الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. كلية أصول الدين.

قسنطينة . قسم العقيدة و مقارنة الأديان.

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الفلسفة الفيضية و وحدة الوجود الصوفية:

دراسة مقارنة.

مذكرة لنيل درجة الماجستير في التصوف الإسلامي

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة	الجامعة الأصلية
اسعيد عليوان	مشرف	أستاذ تعليم عالي	الأمير عبد القادر.

إعداد: بن عويشة لمياء. إشراف الأستاذ الدكتور اسعيد عليوان

السنة الدراسية: 1439-1440/ 2017-2018.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

❁بسم الله الرحمن الرحيم.❁

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة.

إن الحمد لله نحمده و نستعين و نستغفره، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا، و من سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، و من يضل فلا هادي له؛ أما بعد:

يعد التصوف عقيدة حياة، و طريق سلوك أخلاقي، لذا نالت ظاهرة التصوف مكانة سامقة في الدراسات العقدية و الفلسفية، و عرفت لدى الصينين و الهنود و الفرس و اليونان و اليهود و النصارى و المسلمين، و انفرد التصوف الإسلامي بنموذج معرفي مغاير للمدارس العقدية الأثرية و الكلامية و الفلسفية.

و قد خاض أعلامه في مسائل كثيرة بحثها أهل الكلام و الفلاسفة، و في مقدمتها نشأة الكون، و أصل العالم، و مفهوم الوجود، و ماهية الإنسان في هذا الوجود.

و نتج عن تطور التصوف في مسيرته بروز طرق و مدارس فيه، تفترق مرة و تتفاعل أخرى؛ و تقارب مقالات لطوائف و تعارض أخرى، و تخالط إحداها الفلسفة و أخرى التشيع أو الكلام أو الأثر؛ و بحسب مصادره و نموذجه المعرفي كان منهجه في البحث و الطرح و التأصيل.

و من ذلك ظهر تصوف شيعي، و تصوف لمتكلمين، و تصوف أثري و تصوف فلسفي، و كل هاته النماذج المعرفية خاضت في مسألة ماهية الوجود و أصله؛ و أشهر الأطاريح و أكثرها إثارة للنقاش؛ عقيدة وحدة الوجود لدى طائفة من صوفية، و عقيدة الفيضية لدى فلاسفة المسلمين و الباطنية.

و في هذه الدراسة نسوق مباحث الكلام لتفصيل معجم هاته العقائد تحت عنوان:

العنوان:

الفلسفة الفيضية و وحدة الوجود الصوفية؛ دراسة مقارنة.

الإشكالية:

تعد نظرية الفيض من مقالات العقائد الكونية التي طرحها الأقدمون من الحكماء و الفلاسفة لفهم نشأة الكون؛ وقد تبناه فلاسفة في الحضارة الإسلامية **كالفارابي** و **ابن سينا** و **إخوان الصفا** و **فلاسفة الإسماعيلية**، و هؤلاء يمثلون التيار العقلي النظري الذي سعى لطرح النظرية بصيغة إسلامية.

و في المقابلة كان أنصار نظرية وحدة الوجود؛ التيار الروحاني العرفاني في المسلمين **كابن سبعين** و **ابن عربي** و **صدر الدين القونوي** و **العفيف التلمساني** و **عبد الكريم الجيلي**؛ و كل من اتبع مسلكهم في التصوف فعدوا من فلاسفة المتصوفة.

الإشكالية القائمة كالآتي:

- هل لنظرية الفيض أصول في مقالات الإسلاميين ؟
- كيف انتقلت نظرية من ديانات وثنية إلى ديانة كتابية ؟
- هل ثبت قول فلاسفة الصوفية بوحدة الوجود بمعناها الفلسفي؛ أم لهم تأويل آخر ؟
- ما علاقة نظرية الفيض بنظرية وحدة الوجود لدى الصوفية ؟

أهمية الموضوع:

يمثل التصوف المباحث الروحية للديانات، ويقدم تصحيح و تفعيل الإيمان القلبي، لدفع طغيان المادة، و علاج ضعف صلة القلوب بالله، فيعبر عن شوق الروح إلى التطهر، و السعي إلى تحقيق صفاء روحي و كمال أخلاقي. و يفسر التصوف الوجود و يكشف عن حقائقه من طريق الذوق و التجربة العرفانية. بينما تبحث الفلسفة الوجود عقليا، فتبرز هنا أهمية الموضوع في سبر أغوار تاريخية للمعتقدات الدينية ذات الأصول الفلسفية، والعكس صحيح؛ بكشفه لنظريات فلسفية برهانية ذات أصول عقدية، ثم بحث الروابط القائمة بين الطوائف التي ظهرت في شكل جدل هيجلي؛ بالفعل ورد الفعل، وبتناقض الأطاريح وأصول المعرفة و منطق الاستدلال،

فالتصـــوف الروحي العملي كان رد فعل ضـــد الكلام و الجدل العقلي النظري، ثم نجد الطريقين التقيا عند فلاسفة الصوفية و متصوفة الفلاسفة.

هاته الظاهرة نأخذ مثالين لها وهما **نظرية الفيض** الفلسفية و **نظرية وحدة الوجود** الصوفية.

أسباب اختيار الموضوع:

أثار علم التصـــوف اهتمامي في طور الليســـانس، و قد قدمت بحثا في "**التوحيد عند الفارابي**"، ثم بحثا آخر في "**العقائد الكونية عند الفارابي**"، لأجل ذلك دفعني شـــغف التطلع لمحاولة فهم المقاربة بين نظريات نشـأة الكون، و نظريات ماهية الكون، أي مبدأ الوجود و ماهية الوجود، فكان اختياري **لنظرية الفيض** التي بحثتها في طور الليسانس، ثم طور الماجستير في المرحلة النظرية، مما أكسبني مادة و خلفية عن الموضوع.

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة لتحقيق بعض الأهداف المتمثلة في:

- تأريخ **نظرية الفيض** و تتبع مصادرها؛ و ضبط مفاهيمها و مصطلحاتها.
- تأريخ **نظرية وحدة الوجود** و تتبع مصادرها؛ و ضبط مفاهيمها و مصطلحاتها.
- ضبط العلاقة بين نتائج **نظرية الفيض** و **نظرية وحدة الوجود**.
- بحث مفهوم **وحدة الوجود** لدى الصوفية و لدى فلاسفة الصوفية.
- بحث حقيقة تأثير الفلاسفة في مقالات فلاسفة الصوفية والفروق بين الطرحين.

صعوبات الدراسة:

واجهتني في دراستي البحثية جملة من الصعوبات العلمية والشخصية، و في جملة الصعوبات العلمية إغراق أهل التصوف في الرمز و الاصطلاحات الخاصة؛ و تعمق فلاسفة المسلمين في القضايا العقلية المخلوطة ما بين علم الكلام و علم التصوف و علوم الأوائل، مما حدى بي لمزيد

بحث و قراءة لفهم النظرية و العود بملخصات و نصوص منتقاة تختصر ما في بطون الكتب، ثم مقارنتها مع دراسات معاصرة للتأكد من صحة المفهوم؛ و تحقيق الأقوال.

و ذلك جهد جد مرهق خاصة و أن المبدأ كانت أثناء تحضيرات الزفاف، ثم شؤون الأسرة و رعاية البيت، و قدر الله تعالى لي الحمل بتوأمين مما عطلني عن البحث لفترة طويلة؛ ثم شاء الله تعالى وفاة أحد التوأمين؛ و سلامة طفلتي الثانية، و هو ما أرهقني نفسيا و جسديا بعد عملية قيصرية مستعجلة.

و لكن الحمد لله على كل شيء، و لله ما أخذ و له ما أعطى، و تبارك المولى عز وجل.

الدراسات السابقة:

قمت بتركيب موضوع البحث من دراسة نظريتين؛ لأجل ذلك توافر مراجع في كل نظرية، و هو ما قدم لي مادة علمية دسمة ساعدتني في استيعاب الموضوع، و من أهم الدراسات ما يلي:

- كليب، سعد الدين. **نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي**، دمشق: وزارة الثقافة، ط1، 1997.
- الزيني، محمد عبد الرحيم. **مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، 1993 .
- يحي محمد. **نظرية الفيض و مشكلة الصدور عند الفلاسفة**، دون معلومات نشر.

هاته المراجع قدمت لي جملة من التوضيحات و الطريق للوصول للمصادر الأصلية، و شروح لنظريات الفلاسفة و اختلافاتهم و آرائهم في نظرية الفيض و الصدور.

ثم بحثت في كتب جامعة لما فصل في وحدة الوجود و تاريخها و أصولها، و مفاهيمها لدى الصوفية و الفلاسفة؛ و أهمها:

- عبد الجبار الوائلي. **وحدة الوجود العقلية**، بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 1983.
- القصير، أحمد بن عبد الله. **عقيدة الصوفية؛ وحدة الوجود الخفية**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط 1، 2003.

- نظلة أحمد نائل الجبوري. **فلســـفة وحدة الوجود، أصـــولها وفترتها الإســـلامية،** المنامة، ط 1، 1409 هـ.
- أبو العلا عفيفي. **من أين اســـتقى ابن عربي فلســـفته،** مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مايو 1352هـ/ 1933م.

و أهم المراجع و أسبقها في الدراسة و ضبط الموضوع **موسوعة المسيري،** التي قدمت طرحا شـاملا عن **وحدة الوجود** و آثارها في التصـورات العرفانية و العقلية، و أصـولها العقدية و العقلية و نتائجها على الديانات و السياسة و ظهور العلمانية كإحدى التفسيرات لنظرية **وحدة الوجود،** و لم يهمل **المسيري** بيان علاقتها **بنظرية الفيض؛** فكان هو دليلي لأصل الموضوع؛ و مرشدي للخطة الأولية و عناصرها الأساسية

- المسـيري، عبد الوهاب محمد. **موسـوعة اليهود و اليهودية و الصـهيونية،** القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999.

كما استفدت كثيرا من **المعجم الصـوفي** في ضبط مصـطلحات **وحدة الوجود،** و خاصـة كلام **محيي الدين ابن عربي.**

- سـعاد الحكيم. **المعجم الصـوفي؛** الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دار درندة، ط1، 1981.

المنهج المتبع:

– **المنهج الإســتقرائي:** بتتبع المســائل التي لها علاقة بموضــوعي **نظرية الفيض** و **وحدة الوجود.**

– **منهج المقارنة:** بين أوجه الشبه و الاختلاف في التنظير **للفلسـفة الفيضـية** عند طوائف و أديان مختلفة، ثم مقارنة بحث نظرية **وحدة الوجود** في فلســـفات و طوائف و ملل مختلفة، ثم بحث العلاقة الرابطة بين النظريتين.

– **المنهج التحليلي:** بدراسة النصوص الفلسفية و الصوفية، و هي أول مراحل فهم النسق المعرفي للنظريتين. ثم تحليل المفاهيم و تركيبها لتحصـيل تصـور ذهني للنظريتين. ليتحصـل تكون

نسق للقضايا، و تشكل النموذج الجزئي، و أخيرا خاتمة العمليات التفسيرية للنص، بعرض نماذج و نتائجها.

– **المنهج التاريخي**: و يتمثل في تتبع تاريخ المصطلحات و الأفكار، و الرجوع لأصولها بين الأمم و النحل القديمة، و طريق سيرها الجغرافي و الزماني.

إجراءات الدراسة:

- عمدت إلى استقراء المفاهيم و المصطلحات الخاصة **بنظرية الفيض** و **وحدة الوجود** وفق ترتيب عناصر الخطة، مع الاستفادة من الدراسات السابقة أو المقاربة.
- مقدمة لكل فصل و مبحث و مطلب.
- عزو الآيات إلى مظانها بذكر السورة و رقم الآية.
- النص المنقول إن تجاوز الصفحة يتم تقسيمه بشرح أو مثال ، ثم أتابع، و التهميش يكون في نهاية النص.
- النصوص المنقول حرفيا بين مزدوجتين، أما الأفكار أو الملخصات من بعض المراجع؛ فيحال دون تنصيص إلى المرجع.
- في الهامش: المؤلف. **عنوان الكتاب**، مكان الطبع: الدار، عدد الطبعة، تاريخ النشر، المجلد، الصفحة.
- الكتب المستفاد منها في جمع المادة العلمية كلها تحت قائمة المراجع.

في الفصل التمهيدي:

بحثت دور التفاعل الحضاري في نشأة مقالات الإسلاميين. بعرض ظاهرة امتزاج الثقافات و الأديان. و أثر النحل و الملل في عقائد المجتمعات الإسلامية.

في الفصل الأول:

تطرقت للفلسفة الفيضية، ببحث نظرية نشأة الكون الفيضية. و هي من الإشكاليات القديمة التي خاض فيها الفلاسفة و المفكرون، و اجتمع الكثير منهم على القول بأن أصل الوجود واحد. و من النظريات التي حاولت أن تجمع الأقوال المختلفة للفلاسفة في نشأة الكون؛ نظرية الفيض.

و التي انتقلت إلى الحضارة العربية.

في الفصل الثاني:

بحثت فلســـفة **وحدة الوجود** ومفاهيمها العامة. فهذه النظرية وليدة إشـــكاليات قديمة في مباحث العقائد الكونية، وأولها تفســـير نشـــأة الكون؛ كيف و متى و مما ؟ في محاولة للجمع بين القول بقدم العالم و حدوثه و بين القول بوحدانية " الإله" و تعدد الآلهة، و بين القول بأن أصل الكون واحد و كثرة العوالم.

ثم طرحت **نظرية وحدة الوجود** كإجابة لمشـــكلتي **نظريه الوجود اليونانية؛** "الوحدة و التعدد": هل الوجود واحد أم متعدد ؟ و مشـــكلة طبيعة الوجود: هل الوجود ذو طبيعة مادية أم روحية. و للنظرية أصول موغلة في القدم، تراكمت عبر الزمن و التفاعل الحضاري و التأثير الدين و الامتزاج الثقافي نعرضها لها في مبحث خاص.

في الفصل الثالث:

بحثنا **وحدة الوجود** في الفكر الصوفي. باستبيان مفهوم **وحدة الوجود** الصوفية. و توضيح مفهوم الوحدة و التوحيد عند فلاســـفة الصـــوفية. و المضـــامين الصـــوفية المقاربة لنظرية **وحدة الوجود.** كوحدة الشهود. و الحقيقة المحمدية و نظرية الخلق.

خطة الدراسة:

الفصل التمهيدي: دور التفاعل الحضاري في نشأة مقالات الإسلاميين.

المبحث الأول: امتزاج الثقافات و الأديان.

المطلب الأول: عملية انتقال الأفكار و المقالات بين الأمم و المذاهب.

المطلب الثاني: الملل و النحل المنتشرة في المجتمعات الإسلامية.

المبحث الثاني: أثر النحل و الملل في عقائد المجتمعات الإسلامية.

المطلب الأول: نشأة مقالات الإسلاميين.

المطلب الثاني: التصوف الإسلامي.

الفصل الأول: الفلسفة الفيضية.

المبحث الأول: نظرية نشأة الكون الفيضية.

المطلب الأول: مفاهيم و مصطلحات مقاربة.

المطلب الثاني: تاريخ النظرية.

المبحث الثاني: نظرية الفيض عند فلاسفة المسلمين و الباطنية.

المطلب الأول: الفلاسفة.

المطلب الثاني: الباطنية.

الفصل الثاني: فلسفة وحدة الوجود.

المبحث الأول: مفاهيم عامة.

المطلب الأول: المفاهيم المقاربة لوحدة الوجود.

المطلب الثاني: مضامين نظرية وحدة الوجود و علاقتها بعقيدة الحلول و الاتحاد.

المبحث الثاني: تاريخ النظرية.

المطلب الأول: المصادر الشرقية القديمة.

المطلب الثاني: المصادر اليونانية.

المطلب الثالث: المصادر الكتابية.

الفصل الثالث: وحدة الوجود في الفكر الصوفي.

المبحث الأول: مفهوم وحدة الوجود الصوفية.

المطلب الأول: وحدة الوجود.

المطلب الثاني: تاريخ وحدة الوجود الصوفية.

المبحث الثاني: المضامين الصوفية المقاربة لنظرية وحدة الوجود.

المطلب الأول: وحدة الشهود.

المطلب الثاني: الحقيقة المحمدية.

المطلب الثالث: نظرية الخلق.

الخاتمة.

الفهارس.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي: دور التفاعل الحضاري في نشأة مقالات الإسلاميين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي: دور التفاعل الحضاري في نشأة مقالات الإسلاميين.

يمثل الشرق أكبر تجمع حضاري للأعراق و الإثنيات و الأديان و المذاهب، مع تقارب اللغات و الأعراف. و هو أرض خصبة فهم نظريات مقارنة الأديان، و تتبع المذاهب العقدية، و مظاهرها في مجتمعات عدة.

في هذا **الفصل** نبحث **امتزاج الثقافات و الأديان** في الحركة البشرية الأفقية، من **الهند** إلى **إيران** إلى **العراق** إلى **الشام** إلى **مصر**.

ثم نقتفي سير حضارات تفاعلت معها **الحضارة الإسلامية**، مثل **الحضارة اليونانية** (**750 ق م – 146 ق م**)، و **الحضارة الرومانية** (**146 ق م– 330م**)، و **الرومية البيزنطية** (**330–1453م**). و **الحضارة الفارسية** (**224 م– 652م**).

و يليها مبحث **أثر النحل و الملل في عقائد المجتمعات الإسلامية**. في محاولة لفهم علاقة التفاعل الحضاري بنشأة مقالات الإسلاميين. و من بينها التصوف الإسلامي. الذي نعتني ببيان مفهومه و تاريخه. ثم نبحث علاقة العجم بظهور التصوف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: امتزاج الثقافات و الأديان.

بدايات الحضارات الأولى من البداوة، ثم سعت للتمدن، فمقومات الحضارة ارتفاع الحجر و تجمع البشر، و مقومات المدينة و الدولة و الحضارة، تتكون بتعلمها من سابقاتها و أخذها بأفكار و إبداعات الحضارات القديمة و المجاورة، ثم تبدع أفكارها و تكسبها خصوصية حضارية موسوم بطابعها الثقافي و الديني، و تحاول أن تستفيد من كل المقومات و المكونات المجتمعية فردية و جماعية.

نبين في المبحث هذا؛ عملية انتقال الأفكار والمقالات بين الأمم والمذاهب. و أهم الملل و النحل المنتشرة في المجتمعات الإسلامية.

المطلب الأول: عملية انتقال الأفكار و المقالات بين الأمم و المذاهب.

انتقال الأفكار و المقالات بين الأمم و المذاهب يكون في خط سير أفقي جغرافيا، المناطق المعتدلة دون الشمال و فوق الجنوب، لأنها أراضي خصبة و ذات مياه متدفقة لا تنضب، و تكثر فيها الحيوانات الأليفة لتوافر المراعي معتدلة. و هي خط طريق الحرير و التجارة الدولية قديما، و هي مسير الجيوش، و معترك الإمبراطوريات و المماملك و الدول، لما تحوي من ثروات مائية و حيوانية و زراعية و نباتية و معادن.

لأجل ذلك تتحرك الهجرات البشرية الكبرى في المسار نفسه، و مثل الرحلات التجارية و العلمية، و الشعوب حينما تنتقل تحمل معها متاعها المعيشي و الفكري، فتنقل تقاليدها و عاداتها و ثقافتها و لغتها و معتقداتها و فلسفتها في الحياة و نمط معاملاتها و نظم الحكم فيها.

الفرع الأول: امتزاج الثقافات.

تعد الحضارة نهاية للبداوة، و هي من معالم اكتمال التمدن الناتج عن تكاثر تجمع الناس في أماكن متقاربة لدافع التكامل للقيام بحاجات الأفراد، فمقتضى طبيعة الفرد المنفرد عدم الطاقة البدنية و العقلية لتلبية جميع متطلباته، إضافة لعوائق الزمان و المكان؛ مما يجبره على الاستعانة بغيره من جنسه فيما لا يقدر على تحصيله، و طلَب العون يطلُب القرب و التواصل، و منه لابد من القرار في بقعة صالحة للإجتماع، و من هنا كان طبع التمدن في البشر و التوحش في البهائم[1].

لأجل ذلك كان " الاجتماع الإنساني ضروري، و يعبر الحكماء عن هذا بقولهم:"**الإنسان مدني بالطبع** "، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، و هو معنى العمران. و بيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء، و هداه إلى التماسه بفطرته، و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله.. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته .. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية .. و تمت حكمة الله في بقائه و حفظ نوعه "[2].

" و ما دام الناس يختلفون في ألوانهم و ألسنتهم و طبائعهم و طرق معايشهم، و في البيئة التي يحيون فيها، و في الثقافة التي ينهلون منها، فإنهم لا شك يختلفون في آرائهم و تفكيرهم" [3].

فإذا عدنا لتاريخ الأمم والحضارات سنكتشف أن كل الحضارات الأولى كانت بدايتها من البداوة ثم سعت للتمدن بالاستقرار، و البحث عن مقومات المدينة ثم مقومات الدولة ثم مقومات الحضارة، و في سعيها عبر مراحل التكون تنتقي من أفكارها و إبداعات الحضارات القديمة

---

[1] عبد الكريم بليل. **أثر الإحتكاك الحضاري في امتزاج الثقافات و تفاعل الأديان لدى المسلمين**، الأغواط: مجلة دراسات اجامعة عمار ثليجي، مجلة دولية محكمة، العدد 53، أفريل 2017، ص 31.

[2] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. **المقدمة**، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط1، 2010، ص 29.

[3] البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد ابن السيد. **التنبيه على الأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين في آرائهم و مذاهبهم و اعتقاداتهم**، تح: أحمد حسن كحيل، حمزة عبد الله النشرتي. الرياض: دار المريخ، ط2، 1982م، ص3.

و المجاورة، و تقلد جيرانها، ثم تبدع أفكارها و تكسبها خصوصية حضارية موسوم بطابعها الثقافي و الديني، و تحاول أن تستفيد من كل المقومات و المكونات المجتمعية فردية و جماعية.

لأجل ذلك " يكثر الامتزاج الثقافي و تناقل الأعراف من الفكر إلى السلوك، و من مظاهر اللباس و البناء و المأكل و المشرب إلى شؤون السياسة و الإدارة و الجيش و العلوم و الفنون، و لكونها الحضارة الغالبة فهي تسعى دائما لفرض هويتها على التفاعل الحضاري بترك لمستها الحضارية المميزة لها، بالتطوير أو التغيير.

ثم لا تلبث أن تصل طور "**الاستقرار و التوسع**"، الذي غالبا ما يصحبه الغنى بعد الفقر، و الترف بعد الخشونة، و الحضارة بعد البداوة، فتستبدل تدريجيا مشاعر القوة و الاندفاع؛ بمشاعر الترف و التنعم، و يبدأ أفرادها في الانشغال بما بين أيديهم، متشاغلين عمن هم خارج كيانهم من المتربصين، و يميلون للدعة و الراحة، بعد أن أمنت الحمى و اتسع السلطان"[1].

فالحضارة هي غاية العمران بحركة متصاعدة، تبدأ حيث ينتهي الاضطراب و القلق و تستقر **الدولة الحربية المقاتلة** ضمن حدودها الأولية لتباشر مرحلة **الدولة الحربية السياسية** سعيا لتنظيم ما تحت سلطانها، فتنطلق دوافع الإبداع و النشاط الذهني و المهارات المهنية [2].

" فطور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الترف و اتساع الأحوال، و **الحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه و مذاهبه**، من المطابخ و الملابس و المباني و الفرش و الأبنية و سائر عوائد المنزل و أحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته و التأنق فيه تختص به و يتلو بعضها بعضاً، و تتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات و الملاذ و التنعم بأحوال الترف، و ما تتلون به من العوائد.

فصار طور الحضارة في الفلك يتبع طور البداوة ضرورة، لضرورة تبعية الرفه للملك.

و أهل الدول – أبداً– يقلدون في طور الحضارة و أحوالها للدولة السابقة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون، و منهم في الغالب يأخذون، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح و ملكوا

---

[1] محمد العبده، طارق عبد الحليم. **مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم**، الكويت: دار الأرقم، ط 2، 1986، ص39.

[2] ديورانت، وول. **قصة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت: دار الجيل، ط1، 1408 هـ – 1988م، ج1، ص3.

فارس و الروم و استخدموا بناتهم و أبناءهم، و لم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة"[1].

و الحضارة يصيبها الدور و تعود عليها الأيام فيكون الملك دُولة بين الحضارة؛ فتأتي الثانية لترث الأولى بعد احتضارها، منطلقة بموروثها نحو آفاق لم تصلها الأولى، و هكذا دواليك بين الأمم، كلما جاءت أخراهم احتوت أولاهم.

و كان الشرق من بلاد **الرافدين** إلى **مصر** دُولة بين الأمم و الحضارات قبل نزول الإسلام، و أقدمها بما توافر للمؤرخين حضارات **الفراعنة** و **الرافدين** من **سومرية** إلى **بابلية** إلى **آشورية** إلى **فارسية**.

و في **الشام** قامت دولة **الأموريين** ثم **الكنعانيين** (**الفينيقيين**)، و في الغرب بجوار الشام كانت حضارة **كريت** ثم **اليونان** ثم **الرومانية**.

و ما بينها حضارات **عربية** و **مصرية** متأثرة بتلك الحضارات و مؤثر فيها باعتبارها حلقة الوصل التجارية و الثقافية و منعطف الصراع السياسي و العسكري.

و الحضارة ليس من مهامها حفظ التراث الوافد الأجنبي و تحنيطه لتقدمه لمن يليها، أو تعيده إلى حيث أتى، إنما ميزتها في التحضر "**التفاعل الحضاري**" بالاستفادة و الانتقاء و التطوير بما يصطبغ بمفاهيمها الحضارية و يخدم مقاصدها من تعمير الأرض.

و التحولات الكبرى للبنية الاجتماعيةالحضارية تساهم فيها ثلاثة عوامل رئيسة؛ و هي:

- **العنصر القومي.**
- **اتجاه تيار الثقافة.**
- **انتقال اللغة.**

و أهم عامل في تقدم البنية الاجتماعية هو: **تناقل الثقافات**، بالاتصال لا بالوراثة الفيسيولوجية؛ لأن الثقافة بالاختلاط و التعليم [2].

فالحضارات التي نمت في بلاد الشرق الأدنى تتصل بعضها ببعض أوثق اتصال، فحضارة **البابليين** و **الآشوريين** مستمدتان من **سومر** و **أكد**، طرأ عليها التحوير و التطور.

---

[1] ابن خلدون. **المقدمة**، ص 86.

[2] الفيومي، محمد إبراهيم. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 4، 1415هـ- 1994، ص 163- 164.

و حضارة زراعة الحبوب و تربية المواشي ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في **بلاد العرب**، ثم انتشرت منها في صورة "**مثلث ثقافي**" إلى ما بين النهرين "**سومر، بابل ، أشور**"، و إلى **مصر** [1].

و الحضارات القديمة المتكاملة و المؤثرة تقع ضمن منطقة حدودها الجغرافية هي خطوط الطول من (10 إلى 70) شرقًا، و خطوط العرض من (10 إلى 45) شمالًا، و تشمل من الشرق إلى الغرب: **إيران** و **وادي الرافدين** و **آسيا الصغرى** و **سورية**، إلى حدود **مصر** عند الحد الشرقي لشبه جزيرة **سيناء** جنوبا، و بعض مناطق شبه **جزيرة العرب**.

هذا في القارة **الآسيوية**، ثم **مصر** في **آسيا** و **إفريقيا**، ثم **قرطاجة** في إفريقيا، ثم بلاد **اليونان** و شبه جزيرة **إيطالية** و سواحل شبه جزيرة **أيبريه** (**إسبانيا** و **البرتغال**) في القارة **الأوروبية**، ثم عددًا من الجزر الواقعة في البحر المتوسط أهمها جزيرة **كريت** [2].

و يعد **الفينيقيون** من أوائل الأمم البحرية في التاريخ، و هم أول من قدم أربع موادٍّ هامة مفقودة في كثير من بلاد البحر المتوسط و هي: الأخشاب، و القمح، و الزيت، السكر. و السفن كالقوافل؛ فوق ما تحمل من البضائع؛ تورد عناصر ثقافية و حضارية مؤثرة في التقدم البشري، و تلك الروافد الحضارية التي ورثها الفينيقيون من جيرانهم و أسلافهم و طوروها بخبراتهم و تجاربهم؛ نشروها بين الشعوب التي احتكوا بها، و بخاصة اليونان؛ الذين أصبحوا تلامذتهم في شئون الملاحة؛ و أخذوا عنهم أشياء مختلفة في ميادين اللغة و الأدب و الدين و الأساطير و أسماء الآهة، و الفن الزخرفي، فكان الفينيقيون يلعبون دور الوسطاء من الناحيتين الفكرية، و الروحية؛ كما كانوا من الناحية التجارية [3].

و كانت أنشط مرحلة **للتفاعل الحضاري** القوي بين الشرق و الغرب؛ متمثلة في دولة **الإسكندر المقدوني** بتوسعه **اليونان** نحو الشرق متوغلة في أمصاره و أفكاره و ثقافاته؛ من **مصر** الفرعونية إلى تخوم **الهند**، و سعيه لإمبراطورية تضم جميع الأمم التي أدركها. فتكون "**العصر الهيليني**"، كمرحلة معبرة عن **التفاعل الحضاري** بين الشرق الروحاني و الغرب المادي الإغريقي.

---

[1] ديورانت. **قصة الحضارة**، ج 2، ص 42- 44.

[2] لطفي، عبد الوهاب. **العرب في العصور القديمة**، بيروت: دار المعرفة الجامعية، ط 2، دت، ص 20-21.

[3] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 56.

ثم كانت دولة **الرومان** و **فارس** على قمة الساحة العالمية سياسة و ثقافة و حضارة، و إن كان للعصر **الهيليني** أثر كبير فيهما.

ثم غلب المسلمون على ما في أيدى **الفرس** و غزو عاصمته فتشتت ملكهم، و اقتطعوا من دولة **الرومان الشام** و **مصر** و **إفريقية**، و بذلك كان المسلمون ورثت لهم في هاته المناطقة التي تعج بالقوميات و الطوائف العرقية و الدينية و الفلسفية.

و كان من أثر اختلاف السكان في **الدولة الإسلامية** و تباين أصولهم و أجناسهم و امتزاجهم؛ دخول كثير من أفراد تلك الأمم الأجنبية في الإسلام، و نمو الحضارة، التي تتطلب الدراية الواسعة بشؤون سياسة الناس.

و كان لكل ثقافة رجالها و أهلها الممثلون لها، يحالون نشرها و الترويج لها، و كان من مظاهر التنافس التقاء هذه الثقافات جميعًا رويدًا رويدًا لكي تمتزج بالثقافة العربية، و تكون من مجموعها ثقافةً كبرى ذات لون خاص صُبغت بالصبغة الإسلامية، و هو ما يعرف "**بالثقافة الإسلامية**"، و هذه الثقافات التي اتصلت بالثقافة **العربية**.. الثقافة **الفارسية** و الثقافة **اليونانية** و الثقافة **الهندية**، يُضَافُ إلى ذلك الثقافات الدينية **كاليهودية** و **النصرانية** .

و من هنا ظهرت الطبقات الإجتماعية و الفنون اللبس و الأكل و التسلية، و آداب المعاملات و المخاطبة و المحادثة، و طقوس الملك و التراتيب الإدارية و العسكرية، و تصنيف العلوم و تدوينها، كما ظهرت مسائل فلسفية و قضايا إجتماعية و عقدية جلبها الوافدون الجدد معهم من أراضيهم و حضارتهم و أديانهم.

" **كان أكثر المسلمين إلمامًا بهذه الثقافات أهل الكلام**، و من أجل هذا كان المتكلمون هم أصحاب اليد الطولى في المزج بين هذه الثقافات كلها، فلا مندوحة من القول إذن أن اللغة العربية قد دخلتها عناصر كثيرة، فاستلزم ذلك أنماطاً من التفكير و مما يبعث على الإعجاب المقرون بالفخار أن نرى هذه اللغة البدوية قد فسحت في رحابها حتى وسعت ثمار كل القرائح.

و العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران، و تعظم الحضارة و السبب في ذلك أن تعليم العلم، .. من جملة الصنائع. و .. الصنائع إنما تكثر في الأمصار. و على نسبة عمرانها في الكثرة و القلة وا لحضارة و الترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة و الكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش.

فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، و هي العلوم و الصنائع.

و اعتبر ما قررناه بحال **بغداد** و **قرطبة** و **القيروان** و **البصرة** و **الكوفة**، لما كثرعمرانها صدر الإسلام، و استوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، و تفننوا في اصطلاحات التعليم و أصناف العلوم، و استنباط المسائل و الفنون، حتى أربوا على المتقدمين و فاتوا المتأخرين"[1].

الفرع الثاني: حضارات تفاعلت معها الحضارة الإسلامية.

أولا: الحضارة اليونانية (750 ق م - 146 ق م).

تعد أرض **اليونان** في الأزمنة الغابرة قبل الميلاد مصب لتلاقي الثقافات و التجارات و القوميات و مقصد الهجرات، بها مجاري مائية بحرية و نهرية، و أراض خصبة شاسعة، كما أحيطت بممرات برية و بحرية لدول و حضارات عدة مجاورة لها. و قد نمت الحضارة **اليونانية** وسط هذه الموارد و المكونات البشرية و الجغرافية و الطبيعة و تأثرت بها، مع توافر أحد أعرق و أذكى شعوب العالم القديم، و هم "**الإغريق**"[2].

حين احتل **الإسكندر المقدوني** للشرق القديم تفاعل **اليونان** مع **العرب** و **الفرس** و **المصريين** [3]، و بعد توقف الحروب و استقرار الأوضاع بدأ "**الإتصال و التبادل**" الثقافي بين الحضارة الغربية اليونانية و الحضارات الشرقية، و قام علماء **السريان** بترجمة الكثير من العلوم اليونانية في الفلسفة و الطب و الرياضيات و الكيمياء و الفلك و الجغرافيا، و علقوا عليها و شرحوا بعضها، كما قاموا بإنشاء المدارس في المدن الكبرى **كإنطاكية** و **الرها** و **نصيبين** و **الإسكندرية** و **جنديسابور** [4].

---

[1] ابن خلدون. **المقدمة**، ص248-249.

[2] عبد الكريم بليل. **أثر الإحتكاك الحضاري في امتزاج الثقافات و تفاعل الأديان لدى المسلمين**، ص 37.

[3] وليم الخازن. **الحضارة العباسية**، ص104.

[4] ناجي معروف. **أصالة الحضارة العربية**، بيروت: دار النفائس، ط1، 1395 - 1975 م، ص 411-412.

و في **العصر الهليني** أصبح مركز الحضارة في الشرق، في **الإسكندرية** و **أنطاكية** ، و **فرغانة** على [1]، و في القرن الثالث الميلادي انتزع زعامة الفكر الفلسفي جماعة من أصحاب الثقافة **الهلينية** في **الأناضول** و **سوريا** و **مصر** و **العراق** و **فارس**، فكان انهيار الأنظمة الفلسفية القديمة، و ظهور نماذج معرفية جديدة توفق بين الفلسفة **الإغريقية** و الفكر الشرقي.

و هنا برزت "**الأفلاطونية المحدثة**" نظامًا من هذا النوع، و كانت محاولة للتوفيق بين نظريات **أفلاطون**، و **أرسطو** من جهة، و بين بعض الآراء الدينية الشرقية و النصرانية[2].

و في ذلك الجو الفكري الشائع في منطقة الشرق الأدنى استطاعت **الأفلاطونية المحدثة** أن تكون من ثنائية **أفلاطون** التي تنطوي على "**المثال**" و "**المادة**" الفكرة القائلة بأن: **الله و الطبيعة شيء واحد**. و أن الإنسان و الكون المادي ليسا سوى مظهر من مظاهر الذات الإلهية، و هو المذهب المعروف بمذهب "**وحدة الوجود**".

كانت **حران** مركزا علميا **يونانيا** هاما للعلوم الرياضية و الطبية و الهندسية و الفلكية، و كان أهلها من **السريان** و **اليونان** و **الأرمن** و **العرب**، و رفض أكثرهم اعتناق **النصرانية** و **الإسلام**، و ظلوا على مذهب مزيج من الديانات القديمة، و نبغ كثير منهم **كثابت بن قرة الحراني** (**ت 289هـ – 901م**)، و ابناه **إبراهيم** و أسرة **هلال بن إبراهيم الصابي**، و **البتاني** (**ت 448هـ–1057م**) المشهور برصد الكواكب و الإنشاءات الهندسية[3]، فمثلوا حلقة و صل بين **اليونان** و **العرب**.

ثم سيطر **الرومان** على حضارة **اليونان** و كل أراضيهم، " **فكان كل امتداد لسلطان الرومان انتشاراً للحضارة اليونانية**، و عقدت الإمبراطورية **البيزنطية** قران الحضارة **اليونانية** و الحضارة **الأسيوية**، و نقلت بعض تراث اليونان إلى الشرق الأدنى، **و أمسك المسيحيون السوريون بشعلة الحضارة اليونانية و أسلموها للعرب**"[4].

---

[1] ستوفترف. **تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي و الاقتصادي**، ترجمة: زكي علي، محمد سليم سالم، بيروت: مكتبة النهضة العربية، د ط، دت، ج1، ص 16.

[2] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص149.

[3] وليم الخازن. **الحضارة العباسية**، ص 105.

[4] ديورانت. **قصة الحضارة**، ج8، ص205-206.

و في عصر **الخلافة الإسلامية** بدأت أوائل أعمال الترجمة للعلوم **اليونانية** خاصة الطب و الكيمياء و الهندسة أيام **خالد بن يزيد بن معاوية** [1]، و اتسعت حركة الترجمة في العصر **العباسي** خاصة عهد الخليفة **المأمون**؛ حتى قوبل الكتاب بوزنه ذهبا.

ثانيا: الحضارة الرومانية (146 ق م- 330م)، و الرومية البيزنطية (330-1453م).

ورث **الرومان** حضارة **اليونان** ثم تنصروا و ظهرت إمبراطورية **الروم البيزنطية**. التي استعانت **بالعرب** لحماية حدودها الشرقي و تخوم الصحارى.

" حين غادر الأمبراطور **قسطنطين الكبير** (**305 – 337م**) **روما** القديمة، أقام عاصمة جديدة هي **القسطنطينية** أو "**روما الجديدة**" على ضفاف **البسفور** التي افتتحها بالفعل في **11 مايو 330م**، ليكون بداية قيام **الإمبراطورية الرومانية الشرقية " بيزنطة"**.

و استعدادا لدرء الخطر **الفارسي** على المستعمرات **الرومانية** القديمة. فعاشت الأخيرة في قلب حضارات العالم القديم **المصرية** و **الفارسية** و **اليونانية**، و نهلت من ذلك الميراث الحضاري الخصب. و بمرور القرون ازدهرت تلك المدينة ازدهاراً بالغاً.

و مع انهيار **روما** القديمة عاصمة الإمبراطورية **الرومانية** على أيدي العناصر **الجرمانية**، ظهرت فوارق حضارية أخذت في الاتساع بين الطرفين الشرق **البيزنطي** و الغرب **الأوروبي**، بشكل فجوة حضارية بين الجانبين، و ظل **البيزنطيون** ينظرون إلى الغرب **الأوروبي** نظرة ازدراء و احتقار، لشعورهم بأنهم خلفاء **الرومان**، و حتى **الإمبراطور البيزنطي** نفسه كان يصف نفسه **بالإمبراطور الروماني**، و لم تكن **بيزنطة** تعترف بوجود إمبراطور آخر في الغرب الأوروبي" [2].

سيطر على تكوين حضارة **الرومان البيزنطية** عوامل ثلاثة:

- **الصراع مع الإمبراطورية الفارسية.**
- **الصراع مع البرابرة.**

---

[1] ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي. **الفهرست**، تح: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1417 هـ - 1997 م، ص 497.

[2] الصَّلاَّبيَّ، علي محمد محمد. **الأيوبيون بعد صلاح الدين**، بيروت: دار المعرف، ط 1، 2010، ص 122.

- **انتشار النصرانية في أرجاء الإمبراطورية الرومانية الشرقية** [1].

و في جملة ما اتخذه **البيزنطيون** من وسائل التأثير في **الشرقيين، كالعرب**، نشر **النصرانية**، و قد انتشرت في الربوع **الأرمينية**، كما اعتنقها **الفرس** في **بابل**، و **جنديسابور**، و **آشور** و غيرها من المدن [2]. و قد ملك **عرب الشام** في دولة **البيزنطيين، عربٌ** عرفوا بـ " **آل غسان**"، و بـ" **آل جفنة**"، و بـ"**الغساسنة**"، و قد استمر ملكهم إلى الفتح الإسلامي[3].

و كان آخر عهد **للبيزنطيين** بالعرب فتوح **الشام** و **مصر**، فقد جاء **خالد بن الوليد** ﷺ و حطم جيش **الروم** في معركة **اليرموك** (**13 هـ– 634 م**)، و فتح الطريق أمام المسلمين لفتح **الشام** و **مصر** (**20 هـ – 640 م**)، و ما تلاها غربا من فتح **أفريقية** (**26 هـ / 647 م**)، و فتح **قبرص** (**28 هـ / 649 م**). كما كانت للحطات التجارية البرية و البحرية أهمية التلاقي الثقافي الحضاري، ففيها تتزاحم اللغات و العادات و الطقوس و ثقافة اللبس و التعامل، و ملكات الكلام و البلاغة، و أهم الأسواق التي ترحل إليها العرب تقسم لثلاثة:

1- **أسواق بنفوذ أجنبي**: تدار بنظم خاصة، و تتضاءل فيها الصبغة العربية، **كالحيرة** و **هجر البحرين** و **عمان**، تحت السيطرة الفارسية، و **بصرى** و **أذرعات** و **غزة** و **أيلة** و غيرها مما يدار بالإدارة الرومانية.

2- **أسواق عربية**: صارت تمثلهم في عاداتهم في البيع و الشراء و الخصام و الدين و الزواج و الحقوق معاملتهم و علائقهم بعضهم ببعض، كسوق **عكاظ**.

3- **أسواق ذات صبغة مختلطة**: تكون على البحر **كعدن** و **صحار** و **دبي**، تجتمع بها تجار الحبشة و الهند و الصين و فارس، ذات صبغة تجارية دولية[4].

المنطقة العربية تعرضت لتيارات؛ من **الرومان** تارة، و **الفرس** أخرى، و **بيزنطة** الثالثة الأخيرة، و في هذا ما ينفي القول القائل: إن العرب كانوا في عزلة عن التاريخ، و يثبت لنا: أن المنطقة شهدت حضارات تعاقبت عليها، و شاركت في أحداثها السياسية، و الاقتصادية و مظاهرها

---

[1] لطفي، عبد الوهاب. **العرب في العصور القديمة**، ص217- 218.

[2] طقوش، محمد سهيل. **تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية**، بيروت: دار النفائس، ط 1، 1424هـ-2003م، ص 101.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج 6، ص 77 .

[4] سعيد الأفغاني، بن محمد بن أحمد. **أسواق العرب في الجاهلية و الإسلام**، ص 212- 213.

الاجتماعية، أيضا؛ غير أن هذه التأثيرات بتياراتها لم تستطع أن تلغي شخصيتها العربية، إنما كانت طلاء ظاهرا لم يلبث أن انجلى عنها. و هذا ما ثبت بالوثائق التاريخية من الحفائر و الآثار في المنطقة [1].

ثالثا: الحضارة الفارسية (224 م- 652م).

تنسب الحضارة **الفارسية** إلى **آل ساسان** الذين حكموا **إيران** من سنة (**224 م**)، بداية من المؤسس **أردشير بن بابك** في عام (**224م**)، إلى فتح العاصمة "**المدائن**" كلها على يد **سعد بن أبي وقاص** ﷺ في (صفر سنة **16هـ – 636 م**)، أيام **عمربن الخطاب** ﷺ، ثم مقتل آخر سلالتهم **يزدجرد** سنة (**652 م**) [2].

المجوسية الزرادشتية هي الديانة الرسمية الأكثر انتشارا، و تليها النحل **الثنوية** المتعددة، و **الصابئة** و **النصرانية النسطورية** و **اليهودية**، و بعض الطوائف المنتشر في أقاصي الإمبراطورية. و كان لابد **للساسانيين** و **البيزنطيين** من التعامل مع **العرب**، و من استرضائهم، و وضع حساب لهم[3]، فكان عقد التحالف مع **دولة المناذرة** [4]، و الإستعانة بها في حرب **البيزنطيين**، بل استعان بهم **بهرام جور** (**420– 438م**) ليجلسوه على عرش أبيه **يزدجر الأول**.

و **دولة المناذرة** أو **اللخميون** في **الحيرة**، هم عمال **الفرس** على أطراف **العراق**، و كانت الحيرة على ثلاثة أميال من مكان **الكوفة**، و كانت **الحيرة** في عهد "**المناذرة اللخميين**" من المراكز الحضارية الهامة في مختلف الميادين، فقد كان لموقعها بين **العراق** و **الشام** و بلاد **العرب** أثر كبير في احتكاك أهلها بغيرهم من الشعوب؛ فتأثروا بالثقافات العالمية آنذاك **كالفارسية** و **اليونانية** و **السريانية**، و كان لمعرفة أهلها باللغة **الفارسية** أثر كبير في نقل آداب **الفرس** إليهم؛ و ساهم بعض أسرى **الروم** الذين وقعوا في قبضتهم في نقل "**علوم اليونان**" و آدابهم إليهم، و كانت **الحيرة** تزخر بمعاهد العلم و مدارسه، و الأديرة و الكنائس لتنصر **المناذرة**،

---

[1] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص144.

[2] عبد الكريم بليل. **أثر الإحتكاك الحضاري في امتزاج الثقافات و تفاعل الأديان لدى المسلمين**، ص 40.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ص985-987.

[4] و تسمى هذه الدولة: دولة **آل نصر**، و **آل لخم**، و **آل عمرو بن عدي**، أو **ملوك الحيرة**.

و كان أهل الحيرة ملا و نحلا دينية كثيرا، فمنهم **الوثنيون**، و **الصابئة**، و **المجوس**، و **النصارى** و **اليهود**، و معظم نصارى **الحيرة نساطرة** [1].

ثم كان الصدام مع **فارس** في **الفتوحات الإسلامية**، إلى أن خضعت بما لها لسلطان **المسلمين**، و قد عدة من أكثر الحضارات تفاعلا مع الحضارة الناشئة نظرا لعمق التاريخ و المكون البشري الديمغرافي، و الميراث الفكري و الثقافي الضخم لحضارات عدة، فقد انصهرت في أراضيها الفلسفات و المذاهب و النحل و الملل [2].

و كان التأثير الأدبي للحضارة **الفارسية** بارزا في الأدب العربي و علومه التي نشأت بعد الإحتكاك مع حضارة **الفارسية** الأدبية؛ وظهور مرحلة التدوين و التأصيل للعلوم على يد كثير من **الفرس** ممن أسلموا. و تسربت لطوائف بعض معتقداتهم القديمة كشبهات أو موروثات راسخة. و " ليس من قبيل المصادفات أن تنشأ **الحركة الصوفية** المتطورة في **البصرة**، و هي بيئة شبه **فارسية**. و الواقع أن الدارس لابد أن يتوقف عند هذا العدد الهائل من **الصوفية** التي أصولهم **إيران**، و الذين ترد ترجماتهم في كتب **التصوف العربية**، و أن يستوقفه أيضا أن هؤلاء جميعا كانوا من أصحاب جوامع الكلم، و أن بداية التعمق الصوفي و الإغراق في الرمز أو ما عرف باسم الشطح على يد **أبي يزيد البسطامي**، و هو من أصل **فارسي**"[3].

المطلب الثاني: الملل و النحل المنتشرة في المجتمعات الإسلامية.

توسعت الفتوحات الإسلامية في عهد **أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** ﷺ ، و زادت أكثر في عهد **الخلافة الأموية**، حتى قارب بلاد **الصين**، و نهازت أراضي **القوقاز**، و بلغت المحيط **الأطلسي**، فضمت الخلافة الإسلامية شعوبا و أعراقا و أديانا و مذاهب كل الدولة التي أسقطتها، فاجتمع تحت سلطانها أغلب أديان الشرق و أعرب النحل.

و في المذهب نتكلم ن كبرى الملل، و أشهر النحل في دولة المسلمين.

---

[1] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص124- 125.

[2] عبد الكريم بليل. **أثر الإحتكاك الحضاري في امتزاج الثقافات و تفاعل الأديان لدى المسلمين**، ص 41.

[3] إبراهيم الدسوقي شتا. **التصوف عند الفرس**، القاهرة: دار المعارف، ط ، دت، ص23.

الفرع الأول: أهل الملل.

الملة هي جملة الشرائع بالتلقي من نبي أوحي إليه، و هي الشريعة أو الدين[1]، و الملة تشمل الدين كله، المحفوظ أو المحرف، ما له صلة بالوحي الإلهي، أو الوضع البشري، إلا أنها تنسب دائما لنبي.

أولا: اليهود.

بدأ شتات اليهود بعد تخريب " **أورشليم** " على يد **البابلين** عام (**588 ق. م**)، فهاجر كثير منهم إلى **مصر**، و أفناء **الجزيرة العربية**، و هم مع شتاتهم ظلوا يحافظون على دينهم و قوانينهم حتى عهد الملك **أنطيوخوس إبيفانيس** (**475-164 ق. م**)، الذي حاول نشر الثقافة "**الهلينية**" الوثنية بينهم، و عبادة الآلهة **اليونانية**.

و الديانة **اليهودية** التي دخلت في بلاد **العرب** لم تكن للتبشير، و إنما فرارا من اضطهاد **الرومان** في القرن الأول الميلادي.

من أسباب نزوحهم إلى البلاد **العربية**:

1- زيادة عدد اليهود في فلسطين زيادة مطردة، فقد قيل: إنهم بلغوا أربعة ملايين.

2- اضطهاد الرومان لهم، فكانت أرض الجزيرة العربية أحب إليهم من غيرها؛ لأنظمتها البدوية الحرة؛ و أقاليمها الرملية التي تعيق القوات الرومانية و تمنع توغلها.

3- حرب اليهود و الرومان سنة (**70م**) التي انتهت بخراب بلاد فلسطين [2].

و ابتداء أمر اليهود في **الحجاز** بنزولهم **وادي القرى**، و **خيبر** و **تيماء**، و **يثرب**؛ كان أيام "**بختنصر**"، فاستقروا بها إلى مجيء الإسلام، و يرى البعض أنهم نزلوا **يثرب** قبل **الأوس** و **الخزرج**، و كان **بيثرب** قوم من **جُرْهُم**، و بقية من **العماليق** قد اتخذوا النخل و الزرع، فأقاموا معهم و خالطوهم فلم يزالوا يكثرون، و تقل **جرهم** و **العماليق**، حتى نفوهم عن **يثرب** و استولوا

---

[1] الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1406هـ، ج6 ، ص 107.

[2] علي، إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام العام**، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1991، ص163.

عليها، و صارت عمارتها و مراعيها لهم، و بقى اليهود خارجها إلى أن هاجر إليها **الأوس** و **الخزرج** [1].

و ترتب على ذلك أن العرب المجاورين لهؤلاء الأقوام تهودوا دينا أو ثقافة؛ تبعا لمجاورتهم تلك الجموع اليهودية. فقد وجد في **الأوس** و **الخزرج** من قد تهود، و كان من نسائهم من تنذر إذا ولدت أو عاش ولدها أن تهوِّده؛ لأن اليهود عندهم كانوا أهل علم و كتاب [2].

و مع ذلك لم تستطع **اليهودية** أن تتغلب على الوثنية في بلاد **العرب**؛ لأن كثيرا من أحكامها مبني على المشقة، فضلا عن الرفض اليهودي للاندماج بالأمم، و انصراف **العرب** عن تحصيل مواردهم الثقافية، و عدم ميلهم إلى مثل هذا التغيير[3].

و يظهر من مواضع من "**التلمود**" أن نفرا من العرب دخلوا في اليهودية، و أنهم جاءوا إلى "**الأحبار**" فتهودوا أمامهم، و في هذه المرويات **التلمودية** تأييد أهل الأخبار، التي تذكر أن "اليهودية" كانت في **حمير** و **بني كنانة** و **بني الحارث بن كعب** و **كندة** و **غسان**.

و ذكر أن ممن تهوَّد من العرب: **اليمن** بأسرها، و قوم من **الأوس** و **الخزرج** بعد خروجهم من اليمن؛ لمجاورتهم يهود **خيبر** و **قريظة** و **النضير**، و قوم من **جذام**.

.. ويرى بعض المؤرخين **اليهود**: أن يهود جزيرة **العرب** كانوا في معزل و انفصال عن بقية أبناء دينهم؛ و أن **اليهود** الآخرين لم يكونوا يرون أن "**يهود العربية**" مثلهم في العقيدة، بل رأوا أنهم لم يكونوا "**يهودا**"؛ لأنهم: لم يحافظوا على الشرائع "**الموسوية**"، و لم يخضعوا لأحكام التلمود، و لهذا لم يرد عن "**يهود**" جزيرة العرب شيء في أخبار المؤلفين العبرانيين [4]

و **بنو قينقاع** أول **اليهود** الذين ناصبوا **الرسول** ﷺ العداء، و كانوا يسكنون في أحياء **يثرب**، و كانوا أغنياء على غير وفاق و وئام مع بقية أبناء قومهم من **بني قريظة** و **بني النضير**، و قد اشتركوا في يوم "**بعاث**". و اشتهر يهود **خيبر** من بين سائر **يهود الحجاز**

---

[1] البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر بن داود. **فتوح البلدان**، بيروت: دار الهلال، ط 1، 1988 م، ص 29.

[2] السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، تح: عمر عبد السلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1421هـ- 2000م، ج 4، ص 397.

[3] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 187.

[4] جواد علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج6، ص514.

بشجاعتهم، و **خيبر** موضع غزير المياه كثيره، و قد عرف و اشتهر بزراعته و بكثرة ما به من نخيل[1].

كان جل اعتماد **اليهود** في هذه المنطقة عند ظهور الإسلام على التجارة و معاطاة الربا و الزرع، و بعض أنواع الصناعة كالصياغة، و تربية الماشية و الدجاج، و صيد الأسماك في أعالي الحجاز على ساحل البحر الأحمر، و اشتهروا بالاتجار بالبلح و البر و الشعير و الخمر، و كانوا يبيعون بالرهن، يرهن المشترون بعض أمتعتهم عندهم؛ ليستدينوا منهم ما يحتاجون إليه، و قد ورد أن الرسول ﷺ رهن درعا له عند يهودي من أهل **يثرب** في مقابل شعير كان به حاجة شديدة إليه[2].

و من الصناعات التي اشتغل بها اليهود النسيج و هو من اختصاص نسائهم على الأكثر، و الصياغة، و قد اختص بها **بنو قينقاع**، و الحدادة و هي صناعة يأنف منها العرب و يزدرونها و يرونها من الحرف الممقوتة الحقيرة [3].

و قد كانت **العرب** إذا تشوقت إلى معرفة شيء- مما تتشوق إليه النفوس البشرية – في أسباب المكونات، و بدء الخليقة، و أسرار الوجود؛ فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، و هم أهل التوراة من **اليهود**. و أهل **التوراة** الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، و لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة، و ما يرجع إلى الحدثان، و الملاحم و أمثال ذلك [4].

بعد ظهور **الإسلام** في المدينة رفض **اليهود** نبوة **محمد** ﷺ، و عمد **اليهود** إلى استغلال الأحقاد و البغضاء الكمينة التي كانت في نفوس أهل **يثرب** من **الأوس** و **الخزرج** من أيام الجاهلية، فأثاروها كما استفادوا مما كان بينهم و بين رجال من المسلمين من الحلف و الجوار في الأهلية للاحتماء بهم، و للاتّقاء بهم مما قد يلحق بهم من أذى.

---

[1] جواد علي. **المرجع نفسه**، ج6، ص 524، 530.

[2] البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم و سننه و أيامه**، القاهرة: دار الشعب، 1987م، ج4، ص49، باب: ما قيل في درع النبي صلى الله عليه وسلم و القميص في الحرب، ح 2916.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج6، ص 530.

[4] ابن خلدون. **المقدمة، ص**252.

.. و في عهد **عمر** ﷺ أمر بإجلاء **اليهود** ممن لم يكن لديهم عهد من رسول الله ﷺ. أما من كان له عهد منه، فقد بقي في وطنه و على دينه بالشروط التي ذكرت في الصحف. و قد كان في **يثرب** نفر من **اليهود** عاشوا فيها في زمن الرسول ﷺ حتى بعد إجلاء **بني النضير** و **بني قريظة** و بعد غزوة **خيبر**. و قد بقيت أسر **يهودية** في **وادي القرى** و في **تيماء** قرونًا عديدة بعد صدور أمر **عمر** ﷺ بالإجلاء، بل ورد أن عددًا منهم عاش في **المدينة** أيضًا [1].

و قد كان بين المسلمين و اليهود معارك انتهت بإجلائهم من الجزيرة العربية، و لم يسلم من اليهود إلا أفراد قلة، أشهرهم بين المسلمين **أبو إسحق كعب بن مانع بن هينوع هيسوع**، عرف بين المسلمين **بكعب الأحبار**، فقد أدرك زمن الرسول ﷺ غير أنه لم يره، و لم يدخل في الإسلام إلا في أيام **أبي بكر** ﷺ أو **عمر**.

و لم ينسب إلى **كعب** مؤلفات، و كل ما نسب إليه فهو مما ورد عنه بالمشافهة و السماع، و هو بين صحيح، يمكن أن يكون قد صدر منه، و بين مشكوك في أمره وُضِع عليه، و فيه ما هو **إسرائيلي** صحيح وارد في **التوراة** أو في **التلمود** أو في الكتب الإسرائيلية الأخرى، و فيه ما هو قصص إسرائيلي نصراني، و ما هو محض افتعال و خلط [2].

و قد تواجد **اليهود** في **اليمن**، و ظهر التهود فيها ظهورا واضحا، و صارت **اليهودية** ديانة البلاد الرسمية.. و دخول **اليهودية** إلى اليمن مرده القوافل التجارية البحرية و البرية ببلاد **الشام**، و في قصة **سليمان** عليه السلام و ملكة **سبأ** إشارة إلى تلك الصلات. و إلى هجرة جماعات من اليهود هروبا من اضطهاد الرومان لهم [3].

و اليهودية كانت من ناحية (**التبشير و الدعوة**) عند ظهور الإسلام جامدة خامدة، لا يهمها إلا المحافظة على المراكز التي وصلت إليها و على تجارتها فلا تهتم بحركة إلا إذا وجدت فيها فائدة مادية لها، و لا تحارب رأيا إلا إذا كان خطرًا عليها ماديا، فحاربت النصرانية في اليمن لنفس الدواعي، و حاربت الإسلام بعد فقدانهم مصالحهم مع **الأوس** و **الخزرج** و تحريم الربا و غيرها من الشرائع.

---

[1] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج6، ص586.

[2] الفيومي. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 186.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج12، ص113.

ثانيا: النصارى.

من الأماكنة التي وصلت إليها النصرانية **الجزيرة العربية**، و كان لوصول النصرانية إليها دواعي مغايرة لانتشارها في باقي البقاع من **الشام** و **مصر** و **فارس**، و منها:

1- الاضطهاد **اليهودي** و **الروماني**، مما اضطر المعتنقين الجدد للفرار بدينهم نحو البوادي و الصحارى، و أقرب الأرض **لفلسطين الجزيرة العربية** و **مصر**.

2- إيلاف **قريش** رحلة الشتاء و الصيف، فحدث التفاعل الثقافي بالتعرف على الدين الجديد عن قرب، و استخبار **النصارى** عن معالم الجزيرة كملجأ لهم أو ميدان لنشاط "**التبشير**".

3- دخلت النصرانية الجزيرة العربية دخولًا رسميًّا على يد **الحارث الغساني (528-569م)** [1].

4- دخول **النصرانية** قلب **مكة**، و سيطرتها على الجزيرة مع الغزو **الحبشي** (525 م) لها.

5- ظهور جماعة الحنفاء في الجزيرة العربية، الرافضين للوثنية، فكانت أقرب الديانات الكتابية النصراينة [2].

غير أن **النصرانية** بقيت رهينة لغتها **السريانية** أو **الرومانية**، فلم تنتشر انتشارا لافتا بين **العرب**، و كل الذين اعتنقوها كانوا على صلة باللسان الأعجمي، فلم ينتشر كتابها "**المقدس**" و لا "**القداس**" بالعربية، و كان **العرب** النصارى **بالشام** و **العراق** و **اليمن** في **نجران**، أما أرض **الحجاز** فالنصارى قليل ما هم بها، بل هم ندرة ندرة القطر بقفارها. و بفضل ما كان لكثير من (**المبشرين**) من علم و من وقوف على الطب و المنطق، و وسائل الإقناع، و كيفية التأثير في النفوس؛ تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم، أو حصلوا منهم على مساعدات و حماية، و قد نسبوا ذلك إلى فعل المعجزات و البركات الإلهية، كالشفاء من العقم، و انجاب الذكور، و الرقى من المس و الوسواس[3].

---

[1] هو: **الحارث الثاني بن جبلة**، عاصر فيها **الإمبراطور يوستينيانوس**، أو **جستنيان**، في بيزنطة، و **المنذر الثالث** ملك **الحيرة**، و كان كفئًا لهذا الأخير طموحًا مثله، بدأ حروبه معه منذ العام الأول من حكمه (**528م**).

- ابن صالح، عبد العزيز. **تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1988. ص 159.

[2] لطفي، عبد الوهاب. **العرب في العصور القديمة**، ص 439.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج6، ص586..

و تكبد (**المبشرون**) المشاق و ساحوا في البراري و القفار، و ضربوا في الأرضين، فوطؤوا منازل نائية في جزيرة العرب، و رافقوا الأعراب و البدو، و سكنوا مساكنهم و تشبهوا بمعاشهم، فسكنوا الخيام و رعوا الإبل و اكتسوا الوبر، حتى عرفوا ب: " **أساقفة الخيام**" و " **أساقفة أهل الوبر**"، و " **أساقفة القبائل الشرقية المتحالفة**"، و" **أساقفة العرب البادية**". و قد ذُكر أن **مطران بصرى** كان يشرف على نحو **عشرين أسقفا انتشروا بين عرب حوران و عرب غسان**[1].

و تسربت **النسطورية** إلى العربية الشرقية من **العراق** و **إيران** فدخلت إلى **قطر** و جزر **البحرين** و **عمان** و **اليمامة** و مواضع أخرى، و من **الحيرة** انتقلت **النسطورية** إلى **اليمامة فالأفلاج** فوادي **الدواسر** إلى **نجران**، و **اليمن** وصلت إليها "**بالتبشير**" و بواسطة القوافل التجارية، حيث كانت بين **اليمن** و **الحيرة** علاقات تجارية وثيقة، و كانت القوافل التجارية من جملة طرق تنمية هذه العلاقات و توثيقها. و قوي هذا المذهب بعد دخول **الفرس** إلى **اليمن**، لما عرف موقف رجاله من كنيسة **الروم**، و لما كان لأصحابه من نفوذ في بلاط **الشاهنشاه**، و صداقته لهم، و بقيت **النسطورية** قائمة في **اليمن** في أيام الإسلام[2].

أما **اليعاقبة**[3] فانتشر مذهبهم بين عرب بلاد **الشام** و **البادية**، و اصطدم هذا المذهب بالكنيسة الرسمية **للبيزنطيين**، و اعتبرته من المذاهب المنشقة الباطلة، لذلك حاربته الحكومة و قاومت رجاله، كما عارضه **النساطرة** [4].

و منذ أن أصبح المذهب **النسطوري** مضطهدًا، زادت سرعة انتشاره بين **العرب** في الجنوب الغربي، ثم اتجه نحو الشرق عبر آسيا الوسطى إلى أن بلغ الشرق الأقصى. و على الرغم من هذا كله فشلت **النصرانية** في أن تمتد وسط **الجزيرة العربية**، و منهم أهل **نجران** الذين جادلوا الرسول في طبيعة "**المسيح**"، فلم يكن **بمكة** أو **يثرب** قوم منهم يستطيعون مجادلته في أمور

---

[1] شيخو، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب. **النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1919، ج1، ص 35.

[2] شيخو. **النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية**، ج1، ص59.

[3] جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج6، ص631-632.

[4] شيخو. **النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية**، ج1، ص67.

الدين. و كانت النصرانية عاملا مهما بالطبع في إدخال الآراء **الإغريقية**، و **السريانية** إلى **نصارى العرب**[1].

و كان التجار **الروم** ينزلون سواحل العربية الجنوبية للتزود منها بالماء و بالطعام و للاتجار مع سكانها، و منهم من أقام بها و قضى حياته فيها، و تعرب.

و كان منهم من بشر **بالنصرانية** و عمل على نشرها بين السكان. و لعل الحكومة البيزنطية كانت ترسل المبشرين إلى هذه المواضع للتبشير، و أرسل نصارى **الحيرة** المبشرين لنشر نصرانيتهم في العربية الجنوبية [2].

و دخلت النصرانية **اليمامة**، و شرق الحجاز دخلت إليه **النصرانية** ، من العراق في الغالب. و وصل **الروم** إلى **البحرين**، و **قطر**، و **هجر**، و بعض جزر الخليج، و غالبية نصارى هذه الأرضين على مذهب **النسطورية** نقلا من نصارى **الحيرة** [3].

ثالثا: الصابئة.

الصابئة نوعان: **صابئة** حنفاء و **صابئة** مشركون[4].

أما " **الحنفاء**" فهم بمنزلة من كان متبعاً لشريعة **التوراة** و **الإنجيل** قبل النسخ و التحريف و التبديل من **اليهود** و **النصارى**، و هؤلاء حمدهم الله و أثنى عليهم. و الثابت أن **الصابئين** قوم ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي، و ليس لهم كتاب و لا نبي. و الصحيح أنهم كانوا موجودين قبل **إبراهيم** عليه السلام بأرض اليمن[5].

و أما **الصابئة** المشركون فهم قوم يعبدون الملائكة الروحانيات العلوية، و يقرؤون **الزبور**. كمن كانوا بأرض **حران** عندما أدركهم الإسلام[6]، و قبلها كان **الصابئة** يقيمون في **القدس** بين أهل

---

(1) جواد، علي. **المفصل في تاريخ العرب**، ج12، ص 197.

(2) شيخو. **النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية**، ج1، ص70.

(3) جواد علي. **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 5، ص 211.

(4) الشهرستاني، بو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل و النحل**، تح: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1404، ج1، ص 6.

(5) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير الجامع**، تح: محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط 2، 1404 ، ج2 ، ص 122- 124.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، ط6، ص454.

الكتاب، و بعد الميلاد طردوا من **فلسطين** فهاجروا إلى مدينة **حران**، فتأثروا هناك بمن حولهم من عبدة الكواكب و النجوم [1].

و **الصابئة** أقدم من **المجوسية**، التي ترتد في نشاطها إلى "**زرادشت**"[2] ، فهم انتسبوا إلى "**عاذيمون**" و "**هرمس**"، و هي من أقدم المذاهب فكرًا، ترجع لأهل **بابل** و **الكلدانيين**، و قد شملت دولا من الشرق، و دولا من الغرب من **النبط**، و **الفرس**، و **الروم**، و **الهند**[3].

و عاشت **الصابئة** بين حضارات متعاقبة من **البابلية** حتى **الفارسية**، **فالصابئة** أقدم الأديان على وجه الأرض، و الغالب على الدنيا، و هم المكذبون بنبوة **إبراهيم** عليه السلام [4].

تأثر **الصابئة باليهودية**، و **النصرانية**، و **المجوسية** و عبدة الكواكب و النجوم، و **الأفلاطونية الحديثة**، كما أثروا هم في أتباع تلك الديانات و الفلسفات.

و مذهب **الصابئة** يقر بالألوهية، و يرى أنها تحتاج في معرفة الله و معرفة أوامره و أحكامه إلى متوسط يكون روحانيا لا جسمانيا؛ كهياكل الأرواح و هي الكواكب، فهم عبدة الكواكب[5].

و أشهر فرق الصابئة أربع؛ و هي[6]: **أصحاب الروحانيات، أصحاب الهياكل، أصحاب الأشخاص، الحلولية**. و **الصابئة الحلولية** تعرف "**بالحرنانية**"، الإله المعبود في معتقدهم واحد في ذاته، أبدع أجرام الأفلاك و ما فيها من الكواكب، **و جعل الكواكب مدبرة لما في العالم**

---

[1] الندوة العالمية للشباب الإسلامي. **الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة**، إشراف: مانع بن حماد الجهني، الرياض: دار الندوة العالمية، ط4، 1420 هـ، ج 2، ص 715 – 716.

[2] المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين بن على. **مروج الذهب و معادن الجوهر**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1368هـ، ج1، ص 171.

[3] الطبري، محمد بن جرير الآملي، أبو جعفر. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تح: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، ج1، ص 310- 312.

[4] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد. **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، دط، دت، ج1، ص 102.

[5] عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة، ط 1، دت، ص 102.

[6] الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002، ج1، ص 23.

السفلي. و الواضح أن **صابئة الحلولية الحرانية**: أخلاط من فلسفة اليونان، و فلسفة الهند[1]، فكان منهم "**صابئة الهند**"، و هم الذين قالوا "**بالتناسخ**" و "**الحلول**"[2]، و "**صابئة الفلاسفة**" من عباد الكواكب و أبراجها، و عقلاؤهم يوجبون إتباع الأنبياء و شرائعهم، و بعضهم لا يوجب ذلك و لا يحرمه، و سفهاؤهم و سفلتهم يمنعون ذلك[3].

و جميع **الصابئة** يتبنون مفهوم "**الوسيط الروحاني**"، على أصل بنوه في مذهبهم أن "**الوسيط**" لابد أن يكون مفارقا للعالم السفلي، و منه تنتفي وساطة النبي لبشريته. ثم كان لكل أمة منهم تصوير لعبادة الملائكة إلى عبادة روحانياتها إلى عبادة الكواكب التي بها الملائكة إلى عبادة الهياكل ثم الأفلاك، ثم الصور ثم المجسمات فالأصنام فالبشر.

و كل جيل يعتقد حلول الآلهة الأولى في التي تليها بإحدى صور **الحلول** أو **الكمون** أو **التوحد** أو **التجلي** أو **التمظهر**، لكن المفهوم واحد، و التفاعل مع المقدس متكرر و متشابه.

و هذا المسار التفكيري تخلق فيما تلاه من عصور التخلف للمسلمين، و هنا تسلط فيها عبدة الكواكب في مظاهر العرافين، و كان للباطنية الفرس السبق في نشر **الهرمسية** في قوالب عربية إسلامية، بتكييفات تناسب عقول أهل ذلك الزمان، فظهرت علوم الأسماء و الأعداد و الحرف و الغبار، و كلها شاعت بين القائلين **بوحدة الوجود** و طائفة من السحرة و المشعوذين، ثم انضم إليهم ذوو النزعة الجبرية التواكلية التبريرية.

و **الصابئة الحرانية** شاع فيها "**الفلسفة الهرمسية**"، و هي التي تناقلها فلاسفة المسلمين و الباطنية و فلاسفة الصوفية و من صنفوا في طبقات الحكماء [4].

و **صابئة حران** كان بينهم فلاسفة العصر الهيلني و انتقلت إليهم الأفلاطونية المحدثة، ثم كانوا هم من نقلوا " **الفلسفة الهرمسية**" إلى المسلمين، بعد أن كانت لهم الحظوة العلمية

---

[1] دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1981، ص 25.

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج 2، ص 501.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص 226.

[4] عفيفي، أبو العلا. **الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان**، الإسكندرية: مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول، ج2، ص1944.

- نقلا عن: الفيومي: **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 299.

و السياسية عند خلفاء بني العباس [1]؛ فتدفق سيلهم على بغداد و أسسوا مدرسة أفلاطونية حديثة لنشر التعاليم "**الهرمسية**"[2].

الفرع الثاني: أهل النحل.

أولا: المجوس و الثنوية.

المجوس أصناف كثيرة، بعضهم يقول بقول **الثنوية**، و فيهم من يقول بقدم الأعيان، و أن العالم لا صانع له و لا مدبر. ورد ذكرهم في جديث **أبي هريرة** ﷺ عن النبي ﷺ : " **القدرية مجوس هذه الأمة**".

قيل: إنما جعلهم مجوسا؛ لمضاهاة المجوس في قولهم بالأصلين، و هما: النور و الظلمة. يزعمون أن الخير من فعل النور و الشر من فعل الظلمة. و كذا **القدرية**: يضيفون الخير إلى الله، و الشر: إلى الإنسان و الشيطان، و الله تعالى خالقهما معا لا يكون شيء منهما إلا بمشيئة الله، فهما مضافان إليه خلقا و إيجادا، و إلى الفاعلين لهما: عملا و كتابا. [3]

أما **الثنوية** فهي فرق من **المجوس** و هم أشهر الناس قولا بإلهين، و هم متفقون على أن الإله الخير المحمود هو النور الفاعل للخيرات[4]. و أما الظلمة التي هي فاعل الشرور، فلهم فيها قولان: - **أحدهما**: أنه محدث؛ حدث عن فكرة رديئة من النور.

- **الثاني**: أن الظلمة قديمة كالنور[5].

---

[1] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تح : محمد حامد الفقي ، بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1395 – 1975، ج2، ص 250- 255.

[2] أوليرى، دلاسي. **علوم اليونان و سبل انتقالها إلى العرب**، ترجمة: وهيب كامل، ص3.

- نقلا عن: الفيومي: **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 304.

[3] ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك الجزري. **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ط 1، 1399هـ - 1979م، ج4، ص 85.

[4] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تح: علي بن حسن بن ناصر الألمعي و غيره، الرياض: دار الفضيلة، ط 1، 1484هـ- 2004م، ج 1، ص351.

[5] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله. **اعتقادات فرق المسلمين و المشركين**، تح: علي سامي النشار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1402، ص 104 – 107.

و هم قد أثبتوا قديمين لكن لم يجعلوهما متماثلين و لا مشتركين في الفعل، بل يمدحون أحدهما و يذمون الآخر[1]. و **الثنوية** أربع فرق: **المانوية** و **المرقونية** و **الديصانية** و **المزدكية**[2].

الفرقة الأولى: المانوية[3].

أتباع **ماني** (**ت 275 م**)، ظهر في القرن الثالث ميلادي، مزج بين **النصرانية** و **الزرادشتية**، و قد كان رجلا نقاشا خفيف اليد، ظهر في زمن **سابور بن ازدشير بن بابك**، و ادعى النبوة، و قال إن للعالم أصلين نور و ظلمة، و كلاهما قديمان. فقبل **سابور** قوله، فلما انتهت نوبة الملك إلى **بهرام** أخذ **ماني** و سلخه و حشا بجلده تبنا، و علقه، و قتل أصحابه؛ إلا من هرب و التحق **بالصين**، و دعوا إلى دين **ماني**، فقبل أهل **الصين** منهم[4].

الفرقة الثانية: الديصانية[5].

أصحاب **ديصان**، أثبتوا أصلين نورا، و ظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا و اختيارا، و الظلام يفعل الشر طبعا و اضطرارا.. و زعموا أن النور: حي، عالم، قادر، حساس، دراك، و منه تكون الحركة و الحياة. و الظلام: ميت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل له و لا تمييز.. و اختلفوا في "**المزاج**" و "**الخلاص**". و هم يقولون بالنور و الظلمة أيضا، و الفرق بينهم و بين **المانوية**؛ يقولون إن النور و الظلمة حيان، و **الديصانية**؛ يقولون إن النور حي و الظلمة ميتة.

الفرقة: الثالثة المرقونية.

أصحاب **مرقيون**. أثبتوا أصلين قديمين متضادين: أحدهما النورن، و الثاني الظلمة، و أثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع، و هو سبب **المزاج**.. و قالوا: إن الجامع دون النور في المرتبة

---

[1] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل و النقل**، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997م، ج 9، ص346.

[2] ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **تلبيس ابليس**، بيروت: دار الفكر، ط 1، 1421هـ- 2001م، ص57.

[3] اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح. **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، د ط، دت، ج1، ص 207.

[4] الرازي. **اعتقادات المسلمين و المشركين**، ص 88.

[5] ابن حزم. **الفصل في الملل و النحل**، ج1، ص34.

و فوق الظلمة، وحصل من الإجتماع و الامتزاج هذا العام. و هم يثبتون "**متوسطا**" بين النور و الظلمة ،و يسمون ذلك **المتوسط** "**المعدل**"[1].

الفرقة الرابعة: المزدكية [2].

أتباع **مزدك بن نامدان**، ظهر في القرن الخامس الميلادي، ادعى النبوة، و أظهر دين الإباحة، كان "**موبذ موبذان**" في زمن الملك **قباذ بن فيروز** (**حكم سنة 488 م– 531م**) والد **أنو شروان العادل**، ثم ادعى النبوة، و أظهر دين الإباحة. و انتهى أمره إلى أن ألزم الملك **قباذ** أن يبعث امرأته ليمتع بها غيره، فتأذى **أنو شروان** من ذلك الكلام غاية التأذي، و قال لوالده اترك بيني و بينه لأناظره، فإن قطعني طاوعته، و إلا قتلته. فلما تناظر **أنوشروان** معه انقطع **مزدك**، و ظهر عليه **أنوشروان** فقتله هو و أتباعه [3]. و يرى جماعة من النظار أن **الثنوية** تختلف عن **المجوس**، لقول **الثنوية** بقدم الأصلين النور و الظلمة، و قول **المجوس** بقدم النور و حدوث الظلمة "[4].

ثانيا: الغنوصية.

الغنوصية فلسفة مبنية على اعتقاد: أن **ثمة جوهراً واحداً يجمع بين كل الديانات**، و لذا لا تقدم نفسها **كديانة جديدة**، بل **كباطن للشريعة القائمة**، و مهمة **الغنوص** الكشف عن المغزى العميق للعقيدة (و لكل العقائد) التي ينتمي إليها **الغنوصي** بواسطة معرفة باطنية و كاملة لأمور الدين[5].

و من هنا كانت الفلسفة **الغنوصية** متسرب لجميع الأديان؛ نظرا للزئبقية التي تكتسبها منظومتها الهلامية القابلة للتشكل بأي صورة و التمظهر بأي ملة أو نحلة، ثم التمدد في المفاهيم و اكسابها الدلالة **الغنوصية العرفانية**، فنجد **الغنوصية** في الهندوس و اليهود و النصارى و المسلمين و الفلاسفة. و **الغنوصية ليست شكلاً من أشكال التصوف الذي يدور في إطار**

---

[1] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص 57-58.

[2] الرازي. **اعتقادات فرق المسلمين و المشركين**، ص89.

[3] المرجع نفسه. ص 88.

[4] ابن الجوزي. **تلبيس إبليس**، ص59.

[5] المسيري، عبد الوهاب محمد. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999،ج 15، ص 68.

توحيدي، و يدعو إلى كبح جماح الجسد حتى يقترب الإنسان من الإله، و هو يعرف أن الاتحاد به مستحيل. بل هي شكل من أشكال **التصوف الحلولي الكموني** و "**وحدة الوجود الروحية**"، الفلسفي البعيد عن التصوف العملي، بل يجانبه و يراه طريق العوام و الجهلة.

و **الغنوصية** هي أهم تعبير عن "**الواحدية الكونية**" و عن النزعة "**الطبيعية المادية**"، و هي التوجه العالمي الكوني الذي كل أنواع الفلسفات المادية المعادية للإله و الإنسان، علمانية كانت أم دينية [1].

ثالثا: الفلسفة.

بصفة الفلسفة من شؤونها بحث قضايا العقائد الكونية؛ فمن صميم مواضيعها الخوض في الأديان و الشرائع، و طرح إشكاليات حول نشأة الكون و تقسيم العالم و العلاقة بين عالم الغيب و الشهادة، و العلاقة بين عناصر الكون و أشكاله، و أصل العالم و مصيره، و من أصولها الجدل العقلي، فكان من طبيعتها احتكاك بالشرائع الدينية حيثما ظهر الفلاسفة.

و قد كان لعصر **الهيليني** دور في نشر الفلسفة في طابع ديني بأرضي الشام و مصر و العراق و فارس، لما تواجد من مدارس فلسفية كبرى كمدرسة **الإسكندرية** و **أنطاكية** و **جنديسابور**.

و أثبتت " الأبحاث الحديثة بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون، و أن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي، كما أثبت البحث العلمي أيضا كذب قصة حرق مكتبة **الإسكندرية** .. و كانت هي المدرسة **اليونانية** البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى "[2].

و كان للعرب فضل عظيم جدًا في تكوين التراث **اليوناني**: الصحيح منه و المنحول، و في تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة **اليونانية**، و في استرداد شيء مما فقد من هذا التراث .. و لهذا فإن فضل **العرب** على التراث **اليوناني** – من كل نواحي الفضل– أكبر من فضل أية أمة أخرى .. [3].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج 15، ص 79.

[2] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط 9، دت، ج 1، ص 105.

[3] بدوي، عبد الرحمن. **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، القاهرة: المؤسسة العربية، ط 2، 1967، ص 161-160.

وما انتقل من علوم الفلاسفة إلى المسلمين فغالبه مذهب **أرسطو** والأفلاطونية **المحدثة**، حين نقلها **الصابئة الحرانية** إلى العربية أيام **بني العباس**، وفي جملتها تعبر عن "**الفلسفة الهرمسية**"، وهي ما تناقلتها **الباطنية** و **الإسماعيلية** و **إخوان الصفا** و **الفارابي** و **ابن سينا** و من تبعهم من فلاسفة المشرق و **المغرب**، و **فلاسفة الصوفية** و غيرهم.

وذا ما جعل الفلسفة **المشائية** الأكثر انتشارا، حتى أصبحت علما على الفلسفة **اليونانية** ثم علما على الفلسفة كلها، فما إن يذكر علماء المسلمين بجميع مذاهبهم وتخصصاتهم الفلاسفة أو الفلسفة؛ إلا واستحضرت فلسفة **أرسطو**، ثم ما تبعها من مذاهب وشروح من الفلسفة **الأفلاطونية المحدثة**، وهذا حاصل حتى في فلاسفة المسلمين؛ فأكثرهم لم ينقل أو يقدم إلا فلسفة **أرسطو**، فكان تقييم الفيلسوف بقدر قربه وبعده من الفلسفة **الأرسطية**. إلا أن تمكن نظار المسلمين من تتبع المقالات، وسعت الإطلاع أفرز تلك الفلسفات وعلموا اختلافهم قبل **أرسطو**، وذكروا مذاهب الفلاسفة قبله وبعده.

يخلص **عبد الرحمن بدوي** من جميع دراساته وبحوثه المعمقة عن دور العرب في الفلسفة وحركة الترجمة:

1- أن حركة ترجمة علوم الأوائل من اليونانية أو السريانية إلى العربية كانت في غاية النشاط في القرنين الثالث و الرابع للهجرة (التاسع و العاشر الميلاديين)، بحيث شملت معظم التراث اليوناني في الفسلفة و الطب، و الفلك و الرياضيات و الطبيعيات.

و لا نعرف لهذه الحركة نظيرًا في أية حضارة أخرى، حتى و لا في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر، أو في عصر النهضة في أوروبا.

2- أن الترجمات توافرت لها شروط النقد التاريخي، و الفيلولوجي الدقيق.

3- أن نفوذ العلوم اليونانية في العالم العربي، قد تم على أوسع نطاق، و بفضل علماء إنسانيات من الطراز الأول، لا نكاد نجد لهم نظراء إلا في القرن التاسع عشر في أوروبا.

4- أن هذه الترجمات قد حفظت لنا الكثير من النصوص، و الكتب اليونانية التي فقدت أصولها اليونانية، و لم يبق لنا منها غير هذه الترجمات العربية.

فكان للعرب فضلا عظيما جدًا في تكوين التراث اليوناني، الصحيح منه و المنحول، وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة **اليونانية**، و في استرداد شيء مما فقد

من هذا التراث .. ففضل العرب على التراث اليوناني – من كل نواحي الفضل– أكبر من فضل أية أمة أخرى [1].

و قد نشأت الفلسفة في الحضارة العربية، نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، منذ الربع الأخير من القرن (الثاني للهجرة – الثامن الميلادي)، و طوال القرنين التاليين (**الثالث و الرابع للهجرة – التاسع و العاشر للميلادي**). على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة الإسلامية العربية، كانت بفضل المترجمين السريان خصوصًا، تنعم بحظ من الفلسفة لا بأس به، ففي غربها كانت مدرسة **الإسكندرية** حتى أوائل القرن السابع الميلادي، لا تزال تزدهر فيها علوم الأوائل، و بخاصة الطب، و كان من أواخر كبار رجالها **يوحنا النحوي**، الذي كان من كبار شراح **أرسطو**، و **المفيودورس Olymfiodore**، و الفيلسوف النصراني **يوحنا الأفامي**، و الفيلسوف الطبيب **سرجيوس الرأس عيني**[2].

و ترجم **حنين بن إسحاق** (**ت 264هـ – 877م**)، و تلاميذه – **الذين قاربوا المائة**– جوامع في الطب لستة عشر كتابًا من كتب **جالينوس**. و في مدارس **الرها**، و **نصيبين**، و **المدائن** و **جنديسابور**، ساد فلاسفة و حكماء **النساطرة** النصارى، و في **أنطاكية** و **آمد** ساد **اليعاقبة النصارى**[3].

" في القرن السابع الميلادي كان **بالشام** و **العراق** الكثير ممن يدرس علوم الأوائل من طب و فلسفة **يونانية** و **هيلينية** و شرح كتب **أرسطو** منهم **أيوب الرهاوي** (**ت 708م**)، و **جورجيوس** (**ت 724م**) أسقف **العرب المسيحيين** في **حوران** (**سوريا**)، و من القرن الثامن: **فارأبا**، و **يوسغ بخت**، و **دنحا**، و **طيماتاوس الأول الجاثليق** (**ت 823م**).

و مدرسة **جنديسابور** بدأت العناية تتجه لها في أوائل حكم **العباسيين**، فاتصل الخليفة **أبو جعفر المنصور** في سنة (**148هـ– 865م**) برئيس أطباء **بيمارستان جنديسابور**، **جورجيس بن بختيشوع** حينما دعاه إلى **بغداد**، و بقيت أسرة **بختيشوع** طوال ثلاثة قرون ذات مكانة

---

[1] بدوي، عبد الرحمن. **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، القاهرة: مكتبة الأسرة ، ط1، 2004، ص160–161.

[2] القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. **أخبار العلماء بأخيار الحكماء**، تح: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1426 هـ – 2005 م، ص 89.

[3] بدوي،عبد الرحمن. **الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية**، بيروت: المؤسسة العربية،ط1، 1987،ص6–8.

كبرى عند الخلفاء: فكان منها أطباء الخلفاء و وزرائهم، و أطباء **البيمارستانات**(المستشفيات)، و معلمو الطب و الفسلفة[1]، و من أشهر أطبائها في (القرن الثالث الهجري – التاسع الميلادي) **يوحنا بن ماسويه**، عينه الخليفة **المأمون** في سنة (**215هـ – 830م**) رئيس **"بيت الحكمة"**، و عليه تتلمذ **حنين بن إسحاق** (**ت 298هـ – 910م**) زعيم المترجمين **العرب** و **السريان** على الإطلاق.

و " **بيت الحكمة**" يمثل بداية انطلاق النشاط المتزايد للفلسفة في العالم الإسلامي بشكل رسمي وتحت رعاية الدولة، مما أدى إلى زيادة الإقبال عليها بشكل غير مسبوق في جميعا عصور الحضارة الإسلامية السابقة واللاحقة. وترجم ابن **إسحاق** العديد من كتب الفلسفة إلى العربية والسريانية، من كتب **جالينوس** الطبية لوحدها لمائة كتاب، وقد أرسل **الخليفة المأمون** بعثة إلى بلاد **الروم "بيزنطة"** بحثًا عن المخطوطات اليونانية، كان من أعضائها **حنين بن إسحاق، و الحجاج بن مطر**، و **يوحنا بن البطريق**، و **بنو شاكر** " **محمد، و أحمد، و الحسن** "[2].

و من أوائل المترجمين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، و أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي): **قسطًا بن لوقا**، و **ابن البطريق**، و **سلام الأبرش**، و **ثابت بن قرة**[3].

كانت الترجمة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، أغلبها من **السريانية** إلى **العربية**، أما في القرن الثالث، فكان أغلبها من **اليونانية** مباشرة، أو من اليونانية **فالسريانية فالعربية**، و في القرن الرابع قل العارفون **باليونانية**، فكان معظم النقل من **السريانية** إلى **العربية**، على أن هذه الترجمات **السريانية** نفسها تمت في القرون الثاني و الثالث و الرابع للهجرة، في **دار الإسلام**، و بواسطة مترجمين يعرفون **العربية** كما يعرفون **السريانية**، و لكنهم كانوا يستهلون الترجمة إلى **السريانية**؛ لأنهم أكثر تمكنًا منها [4].

---

[1] بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، بيروت: دار القلم ، ط4، 1980، ص 56.

[2] ابن النديم. **الفهرست**، ص 243.

[3] هو: **ثابت بن قرة** الصابئ الحراني، فيلسوف عصره، و هو أصل رئاسة **الصابئة** المتجددة **بالعراق**، و كان يدخل مع المنجمين على الخليفة.

– ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي الإربلي. **وفيات الأعيان** و أنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط1، 1994، ج 1، ص313-314.

[4] بدوي. **الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية**، ص 9- 10.

و المسلمون قبل محاكات الأمم التي سرت بينهم الفلسفة؛ لم يكن بخلدهم أسئلة ماورائية و لا بحث في الماهيات، و لا طرح إشكالات فلسفية جدلية كبرى، لمقتضى التكوين الأصلي الخالي من الشبه المتراكمة عبر تفاعل حضاري بين النحل و الملل، فكان دينهم بسيط الطرح سهل الفهم، خالي من المغالطات **السوفسطائية**، إلى حين ملاقاة الأمم و الطوائف التي عايشت أهل الفلسفة و مناهجهم، فكان أول الشبه الكلامية مسألة القدرية، ثم مفهوم الإيمان و ما تبعه من قضايا، ثم الجبرية، و كلها قضايا طرحها الجو الفلسفي في أرض **العراق**، و هو محيط مفقود بأرض **الحجاز**.

و ما إن نقلت الفلسفة إلى العربية؛ حتى خاض فيها الإسلاميون، يبغون الرد على الفلاسفة فيما خالفوا به الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة [1]، لولا اشتماله على السمعيات. و **المعتزلة** هم أول من خلط علم الكلام بالفلسفة [2].

تلك الفلسفة أثارت جلبة بين المسلمين، حين برز أتباعها بتقديم منطقها على النص البين، بل و المقارنة للمقاربة بين فلسفة اليونان و وحي القرءان، ثم محاكمة الوحي لها.

و كانت من دواعي نشر الشقاق و كثرت الفراق، بدعاوي حرية الرأي و التفكير، فطلع قرن **المعتزلة**، و شاع صيت **القدرية**، و علا صوت **الجبرية**، و تفشى تميع **المرجئة**، و اشتهرت أقوال، لم يعلم لها أصل في الإسلام، و افترقت الأمة أحزابا و شيعا، " فظهر بين علماء المسلمين من تكلم في المادة، و ما وراء الطبيعة، و من جارى فلاسفة **اليونان**، و قال بالعقول العشرة، و من تجرأ؛ وخاصة في مسائل ليس في استطاعة العقل البشري أن يصل إلى رأي ثابت فيها أو حقيقة مقررة، مثل قدرة العبد و إثبات صفات الله ونفيها، كما بين المسلمين من نزع منزع السوفسطائية في الشك" [3]. و " هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن. و ضررها في الدين كثير" [4].

---

[1] ابن خلدون. **المقدمة**، ص466 .

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج1، ص 32 .

[3] البطليوسي. **التنبيه على الأسباب التي أوجبت إختلاف المسلمين**، ص7.

[4] ابن خلدون. **المقدمة**، ص330.

المبحث الثاني: أثر النحل والملل في عقائد المجتمعات الإسلامية.

لا تخلو ديانة يمتد سلطانها على أديان أخرى من تفاعلات معها غيجابا أو سلبا، و حديثو الإسلام لا ريب في أن موروثاتهم تصحبهم دهرا من الزمن، و لا تصفوا عقائده إلا بنية صادقة و علم صحيح، غير أن ذا امر يتفاوت الناس في حصوله، لأجل ذلك ظهرات بين المسلمين مذاهب و طوائف أخذت تقاليدها و آراءها العقدية و كستها لبوس الإسلام، و من هنا تبرز تأثيرات الملل و النحل على المجتمع المسلم. و في ذا المبحث نعرض لنشأة مقالات الإسلاميين. ببيان أسباب نشأة مقالات الإسلاميين. و تاريخ الاختلاف العقدي بين الإسلاميين. ثم نبحث في التصوف الإسلامي، مفهومه و تاريخه. لندرس بعدها علاقة العجم بظهور التصوف.

المطلب الأول: نشأة مقالات الإسلاميين.

يؤرخ أهل الفرق ظهور المقالات العقدية ونشوء الفرق الإسلامية بالقرن الثاني للهجرة. و ما قبله زمن اتسعت فيها رقعة الخلافة الإسلامية و امتد سلطانها على أمم و أديان و طوائف، و دخل في الإسلام أجناس و أعراق أولي نحل و ملل، فكان امتزاج الشعوب و الثقافات من أهم دواعي ظهور النوازل العقدية، من شبهات فكرية و أطاريح فلسفية امتد عرضها عبر مذاهب فلسفية و دينية عدة، و حان طرحها على المسلمين. و هذا الدور طارئ على جميع الملل.

الفرع الأول: أسباب نشأة مقالات الإسلاميين.

﴿ وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ ﴿ هود: 118﴾، معناه: و للاختلاف خلقهم، و ليس المراد في أصل الخلقة و لا في الخُلُق، و إنما المراد

الاختلاف الذي بعث الله ﷻ النبيين ليحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه، و هو اختلاف في الآراء و النحل و الأديان و المعتقدات[1].

و أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية؛ كانت شبهة **إبليس**، و هي أول شبهة وقعت في الخليقة، و كان مصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، و استكباره بالمادة التي خلق على مادة **آدم** عليه السلام، و انشعبت من هذه الشبهة و سرت في الخليقة، و سرت في أَذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلالة، و تلك الشبهات مسطورة في شرح **الأناجيل** الأَربعة، و مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرات بين إبليس و بين الملائكة [2].

فكان من أسباب نشوء المقالات الدور الطبيعي البشري في الإختلاف، و التفاعل الحضاري بمشابهة الأمم السابقة و المعاصرة، و قد شبَّه النبي ﷺ **القدريَّة بالمَجُوس** [3]، و نبأهم باتباع سنن من قبلهم [4].

و من ذلك التفاعل نشر كتب **اليونان** و **الهنود** في قضايا العقائد الكونية، و من هنا أثيرت أسئلة و استشكالات لم تطرح على العقل المسلم من قبل، و إذ أكثر المقبلين على الفلسفة هم من المتكلمين أو الباطنية، فقد كانت التفاعل بالتبني أو الرد لكن مع التسليم ببعض الأصول.

فكان من سيرة نظار المسلمين أنهم يصنفون في الرد على الفلاسفة و المناطقة، و يبينون خطأهم فيما ذكروه في الالهيات و غيرها. و لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم، بل **الأشعرية** و **المعتزلة** و **الكرامية** و **الشيعة**، و سائر الطوائف من أهل النظر، كانوا يعيبونها، و يبينون فسادها [5].

" و معلوم أن عصر الصحابة و كبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن **الخوارج** و **الشيعة** حدثوا في آخر خلافة **علي** رضي الله عنه، و المرجئة و القدرية حدثوا في أواخر

---

(1) الخطيب، عبد الكريم يونس. **التفسير القرآني للقرآن**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط، دت، ج6، ص 1213.

(2) الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج1، ص 21.

(3) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 – 1990، رقم 286.

(4) ابن حبان، محمد بن أحمد الدارمي البُستي. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1408 هـ – 1988 م، باب: ذكر البيان بأن قوله صلى الله عليه وسلم "سنن من قبلكم" أراد به أهل الكتابين، رقم: 6703، ج15، ص 95.

(5) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج9، ص230.

عصر الصحابة، و هؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، و يستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص.. و لكن لما حدثت **الجهمية** في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، و مع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة.. و أولهم **الجعد بن درهم**".[1]" و قد تنازع الصحابة ﷺ في كثير من مسائل الأحكام، و هم سادات المؤمنين، و أكمل الناس إيماناً، و لكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء و الصفات و الأفعال" [2].

و كان من أسباب نشوء الفرق ظهور الجدلية الفكرية، بحيث كلما قالت طائفة برأي و تبنته أصلا لها؛ ظهرت أخرى تقابلها و تعارضها و تجادل بالنقيض، فالخوارج عارضهم **الشيعة**، و **القدرية** مع **الجبرية**، و **الجهمية** مع **المجسمة**، فيقابلون المقالة العقدية بنقيضتها التي نشأت من رد الأولى و بحث أصولها من الدلائل و المسائل.

" و بناء قوانين الفكر و الحركة يخضع لقوانين عامة، و هي:

أ- **قانون التحول**: فأي عقيدة أو مذهب تطرأ عليه تغيرات إيجابية و سلبية بحكم التطور الزمني، و الاختلاف البيئي، و التكوين الشخصي.

ب- الدور: ما من عقيدة أو مذهب إلا و يمر بمرحلتين: الاجتهاد و التجديد، أو الجمود و التقليد.

ج- قانون التغلب: فما من عقيدة أو مذهب إلا و يحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على الخصم" [3].

و أسباب الاختلاف و الافتراق تجتمع في الغالب في ثلاثة:

أحدها: الاستبداد بالرأي، جهلا أو تعصبا، فالأول أن يتصدر للعلم من ليس بكفء و لا أهل للتنظير و الفتيا، و الثاني أن يخضع لعصبية الجماعة و المجتمع و الحزب و المذهب و الفرقة.

---

[1] ابن تيمية. **درء التعارض**، ج 5، ص244.

[2] ابن القيم، محمد بن أبي بكر سعد شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ - 1991م، ج 1، ص71.

[3] طه، عبد الرحمن. **العمل الديني و تجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص94-93.

الثاني: اتباع الهوى، باتباع الميولات النفسية و الحمية الجاهلية، و الموروثات العقدية و العوائد السلوكية، فتصبح أعراف المجتمع و ما ترك الآباء دين و شرعة. **فالشيعة** كثير من آرائهم أصلها **فارسي** بتنوع عقائد أهل **الفرس**، كعقيدة الإمام المعصوم هي من صلب معتقداتهم في "**كسرى الفرس**".

بعض من أسلم من أفراد الأمم، كان استسلامه مصحوبا بقلة علم، و جلبوا موروثاتهم الدينية، فأدخلوا في الدين ما ليس منه، فمرت إلى عقائد الفرق الإسلامية؛ نظريات **مجوسية** و **نصرانية** و **يهودية** و وثنية **يونانية** و **هندية**، و ذي ظاهرة بشرية مست كل الديانات السابقة. و بيئة امتزاج الديانات؛ أرض **العراق**، فهي تعج بالفرق و الملل و النحل و الفلسفات، و أرضها حاضنة لتفريخ غرائب التصورات، و عجب الطقوس و المعتقدات، من **الصابئة** إلى **المزدكية** الإباحية **الشيوعية** التي سرت عقائدهم في **الباطنية** من **قرامطة** و **عبيدية** و **مخرمية** و **بابكية** و **نصيرية**، نظريات **التناسخ** و **الحلول** و **الإتحاد** تمر لبعض فلاسفة **الصوفية** [1]، و العقائد **الثنوية المجوسية** تتسرب لبعض أقوال **المعتزلة** كقولهم أن العباد خالقون لأفعالهم، فجعلوا خالقين في العالم[2]. و **الخوارج** كانوا **أعرابا** خلصا [3]، من " **أعاريب" بكر** و **تميم** [4]، و هذه الحركة وُلدت في **بني تميم**، فأمراء القتال فيهم من **بني تميم** يوم **الصفين**. و رأس الخروج **حرقوص بن زهير السعدي التميمي** [5]، الذي اعترض على الرسول ﷺ في القسمة [6].

---

[1] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة**، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1958م، ص24.

[2] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف**، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1997، ج 3، ص658.

[3] نايف، محمود معروف. **الخوارج في العصر الأموي**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1986م، ص28.

[4] الطبري، محمد بن جرير أبي جعفر. **تاريخ الأمم و الملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ، ج6، ص33- 53.

[5] ابن العربي، محمد بن عبد الله أبي بكر المعافري الإشبيلي المالكي. **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ**، تح: محب الدين الخطيب، محمود مهدي الإستانبولي، بيروت: دار الجيل، ط 2، 1987م، ص125.

[6] المبرد، أبي العباس محمد بن يزيد. **الكامل فى اللغة و الأدب**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 3، 1997م، ج2، ص 1129.

و لا يوجد في صفوفهم – لفترة طويلة من تاريخ وجودهم – قرشي واحد، فكلهم أجمعين من القبائل **الربعية**، التي كانت بينها و بين القبائل **المضرية** إحن جاهلية. و لنا دليل بمقولة **الأشعث بن قيس** [1]حين اعترض على ترشيح **عبد الله بن عباس** ﷺ، قائلا: **" لا والله لا يحكم فيها مضريان حتى تقوم الساعة"**[2]، فقدم عصبيته اليمنية **الربعية** على راية **الإمام علي** ﷺ.

الفرع الثاني: تاريخ الاختلاف العقدي بين الإسلاميين.

لم يُدر في عصر النبوة خلاف في مسائل أصول الدين بين الصحابة مما عرف بعدهم، من الكلام في الصفات و الأفعال و القرءان، و ما كان بينهم لم يتعد الحوار و النقاش، فإن عسر الحسم رجعوا للنبي ﷺ، و ما عُلم أنهم تخالفوا أو سألوا النبي ﷺ في شيء مما ورد في القرءان في صفات الله و أسمائه و كلامه و وحيه مما جعل مثار نزاع بعدهم.

و الصحابة من بعد نبيهم ﷺ التزموا السنة النبوية قولا و فعلا و تقريرا، و " عهد الصحابة و الخلافة الراشدة تناول الجدل شعبا ثلاثة:

- **جدلا في الإمامة.**
- **جدلا في أصول العقيدة.**
- **جدلا في الفروع** "[3].

و أول خلاف حدثت بين ظهراني الصحابة: "**بدعة الخوارج**"، و ليس في بدعتهم صحابي واحد، فهم أول من فارق الجماعة، و فرق الكلمة، فأثاروا مسألة الفاسق الملي، و الخلاف في مفهوم الإيمان، و مسألة الولاء و البراء، و الإمامة.و بعد تحكيم **الحكمين** في موقعة **صفين** (**37هـ/657 م**)، لكن لم يكن **للشيعة** آنذاك جماعة و لا إمام و لا دار، و لا سيف يقاتلون به المسلمين، و إنما الشوكة و القوة **للخوارج** و حكموا على غيرهم من المسلمين بأنهم بدار كفر

---

[1] ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع الهاشمي. **الطبقات الكبرى**، تح: عبد العزيز عبد الله السلومي، الطائف: مكتبة الصديق، ط 1، 1416 هـ، ص681.

[2] اليعقوبي. **تاريخ اليعقوبي**،ج2، ص 189.

[3] أبو زهرة. **تاريخ الجدل**، ص82.

و حرب، " ثم اختلفت الخوارج بعد ذلك فيما بينها، فصارت مقدار **عشرين فرقة، كل واحدة تكفر سائرها** "[1].

أما **الشيعة** " فكانوا مختفين لا يظهرون **لعلي** ﷺ و شيعته، و هم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: هي "**المؤلهة**"؛ التي الهت **علياً** ﷺ فأحرقهم بالنار.

الطائفة الثانية: "**السبأية**" **أو** " **السبابة**"؛ و قد بلغ **علياً** ﷺ أن **ابن سبأ** يسب **أبا بكر** ﷺ و **عمر** ﷺ فطلبه.

الطائفة الثالثة: "**المفضلة**"؛ الذين يفضلون **علياً** ﷺ على **أبي بكر** ﷺ و **عمر** ﷺ[2].

و لم تكن الشيعة الأولى تنازع في أفضلية **أبي بكر** ﷺ و **عمر** ﷺ على **علي** ﷺ، و إنما كانوا يفضلون **علياً** ﷺ على **عثمان** ﷺ[3].

ثم افترقت **الرافضة** بعد زمان **علي** ﷺ أربعة أصناف: **زيدية** و **إمامية** و **كيسانية** و **غلاة**. و افترقت **الزيدية** فرقا و **الإمامية** فرقا.

.. و **الزيدية** ثلاث فرق: **الجارودية** و **السليمانية** و **البترية**.

.. و **الكيسانية** فرقتان بها طوائف عدة.

.. و **الامامية خمس عشرة فرقة** "[4].

و أكثر المقالات و الجدل العقدي كان **بالبصرة**، و في أواخر عهد الصحابة حدثت مقالة **القدرية فكان أول من قال بالقدر في الإسلام، معبد بن خالد الجهني (ت 80 هـ/699م)**[5] **بالبصرة**، و سلك أهل **البصرة** مسلكه لما رأوا **عمرو بن عبيد (ت 144 هـ /**

---

[1] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي أبو منصور الأسفراييني. **الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1977، ص15.

[2] الصَّلاَّبي، عَلي محمد محمد. **أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب** ﷺ، الشارقة: مكتبة الصحابة، 1425 هـ - 2004 م، ج2، ص803.

[3] السقاف، عَلوي بن عبد القادر. **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**، موقع الدرر السنية، 1433 هـ، ج5،ص490.

[4] البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص15- 17.

[5] هو: **معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني**، نزل **البصرة**، أول من تكلم في القدر من التابعين، صلبه **الحجاج** بأمر من **عبد الملك** سنة (80هـ).

- الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، ج 4، ص185.

761 م) [1] ينتحله، و أخذ **معبد** هذا الرأي عن رجل من الأساورة، يقال له **أبو يونس سنسويه**، و يعرف **بالإسواري** [2]. ثم حدثت **المعتزلة** حين اعتزل **واصل بن عطاء** (**ت 131 هـ/ 748 م**) و **عمرو بن عبيد** (**ت 144 هـ / 761 م**) **الحسن البصري** (**ت 110 هـ / 728 م**) لما خالفوهم في القدر و أصحاب الكبائر، و **القدرية المعتزلة** افترقت **عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها..** و **"البهشيمية"** المنسوبة إلى **أبي هاشم ابن الجبائي ثنتان و عشرون فرقة** [3]. ثم حدثت **المرجئة** و تكلموا في الإيمان و عدم دخول الأعمال في مسماه، و هم ثلاثة أصناف: **قدرية** و **جهمية**، و خالصة تفترق لخمس فرقة.

و ظهر **أحمد ابن علي الهجيمي** (**ت 200هـ/815 م**)، تلميذ **عبد الواحد بن زيد** (**ت بعد 150هـ/ بعد767م**)، تلميذ **الحسن البصري**، و كان له كلام في القدر، و بنى دويرة للصوفية، **و هي أول ما بني في الإسلام غير المساجد؛ للالتقاء على الذكر و السماع** " [4]. و ظهرت **البكرية** [5]، و **الضرارية** [6]، و **الجهمية** [7]، و كان ظهور **بكر** و **ضرار** و **جهم** أيام ظهور **واصل بن عطاء** (**ت 131 هـ/ 748 م**)[8].

---

[1] هو: **عمرو بن عبيد بن باب**، مولى **بني تميم**، المعتزلي القدري، يقول بفسق الفرقتين المقاتلتين **يوم الجمل**.
- البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص 20، 120، 121.

[2] الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض. **كتاب القدر**، تح: عبد الله بن حمد المنصور. الرياض: أضواء السلف، ط1، 1997م، ص 205- 226، 206.

[3] البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص15- 18.

[4] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج10، ص358.

[5] أتباع **بكر ابن أخت عبد الواحد**، كان في أيام **النظام**، و هم يزعمون أن الأطفال و البهائم لا يحسون بالألم. و كان يقول من وجد منه كبيرة من أهل القبلة فهو منافق و عابد الشيطان و إن كان من أهل القبلة.
- الإسفراييني، طاهر بن محمد. **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح : كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1983، ص 109.

[6] أتباع **ضرار بن عمرو الكوفي الغطفاني** (**ت 190هـ**) تقريباً، كان تلميذا **لواصل بن عطاء**، ثم خالفه في خلق الأعمال، و إنكار عذاب القبر، كان يقول لا أدري أعوام المسلمين كفار أو مسلمون.
- الرازي. **اعتقادات فرق المسلمين و المشركين**، ص 69.

[7] أتباع **جهم بن صفوان السمرقندي**، من أهل خراسان، أخذ الكلام عن **الجعد بن درهم**، قتل سنة: **128هـ**.
- ابن حجر. **لسان الميزان**، ص 263.

[8] البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص 16.

و القارئ في تاريخ نشوء الفرق المفارقة لأهل السنة و الجماعة و سلف الأمة من الصحابة و من تبعهم؛ يتأكد له بالتواتر و إجتماع الأشباه و النظائر أن رؤوس الفرق كلها – عدى **الخوارج**- ليست عربية، و شبههم منبتها ليس أرض **العرب**، فكلها قضايا موروثة من أمم سابقة من **يهود** و **نصارى** و **صابئة** و **هندوس** و **مجوس** و **ثنوية** و **فلاسفة**، و تلك القضايا إما طرحت في الساحة بصفتها ظاهرة إجتماعية يجب مناقشتها و فك مشكلاتها، باعتبار مجاورة أهل تلك الأديان أو اسلامهم فكان من أصول البيان هدم ما معهم من معتقدات غير إسلامية، أو جدل عقلي لمسائل ذهنية أو تاريخية ميتة، استحدثت للبث فيها، كما حصل مع كثير من أهل الكلام، حين ناقشوا مسائل لا وجود لها في الواقع، بل هي افتراضية أو تاريخية ليست كائنة بأرض المسلمين. فنشأة" **الفرق الإسلامية ابتدأت غير عربية**.. و الوقائع تؤيد ما نقول" [1].

المطلب الثاني: التصوف الإسلامي.

يمثل **التصوف** ظاهرة بشرية متعاقبة في الحضارات الشرقية المختلفة، بصور متفاوتة في التعبير عن شوق الروح للتطهر و الزهد، و رغبة في التعالي عن شهوات المادة، و التسامي في مراتب الكمال الخلقين و البعد الروحاني في النموذج المعرفي.

و حين اقترب المسلمون من الحضارات الشرقية الكبرى و اختلطوا بأهليها كان لهم نصيب من النوعة الروحية الشرقية، ظهرت في مسلمي العجم؛ خاصة أهل خراسان، حين أخذوا شيء من ثقافتهم الإجتماعية و أكسبوها لبوس الشرع، مما يطاله باب الإباحة فإجتهدوا في السلوك بقدر ملكتهم المعرفية و الإرادية، فكان في قصة حضارة المسلمين أن نزعت طائفة منهم فرادى و زرافات لنبذ زخرف الدنيا، و السعي نحو زخرف الروح.

الفرع الأول: مفهوم التصوف و تاريخه.

لكلٍ طائفة حضارية خصائص تميزها دون غيرها، من اختلاف وسائل، و تنوع طرائق، و تبدل في أساليب التصوف و مظاهره و شعائره، و مفارقة في الغايات، فيصير لكل حضارة هويتها في إبراز تلك النزعة الإنسانية، بأن تصبغها بلغة و مفردات و عقائد تناسب نسقها العام الديني و الحضاري.

---

[1] أبو زهرة، محمد. **الوحدة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د ط، دت، ص 163.

" التصوف ظاهرة دينية انتشرت عهد الخلافة **العباسية** في القرن الثالث الهجري؛ كنزعات فردية تدعو إلى الزهد، و إن كان لها إرهاصات سابقة. فجاء التصوف يمثل اتجاه ينزع للزهد و كثرة العبادة؛ كرد فعل مضاد للترف الدنيوي، و بدايات ظاهرة التصوف فردية، ثم يتكاثر الأتباع و يزيد سواد المريدين. و المؤثر الرئيس في ظهور التصوف؛ هو الحياة الاجتماعية للفرد، و الزهد و التولي عن زخرف الدنيا ثورة نفسية على سوء الأجوال الإجتماعية " [1].

و " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. و أصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة .. و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها، و الزهد .. و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، و كان ذلك عاماً في الصحابة و السلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده، و جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية و المتصوفة.. و الأظهر إن قيل بالاشتقاق؛ أنه من الصوف، و هم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس.. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد و الانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بمآخذ مدركة لهم.

.. و أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال و التروك، و الكلام في هذه الأذواق و المواجد التي تحصل عن المجاهدات.. ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم و اصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. "[2].

و أهل التحقيق متفقون على أن التصوف نشأ و ترعرع في **العراق بالبصرة**، و هي نفس منبت علم الكلام العقلي التنظيري، فكان يمثل رد فعل على علم الكلام لإحياء الجانب الروحي العملي [3].

---

[1] عبد الكريم بليل. **قواعد نقد العقائد عند ابن تيمية**، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم، إشراف: أ.د اسعيد عليوان، تخصص فلسفة إسلامية، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013- 2014، ص 575.

[2] المرجع نفسه، ص 229- 233.

[3] ابن خلدون. **المقدمة**، ص 281.

و قد برزت أسماء كبرى في **البصرة** ساهمت بتأسيسه، منها: **إبراهيم بن أدهم (ت 161 هـ/ 778 م)**، و **داود بن نصير الطائي (ت 165 هـ/ 781 م)**، و **رابعة العدوية (ت 135 هـ/ 752 م)**، و **معروف الكرخي (ت 200 هـ/ 815 م)**، و **السري السقطي (ت 253 هـ/ 867 م)**، و **الجنيد البغدادي (ت 297 هـ/ 910 م)**، و **بشر بن الحارث الحافي(ت 227هـ/ 841 م)**، و **أبو الحسين أحمد بن محمد بن عبد الصمد النوري (ت 295هـ/908م)**، و **أبو سعيد أحمد بن عيسى الخزار (ت 277هـ/ 987م)**، و **ابن عطاء البغدادي (ت 309 هـ/ 922م)**، و **ابن عثمان المكي (ت 291هـ/ 904م)**[1]، و غيرهم خلق عظيم. و أول ما نقل التكلم بنسبة " **التصوف**" في أواخر القرن الثالث و أوائل الرابع الهجري، و يمكن تعريف التصوف بأنه: **علم تفاصيل أحكام الإرادة**[2]، و **موضوعه** معرفة أسرار السلوك الإنساني و أعمال القلوب، أما **الغاية** فترقي المريد الصوفي لمرتبة **"الصديقية"** في مدارج السالكين، ابتداء من مرتبة المراقبة و انتهاء بمرتبة الإحسان. و أول مسلم عرف باسم **صوفي** هو **أبو هاشم الصوفي (ت 150هـ / 767م)** [3]، و اسم **"الصوفية"** ظهر عام **(199هـ/814 م)** [4]، أما قبلها فكانوا يسمون: **القراء؛ النساك، العباد، الزهاد، البكاؤون، الجوعية، الفقراء.**

الفرع الثاني: علاقة العجم بظهور التصوف.

تعددت أقوال النظار حول بدايات و دواعي نشأة التصوف في **العراق**، و كذلك عن التوقيت بالتحديد؛ على آراء عدة. بعضها ينصر الرأي القائل أن منبت **التصوف التشيع الفارسي**؛ و أنصاره طائفة من خصوم **التصوف** من السنة، و أخرى من أهل **التصوف** من **السنة** و **الشيعة**، و بين أولئك باحثون في **التصوف** يؤيدون ذا الرأي، إلا أن لكل طرف غرضه

---

[1] الكلاباذي، أبي بكر إسحاق. **التعرف على مذهب أهل التصوف**، ضبط: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص21- 26.

[2] بليل، عبد الكريم. **قواعد نقد العقائد عند ابن تيمية**، ص 234.

[3] القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم، الموشى المرقوم في بيان أحوال العلوم**، تح: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1978، ج2، ص154.

[4] صالح الرقب، محمود الشوبكي. **دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية**، غزة: الجامعة الإسلامية، ط1، 2006م، ص 10.

من نصرت ذا الرأي. فالثابت من كتب كثير مِن عاصر **الصوفية**؛ و غيرهم: أنَّ أول من أسس **التصوف** هم: **الشيعة**، و مرجع النشأة لرجلين منهم؛ هما "**عبدك**" (**ت 210**) مختصر **عبد الكريم**، و هو على رأس طائفة **شيعية**، و **أبو هاشم الكوفي الشيعي الصوفي** (**ت150**) [1]، فالمدرسة **الصوفية الكوفية** كانت **آرامية** الثقافة، و تأثر تصوفها **بالمانوية** و **التشيع**[2].

فحركة **التصوف فارسية**؛ و كبار **المتصوفة** و المنظرين له فرس: **كالبسطامي** و **الحلاج** و **معروف البلخي** و **ابن خضرويه البلخي** و **يحي بن معاذ الرازي**.

و " ليس من قبيل المصادفات أن تنشأ الحركة **الصوفية** المتطورة في **البصرة**، و هي بيئة شبه فارسية، و الواقع أن الدارس لابد أن يتوقف عند هذا العدد الهائل من **الصوفية** التي أصولهم إيرانية، و الذين ترد ترجماتهم في كتب **التصوف** العربية، و أن يستوقفه أيضا أن هؤلاء جميعا كانوا من أصحاب جوامع الكلم، و أن بداية التعمق الصوفي و الإغراق في الرمز أو ما عرف باسم "**الشطح**" على يد **أبي يزيد البسطامي**، و هو من أصل فارسي" [3].

و "**الطرق**" الصوفية تشبه في نشأتها فكرة **الحوزات الشيعية**، وشسخ الطريقة كالمرجع **الشيعي**، و المريدين مثل رواد **الحوزة**.

فأصل الفكرة **فارسي**، و أصل كلمة "**الخانقاه**" الصوفية؛ **فارسي**، و هي تطلق على المباني التي تقام لإيواء **الصوفية**، و هذا مما لا يعارض أي **صوفي**.

و اختار **الآملي** (794هـ)[4] - و هو **شيعي**- انتساب **التصوف للتشيع**، مستندا لأقوال من أقطاب **الشيعة كابن المطهر الحلي** من كتابيه "**منهاج الكرامة**" و"**كشف الحق**"، ليدلل على أن "**العلوم اللدنية**" و "**الحقائق الإلهية**" مخصوصة **بعلي** ﷺ دون غيره من الأولياء.

---

[1] الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف و التشيع**، بيروت: دار الأندلس، ط3، 1982، ص271.

[2] عصام بوشربة. **التصوف الإسلامي في قراءة محمد عابد الجابري، دراسة تقويمية نقدية**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة و الفكر الإسلامي المعاصر، إشراف: عبد الوهاب فرحات، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية: 2013-2014، ص13 -14.

[3] شتا، إبراهيم الدسوقي. **التصوف عند الفرس**، القاهرة: دار المعارف، ط ، دت، ص23.

[4] هو: **بهاء الدين حيدر بن علي العبيدي، علوي**، من **آمل** من **طبرستان**، يجمع بين الشيعة و الحقيقة، فقيه متكلم **شيعي صوفي**.

و قال أن الفرق بين **الشيعي** و **الصوفي** أن الأول مؤمن عادي، و الثاني مؤمن ممتحن، و **الصوفية** اختصاصهم بالأسرار الإلهية، و هم لذلك **الشيعة** الخاصة [1].

و يرى طائفة من الباحثين أن **التصوف** امتداد طبيعي لعقيدة "**وحدة الوجود العرفانية**"، التي غصت بها ديانات الشرق، و نمت بأرض **العراق** ثم سرت **للشام** و **مصر**، من القرن الثالث قبل الميلاد، **كالمندائية** و **العنوصية** و طوائف من **النصرانية**. و يربط **الجابري** النظام المعرفي بأصول أجنبية تعود إلى العصر **الهيلينستي**، و يرى أن ما من فكر أتى بها **العرفانيون الإسلاميون** إلا و تجد أصلها في الأدبيات **الهرمسية**[2].

و يرى **محمد بن أحمد البيروني** (ت 440هـ- **1048 م**)[3] أنّ مَرَد **التصوف** في بلاد المسلمين إلى تصوف **الهندوس**، و منهم منشأ طائفة "**الإتحادية**" أصحاب عقيدة **وحدة الوجود**، و هذا رأي "**السوفية**" – بالسين – و هم الحكماء، فإنَّ سوف **باليونانية**: الحكمة، و بها سمي الفيