخلق و التنمذج بأسماء الباري تعالى وأخلاقه، بغية بناء فرد سويّ ومتكامل يكون نموذجا للرشد المنشود.

هذا ومن جهة أخرى، فإن لأسماء الله الحسنى أنوارا أخرى يثمرها الذكر بها، فتتجلى على الذاكر لطائف وإفاضات لا يحرزها غيره، فينصهر الذاكر في مشارق أنوار الأسماء، ويفنى عن كل ما سوى الحق، فلا يرى أحدا بعد رؤيته للأحد، ولذلك سنحاول فيما يلي معرفة مفهوم هذا الذكر ومكانته ووظيفته صوفيا، والتعرف على ثماره في الحياة الإنسانية.

---

[1] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص357.

[2] الغزالي، **المقصد الأسنى** ، ص63.

[3] المصدر السابق، ص53

[4] حمزة النشتري و آخرون، **سلسلة القصص القرآني (أسماء الله الحسنى)**، ج16،ص105.

المبحث الثالث:

الذكر بالأسماء الحسنى و أثره في مقامات الأنفس

إن البداية والوسط و النهاية في السير إلى الله تعالى في الطريق الصوفي هو الذكر؛ فهو الركن الركين في السير والسلوك، والأساس المتين في التخلية والتحلية والتجلية والترقي، وجميع الخصال الحميدة عند الصوفية راجعة إلى الذكر ومنشؤها عن الذكر؛ لذلك قال الإمام القشيري رَحِمَهُ اللَّهُ: «الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر»[1].

هذا وإن التقرب إلى الله تعالى بالذكر هو في الحقيقة «تجربة حية وتجربة إحسان [على حد تعبير طه عبد الرحمان]، حيث إن سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرفها ذاتها له هبة من الله، لا تعرّفه هو عليها كسبا منه»[2].

المطلب الأول: مفهوم الذكر، ووظيفته، ومكانته في الفكر الصوفي

لا يبالغ المرء إن قال أن الذكر عند الصوفية «هو منزلة القوم الكبرى، التي منها يتزودون، وفيها يتّجرون، وإليها دائما يترددون، والذكر منشور الولاية، الذي من أُعطيه اتصل، ومن مُنعه عزل، وهو قوت قلوب القوم، الذي متى فارقها صارت الأجساد لها قبورا، وعمارة ديارهم التي إذا تعطلت عنه صارت بورا، وهو سلاحهم الذي يقاتلون به قطاع الطريق، وماؤهم الذي يطفئون به التهاب الطريق، ودواء أسقامهم الذي متى فارقهم انتكست منهم القلوب، و السبب والواصل والعلاقة التي كانت بينهم وبين علام الغيوب»[3].

---

[1] القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، ص221-222.

[2] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م ص171.

[3] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين**،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،ج2، ص440.

أولا: مفهوم الذكر في الفكر الصوفي

يُعرِّف حكيم الصوفية ابن عطاء الله الذكر بقوله: «هو التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق»[1]، وقيل: «الذكر هو الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة، على استيلاء الخوف وشدة المحبة وهيجان الشوق وقلة الغلبة، وحقيقة الذكر إفراد المذكور بغيبة الذاكر عن ذكره، وفنائه في المشاهدة والحضور لم يغيب مشاهدته في مشاهدته، فيشهد حقا بحق، فيكون الله هو الذاكر والمذكور، فمن حيث جريان الذكر على لسان العبد كان ذاكرا له، ومن حيث تيسيره له وتسهيله على لسانه هو ذاكرا لعبده فيما به ذكره، ومن حيث بعث الخاطر ابتداءً منه كان ذاكرا لنفسه على لسان عبده»[2]، وهذا معنى الحديث: «**كُنْتُ سَمْعَهُ الّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرِهِ الّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الّتِي يَمْشِي بِهَا**»[3]، وحقيقة الذكر: أن ينسى الذاكر ما سوى المذكور في الذكر، لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[4]، يعني إذا نسيت ما دون الله فقد ذكرت الله[5].

ويصنّف ابن عجيبة[6] الذاكرين درجات: فذكر **العامة** باللسان، وذكر **الخاصة** بالجنان، وذكر **خاصة الخاصة** بالروح والسر؛ وهو الشهود والعيان، فيذكر الله عند ذكر كل شيء، وعلى كل شيء؛ أي يعرف الله فيه، وهنا يخرس اللسان ويبقى كالمبهوت في محل العيان، ويُعد ذكر اللسان في هذا المقام ضعفا وبطالة[7].

---

[1] ابن عطاء الله السكندري، **مفتاح الفلاح و مصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح**، تخريج الأحاديث: مُحَّد عبد السلام إبراهيم، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص7.

[2] ابن عطاء الله ، **الله القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد**، ص114- 115.

[3] سبق تخريجه.

[4] سورة الكهف، الآية: 24.

[5] الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص73

[6] هو **أبو العباس أحمد بن مُحَّد بن المهدي الحسني ابن عجيبة (1160–1224هـ)**، من المغرب، كان اسمه ابن عجيبة تعبيرا من أهل زمنه من سعة اطلاعه، وقدرته على شرح آراء غيره، له تصانيف كثيرة في التصوف، منها: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله، شرح صلوات بن مشيش. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص403.

[7] ابن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص47. ص47.

ودرجات الذكر ثلاث: «الأولى: **الظاهر**؛ من ثناء أو دعاء، والثانية: **الذكر الخفي**؛ وهو الخلاص من الفتور، والبقاء مع الشهود، ولزوم المسامرة، والثالثة: **الذكر الحقيقي**: وهو شهود ذكر الحق إياك، والتخلص من شهود ذكرك، ومعرفة إفراد الذاكر مع بقائك مع ذكره»[1].

ويلخّص لنا الإمام الساحلي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ أنواع الذكر باعتبار الذاكرين في قسمين: ذكر أجور، وهو ذكر العامة، وذكر حضور، وهو ذكر الخاصة.

«أما ذكر الأجور، فهو أن يذكر الإنسان الله تعالى بما شاء من الأذكار، لا يقصد به إلا نيل ما وعد الله الذاكرين من الأجر وأعدّ لهم من الثواب... وأمّا ذكر الحضور، فهو التزام أذكار معلومة بحسب أحوال مخصوصة، على سبيل الاستشفاء من علل النفس، والخلاص من أمراض متعلقاتها ليخرجها عن الأخلاق الذميمة، ويحليها بالأخلاق الحميدة»[3].

وذكرُ الحضور على ثلاثة أقسام: قسم باللسان، وقسم بالقلب، وقسم بالروح، «فذكر اللسان يحرك الفكر لتدبر معناه، وتدبر معناه يحرك النفس للاتصاف بمقتضاه، واتصافه بمقتضاه يوذن بطهارتها وتصفيتها، وطهارتها وتصفيتها سبب للورود على عين الحقائق، ومطالعة الأسرار مشاهدة، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل»[4].

وما من ذكر عند الصوفية إلا وله نتائج خاصة، وأحوالا يثمرها، فذِكر الله بأوصاف الجمال موجب للمحبة، وبأوصاف الكمال موجب للمهابة، وبالتوحد بالأفعال موجب للتوكل، وبسعة الرحمة موجب للرجاء، وبشدة النقمة موجب للخوف[5]... إلى غير ذلك من الأحوال السنيّة، «فلفظ كل ذكر له اختصاص بمعنى، فالأذكار مختلفة المعاني، كما أن علل النفس مختلفة

---

[1] لسان الدين الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تح: عبد القادر أحمد عطا، دط، دار الفكر العربي، دت، ص294.

[2] هو **أبو عبد الله الساحلي المالقي الأندلسي**، (**678هـ-754**) يُلقب بالمعمم، تأثر بوالده أبو عبد الله الساحلي الولي مؤسس الطريقة الساحلية، فكان خليفته على مشيخة الطريقة، تعلم القرآن والحديث والشعر واللغة والفقه، واشتهر بالتصوف، من مؤلفاته: بغية السالك في أشرف المسالك، كتاب الأسرار، وكتاب بهجة الأنوار وغيرها من المؤلفات التي فُقد جلها. يُنظر: الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، تح: عبد الرحيم العليمي، ط1، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، 2003م، ج1، ص27-43.

[3] المصدر السابق، ج1، ص145.

[4] المصدر السابق ، ج1، ص148.

[5] عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تح: أحمد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص74.

الأنواع، ولكل معنى من معاني الأذكار اختصاص بزوال نوع من أنواع علل النفس، بالمناسبة الضدية التي بينهما»[1].

ثانيا: وظيفة لغة الذكر:

تمثل لغة الذكر أهم وسيلة يرتقي بها المريد في معارج السلوك حتى يصل إلى مقام المعرفة التي هي غاية كل سالك طموح، حيث لو تتبعنا البرامج التربوية لجلّ الطرق الصوفية لوجدنا أن وظيفة الذكر طاغية على ما عداها من الوظائف التي يلتزمها المريد في سلوكه الروحي، ولذلك سنحاول تحليل بنية هذا الذكر، و«لا مناص هنا من تعيين الوظيفة اللغوية المسوغ فيها، فللّغة كما هو معلوم عدة وظائف، يهمنا منها الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية التي تكون مركّزة على المتكلم»[2] والتي تؤثر بشكل مباشر على نفسية المتكلم وسلوكه.

وقبل ظهور هذه النظريات الغربية التي تهتم بالبرمجة اللغوية، وتأثير اللغة على سلوك الإنسان واستخدامها في علاج الكثير من الحالات النفسية الحرجة والمستعصية، نجد أن الصوفية قد ألقوا كثيرا من الأضواء على لغتهم، وخاصة الذكر؛ فقد حدّدوا الظروف التي يجب أن يتم فيها من أماكن فاضلة وأزمنة مخصوصة، كما جعلوا له شروطا وآدابا، وكل ذلك ليكون التأثير أكثر بنفوذ ألفاظه ومعانيه إلى قلب الذاكر، حيث يقول الإمام الساحلي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن كانت العلة مركبة من علتين أو أكثر فليُرَكَّبْ له الذكر بالمعاني التي تقتضي مضادة ذلك التركيب من علل النفس تركيبا بليغا وجيزا بسهولة اللفظ، وجزالة المعنى، فكلما أُختُصِر اللفظ وأجزل المعنى قوي التأثير وأسرع النفع بسرعة دورانه على الفكر، حتى لا يغيب الفكر عن تلمح معنى الذكر؛ كلما انتهى إلى الآخر، عاد إلى الأول بسرعة، فلا يكاد المعنى يغيب عنه، وأما إذا طال معنى الذكر وكثرت ألفاظه، تشعبت معانيه على الفكر، فأورثه تشعب ذلك إبطاء على المقصود كحال التلاوة»[3]، ولذلك غالبا ما نجد في معظم الطرق الصوفية أن الذكر بلفظ الجلالة " الله"..."الله"..."الله" هو أفضل الذكر وأرقاه، لما في هذا الذكر من سهولة في اللفظ، وجزالة المعنى الذي تكلم عنها الساحلي رَحِمَهُ اللَّهُ.

---

[1] الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، ج1، ص147.

[2] مُحَمَّد مفتاح، **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، ط1، مكتبة الرشاد، 1997م، ص234.

[3] الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك** ،ج1، ص149.

ونلاحظ من خلال هذا النص تحديد بعض خصائص الذكر وهي: سهولة اللفظ المفهوم الذي يُدرِك معناه كل ذاكر، وجزالة المعنى؛ أي المعنى الكثير في اللفظ القليل، أو بالتعبير النبوي "جوامع الكلم"، مع نفوذ ذلك المعنى إلى الأفئدة، وكل ذلك ليؤدي إلى انفعال النفس للأوامر والنواهي، فتتصف بكل خلق سني وتبتعد عن كل خلق دني، ويزيد في هذا الانفعال تكرار الذكر ودورانه على اللسان، إعادة وإبداءً، يرميه الأول للآخر حتى يصير الذاكر وكأنه يعيش في دوامة.[1]

وقد اشترط الصوفية في نصوص أخرى أن تُضاف ألفاظ الذكر بكاف الخطاب، وتاء الخطاب، وباء النداء، ونحو ذلك، وبيّنوا في أخرى متى يُستعمل حرف الجر"ل" وحرف"ب"؛ فاللام يُستعمل في منزل التوبة، والتقوى، والاستقامة، والاخلاص، والصدق؛ أي في الحالة التي يدعونها بحالة الفرق[2]، وهي «شعور العبد بنفسه في مراعاة سعيه، ولذلك كانت المقاصد فيها مبنية على لام الجر»[3]، وأما الباء فتُستعمل في منازل الطمأنينة، والمراقبة، والمشاهدة، والمعرفة؛ أي فيما دُعي بحالة الجمع «فللباء خصوصية تلوح لأهل الاختصاص، وتظهر لهم من جنبات أسرار الباء...لأنهم يشاهدون منها لباب أسرار التوحيد»[4]، وتلك الأسرار في نظر الشيخ الساحلي لا تُدرك إلا بالذوق.

هذا ونجد عند قدماء شيوخ الساحليين[5] ذكرا واحدا لذاكرين مختلفين، ومعنى هذا أنهم كانوا يمنحون اللفظ قيمة تأثيرية قصوى كفيلة بتهذيب النفوس وتصفيتها ومداواتها من عللها مهما اختلفت، في حين أن طريقة الساحلي صاحب كتاب البغية، قد نوعت من مقاصد الذكر لاختلاف أحوال السالكين؛ أي أنها جعلت همها الأول الحالة النفسية، ثم صاغت لها ما تراه

---

[1] مُحَمَّد مفتاح، **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، ص235.

[2] من الألفاظ كثيرة التداول عند الصوفية الفرق و الجمع، **فالفرق**: هو ما يكون كسبا للعبد، من إقامة العبودية، وما يليق بالأحوال البشرية، **والجمع**: هو ما يكون من قبل الحق، من إبداء معانٍ، وإسداء اللطف والإحسان، ولابد للعبد من الجمع والتفرقة، فمن أشار إلى جمع بلا تفرقة فقد أنكر قدرة القادر وهذا إلحاد، ومن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد البارئ وهذا تعطيل. يُنظر: **الرسالة القشيرية**، ص.101

[3] الساحلي، **بغية السالك في اشرف المسالك**، ج1، ص367.

[4] المصدر السابق، ج1، ص367- 368.

[5] المقصود بهم شيوخ الطريقة الساحلية، نسبة للشيخ الساحلي.

ملائما لها من الألفاظ أو من المعاني، ولهذا نجد تفرقة عندها بين اللفظ و المعنى، فجعلت الألفاظ قوالب المعاني، والسر في المعاني لا في القوالب[1].

ثالثا: مكانة الذكر في الفكر الصوفي:

يعتبر الذكر فقها متكاملا في الفكر الصوفي، وقد جعله الصوفية العمدة في الطريق، ومستندهم في ذلك الشرع الإسلامي الذي لم يذكر من حيث العدد من النصوص القرآنية والنبوية في أي باب من أبواب الدين مثل ما ذكره عن حتمية الذكر، وفضله ومكانته، والتحذير من تركه، ولذلك نجد الشيخ الأكبر يقول في فتوحاته: «إن الله ما وصف بالكثرة شيئا إلا الذكر، وما أمر بالكثرة من شيء إلا من الذكر فقال: ﴿وَالذَّاكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ﴾[2]، وقال: ﴿اذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[3] »[4].

فالذكر إذن هو العروة الوثقى في طريق علوم الحقيقة عند الصوفية، ومن دونه لا يكون السلوك الصوفي، وقد أجمع القوم قاطبة على ضرورته، حتى قالوا: «من أُعطي الذكر فقد أُعطي منشور الولاية، ومن سُلب الذكر فقد عُزل»[5]، ويعلل ابن خلدون[6] سر اهتمام الصوفية بهذه العبادة هو قناعتهم بأن «الذكر كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو ويزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحس، ويتمّ وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين

---

[1] مُحَمَّد مفتاح، **الخطاب الصوفي**، ص236.

[2] سورة الأحزاب، الآية: 35.

[3] سورة الأحزاب، الآية: 41.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج3، ص345.

[5] القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، ص101.

6 هو **عبد الرحمان بن خلدون (732–808هـ)**، المؤرخ الفيلسوف الأشهر، الأندلسي الأصل، التونسي المولد والنشأة، صاحب كتاب: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العجم، في عدة مجلدات، أولها المقدمة التي ذاع صيتها، والتي تعدّ من أصول علم الاجتماع. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص184.

الإدراك»[1]، فبالذكر تزول الحجب، ويصل الذاكر إلى حال المشاهدة[2] والمكاشفة[3] التي هي غاية الصوفي.

إن هذا الاهتمام البالغ من الصوفية بالذكر يرتكز على مستند شرعي، يتمثل في ذلك السيل الدافق من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة الدالة على ذلك، فأما أدلتهم من كتاب الله تعالى فمنها قوله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[4]، وقوله:﴿ فَاذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾[5]، وقوله أيضا: ﴿ٱلذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ فِيَـٰماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴾[6]، وغيرها من الآيات التي تحثّ على ذكر الله عزّ وجلّ في كل وقت وعلى أي حال من غير تقييد.

أما الأحاديث الشريفة الحاثة على الذكر وأفضليته، فإنها أوسع من أن يحصرها هذا المقام، ومن ذلك قوله ﷺ: «**مَثَلُ الّذِي يَذْكُر رَبَّهُ وَ الّذِي لاَ يَذْكُر رَبَّه مَثَلُ الحَيِّ وَ المَيِّتِ**»[7]، وقال ﷺ: «**لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: اللهَ.. اللهْ**»[8]، وقال أيضا: «**لاَ يَقْعُد قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ حَفَّتْهُمُ المَلاَئِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمْ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَه**»[9]، ورُوي أن أعرابيا سأل رسول الله ﷺ فقال: "يا رسول الله، أخبرني بأمر أتشبّث به، قال:

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص866-867.

[2] **المشاهدة**: هي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، وهي رؤية روحانية. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص956.

[3] **المكاشفة**: حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له الله ما يستتر على الفهم كأنه رأي العين. الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص965

[4] سورة الأحزاب، الآية: 41.

[5] سورة البقرة، الآية: 152.

[6] سورة آل عمران، الآية: 191.

[7] رواه البخاري في صحيحه، **كتاب: الدعوات**، باب: فضل ذكر الله عز و جل، (رقم 66)، ج3، ص226.

[8] رواه مسلم، في صحيحه، **كتاب: الإيمان**، باب: ذهاب الإيمان آخر الزمان،(رقم 234)، ج2، ص235

[9] رواه مسلم، في صحيحه، **كتاب: الذكر و الدعاء و التوبة و الاستغفار**، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، و على الذكر، (رقم39)، ج8، ص291.

قال: «**لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطِبًا مِنْ ذِكْرِ اللهِ**»[1]، وغيرها من الأحاديث الحاثة على الذكر وبيان فضله، التي تزخر بها كتب السنة النبوية المطهّرة.

وبناءً على هذه النصوص الشرعية وغيرها، صار الذكر عند الصوفية كرامة إلهية يهبها الله لعباده الذاكرين، حيث يقول ابن عطاء الله في حكمه المستنيرة: «أكرمك بكرامات ثلاث: جعلك ذاكرا له ولو لا فضله لم تكن أهلا لجريان ذكره عليك، وجعلك مذكورا به إذ حقق نسبته إليك، وجعلك مذكورا عنده فتمم نعمته عليك»[2]، فالكرامات الثلاث كلها في ذكره؛ «الأولى: ذكرك إيّاه، وهو لا يليق بك من حيث أنت، ولا تقدر على تحصيله لنفسك، فحصوله منّة منه وفضل، والثانية: أنك مذكور به ومنسوب إليه في مواقف ثلاثة: موقف الخلق والإيجاد، وبه يقال: أنت عبد وهو ربّ، وموقف الإمداد وبه يقال: هو منعِم وأنت منعَم عليك، وموقف التوفيق والهداية وبه يقال: أنت موفَّق ومهديّ و هوموفِّق و هادٍ، والثالثة: أنك مذكور عنده بالتوفيق أولا، ثم بالثناء آخرا، إذ قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾[3]»[4].

إضافة إلى ما سبق، فإن الذكر في الفكر الصوفي هو الأمر الأكبر والأعظم الذي من أجله شُرِعت العبادات، فأكبر شيء في الصلاة أن تذكره، قال تعالى:﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾[5] ، ثم أمر بالذكر بعد الفراغ من الصلوات؛ فقال سبحانه: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾[6]، ثم بيّن الشرع الكريم أن الذكر أعظم من كل عبادة سواه، لقوله تعالى: ﴿ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾[7]، أضف إلى ذلك أن العبادات لها

---

[1] أخرجه ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق**، باب: الأذكار، (رقم 814)، ج3، ص96-97.

97.

[2] زروق، **شرح الحكم العطائية**، ص291.

[3] سورة البقرة، الآية: 152.

[4] زروق، **شرح الحكم العطائية**، ص 291.

[5] سورة طه، الآية:13.

[6] سورة النساء، الآية:102.

[7] سورة العنكبوت، الآية:45.

لها حكمها وعددها ووقتها، أما الذكر فهو مطلق، ويرجع ذلك إلى أهميته، ولا يُعفى منه أحد عند الأعذار وبغير الأعذار[1].

كان هذا أهم ما يمكن أن نورده عن الذكر، وإن كان باب الذكر بابا مستفيضا لا يتسع المقام لذكر كل ما يتعلق به من آدابه، وأنواعه، وشروطه، وأحكامه... وغيرها، والمراد من هذا المبحث على الخصوص؛ هو بيان ما يثمره الذكر بالأسماء الحسنى على النفوس البشرية، وكيف لهذا الذكر أن يرفع النفس البشرية ويرتقي بها من مقام إلى آخر أعلى منه إلى أن تصل إلى مقام الكمال البشري، فتقترب من بارئها ﷻ قرب منزلة لا قرب مكان، ولذلك سنحاول في السطور القادمة أن نكتشف كيف يؤثر الذكر في الأنفس، بعد أن نتطرق بداية إلى مفهوم النفس في الفكر الصوفي، وأنواعها.

المطلب الثاني:النفس وأنواعها في الفكر الصوفي

أولا: مفهوم النفس في الفكر الصوفي:

يعتبر لفظ النفس لفظا مشترك بين معان؛ أهمها معنيان أوردهما حجة الإسلام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في إحيائه فقال: «أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا هو الاستعمال الغالب على أهل التصوف، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لابد من مجاهدة النفس، وإليه الإشارة بقوله ﷺ :«**أَعْدَى عَدُوُّكَ نَفْسَكَ الّتِي بَيْنَ جَنْبَيْك**»[2]، والمعنى الثاني للنفس، أنها لطيفة ربانية روحانية، تلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر، وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، سميت النفس المطمئنة، قال تعالى:﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[3]، والنفس والنفس بالمعنى الأول لا يُتصور رجوعها إلى الله تعالى، فإنها مبعدة عن الله، وإذا لم يتم سكونها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية، ومعترضة عليها، سُميت النفس اللوامة، لأنها تلوم

---

[1] إسماعيل راضي، **التصوف بين المدارسة والممارسة**، دط، مركز الإمام الجنيد، المغرب، 2012م، ص176-177.

[2] أخرجه العجلوني، **كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ، وقال: "إسناده ضعيف، وله شواهد من حديث أنس، "تر: أحمد القلاش ط6، مؤسسة الرسالة، 1996م، ج1، ص160.

[3] سورة الفجر، الآية:30.

صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه، قال تعالى:﴿ وَلَآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[1]، وإن تركت الاعتراض، وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان، سُميت النفس الأمارة بالسوء، كما جاء في سورة يوسف:﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِالسُّوٓءِ ﴾[2]، وقد يجوز أن يقال أنّ المراد بالأمارة بالسوء هي النفس بالمعنى الأول، فإذن النفس بالمعنى الأولى مذمومة، وبالمعنى الثاني محمودة لأنها نفس الإنسان، أي ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وسائر المعلومات»[3]، هذا تفصيل الغزالي لأنواع النفس.

أما الإمام القشيري رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول في تعريفه للنفس:«نفس الشيء في اللغة: وجوده، وعند القوم: ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود، ولا القالب الموضوع، إنما أرادوا بالنفس: ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله»[4]، وهذا ما أكده ابن سبعين[5]بقوله : «هي كيفية لا فائدة لها ومكروهة»[6].

وقيل أن النفس سميت نفسا لنفاستها وشرفها، إذ هي من العالم العلوي اللطيف النوراني، وقد كانت موصوفة بالأوصاف المحمودة المجبولة عليها، ثم تلطخت بالعيوب بعد انسفالها وهبوطها من العالم العلوي إلى العالم السفلي[7]،وتعلقت بذلك تعلقاحجبها عن أوصافها الحميدة التي تصل بينها وبين عالمها، حتى نسيته ميلاً إلى عالم الجسم.[8]

---

[1] سورة القيامة، الآية:02.

[2] سورة يوسف، الآية:53.

[3] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج8، ص1345-1346.

[4] القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، ص123.

[5] هو **قطب الدين أبو مُحَمَّد عبد الحق بن مُحَمَّد بن عبد الحق بن سبعين، (613– 669هـ)**، و الاسم "ابن سبعين" أطلقه على نفسه و معناه في بلده في ذلك الزمان "الفتى الشجاع صاحب المروءة و النخوة و الكرم"، أصله مغربي إلا أنه من مواليد مرسية بالأندلس، أُشتهر بأنه من فلاسفة الصوفية، من مصنفاته: "بدّ العارف" و "كتاب الإحاطة" و " الرسالة القوسية" و غيرها. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص270- 272.

[6] ابن سبعين (عبد الحق)، **بد العارف**، تح: جورج كتورة، ط1، دار الأندلس، بيروت، ودار الكندي، بيروت، 1978م، ص166

[7] مُحَمَّد الخروبي، **الأنس في شرح عيوب النفس**، تح: مُحَمَّد الطيب إدريس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص29. ص29.

[8] الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، ج1، ص178.

فالنفس عند القوم—على الأرجح- هي السبب في ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة في الشرع والعقل، وهذه على قسمين: «أحدهما:ما يكون كسبا له [للعبد]؛ كمعاصيه ومخالفاته، والثاني: أخلاقه الدنيئة، فهي نفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها، تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق»[1].

ويرى ابن عربي أن النفس بحسب الإضافة هي في برزخ بين المحمود و المعلول، فهي«لطيفة العبد المدبرة هذا الجسم، لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد و تعديله، فحينئذ نفخ فيه الحق من روحه فظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوّى، ولهذا كان المزاج يؤثر فيها وتفاضلت النفوس، فإنه من حيث النفخ الإلهي لا تفاضل، وإنما التفاضل في القوابل، فلها وجه إلى الطبيعة ووجه إلى الروح الإلهي، فجعلناها من عالم البرازخ، وكذلك المعلول من أوصاف العبد من عالم البرازخ؛ فإنه من جهة النفس مذموم عند القوم، ومن كونه مضافا إلى الله من حيث هو فعله محمود، فكان من عالم البرازخ بين الحمد والذم»[2].

وعموما فالنفس عند القوم تمثل الصفة الكائنة في الإنسان الجامعة للأخلاق المذمومة، الداعية إلى الشهوات، الباعثة على الأهواء، وقد وضعوا علاجا مناسبا وفعّالا لهذه النفس حتى لا تستحصن وتستولي على القلب، يتمثل في الذكر؛ الذي يهاجم النواة الصلبة الداخلية المتمثلة في الخاطر النفساني[3]، فإذا وجد هذا الخاطر الأرضية الخصبة للانتشار، أي قلبا غافلا عن الله فإنه ينغرس فيها وينمو إلى أن يتجذر ويصبح عادة، ولذلك كثيرا ما يوصي الإمام عبد القادر الجيلاني[4] الجيلاني[4] مريديه بكسر هذه النفس فيقول:«لا تطلقوا أعنة النفوس وتحدّوا سكاكينها فإنها ترمي

---

[1] القشيري، **الرسالة في علم التصوف** ، ص123.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج4، ص295.

[3] **الخاطر**: هو ما يرد على القلب من الخطاب ،أو الوارد الذي لا تعمّد للعبد فيه، وما كان خطابا فهو على أربعة أقسام: رباني، رباني، أو ملكي، أو نفسي، أو شيطاني، فالخاطر الرباني: هو تنبيه لا يكون إلا بخير، ، وأما الملكي؛ فهو حثٌّ على الطاعة إذ هو ناصح مرشد لم يُرسل إلا لذلك، وأما النفساني؛ فهو ما فيه حظ النفس و يسمى هاجسا، و هو يأمر بتناول الشهوات و متابعة الهوى، وأما الشيطاني ويسمى وسواسا، فهو يدعو إلى المعاصي. للتوسع يُنظر: الكاشاني، **معجم اصطلحات الصوفية** ، ص177، ويُنظر: الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف** ، ص62-63، والقشيري، **الرسالة في علم التصوف**: ص119-120.

4 هو **أبو صالح عبد القادر بن موسى الجيلاني(470– 561هـ)**، يصل نسبه إلى الإمام الحسن سبط النبي ﷺ، ولد بجيل ويقال لها جيلان أو كيلان من طبرستان، يلقب بقطب العارفين، كان يفتي على مذهبي الشافعي وأحمد، من مصنفاته: "الفتح الرباني"، "الغنية لطالب طريق الحق"، "فتوح الغيب"، كما له عدة قصائد وأشعار، قيل أنه أول من نادى بالطرق الصوفية

بكم في أودية الهلاك وتخدعكم، اقطعوا موادها، ولا تطلِقوها في شهواتها»[1]، ولأجل ذلك عظّم الصوفية من شأن الذكر الذي يقوم باستئصال الأورام الخبيثة العالقة بالنفس، وذلك بتسليط أشعة الذكر عليها، حتى يصير القلب محلا للواردات الإلهية، ومرآة صقيلة للتجليات والمعارف الربانية فترتقي النفس من الحضيض الذي غُرست فيه إلى أعالي المقامات، فيُرفع عنها الحجاب، وتزيد من الاقتراب.

وبناءً على مكانة الذكر ودوره في مداواة النفوس، فقد بنى السادة الصوفية أسس طرقهم عليه، فما من طريقة إلا وبرنامجها قائم على الذكر بمختلف أنواعه، ولذلك سنحاول—بإذن الله– فيما يلي من صفحات أن نتطرق إلى واحدة من تلك الطرق الصوفية وهي الطريقة القادرية العليّة[2]، التي أبدعت في الحديث عن أنواع النفس، وكيفية علاج كل نوع من هذه الأنواع بالذكر الذي يناسبها من الأسماء الإلهية، حيث اختصت كل نفس بذكر اسم إلهي خاص بها دون غيره[3]، لأنهم أدركوا بأنه «لما كان الذاكر يتحقق بمعنى هذا الاسم أو ذاك من أسماء الله عند انكشافه له، كرماً وجوداً من الحق سبحانه وتعالى، فإن استعماله لهذا الاسم أو ذاك يفيد تحلّياً وتخلّقاً به يخصه

وأسسها، فهو مؤسس الطريقة القادرية. يُنظر: جودة مُحَمَّد أبو اليزيد المهدي، **بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية**، ط1، دار غريب، القاهرة، 1998م، ص399. والحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص136.

[1] الجيلاني (عبد القادر) ، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، دط، دار الهدى، عين مليلة، دت، ص66.

[2] تُنسب الطريقة القادرية العلية في أصلها إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني الحنبلي (470- 561هـ)،أساس الطريقة التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً وتحقيق الشرع ظاهراً وباطناً، ومنهج الطريقة هو الكتاب والسنة وتزكية النفس وصلاح القلب، وقد قال الشيخ الجيلاني: فالذي يجب على المبتدئ في هذه الطريقة :"الاعتقاد الصحيح الذي هو الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح أهل السنة القديمة سنة الأنبياء والمرسلين والصحابة والتابعين والأولياء والصديقين فعليه بالتمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما أمراً ونهياً أصلاً وفرعاً فيجعلهما جناحيه يطير بهما في الطريقة الواصل إلى الله عزّ وجلّ ثم الصدق ثم الاجتهاد حتى يجد الهداية والإرشاد إلى الله". للتوسع يُنظر الموقع الرسمي الطريقة القادرية: http://www.alkadriaalalia.com/pageother-15.html، تاريخ التصفّح: 2015/01/05 على الساعة: 03:17، وقد جعل الجيلاني العلوم أربعة: 1ظاهر الشريعة من الأمر والنهي وسائر الأحكام، 2باطن الشريعة ويسمى علم الطريقة، 3باطن الطريقة ويسمى علم المعرفة، 4باطن البواطن ويسمى علم الحقيقة. يُنظر: مُحَمَّد بن بريكة، **موسوعة الطرق الصوفية (الطريقة القادرية)**، دط، دار الحكمة، الجزائر، 2007م، ج3، ص43.

3 أشار العلامة طاش كبرى زاده في حديثه عن أنواع العلوم، إلى "علم الخواص"، وقال بأنه: «علم باحث عن الخواص المترتبة على قراءة أسماء الله تعالى أو كتابه... ويترتب على كل من تلك الأسماء و الدعوات خواص مناسبة لها...وأن النفس بسبب اشتغالها بأسماء الله تعالى؛ تتوجه إلى جناب القدس، و تتخلى عن الأمور الشاغلة لها عنه، فبواسطة ذلك التوجه والتخلي، تفيض عليها آثار وأنوار، تناسب استعدادها الحاصل لها...و من هذا القبيل الاستعانة بخواص الأدوية. يُنظر: طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة**، ج1، ص341.3

دون غيره، بحيث يكون كل ذاكر مبتدئا طريقا جديدا في استعمال هذا الاسم لم يسبقه إليه غيره، فتأخذ طرق الذاكرين في التخلق والتخليق بهذا الاسم أو ذاك تتنوع بتنوع المدد الذي يغمرهم في تحققهم بمعنى هذا الاسم أو ذاك»[1].

ثانيا: أنواع النفس في الفكر الصوفي (الأنفس السبعة في الطريقة القادرية العلية أنموذجا):

ذكر القرآن الكريم ثلاثة أنواع للنفس وهي: النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة.

«أما المطمئنة فهي عند الصوفية نفس رضي الله تعالى عنها، صافية مستيقظة، مقبلة عليه من ذاتها، معرضة عن غيره، وهي نفوس الأنبياء والخواص من الأولياء وأهل الجذبة[2]، أشرق عليها نور الحق فقبلته لصفائها، فهي لا تعرف العلل، ولا تحتاج إلى علاج...وأما الأمارة بالسوء؛ فهي التي أعرضت عن الله بالكلية، ولم تُؤتَ حظًّا من نوره، فغلب عليها حب المحسوسات ...وأنكرت اللذات الروحانية، والعوالم العقلية، وأعضل داؤها على أطباء الله، وأرباب رسالته... وتكاثفت الحجب بينها وبين الحق...، وأما اللوامة؛ فهي التي أقبلت على لذات المحسوسات، إقبالا وسطا وبقي فيها حظا من اليقظة تدرك بها المعاني العقلية، وهي موضوع الرياضة[43]، والمرجو لها الخلاص، ولهذه النفس نظران: نظر إلى الأعلى، بما فيها من اليقظة، ونظر إلى الأسفل بما فيها من الأعراض الطبيعية»[5].

وإلى جانب هذا التصنيف القرآني، اجتهد الإمام عبد القادر الجيلاني رَحِمَهُ اللَّهُ فأضاف إلى هذه الأنواع الثلاثة أربع أنفس أخرى وهي: النفس الملهمة، والنفس الراضية، والنفس المرضية، والنفس الكاملة، فكانت الأنفس في الطريقة القادرية سبعة، وقد جعل لها رَحِمَهُ اللَّهُ منهجا عظيما من

---

[1] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، ص173.

[2] **أهل الجذبة**: هم الذين يُفتح عليهم قبل السلوك أو بلا سلوك، والجذبة هي تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه. يُنظر: الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، ص 65.

[3]

[4] **الرياضة** هي تهذيب الأخلاق النفسية و تمحيصها من خالطات الطبع و نزعاته بوسائل أهمها الصمت و الجوع و العزلة، ينظر: لسان الدين الخطيب، **روضة التعريف**، ص145.

[5] المصدر السابق، ص141-145.

أجل التزكية، وصنّف أورادها وأذكارها وصفاتها، «وهذه الأنفس[في الحقيقة] واحدة، وتسمى باعتبار صفاتها المتكثرة بالأسماء المتخلّقة»[1]، وفيما يلي جدول يوضح ويختصر صفات كل نفس عند الطريقة القادرية العلية[2]

م	اسم النفس	صفات كل نفس من الأنفس السبعة
1	**الأمـارة**	البخل – الحرص– الأمل– الكِبْر– الشهرة– الحسد– الغفلة
2	**اللـوامة**	اللوم– الفكر– القبض– العجب– الاعتراض
3	**الملهـمة**	السخاوة– القناعة– العلم– التواضع– التوبة– الصبر– تحمل الأذى–
4	**المطمئنة**	الجود– التوكل– الحكم– العبادة– الشكر– الرضا
5	**الراضية**	الزهد– الإخلاص– الورع– الوفاء– ترك مالا يعنيه
6	**المرضية**	حسن الخلق– ترك ما سوى الله– اللطف بالخلق– التقرب إلى الله–التفكر–الرضا
7	**الكـاملة**	جميع ما ذكر من الصفات الحسنة السابقة

هذا هو ترتيب السادة القادرية لمقامات الأنفس، وهم في تربيتهم الروحية يحاولون أن يرتقوا بالسالك من مقام إلى مقام أعلى، وفق التدرّج المبيّن في الجدول، فبعد أن تكون النفس أمارة بالسوء، متصفة بالبخل، والحرص، والأمل، والكبر، والشهرة، والحسد، والغفلة، تجتهد بالذكر حتى تتخلّى عن هذه الرذائل وتتحلّى بما يقابلها من الفضائل لتصبح لوامة؛ متصفة باللوم، والفكر، والقبض، والعجب، والاعتراض، ثم تزيد من التخلية والتحلية لتصير ملهمة؛ بحيث تصبح سخية،

[1] الخاني (قاسم بن صلاح الدين)، **السير و السلوك إلى ملك الملوك**، تق و تع: إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص105.

[2] وضع هذا الجدول: مخلف العلي القادري الحسيني، **الأنفس السبعة للطريقة القادرية العلية**، (غير مطبوع)، ص3، يُنظر الرابط التالي http://www.alkadriaalalia.com/upload/574475093_14.htm، تاريخ التصفّح: 2014/2/9، على الساعة: 21:20.

قنوعة، عالمة، متواضعة، تائبة، صبورة، متحملة للأذى، ثم تزيد في التخلية والتحلية فتصير مطمئنة؛ ذات جود، وتوكل، وحكم، وعبادة، وشكر، ورضا، وبعدها تصير راضية؛ زاهدة، مخلصة، ورعة، وفية، تاركة ما لايعنيها، ثم تزيد في الارتقاء لتغدو مرضية؛ صاحبة خلق حسن، ومعرضة عما سوى الله، ولطيفة بالخلق، ومتقربة من الله، متفكرة في ملكوت الله، وراضية بحكمه تعالى، وتستمر هذه النفس في السمو إلى أن تكتمل فتصبح نفسا كاملة حائزة على كل الكمالات، والصفات الحسنة التي تتصف بها الأنفس السابقة عنها وزيادة.

فأما النفس الأمارة فهي التي أشار إليها النبي ﷺ بقوله: «**أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسَكَ الّتي بَيْنَ جَنْبَيْكَ**»[1]، **وقال أيضا**: «**رَجَعْنَا مْنَ الجِهَادِ الْأَصْغَرْ إِلَى الجِهَادِ الْأَكْبَرِ**»[2]، فجعل جهاد الكفار أصغر من جهاد النفس، «وذلك لأنها واقعة في ظلمة الطبيعة، فلا فرق لها بين الحق والباطل، فلا تميز بين الخير والشر، ولا يقدر الشيطان اللعين على الدخول على الإنسان إلا بواسطتها»[3].

ويجب على السالك وهو في هذا المقام الضيق أن يكون همّه ومطلبه التخلي عن الأوصاف الذميمة المذكورة في الجدول السابق، والتحلي بأضدادها، فيبدل ما فيه من الكبر بالتواضع، والبغض بالمحبة، و الرياء بالإخلاص...و غيرها[4]، ليرتقي بنفسه التي تأمره بالسوء إلى مقام أعلى، أين تصبح نفسه لوّامة له عن التقصير و التفريط في جنب الله.

وأما النفس اللوّامة فرغم ما تتصف به من صفات أحسن من صفات النفس الأمّارة، إلا أنه «قد يبقى معها بعض أوصاف النفس الأمارة، لكنها مع هذه الأوصاف ترى الحق حقا، وترى الباطل باطلا، وتعلم أن هذه الصفات مذمومة، ولا تقدر على الخلاص منها، ولها رغبة في المجاهدة... ولها أعمال صالحة...لكنها يدخلها العجب و الرياء الخفي فيحجب [فيحب] صاحب هذه النفس أن يطّلع الناس على ما هو عليه من الأعمال الصالحة مع أنه يخفيها عنهم»[5]، فمن كان متصفا بهذه الأوصاف فهو في المقام الثاني، ويقال لنفسه لوامة، وهو مقام تحتاج فيه النفس إلى مجاهدات ورياضات أخرى لترتقي إلى مقام أعلى تكون فيه مُلهَمة.

---

[1] سبق تخريجه.

[2] أخرجه العجلوني، **كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، (رقم 1362)، وقال: حديث مشهور على الألسنة و هو من كلام إبراهيم بن عيلة. ج1، ص511.

[3] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك**، ص106.

[4] المصدرالسابق، ص115.

[5] المصدر السابق ، ص116.

وأما النفس الملهمة فقد سُميت ملهمة «لأن الحق ألهمها فجورها وتقواها... والحاصل أن هذا المقام الثالث مقام جامع للخير والشر، فإن غلب خير نفسه على شرها ترقّت إلى المقامات العلية، وإن غلب شرّها على خيرها تنزلت إلى سجين [سجن] الطبيعة وأسفل السافلين... وعلامة غلبة الخير على الشر، أنك ترى باطنك مغمورا بالحقيقة الإيمانية، وظاهرك مغمورا بالشريعة الإسلامية... وأما غلبة الشر على الخير فعلامته أن يقوى شهود الحقيقة الإيمانية على السالك مع بقاء شيء من بشريته، ولا يكون ظاهره مغمورا بالشريعة فيترك الطاعات»[1]، فإذا عمل السالك على تغليب الخير على الشر فإنه يتأهّل للولوج إلى أول درجات الكمال وهو المقام الرابع؛ مقام النفس المطمئنة.

وأما النفس المطمئنة، فمن علامة دخول السالك إلى مقامها «أنه لا يفارق الأمر التكليفي شبرا، ولا يلتذّ إلا بالتخلق بأخلاق المصطفىﷺ، ولا يطمئن إلا باتباع أقواله، لأن هذا المقام مقام التمكين وعين اليقين، والإيمان الكامل»[2]، وهذه النفس هي أول مقامات الكمال، وصاحبها ما زال باقيا بنفسه ، فإذا أتمّ السالك هذا المقام و اطمأنت نفسه، حينها يكون أهلا للارتقاء إلى مقام النفس الراضية.

وأما النفس الراضية، فهي في مقام تضمحل فيه الصفات البشرية، ولا يبقى فيها أثر، ويكون صاحب هذه النفس«فانيا لا باقيا بنفسه كما كان قبل هذا المقام، ولا باقيا بالله كما سيكون في المقام السابع، وهذه لا محالة لا تُدرك إلا ذوقا»[3]، ومن خلال تسمية هذه النفس، نستشف أهم صفة تتميز بها وهي الرضا بكل ما يقع في الوجود من غير اختلاج قلب، ولا اعتراض أصلا، وذلك لأن صاحبها مستغرق في شهود الجمال المطلق، وصاحب هذا المقام غريق في بحر الأدب مع الله تعالى[4]، ومع ذلك فهو في حاجة إلى الارتقاء بنفسه من مقام الراضية إلى مقام المرضية.

---

[1] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك** ، ص137-140.

[2] المصدر السابق ، ص155.

[3] المصدر السابق ، ص160.

[4] المصدر السابق، ص160-161.

وأما النفس المرضية، فقد سُمّيت كذلك لأن الحق تعالى قد رضي عنها، ومن صفات هذه النفس الجمع بين حب الخلق والخالق، وهذا لا يتيسر إلا لأصحاب هذا المقام، وهذه النفس قد أخذت ما تحتاج إليه من العلوم من عند الله تعالى، ورجعت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، لتفيد الخلق مما أنعم الله عليها[1]، ورغم ما حازته هذه النفس من كمالات—حسب ما هو مبيّن في الجدول السابق–، إلا أنه يبقى مقام آخر وراءها، يمثل منتهى مقامات السالك، وهو مقام النفس الكاملة.

وأما النفس الكاملة، فهي أعظم المقامات، لأنه قد كملت فيه سلطنة الباطن وتمَّت به المكابدة والمجاهدة، ليس لصاحب هذا المقام سوى رضوان مولاه، فهو ولي الله و برؤيته يُذكر الله[2]. وهذه النفس هي مبتغى السائرين، ونهاية المسافرين، ومنتهى مقامات السالكين، ومرتع الكاملين، وصاحبها هو الإنسان الكامل.

هذه هي إذن الأنفس السبعة –باختصار–حسب تصنيف الطريقة القادرية العلية، وهو نفس التصنيف الذي نجده عند الطريقة الرحمانية الخلوتية[3] مع وجود اختلاف طفيف في كيفية الذكر، وهنا يجب التنبيه على أن هذا التقسيم والترتيب ليس عشوائيا، بل هو نتيجة عدة تجارب صوفية لعدد من الشيوخ العارفين، وقد وضعوا لكل نفس من هذه الأنفس ذكرا باسم إلهي يناسبها، لأنهم أدركوا بأن «لكل اسم أثر يتعلق بنفس ذاكره، ولو من غير الأسماء الإلهية، حتى أن الإنسان إذا ردّد على لسانه ذكر الموت مثلا، فإنه يحس بأثر يتعلق بالنفس من ذكر ذلك الاسم خاصة إذا داوم عليه، ولا شك أن ذلك الأثر هو غير الأثر المستفاد من ذكر المال، أو العز، أو السلطان، ولو لا مراعاة ذلك الأثر، لما ورد في الحديث الشريف: «**أَكْثِرُوا ذِكْرَ هاَدِمِ اللَّذَاتِ**»[4] يعني الموت، وقد ورد أنها كانت وردا لبعض السلف. وبالجملة فإن تعلق أثر الاسم المذكور

---

[1] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك** ، ص163-164.

[2] المصدر السابق ، ص166.

[3] يُنظر: عبد الباقي مفتاح، **أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية**، دط، دار الوليد للنشر، الوادي، دت، ص315.

[4] أخرجه القضاعي في **مسند الشهاب**، (رقم 668)، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، ج1، ص391، وأخرجه ابن أبي شيبة، **الكتاب المصنف في الأحاديث و الآثار، كتاب الزهد**، (34315 و34316)، اعتنى به: محمّد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ج7، ص100، وأخرجه الحاكم في **المستدرك** عن أبي هريرة مرفوعا، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، ووافقه الذهبي، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ج4، ص321.

بالنفس، يحس به كل إنسان مهما كان له حس لطيف، سواء كان ذلك من قبيل الجديات، أو الهزليات، وإذا سلمنا بهذا لزمنا أن نعتقد كون أسماء الله الحسنى تُحدث أثارا في النفس، ولكل أثر ما يناسبه، ثم إن كل اسم يشرف بشرف مسماه، بما يحمله من أثره في طي سره ومعناه»[1]، فإذا كان المسمى هو الله جلّ في علاه والأسماء هي أسماؤه تعالى، فلا ريب أن الأثر الذي يجده الذاكر في نفسه لا يمكن أن تحده الكلمات، بل لا يعرف ذلك إلا من جرب، "فمن ذاق عرف".

فلكل اسم من أسماء الله تعالى صفة ليست في غيره من الأسماء، ويبقى الإنسان أسير الأسماء فما يكاد الذاكر يترك اسما إلا ويستقبل اسما آخر، وما من شيء إلا ولطف الله مخزون فيه على مقتضى مشيئته الإلهية، وإرادته الأزلية، ومن هنا تنطبع في الأرواح بذكر الأسماء آثارها، وتشرق على النفوس أنوارها[2].

ولهذا اعتنى الإمام عبد القادر الجيلاني رَحِمَهُ اللهُ بجهاد النفس ومقاومة أهوائها وانحرافاتها بسلاح الذكر القائد إلى حضرة الحق، فبعد أن صنف الأنفس السبعة و بيّن صفات كل نفس، وضع لكل واحدة منها اسما من أسماء الله تعالى الحسنى للخلاص منها وتزكيتها، وبيّن عدد كل ذكر من أذكار الأسماء السبعة، وقد أورد مجموعتان من الأسماء الحسنى؛ الأولى: وهي الأسماء الأصول، والثانية: وهي الأسماء الفروع أو أسماء الطريقة القادرية، ولتوضيح ذلك فقد وضع أحد أتباع الطريقة القادرية المعاصرين[3] جدولا يبسّط الأمر، وهو كالتالي:

---

[1] العلاوي (أحمد بن مصطفى)، **القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد**، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م، ص8.

[2] عبد المقصود سالم، **في ملكوت الله مع أسماء الله**، ط16، شركة الشمرلي، القاهرة، دت، ص8-9.

[3] هو مخلف العلي القادري الحسيني.

جدول بأسماء الأنفس السبعة مع أذكارها وعدد كل ذكر[1]:

م	اسم النفس	الأسماء الأصول	
1	الأمـارة	لاإله إلا الله	100000 مرة
2	اللـوامة	الله	78084
3	الملهـمة	يا هو	44600
4	المطمئنة	يا حي	20092
5	الراضية	يا واحد	93420
6	المرضية	يا عزيز	74644
7	الكـاملة	يا ودود	10100

م	اسم النفس	الأسماء المعمول بها في الطريقة	
1	الأمـارة	لاإله إلا الله	100000
2	اللـوامة	الله	100000
3	الملهـمة	يا هو	100000
4	المطمئنة	يا حق	100000
5	الراضية	يا حي	100000
6	المرضية	يا قيوم	100000
7	الكـاملة	يا قهار	100000

وسنقتصر هنا على الحديث عن الأسماء الأصول أو كما يسميها الشيخ عبد القادر الجيلاني بالأسماء السبعة، لاتساع المسألة ،وعدم استعاب المقام لها، وسيكون ذلك من خلال

[1] مخلف العلي القادري، **الأنفس السبعة في الطريقة القادرية**، ص4-5.

بيان معنى كل اسم باختصار، وكيفية ذكر كل نفس للاسم المخصص لها، ثم بيان الأثر الذي يثمره ذلك الاسم في النفس الذاكرة.

ثالثا: أثر الذكر بالأسماء السبعة على مقامات الأنفس

لا شك أن منطلق السادة القادرية في وضعهم لهذه الأسماء السبعة دون غيرها، ليس هو إلغاء بقية الأسماء الحسنى، وإنما هو ناشئ عن اجتهاداتهم الخاصة لما رأوه من التأثير البالغ لهذه الأسماء على أنفس سالكي الطريق الصوفي، لذلك رتب الإمام الجيلاني أسماء تقرأ بأعدادها ويقابل كل اسم منها نفسا من الأنفس، المذكورة سالفا، يكون ذكرا خاصّا بها دون غيره، لا تنتقل إلى الذكر اللاحق ما لم تتمكن من السابق.

وفيما يلي بيان لمعاني الأسماء الأصول السبعة، وأثر كل اسم على النفس الذاكرة به.

1- الاسم الأول: "لا إله إلا الله":

يقول الإمام القشيري رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه لكلمة التوحيد:« اعلم أن هذا القول وإن كان ابتداؤه النفي، فالمراد به غاية الإثبات ونهاية التحقيق، فإن قول القائل: لا أخ لي سواك، ولا مُعين لي غيرك، آكد من قوله: أنت أخي وأنت معيني»[1]، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[2]، ولم يقل الحق تعالى: "قل لا إله إلا الله"، بل قال: ﴿فَاعْلَمْ﴾ حتى تُقال عن يقين وإيمان، وهي أول ما يُبدأ به في ذكر الأسماء، وليست من أسماء الله الحسنى، وهي كلمة الشهادة، ومعناها: لا معبود بحق إلا الله، ولا معطي ولا مانع، ولا نافع ولا ضار إلا الله، ولا فاعل إلا الله، وهي (الكلمة الطيبة) و(كلمة التقوى)[3]، وقيل أيضا في معناها: إنه نفي ما يستحيل كونه، وإثبات ما يستحيل فقده، ومعنى هذا أن يكون الشريك له سبحانه محالا وتقدير العدم لوجوده مستحيلا[4].

---

[1] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى**، ص69.

[2] سورة مُحَمَّد، الآية: 19.

[3] عبد المقصود سالم، **في ملكوت الله**، ص41.

[4] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى** ، ص70.

ويقول الإمام عبد القادر الجيلاني: «أن هذا الاسم **للنفس الأمارة**، وتوجهه [أن يقول الذاكر]:إلهي أظهر على ظاهري سلطان لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، وحقق باطني بلا إله إلا الله، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، واستغرق فيك ظاهري بإحاطة لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، واحفظني اللهم بك في مراتب وجودك بشهودك حتى لا أشهد غير أفعالك وصفاتك بوجهك الحق لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، لا إله إلا الله»[1].

وأما أثر الذكر بكلمة التوحيد، فقد قال الدقاق: «إنما قول لا إله إلا الله لاستصفاء الأسرار عن الكدورات، لأنه إذا قال العبد لا إله إلا الله صفا قلبه، وحضر سره ليكون ورود قوله الله على قلب منقى وسرٍّ مصفّى»[2]، فمن ذكر بلا إله إلا الله حتى تمكّن منه معناها، وسرى إلى قلبه وروحه نورها، فإنه يصفو قلبه وينقى سره، فيستغني بالله عمن سواه، ولا يشتغل بغير مولاه، لأنه تيقن أنه لا فاعل في الكون إلا الله، وهذا ما يثمر بدوره عزّاً في نفس الذاكر فلا يلتفت لأي شيء سوى الحق تعالى، «وإذا قام معنى التهليل بنفس صاحب هذا المنزل قياما يقتضيه منزله، حتى يرسخ فيها ويثبت، وحتى لا يرى في الوجود فعلا [فاعلا] إلا الله عزّ وجلّ، ويرى أفعال الخلق مسلوبة عنهم، ليس لهم فيها إلا ما للآلة المتصرفة، فتنتفي عن نفسه جميع تأثيرات أفعالهم، لتحققه أن ذلك صادر عن الله عزّ وجلّ... وإذا رسخ هذا المعنى في نفس السالك رسوخا تاما ثابتا، حتى تعرب عنه حركاته وسكناته، ويترجم عن حقيقته جميع ظواهره و أنفاسه، فلا يتأثر لإساءة مسيء، ولا لإحسان محسن...علم أن صاحب هذا المنزل قد وفّى ما عليه من وظائف التهليل»[3].

وإذا اتصفت النفس بمقتضى حقيقة التوحيد، فإن الجوارح تتبع النفس بالقيام بوظائف ذلك المقتضى، فمن المعلوم أن الجوارح هي ترجمان لما كمن في النفس، وعليه تكون نتيجة ثمرة الذكر بلفظ التوحيد اتصاف النفس بإحدى عشر صفة حميدة تنفي عنها احدى عشر صفة ذميمة—كما قرر الشيخ الساحلي-: الأولى؛ الزهد الذي ينفي عن النفس التعلق بالزائل، والثانية؛ التوكل الذي ينفي عن النفس الركون إلى الخلق، والثالثة؛ الحياء الذي ينفي عن النفس الانبساط الباعث على تضييع الحرمات، والرابعة؛ الغنى الذي ينفي عن النفس الاعتراضات على أحكام الخالق بتعليلات فارغة وشرك خفي، والخامسة؛ الفقر الذي ينفي عن النفس الميل إلى الإكثار

---

[1] الجيلاني (عبد القادر) ، **الطريق إلى الله**، تح: محمد غسان عزقول، ط2، دار السنابل، دمشق، 1994م، ص30

[2] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى** ، ص70.

[3] الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، ج1، ص311و312.

بالتأويل، والسادسة؛ الإيثار الذي ينفي عن النفس رعونة الشح، والسابعة؛ الفتوة و ذلك ينفي عن النفس تراكم سحائب الأحقاد في سماء إخلاص القلوب، والثامنة؛ الشكر الذي ينفي عن النفس التناوم عن تلمح حكمة الأحكام، والتاسعة؛ العبودية التي تنفي عن النفس عوارض الشكوك، والعاشرة؛ الخُلُقُ الذي ينفي عن النفس وهن الشرك، والحادية عشر؛ الموافقة بمعنى تصديق القلب بالغيوب سكونا إلى الأحكام، وذلك ينفي عن النفس التعلق بالأماني[1].

2- الاسم الثاني: "الله":

هو اسم دال على ذات الإله الذي قامت به الصفات، وهو بمثابة اسم العَلَم الدال على المسمى من غير اشتقاق له من شيء[2]، وهو اسم تفرّد به الله سبحانه وتعالى، واختصه لنفسه ووصف به ذاته، وقدّمه على جميع أسمائه[3]، وكل ما يأتي بعده من الأسماء نعت له، وأضاف أسماءه كلها إليه، فيقال: الصبور والشكور والجبار من أسماء الله عزّ وجلّ، ولا يقال الله من أسماء الصبور والشكور، لأن ذلك من حيث هو أدل على كنه المعاني الإلهية وأخص بها، فكان أشهر وأظهر، فاستغنى عن التعريف بغيره وعُرِّف غيره بالإضافة له[4]، كما أن الإسلام لا يتم إلا بذكر هذا الاسم ولا يُقبل أن يحل غيره محله، فلو قال القائل: لا إله إلا الغفار أو الرحيم لا يُقبل منه[5].

هذا الاسم للنفس **"اللوامة"**، ودعاؤها به كما أوصى الشيخ عبد القادر الجيلاني رَحِمَهُ اللَّهُ أن تقول: « يا أله، يا أله، ياأله دُلّني بك عليك، وارزقني الثبات عند وجودك، حتى أكون متأدبا به بين يديك ياأله، ياأله، ياأله، إلهي بعظمتك وجلالك ارزقني حبك. ياأله، ياأله، ياأله، إلهي اجعل قلب عبدك الضعيف مظهرا لذاتك ومنبعا لآياتك، ياأله، ياأله، ياأله»[6].

وأما أثر الذكر باسم "الله"فيقول عنه ابن عطاء اللهرَحِمَهُ اللَّهُ: «ولذاكر هذا الاسم حالات: حالة الوله والفناء، وحالة الحياة والبقاء، وحالة النعم و الرضا. فأما الحالة الأولى من الوله و الفناء،

---

[1] الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك** ، ج1، ص320-324.

[2] أورد الإمام القونوي في كتابه **شرح الأسماء الحسنى**، ص27-29 عدة آراء في اشتقاق لفظ الجلالة "الله"، كما أورد ذلك أيضا الإمام ابن عطاء الله في كتابه **الاسم المفرد**، ص29، لكن في الأخير كان الترجيح على أن لفظ الجلالة لا اشتقاق له حسب مشرب أهل الذوق.

[3] ابن عطاء الله، **الله..القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد**، ص27.

[4] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص18.

[5] ابن عطاء الله ، **الله..القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد** ، ص27.

[6] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص30-31.

فإن من داوم ذكره محا ظاهره وأمحق باطنه...فإن ذكر صفة الألوهية لا يقدر أحد أن يتصف بشيء منها، وكان في باطنه كالميت الفاني لسكون ذاته وصفاته، وأما الحالة الثانية من الحياة والبقاء، فإنه إذا تحقق ذاكر هذا الاسم فيه...امتحت منه رسومه وأوصافه، ونُفخ فيه روح الرضا بعد موت اختياراته وإرادته، وخرج عن مذموم صفاته، وانتقل من حالة الوله والفناء إلى حالة الحياة والبقاء، وكانت له هيبة بين الموجودات، وأما الحالة الثالثة من النعيم والرضا، فإن ذاكر هذا الاسم إذا عظّم أمر الله، وأشفق على خلق الله، وانبسط من نفسه بالله لله، ولم تؤثر فيه مخلوقات الله، ولم يبق لأحد ولا لشيء عليه سبيل بإذن الله انتقل من حالة الحياة والبقاء إلى حالة النعيم و الرضا، وعاش عيشة منعمة هنيئة»[1].

فالمداوم على ذكر "الله".."الله".."الله"... يستقر في قلبه الشعور بالذات الإلهية وصفاتها وأسمائها، فالذي يسبح الله يستقر في قلبه التنزيه، وعندما يحمد الله يستقر في قلبه الشكر، ومن كرّر "لا إله إلا الله" استقر في قلبه التوحيد، وأما من داوم ذكر اسم "الله" حتى استقرت معرفة الله في قلبه فإن تنزيهه وشكره وتوحيده يكون أكمل بكثير من تسبيح وحمد وتوحيد دون أن يكون قلبه مسيقظا على اسم الله، والمتتبع لبرامج الذكر في جلّ الطرق الصوفية يجدهم يجعلون الذكر بالاسم المفرد "الله"، مرحلة أساسية ليصل الذاكر إلى المعرفة الذوقية التي تجعله يؤدي كل العبادات على كمالها.

وبما أن لفظ الجلالة "الله" هو اسم جامع للمعاني اللطيفة، والصفات الشريفة، عكس غيره من الأسماء فيه معنى واحد أو معنيان يختص به كالفاطر، والرزاق، والغفار، والرحيم، والودود، وغيرها، وإن كان لا يخلو كل اسم من خصوصية ما، يمتاز بها، وبما أن سائر الأسماء قد يتعدد لفظها، ويتفق معناها وقد لا يتعدد ويختص بمعنى واحد، واسم الله معناه لا يُحصى ولا يُعدّ ولا يُحدّ، وكل الأسماء راجعة إليه، ومشيرة بخواصها في الحقيقة عليه[2]، فإنّ الذاكر باسم من أسماء الله تعالى يجد تأثير ذلك الاسم في نفسه، كأن يتحقق بالرحمة بذكره لاسم الرحيم، وكتحققه بالحلم لتكرار ذكره باسم الحليم..إلى غير ذلك من الأسماء، أمّا الذكر باسمه تعالى "الله" فإنه يجمع كل المعاني واللطائف التي تثمرها سائر الأسماء في نفس الذاكر.

---

[1] ابن عطاء الله ، **الله..القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد** ، ص110-112.

[2] الجيلاني، **الطريق إلى الله** ، ص33.

وها هو إمامنا النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ يضرب لنا مثلا يبين من خلاله ماذا يفعل الذكر بلفظ الجلالة في الأنا فيقول: «اعلم كما أن الحبة من بذور الحبوبات و نوى الثمرات، إذا ثُقبت في قلبها، لا تتكبر بالتنبّت، كذلك حبة "أنا" إذا ثُقبت بشعاع ذكر: الله.. الله.. لا تتعاضم تلك الأنانية متفرعة بالانتعاش ومتفرعنة بالغفلة، ومستحصنة ومستندة بآثار النوع، ومبارزة بالعصيان لجبار السماوات والأرض»[1].

3- الاسم الثالث: "هو":

يقول الإمام القشيري في شرحه لهذا الاسم:« اعلم أن"هو" اسم موضوع للإشارة، وهو عند الصوفية إخبار عند نهاية التحقيق، وهو يحتاج عند أهل الظاهر إلى صلة تعينه ليكون الكلام مفيدا.. أما عند القوم فإذا قلت "هو" فلا يسبق قلوبهم عند ذكر الحق فيكتفون عن كل بيان يتلوه لاستهلاكهم في حقائق القرب باستيلاء ذكر الله على أسرارهم، وانمحائهم عن شواهدهم فضلا عن إحساسهم بمن سواه»[2].

وقد وقع اختلاف في اعتبار لفظ "هو"من الأسماء الإلهية أم لا، و المشهور أنه ليس اسما من أسماء الله تعالى، أما الصوفية فيجعلونه على رأس قائمة الأسماء الحسنى، ولا يهمنا هنا هذا الاختلاف، فقد كفّى ووفّى العديد من الصوفية في بيان ذلك، وعلى رأسهم الإمام ابن عطاء الله في كتابه: "الله..القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد"، و الإمام الرازي في كتابه "لوامع البينات شرح أسماء الله و الصفات"، وغيرهما، فالذي يهمنا هنا كيف وظف السادة القادرية هذا الاسم –إن سلمنا بأنه من الأسماء الإلهية– في التربية الروحية، وتزكية النفس البشرية.

هذا الاسم للنفس **"الملهَمة"**، ودعاؤها: «يا من هو الله لا إله إلا أنت هُوَ،هُوَ،هُوَ. إلهي حقق باطني بسر هويتك، وأَفْنِ مني أنانيتي إلى أن تصل إلى هوية ذاتك العلية، يا من ليس كمثله شيء، أفني عني كل شيء غيرك، وخفّف عني ثقل كثائف الموجودات، وامْحِ عني نقطة الغيرية لأشاهدك ولا أدري غيرك. يا هُوَ،هُوَ،هُوَ، لا سواك موجود، ولا سواك مقصود يا وجود الوجود،يا أالله يا هو»[3].

---

[1] النورسي، **المثنوي**،(دار النيل)، ص197.

[2] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى**، ص71.

[3] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص31-32.

وأما أثر الذكر باسم "هو"، فإنه بعد أن يواظب السالك على ذكر الاسم الأول حتى يوقد الله تعالى في قلبه مصباحا ملكوتيا، فيرى به ظلمة نفسه الأمارة، ويرى جميع قبائحها وآفاتها، فيجتهد على إخراج ما فيها، ثم يرتقي في سلوكه وبعد أن استكمل التحقق بالاسم الأول، ينتقل إلى الاشتغال بالاسم الثاني الذي يخرجه من ظلمات المعاصي إلى نور الطاعات، بعد ذلك ترتقي نفسه مقاما آخرا فيكون ذكرها باسمه تعالى "هو"، وخاصية هذا الاسم تتمثل في ظهور الهوية المطلقة، والحقيقة الإيمانية والمعارف القدسية الربانية على قلب المشتغل به، فيرغب في الحياة الأبدية، ويتجافى عن الدنيا الدنيّة، مع العلم أن خواص الأسماء لا تظهر إلا بكثرة الذكر الجلي القوي، والخفي بالمداومة مع الأدب.[1]

ومن خلال الذكر السابق، يتبين أن من الآثار أيضا التي يثمرها الذكر باسمه تعالى "هو": التخلي عن الأنانية والتحلي بالإيثار، والفناء عن ما سوى الله تعالى، ومشاهدته هو وحده.

4- الاسم الرابع: (حي)

الحيّ: صفة من صفات الله تعالى، وهو الذي لم يزل موجودا، وبالحياة موصوفا، لم تحدث له الحياة بعد الموت، ولا يعترضه الموت بعد الحياة[2].

هذا الاسم مخصص للنفس **المطمئنة**، وذكرها أن يقول السالك: «يا حيُّ،يا حيُّ،يا حيُّ، أحيني حياة طيبة، واسقني من شراب محبتك أعذبَه وأطيبه، إلهي حقق حياتي بك يا حيُّ، يا حيُّ،يا حيُّ. إلهي أحيي روحي بك حياة أبدية، ومتّع سري بسرك في الحضْرات الشهودية، واملأ قلبي بالمعارف الربانية، وأطلق لساني بالعلوم اللدنية، يا حيُّ،يا حيُّ،يا حيُّ»[3].

---

[1] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك**، ص153

[2] الخطابي، **شأن الدعاء**، ص80.

[3] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص32.

وأما أثر الذكر باسم (حي)؛ فإنه إذا علم العبد أنه سبحانه حيّ لا يموت، وقديم لا يجوز عليه العدم، صح توكله عليه، ولهذا قال تعالى:﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلذِے لاَ يَمُوتُ﴾[1] [2] فمداومة السالك على ذكر اسمه تعالى (الحي) يثمر في نفسه المطمئنة اطمئنانا أعمق بأن الحي تعالى هو وحده الفاعل الذي يجب أن يُتّخذ وكيلا في كل شيء.

5- الاسم الخامس (واحد) :

(الواحد): «هو الفرد الذي لم يزل وحده، ولم يكن معه آخر، وقيل: هو المنقطع، المعدوم الشريك والنظير، والواحد: لا يُثنّى من لفظه ولا يقال: واحدان»[3]، فالله تعالى واحد لنفسه بنفسه، وأحديته ذاتية، و هو تفرده بالرتبة الإلهية، وحده لا شريك له[4].

هذا الاسم للنفس **الراضية**، وذكرها يكون بقول السالك: «يا واحدُ، يا واحدُ،يا واحدُ، إلهي أنت الموجود، اجعلني موجودا بنور وحدانيتك، مؤيدا بشهود قرب أُنسك، يا واحدُ، يا واحدُ، يا واحدُ، إلهي أنت الموجود في ذاتك بألوهيتك، يا واحدُ، يا واحدُ، يا واحدُ»[5].

وأما أثر الذكر باسم (الواحد)؛ فإنه إذا داوم السالك صاحب النفس الراضية على ذكر اسمه تعالى (واحد) فإن ذلك يثمر فيه توحيدا حقيقيا غير توحيد العامة، إنه توحيد الخاصة؛ «فيعترف [السالك] بالعجز والقصور، وبذلك يحصل له القدرة والكمال»[6]، فمن عرف أن ربه هو الواحد، فرّد قلبه له[7]، فلا يشاهد غيره، وهو ما عبر عنه الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال: «معنى تضمحل فيه الرسوم وتشوش فيه العلوم، و يكون الله كما لم يزل»[8].

---

[1] سورة الفرقان، الآية58.

[2] القشيري، **شرح أسماء الله الحسنى**، ص209.

[3] الخطابي، **شأن الدعاء**، ص82.

[4] القونوي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص140.

[5] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص33.

[6] الكافيجي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص197.

[7] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص608.

[8] الرازي، **لوامع البينات**، ص233.

6- الاسم السادس (عزيز):

العزيز هو الشيء النادر الوجود الصعب المنال مع شدة الاحتياج إليه[1]، والعزيز هو جليل القدر، خطيرٌ، غالبٌ في حقيقة الأمر، تتحير العقول في كماله وفضله، وهو من تشتد الحاجة إليه، ولا يوجد له نظير[2].

هذا الاسم **للنفس المرضية**، فيقول السالك في هذا المقام: «يا عزيز، يا عزيز، يا عزيز، اجعلني من عبادك الأعزين. يا عزيز، يا عزيز، يا عزيز إلهي أعزني بعزتك، يا عزيز، يا عزيز، يا عزيز اجعلني مكرّما، يا عزيز، يا عزيز، يا عزيز»[3].

وأما أثر الذكر باسم (العزيز)؛ فأبرز أثر يمكن أن يثمره الذكر باسمه تعالى (العزيز) هو عزة في نفس الذاكر، فمن «لاحظ عزّ الحق وسلطانه، صَغُر الخلق في عينه، ولا يجري عليه سلطانُ غيره، قال الله تعالى:﴿ وَلِلهِ اِلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُومِنِينَ﴾[4]، فهي لله ذاتية، ولرسوله به، وللمؤمنين بهما»[5].

فإذا داوم صاحب النفس المرضية على ذكر اسم الله "العزيز" فإن نفسه سترتقى، فتكتسب عزّاً بالله تعالى، بل إنه إذا داومه « أعانه الله وأعزه، وهلك خصمه، وإن ذكره في وجه العسكر فإنهم ينهزمون بإذن الله»[6]، وبهذه المداومة على الذكر الذي وضعه الشيخ الجيلاني لهذه النفس، يتحقق السالك بالعبودية المحضة، ويعرف نفسه بهذا الوصف فيعرف ربه بأوصاف الربوبية، لأنه إذا عرف نفسه بأوصاف الذل والفناء، عرف ربه بالعز والبقاء[7].

وما هذه المقامات كلها إلا تمهيدا واجتهادا للوصول إلى المقام السابع، الذي تكتمل فيه النفس فتصير نفسا كاملة.

---

[1] كمال الدين ملاح و حسن الهادي، **دندنة في رحاب أسماء الله الحسنى**، ص116.

[2] العقاد، **الأنوار القدسية** ، ص308.

[3] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص34.

[4] سورة المنافقون، الآية: 08.

[5] القونوي، **شرح الأسماء الحسنى**، ص41.

[6] كمال الدين ملاح و حسن الهادي، **دندنة في رحاب أسماء الله الحسنى**، ص119.

[7] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك**، ص165.

7- الاسم السابع (ودود):

(**الودود**): «اسم مأخوذ من الوُدِّ، وفيه وجهان: أحدهما: أن الله سبحانه مودود في قلوب أوليائه لِما يتعرّفونه من إحسانه إليهم، وكثرة عوائده عندهم، والثاني: أن يكون الودود بمعنى الوادّ؛ أي أنه يوَدُّ عباده الصالحين بمعنى أن يرضى عنهم ويتقبل أعمالهم»[1]، والودود هو الذي يحب الخير لجميع الخلق فيحسن إليهم، و هو قريب من معنى الرحيم، إلا أن أفعال الرحيم تستدعي مرحوما ضعيفا، وأفعال الودود لا تستدعي ذلك، بل الإنعام على سبيل الابتداء من نتائج الودّ[2].

هذا الاسم السابع وضعه الإمام عبد القادر الجيلاني ذكرا للواصل إلى آخر مقام من مقامات الأنفس وهي النفس الكاملة، حيث يقول السالك في هذا المقام: «يا ودود، يا ودود، يا ودود، اجعل في قلبي ودّا لك، يا ودود، يا ودود، يا ودود، إلهي اعطني وُدّا في قلبي وقلوب عبادك المؤمنين العارفين، يا ودود، يا ودود، يا ودود، اجعل لي عندك عهدا و اجعل لي عندك ودّا، واجعل لي في صدور المؤمنين العارفين مودّة، إلهي اكفني شر من كفيته، وكفايته بيدك يا ودود، يا ودود، يا ودود»[3].

وأما أثر الذكر باسم (ودود)؛ فإنه بعد أن كملت في السالك سلطنة الباطن، وتمّت به المكابدة والمجاهدة، فإنه لا يبقي لصاحب هذا المقام مطلب سوى رضوان الله[4]، فيصل إلى مقام الودّ والحب الإلهي، ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[5]، فمداومة السالك على الذكر وطلب القرب، لاريب أنه يورث حبّا ووُدّا بين العبد وربه، بين الذاكر والمذكور، ومداومته على ذكر اسم الله تعالى (الودود) تجعله ودودا ومحبوبا عند الله وعند الخلق، يحب الخير لجميع الخلق؛ «فيحب للعاصي التوبة، وللصالح الثبات على التقوى، ويكون ودودا لعباد الله، فيعفو عمن أساء إليه، فيكون ليّن الجانب لجميع الناس»[6].

---

[1] الخطابي، **شان الدعاء**، ص74.

[2] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص101.

[3] الجيلاني، **الطريق إلى الله**، ص35.

[4] الخاني، **السير و السلوك إلى ملك الملوك**، ص166

[5] سورة المائدة، الآية: 56.

[6] عبد المقصود سالم، **في ملكوت الله**، ص83.

إن كل هذه الأخلاق الحميدة والصفات المجيدة التي يثمرها الذكر بهذه الأسماء الإلهية، لهي من أكثر ما تفتقده المجتمعات وتحتاج إليه اليوم، ولذلك حرص السادة الصوفية عموما على الذكر، واختصت بعض الطرق الصوفية –وعلى رأسها الطريقة القادرية– بالاهتمام بالذكر بأسماء الله تعالى الحسنى، لما أدركته من الآثار والنقوش العميقة التي ينقشها هذا الذكر في نفس السالك، وانعكاسها على سلوكه ومعاملاته مع غيره، لذا سنحاول فيما يلي أن نجمل أهم ميزات الذكر بالأسماء الحسنى، وأثر ذلك على المنظومة الإيمانية، والمنظومة المعرفية، وكذا المنظومة السلوكية للذاكر الصوفي.

رابعا: ميزات الذكر بالأسماء الحسنى

اتضح لنا آنفا ماذا يفعل الذكر بالأسماء الحسنى في كل نوع من أنواع الأنفس البشرية، ابتداءً من النفس الأمارة إلى أن تكتمل النفس معرفة وسلوكا وتصير كاملة، ولكن هذه الآثار التي يورثها الذكر بالأسماء الحسنى، لا تتوقف على مستوى السلوك الفردي للذاكر فقط، بل تتعداه إلى غيره لتعم تلك الآثار النورانية ، ومن هنا تميز الذكر بالأسماء الحسنى بعدة ميزات، يمكن أن نجملها فيما يلي:

1– أن الذاكر بتحققه بأسماء الله الحسنى، تتجدد حقائق الإيمان قي قلبه، وبابتدائه طريقا جديدا في استعمال الاسم يجدد الإيمان في قلوب من يأخذون عنه فيما بعد[1].

2– «أن تحقق الذاكرين بأسماء الله الحسنى تتفاوت مراتبهم فيه تفاوتا يؤدي إلى اختلاف الطرق التحقيقية والتخليقية التي يسلكونها لتلقين علمهم، وبما أنهم أعرف بسر هذا الاختلاف في درجات التحقق والتخلق، فإنهم أسبق من غيرهم إلى الْتماس الأعذار لمن خالفهم، وأبعد الناس عن الإنكار أو التشدد على غيرهم، فكيف يرضون بتبديع غيرهم!»[2]، فتحقق الذاكرين المتعدد يُضفي عليهم صفات السلام، والرحمة، وسعة الأفق، ورحابة الصدر، وتقبل الآخر المخالف، مما يجعل من الصوفية طبقة اجتماعية مهمّة تضمن توازن المجتمع و تماسكه.

---

[1] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، ص174.

[2] المصدر السابق، ص174.

3- «لما كان الذاكرون يتحققون بأسماء الإحسان مثل "المحسن" و"المنّان"، و"المعطي"، و"المفيض"، و"الجواد"... وغيرها، فإنهم لا وقوف لهم مع الأعمال، رغم جهادهم المتزايد فيها، بل إنهم يصيرون إلى إظهار الافتقار وإلى التحقق بالاضطرار»[1]

4- «إن في تخلق الذاكرين وتحققهم ما يجعل العقل عندهم يراجع و يقوّم مسالك طلبه النظري لمعاني الأسماء، فيزداد بذلك ترشّداً و تنوّراً، ذلك أنه بالاستناد إلى التخلق والتحقق، يتبين أن تشغيل وظائف العقل المجرد مثل التحليل والاستدلال في استكناه معاني الأسماء من غير التجربة الحية، ليس شرطا كافيا لتحصيل التخلق بمعاني الأسماء»[2]، ومن هنا صار الذكر دورة تدريبية ضرورية لإعادة البناء الروحي والبناء المعرفي للفرد.

وبناءً على ما سبق، نصل إلى أن التقرب إلى الله تعالى بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى، عبارة عن "تجربة تَخلّقٍ" -كما يسميها طه عبد الرحمان- وهي تجربة إحسانية -على حد تعبيره- جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس، وباعثة على تجديد وتخصيص طرق التخلق والتخليق المؤدية إلى تعرّف الحق للمتقرب، ولما كانت هذه التجربة التخليقية المتكاملة من جهة، والمتجددة من جهة أخرى لا تُنال إلا بالانصهار في الذكر، والاستغراق فيه بالكلية ، وبالنزول في أبعد مراتب العمل دون التخلف عليه، فقد استحق هؤلاء المتقربون بهذا الطريق اسم "أهل الذكر"[3].

وانطلاقا مما سبق يمكن أن نستشفّ الأثر الإصلاحي البالغ الذي يتركه الذاكر المكتمل السير في المجتمع، وهذا ما سنحاول كشفه في العنصر الموالي.

خامسا: البعد الإصلاحي للذاكر الصوفي

تبين لنا من خلال ما سبق اهتمام الصوفية بالذكر، وذلك راجع إلى وعيهم بالدور الفعّال الذي يقوم به الذكر في اصلاح النفس، وتغييرها نحو الأفضل، والذي يؤدي بدوره إلى اصلاح المجتمع الإنساني ككل؛ والمقصود بالإصلاح عموما هو « جملة الأفعال السلطوية التي تبتغي حل المشاكل التي يعانيها المجتمع»[4]، فهو عبارة عن حركة تغيير في المجتمع، بغية تجاوز مشاكله.

---

[1] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل** ، ص174.

[2] المصدر السابق ، ص 174.

[3] المصدر السابق ، ص175.

[4] المصدر السابق، ص178.

وإذا كانت عناية الذاكر تنصب أصلا وأساسا على الممارسة التخليقية، فيكون هنا حدّ الإصلاح هو: «التصرف التغييري بقصد التخليق»[1]، ويتصف هذا الاصلاح التخليقي الذي يقوم به الذاكر الصوفي، بثلاث صفات أساسية وضعها طه عبد الرحمان، هي: "الشمولية"، و"الواقعية" و"الالتزامية"، وهي كما يلي:

أ– الشمولية: إن الأصل الذي يتوجه إليه إصلاح الذاكر هو الفطرة الإنسانية، بوصفها مجبولة على جملة من القيم الخُلُقية والمعاني الروحية، وإن المبدأ الذي يلتزمه في هذا الإصلاح هو أن الإنسان يطلب كمال الاستقامة، وأن الكمال ليس له حد ينتهي عنده، ولما كان أصل الفطرة ومبدأ الكمال لا يختصان بقطاع اجتماعي معين، ولا بمجتمع بكامله، وإنما يعمّان الإنسانية كافة، فإن الإصلاح الذي يباشره الذاكر يشمل كل الإنسانية بما فيها مجتمعه الذي ينتمي إليه سياسيا وقانونيا[2].

ب–الواقعية: وتتجلى الصبغة الواقعية للإصلاح التخليقي في مظهرين أساسيين: "التوجه إلى الفرد" و"اعتبار أوْلى المشاكل بالحل"؛ أما التوجه إلى الفرد، فالذاكر الصوفي واعٍ بفقه بالواقع؛ حيث أنه لا يوجه برنامجه الإصلاحي التربوي إلى المجتمع باعتباره كيانا يكاد يكون مجردا، وإنما يسدي من التوجيهات على قدر واقع الفرد، مراعيا خصوصياته في البنية والنشأة والهمة، ولذلك تعددت برامج الصوفية وطرقهم، وأما باعتبار الأولية: فالذاكر الصوفي ليّن هيّن، رفيق في تصرفاته، بارع في فقه الأولويات، حيث لا يتوجه إلى عموم المشاكل مبتغيا حلها دفعة واحدة، وإنما هو يوغل في ذلك برفق؛ حيث يبدأ في حل المشاكل بالأولى، فيتوجه في الحل من جهة الفرد، فيتعهد أوصافه بالتخلية والتحلية، حتى تذهب عن صاحبها العلل المثبطة، ويتهيّأ لقبول الاستعدادات الكفيلة بجلب التغير المبتغى في المجتمع، ولا يحقق هذا المسلك في الإصلاح إلا عالم متحقق بالتأييد، أو متعلم صادق الإرادة في التقرب[3].

ج– الالتزامية: يقوم الإصلاح التخليقي بالتزام الإسهام في تدبير أمور المجتمع، وتخليص أفراده من الآفات المنتشرة، ويظهر ذلك في الأمور التالية:

---

[1] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل** ، ص179.

[2] المصدر السابق ، 180.

[3] المصدر السابق، ص180.

أولها: أن الذاكر واعي بأن الإصلاح أمانة الحق عنده، وهذا ما يدفعه إلى تفقّد أحوال الأفراد ليعرف ما يحتاجه كل فرد من التغيير، فيجتهد في توفيته لذلك.

ثانيها: أن الذاكر يدرك أنه لا يخلو شيء من الدلالة على الحق، ما تقتضي منه مزيدا من الاشتغال والتقرب، فيكون نظره في شؤون الآخرين حثّا على هذا الاشتغال، فتزداد عنايته بغيره، واجتهاده في تغيير حاله للأفضل.

ثالثها: أن اشتغال الذاكر بأسباب التقرب الإصلاحي، شغلاً عن النظر إلى مصالحه الخاصة، فتتلاشى عنده حظوظ النفس الحاجبة عن خدمة الصالح العام على الوجه الأكمل[1].

كانت هذه هي أهم الإصلاحات التي يمكن للذاكر المتحقق بالأسماء الحسنى، أن يقدمها لمجتمعه وللإنسانية جمعاء بعد أن تمكّن من إصلاح نفسه بالذكر، تلك الإصلاحات التي تبطل إدّعاء من ادّعى أن الدخول في الطريق الصوفي ليس إلا دخولا في دهاليز الأديرة والكهوف، واعتزال المجتمعات.

لقد تبين لنا من خلال هذا الفصل الرؤية الصوفية للإنسان كمستوى أساسي من مستويات الوجود (الله، الإنسان، العالم)، حيث سلّط السادة الصوفية الأضواء على هذا الكائن، فجعلوا كل أعمالهم وجهودهم تنصب حول الارتقاء بهذا الإنسان من حضيض حيوانيته، إلى ذروة روحانيته، حتى يتأهل للقيام بوظيفته الوجودية، المتمثلة في الخلافة، وقد وجدوا في أسماء الله تعالى ضالتهم لتحقيق ذلك، فوضعوا برامج مختلفة للارتقاء، يتم من جهة بمحاولة الاحتذاء والتخلق بالأسماء الحسنى، وهذا ما يُنتج إنسانا كاملا سلوكيا، ويتم من جهة أخرى بالذكر بأسماء الله تعالى الحسنى، وفق مقامات الأنفس، وهذا ما يُنتج إنسانا كاملا نفسيا ومعرفيا، وبالجمع بين التخلق بالأسماء الحسنى والذكر بها يتولد الإنسان الكامل المتكامل سلوكيا ومعرفيا وروحيا.

ثم بعد أن يتعرف الإنسان على حقيقته، ويدرك وظيفته الوجودية ويقوم بها، فيكون مكتملا سلوكيا ونفسيا ومعرفيا، بعد ذلك يستطيع أن يخرج عن نطاقه ليفهم حقيقة الوجود الخارج عنه (الله، والكون)، وعلاقته به، وهذا ما سنحاول توضيحه —بإذن الله– في الفصل الموالي ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

---

[1] طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل** ، ص 180-181.

الفصل الثالث

صلة الأسماء الحسنى بالكون في الفكر الصوفي

المبحث الأول: الكون في الفكر الصوفي و تجليات الأسماء الحسنى

المبحث الثاني: صلة الحق بالخلق في الفكر الصوفي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

بعد أن تبين لنا في الفصل السابق رؤية الصوفية للإنسان –باعتباره مستوى من مستويات الوجود– وعلاقته بالأسماء الإلهية، وكيف تعمل هذه الأخيرة عملها في حياة هذا الكائن من خلال التأثير في سلوكه نتيجة التخلق بها، وكذا التأثير في نفسيته نتيجة الذكر بها، بعد هذا كله نعرج الآن إلى الحديث عن الرؤية الصوفية لمستوى آخر من مستويات الوجود وهو "العالم"، أو بعبارة أخرى "الكون"، وذلك من خلال بيان الدلالة اللغوية للمصطلح، ومفهومه في الاصطلاح الصوفي، ثم كيف يكون التجلي الأسمائي عليه، وبعدها معرفة علاقة هذا الكون بخالقه، وعلاقته بالإنسان، وكذا علاقة هذا الأخير بخالقه ومستخلفه، لنصل في الأخير إلى بيان العلاقة القائمة بين هذه العوالم الثلاث، مع الْتماس حضور أسماء الله الحسنى من خلال كل هذه العلاقات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

الكون في الفكر الصوفي وتجليات الأسماء الحسنى

يُعتبر مبحث الكون من أهم المباحث التي شغلت حيزا كبيرا من فكر السادة الصوفية، وقد كانت رؤيتهم للكون رؤية قارئ لكتاب يحكي من خلال آياته عن مكوّنه، ووسيلة معرفية تعرّف بصانعه.

ولبناء مفهوم واضح للكون (العالم) في الفكر الصوفي، يتعين علينا أولا الوقوف على الدلالة اللغوية للفظين: "الكون" و"العالم"، و بعدها استجلاب المفهوم الصوفي له.

المطلب الأول: مفهوم الكون في الفكر الصوفي

أولا: الدلالة اللغوية للفظي الكون والعالم

1- الدلالة اللغوية للفظ "الكون":

الكون: يعني الحَدَثُ، وكوّن الشيء : أحدثه، والله مكوّن الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود، وقيل: الكون مصدر كان التّامة؛ يقال: كان يكون كوناً أي وُجد واستقر[1].

2- الدلالة اللغوية للفظ "العالَم":

العالَم بفتح اللام: هو اسم لما يُعلَم به، كالخاتم لما يُختم به، فالعالم دلالة على موجده، وسُمي الخلق عالما لأنه علامة على الصانع، وقيل أنه: لا واحد للعالم من لفظه لأن عالما جمع أشياء مختلفة، فإن جعل عالم اسما لواحد منها صار جمعا لأشياء متفقة والجمع عالمون، وقيل جمع العالم العوالم[2].

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص316.

[2] الزبيدي (مُحَمَّد مرتضى)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دط، دار صادر، بيروت، دت، ص407.

وقال الجرجاني: « العالم لغة عبارة عمّا يُعلم به الشيء، واصطلاحا عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات فلأنه يُعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته»[1].

ثانيا: الكون (العالم) في الاصطلاح الصوفي

يتّحد معنى "العالم" مع معنى "الكون" من الناحية الاصطلاحية في لغة القوم، فأحيانا نجد في مصنفاتهم كلمة كون و أحيانا أخرى نجد كلمة عالم، والمعنى نفسه، غير أنه يكثر استعمالهم لكلمة عالم –ربما– باعتباره مصطلحا قرآنيا.

والعالم في معجم اصطلاحات الصوفية: « هو وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلها، فلظهوره بتعيناتها سُمّي باسم: السِّوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات، إذ لا وجود للمكن إلا بمجرد هذه النسبة، وإلا فالوجود عين الحق، والممكنات ثابتة على عدميتها في علم الحق، فالعالم صورة الحق، والحق هوية العالم وروحه، وهذه التعينات في الوجود الواحد أحكامُ اسمه الظاهر الذي هو مجلى لاسمه الباطن»[2].

يشير هذا التعريف إلى قضية صوفية شائكة، طالما حيرت النقّاد، وسبّبت في توجيه أصابع الاتهام للفكر الصوفي؛ هي قضية "وحدة الوجود"، التي سنتناولها –بإذن الله– لاحقا في مطويات هذه الرسالة.

ويلخّص "ابن عجيبة" مفهوم العالَم بقوله: « اسم لما يُعلم به....غلب فيما يُعلم به الصانع، وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض، فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته، تدل على وجوده»[3]. وقيل بعبارة وجيزة أن : « الكون في لغة القوم هو كل أمر وجودي»[4].

---

[1] الجرجاني، **التعريفات**، ص62.

[2] الكاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، ص12.

[3] ابن عجيبة، **البحر المديد**، تح: عمر أحمد الراوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ج1، ص26.

[4] ابن تركة، **تمهيد القواعد الصوفية**، ضبط وتعليق: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ص21.

إلى جانب هذا نجد الشيخ "فريد الأنصاري"[1] رَحِمَهُ اللَّهُ قد جمع لنا تعريفا شاملا للمفهوم الكلي الذي وضعه بديع الزمان للكون، حيث قال: «الكون هو شجرة الخلق الكلية، وكتاب الله المنظور، المنعكس عن الأسماء الحسنى، المنجذب إلى خالقه بحركة المحبة، في سير يفيض بالحياة»[2].

كما نجد أنّ الإمام ابن عربي قد بنى مفهومه للكون من خلال المعنى اللغوي للفظ العالم، حيث ذهب إلى أن العالم هو علامة على الله تعالى، ذلك لأنه يمثل المجلى الذي تظهر فيه كمالاته جلّت عظمته، فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ : «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلتَ أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله...أوجد العالم كله شبح مسوّى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة...فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة»[3].

فالعالم هو المرآة التي تظهر فيها آيات الله المبثوثة في كتابه المنظور، وما هاته الآيات إلا أسماء الله الحسنى وكمالاته المختلفة، ولذلك كثيرا ما يوجهنا الشارع إلى النظر والتأمل في كونه لنصل منه إليه تعالى، حيث يقول جلّ ذكره: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾[4]، ويقول في آية أخرى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾[5]، وهذه الحقيقة عبر عنها تاج العارفين ابن عطاء الله فقال: «أتاح لك أن تنظر ما في المكونات، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات فقال: ﴿

---

[1] ولد **فريد الأنصاري** بإقليم الرشيدية، المغرب **1960**م و توفي عام **2009**م بتركيا، هو عالم دين وأديب مغربي، حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية تخصص أصول الفقه، عمل رئيسا لقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المغرب، وأستاذا لأصول الفقه ومقاصد الشريعة بالجامعة نفسها. شغل منصب عضو في المجلس العلمي الأعلى بالمغرب،.يُنظر في ترجمته موقع طريق الإسلام: فريد-الأنصاري/http://ar.islamway.net/scholar/2525، تاريخ التصفّح: 09/ 01/ 2015م على الساعة: 00:26

[2] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص159-160.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1،ص48-49.

[4] سورة الغاشية، الآيات: 17-20.

[5] سورة الأعراف، الآية:185.

قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ ﴾[1] فبقوله: "قل انظروا ماذا في السماوات" فتح لك باب الأفهام، ولم يقل: "أنظروا السماوات" لئلا يدلّك على وجود الأجرام»[2].

هذا ويرى الإمام النورسي، بأن العالم أو كما يسميه "بالكتاب المنظور" أو "الكتاب المشهود"، يفسر الكتاب المسطور(القرآن)، حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن كتاب الكون المشهود بآياته الشؤونية تفسر تلك الآيات القرآنية، وتقربها إلى فهمك بإراءة كثير من نظائرها المشهودة لعينك، في تلافيف اختلاف الليل والنهار، وفي معاطف تحول الفصول والأعصار»[3].

ثم إن الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى هذا العالم هي المعرفة كما يقرر ابن عربي، مستدلاً بالخبر النبوي: «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي**»[4]، ثم يقول ابن عربي: «ورأينا الله يقول في العلم بالله المعبَّر عنه بالمعرفة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[5]، فأحالنا الحق على الآفاق وهو ما خرج عنا، وعلى أنفسنا وهو ما نحن عليه وبه، فإذا وقفنا على الأمرين معا حينئذ عرفناه، وتبيّن لنا أنه الحق»[6].

وإلى هذا المعنى أشارت آية أخرى من آيات الذكر الحكيم وهي قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[7] ، والغاية واضحة في هذه الآية دلت عليها لام التعليل "لتعلموا".

فخلق العالم إذن كان نتيجة لحب الحق أن يُعرف فيُعبد، وذلك نستخلصه إذا جمعنا الأثر النبوي:«**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي**» مع

---

[1] سورة يونس، الآية:101.

[2] زروق، **شرح الحكم العطائية**، ص184.

[3] النورسي، **المثنوي**، (دار النيل)، ص440.

[4] أورده العجلوني، **كشف الخفاء**، حديث رقم: (2016) ، وقال: قال ابن تيمية: لا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر والسيوطي و غيرهم، وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" أي ليعرفوني كما فسرها ابن عباس، ج2، ص173

[5] سورة فصلت، الآية:53.

[6] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص298.

[7] سورة الطلاق، الآية:12.

قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالِإنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[1] أي ليعرفون كما فسرها ابن عباس ﷺ ،وهو التفسير الذي اختاره جلّ الصوفية وعلى رأسهم الشيخ الأكبر، حيث قال في فتوحاته: «فإنه سبحانه ما أوجد العالم إلا ليعرفه العالم»[2].

وهكذا يغدو العالم ومن خلال كونه علامة أو آية عن الحقائق الإلهية، مدخلا مهمًّا لفهم الوجود الإلهي حسب ما قرره ابن عربي آنفا، ذلك أننا إذا اعتبرنا الوجود كتابا مفتوحا كان العالم حروفه أو كلماته التي يكتبها الحق على الدوام[3]، والمقصود بكتابته تعالى على الدوام أي تجليه سبحانه وتعالى الدائم في الكون، ذلك التجلي الذي سنحاول –بإذن الله– في السطور القادمة أن نبين مفهومه الصوفي وأنواعه ومظاهره.

[1] سورة الذاريات، الآية:56.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج3، ص132.

[3] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص291-292.

المطلب الثاني: تجليات الأسماء الحسنى في الكون

نجد في المنظور الصوفي للوجود فكرة الدائرة، حيث يذهب بعض الصوفية كابن قسي[1] وابن عربي –مثلا– إلى أن الوجود دائرة ذات مركز ومحيط– على خلاف الفلسفة الإشراقية التي ترى أن الوجود بنية خطية هابطة من الواحد أو "الأول"–؛ يمثل المحيط دائرة الموجودات الممكنة، بينما يكون المركز هو "الله" الاسم الجامع للأسماء الإلهية والمعبّر في الوقت ذاته عن ظاهر "الذات"، هذا التصور الدائري للوجود يجعل من صدور الكثرة عن الواحد أمرا مقبولا دون تعارض منطقي، وهذا ما يبطل قول من قال من أصحاب الفيض والصدور: لا يصدر عن الواحد إلا واحد.[2]

ولقد فصّل الإمام ابن عربي في رسالته "إنشاء الدوائر" نظريته التي تُبقي على المفهوم الديني للخلق من خلال تأويله بمفهوم ديني آخر هو "التجلي"، وبهذا تكون التوجهات الإلهية حاضرة في العالم، وتكون بنية العالم بنية روحية في حقيقتها وجوهرها، وإضافة إلى وصف الوجود ببنية روحية، فإن التصور الدائري يضمن التقاء بداية الوجود بالنهاية[3]، حيث يقول ابن عربي: «اعلم أن العالم لما كان كرويّ الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته، فكان خروجا من العدم إلى الوجود به سبحانه وإليه نرجع كما قال عزّ وجلّ: ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾[4] وقال: ﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾[5] وقال: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلأُمُورِ ﴾[6]، ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك

---

[1] هو **أبو القاسم أحمد بن الحسين ابن قسي(ت546هـ)**، أول من مزج التصوف بالثورة على الفساد، وسعى إلى إقامة إمامة فاضلة يحكمها الصوفية، وهو أول ثائر في الأندلس عند احتلال دولة الملثمين ، وقائد ثورة المريدين، كان روميا من بادية شلب من بني قس، انتحلوا الإسلام واستعربوا، وكان ابن قسي خليعا –كما يقول– أحاط نفسه بأصحاب السوء، ثم برحمة الله تاب وتصوف، وكان له رباط يدرّس فيه التصوف و الفلسفة، أُثر عليه مصنف واحد فقط شرحه ابن عربي بعد وفاته بأربع عشر سنة وهو كتاب "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"، يُنظر في ترجمته: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص476، والزركلي، **الأعلام**، ج1، ص116.

[2] نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م، ص 203-204.

[3] المصدر السابق، ص 205-205.

[4] سورة هود، الآية: 121.

[5] سورة الشورى، الآية 13.

[6] سورة لقمان، الآية: 21.

عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها...فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله قد عيّن لكل موجود مرتبة في علمه»[1].

ثم إن هذا الوجود الدائري والذي يرجع في نهاية الأمر إلى أصله ومنشئه، هو في الحقيقة يتضمن علاقة شراكة بين "الأسماء الإلهية" و"العالم"؛ إذ من دون ظهور أعيان الممكنات من حالة العدم لا تتحقق للأسماء الإلهية فعاليتها، ومن جهة أخرى فإن ظهور الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود أمر مستحيل دون ممارسة الأسماء الإلهية لفعاليتها[2].

ومن هنا كانت علاقة العالم بالأسماء الحسنى علاقة تضمنية يتضمن إحداهما الآخر، فلا فعالية للأسماء الحسنى لو لا ظهور العالم، ولا وجود للعالم لولا الأسماء الحسنى التي تمده بالوجود من خلال التجلي الأسمائي. وحتى يتبين لنا كيف تتجلى أسماء الله تعالى في كونه، تجدر بنا الإشارة أولا إلى مفهوم الصوفية للتجلي وأنواعه.

أولا: مفهوم التجلي وأنواعه في الفكر الصوفي

تمثل قضية التجلي من أهم القضايا التي ارتكز عليها الكثير من علماء الصوفية[3] الذين اشتغلوا بالمباحث الكونية، ليفسروا مبدأ الوجود، ومظاهر صدور الكثرة عن الوحدة.. وغيرها من المسائل الوجودية والكونية، ولمعرفة مفهوم هذا المصطلح صوفياً، يتعين علينا أولا أن نتعرف على الدلالة اللغوية له.

1- الدلالة اللغوية للفظ "التجلي":

«الجيم واللام والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطّرد، وهو انكشاف الشيء وبروزه، ويقال تجلى الشيء: إذا انكشف، ويقولون: هو ابن جلا؛ إذا كان لا يخفى أمره

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج1، 284.

[2] نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ص210.

[3] على رأسهم ابن عربي، و الجيلي، و ابن سبعين...و غيرهم

لشهرته»[1]، وقد وردت صيغة "تجلي" في القرآن الكريم بالمعنى اللغوي السابق، كقوله تعالى: ﴿وَالَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾[2].

وأما تجلي الحق، فلم يرد في القرآن نص يثبته للخلق –كما تؤكد الباحثة سعاد الحكيم– «بل حين طلب موسى عليه السلام من ربه أن يراه أحاله على الجبل، والأشد من ذلك، أن الحق تجلى للجبل وليس لموسى، فلم يرد نص قرآني واضح بتجلي الحق للبشر، فالتجلي الالهي للبشر كالخطاب الالهي لا يكون إلا في حجاب الصور الكونية»[3].

2– معنى التجلي في الاصطلاح الصوفي

لعلّنا لا نغالي إن قلنا أن أبرز من أسهب في الكلام عن التجلي وبعمق هو الإمام ابن عربي[4]، حيث أن لفظ التجلي «يتسرب إلى كل البنيان الفكري لشيخنا الأكبر، ويتداخل مع نظرياته كافة، بل هو العماد الذي يبني عليه فلسفته في وحدة الوجود، إذ بالتجلي يفسر: الخلق وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة دون أن تتكثر الوحدة الوجودية، والمعرفة العلمية الصوفية...»[5].

يقول ابن عربي في "فصوصه": « وإن العالم ليس إلا تجليه [تعالى] في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وإنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها»[6].

وحتى يزيل ابن عربي اللبس حول مفهومه للتجلي أو الظهور، استعان بمثال كثر استعماله في كتبه[7]، وهو مثال الصورة التي تنعكس في المرآة، ومن الجلي أن الصورة ليست هي عين صاحبها، وليست غيره أو ما يُعبر عنه في علم الكلام: "ليست هي هو، و ليست غيره".

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تح:عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م،مادة "جلو"، ج1، ص379.

[2] سورة الليل، الآيات: 1-2.

[3] سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص258.

[4] و هذا لا يعني أن غيره من الصوفية لم يتكلموا عن التجلي ، فقد تكلم في ذلك غيره كالقشيري في رسالته، والحكيم الترمذي في كتابه الرياضة و آداب النفس، و الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، وغيرهم، ولكن ركزنا هنا على ابن عربي باعتبار أن جل مؤلفاته لا تخلو من الحديث عن التجلي، بل إنه خصص كتابا كاملا سماه:"بالتجليات الإلهية".

[5] سعاد حكيم، **المعجم الصوفي**، ص258 .

[6] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص81

[7] المصدر السابق ، ج1، ص48.

ويرى الجيلي أن «التجلي بنسبته إلى الحق شأنا إلهيا، وبنسبته إلى العبد حالا، ولا يخلو ذلك التجلي من أن يكون الحاكم عليه اسما من أسماء الله تعالى أو وصفا من أوصافه، فذلك الحاكم هو اسم ذلك التجلي»[1]، وربما يقصد الجيلي أن التجلي هو حال يشهده العبد نتيجة انعكاس نور اسم أو صفة من أسماء وصفات الله تعالى على ذلك العبد.

ولكي يتضح لنا مفهوم التجلي عند القوم بشكل أحسن، يجمل بنا بيان أنواعه.

3- أنواع "التجلي" في الفكر الصوفي

تنوعت آراء السادة الصوفية حول أنواع التجلي؛ فتكلم الشيخ الأكبر عن نوعين أساسيين تندرج تحتهما أنواع أخرى من التجلي وهما: التجلي الوجودي، والتجلي الشهودي أو العلمي العرفاني، واحتفظ الجيلي بلفظ التجلي في المجال العلمي العرفاني، أما على الصعيد الوجودي فقد استبدله بكلمة "التنزل"، وفسّر على أساسه مراتب الوجود، بنفس الخطوات والترتيب الذي نجده عند الشيخ الأكبر[2]، ويقسم الجيلي التجلي إلى أربعة أنواع وهي: تجلي الأفعال، تجلي الأسماء، تجلي الصفات، وتجلي الذات[3]، ويقسّمه "القاشاني" إلى عدّة أنواع منها: التجلي الأول، التجلي الثاني، التجلي الأحدي الجمعي، تجلي الغيب الأول، تجلي الغيب الثاني، تجلي الهوية، تجلي الشهادة، التجلي المعطي للاستعداد، التجلي الساري، التجلي المفاض، التجلي الصفاتي، التجليات التجردية... [4] وغيرها، يوصلها إلى اثنين وثلاثين نوعا من التجلي.

وحتى لا نتشعب كثيرا في موضوع التجلي -فهو لوحده يحتاج إلى بحث كامل مستقل- فسوف نقتصر فقط على إبراز أنواع التجلي عند الإمامين ابن عربي وتلميذه الروحي عبد الكريم الجيلي كمثال باعتبارهما من أبرز من تكلم في الموضوع.

---

[1] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص32

[2] سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص258-260.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص61-76.

[4] القاشاني، **لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام**، تح: أحمد السايح، و توفيق وهبة، و عامر النجار، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، 2005م، ج2، ص245-253.

أ– أنواع التجلي عند ابن عربي:

ينقسم التجلي عند ابن عربي إلى قسمين أساسيين، هما: التجلي الوجودي، والتجلي الشهودي (العلمي العرفاني)، وفيما يلي محاولة لتوضيح مراد الشيخ الأكبر من هذين القسمين.

أ–1: التجلي الوجودي[1]:

إن العالم بأسره هو صور التجلي الإلهي من حيث الاسم الظاهر، وإن الحق يتجلى في الأشياء أي يظهر فيها فيمنحها بهذا التجلي: الوجود، وهذا التجلي دائم مع الأنفاس في العالم، واحد يتكثر في مظاهره بتكثر المجالي، ولاختلاف استعداد المتجلى فيه[2]، ويقول ابن عربي: «...وإن العالم ليس إلا تجليه[تجلي الحق] في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وإنه[تعالى] يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها»[3]، ويقول: «وخلق العالم ليس إحداث له من العدم بل تجلي الحق الدائم في صور الوجود»[4]، ويقول أيضا: «فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الإلهي»[5]، ومنه كان التجلي الإلهي يتنوع بتنوع المجلى، وهذا المعنى قد أكده من بعده الجيلي حين قال: «فظهور الحق تعالى في المخلوقات على قدر قوابلهم، بل ظهوره في أسمائه وصفاته على حسب ما تقتضيه قوابلها، إذ ليس ظهوره في اسمه المنعم كظهوره في اسمه المنتقم...فالظاهر واحد، والظهور مختلف لاختلاف المظاهر»[6].

وتجلي الله عزّ وجلّ حسب ما يقرر الشيخ الأكبر دائم ومستمر في الوجود، ولو انقطع الإمداد الإلهي طرفة عين لانهدّ الكون ولفنى كل ما فيه، وربما هذا المعنى استلهمه ابن عربي من

---

[1] من مرادفات التجلي الوجودي: التجلي في الشيء، التجلي العام في الكثرة، التجلي العام للكثرة، أو التجلي الذاتي، يُنظر: سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي** ، ص260.

[2] المصدر السابق، ص258.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص81.

[4] المصدر السابق، ج1، ص43.

[5] المصدر السابق ، ج1، ص170

[6] الجيلي،**قاب قوسين و ملتقى الناموسين**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ص33.

شيخه أبي مدين[1] رَحِمَهُ اللهُ الذي يقول في إحدى حكمه: «الحق تعالى مستبد الوجود، والعالم مستمد، والمادة من عين الوجود فلو انقطعت المادة لانهدم الوجود»[2].

فالتجلي دائم مع الأنفاس، والحق لم يزل أبدا متجليا في صور العالم، وهو ﷻ دوما في خلق جديد[3]، والله حاضر في الكون بالفعل والتأثير واستمرار الخلق والرعاية، وهذا النوع من التجلي يسميه "القاشاني" بالتجلي المعطي للوجود، لكون الحقائق بهذا التجلي تصير موجودة[4].

أ– 2 التجلي الشهودي: (أو العلمي العرفاني).

يتصل التجلي هنا بطبيعة المعرفة من حيث إنه نوع من أنواع الكشف، يُفني المتجلى له ويورثه علما، بل لا يصح العلم بالله عند ابن عربي إلا عن طريقه، وهو واحد يتنوع باستعداد المحل[5]، يقول ابن عربي: «...فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها»[6] .

فالتجلي هنا هو مصدر العلم الكامل كما سمّاه ابن عربي، ويقول أيضا: « اعلم أن من الكشف ما هو عقلي...ومنه ما هو رباني وذلك بطريق التجلي...وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الأسمائية، فإن للحق تجليات من كل حضرة من الحضرات الأسمائية، وأعلاها هو التجلي الإلهي الجمعي الأحدي؛ يعطي المكاشفات الكلية، وفوقها التجلي الذاتي الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقائق»[7]، ويقول أيضا: «التجلي...ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»[8].

---

[1] هو **شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني (520–594هـ)**، الغوث والقطب، وشيخ الطريقة، يلقبه ابن عربي بشيخ الشيوخ،لأنه قيل أنه تخرج على يده ألف تلميذ، وكانت لكل منهم البركة والكرامة، من تصانيفه: "مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب"، و "الديوان"، يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص528. و جودة المهدي، **أعلام الصوفية**، ص427.

[2] النقشبندي (أحمد ابن إبراهيم)، **شرح الحكم الغوثية**، تح: أحمد فريد المزيدي، دط، دار الآفاق العربية، القاهرة، دت، ص46.

[3] وهذا يوافق رأي الأشاعرة في القول باستحالة بقاء عرض وقتين.

[4] القاشاني، **لطائف الإعلام**، ج2، ص247.

[5] سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ص259.

[6] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص133.

[7] ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، ص156.

[8] ابن عربي، **الفتوحات** (الكتب العلمية)، ج4، ص171.

إن تجليات الأنوار عند ابن عربي هي ينابيع العرفان، وبألوانها وأشكالها المتعددة تتولد المعارف في قوى الإنسان، والأنوار كذلك هي مبادئ الوجود، وبفيوضاتها الجمّة تبدو الأشياء نابضة بالحياة على مسرح الكون والشهود، وإن المعرفة والوجود يتحدان في الضمير البشري، كما أنه بفضل التجليات الإلهية يتيسر لرجل السلوك أن يمضي قدُما في طريقه[1].

هذا وتختلف التجليات حسب اللياقة والصفاء، والأنس بالله تعالى، فكلما رُفعت الحجب وأزيلت الأستار، وانفصلت الأغيار عن النفوس، وصفي القلب عن الشوائب، تحققت المعرفة في الإنسان وأدرك تجلياته سبحانه وتعالى، وإلا فدركها بالعقول المشوبة بالمادة، والنفوس المختلطة بالأوهام غير ممكن.[2]

هذا بالنسبة لأهم نوعين للتجلي يدور حولهما كلام ابن عربي وفكره، أما بالنسبة للإمام الجيلي فله رؤية أخرى لأنواع التجلي ، نبيّنها فيما يلي":

ب: أنواع التجلي عند الإمام الجيلي:

تكلم الإمام الجيلي، عن أربعة أنواع للتجلي، متمثلة في تجلي الأفعال، وتجلي الأسماء، وتجلي الصفات، وتجلي الذات، وفيما يلي رؤيته لتلك الأنواع:

ب-1: تجلي الأفعال:

يقرر الإمام الجيلي أن تجلي الحق سبحانه وتعالى في أفعاله «عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القوة في الأشياء، فيشهده سبحانه وتعالى محركها ومسكنها بنفي الفعل عن العبد وإثباته للحق، والعبد في هذا المشهد مسلوب القوة و الإرادة»[3]، ومن فهم هذا النوع من التجلي فهم معنى قوله ﷺ: «**لاَحَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الجَنَّةِ**»[4]، فإذا تجلى الله على عبده

---

[1] ابن عربي **التجليات الإلهية**، تح: عثمان اسماعيل يحي، دط، مركز نشر دانشكاهي، طهران،1988م، ص32

[2] إبراهيم سرور، **نفحات عرفانية من إفاضات عبد الأعلى السبزواري**، ط1، دار آيه حبات، قم، 1385هـ، ص149-150.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص61.

[4] أخرجه البخاري في صحيحه، **كتاب التوحيد**، باب: قول الله :"و كان الله سميعا بصيرا"، (رقم7386)، ج3، ص447، وأخرجه مسلم أيضا في صحيحه، **كتاب: الذكر و الدعاء و التوبة و الاستغفار**، باب: استحباب خفض الصوت بالذكر، (رقم 2704)، ج8، ص294-295.

عبده بأفعاله تعالى، ذهبت آثار العبد وانمحت رسومه، وسُلبت قوته وإرادته، فلا حول ولا قوة ولا إرادة إلا لله وبالله، ولذلك كان فهم معنى الحوقلة بهذه الطريقة هو تحصيل كنز من كنوز الجنة.

ويقول الجيلي أيضا في موضع آخر: «...وفي هذا المشهد [مشهد تجلي الأفعال] سلب [الحق] فعل العبد وقوته وإرادته، فلا يبقى له فعل ولا قوة ولا إرادة ولا قدرة، فهو كسائر الجمادات»[1]، فلا يبقى إلا فعل الله ظاهرا على العبد وعلى الكون.

وإلى هذا المعنى أشار حكيم الصوفية ابن عطاء الله السكندري في احدى حكمه بقوله: «الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار»[2]، فبتجليه عزّ وجلّ وظهوره في الكون، تجري أفعاله تعالى على حكمه، فلا يبقى للعبد على غيره اعتماد، ولا لمن سواه استناد، ولا يرى لنفسه فعل بعد فعل الله تعالى، حينها يفهم بأن لا إله إلا الله تعني لا فاعل في الكون إلا الله تعالى.

ب-2: تجلي الأسماء:

يرى الإمام الجيلي أنه إذا تجلى الله تعالى على عبد من عباده في اسم من أسمائه «اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم، فمتى ناديت الحق بذلك الاسم أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه، فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلى الله لعبده في اسمه الموجود، فيطلق هذا الاسم على العبد، وأعلى منه تجليه له في اسمه الواحد، وأعلى منه تجليه في اسمه الله، فيصطلم العبد لهذا التجلي ويندكّ جبله، فيناديه الحق على طور حقيقته: إنه أنا الله، هنالك يمحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله»[3].

قد يُفهم من كلام الإمام الجيلي ما لم يقصده من الحلول أو الاتحاد، ولكن يجب التريّث وعدم الاسراع في الحكم، ويجب الحذر من مشاهدة «تلك الحقائق على سبيل الحلول، فإن حضرة الرب فوق العقول، ولكن تلك المعاني مشهودة لعيون الأرواح»[4].

---

[1] الجيلي، **المناظر الإلهية و مخاطر إجمال العلوم اللدنية**، (مخطوط)، جامعة الملك سعود، الرياض، 1957، ورقة 8.

[2] زروق، **شرح الحكم العطائية**، ص44-45.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص64.

[4] العقاد، **الأنوار القدسية**، ص112.

فتجلي الأسماء عند الإمام الجيلي هو أن يتخلى العبد عن أوصافه، ويتحلى بأوصاف ربه، وهذا ما عبر عن سيد الطائفة الإمام الجنيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سئل عن التصوف بقوله: «أن يميتك الحق عنك ويحييك به»[1]، فإذا تجلّى الله تعالى على عبده باسم من أسمائه، فإن ذلك العبد ينسلخ عن أوصافه التي تحجبه عن ربه، كما تنسلخ الحية من جلدها –على حد تعبير البسطامي[2]– ، فيتحقق بنور ذلك الاسم المتجلى عليه.

ب–3: تجلي الصفات:

يرى الإمام الجيلي أنه إذا تجلى الحق سبحانه وتعالى على عبده بصفة من صفاته «سَبَح العبد في فلك تلك الصفة إلى أن يبلغ حدّها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل... فإذا سبح العبد في فلك صفة واستكملها بحكم الإجمال استوى على عرش تلك الصفة، فكان موصوفا بها، فحينئذ تتلقاه صفة أخرى، فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعها»[3].

وحتى يوضّح لنا الجيلي معنى قوله هذا، ويزيل عنه اللُّبس، أضاف قائلا: «لا يَشكل عليك هذا يا أخي، فإن العبد إذا أراد الحقُّ سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يُفني العبد فناء يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طُمس النور العبدي، وفنى الروح الخَلقي، أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي من غير حلول من ذاته، لطيفة غير منفصلة عنه ولا متصلة بالعبد عوضا عما سلبه منه، لأن تجليه على عباده من باب الفضل والجود، فلو أفناهم ولم يجعل عوضا عنهم لكان ذلك من باب النقمة، وحاشاه من ذلك... واعلم أن تجليات الصفات عبارة عن قبول ذات العبد الاتصاف بصفات الرّب قبولا أصليا حكميا قطعيا، كما يقبل الموصوف الاتصاف بالصفة»[4].

---

[1] القشيري، **رسالة في التصوف**، ص312

[2] **هو أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى البسطامي (188– 261هـ)**، من بسطام خراسان، لم تُؤثر عنه كتابات في التصوف، ولكن أقواله رصدها محبوه وخصومه على السواء، وهي تشكل مذهبا في التصوف قالوا فيه إنه الطيفورية، اشتهر بالشطح، وكان همه الأكبر التوحيد، وكان يغلب عليه حال السكر. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص67–71.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص67.

[4] المصدر السابق ، ص67–68.

ب–4: تجلي الذات:

يذهب الإمام الجيلي إلى أن بتجلي الذات «يضمحل [تضمحل]في هذا المنظر ذاتك وتفنى عن صفاتك، وعن ذاتك وعنك، وعن كل ما يُنسب إليك من النعوت والأفعال والآثار، فيتلاشى وجودك وينعدم تركيبك عندك، فلا يُشاهَد لك جسماً ولا روحاً ولا قلباً ولا سراً ولا صوتاً ولا معنىً، بل يتجلى الحق عليك في جميع ذاتك، فتنعدم تحت تجليه من جميع جهاتك، فلا يبقى لك علم ولا عين ولا عمل ولا حق ولا حقيقة، قد أخذك عنك له فلا شيء معه بجهة من الجهات باقٍ، بل تلى عليك هذا المنظر كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم، وهذا هو السّحق»[1].

هذا النوع من التجلي هو منتهى التجليات عند الإمام الجيلي؛ التي تبدأ بتجلي الأفعال أين يسلب الحق من العبد فعله وقدرته وإرادته، حتى يتلاشا ما بقي عالقا بالعبد من ادّعاء للربوبية، ثم بعد تجرد العبد من نسبة الربوبية والقدرة على الفعل لنفسه يتجلى الله عليه باسم من أسمائه –كلٌّ بحسب مقامه–، فيتحقق العبد بذلك الاسم حتى يغمره نوره، فيصير اسما من أسماء الله يمشي على الأرض، ثم بعدها يضفي الله تعالى عليه بتجلٍ آخر وهو تجلي الصفات؛ بحيث كلما ظهرت له صفة من صفات الله النفسية فنيت للعبد صفة من صفاته النفسية، فإذا فني وصف العبد شهد وصف الربّ «فتعلم حينئذ أن حياتك وعلمك وإرادتك وقدرتك وسمعك وبصرك وكلامك وجميع ذلك منسوب إليه على حد ما كان يُنسب إليك... فتتحقق أن لا حياة لك بل الحياة حياته، وأن لا علم لك بل العلم علمه، وأن لا إرادة لك بل الإرادة إرادته، وأن لا قدرة لك بل القدرة قدرته، وأن لا سمع لك بل السمع سمعه، وأن لا بصر لك بل البصر بصره، وأن لا كلام لك بل الكلام كلامه»[2]

وبعد هذا الفناء التام عن صفات العبد والتحقق بصفات الحق، «يفنى عن الفنا، وفي هذا المشهد يتحقق فيك جميع المحق والطمس والانعدام، فتفنى عن ذاتك وجميع ما يُنسب

---

[1] الجيلي، **المناظر الإلهية**، (مخطوط)، ورقة:10.

[2] المصدر السابق، ورقة:9.

إليها...فأنت كما قال تعالى:﴿هَلَ أَتىٰ عَلَى ٱلِانسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[1]»[2].

إذن، بعد أن تبين لنا مفهوم العالم، ومفهوم التجلي في الفكر الصوفي وأنواعه عند أبرز إمامين صوفيَّين تحدثا عنه بل ودار فكرهما عليه، تجدر بنا الإشارة إلى مظاهر تجلي الأسماء الحسنى في الكون، حتى نفهم الرؤية الصوفية لحضور الله تعالى بأسمائه الحسنى في كل ذرة من ذرات هذا الكون الفسيح.

[1] سورة الإنسان، الآية:1

[2] الجيلي، **المناظر الإلهية**، (مخطوط)، ورقة:10.

المطلب الثالث: مظاهر تجلي الأسماء الحسنى في الكون

إن الظهور أو التجلي الأسمائي الذي يتحدث عنه الصوفية[1]؛ يتمثل في أن الأسماء الإلهية هي الوسيط العازل بين الذات الإلهية وبين العالم، والخيط الواصل بين الحق والخلق، ومن خلال الأسماء تبطن الذات الإلهية عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها أيّ معرفة، سوى معرفة وجودها، لكن هذه الأسماء ذاتها هي التي تتجلى في العالم؛ أي تمنحه الوجود، ومن هذه الزاوية فهي تُظهر فعالية الذات –المحتجبة فيها– في العالم[2].

ومن هنا نتفهم قول ابن عربي:«الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها، ولهذا لها التجلي في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى؛ فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يُعرف من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات»[3].

وليس ببعيد عن ما قاله ابن عربي ، ذهب قبله الصوفي الأندلسي " ابن قسي"؛ الذي وضع الأسماء الإلهية في مكانة متميزة إلى جانب الذات الإلهية –أو الأحدية– ووصف الأسماء الإلهية بأنها الماسكة للوجود، والقائمة عليه، والمتجلية فيه؛ فهي الموجدة للمظاهر الوجودية[4].

وعليه فلا وسيلة لمعرفة الحق إلا بمعرفة الأسماء الإلهية، والوسيلة الوحيدة الممكنة لمعرفة الأسماء الإلهية هي معرفة العالم. ولهذا قال الجيلي: «...فكذلك الحق سبحانه وتعالى لا سبيل إلى معرفته إلا من طريق أسمائه وصفاته... ولا يمكن الوصول إليه إلا بذريعة أسمائه وصفاته»[5].

فالأسماء الحسنى إذن هي وسيلة النقل –إن جاز التعبير– التي توصل الخلق إلى الحق، وهي المعْبَر الأساس لمعرفة الوجود ومعرفة ربّ الوجود، وما الكون إلا مرآة عاكسة لجمال تلك الأسماء

---

[1] كابن قسي، و ابن عربي، و الجيلي، و النورسي ...و غيرهم.

[2] نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ص202.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج4، ص208-209.

[4] ابن قسي، **خلع النعلين و اقتباس النور من موضع القدمين**، تح: مُحَمَّد الأمراني، دار آصفي 1997، ص31.

[5] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص30.

وجلالها وكمالها، لذا يقول الإمام النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الكون مرآة، وماهية كل موجود مرآة أيضا، هذه المرايا معرضَة إلى الإيجاد الإلهي بالقدرة الأزلية، فكل الكون يصبح مرآة لاسم من أسماء الله يبين نقشا من نقوشه»[1]، فبمعرفة الكون تُعرف الأسماء والصفات، وبمعرفة الأسماء والصفات يُعرف الحق تعالى.

يقول الدكتور يوسف زيدان[2] في إحدى مقالاته:« إن الصوفية فى مقامات انجذابهم إلى عالم الحضرة الإلهية، وارتقائهم عن المحسوسات والأحكام الدنيوية لا يرون فى الكون نقصاً ولا قبحاً! ولا يشاهدون بعين القلب إلا الجمال الإلهي متجلّياً فى كل شىء، مهما جَلَّ هذا الشىء أو دَقَّ، والسِّرُّ فى هذه المشاهدة القلبية التى تأتى بالبصيرة لا البصر، هو ذلك الإيمان الصوفى العميق بأن (الله) هو الجوهر الحقيقى للوجود، وما عداه من (الأغيار) ومما سواه وَهْمٌ وتخييلٌ ومظاهرُ زائلة لا تقوم بذاتها، ويتوقف وجودها على شرط كونها تجليات إلهية، وفقاً لثالوث الذات الإلهية "الجمال، الكمال، الجلال" الذى يعبِّر بمجموعه الكلي عن هذه (الذات) من دون أن يقدح فى وحدتها، وفي الإيمان بوحدانية الله على الرغم من تعدُّد صفاته وأسمائه، وأسمائه الصفاتية».[3]

نفهم من هذا أن رؤية الصوفية للعالم هي رؤية إيجابية جمالية، كون العالم ليس إلا تجلٍّ لأسماء الله تعالى الحسنى و صفاته العلا، وتجلي الحق سبحانه وتعالى في الكون يكون من خلال ثلاثة مجالٍ هي: تجلّي الجمال ، وتجلي الكمال ، وتجلي الجلال، «فتكون هذه المجالي في جملتها هي مظاهر الذات الإلهية في عالم الخلق الذي أعار الحق تعالى صفة الوجود له من حيث النسبة والالتحاق بذاته العلية»[4].

---

[1] النورسي، **الشعاعات** (دار النيل)، ص50.

[2] **يوسف مُحَمَّد أحمد طه زيدان** (1958)، مفكر مصري متخصص في التراث العربي المخطوط وعلومه. حاصل على دكتورا من جامعة.الاسكندرية سنة 1989 بعنوان: الطريقة القادرية فكراً ومنهجاً وسلوكاً، دراسة وتحقيق لديوان عبد القادر الجيلانى، وله إسهام أدبي يتمثل في أعمال روائية منشورة، كما أن له مقالات في عدد من الصحف المصرية والعربية، من مؤلفاته: "الجيلي فيلسوف الصوفية"، "الفكر الصوفي عند الجيلي"، " فوائح الجمال وفواتح الجلال". يُنظر في ترجمته موقعه الرسمي: http://www.ziedan.com/index_o.asp، تاريخ التصفّح: 2015/01/11 على الساعة: 04:37

[3] يوسف زيدان، **الرؤية الصوفية للعالم .. القولُ الخامس: فى حقيقة الوحدة وَهَرَم الولاية**، (مقال نشره على صفحته الخاصة بالفايسبوك)، www.facook.com/notes/youssef-zeidan، 10 décembre 2009, 16:24، تاريخ التصفّح: 2014/09/27 على الساعة: 09:37.

[4] يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية**، دط، الهيئة المصرية للكتاب، 1988، ص152.

فرؤية السادة الصوفية الجمالية للكون نابعة من قناعتهم بأن الكون وما فيه، ليس إلا كتاب تظهر وتتجلى على كل صفحاته أسماء الله تعالى البالغة الحسن، تجليا ثلاثي الأبعاد؛ بُعد جمالي، وبُعد جلالي، وبُعد كمالي، وفيما يلي مفهوم هذه الأبعاد:

أولا: تجلي الجمال الإلهي

الجمال الإلهي هو صفات الله تعالى وأسماؤه الحسنى، وقد ظهر هذا الجمال في الكون في صورة الحسن المطلق المتنوع المظاهر، ويفرق الصوفية بين الحسن والجمال على اعتبار أن الجمال هو صفة الله تعالى، أما الحسن فهو صورة هذا الجمال المتجلي في الكون[1].

ويصور لنا الإمام الجيلي رَحِمَهُ اللَّهُ تجلي الجمال الإلهي في قصيدته "النادرات"؛ مشيرا إلى أن هذه التجليات الجمالية أخذت في التنوع حتى سُميت أسماء، هي في الحقيقة إشارات إلى الجمال الأول، ولهذا نهتف باسم الله إذا ما نظرنا إلى الشيء الجميل[2].

يقول الجيلي:

تجلّى حبيبي في مرائي جماله * * * ففي كل مَرَاءٍ للحبيب طلائع.

فلما تجلى حسنه متنوعا * * * تسمى بأسماء فهن مطالع.

فأبرز منه فيه آثار وصفه * * * فذلكم الآثار من هو صانع.[3]

ولما كان الكون عند الصوفية هو مجلى من مجالي الجمال الإلهي –كما تقدم– فالكون عندهم لا يوصف إلا بالحسن، فهو في جملته حسن مطلق[4]، وما القبح في الأشياء إلا باعتبارٍ ونسب، فالقبيح يوصف بذلك لعدم ملاءمته للجمال المطلق، حيث يؤكد الجيلي رَحِمَهُ اللَّهُ على أنه لا وجود للقبح المطلق، بل هناك "فعل قبيح" باعتبار النهي عنه، و"شيء قبيح" باعتباره جمال في غير موضعه، و"كلمة قبيحة" باعتبار المقام الذي قيلت فيه...وهكذا، وعليه فلا شيء في العالم قبيح إلا باعتبار ما، وبهذا يرتفع حكم القبح المطلق من الوجود، ويبقى الحسن المطلق، وذلك من

---

[1] النابلسي (عبد الغني) ، **المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية**، (مخطوط)، جامعة الملك سعود، الرياض،1957م، ورقة: 69.

[2] يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية** ،ص152.

[3] الجيلي (عبد الكريم)، **قصيدة النادرات العينية**، (مخطوط)،جامعة الملك سعود، ،الرياض، 1957م، ورقة: 9.

[4] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص 93.

حيث أن الوجود فيض وتجلٍّ إلهي، وعلى هذا فما الوجود على كماله إلا صورة حسنه ومظاهر جماله تعالى[1].

وإلى هذا المعنى أشار النورسي في قوله: «إن أئمة أهل الحقيقة كلهم يعتقدون مستندين إلى الذوق والكشف ويقررون بالإجماع والاتفاق: أن الحسن والجمال الموجود في الموجودات كلها إنما هو ظل جمال مقدس لواجب الوجود، وحسنه المنزّه، وإنما هو لمعاته وجلواته من وراء حجب وأستار»[2].

فإذا كان الجمال المطلق هو أسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العلا، وكل ما في الوجود من صور الحسن إنما هي تجليات لهذا الجمال الإلهي، فإن وجود هذا الحسن بصوره المتنوعة هذه، ليس وجودا مستقلا قائما بذاته، وإنما يستمد وجوده من منبع الجمال الإلهي الفيّاض، الذي أعطى الحسن إلى كل الموجودات، فصارت موجودة من حيث الإضافة إلى ذلك الجمال الإلهي.

وهذا المعنى أشار إليه ابن الفارض[3] في قصيدته التائية الكبرى التي اشتهرت في الأوساط الصوفية باسم: "نظم السلوك"، حيث نجده يشير في قصيدته هذه إلى بعض المعاني التي «تهيب بالصوفي إلى النظر إلى وحدة الجمال الإلهي في الكون، وذلك حين يطلق ابن الفارض تجلي الذات الإلهية في الوجود دون تقييد هذا التجلي في صورة معينة من صور الحسن، الذي هو في الحقيقة "معار" من جمال الذات الإلهية»[4] فيقول:

وصرّح بإطلاق الجمال ولا تقل * * * بتقييده ميلا لزخرف زينةِ.

فكل مليحٍ حسنه من جمـــــالها * * * معار له بل حسن كل مليحة.[5]

ومن أسماء الله تعالى وصفاته الجمالية التي تتجلي على صفحات الكون، فتجعل منه حسنا مطلقا غير متناهي الأبعاد هي: السلام، المؤمن، البارئ، الغفار، الغفور، العفو،

---

[1] يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية**، ص153.

[2] النورسي، **الشعاعات**، (دار النيل)، ص82.

[3] هو **أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، ابن الفارض** (**576 632هـ**) أحد أشهر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره غالبها في العشق الإلهي حتى أنه لقب بسلطان العاشقين".يُنظر في ترجمته: الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص55.

[4] يوسف زيدان، **الجيلي فيلسوف الصوفية**، ص162.

[5] ابن الفارض، **الديوان (التائية الكبرى)**، دط، دار صادر، بيروت، 1962م، ص69، 70.

الرؤوف،الستّار، الوهاب، الرزّاق، الفتاح، المنعم، المغني، البر، المعطي، الرحمان، الرحيم، اللطيف، العليم، الخبير، الباسط، الرافع، المعز، الجميل، البديع، الكريم، الحفيظ، الوكيل، الحميد، المبدئ، المحيي ، الواجد، الدائم، الباقي، النافع، الهادي، الرشيد، القريب، المجيب، الكفيل، المنّان، الشافي...[1]

ثانيا: تجلي الجلال الإلهي

جلال الله تعالى هو صفات العظمة والكبرياء والمجد، التي شاء الحق أن تظهر تجلياتها في الوجود كمظاهر لأسمائه وصفاته الجلالية، ليكون الوجود بذلك هو المجلى التام للذات الإلهية، وبتجليه تعالى بجلاله ظهرت آثار اتصافه بأسماء مثل: العظيم الكبير، المتكبر، الجليل، ذو الجلال، ذو الطول، المتعالي، الجبار، القهار، القوي، المتين، المنتقم، شديد العقاب... وغيرها[2].

ويرى الإمام الجيلي أن الجمال المطلق والجلال المطلق لا يكون شهودهما إلا لله وحده، أما في عالم الخلق فلا يتجلى الله بتجل مطلق، فلا طاقة للمخلوقات بظهور الجمال المطلق الذي يدهش سناه العقول، ولا مقدرة لهم لقبول الجلال المطلق الذي تنمحق له التراكيب، ومن هنا كانت معظم تجليات الحق تعالى جامعة لأسمائه وصفاته الجمالية مع أسمائه وصفاته الجلالية[3]، لذا أورد الجيلي أثراً صوفياً يقول: "لكل جمال جلال، ولكل جلال جمال"[4].

فتجليات أسماء الله الحسنى وصفاته العلا لا تخلو منها ذرة من ذرات الكون، ويكون هذا التجلي وفقا لثالوث الذات الإلهية (الكمال، و الجمال، و الجلال)—على حد تعبير الدكتور يوسف زيدان– حيث يقول الجيلي: « واعلم أن لكل اسم أو صفة من أسماء الله تعالى وصفاته أثراً، وذلك الأثر مظهر لجمال ذلك أو جلاله أو كماله، فالمعلومات مثلا على العموم أثر اسمه "العليم" فهي مظاهر علم الحق سبحانه وتعالى، وكذلك المرحومات مظاهر الرحمة، والمسلّمات مظاهر السلام، وما ثم موجود إلا وقد سلم من الانعدام المحض، وما ثم موجود إلا وقد رحمه الله إما بإيجاده أو رحمة خاصة بعد ذلك، ولا ثم موجود إلا وهو معلوم لله، فصارت الموجودات بأسرها من حيث الإطلاق مظاهر لأسماء الجمال بأسرها، إذ ما ثم اسم ولا وصف من الأسماء والأوصاف

---

[1] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص96.

[2] المصدر السابق، ص96.

[3] يوسف زيدان، **الجيلي فيلسوف الصوفية**، ص157.

[4] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص95.

الجمالية إلا وهو يعمّ الوجود من حيث الأثر عموما وخصوصا، فالموجودات بأسرها مظاهر جمال الحق، وكذلك كل صفة جلالية تقتضي الأثر كالقادر والرقيب والواسع، فإن أثره شائع في الوجود، فصارت الموجودات من حيث بعض الصفات الجلالية مظاهر الجلال»[1].

ومستند الإمام الجيلي في رأيه هذا؛ قوله تعالى على لسان نبيه ﷺ: «**سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي**»[2]، فهذا الحديث ترك أثره في نفس الجيلي وفكره، فقرر أن جميع ما في الوجود إنما هو مظاهر للجمال، وبما أن رحمة الله سبقت غضبه فإنّا نشاهد في الكون بعض الموجودات فقط وليس جميع الموجودات تكون مظاهر للأسماء الجلالية كالمنتقم، والمعذب،والضار، بخلاف أسماء الجمال التي تعم تجلياتها الوجود بأسره، وهي نفس الرؤية التي يقررها الإمامين ابن عربي[3] وا النورسي تجاه الكون[4].

ثالثا: تجلي الكمال الإلهي

كمال الحق تعالى هو ماهيته، التي لا يبلغها الإدراك، فالإدراك لا يبلغ إلا ما يتناهى، وكماله تعالى لا حدّ له، وأسماء الله تعالى وصفاته الكمالية هي تلك الأسماء والصفات المشتركة بين جمال الله تعالى و جلاله[5]، ولذلك اتصفت بالكمال لجمعيتها للجلال والجمال معاً، وهذه هي ذروة الكمال.

ومن الأسماء والصفات الكمالية التي جمعت الجلال من جهة والجمال من جهة أخرى: الربّ، الخالق، القيوم، العدل، الغني، المريد، المتكلم، المهيمن، الولي، الجامع، المحيط، السلطان... وغيرها[6].

ويؤكد قطبي التصوف الإمام ابن عربي والإمام الجيلي على أن الكمال الإلهي لا يتجلى في الكون إلا في صورة واحدة هي صورة "الإنسان الكامل"، ولذلك فقد أشارت الآيات إلى أن

---

[1] الجيلي، **الإنسان الكامل** ، ص97.

[2] رواه البخاري، **كتاب: التوحيد**، باب: قول الله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ﴾، (رقم 7553)، ج3، 488.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج4، ص209.

[4] النورسي، **المثنوي**، (دار النيل)، ص342.

[5] يوسف زيدان، **الجيلي فيلسوف الصوفية**، ص158.

[6] ذكرها الجيلي كلها ، و قد صنّف الأسماء والصفات في جدول واضح إلى: أسماء وصفات ذاتية، وأسماء وصفات الجمالية، وأسماء وصفات جلالية، وأسماء و صفات كمالية، ينظر: الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص96.

الله تعالى عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان[1]، والأمانة هنا تعني الكمال الإلهي الذي لم يكن له ظهور وتجلٍّ إلا في الإنسان الكامل[2]، فالإنسان الكامل حسب ما يقرره ابن عربي والجيلي ومن وافقهما[3]، لما أوجده الله تمت به المراتب[4]، وكمُل العالم، وظهر الحق سبحانه وتعالى بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فهو أنزل الموجودات مرتبة في الوجود، وأعلاها مرتبة في الكمال[5].

من خلال ما سبق، نستطيع تأكيد ما قلناه سابقا، من أن صلة أسماء الله الحسنى بالكون تتمثل في كونها الواسطة بين الذات الإلهية وبين الخلق، إذ مرّ بنا فيما تقدم أن معرفة الله من حيث ذاته مستحيلة، وهذا ما يُكسب الأسماء الحسنى أهمية مضاعفة من المعرفة، بعد أن اسحالت عن طريق الذات، بحيث ستغدو الأسماء والصفات الإلهية وسائط بين الذات والعالم، ووسيلة للارتباط به تعالى.

ومن ثَم نتوصل إلى أن أسماء الله الحسنى في الحقيقة هي المنطلق لمعرفة الله تعالى حق المعرفة، ويجب على الإنسان –كما يؤكد النورسي–[6] قراءة هذه الأسماء وتعلمها وكشف معانيها ومعرفتها معرفة ذوقية خالصة، والتعرف على أسماء الله تعالى وصفاته لا يكون إلا من خلال آياته المبثوثة في الكون، فكما أن كتاب الكون تدلنا آياته التكوينية على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته، فهو يشهد كذلك على جميع صفات الجمال والجلال والكمال للذات العليّة.

ولعلنا لا نبالغ إن زعمنا أن الإمام النورسي رَحِمَهُ اللهُ هو أحسن من تكلم من المتأخرين عن التجلي الأسمائي في كل ثنايا الكون، حيث إذا مرّ القارئ مرورا سريعا برسائل "النور"، رأى وبدون تكلّف ولا تجسّم، صلة وثيقة له رَحِمَهُ اللهُ بالأسماء الإلهية الحسنى ، فهو يشاهد الله ﷻ حاضرا بأسمائه

---

[1] سورة الأحزاب، الآية: 72.

[2] يوسف زيدان، **الجيلي فيلسوف الصوفية**، ص159.

[3] كالأمير عبد القادر الجزائري، و مُحَمَّد بن الهاشمي التلمساني و غيرهما

[4] اختلف الصوفية في ترتيب مراتب الوجود، فمنهم من جعلها ثلاث مراتب: الملك والملكوت والجبروت، ومنهم من يعبر عنها بالناسوت واللاهوت والرحموت، وهناك من جعلها أربع مراتب هي: عالم الشهادة، عالم الغيب، عالم الملكوت، عالم الجبروت، ومنهم من يجعلها سبع مراتب؛ وهي على قسمين قديمة وحادثة، وهناك من أوصلها إلى أربعين مرتبة كالإمام الجيلي، وهناك حتى من يوصلها إلى مئة ألف. يُنظر: التلمساني (مُحَمَّد بن الهاشمي)، **أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين**، ص12

[5] المصدر السابق، ص12

[6] النورسي، **الكلمات**، (دار النيل)، ص134.

في كل جزئية من جزئيات الكون، ويربط كل ما يشاهده بأسمائه سبحانه وتعالى، وذلك هو حال الصوفي الذي لا يرى شيئا في الكون إلا ويرى اسما من أسماء الله تعالى قائماً به ومتجلياً فيه، فإذا نظر إلى الشمس فهي منبع الرازقية، وتعكس اسم "الرزاق" سبحانه وتعالى، وإذا نظر إلى الماء فهو يعكس صفة القيّومية؛ فبالماء تقوم الحياة، وإذا نظر إلى مختلف الأدوية المنبثة في الكون رأى اسم الله "الشافي"،...وهلمّ جرا، بل حتى الحائط هو حسب هذه النظرة عاكس لاسمه تعالى "الستار" أو "الستير" باعتبار وظيفة الستر التي يؤديها الحائط، وفيما يلي أمثلة لمظاهر التجلي الإلهي في الكون، كما يصورها لنا الإمام بديع زمانه النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ.

رابعا: أمثلة للتجلي الأسمائي في الكون

يرى الإمام النورسي أن من مظاهر تجلي صفة الرحمة –مثلا– لاسمه تعالى **"الرحمان"**، هو ذلك المشهد المتمثل في «إرسال اللبن الخالص السائغ إلى رضيع صغير لا يملك حولاً ولا قوة ومن حيث لا يحتسب، من بين فرث ودم، فعل جزئي، هذا الفعل الجزئي ما إن يُنظر إليه بنظر التوحيد حتى يظهر الجمال السرمدي لرحمة الرحمان، بأبهى كماله وبأجلى سطوعه في إعاشة جميع الصغار في العالم إعاشة خارقة، وفي إحاطتهم بمنتهى الشفقة والحنان بتسخير والداتهم لهم»[1].

فالنورسي يقرر أن هذه الرؤية ليست متأتية لأي كان، وإنما هي ناتجة من توحيد خالص يغمر قلب الصوفي، «فالجمال الإلهي والكمال الرباني إنما يظهران بالتوحيد، ولولا التوحيد لظل ذلك الكنز الأزلي مخفيا...ففعل إرسال اللبن [مثلا] إن لم يُنظر إليه بنظر التوحيد، لاختفى ذلك الجمال الباهر كليا، ولما ظهر قطعا، إذ تُحال تلك الإعاشة الجزئية كذلك إلى الأسباب والمصادفة والطبيعة، فتفقد قيمتها كليا بل تفقد ماهيتها»[2].

ومن مظاهر تجلي اسمه تعالى **"الشافي"**، تلك الأدوية والعلاجات المتنوعة التي توصّل إليها الإنسان، حيث يقول النورسي: «بعدد كل داء ودواء شعرتُ بجلاء تام بوجود الشافي الحقيقي، وبشفقته الكاملة، ورحمته التامة، وبرحيميته السامية الواسعة في إحسانه الأدوية والعلاجات على جميع الأمراض المادية، والأسقام المعنوية في أرجاء الأرض كافة، التي أتصورها مستشفى واسعا

[1] النورسي، **الشعاعات**، (دار النيل)، ص8.

[2] المصدر السابق ، (دار النيل)، ص8.

كاملا»[1]. فالدواء في نظر النورسي يعكس جملة من أسماء الله تعالى الحسنى كالشافي، والرحيم، والمحسن، والرؤوف الذي يشفق على خلقه.

حتى الشجرة التي قد لا نعيرها اهتماما، بل قد نتعدى عليها بقطعها، فإن النورسي يرى أنها تعكس أسماء الله تعالى: "**الأول والآخر**" و"**الظاهر والباطن**"، «فما يشار إليه باسم "الأول" هو أنّ البذرة التي هي المبدأ الأساس لكل شجرة مثمرة، هي عليْبة صغيرة تحمل برنامج تلك الشجرة...وما يشار إليه باسم "الآخر" هو أن ثمرة كل شجرة ونتيجتها تمثل لائحة تعريف للشجرة، بحيث تحمل أشكال تلك الشجرة وأحوالها وأوصافها... وما يشار عليه باسم "الظاهر" هو أن الصورة التي تلبسها كل شجرة، والشكل الذي تتشكل به هو حلة قشيبة مزركشة...فهو لباس دقيق موزون وذو مغزى عميق... ومايشار إليه باسم "الباطن" هو أن الأجهزة العاملة في كل شجرة هي مصنع عظيم؛ بحيث يكيل بميزان حساس إدارة جميع أجزاء تلك الشجرة..وفي الوقت نفسه يزوّد جميع أعضائها المتباينة ما يلزمها من مواد وأرزاق»[2].

أما اسمه تعالى "**القدوس**" فقد انتقل عند النورسي من دلالته البيّنة على تنزه الله تعالى عن ضروب العيوب والنقائص والأضداد والصاحبة والولد وغيرها مما لا يليق بالله جلّت عظمته؛ ليتجلى بهذه المعاني مجتمعة على قصر العالم، فيحظى بالنقاء والبهاء، وقد شوهدت كلها على صفحات الكون، لتشير في النهاية إلى أن أفعال التنظيف والتطهير، إنما هي مظهر لتجليات اسم الله "القدوس"، فيقول النورسي:« الطُهر والنقاء والصفاء والبهاء المشاهَد في قصر العالم البديع هذا ما هو إلاّ نابع من تنظيف حكيمٍ مستمر...وهكذا فإن فعل التطهير في العالم هو فعل واحد، ويعبر عن حقيقة واحدة هو تجلٍّ أعظم من تجليات اسم "القدوس"»[3].

فالعالم قد حظي بتجلٍ من تجليات اسم الله القدوس، حتى إنه عندما «تصدر الأوامر الإلهية الخاصة بالتطهير والتنظيف لا تصدر للحيوانات البحرية الكبيرة المفترسة، والصقور البرية الجارحة وحدها، بل يستمع لها حتى أنواع الديدان والحشرات والنمل التي يقوم كل منها بمهمة موظفي الصحة العامة والراعين لها في هذا العالم، بل تستمع لهذه الأوامر حتى الكريات الحمراء والبيضاء الجارية في الدم، فتقوم بمهمة التنظيف والتنقية في حجيرات البدن،كما يقوم التنفس

[1] النورسي، **الشعاعات** ، (دار النيل)، ص9.

[2] المصدر السابق ، (دار النيل)، ص37-38.

[3] النورسي، **اللمعات**، (دار النيل)، ص 466.

بتصفية الدم، بل حتى الأجفان الرقيقة تؤمر بالنظافة فتطهر العين باستمرار، بل حتى الذباب يستمع لها فيقوم بتنظيف أجنحته دائماً»[1].

وأما اسمه تعالى **"القيوم"** فيتجلى في «قيام الأجرام السماوية في الكون ودوامها وبقائها... فلو صرف سر القيومية وتجليه وجهه —ولو لأقل دقيقة– لتبعثرت تلك الأجرام»[2].

تلك إذن مقتضيات الأسماء الحسنى وآثارها على الكون، وما ذكرناه في هذه الباب هو ليس إلا قطرة من بحر لجّي غاص فيه الإمام النورسي، كما غاص قبله الكثير من الصوفية ، وهناك شيء يلفت نظرنا حينما نرى النورسي يسير في ظلال الأسماء الإلهية ويعرب عمّا لاقى في تلك الظلال والتجليات من المعاني الكلية والمعارف العامة، فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ يفتح بذلك التفكير الإيماني بابًا حضاريا مغلقا، وينشئ بذلك عقلية حضارية فذّة تكون حاثة للأجيال المقبلة على إنشاء حضارتهم الإيمانية من جديد، كما فعله الرعيل الأول[3]؛ حيث أنه رَحِمَهُ اللَّهُ يريد تجاوز النظرة المادية السطحية للكون الخالية من أي روح، المحيلة لكل الظواهر إلى الأسباب والطبيعة والصدفة، ويستبدلها برؤية روحية شهودية ذوقية، ذات قيمة معرفية وإيمانية، وهذا ما عمل عليه السادة الصوفية قبله ردحا من الزمن؛ تلك الرؤية الجمالية للكون التي أبدعها الصوفية ، قد أشاد بها حتى من غير المسلمين، فهذا العالم الفزيائي "أينشتاين"[4] يقول: «إن الإنسان الذي لم يختبر وقفة من وقفات الصوفية حيال العالم، ولم يشعر نحوه بالروعة والإيمان هو حي حكمه حكم الميت»[5].

كانت هذه إذن وقفة مع بعض مظاهر التجليات الأسمائية في الكون حسب ما صورها لنا الإمام النورسي، الذي أبلى في ذلك بلاءً حسناً، فشفّ بيانه عن مرتبة في الذوق راقية وهمّة في

---

[1] النورسي، **اللمعات** ، (دار النيل)، ص465.

[2] المصدر السابق ، (دار النيل)، 520.

[3] مُحَمَّد خليل جيجك، **منهج النورسي في التعامل مع الأسماء الإلهية الحسنى** (مقال منشور على موقع مجلة حراء)، http://www.nurmajalla.com/article.php?cid=2&c=8&id=337، تاريخ التّصفّح: 2014/1/19، على الساعة: 15:04.

[4] هو **أينشتاين ألبرت (1879–1955م)**، أحد أهم علماء الفزياء في القرن العشرين، ذاع صيته بسبب نظريته التي تسمى النسبية؛ التي أتت بمفاهيم جديدة حول الزمن، والفضاء، والحركة، وغيرها، كان مساندا للصهيونية فمُنح رئاسة دولة إسرائيل عام1952م فرفض، كان عميق الإيمان على الرغم من أنه لم يرتبط بدين معين، وكان يؤمن بأن للعالم خالقا حكيما. يُنظر: **الموسوعة العربية العالمية**، ط2، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، الرياض، 1999م، ج3، ص563.

[5] جواد المرابط، **التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري**، دط، دار اليقظة العربي، دمشق، 1966، ص14.

الفهم والعلم تقصر دونها أعناق الرجال، ويبدو جليّا أن ما ذهب إليه قد استلهمه من التراث الصوفي، ولذلك كثيرا ما يتكرر قوله: إن أئمة أهل الحقيقة قالوا كذا وكذا، و يقصد بهم أئمة التصوف.

وأخيرا، وبعد أن بيّنا مفهوم الكون، ومفهوم التجلي، ثم كيف يكون هذا التجلي في ذلك الكون، يجمل بنا الآن إبراز فكرة صوفية أخرى لا تقل أهمية عمّا سبق ، ولها علاقة وطيدة بما سبق ذكره، لما تزيده من توضيحٍ لموضوع التجلي الإلهي، وهي العلاقات المتبادلة بين مستويات الوجود الثلاثة: الله، والإنسان، والعالم، وكيفية حضور الأسماء الحسنى في تلك العلاقات المتبادلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

صلة الحق بالخلق في الفكر الصوفي

تمثل قضية صلة الحق بالخلق من أهم القضايا التي اهتم بها الإنسان في شتى الحضارات، وتعدّ من أبرز الأسئلة الهاجسة التي حيّرت عقول الناس، وقد تعددت الرؤى والتحليلات لتلك العلاقة، تبعاً لمسلمات كل فرد ومنطلقاته، وقد كان علماء الصوفية من أبرز من تكلم عن ذلك بإسهاب، بشهادة تراثهم الذي خلّفوه، ولذا سنحاول فيما يلي من صفحات أن نبرز رؤيتهم لتلك العلاقة، من خلال معرفة رأيهم في علاقة الله تعالى بالإنسان، وعلاقته بالكون، وعلاقة الإنسان بالكون، ومن ثَمّ نبيّن رأيهم في العلاقة الثلاثية بين هذه المستويات الوجودية الثلاثة، والهدف من بيان كل هذه العلاقات هو زيادة توضيحٍ لمعاني التجلي الإلهي ومظاهره على خلقه الذي أشرنا إليه سابقا.

المطلب الأول: علاقة الإنسان بالله في الفكر الصوفي

إذا قارنّا أفكار الصوفية عن الله وعلاقته بالإنسان مع أفكار غيرهم من الفقهاء أو المتكلمين، لوجدناها متشابهة في الأصول العامة، من حيث أنه تعالى خالق لأفعال العباد كلها، وأن كل ما يجري في الكون هو بإرادته ومشيئته، «فهم يُجمعون على أنهم لا يتنفسون نفسا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى»[1]، كذلك قد أجمعوا على أن لله تعالى صفات على الحقيقة هو موصوف بها[2]... وغيرها من العقائد التي تعدّ أصولا عامة في الدين الإسلامي ككل.

إلا أن ما نودُّ التأكيد عليه هنا في هذا المبحث هو الإبداع الجديد الذي عمل الصوفية في إغنائه، والمتمثل في السموّ والترقّي بالإنسان إلى درجة تقرّبه من الحضرة الإلهية، وتردم الهوة القائمة بين عالم الغيب وعالم الحس، واختراقهم بسلوكهم ومعارفهم وانقطاعهم لربهم أستار الحجب وانكشاف الحق تعالى لهم .

---

[1] الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تصحيح: أرثر جون أريري،مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، 1994م،ص24.

[2] المصدر السابق، ص14.

إن المفهوم الجديد لعلاقة الإنسان بالله عند الصوفية هو أن الله تعالى إذا رأى أن عبدا من عباده عزف عن الدنيا ودفن نفسه وتوجه إليه بكليته، وارتقى عن حيوانيته وماديته، والتحق بركب الكمّل فصار إنسانا كاملا، فإنه تعالى يصطفيه ويقربه ويشهده حضرته ويرشّحه لنيل منصب الخلافة عنه عزّ وجلّ ، ولا شك أن هذا الاتجاه عند الصوفية كان ردًّا على بعض المفاهيم التي تبعد بين الله وبين الإنسان، فإذا كان الله عند الفقهاء وعلماء الكلام، فكرة مجردة بعيدة عن الإنسان من حيث الصفات والوجود، فإن الصوفي يجعل الله تعالى هدفا يُلغ ويُعرف بالقلب، ومعرفته هي غاية السالكين ونهاية المسافرين.

ويمكننا أن نتصور علاقة الإنسان بالله في الفكر الصوفي من خلال أربع نقاط أساسية، وهي كالآتي: المجلى الأعظم والمظهر الأتم، والثانية: كمال الجلاء وكمال الاستجلاء، الثالثة: خلقُ الإنسان على صورة الرحمان، والرابعة: خلافة الله تعالى[1]. وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولا: المجلى الأعظم والمظهر الأتم

تبين لنا سابقا أن العالم حسب رؤية الصوفية هو مظهر ومجلى للحق، إلاّ أن من بين كافة الموجودات التي هي مظاهر نسبية وناقصة للحق تعالى ولا يتجلى فيها سوى جزء من الأسماء الإلهية، يكون الإنسان وحده هو المظهر الجامع للحق، والمجلى الأتمّ لكافة الأسماء والصفات الإلهية.

فظهور الحق تعالى في مرآة الإنسان هو ظهور في مرآة تحكي كل شيء، ولذا كان الإنسان هو التجلي الأعظم والمظهر الأتم للحق تعالى، لا يضاهيه أحد من الموجودات من حيث كمال التجلي وتمامه، واختص الإنسان الكامل في الفكر الصوفي بكونه العين المقصودة لله على التعيين، وكل ما سواه فمقصود بطريق التبعية[2].

«فالحق تعالى يتجلى في جميع صور الوجود، ويتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها»[3].

---

[1] استقينا هذه التسميات من عند الفيلسوف الإيراني "يد الله يزدان بناه" في دراسته **العرفان النظري مبادئه و أصوله**، تر: علي عباس الموسوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014م، ص587-595.

[2] المصدر السابق، ص587.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص36.

وإلى هذا المعنى أشار النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «إن الإنسان هو نسخة جامعة لما في الوجود من خواص، حتى يُشعره الحق سبحانه وتعالى جميع أسمائه الحسنى المتجلية بما أودع في نفس الإنسان من مزايا جامعة»[1].

ثم يشرح لنا الإمام النورسي -بمنهجه المفعم بالنور- صور التجلي الإلهي على الماهية الإنسانية، فيقول:«وهكذا يظهر تجلي ذات الله الأحد الصمد جلّ جلاله...على الماهية الإنسانية بصورتين، تتضمنان مراتب لا حد لها؛ الصورة الأولى: ظهور في مرآة القلب برباط رباني وانتساب إليه، بحيث أن لكل إنسان حظوة من ذلك النور الأزلي، وله محاورة ومناجاة معه...حسب استعداداته ووفق تجليات الأسماء والصفات، الصورة الثانية: تجلٍ لله سبحانه لأسمى فرد في نوع البشر وأفضلهم، تجليا بذاته جلّ وعلا، وبأعظم مرتبة من مراتب أسمائه الحسنى المتظاهرة في الوجود كافة دفعة واحدة في مرآة وجوده إذ هو أنور ثمرات شجرة الكائنات وأجمعها من حيث الصفات والاستعدادات»[2].

ومن الواضح أن تصور الصوفية للإنسان يُمجّد ويُعلي من قيمته وكرامته على حساب سائر المخلوقات كلها، حتى الملائكة، لأنه المخلوق الوحيد الذي يدرك حقيقة بأنه مخلوق على الصورة الإلهية (أي الأسماء الإلهية)، وبالتالي هو وحده الذي يستطيع الوصول إلى الله لما حازه من كمالات.

لذا يقول ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «...فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة...فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته، وليس للملائكة جمعية آدم، ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبّحت الحقَّ بها وقدّسته، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها، فما سبّحته ولا قدّسته تقديس آدم»[3].

فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي صاغه الله تعالى على صورته الأسمائية، وجعله في الوقت نفسه مختصرا دقيقا لكل ما في العالم من حقائق، فطورا يضاهي به حضرة صفاته وطورا

---

[1] النورسي، **الكلمات**، (دار النيل)، ص806.

[2] المصدر السابق، (دار النيل)، ص654-655.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص50-51.

يضاهي به حضرة مخلوقاته، ولذلك ما عرف اللهَ أحدٌ معرفة آدم به، وما قدّسه سبحانه أحدٌ تقديس آدم له، حتى الملائكة التي جُبلت على ذلك ما عرفته ولا قدسته معرفة وتقديس آدم، فجمعية آدم لجميع الصفات الإلهية هي التي خولته لأن ينال علاقة خاصة بالله ومتميزة عن سائر المخلوقات، أهّلته فيما بعد لأن يحوز مقام الخلافة عنه عزّ وجلّ.

ويجب التنبيه هنا على أن المقصود بآدم ليس عموم الجنس البشري، وإنما المقصود هو الإنسان الكامل؛ فهو الكائن الوحيد الذي حاز الكمالات التي أشرنا إليها والتي أهلته للقيام بوظيفته الوجودية؛ وهو « الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفاتية الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها... فالإنسان الكامل مرآة الحق فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا تُرى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل».[1]

وبعبارة وجيزة، فإن الإنسان الكامل هو أسمى فرد من النوع البشري وأفضلهم، وهو أعظم وأتم مجلى يتجلى فيه الحق سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى الظاهرة في الوجود كله دفعة واحدة، ولذلك كان أشرف المخلوقات على الإطلاق حتى على الملائكة.

ثانيا: كمال الجلاء وكمال الاستجلاء

إن الحق تعالى بكماله الذاتي موجد لتمام الكمالات؛ بمعنى أن الكمال على الإطلاق في الحق موجب لكونه فيّاضاً على الإطلاق أيضا، وعليه فالمقصود الأساس من إيجاد العالم هو الاستجلاء؛ أي أن الحق تعالى أراد تحقق كمالاته الأسمائية، ليكون مشاهَداً في مرآة التجلي، فأوجد العالم، والاستجلاء بمعنى أن يرى نفسه في غيره، وعليه فالحق تعالى يرى ذاته في مرآة تجلياته[2].

ويعتقد الصوفية[3] أن كمال الاستجلاء لا يقبل التحقق إلا في تجلّ واحد وهو الإنسان الكامل، فهو فقط الذي يكمل معه استجلاء الحق، فإذا كان المقصود من إيجاد العالم استجلاء

---

[1] رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، ص109.

[2] يد الله يزدان، **العرفان النظري**، ص589.

[3] كابن عربي، والجيلي،و النورسي، وغيرهم كما هو واضح في مصنفاتهم

الحق، فإن المقصود النهائي من خلق العالم هو خلق الإنسان، ومن هنا نفهم قول ابن عربي: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كونٍ جامع يحصر الأمر كله...أوجد العالم كله وجود شبحٍ مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...فاقتضى الأمر جلاء المرآة فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»[1].

وفي مقابل اصطلاح الاستجلاء، يوجد اصطلاح آخر هو الجلاء، «والجلاء مقابل الاستجلاء بمعنى الظهور في الغير، فالحق تعالى يظهر أولا في الأغيار (الجلاء)، ثم يشاهد ذاته في تلك الأغيار (الاستجلاء)، وعليه فكمال الاستجلاء والشهود يكون بالإنسان، كما إن كمال الجلاء والظهور به».[2]

فالإنسان إذن هو العين المقصودة التي تحقق بها المراد المطلوب من إيجاد العالم الذي كان مرآة غير مجلوة، فبه جلت مرآة الظهور الإلهي، وبه تجلت أسماء الله تعالى الحسنى وصفاته العلا، وفيه استجلاها الحق تعالى، وهذا هو مقصود الصوفية من أن الإنسان مخلوق على الصورة الإلهية.

ثالثا: خلقُ الإنسان على صورة الرحمان

ذكرنا أن الإنسان الكامل يمثل كمال استجلاء الحق، وأفضل مرآة يرى الله تعالى فيها كمالاته الأسمائية والصفاتية، وهذا المفهوم الصوفي يستند إلى الأثر النبوي: «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**»[3]، وقد وقع الاختلاف بين العلماء في تفسير هذا الحديث، لا سيما في مرجع الضمير المتصل الغائب في كلمة "صورته"، فرجّح الصوفية إرجاع الضمير إلى الله تعالى، لورود رواية أخرى تقوي ذلك المعنى، وهي: «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَانِ**»[4].

«ويرى العلماء بأن الصورة بمعنى: الشكل المستلزِم للأبعاد والأعراض، لا يمكن أن تُنسب إلى الله عزّ وجلّ، ولكن إرجاع الصورة إلى معناها الأصلي وتجريدها من لوازم المعنى الإمكاني،

---

[1] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص49.

[2] يد الله يزدان، **العرفان النظري** ، ص590.

[3] سبق تخريجه.

[4] سبق تخريجه، ويقول ابن عربي في هذا الحديث: "هذه الرواية وإن لم تصح من طريق أهل النقل، فهي صحيحة من طريق الكشف. يُنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)،ج1، ص164.

يوضح المعنى العميق لهذا الحديث، فيرى أهل المعرفة أن معنى الصورة هو (ما يظهر به الشيء)؛ [أي] إن كل أمر يكون مُظهِراً لأمر آخر وحاكيا عنه يمكن وصفه بأنه صورة لذلك الشيء... وعليه يمكن تصور العالم كله صورة الحق...والإنسان في هذا العالم ونظرا إلى خصوصية كونه في مقام المظهر الجامع لكافة الأسماء الإلهية في ذاته بنحو الكمال و التمام، فيمكن أن يكون صورة الحق، بنحو يمكن القول إن الإنسان خُلق على صورة الحق؛ بمعنى أن الحق تعالى يظهر بتمامه بوجود المظهر الإنساني»[1].

إن المراد من صورة الحق حسبما يقرره السادة الصوفية ليس سوى تجلي الأسماء الإلهية؛ بمعنى أن الإنسان خُلق على صورة الأسماء والصفات الإلهية، «فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة»[2].

وما يؤكد للإنسان أنه أكبر مجالي الحق هو رؤيته في نفسه؛ «فمثلا يبيّن الإنسان من كونه مخلوقا، اسم الصانع "الخالق"، ويُظهر من حسن تقويمه اسم "الرحمان الرحيم"، ويدل من كيفية ترتيبه ورعايته على اسم "الكريم" واسم اللطيف، وهكذا يبرز الإنسان نقوشا متنوعة ومختلفة للأسماء الحسنى»[3]، واختصار الإنسان وفهرسته لجميع حقائق الأسماء والصفات ، وحقائق جميع الكائنات أيضا، هو الذي رشّحه لنيل منصب الخلافة عن الله تعالى.

رابعا: خلافة الله تعالى

إن ما تعرّفنا عليه في الفصل السابق في حديثنا عن "مفهوم الإنسان ووظيفته في الفكر الصوفي"، يوضح لنا أن أهم فكرة يؤكدها الصوفية عن الإنسان هي أنه **خليفة لله** تعالى، وقد حاز هذه المكانة نظرا لما زوّده الحق من خصائص؛ متمثلة في جمعيته لحقائق الحق من جهة ولحقائق العالم من جهة أخرى، فكان باطنه حقاً لتجلي الأسماء الإلهية عليه، وظاهره خلقا، أو بتعبير صوفي آخر؛ ظاهره مُلكٌ وباطنه ملكوت، ومن خلال هذه الأوصاف التي تميز بها الإنسان عن سائر الكائنات كان أقرب المخلوقات إلى الله تعالى، وأقوم لاستحقاق "مقام الخلافة".

---

[1] يد الله يزدان، **العرفان النظري**، ص591-592.

[2] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص50.

[3] النورسي، **الكلمات** (دار النيل)، ص808

وهذا ما عبّر عنه الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: « فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعني صورته الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق، وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق مقام الخلافة»[1].

ومن المعلوم أنه لا يمكن للخلافة عن الله تعالى أن تتحقق إلا إذا أمكن للإنسان أن يكون قابلا لحمل صفات المستَخلَف عنه تعالى، كالنائب عن الرئيس أو الملك؛ إذ لابد أن يكون حاملا الكفاءات الأساس لدى الرئيس أو الملك، الدخيلة في العمل أو في الحكم، لكي يتمكن من أن يقوم مقامه، –ولله المثل الأعلى– فالخلافة عن الله تعالى لا تتحقق إلا متى تحققت صفات الله عزّ وجلّ في الخليفة –بما يليق به–؛ تلك الصفات التي من خلالها تُدبّر أمور العالم فيكون سيداً حكيماً عليه.

وهذا ما أكده ابن عربي لما قال: «فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا، ولهذا قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2]، وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق، وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية، ولهذا كان آدم خليفة...فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه: «كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ» ما قال كنت عينه وأذنه، ففرق بين الصورتين»[3].

إن الإنسان حسب هذا التصور الصوفي يمثل ذروة الموجودات الكونية، فهو أشرفها وأعلاها قدرا، وهو الوحيد المؤهل لمعرفة الحق تعالى بما حاز من كمالات، ولذلك فإن الأصل في تحديد هذه العلاقة بين الله والإنسان خاصة الذي لا يدانيه العالم بجملته، يعود إلى الغاية التي خُلق الإنسان من أجلها، والتي تتمثل في ظهور وتعين الأسماء الإلهية كافة في مخلوق جامع يحصر الأمر كله[4].

---

[1] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص56

[2] سورة ص، الآية: 74.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص55.

[4] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص305.

فعلاقة الإنسان بالله تعالى في الفكر الصوفي هي علاقة خليفة بمستخلفه، ليست في أرضه فحسب بل في كونه كله، ولمقام الخلافة هذا نظرتين: أحدهما تلقّي مرتبة الخلافة من الحق، والثانية إعمال الخلافة على الخلق، ولذا يجب على كل إنسان أن يسعى إلى تحقيق وظيفته الوجودية والالتفات عن كل ما يعطّلها، ولن ينالها إلا الإنسان الكامل الذي يقبل حقائق الأسماء الإلهية كلها بداية، ويكون واعيا بها نهاية ، لذا كان النورسي ينادي قائلا: «فيا من يعدّ نفسه إنسانا حقا، اقرأ نفسك بنفسك، وإن لم تفعل تهبط من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة الأنعام».[1]

ولكن مما جُبل عليه الإنسان أنه لا يدرك قيمة ما يملكه حتى يتبين له أن ما يتمتع به لم يتسنّ لغيره، ومن هنا فإن ما يؤكد للإنسان اختصاصه بتلك العلاقة السامقة مع الله عزّ وجلّ، والتي لا يدانيه فيها أحد من مخلوقات العالم، هو معرفته بعلاقة العالم بالله تعالى، التي لا ترقى إلى علاقته هو بالله، و فيما يلي بيان تلك العلاقة.

[1] النورسي، **الكلمات**، (دار النيل)، ص808.

المطلب الثاني: علاقة العالم بالله في الفكر الصوفي

بيّنا سابقا أن الفكر الصوفي يقرّ بأنّ العالم مخلوق لله تعالى على الصورة الأسمائية الإلهية، وأنّ الغاية من خلق العالم هو "حب" الحق تعالى لأن يُعرف، فخلق الخلق وبتجليه تعالى عرفوه، حيث يقول جلّ جلاله على لسان نبيه الأعظم ﷺ: «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي**»[1]، ويقول الإمام الجيلي: «هذا حديث صحيح من طريق الكشف، ضعيف من طريق الإسناد قد أجمع المحققون على صحته وذكره غير واحد في مصنفاته، وإذا علمت هذا فاعلم أن الله تعالى لما أراد إظهار ذاته بما له من أسمائه وصفاته، ولم يكن معه موجود سواه، تجلى في نفسه لنفسه بتجلي الغيرية فأحدث منه له موجودا سماه بالعالم... والدليل على هذا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ﴾[2] فالعالم كله منه ...والعالم هو غير الله»[3].

فالعالم كما بيّن الجيلي آنفاً هو ما سوى الحق تعالى، وصفاته عزّ وجلّ منزَّهة عن صفات العالم، فلا يشبه العالمُ ذاتَه بوجه من الوجوه «ولا بينه وبين العالم نسبة، لأنه القديم الواجب بذاته، والعالم المحدث مفتقر إلى غيره، لأنه موجود مادام الحق ينظر إليه بنظر الغيرية، فإذا رفع نظره عنه فُنِي العالم بأسره»[4]، فالجيلي يصرّح بالتفرقة التامة والفصل البيّن بين الله والعالم، وبعدم المشابهة بينهما بأي شكل من الأشكال.

إلا أن هناك نظرية صوفية مشهورة حول علاقة العالم بالله تعالى، تعتبر من أكثر المفاهيم التي أثارت الجدل الكثير حولها، وقد تكلم عنها بعض أكابر الصوفية[5]، وهي نظرية "وحدة الوجود"، ولعلّ كثرة ما وُجّه من نقد لهذه النظرية هو من أهم الشواهد على أهمية هذا المدّعى المبحوث عنه، فقد ذكر النقاد تعريفات كثيرة وتأويلات مختلفة لمعنى الوحدة وما المقصود منها،

---

[1] سبق تخريجه

[2] سورة الجاثية، الآية:12.

[3] الجيلي، **الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية**، تع: عاصم إبراهيم الكيالي، دط، دار المتب العلمية، بيروت، دت، ص156.

[4] المصدر السابق، ص156.

[5] كابن الفارض، والسهروردي، وابن عربي ، وابن سبعين، و الجيلي، و ابن تركة.

ولشدة النزاع فيها واختلاف الأنظار والطروحات، تراوحت مقولة وحدة الوجود بين ذروة التوحيد وهوّة الشرك والكفر وتُهم التجسّم والحلول وشبهاتهما.

وأشهر من عُرف بهذه النظرية وعُرفت به هو الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ، إلا أنها ليست من إبداعه، وليست حتى من وضع فلاسفة الإسلام، ولكنها فكرة لها أصولها التي تضرب عبر الفكر البشري كله، عرفها الهنود في الديانة البرهمانية، كما عرفها اليونانيون في الفلسفة الرواقية، وهي أشهر عند الأفلاطونيين الذين شاءوا أن يردوا الكثرة المتبدّية في الكون إلى أصل واحد[1]، غير أن وحدة الوجود التي يتكلم عنها هؤلاء تختلف تماما في المضمون عن التي يتحدث عنها الصوفية، فقد يتفقون في اللفظ لكن يختلفون في المعنى، ولذا يجب أخذ الحذر والحيطة عند الحكم.

ومع ذلك كله يبقى الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ في الحضارة الإسلامية هو الذي رسم معالم هذه النظرية وجعل لها أبوابا و فصولا، وإذا كان "أبو الوفا التفتازاني"[2] رَحِمَهُ اللَّهُ يؤكد أن هناك من سبقوا ابن عربي في القول بنظريات في الوجود تمتُّ بصلة إلى نظرية وحدة الوجود، أمثال السهروردي المقتول[3] وغيره، فإنه يبين –في الوقت نفسه– أنها لم تكن نظرية بالمعنى الدقيق لأسباب من أهمها أنها جاءت بلغة رمزية غير واضحة، وأنها جاءت قريبة جدا من نظرية الفيض المعروفة عند الفارابي[4].

ولزيادة المعنى وضوحا يتعين علينا بداية بيان مفهوم هذه النظرية، مع تسليط الضوء أكثر على الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ باعتباره أبرز شخصية أُبتُليت بالإنكار بسببها، ثم نتعرف ما إذا كانت هذه النظرية متداولة عند السادة الصوفية قبل الشيخ الأكبر، وبعدها نتعرف على من نظّر لها بعد

---

[1] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص523.

[2] هو **أبو الوفا التفتازاني (1930–1994)**، شيخ الطريقة الغيمية، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر، وهو دكتور وأستاذ جامعي، ورئيس قسم الفلسفة، والذي أسهم في إنشاء أقسام للفلسفة بجامعات بيروت، وقطر، وعمان، والكويت، وله البحوث والمؤلفات في الفلسفة الإسلامية والتصوف، منها: "المدخل إلى التصوف"، "ابن عطاء الله السكندري". يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص102.

[3] هو **أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك (ت 587هـ)**، الملقب بشهاب الدين السهروردي، الحكيم المقتول، وقيل اسمه عمر، كان من علماء عصره في العلوم الحكمية والفلسفية والأصول الفقهية وعلم السيمياء، من مصنفاته: "حكمة الإشراق، "الهياكل"، "التلويحات"، مات مخنوقا في الحبس بأمر السلطان. يُنظر في ترجمته: طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة**، ج1، ص276.

[4] التفتازاني (أبو الوفا)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط3، دار الثقافة، القاهرة، دت، ص197.

الإمام ابن عربي، وإلى ماذا كانوا يرمون بأقوالهم حولها، وقبل كلّ هذا نحاول تحليل نظرية وحدة الوجود تحليلا فلسفيا عقلانيا، منتهجين في ذلك التحليل الصدرائي[1] للوجود والوحدة، والعلاقة بينهما.

أولا: تحليل نظرية وحدة الوجود تحليلا فلسفيا

لقد حاول الفيلسوف الشيعي صدر الدين الشيرازي (ملاّ صدرا) رَحِمَهُ اللَّهُ إحصاء الأفكار الرئيسية التي سادت حول الوجود والوحدة والعلاقة بينهما ، فتراوحت تلك الأفكار بين أربع نظريات أساسية حول العلاقة بين الوحدة والوجود[2] متمثلة فيما يلي:

1- النظرية الأولى: تقول **بالتكثر في الوجود والتكثر في الموجود**، ويمثلها أصحاب الفلسفة المشائية؛ فوجود شيء ما، هو غير وجود الشيء الآخر، فمعنى الوجود يختلف باختلاف الموجودات، و يتكثر بتكثرها.

«والحقائق الوجودية متباينة بتمام ذواتها، ولا توجد هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعية... هذه الحقائق الوجودية ينتزع منها جميعا مفهوم الوجود، ويصدق عليها بالاشتراك

---

[1] نسبة إلى **صدر المتألهين و هو مُحَمَّد ابن إبراهيم بن يحي القوامي (979-1050هـ)**، المشهور بـ: "صدر الدين"، الشيرازي مولدا، والقمي مسكنا، ولقبه "ملا صدرا" بمعنى الأستاذ، هو أحد الكبار المجهولين في تاريخ العقل الإنساني، يعتقد الشيرازي بأن الإنسان يتمكن من الحصول على العلم اللّدني والانكشاف الحقيقي بطول المجاهدة والانقطاع إلى الله تعالى، ويرى أن الماهية والوجود وجهتان مختلفتان للحقيقة الوجودية الميتافيزيقية الواحدة، هو من أسس "مدرسة الحكمة المتعالية" ، التي جمعت شتى العلوم كالفلسفة والإشراق، وعلم الكلام، والعرفان، والتصوف الإسلامي؛ متأثرا بالسهروردي والغزالي وخاصة ابن عربي الذي وصفه"بقدوة المكاشفين"، من أهم مؤلفاته" الشواهد الربوبية" و"الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة". يُنظر في ترجمته: جعفر السبحاني، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية**، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005م، وينظر: يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1986م، ص131، وكذا: **دائرة المعارف الإسلامية**، يصدرها بالعربية: أحمد الشتناوي و إبراهيم زكي خورشيد و عبد الحميد يونس، مراجعة: مُحَمَّد مهدي علام، دط، دار المعارف، بيروت، دت، ص24-26.

[1] يُنظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ج1، كما يُنظر: صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تع: جلال الدين اشتياني، دط، مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي، دت، (المشهد الأول) ص6 وما بعدها. ولمزيد من التوضيح والتبسيط يُنظر: كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة**، الموقع الرسمي للشيخ كمال الحيدري(http://alhaydari.com/ar).

المعنوي، فهذه المدرسة تؤمن أن الكثرة واقعية حقيقية، وأن الوحدة ذهنية مفهومية»[1].

يقول ابن سينا[2] في إلهيات الشفاء: «وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي، فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معانٍ كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء»[3].

فالموجودات وإن كانت تشترك في معنى الوجود من حيث النوع، إلا أنها حقائق مختلفة باختلاف الشدة والضعف، فوجود كل موجود مختلف عن الوجود الآخر، وبالتالي فإن الوجود يُحمل على نحو الاشتراك اللفظي على الأشياء لا غير[4].

2- النظرية الثانية: تقول **بوحدة الوجود وكثرة الموجود؛** ويمثلها أصحاب المدرسة الإشراقية وعلى رأسهم شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي رحمه الله، وملخص هذه النظرية أن معنى الوجود واحد ولكن الموجود متكثر، فإذا نظرنا إلى الأشياء باعتبار وجودها فهي واحدة، وإذا نظرنا إليها باعتبار موجودياتها فهي متعددة، ويرى هذا الاتجاه « أن الوجود لو لم يكن حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة...فالحاصل.. أن هناك شيئا خارجيا عينيا هو ما به الاشتراك بين الوجودات العينية، وهذه هي جهة الوحدة التي ترجع إليها جميع تلك الكثرات»[5].

3- النظرية الثالثة: تقول **بوحدة الوجود والموجود،** وهذه تُنسب لبعض الصوفية[6]، وعلى رأسهم ابن عربي، حيث يرى أن الوجود الحق لا يُنسب إلا لله تعالى، فإذا سألناه عن هذه

---

[1] كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة** ، ج1،ص 223.

2 هو **أبو الحسين بن عبد الله بن سينا (370- 427هـ)**، أصله من بلخ، ولد بهمذان، ونشأ وتعلم في بخارى (أوزبكستان حاليا) عالم وطبيب وفيلسوف مسلم، من أبرز الفلاسفة المشائين، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، يقول عن نفسه بأنه انتهى من العلوم كلها في الثامنة عشرة من عمره، وما كتبه في التصوف النظري إنما هو استكمال لمذهبه العقلي، من أهم مصنفاته: "الشفاء"، "النجاة"، "القانون في الطب". يُنظر في ترجمته: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص312.

[3] ابن سينا، **الشفاء، قسم الإلهيات**، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، تح: الأب قنواتي وسعيد زايد، لاتا، ص31.

[4] علي أمين جابر، **فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014م، ص246.

[5] كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة**، ص228-230.

[6] وضع الجيلي أربعين مرتبة للوجود، وجعلها باباً لمعرفته تعالى، فقال:"إن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود، فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجود" الجيلي، **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود**، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص40.

الكثرة المتبدّية في الكون؟ فإنه يجيبنا بأن للوجود ثلاثة أنواع[1]: الأول وهو الوجود الحق وهذا لله تعالى وحده، ويقابل هذا الوجود: العدم، ويوجد برزخ بينهما وهو عالم الإمكان، فإذا نظرنا إلى الممكنات من جانب الوجود الحق الذي أوجدها فهي موجودة، وإذا نظرنا إليها من جهة العدم فهي معدومة؛ لأن أصلها عدم وستؤول إلى العدم، ولذا كثيرا ما يردد ابن عربي في مصنفاته قول الشاعر:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل * * * وكل نعيم لا محالة زائل.[2]

وبمعنى آخر، أن الوجود—من مستوى معين- ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ الأول: الوجود المحض الذي لا يقبل العدم أزلا وأبدا، وهو للحق وحده سبحانه، والثاني: العدم المحض الذي لا يقبل الوجود أزلا وأبدا؛ وهو المحال، والثالث: الإمكان المحض؛ وهو مرتبة بين الوجود المحض والعدم المحض؛ إذ يقبل الوجود لسبب، ويقبل العدم لسبب، وهذا ينطبق على العالم وعلينا [3]، إذ «ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم»[4]، ولكن من مستوى آخر نحن أقرب إلى العدم، فقد قال تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[5]، وفي الوقت ذاته ومن مستوى مستوى مختلف يقول تعالى: ﴿إِنْ يَّشَأْ يُذْهِبْكُمْ ﴾[6]، فالموت —كما يقول ابن عربي- هي «إذهاب لا إعدام، فإنه انتقال من دنيا إلى آخرة»[7]، وهكذا «من المحال وقوعنا في العدم لأن الله وهو الوجود المحض من ورائنا محيط بنا، إليه ننتهي »[8]، لقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

---

[1] يُنظر في أنواع الوجود عند ابن عربي في كتابه **إنشاء الدوائر**، ص145.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج 4، ص153، و ج6، ص124.

[3] زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م، ص224.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، السفر14، ص519.

[5] سورة مريم، الآية:8.

[6] سورة النساء، الآية: 132.

[7] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، السفر10، ص490.

[8] المصدر السابق، (دار الكتب العلمية)، ج7، ص21.

أَلْمُنتَهىٰ ﴾[1]، وهكذا نحن من مستوى ما، حقيقتنا العدم، ومن مستوى آخر نحن منطقة وسطى بين العدم والوجود، ومن مستوى ثالث، لا يمكن وقوعنا في العدم[2]!

4- النظرية الرابعة: وهي النظرية العرفانية القائلة **بوحدة الوجود والموجودات في عين كثرتها**، أو بعبارة أخرى: **وحدة الوجود وكثرة المظاهر**[3]، ويمثل هذا القول: الفيلسوف العرفاني "ملاّ صدرا" وأتباع مدرسته "الحكمة المتعالية"، حيث يرى هؤلاء أننا عندما نتحدث عن حقيقة الوجود التي لها الأصالة[4] لا يمكننا الحديث عن الكثرة، لأننا لا يمكننا أن نصف شيئا غير ذلك الشيء الواحد المطلق بصفة الوجود، ومع ذلك فهم لا ينفون الكثرة المشهودة في الأعيان الخارجية مطلقا، ولا يرون أنها خيال ووهمٌ محض، ولكنهم مع ذلك يرون الكثرات الموجودة كثرة في الوجود، بل هي كثرة في مظاهر الوجود الواحد المطلق وشؤونه، فليست الكثرة في عرض الوحدة ومساوية لها في الحقيقة، فلا يمكن الاعتقاد بأن وجود الحق تعالى هو كسائر الموجودات له حظ من مرتبة خاصة من الحقيقة الواحدة؛ أي أنّ أرقى مرتبة للوجود هي وجود الحق، وأما سائر المراتب فلها مراتب أدنى من حقيقة الوجود في مقابل المرتبة الوجودية للحق تعالى[5].

وبعبارة أكثر دقة؛ «الوجود يُحمل على وجود الحق فقط بنحو حقيقي ذاتيّ، ولا يُحمل على غيره كذلك، فوجود الحق تعالى هو الوجود المطلق الواحد، وتمام الكثرات المشهودة ليست سوى شؤون مظاهر وتجليات الحق، فصفة الوجود لا تُطلق على هذه الكثرات الشأنية إلا عن طريق المجاز وبالعرَض»[6]. إذن، نحن في نظرية وحدة الوجود أمام حقيقة واحدة ذات شؤون[1].

---

[1] سورة النجم، الآية:42.

[2] زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص225.

[3] يد الله يزدان، **العرفان النظري مبادئه و أصوله**، ص170.

[4] تمثل فكرة أصالة الوجود محورا مهما في فلسفة "ملاّ صدرا" الذي سعى لتصحيح النظرية المشائية في معرفة الوجود وإعادة بنائها، وأوّل مفاد لها هو الفصل بين مفهوم الوجود وسائر المفاهيم المماثلة له كالتشخص والوحدة، بلحاظ صدقها على الحقائق الخارجية، للتوسع يُنظر: يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه و أصوله**، ص165،كما تعني أصالة الوجود: أن الواقعية الخارجية التي تترتب عليها الآثار هي مصداق مفهوم الوجود، لا مفهوم الماهية، التي هي معنى اعتباري ينتزعه الذهن عن حد الوجود الخارجي.يُنظر: كمال الحيدري، **فلسفة صدر المتألهين**، بقلم :خليل رزق، ط1، دار الصفوة، بيروت، 2010م، ص149-151.

[5] يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه و أصوله**، ص170-171.

[6] المصدر السابق، ص171.

وكثيرا ما يستشهد أصحاب هذا الاتجاه هذا الرأي بقول أمير المؤمنين علي ﷺ: «كل شيء خاضع له، وكل شيء قائم به، غِنى كل فقير، وعزّ كل ذليل، وقوة كل ضعيف، ومفزع كل مظلوم»[2]، فكل موجود قائم به تعالى.

وإلى المعنى السابق أشار "صدر المتألهين" بقوله: «مما يجب أن يُعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة... على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده... من إثبات وحدة الوجود والموجود، ذاتاً وحقيقةً، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة»[3].

ولعلّ هذا المعنى قد استقاه من العلاّمة الصوفي ابن تركة الأصفهاني[4] حين قال: «إن الوجود الواحد الحق، الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المتجلّى له باعتبار غيب هويته المطلقة، [و] التعددات الظاهرة في مجلاه، هي عبارة عن تعدد شؤون المتجلي»[5].

فصدر المتألهين كأنه أراد بنظريته في الوجود أن يعيد صياغة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي صياغة فلسفية، مبتغيا بذلك تجاوز الإشكالات القائمة حول صياغة ابن عربي للنظرية، حيث يتفق ملا صدرا وأتباع مدرسته الحكمة المتعالية مع ابن عربي في أنه ليس في عالم الوجود شيء غير الحق تعالى ومظاهره؛ وهي الأسماء والصفات والكمالات والخصوصيات المختصة بالحق

---

[1] عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: علي الموسوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ص345.

[2] محمود شهابي خرساني، **النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة**، المطبعة الإيرانية الأكادمية للفلسفة، طهران، 1976، (من مقدمة الكتاب).

[3] صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص71.

4 هو **صائن الدين علي ابن تركه الأصفهاني** مولدا (**770– 835هـ**) حكيم، عارف وشاعر وأديب، توفّي بعد تعرّضه للسجن والتعذيب، تبرز أهمّيته كونه حلقة اتّصال فكرية بين ابن سينا والسهروردي وابن عربي، فكان من أكثر الأشخاص نجاحاً في التوفيق بين الحكمة المشّائية والإشراقية والطريقة العرفانية، قبل صدر المتألهين. ترك عدة كتب باللغتين العربية والفارسية، من أبرزها: "تمهيد القواعد"، المناهج في المنطق"،" شرح فصوص الحكم". يُنظر: الدرس العاشر: عرفان الإمام الخميني، من دروس موقع المعارف http://www.almaaref.org/books/contentsimages/books/madakhel_al3olom/mabadee_elem_alerfan/page/lesson10.htm، تاريخ التصفّح: 2015/01/11م، على الساعة: 08:15.

[5] ابن تركة، **تمهيد القواعد الصوفية**، ص23.

تعالى، «فما يُطلق عليه في العالم اسم الخلق والعالم، ليس سوى مظاهر للحق تعالى، ولا وجود له إلا بشكل اعتباري»[1].

وقد اعتمد العرفاء[2] –حسب تسمية الشيعة لهم– وأنصار نظرية وحدة الوجود على عدّة أمثلة لتوضيح مدّعاهم منها: مثال المرآة؛ فالشخص الذي يقف أمام أكثر من مرآة تختلف في كونها مقعّرة أو محدّبة؛ فإن من الطبيعي أن صورته سوف تختلف من مرآة إلى أخرى، فهنا شخص واحد له مظاهر مختلفة في مواطن مختلفة، وتعدد المظاهر هذا لا يؤدي إلى التعدد في أصل ذاته، بل هو حقيقة واحدة لها مظاهر متعددة، إذن نحن في هذا المثال أمام وحدة في الذات وكثرة في الظهورات والمجالي، وهكذا الحال في نظرية وحدة الوجود فها هنا ذات واحدة مطلقة لها مظاهرُ وتجلياتٌ كثيرة[3].

ومن الأمثلة أيضا مثال الموج والبحر، فالبحر حقيقة واحدة فيه أمواج لا حد لها، ذات مظاهر مختلفة هي تجليات لها، فهذه الأمواج ليست سوى الماء المكوّن لهذا البحر، فكل ما هو موجود هو هذا البحر الذي يظهر على شكل أمواج، فالأمواج في عين كثرتها المشهودة هي حقيقة هذا البحر الواحدة، فالبحر في هذا المثال مثال للوجود الواحد المطلق، والأمواج مثال لكثراته الشأنيّة، ولله المثل الأعلى[4].

ومن هنا يتضح لنا كيف يفسر أنصار هذا الاتجاه نظرية وحدة الوجود، وهم يتفقون مع الرؤية الصوفية لهذه النظرية، حيث يرون أنه ليس لمفهوم الوجود أكثر من مصداق حقيقي هو ذات الحق تعالى، فحيث كان من خصوصيات هذه الذات الإطلاق وعدم التناهي، فهذه الخصوصية نفسها تكون سببا لوجود كافة الكثرات الإمكانية في عين تغايرها وتمايزها، وبهذا تكون كافة الكثرات الإمكانية من شؤون تلك الذات الواحدة المطلقة.

كانت هذه إطلالة على أهم الأفكار السائدة حول الوجود والموجود والوحدة، مركزين في ذلك على أهم فكرتين وهما فكرة ابن عربي، الذي تبين لنا كيف يفسر الوجود، وكيف تصدر

---

[1] يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه و أصوله**، ص173.

[2] هم علماء العرفان الشيعي في مقابل علماء التصوف السني.

[3] يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه و أصوله** ، ص175.

[4] المصدر السابق ، ص175.

الكثرة عن الوحدة من غير أن تتعدد الذات الواحدة، وكذا فكرة "ملا صدرا" الذي اغترف على مائدة ابن عربي فزاد من توضيح فكرته وتحليلها فلسفيا، مزيلا ما علق بها من لُبس.

بعد ذلك ننتقل إلى تسليط الضوء على مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي بشيء من التفصيل، ونتعرض إلى موقف النقّاد من ذلك، باعتباره رَحِمَهُ اللهُ أبرز من نظّر لهذه النظرية.

ثانيا: مفهوم وحدة الوجود في الفكر الأكبري

يُعتبر مفهوم وحدة الوجود في الحقل الصوفي عموما، وفي فكر الشيخ الأكبر بشكل خاص –كما هو معلوم– من أكثر المفاهيم إثارة للجدل والنقاش، وتعدد وجهات النظر، الأمر الذي خلّف عنه اتهامات بعض الاتجاهات لابن عربي ومن وافقه، والنظرة المتأنية في دراسات المشتغلين بفلسفة ابن عربي وتصوفه بتعدد مشاربهم واتجاهاتهم وأزمانهم، تبين اختلافهم وتباينهم الشديد حول هذا المفهوم.

يقول أبو الوفا التفتازاني: «خلاصة القول أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة، والعقل الانساني القاصر هو الذي يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء[1]»، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق[2].

ويمكننا أن نقول في تعريف بسيط إن «مصطلح وحدة الوجود يعني أن الله والطبيعة شيء واحد»[3]، فإلى أي حد ينطبق هذا المفهوم على فلسفة ابن عربي؟ هنا نجد عدة تفسيرات مختلفة، ورؤى متباينة عند تطبيق هذا المصطلح على فلسفة ابن عربي، وأهمها ما يلي:[4]

---

[1] التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص202.

[2] ابن عربي، **مقدمة فصوص الحكم**، ج1، ص24.

[3] Macgregor Geddes: **Philosophical issues in religious thought**, U.S.A 1973, p127

[4] زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص219.

– **أكثر الباحثين**[1] يرون أن ابن عربي من القائلين بوحدة الوجود، استنادا إلى عدد كبير من نصوصه المعبرة بوضوح عن وحدة الوجود، مثل قوله: «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[2]، و«لا موجود على الحقيقة إلا الله»[3] و«ومن أثبت شيئا سواه فقد أشرك به تعالى»[4] إذ «أن الحق هو عين الوجود»[5] وغيرها من الاستشهادات.

وعدد قليل من الباحثين[6] برّؤوا ابن عربي من القول بوحدة الوجود، واستندوا إلى كثير من من نصوصه المميزة والفاصلة بوضوح بين الله سبحانه وتعالى من جهة، وبين العالم من جهة أخرى؛ وعلى رأس هؤلاء الإمام الشعراني[7] رَحِمَهُ اللهُ الذي خصص في كتابه "القواعد الكشفية"[8] فصلا كاملا كاملا لتبرئة ابن عربي من القول بالاتحاد والحلول بعنوان: "مطلب مهم جدا: نفي الشيخ ابن العربي للحلول والاتحاد في (الفتوحات) في مئة موضع"، فمن النصوص الأكبرية التي تنفي فكرة وحدة الوجود بمعنى الحلول والاتحاد قوله: «من قال بالحلول فهو معلول، وهو مرض لادواء لدائه»[9] لدائه»[9] و«من فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه، ألا ترى قد أثبت عينك وفصل كونك بقوله: «**كُنْتُ سَمْعَهُ الّذِي يَسْمَعُ بِهِ**» فأثبتك بإعادة الضمير إليك ليدل عليك، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد...فمن فصل فنعم ما فعل، ومن وصل فقد شهد على نفسه بأنه فصل، والشيء الواحد لا يصل نفسه بنفسه إلا إذا كان الشيء أشياء وكان ذا أجزاء، وإنما الواحد كيف يصح فيه

---

[1] مثل: نيكولسون، أسين بلاثيوس، أبو العلا عفيفي، زكي مبارك، أبو الوفا التفتازاني، وكذلك دائرة المعارف الإسلامية، بالاضافة إلى الغالبية العظمى من الفقهاء بداية من ابن تيمية وحتى الآن: يُنظر: زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص219.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج4، ص133.

[3] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص111.

[4] ابن عربي، **الرسالة الوجودية**، دط، مكتبة القاهرة، دت، ص10.

[5] ابن عربي، **فصوص الحكم** ، ج1، ص111.

[6] مثل: سيد حسين نصر، مُحَمَّد غلاب، وعدد قليل من الفقهاء كالسراج البلقيني، والسيوطي، وكذا الشعراني، وعبد الغاني النابلسي، ومُحَمَّد عبده: يُنظر: زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، 220.

[7] **هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، نسبة إلى مُحَمَّد بن الحنفية الشعراني (898–973هـ)**، أصله من تلمسان، وغادرها بناء على نبوءة من الإمام أبي مدين الغوث، من علماء الصوفية، أسس زاوية يتلقى فيها الطلاب علوم الظاهر والباطن، من مصنفاته: "الأنوار القدسية في معرفة الآداب العبودية"، "الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر"، و"الطبقات".يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص180، و الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص341.

8 الشعراني (عبد الوهاب)، **القواعد الكشفية الموضّحة لمعاني الصفات الإلهية**، تح: حمد محمود درويش، ط1، دار التقوى، دمشق، 2009م، ص123.

[9] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج8، ص139.

انقسام، وما ثَم على عينه أمر زائد فالفصل لأهل الوصل»[1]، فالشيخ الأكبر هنا يثبت بالدليل العقلي والمنطقي اسحالة وجود مبدأ الاتحاد الذي رُمي به، وقال في كلامه عن اسمه تعالى "البديع":«...وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق تعالى، ولا حل فيه الحق تعالى... إذ لو كان عين الحق، ما صحّ كونه بديعاً»[2]، كما قال أيضا: «ولا مناسبة بين الله والعالم»[3]، وقال: «تعالى الله أن تحلَّه الحوادث أو يحلّها، أو تكون بعده أو يكون قبلها، بل يقال: كان الله ولا شيء معه، فإن القبل والبعد من صيغ الزمان الذي أبدعه»[4]، وغير هذه من المقتطفات الكثيرة، التي ينفي فيها ابن عربي صراحة وجود مناسبة بين الذات الإلهية وبين الخلق.

وإضافة إلى هذين الاتجاهين يوجد اتجاه آخر[5]، يذهب إلى أن ابن عربي قال بوحدة الوجود، وقال أيضا بما يناقضها تقيّةً وخوفا من الفقهاء القادرين على إثارة الملوك والعامة عليه.

وبعض الباحثين[6] قالوا بأنه لا يقصد وحدة الوجود المتعارف عليها في الفكر الغربي (Pantheism)، وإنما قصد شيئا آخر؛ كوحدة الإيجاد، أو وحدة الكون، أواللااثنينية، أو وحدة الشهود[7].

من خلال هذه التناقضات يصعب الفصل في موقف ابن عربي من وحدة الوجود، نظرا لتوفر الأدلة لدى كل اتجاه، وكأن ابن عربي بتناقضاته هذه يتجلى لكل باحث بمقدار سعة صدره، واتساع أفقه، وقدراته الفكرية والروحية على احتواء كل هذه المتناقضات، وأهم ما يلاحظه القارئ المتابع لابن عربي أن الأخير وكأنه ينفّر القارئ منه ثم يعيده كرّة أخرى إليه، وهذا مكمن تميز أسلوبه رَحِمَهُ اللَّهُ.

لكن الدراسة المنصفة والعادلة تفضي بنا إلى تصديق ابن عربي في أقواله الكثيرة التي تنفي فكرة وحدة الوجود بمعناها الفلسفي، وتنفي وجود أيّ مناسبة بين ذات الله وبين العالم، كما تفضي

---

1 ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، (دار الكتب العلمية)، ج8، ص129.

2 المصدر السابق ، (دار الكتب العلمبة)، ج8، ص47.

3 المصدر السابق، تح: عثمان يحي، السفر 3، ص219.

4 المصدر السابق ، تح: عثمان يحي، السفر 1، ص164.

5 مثل: حنا الفاخوري، و خليل الجر: يُنظر: زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص220.

6 مثل: سعاد الحكيم، آربري، روم لاند، هنري كوربان، مُحَمَّد مصطفى حلمي، و عثمان يحي: يُنظر المصدر السابق، ص220.

7 المصدر السابق، ص221.

بنا إلى تأويل ما قد يُفهم من ظاهره الاتحاد والحلول، بما سمّي بفلسفة الحب والاتساع الإلهي[1]، أما أن نحصر فلسفة ابن عربي فقط في وحدة الوجود، ففي ذلك تجاهل لكل ما قاله وأكّد عليه من التفرقة الصريحة و المتكررة في أقواله بين الله وبين العالم.

إضافة إلى وجود نص مهمّ للإمام الشعراني يبيّن فيه أنّ ما تحويه كتب ابن عربي مما ينافي ظاهر الشرع، هو مكذوب على الشيخ، مدسوس عليه، حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «...أن جميع ما في كتب الشيخ محي الدين مما يخالف ظاهر الشريعة، مدسوس عليه، لأنه رجل كامل بإجماع المحققين، والكامل لا يصح في حقه شطح عن ظاهر الكتاب والسنة، لأن الشارع أمنه على شريعته، فلهذا تتبعت المسائل التي أشاعها الحسدة عنه وأجبت عنها، **لأن كتبه المروية لنا عنه بالسند الصحيح ليس فيها ذلك**»[2].

وهذا ما أكّده الشيخ البوطي[3] رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله : «فإن هؤلاء الذين دلت كتبهم على أنهم كانوا يقولون بوحدة الوجود، يحتمل أن يكونوا بريئين من هذا المقال وإنما دُسّ ذلك في كتبهم من قِبل بعض الزنادقة الذين كانوا يمارسون هذه الخيانة، ويُحتمل أن حالاً وجدانية اعترتهم فتاهوا عن الجادة، ونطقوا بما لا يعتقدون، وربما اعتقدوه ولكنهم عادوا عنه بعد ذلك، وإذا كانت هذه الاحتمالات كلها قائمة، فإن من الظلم للحقيقة والعدل أن نتجاهلها كلها ونتمسك باحتمال آخر لنسوغ بذلك تكفيرهم»[4].

ومن المفارقات المثيرة للتأمل أن مصطلح وحدة الوجود (Pantheism)، الذي يرمى إلى وجود اتحاد بين الخالق والمخلوقات يُعدّ تعبيرا حديثا في الغرب، وقد صاغ هذا المصطلح المفكر

---

[1] زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص221.

[2] الشعراني (عبد الوهاب) ، **اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر**،دط، دت، ص3

3 **مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي** (**2013 – 1929 م**) عالم سوري متخصص في العلوم الإسلامية، ومن المرجعيات الدينية الهامة على مستوى العالم الإسلامي، اختارته جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم في دورتها الثامنة عشر عام 2004 واختاره المركز الإسلامي الملكي للدراسات الاستراتيجية في الأردن في المركز 27 ضمن قائمة أكثر 500 شخصية إسلامية تأثيراً في العالم لعام 2012، كان يتقن اللغة التركية لأن زوجة أبيه كانت تركية، كما يتقن الكردية ويلمّ بالعربية والانجليزية، له حوالي ستين مؤلفا منها: "شرح الحكم العطائية"، "كبرى اليقينيات الكونية"، "الجهاد في الإسلام"، ويُدفن البوطي اليوم بجانب صلاح الدين الأيوبي. يُنظر: محمود مُحَمَّد عيد الصالح، **عارض الإرهاب فقُتل في المحراب ودفن بجانب صلاح الدين الأيوبي**،(مقال)، مجلة الشروق العربي، الجزائر، العدد1007، أكتوبر2014، ص50-51.

[4] البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، ص110.

الانجليزي"جون تولاند" [1] في عام 1705م[2]، فحتى ابن عربي نفسه ما استخدم قط مصطلح وحدة الوجود، وقد استخدمه تلميذه المباشر "ابن سودكين"[3]، وثمة من يرى أن ابن سبعين هو أول من استخدم مصطلح وحدة الوجود بمعناه الفلسفي[4].

ولعل أول ما يقدمه لنا ابن عربي، هو موقفه المبدئي من الوحدة الكونية؛ وهذه الوحدة الكونية قائمة على أساس أن كل ما في الوجود بلا استثناء، إنما يستمد وجوده وبقاءه من الحق ﷻ[5]، حيث يقول ابن عربي: «...فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق...ولكن كما قلنا الحق موجود بذاته والعالم موجود به»[6]، ولهذا فإن كل وجود سوى وجود الله تعالى، هو وجود مستعار[7]، وهذا ما يطلق عليه الجيلي ب "العارية الوجودية"-التي سيتبين معناها فيما بعد-، ومنه فلا موجود بحق سوى الحق تعالى، وهذا ما عبر عنه سيدي أبو مدين الغوث في ديوانه الفذّ قائلا:

الله قل، وذر الوجود و ما حوى * * * إن كنت مرتادا بلوغ كمال.

فـالكـل دون الله إن حققـتتـه * * * عدم على التفصيل و الإجمال.

واعلم بأنك و العوالـم كلهـا * * * لولاه في محو و في اضمحلال.

من لا وجود لذاته من ذاتـه * * * فوجوده لولاه عين محال.

---

1 **John Toland** (**1670– 1722م**) مفكر و دبلوماسي وعالم إنجليزي، وُلد ونشأ كاثوليكيا، وفي سن السادسة عشر دخل الكنيسة الأنجليكانية. كان من أوائل المفكرين الذين اتخذوا موقفا عقلانيا من الدين، ومن المدافعين عن فلسفة الربوبية، أي عن الإيمان بالرب دون حاجة إلى دين أو وحي إلهي، وهي أولى حلقات علمنة العقل الغربي وفلسفته، في جوهرها، فلسفة حلولية. كان حلولياً. ويُقال إنه هو الذي نحت كلمة «بانثيزم pantheism» الإنجليزية. يُنظر في ترجمته: http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG3/GZ1/BA03/MD07.HTM، تاريخ التصفح: 2015/01/12م، على الساعة: 17:00

2 زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص223.

3 هو الشيخ الزاهد أبو طاهر **شمس الدين إسماعيل بن سودكين، (579– 646هـ)**، تلميذ مباشر لابن عربي، وشارح لكتابه "التجليات الإلهية"، يُنظر في ترجمته: ابن عربي، **التجليات الإلهية**، شرح: ابن سودكين، تح: عثمان يحي، ص2.

4 Chittick (william.c), **history of islamic philosophi** edited by: Seyyed Hossin Nasr.scm.press ltd, London- New York, 1991. pqrt 1, p512.

5 Carroll Jane, **Timelessness and time**, paper delivered for the symposium of the Muhyiddin Ibn arabi society, Berkeley, California, 2000, p10.

6 ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)،ج1، ص140-141.

7 زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص224

فالعارفون فنوا ولما يشهدوا * * * شيئا سوى المتكبر المتعال.

ورأوا سواه على الحقيقة هالكا * * * في الحال والماضي والاستقبال.

فالمح بعقلك أو بطرفك هل ترى * * * شيئا سوى فعلا من الأفعال.

وانظر إلى علو الوجود و سفله * * * نظرا تؤيده بالاستدلال.

تجد الجميع يشير نحو جلاله * * * بلسان حال و لسان مقال.

هو ممسك الأشياء من علو إلى * * * سُفل و مبدعها بغير مثال.[1]

فالشيخ أبو مدين يؤكد على أن الخلق بما أنه لا وجود له من ذاته بذاته، فإن وجوده محال لولا وجود الله، فوجود الخلق مرهون بوجود الحق وإيجاده لهم، لعدم استقلاليتهم بالوجود.

هكذا هو الأمر إذن، «قل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت: هو الحق، وإن شئت قلت: هو الحق الخلق»[2]، فابن عربي نفسه يقول: «وليس عندنا في العلم الإلهي مسألة أغمض من هذه المسألة»[3]، فهذا العالم «مثل كوب قد جاء –حقا– من النيل ولكنه أبدا ما هو هذا النهر العظيم»[4]، ولله المثل الأعلى.

ويلخص لنا ابن عربي الأمر كله في هذه الكلمات: « أن مبنى الأمر الإلهي أبداً على: "هو لا هو"، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[5]، فهذا عين ما قلناه من أنه هو لا هو، وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه»[6]، ولذلك «يروم العارفون أن يفصلوه عن العالم فلا يقدرون، ويرومون أن يجعلوه عين العالم فلا يتحقق لهم ذلك فهم يعجزون، فتكلّ أفهامهم، و تتحير عقولهم، وتتناقض عنه في التعبير ألسنتهم، فيقولون في وقت هو، وفي وقت هو ما هو»[7]، وإذا كان فهم هذه الحقائق يتعذر على من لم يذق

---

[1] **ديوان أبي مدين الغوث**، إعداد: عبد القادر سعود و سليمان القرشي، ط1، دار: كتاب–ناشرون، بيروت، 2011م، ص30.

[2] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص112.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، السفر14، ص286.

[4] زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ص226.

[5] سورة الأنفال، الآية:17.

[6] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج3، ص514.

[7] المصدر السابق ، (دار الكتب العلمية)، ج6، ص223و224.

من كأس القوم، فإن ابن عربي يجيبه بأنّ: «النطق عما يشهده الكشف بإيضاح معناه يتعذر»[1]، ولذلك ارتأى الإمام الغزالي بألا سبيل إلى إيداع هذه الكشوفات في الكتب، والأوْلى لها أن تُطوى ولا تُروى، لصعوبة فهمها.

هذا فيما يخص فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي –باختصار– وأما لو فتشنا التراث الصوفي قبله فإننا نفتقد فيه عبارة وحدة الوجود صراحة لكن نجد المعنى ، حيث أنّه يوجد من الصوفية من أشار إلى هذه النظرية في سياق الكلام عن مقامات الفناء[2]، والبقاء[3]، والمحبة ، والجذب، والسكر[4]... وغيرها من الأحوال التي تعتري الصوفي، والمقامات التي ينزلها، أما ما بعد الإمام ابن عربي، فإن المتصفح للتراث الصوفي يجد بأن فكرة وحدة الوجود قد ترسخت واستقرت في الفكر الصوفي وأخذت حيزا كبيرا من فكر وفلسفة بعض الصوفية كابن الفارض، والجيلي – خاصة–، وابن سبعين، وغيرهم، ولذا سنحاول فيما يلي أن نشير إلى ما قاله بعض الصوفية الذين سبقوا ابن عربي في الوحدة، ثم نتطرق إلى أقوال من جاء بعد ابن عربي عن ذلك.

ثالثا: وحدة الوجود قبل ابن عربي

إن المستقرأ لنظرية وحدة الوجود في التراث الصوفي قبل الإمام ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ، يلمح وجود بعض الإشارات لبعض المشايخ الصوفية – رحمهم الله– لمعنى النظرية، ومن هؤلاء الصوفية نجد الشيخ "مُحَمَّد بن الواسع"[5] رَحِمَهُ اللَّهُ الذي قال: «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه»[6]، وقال

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، تح: عثمان يحي، السفر12، ص162.

2 **الفناء:** هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه و بصره كما جاء في الحديث النبوي. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص905.

3 **البقاء:** هو رؤية العبد قيام الله على كل شيء، و قيل: هو أن يفنى عمّا له ويبقى بما لله، و هو مقام النبيين، و الباقي هو الذي تصير الأشياء كلها شيئا واحدا، و تكون حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص670.

4 **السكر:** هو دَهَش يلحق سرّ المحب عند مشاهدة جمال المحبوب فجأة، فيذهل الحس، ويلمّ بالباطن فرح وهزّة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة، ويصيب السر الدهش والوله لتحير النظر في شهود جمال الحق، وتسمى هذه الحالة سكراً، لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة، لكن سبب ذهول العقل في السكر المعنوي هو غلبة نور الشهود، وفي السكر الطبيعي هو غشيان ظلمة الطبيعة. يُنظر: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص794.

5 هو **مُحَمَّد بن واسع بن جابر الأزدي أبو بكر (ت123هـ)**، فقيه ورع من الزهاد، من أهل البصرة، و من ثقات أهل الحديث. الحديث. يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص133.

6 نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، تر: نور الدين شرّيبه، ط2 مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002م، ص63.

"الشبلي"[1] رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما رأيتُ شيئا إلا الله»[2]، وقال "النفري"[3]: «وقال لي أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كل شيء؛ فيكون أغلب عليك من معرفتك بك»[4]، فقال شارح كتاب المواقف للنفري: «يريد أن أقل علوم القرب من الله أنك إذا نظرت إلى أي شيء محسوس، أو معقول، أو غير ذلك؛ فسوف ترى الله فيه رؤية أبين من رؤية الشيء نفسه، والدرجات في ذلك متفاوتة، فبعض الصوفية يقولون: أنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله قبله، وبعضهم يقول: أنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله بعده، وآخرون يقولون: إنهم لا يرون شيئا إلا ويرون الله معه، ويقول غيرهم: ما رأينا شيئا إلا الله»[5].

هذه بعض أقوال من سبق ابن عربي من الصوفية، وهي دالة على أن ما ذهب إليه ابن عربي ليس بدعا، ولا ناتجا عن تأثره بالفلسفة اليونانية وبالأديان السابقة كما أُتّهم، وإنما إن دلّ هذا التوافق على شيء فإنما يدل على وحدة التجربة الصوفية كما يذهب مُحَمَّد إقبال بحق، حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ :«... والروح البشرية وهي تُقدم على شيء بدافع عن نفسها، تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتي بحقائق، ربما كشفتها أرواح أخرى منذ طويل زمان، وهذا يعني ولا شك وحدة الحقيقة من جهة، ووحدة التجربة الصوفية من جهة أخرى، على رغم تباعد الشعوب والأمم »[6].

وسنحاول فيما يلي عرض ما قاله بعض الصوفية المتأخرين عن ابن عربي في نظرية الوحدة؛ كابن الفارض، و الجيلي، و ابن سبعين، ثم في الأخير نحاول تحليل مقصود المتقدمين والمتأخرين.

---

1 هو **أبو بكر دُلف بن جَحْدر الشبلي (247– 334هـ)**، صوفي سني لم يخلف مؤلفات، لكن أقواله و إشاراته موجودة في كتب التصوف الأولى كالرسالة القشيرية، و كتاب اللمع للطوسي يُنظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، ج13، ص165-166.

2 نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص63.

3 هو **مُحَمَّد بن عبد الجبار بن الحسن النفري** (ت345هـ)، عالم بالدين، متصوف، من بلدة نفر بين البصرة والكوفة، من كتبه "المواقف" و "المخاطبات"، كلاهما في التصوف. يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص184.

4 النفري، **المواقف و المخاطبات**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص2

5 نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص64.

6 مُحَمَّد إقبال، **ما وراء الطبيعة في إيران**، تح: مُحَمَّد مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م، ص125.

رابعا: وحدة الوجود بعد ابن عربي

يعتبر **ابن الفارض** من كبار صوفية الإسلام الذين عبّروا عن النظرية الصوفية بأسلوب شعري، حيث يدخل إلى النظرية الصوفية في الوحدة الإلهية، مدخلا ذوقيا يقوم على فكرة الجمال الإلهي الظاهر في جميع المخلوقات، فيقول:

وصرّح بإطلاق الجمال ولا تقل * * * بتقييده ميلا لزخرف زينةِ[1].

ومن هذا المعنى، ينطلق ابن الفارض إلى أفق المشاهدة، فهو يرى ظلال الجمال الإلهي في جميع الموجودات، كما أنه يرى في كل حسن مظهرا لجمال واحد هو الذي نادى بإطلاقه في البيت السابق، ومن هنا يقول في البيت الذي يتلوه مباشرة:

فكلّ مليح حسنه من جمالها * * * معارٌ له بل حسن كلُّ مليحةٍ[2].

ويضع ابن الفارض هنا كلمة "العارية" ليشير إلى أن كل المظاهر الجمالية، إنما هي على سبيل التبعية والنسب إلى جمال الذات الإلهية، وليست هذه الموجودات بحاوية للحسن عن طريق الأصالة؛ بل بحكم إعارة الحق إياها تجلياً من تجليات جماله الأزلي الظاهر في صور الأكوان[3].

ويقول ابن الفارض في موضع آخر:

جَلَتْ في تجليها الوجودَ لناظري * * * ففي كل مرْئيٍّ أراها برؤيةِ[4].

فبذلك يكون ابن الفارض قد تحقق بمشهد من مشاهد الوحدة الإلهية التي تُرى في كل المظاهر التي تتجلى فيها الذات، ولكن ذلك كان عنده مقترنا بحال الشهود الذي عاين فيه هذا المشهد[5]، المشهد[5]، وإلا ما كان يقول:

---

[1] ابن الفارض، **الديوان**، ص69.

[2] المصدر السابق، ص70.

[3] يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1988م، ص208.

[4] ابن الفارض، **الديوان** ، ص66.

[5] يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي** ، ص209

وطاح وجودي في شهودي و بِنْتُ عن * * * وجود شهودي ماحياً غير مثبتٍ[1].

هذا ويتفق ابن الفارض مع **الجيلي** –رغم الفارق الزمني بينهما– على أن الموجودات إنما هي موجودة وجودا اعتباريا معاراً من وجود الله الذي أفاض عليها بالعارية الوجودية، فظهرت للعيان في الصور الكونية المتعددة، واتفق كل من ابن الفارض والجيلي على أن الوجود الحقيقي لا يُنسب إلا لله وحده، أما ما عداه فموجود بهذه الصفة الاضافية وظاهر بتلك العارية[2].

والمقصود "بالعارية الوجودية" التي كثيرا ما يتحدث عنها الجيلي في كتبه: أن الحق تعالى «أعار للأشياء وجودا من ذاته لتظهر بذلك أسرار الألوهية في الكون ... فالكون كالثلجة التي نرى فيها شكلا معينا، في حين أن الماء هو حقيقة وجودها»[3] ، فالثلج في هذا المثال معار من حقيقة الماء.

وينظم الإمام الجيلي رَحِمَهُ اللَّهُ أبياتا يعبر من خلالها عن رأيه في الوحدة الإلهية، ومنها قوله:

هذا الوجود إن تعدد ظاهرا * * * وحياتكم ما فيه إلا أنتم[4].

وفي عبارة وجيزة يوضح لنا الإمام الجيلي مفهومه لوحدة الوجود فيقول:«أن الحق سبحانه وتعالى هو المتجلي في مظاهر أسمائه وصفاته، وأسماؤه وصفاته تجليات في الوجود، أي ظهوره في المخلوقات، فرجع إليه الموجود المنسوب إلى المخلوق، وكذا وجود المنسوب إليه، فله الوجود جميعه، وهذا حقيقة التوحيد؛ لأن وحدانيته لم تترك في الوجود غيره فهو كل الوجود ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[5]»[6].

فالجيلي –من خلال نصه هذا– يثبت أن وحدة الوجود التي يتحدث عنها القوم هي منتهى التوحيد وحقيقته؛ ذلك أن فحوى هذه النظرية –حسب ما يقرره – هو إثبات الوجود لله

---

[1] ابن الفارض، **الديوان** ، ص67.

[2] يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي** ، ص164.

[3] الجيلي، **الإنسان الكامل**، ص94.

[4] الجيلي (عبد الكريم)، **الكهف و الرقيم في شرح بسم الله الرحمان الرحيم**، تح: عاصم الكيالي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، ص20.

[5] سورة غافر، الآية:15.

[6] الجيلي، (عبد الكريم)، **كتاب النقطة**، تح: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ص89.

وحده والالتفات عن جميع الأغيار، فما يُنسب لها من وجود هو في الحقيقة تجلٍّ لوجود الحق تعالى.

وليس ببعيد عن ما ذهب إليه كل من ابن الفارض، والجيلي، يذهب صوفي آخر وهو **ابن سبعين** رحمه الله؛ حيث تقوم فكرة الوحدة الإلهية عنده على اعتبار أن الوجود الإلهي المطلق هو الوجود الحقيقي، وغيره من مراتب الموجودات لاحِقٌ بهذا الوجود ومحاط به من حيث أن الذات الإلهية هي دائرة الوجود التي تحيط بكل الدوائر، وهي التي تتعلق بها الموجودات تعلق المعلول بالعلة، فترجع أشكال ومراتب الوجود بذلك إلى وجود واحد: هو الوجود المطلق.[1]

ويضرب ابن سبعين مثلا لذلك فيقول بأن «الموجودات ترجع إلى الذات المحيطة بالكل، والتي هي شبه مغناطيس، والموجودات كالحديد، والنسبة بينهما هي هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وَهْمُ الوجود»[2]، ويستخدم ابن سبعين تسميات عديدة ليشير بها إلى الوحدة؛ منها: الوحدة، الوحدة المطلقة، الكل، الإحاطة، الإحاطة الحقيقية، إحاطة الإحاطات...الخ.

ويؤكد ابن سبعين على أن هذه الحقيقة الوجودية المطلقة التي ليس فيها غير الواحد، هي ليست من قبيل النظر العقلي، وإنما تحصل مشاهدة وذوقاً، ومن أراد أن يتحقق بها وينالها، فعليه أن «ينصرف بالجملة إلى الله العليم بل إليه هو، أعني القديم الحكيم، وتحيله على التوجه والذكر، لا على التعليم والفكر»[3].

هكذا عبر ابن سبعين عن الوحدة الإلهية، وإن كان الرجل قد أوغل في الرموز عند التعبير عنها –كعادة الصوفية– وأكثرَ من الإشارات الدقيقة في تلويحه بها؛ إلا أن ذلك في النهاية لم يخرج به عن تلك النظرية الصوفية في الوحدة الإلهية، في تفاصيلها التي عرضنا لها عند ابن عربي أولا، ثم ابن الفارض، ثم الجيلي، فالوحدة عند ابن سبعين واحدة من الصور التي عبّرت عنها كتابات الصوفية في الحقبة الممتدة من القرن السادس إلى التاسع الهجريين، وكانت لديهم قائمة على دعامة الكشف الصوفي ومؤيدة به، ومستندة إلى تأويل خاص للآيات القرآنية، وإلى تناول ذوقي للأحاديث النبوية الشريفة، وإذا كان رجال التصوف الإسلامي في تلك الحقبة قد عبّروا عن هذه

---

[1] يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند الجيلي**، ص212.

[2] ابن سبعين، **كتاب الإحاطة**، تح:د.بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958، العدد2/1، ج:5، ص19.

[3] المصدر السابق ، ص9.

النظرية في حلّة فلسفية، فإن ذلك راجع إلى كون الفلسفة عنصرا مهمًّا في تشكيل ثقافة تلك الحقبة[1].

خامسا: تحليل أقوال أنصار نظرية وحدة الوجود

إن ما تقدم ذكره من المواقف والأقوال الصوفية حول الوحدة الإلهية، والتي قد توهم بوحدة الوجود الفلسفية وما يتبعها من اتحاد الخالق مع المخلوقات وحلوله فيهم، هي في الحقيقة نابعة من أحوال روحية ذوقية يعيشها الصوفي صاحب المعانات الوجدانية مع الله تعالى، فالمتذوق لهذه الأحوال والواصل إلى تلك المقامات قد تخونه العبارة، لأنه يكون قد ترقى حاله «من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[2]، فصوفي رأى الفعل ببصره، ورأى الفاعل ببصيرته، وآخر نشوان بالحب مستغرق في العشق الإلهي، مصروف عن كل غير، فهو مجذوب لا يرى إلا الفاعل، وبالتالي هي أحوال ذوقية، "فمن ذاق عرف"، ومن لم يذق فعليه –على الأقل- ألاّ ينكر ولا يتّهم، فعدم الوجدان لا يعني عدم الوجود، فالمتّقي الله حق تقاته—كما يقول الأمير عبد القادر الجزائري[3]– هو الذي«لا يرى غيرا ولا سوى يتقي منه أو به، ولا يرى ضارّاً ولا نافعا إلا الله تعالى إذ ما ثمّ إلا مظاهر أسمائه وتعينات صفاته»[4].

وعليه فإن النظرة التحليلية لهذه الأقوال تبين بأن القوم ما قصدوا وحدة الوجود Pantheism بمعناها الفلسفي الذي يجعل من الله والعالم شيئا واحدا، وإنما الراجح أنهم أرادوا بذلك وحدة الشهود، التي عبر عنها الإمام الجنيد بقوله:

---

[1] يوسف زيدان، **الفكر الصوفي عند الجيلي**، ص216.

[2] الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الحليم محمود، دط، دار المعارف، القاهرة، 1999م، ص55.

[3] هو **عبد القادر بن محيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري (1808– 1882م)**، مجاهد قاد أقوى مقاومة مسلحة ضد الاحتلال الفرنسي لبلاده، بويع أميرا للجهاد المسلح ضد الاحتلال و هو في العشرين من عمره، و أقام إمارة إسلامية، كان صوفي المسلك، وكان متأثرا بابن عربي حتى إنه أمر بأن يُدفن بجانبه، وقد أشرف على طباعة كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وألف كتاب "المواقف" في التصوف. يُنظر في ترجمته: **الموسوعة العربية العالمية**، ج8، ص325.

[4] عبد القادر الجزائري، **المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف**، تح: عبد الباق مفتاح، دط، دار الهدى، عين مليلة، 2007م، ج3، ص972.

وجودي أن أغيب عن الوجود * * * بما يبدو عليّ من الشهود[1]

فهناك فارق بين عبارة تصدر عن صوفي فني عن كل شيء سوى الله، فصار لا يشاهد في الوجود غيره –وهذه هي وحدة الشهود– وبين مذهب في طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة واحدة، يطلق عليها اسم الله تارة، واسم العالَم أخرى —وهذه هي وحدة الوجود–، لذا يجب التفريق بين وحدة الوجود **العقلية الفلسفية**، ووحدة الوجود **الصوفية الروحية**، وعدم الحكم على الثانية بما تمليه الأولى.

ولقد وضّح الإمام النورسي الفرق بين مفهوم وحدة الوجود الفلسفي، ومفهوم وحدة الوجود الصوفي؛ فالفلسفي كما هو معروف هو: اعتقاد أن الخالق والمخلوق شيء واحد؛ أي القول بأن الوجود كله جوهر واحد، وذلك أن الفلاسفة «لم يستطيعوا أن يستوعبوا في أذهانهم خلاقية الربوبية في أعظم مراتبها، وكذا لم يستطيعوا أن يمكنوا في قلوبهم تمكينا تاما، أنه سبحانه بأحديته مالك بالذات لزمام كل شيء، في قبضة ربوبيته...فلأنهم لم يستطيعوا إدراك ذلك فقد رأوا أنفسهم مضطرين أمام القول: كل شيء هو "تعالى"، أو لا شيء موجود»[2]، وأما المعنى الصوفي لوحدة الوجود؛ فهو استغراق العاشق في توحيد واجب الوجود إلى درجة أن لا يرى في الكائنات سواه، ذلك أن معنى وحدة الوجود بمعناها الصوفي —كما ساقه النورسي– مفهوم قائم على الاستغراق في العشق الإلهي، على سبيل التجريد والتفريد، والتفكر في الله من حيث هو "واجب الوجود"، إذ يملأ وجوده سبحانه كيان القلب العاشق، حتى يشغله بالكلية عما سواه، فكل نظر بعد ذلك في الكائنات، التي هي تجليات الأسماء الحسنى، إنما هو نظر في الله[3]، ويقول النورسي: «إن علماء الصوفية قد حصروا نظرهم في "واجب الوجود" واستغرقوا في التأمل فيه بكل قواهم حتى أنكروا وجود الكائنات، ولم يعودوا يرون في الوجود إلا هو...إن ما لدى الصوفية من وحدة الوجود تتضمن وحدة الشهود»[4].

---

[1] الديلمي (شمس الدين مُحَمَّد) ، **شرح الأنفاس الروحانية للجنيد و ابن عطاء**، تح: أحمد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م، ص199.

[2] النورسي، **اللمعات** (طبعة دار سوزلر)، ص63

[3] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص81.

[4] النورسي، **المثنوي** (دار النيل)، ص433-434.

وبالتالي قد يصدر من العارف الصوفي المستغرق في حب الله تعالى وتوحيده، الذي غاب عن كل ما سوى الحق، عبارات تُشعر بالحلول والاتحاد، لقصور العبارة عن ترجمة الحال الذي يعتريه، والمقام الذي وصل إليه، وليس منها بشيء كما قال العلامة سعد الدين التفتازاني[1]:

فإذا كنت في المعارف غرا * * * ثم أبصرت صادقا لا تمار

لا تكن منكرا فثم أمور * * * لطوال الرجال لا للقصار

وإذا لم تر الهلال فسلّم * * * لأناس رأوه بالأبصار[2]

إن هؤلاء الصوفية الذين نعتهم التفتازاني بالرجال الطوال قد تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأن كل شيء إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدما محضا، فهو هالك أزلا وأبدا ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان موجودا، فإذن لا موجود إلا الله ووجهه، «والعارفون [كما يقول الغزالي] ليسوا في حاجة إلى قيام القيامة لكي يسمعوا هذا النداء ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾[3]، لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وهم لم يفهموا من قوله: "الله أكبر" أنه أكبر من غيره، حاشا الله أن يكون كذلك، وإنما الكل في مرتبة التبعية لأنه ليس لغيره مرتبة المعية حتى يُقال الله أكبر منه، وإنما الكل في مرتبة التبعية لأنه ليس لغيره وجود إلا به ومنه»[4].

ولا يبعد هنا أن يشبه الإمام الغزالي حال الصوفي الذي لا يرى في الكون إلا الله، بمثاله المشهور في كتبه، وذلك أن لا يرى المرء الزجاجة وقد امتلأت خمرا، فيظن الخمر لون الزجاج، فإذا صار ذلك مألوفا له قال:

وتشابها فتشاكل الأمر * * * رق الزجاج وراقت الخمر.

---

[1] **هو مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن برهان الدين التفتازاني(722– 792م)**، عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها، شافعي المذهب، كان يفتي بالمذهبين الشافعي والحنفي وانتهت إليه رياسة الحنفية في زمانه، له عدة مؤلفات منها:شرح العضد"، و"شرح الشمسية في المنطق"، و"تهذيب المنطق والكلام"، وأشهرها "شرح العقائد النسفية"، توفي بسمرقند، ومرقده بسرخس. يُنظر: طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة** ، ص190–192.

[2] ابن عربي، **العبادلة**، تح: عبد القادر أحد عطا، ط1، مكتبة القاهرة، 1969م، ص10.

[3] سورة غافر، الآية: 15.

[4] الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص138.

وكـأنما قـدح ولا خمر * * * فكأنما خمر ولا قـــــدح[1].

وفرق كبير بين أن يقال: الخمر قدح، وأن يقال: الخمر كأنه قدح، «وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية، فإذا غلبت سُمّيت بالإضافة إلى صاحبها فناء، بل فناء الفناء؛ لأنه فنى عن نفسه بل فنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذ الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، وبلسان الحقيقة توحيدا، ووراء هذه الحقائق أسرار لا يجوز الخوض فيها»[2].

ولقد استشعر الإمام الغزالي غرابة هذا الموقف على العقل البشري، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائز وواقع فعلا، فإنّ تفاوت درجات الناس في المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون كالشعر والموسيقى، دليل على صحة ما يقول، فلا يصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل، لأنه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طورا وراء المدركات الحسية، حيث ينكشف له الأمور العجيبة ما لا ينكشف للحواس، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفا عليه دون غيره[3].

هكذا كان الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ يفسر أقوال المتصوفة المشعرة بالحلول والاتحاد، بعيدا عن مظنة الحلول الحقيقي، أو الاتحاد الحقيقي، وليس ذلك عنده إلا نوع من الفناء والاستغراق المؤدي إلى نوع من القرب.

ومع هذا نجد صدر المتألهين يفضّل الخروج عن الفناء من البقاء فيه، «لغايات سلوكية ترجع إلى فضائل النفس واستعمالها، وإرشاد الناس إليه تعالى كما هو مسلك الأنبياء، وهذا لا يمكن أن يكون بمعزل عن النظر القويم إلى ثنائية الكثرة والوحدة، فلا النظر إلى الوحدة وحدها هو كمال السلوك لأنه جهل بالخلق، ولا النظر إلى الكثرة وحدها كذلك لأنه نقصان في معرفة الخالق، فالكمال أرقى مراحل المعرفة والسلوك هو في الجمع بين الأمرين».[4]

---

[1] الغزالي، **مشكاة الأنوار** ، 140.

[2] المصدر السابق ، ص141.

[3] الغزالي **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الحليم محمود، ص50

[4] علي أمين جابر، **فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي**، ص269.

كما نجد أيضا ابن الفارض الذي أُتُّهم بقوله بالحلول والاتحاد، يتحلل من ذلك بالكلية صراحة فيقول:

متى حِلتُ عن قولي: "أنا هي" أو أقُل * * * وحاشا لمثلي أنها فيّ حلّت.

وهـــا دحيـة وافى الأمين نبيـــــنا * * * بصورته في بدء وحي النبوة.

أجبريـــــل قل لي كـان دحية إذ بـــدا * * * لِمهدي الهدى في هيئة بشرية.

ولي من أتم الرؤيتيـــــــــن إشـــــارة * * * تنزّه عن رأي الحلول عقيدتي.

وفي الذكر ذكر اللّبس ليس بمنكـــــــر * * * ولم أعْدُ عن حُكْمى كتاب وسنة[1].

كما نجد الإمام النورسي الذي يردّ فكرة وحدة الوجود في عدة مواضع من رسائله[2]، يقول عنها في موضع آخر: «إن من يتكلم عن وحدة الوجود عليه أن يعرج فكراً من الثرى إلى الثريا تاركا الكائنات وراءه ظهريا، محدقا بنظره إلى العرش الأعلى، عادّاً الكائنات معدومة في حالة الاستغراق، فيمكنه أن يرى بقوة الإيمان أن كل شيء من الواحد الأحد سبحانه مباشرة، وإلا فإن من يقف وراء الكائنات وينظر إليها ويرى الأسباب أمامه وينظر من الأرض، فإنه يُحتمل أن يغرق في تأثير الأسباب ويقع في مستنقع الطبيعة»[3].

حتى شيخ الإسلام ابن تيمية[4] رَحِمَهُ اللَّهُ المشهور بحملته الشرسة ضد الصوفية ، يردّ في فتاواه على هذه الشبهة التي أُلصقت بهم؛ حيث يقول: «...للمؤمنين العارفين بالله المحبين له من مقامات القرب ومنازل اليقين، ما لا تكاد تحيط به العبارة، ولا يعرفه حق المعرفة إلا من أدركه وناله، والرب رب، والعبد عبد، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته، وليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به، أو بغيره من المخلوقات ولا اتحاده به،

---

1 ابن الفارض، **الديوان**، ص73.

2 يُنظر على سبيل المثال: **اللمعات**، (دار النيل)، ص50، ص59،ص402.

3 النورسي، **اللمعات**، ،(دار النيل) ، ص403.

4 هو **أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (661– 728هـ)**، هو رأس المدرسة السلفية، كان مهاجما لانحرافات بعض أدعياء التصوف، وقد كانت نشأته نشأة المتصوف الزاهد، وكان في بدايته يغشى مجالس الصوفية، من مؤلفاته: "مجموع الفتاوى"، "التحفة العراقية في الأعمال القلبية"، "منهاج السنة النبوية".يُنظر في ترجمته: الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص109-110.

وإن سمع شيء من ذلك منقول عن أكابر الشيوخ، فكثير منه مكذوب، اختلقه الأفّاكون من الاتحادية الإباحية، الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة النصرانية»[1].

وبالتالي فما يُنسب للصوفية من القول بحلول ذات الحق عزّ وجلّ في ذات المخلوق، أو اتحاد ذاتين في واحدة، هو ادّعاء باطل؛ إذ من غير المعقول أن يكون تعامل أناس يجاهدون أنفسهم، ويروّضونها على الطاعات التي تقربّهم من الله تعالى من أجل بلوغ مرتبة الإحسان، وهم في ذلك كله لهم مقصد واحد يجدّون في الوصول إليه، هو مرضاة الله تبارك وتعالى، وبالمقابل يعتقدون غير ذلك[2].

وفي الأخير نزعم أن الوحدة التي تكلم عنها هؤلاء الصوفية هي وليدة فرط إيمان، وثمرة كشف إلهي، تجلى الله به على عباده الموحدين لله حق توحيده، الذين ذبحوا أنفسهم، وطلقوا الدنيا، والتفتوا عن الأغيار، فلم يشغلهم شاغل سوى الحق تعالى، ولم يروا في الوجود سواه، فلم يثبتوا وجودا إلا له.

إذن كان هذا موقف الصوفية من علاقة الله بالعالم، فما موقفهم من علاقة الأخير بالإنسان الذي يعيش فيه؟ هذا ما سنكتشفه في المطلب التالي.

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع و ترتيب: عبد الرحمان بن مُحَّد بن قاسم، دط، مكتبة المعارف، الرباط، دت، ج11، ص44.

[2] ربيعة سحنون و طاق العلمي، **منهج الإمام الجنيد في السلوك و خصائص الممارسة الصوفية بالمغرب**، ط1، دار أبي رقراق، وجدة، 2012، ص65.

المطلب الثالث: علاقة الإنسان بالعالم في الفكر الصوفي:

بعد أن بيّنا سابقا المنظور الصوفي لعلاقة الإنسان بالله تعالى، فاكتشفنا أن الإنسان خلقه الله على صورته، فكان هو المجلى الأعظم للحق تعالى، وكان أيضا موجباً لكمال استجلاء الحق، فصار بذلك خليفته في هذا العالم. نتمم المبحث بالتعرض لمكانة هذه الحقيقة بالنسبة إلى ما سوى الله وكيفية علاقتها بالعالم، تلك العلاقة التي يمكن أن نستشفها من خلال التفصيل في ستّ وظائف أساسية يتمثلها الإنسان، وهي كالآتي[1]:

أولا: الإنسان روح العالم

يعتمد الشيخ الأكبر في "الفُصّ الآدمي" [2]من كتابه "فصوص الحكم" عند بيانه لضرورة وجود الإنسان وسرّ إيجاده على دليلين: الأول، أن كمال استجلاء الحق يتحقق في مرآة الإنسان، والثاني، أن الإنسان الكامل هو بمثابة قلب هذا العالم؛ فوجود الإنسان بالنسبة إلى مجموع الأكوان كالروح لتمام العالم، مثله كمثل روح الإنسان بالنسبة إلى بدنه والتي لها صفة التدبير، فكذلك الإنسان الكامل هو الذي بيده تدبير العالم.

والسر في هذا كامن في حقيقة أن الإنسان هو الموجود الوحيد «الذي يتمكن من الخروج من ساحة الخلق والوصول إلى الصقع الربوبي وهو الإنسان الكامل، والإنسان الكامل بوصوله إلى هذا المقام لا يضيع منه تعلقه بساحة الخلق، بل يشمل الجهات الحقية والخلقية، ولذا يعمل كواسطة تتلقى...الظهور للحق من جانب الحق وتعطيه لجانب الخلق...وهذا هو السر في إطلاق روح العالم على الإنسان الكامل»[3]، فالإنسان هو الحد الجامع والفاصل بين الحق والعالم، ويجمع بين الصورتين؛ يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا، لذا قال ابن عربي: «الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا»[4].

---

[1] هذه الوظائف استقينا تسميات بعضها من عند الفيلسوف الإيراني "يد الله يزدان بناه" في كتابه: "**العرفان النظري مبادئه وأصوله**"، ص599 وما بعدها.

[2] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص48- 49.

[3] يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري**، ص599-560.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار صادر)، ج2، ص391.

فالإنسان يتوسط الحق والخلق ويمثل برزخا بينهما، ينعكس فيه الظهور الإلهي فيعكسه هو بدوره على الخلق، ولذلك كان روح العالم، بمعنى أنه لا قوام للعالم لولا الإنسان، ويمكننا هنا أن نستعيد ما قاله ابن عربي في "الفصوص": «وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»[1].

ويُشبَّه الإنسان بمرآة كروية، فنصف منها تجلٍّ للحقائق الإلهية ونصفها الآخر تجلٍّ للحقائق الخلقية، وبهذا يكون الإنسان مرآة كاملة وجامعة بالنسبة إلى كافة التجليات والحقائق[2]، فجهة يضاهي بها الحق وجهة يضاهي بها الخلق.

فالإنسان إذن هو روح العالم، وهو بمنزلة إنسان العين من العين، وهو ما به النظر فإنه به نظر الحق تعالى إلى العالم فرحمهم كما يقرر الأمير عبد القادر الجزائري متابعا ابن عربي، ويقول الأمير: «وكان العالم قبل ظهور الصورة الآدمية كجسم مسوَّى لا روح فيه...فهذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق، ونقطة الكون التي منها امتدت حروف العالم جميعه»[3].

ثانيا: خلافة الإنسان على العالم

بيّنا سابقا في حديثنا عن علاقة الإنسان بالله تعالى أن لمقام الخلافة بعدين، أحدهما تلقي مرتبة الخلافة من الحق، والثانية إعمال الخلافة على الخلق، أما البعد الأول فقد تعرضنا إليه سابقا، وبقي البعد الثاني الذي سنحاول التعرض إليه في هذا المقام.

فإذا كان الإنسان هو روح العالم كما يؤكد الصوفية، مما يعني أنه لا قوام لهذا العالم إلا بذلك الإنسان الكامل، فإنه يُفهم من هذا أن الإنسان الكامل هو المدبر لهذا العالم تدبير الروح للجسد، وهذا ما أكده ابن عربي حين قال: «وإنما علّم الله سبحانه الإنسان الكامل أسماءَه الحسنى وأودعها فيه، فإن الإنسان الكامل روح العالم، والعالم جسده... وإن الروح هو مدبر البدن والمتصرف فيه بما يكون فيه من القوى الروحانية والجسمانية، وكذلك... الأسماء الإلهية للإنسان

---

[1] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص49.

[2] يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري** ، ص582.

[3] عبد القادر الجزائري، **بغية الطالب**، اعتنى به: د. عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م ص150.

الكامل، يعني أنها له بمنزلة تلك القوى الروحانية والجسمانية. فكما أن الروح يدبر البدن ويتصرف فيه بالقوى، كذلك الإنسان الكامل يدبّر أمر العالم ويتصرف فيه بواسطة الأسماء الإلهية»[1].

فجامعية الإنسان للأسماء الإلهية هي التي مكّنته من حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض أن يحملنها وأشفقن منها، تلك الأمانة التي أطلق عليها النورسي اسم "الإمامة الكونية" أو "الإمامة التعبدية" للكون، فشبه الإنسان بـ "إمام" في ذلك المسجد الكبير الذي هو الكون؛ يتقدم فيه إماما لسائر الكائنات العابدة، وكل الكائنات عابدة إكراها أو اختيارا، فهي في صف واحد تنتظم فيه لتصلي مؤتمة بالإنسان[2]، فيقول بديع الزمان: «إن الجميل ذا الكمال الذي جعل هذا الكون مظهرا لتجليات جماله وكماله، سيهب بالبداهة لمن هو أجمع نموذج لبدائع صنعته، وأكملُ من يُظهر ما يحبه، ويريد إظهاره من جمال وكمال وأسماء حسنى...سيهب له أكمل حالة للعبودية، جاعلا منه أسوة حسنة للآخرين، ويحثهم لاتباعه»[3].

«ومن هنا كان الإنسان موضع خطاب إلهي، بالرسالات والنبوات ليتحمل تكاليف "التعبير" عن العبادة؛ أي من حيث هو ناطق بعبادة شمولية تستقرئ كل الكون، وتستوعب كل أحواله التعبدية...من حيث كل شيء عابد لله الواحد دال على واحديته»[4].

والخطاب الإلهي إنما خاطب الإنسان لاتصافه بالصفة الكونية الشمولية الكلية، المتمثلة في كونه عبدا جامعيا لله الواحد الأحد، اجتمع في شخصه الآدمي ما تفرق في غيره، وعكْسه الأكمل للأسماء الإلهية الحسنى، ومن هنا كان الإنسان هو الناطق الرسمي باسم كل ما في الكون، والعابد الحق لله بكل ما فيه ، فإشرافه الفكري على الكون بشموله، من حيث أن كل الكون مخلوق لله الواحد، جعله يسير إلى الله عابدا بهذا الإشراف التفكري الشامل،تماما كما ورد في الحديث:«**مِلْءَ السَّمَاوَاتِ وَمِلْءَ الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا، وَمِلْءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ، أَهْلَ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ**»[5]

---

[1] ابن عربي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص** (الرسالة27)، دط، دار إحياء التراث، بيروت، دت، ص2.

[2] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص128.

[3] النورسي، **اللمعات**، (دار سوزلر) ، ص85.

[4] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص129.

5 رواه مسلم، **كتاب الصلاة**، باب: إعتدال أركان الصلاة و تخفيفها في تمام، (رقم1058)، ج3، ص283.

إنها حقا قراءة تفكرية للكون، ونطقا باسمه كله، وعبادة بعدد ذراته كله[1].

ثالثا: الإنسان غاية إيجاد العالم

يتفق الصوفية مع غيرهم في أن العالم خُلق لأجل الإنسان، ومستندهم في ذلك كتاب الله الذي قال فيه تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2]، ومعنى التكريم هو تسخير الكون للإنسان، وقال تعالى أيضا: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3]... وغيرها من الآيات الكثيرة التي تثبت صراحة أفضلية الإنسان على العالم وتسخير الثاني للأول، بل إن سر تأخر نشأة الإنسان في الحدوث عند الصوفية يرجع إلى أنه الغاية المقصودة من العالم، وهذا ما عبر عنه صوفي الأندلس ابن عربي في قوله : «اسمع يا حبيبي أنا العين المقصودة في الكون، أنا نقطة الدائرة ومحيطها، أنا مركبها وبسيطها، أنا الأمر المنزل بين السماء والأرض»[4]، ولذلك كان الإنسان آخر الموجودات من حيث النشأة لأنه العلة من خلق العالم، وهذا ما يقرّه أيضا الإمام ابن القيم[5] رَحِمَهُ اللَّهُ في مسرد حديثه عن حكمة خلق آدم آخرا، مبينا قيمة هذا الكائن، حيث قال:«إنه سبحانه لما افتتح خلق هذا العالم بالقلم كان من أحسن المناسبة أن يختمه بخلق الإنسان، فإن القلم آلة العلم والإنسان هو العالم، ولهذا أظهر سبحانه فضل آدم على الملائكة بالعلم الذي خُص به دونهم، وتأمل..كيف نبه الملائكة على فضله وشرفه، ونوّه باسمه قبل إيجاده بقوله "إني جاعل في الأرض خليفة"، وتأمل كيف وسمه بالخلافة وتلك ولاية له قبل وجوده»[6].

---

1 فريد الأنصاري، **مفاتح النور** ، ص129-131.

2 سورة الإسراء، الآية: 70.

3 سورة لقمان، الآية: 19.

4 ابن عربي، **التجليات الإلهية**، ص52.

5 **هو أبو عبد الله شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية (691– 751هـ)**، الدمشقي مولدا و وفاة، تلميذ ابن تيمية، له التصانيف في الشريعة والحقيقة، منها: "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين"، "الفوائد"، "طريق الهجرتين"، وقد كانت كتابته في التصوف بنفس العناية التي لكتابته في الفقه والحديث والتفسير، و كان به ميل لطريق العارفين. الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص476- 477.

6 ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، تحقيق: حسين آيت سعيد، دط، دار الفكر، بيروت، 2000م، ص72.

ولو استرجعنا ما ذكرناه من قبل في قضية علاقة العالم بالله تعالى، حين تبين لنا أن الحق تعالى خلق العالم لأجل ظهور كماله الأسمائي، ولا يظهر كمال استجلاء الحق إلا في الإنسان، كما أن علاقة الإنسان بالعالم هي كعلاقة الروح بالبدن، «بل إن الهدف من خلق البدن هو أن يصل إلى مرحلة من النموّ لكي تُنفخ فيه الروح، وبناءً عليه، إذا كان الإنسان الكامل هو بمثابة الروح للعالم، فهذا يعني أن الغاية الأساس من خلق العالم هي الإنسان الكامل»[1].

ومن هنا يصف الإمام ابن عربي الإنسان بأنه "الأول والآخر"، حيث يقول: «ولما كان الترتيب على ما وقع عليه الوجود لتأخر النشأة الجسمية الإنسانية عن العالم، فكانت آخرا فظهرت في نشأتها على صورة العالم، وما كان العالم على الكمال في صورة الحق حتى وُجد الإنسان فيه، فبه كمل العالم، فهو الأول بالمرتبة، الآخر بالوجود، فالإنسان دون العالم على صورة الحق، والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق»[2].

ثم فصّل الأمير عبد القادر الجزائري رَحِمَهُ اللَّهُ هذا المعنى بقوله: «...فكل المخلوقات خرجت من العدم إلى الوجود إلا الإنسان، فإنه خرج من غيب إلى شهادة لا من عدم... [فهو] أول عين ثبتت في العلم الإلهي، وهو "الأول" من حيث الصورة الإلهية، فإنه ورد : «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**»، و"الآخر" من حيث الصورة الكونية، فأوليته حقّ، وآخريته خلق، وإلى الصورة الإلهية الإشارة بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[3]، وإلى الصورة الكونية الإشارة بقوله: ﴿ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾[4]»[5].

فوجود الإنسان هو المقصود بالذات من و جود العالم نفسه، فلا يكون العالم ممثلا للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان فما تأخر وجود الإنسان إلا لأفضليته من جهة الوجود بالذات، وليمارس وظيفته المتمثلة في الخلافة، ولذلك يقول النورسي: «..أن الإنسان هو الثمرة النهائية

---

[1] يد الله يزدان، **العرفان النظري**، ص608.

[2] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج3، ص343.

[3] سورة التين، الآية:4.

[4] سورة التين، الآية:5.

[5] عبد القادر الجزائري، **بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب**، ص150.

لشجرة الخلقة، ومن المعلوم أن الثمرة هي أبعد أجزاء الشجرة وأجمعها وألطفها، لذا فالإنسان هو ثمرة العالم»[1].

وإذا كان الإنسان هو علة وجود العالم، فإن ذلك يستدعي أن يكون هو علة بقائه، فالعلة تتبع المعلول في الوجود وفي البقاء وفي الزوال.

رابعا: الإنسان علة بقاء العالم

إضافة إلى ما سبق ذكره من الوظائف التي يقوم بها الإنسان في العالم، فإن أهم ما يمكن أن يقدمه الإنسان للعالم هو "حفظ العالم"، باعتبار أنّ الإنسان في الفكر الصوفي هو مركز العالم، حيث يقول ابن عربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهو [الإنسان] من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش»[2]، بل وهو **العمد الذي يقوم عليه سقف العالم**، حيث «...جعل[الله] مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها، ثم نبّه عباده عليها بقوله: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[3]، فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان، مارت قبة السماء وانشقت فكانت شعلة نار سيّال كالدهان فمن فهم حقائق الإضافات، عرف ما ذكرنا له من الإشارات، فيعلم قطعا أن قبّة لا تقوم من غير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لابد من ماسك يمسكها، وهي مملكة فلابد لها من مالك يملكها، ومن مُسكت لأجله فهو ماسكها، ومن وُجدت له بسببه فهو مالكها»[4].

ويؤكد ابن عربي فكرته هذه في موضع آخر قائلا: «وأقام سبحانه هذه الصورة الإنسانية بالحركة المستقيمة، صورة العمد الذي للخيمة فجعله لقبة هذه السماوات، فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه، فعبرنا عنه بالعمد، فإذا فنيت هذه الصورة ولم يبق منها على وجه الأرض لأحد متنفس، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، لأن العمد زال وهو الإنسان، ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها، وخربت الدنيا بانتقاله عنها علمنا قطعا أن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وأنه الخليفة حقا، وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم

---

[1] النورسي، **الكلمات** (دار النيل)، ص202.

[2] ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص50.

[3] سورة الرعد، الآية: 2.

[4] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)،ج1، ص18.

كله من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وجماد ونبات وحيوان إلى ما خصّ به من علم الأسماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه»[1].

وهذا المعنى لم يستأثر به الشيخ الأكبر، بل نجده أيضا عند بديع الزمان؛ حيث يرى أن الكون قائم بالإنسان الذي يمثل عمده، فيقول: «إن الكائنات التي هي قائمة بسر القيومية فهي تقوم أيضا بالإنسان، الذي يمثل أكمل مظهر من مظاهر تجلي اسم "القيوم"، أي إن القيومية تتجلى في الإنسان تجليا يجعل منه عمودا ساندا للكائنات جميعا، بمعنى أن أعظم الحكم الظاهرة في الكائنات وأغلب مصالحها وغاياتها تتوجه إلى الإنسان»[2].

وعليه فإنه متى خلا العالم من الإنسان الكامل فإنه يختل ويتزلزل، لأنه إذا غادرت روح العالم جسده، سيغدو جسداً بلا روح، ويكون محكوما عليه بالفساد والعدم والفناء، فلا قوام لجسد بلا روح.

ولعلّ هذه الرؤية الصوفية لعلاقة الإنسان بالعالم هي التي تفسر معنى تنبيه النبي ﷺ بأنه لا يخلو زمان ممن يجدد للأمة دينها، ولذا يرى ابن عربي وأتباعه « أن القيّامة الشرعية (الآفاقية) تتحقق عند رحيل الإنسان الكامل من الدنيا، حيث لا بديل له، فعلى مرّ التاريخ وُجدت سلسلة من مصاديق الإنسان الكامل يخلف اللاحق منه السابق دون فصل، وهذا هو دليل بقاء العالم...ولكن سوف يأتي زمان تقتضي فيه الحكمة الإلهية ختم سلسلة الإنسان الكامل بمقام خاتم الأولياء، وعلى هذا فبرحيل هذا الشخص يصل العالم إلى نهايته»[3].

ولهذا أيضا نبّه الرسول الأعظم ﷺ على أن الساعة لا تقوم إلا على شرار الناس، فقال: «**لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ وَفِي الأَرْضِ مَنْ يَقُول: الله الله**»[4]، وأتم الخلق معرفة بالله هو الإنسان الكامل، فلا تقوم الساعة وفي العالم إنسان كامل.

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، (دار الكتب العلمية) ج1، ص193.

[2] النورسي، **اللمعات**، (دار سوزلر) ص593.

[3] يد الله يزدان، **العرفان النظري**، ص612.

[4] سبق تخريجه.

خامسا: العالمان: الصغير والكبير، والإنسانان: الكبير والصغير

إن الإنسان ما هو إلا عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، وكل ما ظهر في الكون الأكبر فهو في هذا العين الأصغر[1]، وهذا ما يؤكده الصوفية وحتى الفلاسفة والحكماء كإخوان الصفا[2] وغيرهم، «فالإنسان والعالم يمثلان ظاهر الألوهة، فيمثلها العالم من حيث كثرة الأسماء والصفات، في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي "الله»[3]، وفي هذا المعنى يقول الإمام النورسي:«نعم، إن إدراج فهرس الكائنات جميعا، ومفاتيح خزائن الرحمة كافة، ومرايا الأسماء الحسنى كلها، في هذا الجسم الصغير للإنسان، لمما يدل على الحكمة البليغة في الصنعة البديعة»[4]، وهذا ما أكده المفسر الصوفي ابن عجيبة حين قال:«...إذ ليس شيء في العالم إلا وفي الأنفس له نظير، مع ما فيه من الهيئات النابعة والمصادر البهية»[5].

فالإنسان إذن نسخة من العالم وكل شيء فيه مماثل لما في العالم، و وجوده ليس سوى ترجمة ومثال مصغر لوجود العالم، وهذا ما عبر عنه الششتري[6] رَحِمَهُ اللَّهُ منشدا:

كل شيء يذكار والشموس والأقمار*** في صفاتك مجموع فيك تغيب وتطلع[7]

«إن الحقيقة المسلّمة عند الصوفية أن ما ليس في الإنسان لا سبيل له إلى معرفته، والعارف لايستطيع أن يعرف الله ولا أن يعرف شيئا من أسرار الكون، ما لم يجدها جميعا في نفسه، فهو العالم الأصغر، وهو مثال صورة الله، وهو باصرة الدنيا، يرى الله فيها آثاره، وفي معرفته لنفسه

---

[1] ابن عربي، **عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب**، ص37

[2] **رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء**، دط، دار صادر، بيروت، دت، ج2(الجسمانيات الطبيعيات)، ص24.

[3] نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ص231.

[4] النورسي، **الكلمات** (دار النيل)، ص68.

[5] ابن عجيبة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ج7، ص205.

[6] هو **أبو الحسن علي بن مُحَمَّد عبد الله النميري الششتري (610-668هـ)**، ولد بششتر إحدى قرى وادي آش بالأندلس، كان وزيرا و عالما، ولما انظم إلى ابن سبعين خرج عن الأسباب، تشعّبت طريقته عن السبعينية، قيل أنه تبرأ من قول الحلول والاتحاد في آخر حياته، من مصنفاته: "المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية"، و"الرسالة البغدادية".ينظر:الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص338.

[7] الششتري (أبو الحسن)، **الديوان**، تح و تع: علي سامي النشار، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1960م، ص 153.

معرفة الله تعالى، فهو يعرف نفسه بمعرفة الله، فالله أقرب إلى كل شيء من معرفة الشيء لنفسه»[1].

سادسا: التعاطف بين العالم والإنسان

نجد من أوجه العلاقة بين العالم والإنسان وجها آخر، تحدث عنها الشيخ الرئيس ابن سينا رَحِمَهُ اللَّهُ متأثرا في ذلك بالمنحى الصوفي الذي يظهر في كتاباته[2]، هو تعاطف العالم مع الإنسان، حيث يرى ابن سينا بأن هناك انسجام، وتكامل، ومطابقة بين العالم الصغير (الإنسان) والعالم الكبير (الكون)، «هي مطابقة مبنية على المشاركة الباطنية والانسجام القائمين بينهما، وتصبح هذه المشاركة الخافية على معظم الناس، أكثر وضوحا كلما ازداد صفاء النفوس حتى يصبح الانسجام بين الإنسان والكون عند الأنبياء أمرا ظاهرا للملأ، وتؤدي ممارسة الطقوس الدينية إلى زيادة التعاطف القائم بين العالم الصغير و العالم الكبير، و تتيح للإنسان تلقي دفق القوى الروحانية من الأفلاك السماوية بشكل أشمل وأعم، كما تعمل هذه الطقوس، وخاصة الصلاة، على إدخال نظام العالم إلى داخل كينونة الإنسان وتجعله جزءاً منها، ولهذا السبب فإن للتضحية فائدة عظيمة، وخاصة صلوات الاستسقاء وصلوات الأحداث المشابهة الأخرى»[3]، فصلاة الاستسقاء مثلا؛ يؤديها الإنسان طلباً من الربّ جلّت عظمته لكي يغيثه ويسقيه، فيحصل هنا التعاطف بين الإنسان والكون فتُمطر السماء الخاضعة لأمر ربها ماءً عذبا سائغا للشاربين.

ويفسر ابن سينا هذا التعاطف بين الإنسان والكون بأنه تعاطف مبني على العشق الذي يسود الكون، فالله عزّ وجلّ نفسه هو العاشق والمعشوق، وأصل الكون ونهايته، والحب الذي يُكنّه الله تعالى للعالم يتخطى العالم بأسره، ويختلف ظهور حبه هذا في كل مرحلة من مراحل المراتب

---

[1] نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص86.

[2] يروى في تأثر ابن سينا بالتصوف أنه دخل في خلوة دامت ثلاثة أيام مع الصوفي الكبير أبي سعيد بن أبي الخير، الذي سأل ابن سينا حول صحة ما يقال من أن الأجسام الثقيلة تسعى نحو مركز الأرض، وكان الجواب بأن ذلك صحيح تماما، عندها تنازل أبو سعيد مزهرية معدنية وطوّح بها في الهواء؛ وعوضا عن سقوطها نحو الأسفل بقيت معلقة في الهواء، وسأل: "ما سبب ذلك؟"، فأجاب ابن سينا أن الحركة الطبيعية للمزهرية هي السقوط نحو الأسفل، لكن وجود قوة عنيفة ما هو الذي يمنع حدوث هذه الحركة، فسأل أبو سعيد: "وما هي هذه القوة العنيفة؟" فأجابه: "إنها نفسك، فهي التي تتحكم بهذا"، فعلّق أبو سعيد على جواب ابن سينا بالقول: "طهّر نفسك إذاً كي يكون بإمكانك فعل الشيء نفسه".

يُنظر: Goichon; **La philosophie dAvicenne**, p42 نقلا عن سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العقائد الكونية**، تر: سيف الدين القصير، ط1، دار الحوار، سوريا، 1991، ص145.

[3] حسين نصر، **مقدمة إلى العقائد الكونية**، ص187.

الوجودية[1]، وهو نفس الموقف الذي يتبنّاه الإمامين ابن عربي والجيلي في رؤيتهما للعالم؛ حيث يستدلان على ذلك بالخبر المروي: «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي**»[2].

ومن هنا فإنه يوجد تناغم عجيب بين الإنسان والكون، خاصة عندما ينسجمان معا في التسبيح للإله الواحد ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[3] ، ولذلك يؤدي رحيل الإنسان الكامل عن الكون إلى زلزلة الكون وهلاكه، وذلك ناتج عن الصداقة الحميمة، والعلاقة العميقة التي رسّخها الله بين الإنسان والكون، القائمة على الحب والتعاطف.

وفي الأخير نستنتج أن علاقة الإنسان بالعالم هي علاقة تبادل مصالح –إن جاز التعبير– فالعالم يقدم خدمته للإنسان المتمثلة في تسخير كله له، والإنسان أيضا يقدم خدمته للعالم، المتمثلة في بثّ الروح فيه، وحفظ وجوده وبقائه ومنحه الكمال، وبهذه الكمالات كلها يكون الإنسان– كما يؤكد النورسي– مخدوما في هذا الكون غير خادم، بدليل أن كل شيء مما في الأرض أو في السماء إلا وله علاقة خادمة لوجود هذا الإنسان بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بدءاً من الملائكة المكلفة من لّدن رب العالمين –بعد السجود لآدم– بنفخ الروح في الجنين، وحفظهم له قبل وبعد الولادة، إلى أدق الخلق من الحشرات والجراثيم المسخرات لحفظ توازن بيئته[4].

---

[1] ابن سينا، **رسالة في العشق**، تر: فاكنهايم في، Medieval studies ، (1946م)، ص212.

[2] سبق تخريجه.

[3] سورة الإسراء، الآية: 44.

[4] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص108.

المطلب الرابع: العلاقة بين العوالم الثلاثة (الله، الإنسان، العالم) في الفكر الصوفي

بعدما تبين لنا علاقة كل من الإنسان والعالم بالله، وعلاقة الإنسان بالعالم، نحاول الآن أن نجمع بين هذه العوالم الثلاثة لمعرفة العلاقة القائمة بينها في المنظور الصوفي، وأول ما يجب التنبيه إليه والاعتقاد به، هو أن الله تعالى هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى والصفات العلا، قديم، أزلي، أبدي، مغاير لجميع خلقه، يتنزّه عن أيّ مناسبة بين ذاته العليّة وبين الخلق، فهي من محض الغيب الذي لم ولن نصل إلى إدراكها، وهذا ما يعتقده علماء الصوفية باتفاق، بشهادة مصنفاتهم.

ثم إنه قد تبين لنا آنفا أن العالم هو مرآةٌ، تجلى الحق تعالى على صفحاتها بأسمائه وصفاته، فما من ذرة من ذرات الكون إلا والله عزّ وجلّ ظاهر فيها بأسمائه وصفاته، وأنّ الله تعالى مغاير مغايرة تامة للعالم من حيث الذات؛ لا يتحد معه بأي وجه من الوجوه، فالله خالق للعالم، والعالم مخلوق لله ﷻ، وعلاقتهما علاقة تجلي.

ثم نجد أن الإنسان يحتل مرتبة الوسيط بين الحق والخلق (العالم)، فهو يصل ويفصل في نفس الوقت، «فكأنه[كما يقول ابن عربي] برزخ بين العالم والحق وجامع لحق وخلق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته»[1]، ولهذا جمع الله لنشأة جسد آدم بين يديه فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[2]، وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روح للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم للروح المدبر[3].

فبالإنسان الكامل حقّاً يصل فيضُ الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله، من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين، ولهذا السبب برحلته من مركز الأرض ينخرم نظامها، وتُبدّل الأرض غير الأرض والسماوات.

هذا وإنّ المقارنة بين الله والعالم من جهة والإنسان من جهة أخرى، تبين الوظيفة الوجودية التي يتبوأها الإنسان دون سائر مخلوقات هذا العالم بجملته وتفصيله، فعلاقة الله بالعالم ما هي عين

---

[1] ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، 149.

[2] سورة ص، الآية: 75.

[3] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (دار الكتب العلمية)، ج2، ص 468.

علاقته بالإنسان خاصة، على الرغم من أن الكل مخلوق على الصورة أي صورة الأسماء الإلهية، لكن مادام العالم ليس مقصودا بالإيجاد إلا من أجل الإنسان، ومادام الإنسان هو الذي يقبل حقيقة الأسماء الإلهية كلها بداية، ويكون واعيا بها نهاية، فالإنسان الكبير هو العالم كله، والعالم الصغير هو الإنسان الكامل، ومن هذه الحيثية بالذات هو روح العالم بأسره، وعلته الغائية، وبهذا يحتل الإنسان في الفكر الصوفي موقعا وجوديا متميزا في هذا العالم، لا يضارعه فيه موجود من الموجودات كائنا ما كانت صورته[1].

هذا الإنسان الكامل (الخليفة) يطلق عليه ابن عربي اسما آخر هو "ظل الله"، حيث يقول: «ظلك على صورتك ، وأنت على الصورة، فأنت ظل قام الدليل على أن التحريك للحق لا لك، كذلك التحريك لك لا للظل، غير أنك تعترض فلم تعرف قدرك وظلك لا يعترض، فيا من هو ظله اعلم بقدره منه متى تفلح؟، ما مُدّت الظلال للاستظلال، وإنما مدت لتكون سُلَّما إلى معرفة الله معك، فأنت الظل وسيقبضك إليه، فمن نظر إلى ظله عرف أن حكمه في الحركة والسكون من أصله، فأرادك الحق أن تكون معه كظلك معك، من عدم الاعتراض فيما يجريه عليك...وينبهك بذلك أن حركتك عين حركته، وأن سكونك كذلك...فهو المؤثر فيك»[2].

ففي هذا النص إشارة إلى عدم تكبر الإنسان وتعجرفه حتى وإن كان سيد المخلوقات، فهو رغم المكانة التي يتبوؤها بين الموجودات، بفضل الصورة الإلهية التي خُلق عليها، إلا أنه يظل"ظل الله" فلا حركة ولا سكون له إلا به تعالى، وهو في نفس الوقت شرف للإنسان كونه ظلّ للحق، أي ظلاّ للتجلي الصفاتي الأسمائي، فعلى الإنسان أن يعرف قدره ومكانه من الله تعالى.

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: «فلا يغرنك يا ولي قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ ﴾[3]...فلا يغرّنّك رفعتك على جميع الموجودات من جهة الحقائق التي أُنشئت عليها علواً وسفلا، فإنها ليست برفعة إلهية، وإنما هي رفعة تعطيها الحقائق لا تعصم من نار ولا تدخل نعيما»[4] فعلى الإنسان ألاّ يغتر بما منحه الله من الجمعية التي

---

[1] فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، ص306.

[2] محمود محمود الغراب، **شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي**، ط2، مطبعة نضر، الاسكندرية، 1994م، ص155.

[3] سورة الجاثية، الآية:12.

[4] محمود محمود الغراب، **شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي** ، ص156.

استحق بها مقام الخلافة، وألا يقوده ذلك العطاء الإلهي، والوهب الرباني إلى التألّه والاستغناء، ولذلك فقد علم الله تعالى «أن سرّ الألوهية في الإنسان داء عضال، فكثّر الأدوية فيه فما زال ينبّهك في كتابه العزيز على أدويتك لهذا الداء، لتستعملها فتبرأ منها، فقال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[1]»[2].

وبناء على كل ما سبق نصل إلى استنباط علاقة جامعة ووحدة متكاملة بين هذه العوالم الثلاثة: الله، والإنسان، والعالم؛ بحيث يقود تفكر وتأمل الإنسان في صديقه العالم إلى الإيمان بصانعه، فيغدو العالم للإنسان مصدرا للتعلم من دقته وإحكامه، و مجالا رحبا للاستلهام من جماله، فيصبح العالم مؤنساً ومرشداً، ومرتعاً للتأمل، ورفيقا في التسبيح والتبتل، وهذا يعود بنا إلى رؤية الصوفية الدائرية للوجود؛ التي تبدأ بحب الحق تعالى لأن يُعرف إلى خلق العالم شبحا مسوّى، إلى بث الروح فيه بخلق الإنسان، الذي بدوره يحنّ إلى بدايته فيسعى إلى الرجوع إلى الحق تعالى من خلال النظر والتدبر في العالم.

وفي الأخير نصل إلى أن الفكر الصوفي يفصل ويفرق حقيقة، تفرقة تامة بين العوالم الثلاثة (الله، الإنسان، العالم)، فيجعل الله عزّ وجلّ على قمة السلّم الوجودي ذاتا وصفاتا وأفعالا، بل هو سبحانه فوق السلّم الوجودي، مغايرا لكل خلقه (الإنسان والعالم)، مع الاحتفاظ بالعلاقة الوطيدة بينه تعالى وبين خلقه وخاصة الإنسان، فرغم علوّ مقامه جلّت عظمته إلا أنه لا يبقى فكرة مجردة لا يمكن الوصول إليها، وإنما يجعل الفكر الصوفي منتهى الطريق الصوفي هو الوصول إلى الله تعالى بعد الفناء عن كل ما سواه من الأغيار، ومشاهدته في كل شيء حاضرا بأسمائه، وصفاته، وأفعاله سبحانه وتعالى.

وأما ما نجده من أفكار عند بعض الصوفية في بعض مصنفاتهم، كالحلاج، والسهروردي المقتول، وابن قسي، وابن سبعين..وغيرهم من الذين قُتلوا بسبب ما أودعوه في كتبهم من كشوفات، يُفهم منها وجود تداخل ذاتي بين العوالم الثلاثة، فإن ذلك يُطوى ولا يُروى كما نصح الإمام الغزالي؛ الذي أكّد على أنه ليس كل سر يُفشى ولا كل حقيقة تقال وتُجلى، وينبغي أن

---

[1] سورة مريم، الآية:67.

[2] محمود محمود الغراب، **شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي** ، ص158.

تكون صدور الأحرار قبورا للأسرار، وهذا ما أشار إليه سيد العارفين، من أهل بيت النبوة الإمام زين العابدين[1] ﷺ حين قال:

إني لأكتم من علمي جواهره * * * كي لا يرى الحقَّ ذو الجهل فيفتتنا

وقد تقدّم في هذ أبو حسن * * * إلى الحسين، وأوصى قبله الحسنا

فربّ جوهر علم لو أبوح به * * * لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنـــا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي * * * يرون أقبح ما يأتونه حسنـــــــــا[2]

ثم يعقّب الإمام الآلوسي[3] عن هذه الأبيات بكلام يبيّن من خلاله موقفه من السادة الصوفية، حيث يقول: «ومن ذلك علم وحدة الوجود، وقد نصّوا على أنه طور ما وراء طور العقل، وقالوا: إنه مما تعلمه الروح بدون واسطة العقل، ومن هنا قالوا بالعلم الباطن على معنى أنه باطن بالنسبة إلى أرباب الفكر، وذوي العقول المنغمسين في أوحال العوائق والعوالق، لا **المتجردين العارجين إلى حضائر القدس ورياض الأنوار**...وقد فهم بعضهم كون المراد تبليغ الأحكام، وما يتعلق بها من المصالح دون ما يشمل علم الأسرار، من قوله سبحانه: ﴿ما أنزلنا إليك﴾ دون ما تعرفنا به إليك، وذكر [يقصد الإمام الشعراني] أن علم الأسرار لم يكن منزّلا بالوحي، بل بطريق الإلهام والمكاشفة، وقيل: يُفهم ذلك من لفظ الرسالة، فإن الرسالة ما يُرسل إلى الغير، وقد أطال بعض الصوفية **قدّس الله أسرارهم** الكلام في هذا المقام»[4]

والدارس المنصف والعادل يحاول دائما أن يلتمس العذر، ويحسن الظن، وخاصة في حق من عُرفوا بالصلاح والعلم والتقوى، حتى يستفيد أكثر، فيحاول أن يؤوّل كما فعل سرّاج الدين

---

1 هو **علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين(38–94هـ)**، رابع الإئمة الاثني عشر عند الإمامية، يقال له علي الأصغر لتمييزه عن أخيه علي الأكبر، قال عنه أهل المدينة: ما فقدنا صدقة السرّ إلا بعد موت زين العابدين يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص277.

2 الآلوسي، **روح المعاني**، ج6، ص190.

3 **هو أبو الثناء شهاب الدين محمود الآلوسي(1217– 1270هـ)** أصله من آلوس، البغدادي مولدا، علاّمة في المنقول والمعقول، محدث، ومفسر، اشتغل بالتدريس والتأليف وهو ابن ثلاث عشر سنة، كان عالما باختلاف المذاهب، شافعي المذهب، من مؤلفاته: "درة الغواص في أوهام الخواص"، "النفحات القدسية في المباحث الإمامية" وكتاب التفسير "روح المعاني"، يُنظر: مُحَمَّد حسين الذهبي، **التفسير و المفسرون**، ط5، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م، ج1، ص333–334.

4 الآلوسي، **روح المعاني** ، ج6، ص190.

الطوسي[1] في كتابه القيّم: "اللمع في تاريخ التصوف" في الفصل الأخير الموسوم بـ:"كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم" لأن التصوف –كما هو معلوم– هو حالات وجدانية تُعانى، والصوفي هو صاحب أحوال، فقد تعتريه أحوال القرب فيفنى عن كل ما سوى الله تعالى فتخونه العبارة، كقول الحلاج: "أنا الحق" أو قول الشبلي: "ما في الجبة إلا الله"، أو قول البسطامي: "سبحاني ما أعظم شاني"، وغير ذلك من العبارات التي توحي بالحلول والاتحاد، فأصحاب مثل هذه الأقوال كانوا إذا فاقوا من سكرهم وردّوا إلى سلطان عقولهم، عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه فقط الاتحاد، ولذلك نجد الإمام الغزالي يعتذر عن جميع هؤلاء بأن «كلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى»[2]، لأن العارفين من الصوفية «بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذا الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له حالا ذوقيا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق لهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضا»[3].

ثم يضيف الإمام الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ كلاما منصفا، يردّ به على كل من يعترض على علوم الصوفية عموما، حيث يقول: «... فيجوز أن يعطي الله تعالى لبعض خواص عباده فهماً يدرك به منهما [أي من الكتاب والسنة] ما لم يقف عليه أحد من المفسرين والفقهاء والمجتهدين في الدين، وكم ترك الأول للآخر، وحيث سلّم للأئمة الأربعة مثلا اجتهادهم واستنباطهم من الآيات والأحاديث، مع مخالفة بعضهم بعضا؛ فما المانع من أن يسلّم للقوم ما فُتح لهم من معاني كتاب الله تعالى، وسنة نبيّه؟، [فإن هذا] تحكم بحت، كما لا يخفى على المنصف»[4]، وهذا الموقف لا يُستبعد عن الإمام الألوسي، الذي كلما فسر مجموعة من الآيات، يقول: « ومن باب الإشارة في الآيات» ويأتي بتفسير علماء الصوفية لتلك الآيات.

وها هو أيضا إمام المنصفين بديع الزمان النورسي رَحِمَهُ اللَّهُ لمّا سئل كيف يكون أولياء مشهورين أمثال ابن عربي والجيلي يبحثون في طبقات الأرض السبع وغيرها، ويقولون: لقد رأينا، ثم

---

[1] هو **أبو نصر عبد الله بن علي السّرّاج الطوسي(ت378هـ)**، الملقب بطاووس العلماء صاحب "كتاب اللمع" في التصوف، و يقول محقق كتاب اللمع للطوسي أنه لم يعتني المؤرخون بترجمة الطوسي رغم مكانته العلمية. يُنظر: الصوسي، **اللمع**، ص3.

[2] الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص140

[3] المصدر السابق ، ص139.

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، ج6، ص192.

تأتي العلوم الحديثة وتنفي ما قالوه، فهل ما يقولونه صدق؟ فيجيب إمام الإنصاف قائلا: «إنهم من أهل الحق والحقيقة، وهم أيضا أهل ولاية وشهود، فما شاهدوه فقد رأوه حقّاً، ولكن يقع خطأ في قسم من أحكامهم، في مشاهداتهم في حالة الشهود التي لا ضوابط لها ولا حدود، وفي تعبير رؤيتهم الشبيهة بالرؤى التي لا حق لهم في التعبير عنها، إذ كما لا يحق لصاحب الرؤيا التعبير عن رؤياه بنفسه، فذلك القسم من أهل الشهود والكشف ليس لهم الحق أن يعبّروا عن مشاهداتهم في تلك الحالة؛ حالة الشهود...ولا ريب أن أهل الشهود هؤلاء عندما يرقَون إلى مقام الأصفياء سيدركون أخطاءهم بأنفسهم بإرشاد الكتاب والسنة ويصححونها، وقد صححها فعلا قسم منهم»[1].

كانت هذه إذن رحلة حول الكون وصلته بالله تعالى وبأسمائه الحسنى، وبالإنسان أيضا، وقد اتضح لنا من خلالها الرؤية الكونية الصوفية المتميزة، –تلك الرؤية المبنية على الذوق، والمدعّمة بالنص– أنّ العالم مرآة تنعكس فيها أنوار أسماء الحق تعالى، المشعّة في كل جزئية من جزئياتها، فما من شيء إلا وهو مرتبط في وجوده باسم من أسماء الله الحسنى، التي يمتد بهاؤها إلى كل شيء مخلوق، فتشير صور الجمال في الخلق إلى الجمال المطلق للخالقﷻ، فالكون كله ليس إلا انعكاسا جماليا وجلاليا لأسمائه تعالى، وهو أيضا باعتباره مجموعة من الرموز الوجودية هو خطاب من الله إلى الإنسان؛ خاطبه به ليبلغه كمال ذاته وجمال صفاته وجلالها بقصد هدايته إليه، لذلك يشبهه بديع الزمان بـ "القرآن المجسّم"، من حيث أن القرآن المقروء خطاب الله للعباد، المنزل على عبده هداية لهم وإرشادا، فشابهه الكون من هذه الجهة؛ أي من حيث هو أيضا خطاب الله الرمزي لذوي الألباب،هداية لهم وإرشادا[2]، فهناك وحدة تكاملية بين القرآن والكون؛ لأن القرآن آيات تهدي إلى الحق، والكون بصائر تعصم الإنسان من الزلل، فمن لم يستدل بها على الحق حُجبت عنه كل الحقائق[3].

وقرآنية الكون هذه التي جعلها الصوفية صفة ثابتة له، تعني فيما تعني أنهم أدركوا ما لهذه الكائنات الكونية من دلالات ربانية، وما لرموزها من معان خطابية، ولذا كان الكون كالقرآن، يعرض جمال الله تعالى وكماله وجلاله في صفحات الوجود المشاهدة، ومن هنا يتعرف الإنسان

---

[1] النورسي، **المكتوبات**، (دار النيل)، ص105-106.

[2] فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ص168.

[3] عبد الإله بن مصباح، **أين تكمن حكمة المنهاج العلمي في القرآن الكريم**، (مقال)، مجلة حراء، إسطنبول، العدد 45، (نوفمبر-ديسمبر) 2014، ص58.

على مولاه، عن طريق الخطاب الكوني أولا، والخطاب الأنفسي ثانيا ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[1]، وذلك من خلال معرفته بنفسه وبقيمته الوجودية المتمثلة في كونه خليفة الله، وبصلته بالله تعالى المتمثلة في كونه أكبر مجلى تجلت فيه الأسماء الإلهية، وبصلته أيضا بالكون المتمثلة في كونه سيده وعلة وجوده وبقائه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 سورة الذاريات، الآية: 21.

الخـــــاتمـــــة

بعد هذ التطواف الرحيب، أصل إلى نهاية المطاف، التي يُستحسن فيها حصر ما توصلت إليه من نتائج و ثمرات، أهمها:

1- أن المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي يكون تلقّيها بحسب الترقّي وهو التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف، فمنهج المعرفة الصوفية هو الكشف، وأداتها القلب، وموضوعها الله تعالى.

2- أن الصوفية قد برهنوا برهنة قوية على أن للعقل مجالات رحبة في المعرفة الإلهية، ويتجلى ذلك من خلال توظيفهم لشتى الأدلة العقلية في إثبات الوجود الإلهي.

3- أن التحقيق الذي عليه جمهور العلماء من الصوفية في عدد الأسماء الحسنى؛ أنها ليست محصورة بعدد، وذلك لاعتقادهم بأن العالم وما فيه من آثار مجلى أسمائه تعالى، والأسماء الحسنى في الفكر الصوفي عبارة عن نسب وإضافات، تنضاف إلى الله تعالى بحسب الاعتبارات المتعينة بالآثار، ولذلك لا يمكن حصرها في عدد معين، وأما تخصيص الحديث النبوي لتسعة وتسعين اسما؛ فيُرجعه علماء الصوفية إلى كونها أشهر الأسماء وأبينها معان و أظهرها، وكونها بمنزلة الأصول وتحتها أسماء كثيرة لا حد لها.

4- أن الفكر الصوفي لا يقتصر نظره إلى الإنسان على أنه كائن عاقل، بل ينظر إليه باعتباره مظهر تلك الرتبة الإنسانية الكمالية التي لا تقف عند حدود تمامها الوجودي، بل تتجاوز لمرتبة الكمال الوجودي، الذي يتحقق بالوعي المطلق بالأسماء الحسنى، أو التحقق بالصورة الذي يؤدي إلى تحقق الإنسان بإنسانيته، هذا التحقق مرهون بتخلق الإنسان الخليفة وتحققه بأسماء مستخلفه تعالى في جميع مناحي حياته.

5- أن الفكر الصوفي جعل الذكر بالأسماء الحسنى وسيلة فعّالة لبناء إنسان كامل، ومستقيم نفسيا وسلوكيا؛ تلك الاستقامة التي تنعكس على علاقة الإنسان بغيره، فيؤدي ذلك إلى بناء مجتمع صالح فكريا وسلوكيا.

6- أن الكون عند علماء الصوفية؛ هو ذلك الكتاب المشهود بآياته الشؤونية التي تفسر تلك الآيات القرآنية، وتقربها إلى الأفهام عن طريق التجلي الإلهي، وفقا لثالوث الذات الإلهية (الكمال، والجمال، والجلال) ومنه سمي العالم عالما، لأنه علامة على الله وطريق إلى معرفته تعالى.

7- أنه توجد علاقة جامعة ووحدة متكاملة بين العوالم الثلاث: الله، والإنسان، والعالم؛ بحيث يقود تدبر الإنسان في نظيره العالم إلى الإيمان بصانعه، فيغدو العالم للإنسان مصدرا للتعلم من دقته ونظامه، ومجالا رحبا للاستلهام من جماله، فيصبح العالم مؤنساً ومعلّماً، ومرتعاً للتأمل، ورفيقا في التبتل والعبادة، وهذا ما يفسر لنا رؤية الصوفية الدائرية للوجود؛ التي تبدأ بحبّ الحق تعالى لأن يُعرف إلى خلق العالم شبحا مسوّى، إلى بث الروح فيه بخلق الإنسان، الذي بدوره يحن إلى بدايته فيسعى إلى الرجوع إلى الحق تعالى من خلال النظر والتدبر في العالم.

هذه أهم الثمار التي جنيتها من هذه الرسالة، التي كانت عبارة عن محاولة لإبراز الجانب المضيء في الفكر الصوفي، غاضين البصر عن الجانب المظَلَّم، ولا أزعم أنني وفيت على الغاية أو بلغت الكمال في عرض مكانة الأسماء الحسنى عند السادة الصوفية، وإنما هي وجهة نظر معروضة لا مفروضة، وما العمل الذي أقدمه إلا خطوة على الطريق تتبعها خطوات أخرى –إن شاء الله– نحو التأصيل للرؤية الصوفية الكونية والوجودية؛ لأنه من المعلوم أن "الرؤية الكونية" أو "نظرية الوجود" تقع في قلب مشكلة المعرفة، وترتبط ارتباطا وثيقا بنظرية المعرفة؛ فهي المنهج الذي يرسم به الإنسان علاقته بالمعرفة وبالوجود، ولاريب أن أزمة العالم ترجع إلى نظرية المعرفة، وربما أمكن للأطروحة الصوفية أن تكون بحجم التحدي المطروح والغاية المنشودة، المتمثلة في تقديم فهم شامل للكون والإنسان، وبناء نموذج الرشد الشامل لجميع مناحي الحياة، الذي دلّ عليه القرآن ﴿إِنَّاسَمِعْنَا قُرْءَاناً عَجَباً ۝ يَهْدِيۤ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَداً﴾ (الجن: 1 و 2.).

ولعلّ أهم ما يمكن أن نوصي به في نهاية هذه الرسالة؛ هو إعادة إحياء الجانب المنير من علم التصوف الإسلامي، وذلك بتوسيع نطاق الدراسات الصوفية، لمحاولة الاستفادة من هذا التراث في الحاضر والمستقبل؛ تلك الاستفادة التي تتحقق بقراءةٍ رصينة للفكر الصوفي وفق منهاج مؤيّد بالعدل والإنصاف لا يغفل الحقائق، ولا يتسرع في الحكم، ولا يسقط ظروف الحاضر على الماضي فيحكم عليه وفق هذه الظروف، فمتى كانت قراءته مستوعبة لضوابط هذا المنهاج، كانت إمكانية توظيف هذا التراث للحاضر أيسر وأخصب، لحل كثير من مشكلات المسلم المعاصر، فلا شك أن الفكر الصوفي المنبثق من التجربة الصوفية لدى المسلمين، هو جزء من تراثنا الإسلامي، ومن هويتنا الإسلامية، بل ومن ركائز ديننا إن سلّمنا بأنّ فحواه هو تحقيق مقام الإحسان، وقد

أدّى التصوف في مرحلة ما دورا يمكن للمسلم المعاصر أن يفيد منه، وأن يوظفه في إصلاح حاضره، واستشراف مستقبله.

وفي الأخير نرجو أن نكون بهذه الدراسة قد أدّينا جزءً مما يجب علينا من الاهتمام بتراثنا الإسلامي، واكتشاف ما كان مغمورا من رؤاه الكونية الوجودية، والتربوية التخليقية، التي تعمل على بناء الإنسان الكامل المتكامل معرفيا وأخلاقيا الذي تنشده كل المجتمعات.

هذا منتهى جهدي وكدي، ومبلغ علمي وعملي، فما كان فيه من صواب فهو من محض فضله تعالى ومنّه، وإن كانت الأخرى فمن نفسي ومن الشيطان، وأسأل الله العفو والغفران، ولابد أن يوجد فيه اختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ إِخْتِلَٰفاً كَثِيراً﴾. (النساء 81).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الـــفـــــهارس العامـــة

1. فهرس الآيات القرآنية
2. فهرس الأحاديث والآثار
3. فهرس الأبيات الشعرية
4. فهرس الأعلام
5. فهرس المصادر والمراجع
6. فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1ـ فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...﴾	البقرة	29	40،53، 56
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾	البقرة	30	41
﴿فَاذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾	البقرة	152	75، 76
﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ...﴾	البقرة	195	32
﴿فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	البقرة	207	30
﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾	آل عمران	28	9
﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا ...﴾	آل عمران	191	75
﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُواْ اللَّهَ ...﴾	النساء	102	76
﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ ﴾	النساء	132	142
﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾	المائدة	56	96
﴿يَفْقَهُونَ﴾	الأنعام	98	18
﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَآءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾	الأعراف	180	26،28، 30
﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَٰوَٰتِ ...﴾	الأعراف	185	105
﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾	الأنفال	17	153
﴿ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ ﴾	التوبة	80	36

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُومِنِينَ أَنفُسَهُمْ ...﴾	التوبة	112	33
﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا ﴾	يونس	12	22
﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ﴾	يونس	101	106
﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾	هود	121	108
﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلاَّ أَسْمَآءً ...﴾	يوسف	40	26
﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ ...﴾	يوسف	53	77
﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾	الرعد	2	168
﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	النحل	12	18
﴿لاَ تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ... ﴾	النحل	51	32
﴿ يَتَفَكَّرُونَ﴾	النحل	69	18
﴿ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ ﴾	النحل	81	36
﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾	الإسراء	44	172
﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ...﴾	الإسراء	67	22
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ...﴾	الإسراء	70	166
﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ...﴾	الإسراء	109	30
﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾	الكهف	24	70
﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾	مريم	8	142
﴿أَوَلاَ يَذْكُرُ ٱلإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ ...﴾	مريم	67	175
﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾	طه	5	65، 66
﴿ٱللَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾	طه	7	30

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿إِنِّيَ ءَانَسْتُ نَارًا﴾	طه	9	45
﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىَ ﴾	طه	13	76
﴿لِّأُوْلِى ٱلنُّهَىٰ ﴾	طه	54	18
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	الأنبياء	22	16
﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ ....﴾	النور	53	56
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾	الفرقان	45	18
﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلذِے لاَ يَمُوتُ﴾	الفرقان	58	93
﴿ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾	العنكبوت	45	76
﴿لِّلْعَٰلَمِينَ﴾	الروم	21	18
﴿أَلَمْ تَرَوْاْ اَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم ...﴾	لقمان	19	166
﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلاُمُورِ﴾	لقمان	21	108
﴿ وَالذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً وَالذَّٰكِرَٰتِ﴾	الأحزاب	35	74
﴿ٰٓيَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً ﴾	الأحزاب	41	74، 75
﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلاَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضِ.﴾	الأحزاب	72	55
﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾	ص	74	136، 173
﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾	غافر	15	155، 159
﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِے ٱلاَفَاقِ وَفِے أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ..﴾	فصّلت	53	17، 18، 20، 21، 106
﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾	الشورى	13	108

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ﴾	الجاثية	12	138، 174
﴿ فَاعْلَمَ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾	مُحَمَّد	19	88
﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾	الذاريات	21	20، 179
﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات	56	53، 107
﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾	النجم	42	142
﴿ فَاعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلأَبْصَٰرِ ﴾	الحشر	2	14
﴿لَهُ ٱلأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾	الحشر	23	30
﴿هُوَ ٱلذِي بَعَثَ فِي ٱلأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ ...﴾	الجمعة	2	59
﴿ وَلِلهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُومِنِينَ﴾	المنافقون	8	95
﴿ٱللَّهُ ٱلذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ...﴾	الطلاق	12	106
﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ ﴾	المزمل	18	33
﴿ وَلآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾	القيامة	2	77
﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾	الإنسان	1	117
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ﴾	الإنسان	23	36
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾	الانفطار	8-6	50
﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلأَعْلَى﴾	الأعلى	1	26
﴿ أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى ٱلإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾	الغاشية	17	18
﴿ فَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى ٱلإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ...﴾	الغاشية	20-17	18، 105

﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ...﴾	الفجر	30	77
﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾	الليل	2-1	110
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾	التين	4	167
﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾	التين	5	167

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2ـ فهرس الأحاديث و الآثار

الحديث	الراوي	الصفحة
«أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ...»	ابن حبان	35
«أَعْدَى عَدُوُّكَ نَفْسَكَ الّتِي بَيْنَ جَنْبَيْك»	العجلوني	77، 83
«أَكْثِرُوا ذِكْرَ هاَدِمِ اللَّذَاتِ»	الحاكم، ابن أبي شيبة، القضاعي	85
«إِنَّ اللهَ تَعَالَى احْتَجَبَ عَنِ العُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارْ...»	ابن عربي	64
«إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ»	مسلم	35
«إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَانِ »	مسلم	53، 134
«إن الله خلق آدم على صورته»	مسلم	53، 134، 167
«إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لاَ يَقْبَل إِلاَّ طَيِّبًا»	مسلم	35
«إِنَّ اللهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ»	مسلم	33، 35
«إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ»	البخاري، مسلم	28، 30، 32
«إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا ...إِنَّهُ وتر يحب الوتر »	مسلم	30
«إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا... وَ هُوَ وِتْرٌ...هو الله...»	البيهقي	31
«إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ ...»	مسلم	33
«إِنَّ للهِ مَائَةَ خُلُقٍ وَسَبْعَةَ عَشَرَ خُلُقًا، لَا يُوَافِي عَبْدٌ بِخُلُقٍ مِنْهَا إِلَّا أَدْخَلَهُ الجَنَّة»	البيهقي	59
«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ»	الألباني	59

«رَجَعْنَا مْنَ الجِهَادِ الْأَصْغَرْ إِلَى الجِهَادِ الْأَكْبَرِ»	العجلوني	83
«سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي»	البخاري	124
«كُنْتُ سَمْعَهُ الّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرِهِ الّذِي يُبْصِرُ بِهِ»	البخاري	54، 62، 70، 136، 147
«كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي»	العجلوني	106، 107، 138، 172
«لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِك»	مسلم	13
«لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُول: الله الله»	مسلم	75، 170
«لاَحَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الجَنَّةِ»	البخاري، مسلم	114
«لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطِبًا مِنْ ذِكْرِ اللهِ»	ابن حبان	75
«لاَ يَقْعُد قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ حَفَّتْهُمُ المِلاَئِكَةُ...»	مسلم	75
«مَثَلُ الّذِي يَذْكُر رَبَّهُ وَ الّذِي لاَ يَذْكُر رَبَّه مَثَلُ الحَيِّ وَ المَيِّتِ»	البخاري	75
«مِلْءَ السَّمَاوَاتِ وَمِلْءَ الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا، وَمِلْءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ ..»	مسلم	165
«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»	الزركشي، الشيباني	20

3ـ فهرس الأبيات الشعرية

الأبيات	الصفحة
أتزعم أنك جرم صغير * * * و فيك انطوى العالم الأكبر وأنت الكتاب المبين * * * الذي بأحرفه يظهر المضمر	44
ألا كل شيء ما خلا الله باطل * * * و كل نعيم لا محالة زائل	142
إني لأكتم من علمي جواهره * * * كي لا يرى الحقَّ ذو الجهل فيفتتنا و قد تقدّم في هذ أبو حسن * * * إلى الحسين، و أوصى قبله الحسنا فربّ جوهر علم لو أبوح به * * * لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنـــا ولاستحلّ رجال مسلمون دمي* * * يرون أقبح ما يأتونه حسنـــــا	177
تجلّى حبيبي في مرائي جماله * * * ففي كل مَرَاءٍ للحبيب طلائع فلما تجلى حسنه متنوعا * * * تسمى بأسمـاء فهن مطالــع فأبرز منـه فيه آثار وصفـه * * * فذلكم الآثار من هو صانــع	121
جَلَتْ في تجليها الوجودَ لناظري * * * ففي كل مرْئيٍّ أراها برؤيةِ	154
فإذا كنت في المعارف غرا * * * ثم أبصرت صادقا لا تمار لا تكن منكرا فثم أمور * * * لطوال الرجال لا للقصار و إذا لم تر الهلال فسلّم * * * لأناس رأوه بالأبصـــــار	159
فكل مليحٍ حسنه من جمالها * * * معار له بل حسن كل مليحة	154 ،122
كل شيء يذكار والشموس والأقمار*** في صفاتك مجموع فيك تغيب وتطلع	170
الله قل، و ذر الوجود و ما حوى * * * إن كنت مرتادا بلوغ كمال. فـالكـل دون الله إن حققـتـــه * * * عدم على التفصيل و الإجمال. و اعلم بأنك و العوالم كلها * * * لولاه في محو و في اضمحلال. من لا وجود لذاته من ذاته * * * فوجوده لولاه عين محال. فالعارفون فنوا و لما يشهدوا * * * شيئا سوى المتكبر المتعال. و رأوا سواه على الحقيقة هالكا * * * في الحال و الماضي و الاستقبال. فالمح بعقلك أو بطرفك هل ترى * * * شيئا سوى فعلا من الأفعال	151 ،150

و انظر إلى علو الوجود و سفله * * * نظرا تؤيده بالاستـــــــدلال تجد الجميع يشير نحو جلاله * * * بلسان حال و لسان مقال هو ممسك الأشياء من علو إلى * * * سُفل و مبدعها بغير مثال	
متى حِلتُ عن قولي: "أنا هي" أو أقُل * * * وحاشا لمثلي أنها فيّ حلّت و هـــــا دحيـة وافى الأمين نبيـــنا * * * بصورته في بدء و حي النبوة أجبريـــل قل لي كـــان دحية إذ بـــدا * * * لِمهدي الهدى في هيئة بشرية ولي من أتم الرؤيتين إشـــــــارة * * * تنزّه عن رأي الحلول عقيدتي وفي الذكر ذكر اللّبس ليس بمنكر * * * ولم أعْدُ عن حُكْمى كتاب وسنة	161
من قال يعلم أن الله خالقـــه * * * ولم يحر كان برهانا بأن جهـــلا لا يعلم الله إلا الله فانتبهـــوا * * * فليس حاضركم مثل الذي غفلا العجز عن درك الإدراك معرفة* * *كذا هو الحكم فيه عند من عقلا هو الإله فلا تُحصى محامـــده * * * هو النزيه فلا تضرب له مثـــلا	12
هذا الوجود إن تعدد ظاهرا * * * و حياتكم ما فيه إلا أنتم	155
وتشابها فتشاكل الأمر * * * رق الزجاج و راقت الخمر وكأنما قـدح و لا خمر * * * فكأنما خمر و لا قـــــدح	160
وجودي أن أغيب عن الوجود * * * بما يبدو عليّ من الشهود	158
وصرّح بإطلاق الجمال و لا تقل * * * بتقييده ميلا لزخرف زينةِ	155
وطاح وجودي في شهودي و بِنْتُ عن * * * وجود شهودي ماحياً غير مثبتٍ	155

4ـ فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
الآلوسي	176، 177
أينشتاين	128
البسطامي	116، 177
البوطي	149
التبريزي	49
ابن تركة	144
التستري	10
التفتازاني (سعد الدين)	159
التفتازاني (أبو الوفا)	139، 146
ابن تيمية	161
الجرجاني	48، 104
الجريري	58
الجنيد	12، 62، 94، 116، 157
جون تولاند	150
الجيلاني (عبد القادر)	79، 81، 86، 87، 88، 90، 95، 96
الجيلي	5، 39، 40، 54، 55، 111، 112، 114، 115، 116، 117، 121، 123، 124، 125، 138، 152، 153، 155، 156، 157،
الحكيم الترمذي	9، 10
ابن خلدون	74
الدقاق	10، 88
ذو النون المصري	11
الرازي	13، 32، 33، 34، 35، 37، 92

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الرومي (جلال الدين)	48، 49
زين العابدين	176
الساحلي	71، 72، 73، 89
ابن سبعين	78، 150، 153، 156، 175
سعاد الحكيم	47، 110
السهروردي	139، 141، 175
ابن سودكين	150
ابن سينا	141، 171، 172
الشاذلي	23
الشبلي	153، 177
الششتري	170
الشعراني	147، 149، 176
الشيرازي (صدر الدين)	140، 144،143، 145، 146، 160
الطبري	29
طه عبد الرحمان	60، 69، 98
الطوسي (سراج الدين)	177
عبد القادر الجزائري	157، 164، 167
ابن عجيبة	70، 104، 170
ابن عربي، الشيخ الأكبر	3، 4، 6، 7، 8، 12، 13، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 27، 35، 41، 46، 47، 49، 50، 54، 60، 74، 78، 105، 106، 107، 108، 110، 111، 112، 113، 114، 119، 124، 125، 132، 134، 136، 139، 141، 142، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 154،153، 163، 164 ، 166، 167، 168، 169، 172، 173، 174، 175
ابن عطاء	6، 7، 11، 23، 70، 75، 90، 92، 105، 115
ابن عطية	27

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلاوي	51
الغزالي	8، 15، 21، 24، 28، 31، 34، 37، 41، 60، 66، 77، 152، 159، 160، 161، 176، 177
الفارابي	14
ابن الفارض	122، 153، 154، 155، 156، 161
فريد الأنصاري	105
القاشاني	55، 111، 113
ابن قسي	108، 119، 175
القشيري	23، 26، 31، 41، 69، 78، 88، 92
القونوي	31، 36
ابن القيم	166
الكافيجي	37
الكتاني	58
مُحَمَّد إقبال	59، 63
مُحَمَّد بن الواسع	153
أبو مدين	113، 150، 151
النفري	153
النورسي، بديع الزمان	11، 16، 17، 18، 19، 22، 23، 46، 55، 91، 105، 106، 120، 122، 124، 126، 127، 128، 129، 132، 137، 158، 161، 165، 169، 170، 179
النوري	7
الهجويري	9، 10، 12
يوسف زيدان	120، 123

5ـ فهرس المصادر والمراجع:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، بالرسم المغاربي.

I. كتب السنة النبوية المطهرة

1. ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن مُحَمَّد)، **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، ضبطه وصححه ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُحَمَّد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
2. الألباني (مُحَمَّد ناصر الدين)، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة** ، ط2، مكتبة المعارف، الرياض، 2000م.
3. البخاري (أبو عبد الله مُحَمَّد بن اسماعيل)، **الجامع الصحيح** ، ترقيم وترتيب: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ط1، مكتبة الصفا، القاهرة، 2003.
4. البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، **الأسماء والصفات**، تحقيق: عبد الله الحاشدي، تقديم، مقبل بن الهادي الوادعي، ط1، مكتبة السوادي، جدّة، 1993م.
5. ----------، **شعب الإيمان**، تحقيق: أبو هاجر مُحَمَّد السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1990م.

II. المخطوطات

6. التبريزي (شهاب الدين)، **خواص منافع أسماء الله الحسنى**، مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقم: 7477 ف 5/1577، 1957م.
7. الجيلي (عبد الكريم)، **المناظر الإلهية ومخاطر إجمال العلوم اللدنية**، جامعة الملك سعود، الرياض، قسم المخطوطات،1957.
8. ---------، **قصيدة النادرات العينية**، جامعة الملك سعود، الرياض، قسم المخطوطات، 1957م .
9. النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل) ، **المعارف الغيبية في شرح العينية الجيلية**، جامعة الملك سعود، الرياض، 1957م.

III. المصادر

10. بن بريكة (مُحَمَّد البوزيدي الحسني) ، **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان (موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية)**، ط1، دار المتون، الجزائر، 2006م.

11. ----------، **موسوعة الطرق الصوفية (الطريقة القادرية)**، دط، دار الحكمة، الجزائر، 2007م.

12. ابن تركة (علي بن مُحَمَّد)، **تمهيد القواعد الصوفية**، ضبط وتعليق: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

13. التفتازاني (أبو الوفا)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط3، دار الثقافة، القاهرة، دت.

14. التلمساني (مُحَمَّد بن الهاشمي) ، **أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين**، دط (دون دار)، دت.

15. الجامي(عبد الرحمان بن أحمد)، **شرح الجامي على فصوص الحكم**، ضبطه وصححه: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

16. جودة مُحَمَّد أبو اليزيد المهدي، **بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية**، ط1، دار غريب، القاهرة، 1998م.

17. الجيلاني (عبد القادر)، **الطريق إلى الله**، تحقيق: مُحَمَّد غسان عزقول، ط2، دار السنابل، دمشق، 1994م.

18. ---------، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، دط، دار الهدى، عين مليلة، دت.

19. --------، **منظومة الأسماء الحسنى**، تحقيق: مُحَمَّد عبد الرحيم، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، 1999م.

20. الجيلي (عبد الكريم)، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، تحقيق: صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

21. ---------، **قاب قوسين وملتقى الناموسين**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
22. ----------، **كتاب النقطة**، تحقيق: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
23. ----------، **الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية**، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
24. ----------، **الكهف و الرقيم في شرح بسم الله الرحمان الرحيم**، تحقيق: عاصم الكيالي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.
25. ---------، **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود**، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.
26. الحكيم الترمذي، **ثلاث مصنفات للحكيم الترمذي (المسائل التي سأله أهل سرخس عنها)**، باهتمام: بيرند راتكه، دط، دار فرانتس شتاينر شتوتكارت، بيروت، دت.
27. الخاني (قاسم بن صلاح الدين) ، **السير والسلوك إلى ملك الملوك**، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
28. الخروبي (مُحَمَّد بن علي) ، **الأنس في شرح عيوب النفس**، تحقيق: مُحَمَّد الطيب إدريس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
29. ابن الدباغ عبد الرحمان الأنصاري، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق: هـ.ريتر، دط، دار صادر، بيروت، دت.
30. الديلمي (شمس الدين) ، **شرح الأنفاس الروحانية للجنيد وابن عطاء**، تحقيق: أحمد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011م.
31. الرومي (جلال الدين)، **المثنوي**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، دت.
32. زروق، **شرح الحكم العطائية**، تحقيق: عبد الحليم محمود،ط1، بيت الحكمة، الجزائر، 2010م.

33. الساحلي، **بغية السالك في أشرف المسالك**، تحقيق :عبد الرحيم العليمي، ط1، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، 2003م.
34. ابن سبعين (عبد الحق)، **بد العارف**، تحقيق: جورج كتورة، ط1، دار الأندلس ، بيروت، ودار الكندي، بيروت، 1978م.
35. ----------، **كتاب الإحاطة**، تحقيق: د بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، دط، مدريد، 1958م.
36. السكندري (ابن عطاء الله) ، **تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس**، دط، دار جوامع الكلم، القاهرة، دت.
37. ----------، **الله القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد**، تعليق: محمود توفيق الحكيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م.
38. ----------، **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح**، خرّج أحاديثه: مُحَمَّد عبد السلام إبراهيم، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
39. السهروردي، **عوارف المعارف**، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966م.
40. الششتري (أبو الحسن)، **الديوان**، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1960م.
41. الشعراني (عبد الوهاب)، **القواعد الكشفية الموضّحة لمعاني الصفات الإلهية**، تحقيق: حمد محمود درويش، ط1، دار التقوى، دمشق، 2009م.
42. ----------، **اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر**، دط، (دون دار)، دت
43. الطوسي (سراج الدين) ، **اللمع في تاريخ التصوف** ،تحقيق: طه عبد الباقي سرور وعبد الحليم محمود، دط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م.
44. عبد الباقي مفتاح، **أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية**، دط، دار الوليد للنشر، الوادي، دت.
45. عبد القادر الجزائري، **بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب**، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

46. ---------، **المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف**، تح: عبد الباق مفتاح، دط، دار الهدى، عين مليلة، 2007م

47. ابن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دط، مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، دت.

48. عدة بن تونس، **الروضة السنية**، دط، المطبعة العلوية، مستغانم، دت.

49. ابن عربي (محيي الدين)، **إنشاء الدوائر**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

50. ----------، **التجليات الإلهية**، تحقيق: عثمان اسماعيل يحي، دط، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988م.

51. ----------، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

52. ----------، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت، دت.

53. ----------، **الرسالة الوجودية**، دط، مكتبة القاهرة، دت

54. ----------، **العبادلة**، تحقيق: عبد القادر أحد عطا،ط1، مكتبة القاهرة، 1969م.

55. ----------، **عنقاء مغرب** ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

56. ----------، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مدكور، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.

57. ---------، **الفتوحات المكية**، دط، دار صادر، دت.

58. ---------، **الفتوحات المكية**، دط، مكتبة الثقافة الدينية، دت.

59. ---------، **الفتوحات المكية**، ضبطه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

60. --------، **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العلا العفيفي، دط، درا الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دت.

61. -------، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**، دط، دار إحياء التراث، بيروت، دت.

62. العقاد (أحمد سعد) ، **الأنوار القدسية في شرح أسماء الله الحسنى وأسرارها الخفية**، تحقيق: بسام مُحَمَّد بارود، تقديم: عبد الحليم محمود، إشراف: مُحَمَّد سليمان فرج، دط، (دون دار)، دت.

63. العلاوي (أحمد بن مصطفى المستغانمي)، **الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية**، دط، مطبعة أحباب الإسلام، باريس-فرنسا-، 1984.

64. ----------، **القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد**، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1992م.

65. ----------، **رسائل الشيخ المستغانمي**، ضبط وتصحيح وتعليق: عاصم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.

66. عنايات خان، **تعاليم المتصوفين**، ترجمة: إبراهيم استنبولي، ط2، دار الفرقد، سوريا، 2008م.

67. الغزالي (مُحَمَّد أبو حامد) ، **إحياء علوم الدين**، دط، دار الشعب، القاهرة، دت.

68. ----------، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: عبد العزيز السيروان، ط1، دار عالم الكتب، بيروت، 1986م.

69. ----------، **المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى**، تعليق: محمود بيجو، ط1، مطبعة الصباح، دمشق، 1999م.

70. ----------، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، دط، دار المعارف، القاهرة، 1999م.

71. ----------، **المنقذ من الضلال**، تقديم: عبد الرزاق قسوم، ط1، دار جسور، الجزائر، 2007م.

72. ابن الفارض، **الديوان**، دط، دار صادر، بيروت، 1962م.

73. القاشاني (عبد الرزاق)، **آداب الطريقة وأسرار الحقيقة في رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني**، ضبط وتعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

74. ----------، **لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام**، تحقيق: أحمد السايح، وتوفيق وهبة، وعامر النجار، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، 2005م.

75. ----------، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1، مصر، 1992م.

76. ابن قسي (أبو القاسم أحمد)، **خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين**، تحقيق: مُحَمَّد الأمراني، دار آصفي 1997م.

77. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، **الرسالة في علم التصوف**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

78. ----------، **شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق: عبد المنعم عبد السلام الحلواني، ط2، دار آزال، 1986م.

79. القونوي (صدر الدين)، **شرح الأسماء الحسنى**، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار كتاب ناشرون، بيروت، 2012م.

80. ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

81. الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تصحيح: أرثر جون أريري، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة، 1994م.

82. -------، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تقديم: يوحنا الحبيب صادر، ط1، دار صادر، بيروت، 2001م.

83. لسان الدين الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دط، دار الفكر العربي، دت.

84. محمود محمود الغراب، **الحب والمحبة الإلهية**، ط2،مطبعة الكتاب العربي، 1992م.

85. ----------، **شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس**، ط2، مطبعة نضر، 1994م

86. أبو مدين شعيب الغوث، **الديوان** ، إعداد: عبد القادر سعود وسليمان القرشي، ط1، دار: كتاب- ناشرون، بيروت، 2011م.

87. المغيلي (مُحَمَّدبن عبد الكريم التلمساني)، **مدونة الفقه التصوفي**، تحقيق: مقدم مبروك، تقديم: غلام الله بو عبد الله، دط، دار القدس العربي، وهران،2011م.

88. الميانجي، (أبو المعالي عبد الله بن مُحَمَّد)، **زبدة الحقائق**، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.

89. النفري (عبد الجبار)، **المواقف والمخاطبات**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

90. النقشبندي (أحمد ابن إبراهيم) ، **شرح الحكم الغوثية**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دط، دار الآفاق العربية، القاهرة، دت.

91. النورسي (بديع الزمان سعيد)، **كليات رسائل النور**، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، ط2، دار سوزلر، القاهرة، 1992م.

- سيرة ذاتية.

92. **- الشعاعات.**

93. **- الكلمات.**

94. **- اللمعات.**

95. **- المثنوي العربي النوري.**

96. **- المكتوبات.**

97. الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان)، **كشف المحجوب**، ترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: أمين عبد المجيد بدوي، دط، دار النهضة العربية، بيروت، دت.

98. يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية**، دط، الهيئة المصرية للكتاب، 1988م.

99. -----، **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1988م.

IV. المراجع

100. إبراهيم سرور، **نفحات عرفانية من إفاضات عبد الأعلى السبزواري**، ط1، دار آيه حبات، قم، 1385هـ.

101. إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** (نموذج الفارابي) ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.

102. إخوان الصفاء وخلان الوفاء، **الرسائل** ، دط، دار صادر، بيروت، دت.

103. إسماعيل راضي، **التصوف بين المدارسة والممارسة**، دط، مركز الإمام الجنيد، المغرب، 2012م.

104. إقبال (مُحَمَّد) ، **ما وراء الطبيعة في إيران**، تحقيق: مُحَمَّد مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م.

105. أسعد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري**، ط1، دار الرائد العربي، بيروت، 1972.

106. الآلوسي (شهاب الدين)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت.

107. البوطي (مُحَمَّد سعيد رمضان)، **كبرى اليقينيات الكونية**، ط8، دار الفكر، دمشق، 1997م.

108. توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها**، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة ، 1967م.

109. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن مُحَمَّد بن قاسم، دط، مكتبة المعارف، الرباط، دت

110. الجرجاني، علي بن مُحَمَّد ، **التعريفات**، ط1، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، 1306هـ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

111. جعفر السبحاني، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية**، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005م.

112. جواد المرابط، **التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري**، دط، دار اليقظة العربي، دمشق، 1966.

113. حامد الطاهر، **الجامع لأسماء الله**، ط1، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2002م.

114. حسن الشافعي وأبو يزيد العجمي، **في التصوف الإسلامي**، ط1، دار السلام، القاهرة، 2007م.

115. حمزة النشتري و عبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى، **سلسلة القصص القرآني (شرح الأسماء الحسنى)**، دط، (دون دار)، دت.

116. الخطابي (حمد بن مُحَمَّد)، **شأن الدعاء**، تحقيق: أحمد بن يوسف الدقاق، ط1، دار المأمون للتراث، 1404هـ.

117. ابن خلدون، **المقدمة**، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م،

118. الرازي (فخر الدين)، **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**، ط1، المطبعة الشرقية، مصر، 1323هـ.

119. ---------، **مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

120. الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، ط1، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1324هـ.

121. ربيعة سحنون وطارق العلمي، **منهج الإمام الجنيد في السلوك وخصائص الممارسة الصوفية بالمغرب**، ط1، دار أبي رقراق، وجدة، 2012.

122. الزجاجي (عبد الرحمان) ، **اشتقاق أسماء الله**، عبد الحسين المبارك، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

123. زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عربي**، ط1،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م.

124. سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العقائد الكونية**، ترجمة: سيف الدين القصير، ط1، دار الحوار، سوريا، 1991م.

125. ابن سينا (أبو الحسن)، **الشفاء، قسم الإلهيات**، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، دط، لاتا، دت.

126. ----------، **رسالة في العشق**، ترجمة: فاكنهايم في، Medieval studies، 1946م

127. الشيرازي (صدر الدين)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

128. ----------، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تعليق: جلال الدين اشتياني، دط، مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي، دت.

129. الطبري (ابن جرير)، **صريح السنة**، تح: بدر بن يوسف المعتوق، مراجعة: بدر بن عبد الله البدر، ط2، مكتبة أهل الأثر، الكويت، 2005م.

130. طلال الحسن ، **منطق فهم القرآن-الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي(من أبحاث كمال الحيدري)-**، ط1، دار فراقد، قم-إيران، 2012م.

131. طه عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م.

132. -------، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1997م.

133. عائشة عبد الرحمان، **القرآن و قضايا الإنسان**، دط، دار المعارف، القاهرة، دت.

134. عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: علي الموسوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.

135. عبد الله بن صالح الغصن، **أسماء الله الحسنى**،ط1، دار الوطن، الرياض،1417هـ.

136. عبد المقصود سالم، **في ملكوت الله مع أسماء الله**، ط16، شركة الشمرلي، القاهرة، دت.

137. عبد الوهاب عزام، **التصوف وفريد الدين العطار**، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.

138. ابن عجيبة، **البحر المديد**، تح: عمر أحمد الراوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

139. عز الدين بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: أحمد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

140. ابن عطية (عبد الحق) ، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق: الرحالي الفاروق، ط1، الدوحة، 1977م.

141. علي أمين جابر، **فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014.

142. فريد الأنصاري، **مفاتح النور**، ط2، دار النيل، القاهرة، 2014م.

143. قاسم مُحَمَّد عباس، **أبو يزيد البسطامي (المجموعة الصوفية الكاملة)**، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، 2004م.

144. ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، تحقيق: حسين آيت سعيد، دط، دار الفكر، بيروت، 2000م.

145. الكافيجي (محيي الدين)، **شرح الأسماء الحسنى**، تحقيق: أحمد رجب أبو سالم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م.

146. كمال الحيدري **فلسفة صدر المتألهين**، بقلم :خليل رزق، ط1، دار الصفوة، بيروت، 2010م.

147. كمال الدين السيد الملاح وحسن مُحَمَّد حلمي عبد الهادي، **دندنة في رحاب أسماء الله الحسنى**، دط، (دون دار)، 2003م.

148. كولن (مُحَمَّد فتح الله) ، **التلال الزمردية نحو حياة القلب والروح**، ط3، دار النيل، القاهرة، 2006م.

149. مُحَمَّد بكر إسماعيل، **أسماء الله آثارها وأسرارها**، ط1، دار المنار، القاهرة، 2000م.

150. مُحَمَّد الحاج حسن الكمالي، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ط1، صنعاء، مؤسسة الفاو، 1993م.

151. مُحَمَّد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ط5، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م.

152. مُحَمَّد سعيد جمال الدين، **رسالة الخلود لإقبال**، ط2، مطبعة الشروق الدولية، القاهرة، 2007م.

153. مُحَمَّد مفتاح، **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، ط1، مكتبة الرشاد، 1997م.

154. محمود شهابي خرساني، **النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة**، المطبعة الإيرانية الأكاديمية للفلسفة، طهران، 1976م.

155. مرتضى مطهري، **الإنسان الكامل**، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، ط2، مؤسسة البعثة، بيروت، 1992م.

156. ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: عماد الهلالي، ط1، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، 2011م.

157. ناجي حسين جودة، **المعرفة الصوفية (دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة)**، ط1، دار عمار، عمّان، 1992م.

158. الندوي (أبو الحسن علي)، **ربانية لا رهبانية**، ط2، دار الفتح للنشر، بيروت، 1978م.

159. ----------، **روائع إقبال**، دط، دار القلم، الكويت، 1978م

160. نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006م.

161. نيكلسون رينولد، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة: نور الدين شرّيبه، ط2 مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002م.

162. وجيه أحمد عبد الله، **الحكيم الترمذي واتجاهاته الذوقية**، دط، دار المعرفة، الإسكندرية، 1989م.

163. يد الله يزدان بناه، **العرفان النظري مبادئه وأصوله**، ترجمة: علي عباس الموسوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014م.

164. يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1986م.

165. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936م.

V. المعاجم والموسوعات

166. أحمد الفيومي، **المصباح المنير في غريب شرح الكبير**، ط5، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1922م.

167. **دائرة المعارف الإسلامية**، يصدرها باللغة العربية: أحمد الشنتاوي وإبراهيم خورشيد، وعبد الحميد يونسي، مراجعة: مُحَمَّد مهدي علام، دط، دار المعرفة، بيروت، دت.

168. رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م.

169. الزبيدي (مُحَمَّد مرتضى)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دط، دار صادر، بيروت، دت.

170. الزركلي (خير الدين)، **الأعلام**، ط16، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.

171. سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، ط1، دار دندرة، بيروت، 1981م.

172. ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ط1، دار صادر، بيروت، 1960م.
173. السلمي (أبو عبد الرحمان بن مُحَمَّد)، **طبقات الصوفية ويليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات** ، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
174. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام مُحَمَّد هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م.
175. الفاسي (حسن بن مُحَمَّد)، **طبقات الشاذلية الكبرى**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
176. الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ط2، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة،1344هـ.
177. ابن منظور، **لسان العرب**، تقديم: عبد الله العلايلي، أعاد بناءه: يوسف خياط، دط، دار الجيل، بيروت ودار لسان العرب، بيروت، 1988م.
178. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م.

VI. المجلات والدوريات

179. عبد الإله بن مصباح، **أين تكمن حكمة المنهاج العلمي في القرآن الكريم**، مجلة حراء، إسطنبول، العدد 45، (نوفمبر-ديسمبر) 2014.
180. محمود مُحَمَّد عيد الصالح، **عارض الإرهاب فقُتل في المحراب ودفن بجانب صلاح الدين الأيوبي**، مجلة الشروق العربي، الجزائر، العدد1007، أكتوبر2014م.

VII. الرسائل الجامعية

181. عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**، إشراف مُحَمَّد عبد اللاوي، أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، 2004م.

VIII. المراجع باللغة الأجنبية

182. Carroll Jane, **Timelessness and time**, paper delivered for the symposium of the Muhyiddin Ibn arabi society, Berkeley, California, 2000.

183. Chittick (william.c), **history of islamic philosophi** edited by: Seyyed Hossin Nasr.scm.press ltd, London- New York, 1991

184. Macgregor (Geddes): **Philosophical issues in religious thought**, (U.S.A.1973).

IX. المواقع الالكترونية

185. http://alhaydari.com/ar كمال الحيدري ، **دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة**.

186. http://ar.islamway.net/scholar/2525/

187. http://www.alkadriaalalia.com/upload/574475093_14.htm

188. http://www.alkadriaalalia.com/upload/574475093_14.htm مخلف العلي القادري الحسيني، **الأنفس السبعة للطريقة القادرية العلية**.

189. http://www.almaaref.org/books/contentsimages/books/madakhel_al3olom/mabadee_elem_alerfan/page/lesson10.htm

190. http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG3/GZ1/BA03/MD07.HTM

191. http://www.nurmajalla.com/article.php?cid=2&c=1&id=228 (عبد الكريم عكيوي، **منهج النورسي في إحصاء أسماء الله الحسنى**).

192. http://www.nurmajalla.com/article.php?cid=2&c=8&id=337 (مُحَمَّد خليل جيجك، **منهج النورسي في التعامل مع الأسماء الإلهية الحسنى**).

193. https://www.goodreads.com/author/show/4350816 cid=2&c=1&id=228

194. www.facook.com/notes/youssef- ، décembre10
zeidan، 2009, 16:24 (يوسف زيدان، **الرؤية الصوفية للعالم .. القولُ الخامس: فى حقيقة الوحدة وَهَرَم الولاية)**
195. www.tahaphilo.com
196. http://www.ziedan.com/index_o.asp

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع..... **الصفحة**

- **الإهداء**
- **شكر وتقدير**
- **مقدمة**

الفصل الأول: معرفة الله وأسمائه في الفكر الصوفي

المبحث الأول: إثبات الوجود الإلهي في الفكر الصوفي..... 1- 24

المطلب الأول: المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي.....3- 14

المطلب الثاني: أدلة وجود الله في الفكر الصوفي.....14- 23

أولا: الأدلة العقلية 14

1- دليل الواجب و الممكن..... 14

2- دليل الصلاح..... 16

ثانيا: الأدلة الكونية 17

1- دليل العالم..... 17

2- دليل الإنسان 19

المبحث الثاني: ماهية الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي..... 25- 41

المطلب الأول: الاسم والمسمى عند الصوفية وأدلتهم في إثبات الأسماء لله تعالى..... 25- 31

أولا: معنى الاسم والمسمى والتسمية في الفكر الصوفي 25

1- اشتقاق الاسم في اللغة..... 25

2- الفرق بين الاسم والمسمى والتسمية..... 25

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى لله تعالى..... 29

1- أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى من القرآن..... 30

2- أدلة الصوفية في إثبات الأسماء الحسنى من السنة النبوية..... 30

المطلب الثاني: عدد الأسماء الحسنى وأقسامها في الفكر الصوفي..... 32 - 41

أولا: عدد الأسماء الحسنى في الفكر الصوفي..... 32

1- معنى قوله ﷺ:«إِنَّ لله تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا مَائَةً إِلَّا وَاحِداً مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنّةَ»..... 32

2- الحكمة الإلهية من تخصيص الأسماء التسعة والتسعين..... 37

ثانيا: أقسام الأسماء الإلهية في الفكر الصوفي..... 38

1:تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها..... 38

2: تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار الذات والصفات والأفعال 38

3: تقسيم الأسماء الحسنى باعتبار ما تقتضيه حقائقها..... 38

الفصل الثاني: صلة الأسماء الحسنى بالحياة الإنسانية

المبحث الأول: مفهوم الإنسان ووظيفته الوجودية في الفكر الصوفي..... 44 - 57

المطلب الأول: مفهوم الإنسان في اللغة وفي الاصطلاح الصوفي..... 44 - 52

أولا: الدلالة اللغوية لمادة "أنس"..... 44

ثانيا: مفهوم الإنسان في الاصطلاح الصوفي..... 46

المطلب الثاني: الوظيفة الوجودية للإنسان في الفكر الصوفي..... 53

المبحث الثاني: التخلق بالأسماء الحسنى وأثره في حياة الإنسان من منظور الفكر الصوفي..... 58 - 68

المطلب الأول: معنى التخلق بالأسماء الحسنى..... 60 - 63

المطلب الثاني: الأسماء الحسنى وكيفية توظيفها في التخلق..... 64 - 68

المبحث الثالث: الذكر بالأسماء الحسنى وأثره في مقامات الأنفس..... 69 - 100

المطلب الأول: مفهوم الذكر، ووظيفته، ومكانته في الفكر الصوفي..... 69 - 76

أولا: مفهوم الذكر في الفكر الصوفي..... 70

ثانيا: وظيفة لغة الذكر..... 72

ثالثا: مكانة الذكر في الفكر الصوفي..... 74

المطلب الثاني: النفس وأنواعها في الفكر الصوفي..... 77 - 100

أولا: مفهوم النفس في الفكر الصوفي..... 77

ثانيا: أنواع النفس في الفكر الصوفي (الأنفس السبعة في الطريقة القادرية العلية أنموذجا)..... 80

ثالثا: أثر الذكر بالأسماء السبعة على مقامات الأنفس..... 87

رابعا: ميزات الذكر بالأسماء الحسنى..... 97

خامسا: البعد الإصلاحي للذاكر الصوفي..... 98

الفصل الثالث: صلة الأسماء الحسنى بالكون في الفكر الصوفي

المبحث الأول: الكون في الفكر الصوفي وتجليات الأسماء الحسنى... 103 -129

المطلب الأول: مفهوم الكون في الفكر الصوفي..... 103 - 107

أولا: الدلالة اللغوية للفظي الكون والعالم..... 103

1- الدلالة اللغوية للفظ "الكون"..... 103

2- الدلالة اللغوية للفظ "العالَم"..... 103

ثانيا: الكون (العالم) في الاصطلاح الصوفي..... 104

المطلب الثاني: تجليات الأسماء الحسنى في الكون..... 108 - 118

أولا: مفهوم التجلي وأنواعه في الفكر الصوفي..... 109

1- الدلالة اللغوية للفظ "التجلي"..... 109

2- معنى التجلي في الاصطلاح الصوفي..... 110

3- أنواع "التجلي" في الفكر الصوفي..... 111

المطلب الثالث: مظاهر تجلي الأسماء الحسنى في الكون..... 119 - 129

أولا: تجلي الجمال الإلهي..... 121

ثانيا: تجلي الجلال الإلهي..... 123

ثالثا: تجلي الكمال الإلهي..... 124

رابعا: أمثلة للتجلي الأسمائي في الكون..... 126

المبحث الثاني: صلة الحق بالخلق في الفكر الصوفي..... 130 - 179

المطلب الأول: علاقة الإنسان بالله في الفكر الصوفي..... 130 - 137

أولا: المجلى الأعظم والمظهر الأتم..... 131

ثانيا: كمال الجلاء وكمال الاستجلاء..... 133

ثالثا: خلقُ الإنسان على صورة الرحمان..... 134

رابعا: خلافة الله تعالى..... 135

المطلب الثاني: علاقة العالم بالله في الفكر الصوفي..... 138 - 162

أولا: تحليل نظرية وحدة الوجود تحليلا فلسفيا..... 140

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: مفهوم وحدة الوجود في الفكر الأكبري..... 146

ثالثا: وحدة الوجود قبل ابن عربي..... 152

رابعا: وحدة الوجود بعد ابن عربي..... 154

خامسا: تحليل أقوال أنصار نظرية وحدة الوجود..... 157

المطلب الثالث: علاقة الإنسان بالعالم في الفكر الصوفي..... 163 - 172

أولا: الإنسان روح العالم..... 163

ثانيا: خلافة الإنسان على العالم..... 164

ثالثا: الإنسان غاية إيجاد العالم..... 166

رابعا: الإنسان علة بقاء العالم..... 168

خامسا: العالمان: الصغير والكبير، والإنسانان: الكبير والصغير..... 170

سادسا: التعاطف بين العالم والإنسان..... 171

المطلب الرابع: العلاقة بين العوالم الثلاثة (الله، الإنسان، العالم) في الفكر الصوفي..173- 179

ـ *الخاتمة*..... 180 ـ 182

– الفهارس العامة..... 183

1. فهرس الآيات القرآنية..... 184
2. فهرس الأحاديث والآثار..... 189
3. فهرس الأبيات الشعرية..... 191
4. فهرس الأعلام..... 193
5. فهرس المصادر والمراجع..... 196
6. فهرس الموضوعات..... 213

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخصات البحث

ملخص باللغة العربية

ملخص باللغة الإنجليزية

ملخص باللغة الفرنسية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص البحث

يعتبر موضوع الأسماء الحسنى من أهم المواضيع التي شغلت حيزا كبيرا من اهتمامات العلماء عموما، وعلماء الصوفية بصورة خاصة، وذلك راجع إلى قيمة الأسماء الحسنى المعرفية؛ باعتبارها الخيط الواصل بين الحق والخلق، والطريق الوحيدة لمعرفة العبد لربّه و الوصول إليه، وقد حاول الصوفية إبراز تلك المكانة التي تحتلها الأسماء الإلهية، في حياة الإنسان المعرفية، و الروحية، والسلوكية، والاجتماعية، وهو ما قام البحث ببيانه، من خلال طرح مجموعة من القضايا المتعلقة بأسماء الله تعالى، والإنسان، والكون، في إطار ما رسمته الرؤية الصوفية لذلك، نختصرها فيما يلي:

1- كيف تتم المعرفة الإلهية في الفكر الصوفي؟ وما هي رؤيتهم للأسماء الحسنى من حيث العدد والأقسام؟

2- كيف نظر علماء الصوفية إلى علاقة الأسماء الحسنى بالإنسان وبحياته، بجميع مناحيها؟

3- كيف نظر علماء الصوفية إلى علاقة الأسماء الحسنى بالكون؟ وما هي رؤيتهم لعلاقة الله تعالى بخلقه (العالم، والإنسان)؟

هذه التساؤلات وأخرى حاوت الإجابة عنها من خلال هذه الرسالة، المتكونة من ثلاثة فصول، تشدّها مقدمة و خاتمة:

أما الفصل الأول: فعرضت فيه لرؤية الصوفية للمعرفة الإلهية، والأدلة التي اعتمدوها لإثبات الوجود الإلهي، وكذا موقفهم من عدد الأسماء الحسنى، وأقسامها.

وأما الفصل الثاني: فعالجت فيه صلة الأسماء الحسنى بالحياة الإنسانية، وذلك في ثلاثة مباحث؛ حيث اختص المبحث الأول: بمفهوم الإنسان في الفكر الصوفي ووظيفته الوجودية، والمبحث الثاني: بأثر الأسماء الحسنى في حياة الإنسان من منظور التصوف، والثالث: بأثر الذكر بالأسماء الحسنى على مقامات الأنفس.

وأما الفصل الثالث: فيتعلق بصلة الأسماء الحسنى بالكون في الفكر الصوفي؛ وكان عرض ذلك من خلال مبحثين: تناول المبحث الأول الكون في الفكر الصوفي وتجليات الأسماء الحسنى فيه، وأما المبحث الثاني فجاء لبيان صلة الحق بالخلق.

وفي الأخير ختمت البحث بجملة من النتائج التي توصلت إليها من خلاله، من بينها: أن المعرفة الإلهية عند الصوفية تتعدد آلياتها، وأهم آلية يعتمدونها هي الكشف، وأن الصوفية رغم اعتمادهم على الكشف في تحصيل المعارف، إلا أنهم جعلوا للعقل أيضا مجالات رحبة في المعرفة الإلهية، ويتجلى ذلك من خلال توظيفهم للاستدلال العقلي في إثبات الوجود الإلهي، كما توصلت إلى أن للأسماء الحسنى آثار واسعة في حياة الإنسان، قد اعتنى بها علماء الصوفية، وعملوا على إبرازها من خلال تأكيدهم على وجوب التخلق بالأسماء الحسنى، وكذا حرصهم على توظيفها في الذكر حتى تصفو نفس الإنسان وروحه، وتصل إلى ربّها، وتوصلت أيضا إلى أن الكون حسب الرؤية الصوفية ليس إلا مرآة عاكسة للأسماء الحسنى المتجلية على جميع صفحاته.

وأخيرا أرجو من المولى عزّ وجلّ أن يوطئ لهذه الرسالة أكناف القبول، ويجزل ثوابها يوم لا تنفع العلوم، و الحمد لله فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة.

Summary

is the subject of the names of Allah the Most Important topics that had occupied a large part of the concerns of scientists in general, and woolen scientists in particular, refer to the value of the divine names knowledge; as the thread linking between God and the people, and the road only to see al Abd is ungrateful to his Lord, and access to it, and has tried to highlight those woolen place occupied by the names of God, in human life, and spiritual knowledge, behavioral, and social, and is what the Search statement, through a set of issues relating to the names of God, and human, and the universe, in the framework of the vision outlined by Sufism, Report saves as follows:

1- How is divine knowledge in Sufi thought? And what is their vision of the names of the God of the number and the sections?

2. How the Sufi scholars to link the names of God, human beings and life in all its aspects?

3. How does the Sufi scholars to link the names of Allah balcony? And what is their relationship to God creating (the world, and human)?

These questions and others tried to answer them through this research, consisting of three chapters, with an introduction and Conclusion:

Chapter I: offered in which to see Sufi divine knowledge, and evidence that they have adopted to prove the existence of God, and so their position of the number of the names of Allah, and sections.
And as for the Chapter II: Bi related to names of Allah in which human life, and that in three sections; where he singled out section I: The concept of human thought in Sufi and his existential, and section II: impact of the names of God in human life from the perspective of mysticism, and III: the impact of the above-mentioned names of Allah on the shrines of souls.
and chapter III: concerns have nothing to do with the names of Allah, a balcony in Sufi thought; and the presentation of that through two sections: the first section of the universe in Sufi thought and manifestations of the names of Allah, the statement came second section related to God creating.

And in recent research concluded, inter alia, the findings of which, including: the divine knowledge when woolen mechanisms are numerous, and most important mechanism they adopt is to disclose, and the Sufi, despite their reliance on

disclosure in the collection of knowledge, but also that they made an absurd wide areas of knowledge in God, and that through their employment for inferring mental retardation in proving the existence of God, and also reached the wide implications of the names of the God in human life, may take care of the Sufi scholars, and worked on the highlighted through confirming that offends the names of Allah, and so that they are keen to employ it in the above-mentioned to the same human Saudi-Iraqi and his soul, and up to their Lord, and also reached to the vision of the universe, according to wool is not only a mirror reflecting the names of the god reflected on the All its pages.

And, finally, I hope to God Almighty to accept this work, and that rewards my wage on does not benefit of science, and thank God, light all the best, and fully all blessing.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Résumé

Le sujet des noms d'Allah est l'un des sujets les plus importants qui ont préoccupé les scientifiques, en général, et les érudits Soufis, en particulier, et ce vu leur valeur relative à la connaissance d'Allah et leur rôle liant Dieu à l'être humain et permettant ce dernier à connaître son Dieu. Pour ce faire, les Soufis ont essayé de mettre en évidence l'importance des noms d'Allah dans la vie de l'Homme en matière de connaissance spirituelle, comportementale et sociale qui font le sujet de recherche de ce mémoire en exposant un ensemble de problématiques reliant les noms d'Allah à l'être humain et l'univers selon la vision décrite par le Soufisme et résumée dans les points ci-dessous:

1-Comment est représentée la connaissance divine dans la pensée des Soufis? Et quelle est leur vision des noms d'Allah en termes de nombre et sections ?

2. Comment les érudits Soufis ont considéré la relation entre les noms d'Allah et l'Homme et sa vie dans tous ses aspects ?

3. Comment les érudits Soufis ont considéré la relation entre les noms d'Allah et l'univers et comment considèrent-ils la relation entre Dieu est Sa création (le monde et l'homme) ?

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Ces questions et d'autres ont été traitées dans ce mémoire qui consiste en trois chapitres, avec une introduction et une conclusion:

Dans le premier chapitre, j'ai exposé la connaissance divine chez les Soufis et les éléments qu'ils ont adoptés pour prouver l'existence de Dieu ainsi que leur position par rapport au nombre des noms d'Allah et ses sections.

Dans le deuxième Chapitre j'ai traité la relation entre les noms d'Allah et la vie humaine, et ce dans trois sections. La première section expose le concept de l'Homme et sa fonction existentielle dans la pensée Soufie. La deuxième section traite l'impact des noms d'Allah dans la vie de l'Homme du point de vue Soufi quant à la troisième section explique l'impact des noms d'Allah sur les stations des âmes (maqamat al anfous).

Le troisième chapitre est consacré à la vison des Soufis par rapport à la relation entre les noms d'Allah et l'univers, et ce dans deux sections, la première expose l'univers et les manifestations des noms d'Allah dans ce dernier d'après la vision Soufie quant à la deuxième section, elle expose le lien entre Dieu et Sa créature.

En fin, j'ai conclu ce travail avec un ensemble de conclusions, entre autres la diversité des mécanismes de la connaissance divine chez les Soufis, en particulier le dévoilement intuitif (Kashf). En dépit de leur dépendance sur ce dernier dans la collecte des connaissances, les Soufis ont donné de l'importance à la raison dans la connaissance divine, et ce à travers le raisonnement mental pour prouver l'existence de Dieu. J'ai aussi réalisé que les érudits Soufis ont considéré les noms d'Allah comme une référence morale dans l'évocation d'Allah (Dhikr) afin de purifier l'âme humaine pour quelle puisse atteindre la grâce du bon Dieu. Ils jugent que l'univers n'est que le reflet des noms d'Allah manifestés sur toutes ses pages.

En fin, je souhaiterai que ce travail soit acceptable et couronné de succès avec l'aide d'Allah et Sa grâce.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Democratic and Popular Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research

El Emir Abdelkader University of Islamic Sciences
Constantine, Algeria.

Faculty of the Foundations of Religion (Usul Eddine)
Special Focus on Islamic Mysticism

The names of Allah and their relationship with the Universe and Human Life
-A Sufi Vision-

Dissertation presented for obtaining a Master degree in Theology
Specialising in: Islamic Mysticism (Sufism)

Presented by:
Rasha Rouabah

Supervised by:
Prof. Abdelhakim Ferhat

Members of the jury:

Name	Academic Degree	Representation	University
Pr. asaid aliwen	Professor	President	El-amir Abdelkader university –constantine-
Pr: Abdelhakim Ferhat	Professor	Supervisor	Faculty of Human Sciences, Social and Islamic Sciences Batna
Dr. abla amireche	Lecturer	Member	El-amir Abdelkader university –constantine-
Dr. Abdelmaek ben abbess	Lecturer	Member	El-amir Abdelkader university –constantine-

Academic Year: 2014- 2015/ 1435- 1436 hijri

La République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche Scientifique

Université El Emir Abdelkader des Sciences Islamiques
Constantine, Algérie.
Faculté des Fondements de La Religion (Ossoul Eddine)
Spécialisation en Mysticisme Islamique

Les Noms d'Allah et leur rapport avec l'univers et la vie humaine Une Vision Soufie

Mémoire présenté pour l'obtention d'un Magistère en Théologie ('AKIDAH)

Spécialité: Mysticisme Islamique

Présenté par :

Rasha Rouabah

Supervisé par :

prof. Abdelhakim Ferhat

Membres de jury

Nom	Position académique	Représentation	Université
Prof asaid aliwen		Président	
Prof. Abdelhakim Ferhat	Professeur	Superviseur	Faculté des Sciences Humaines, Sociales et Sciences Islamiques --Batna-
Dr. abla amireche		Membre	
Dr. Abdelmaek ben abbess		Membre	

Année universitaire: 2014 -2015/1435- 1436 hijri

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية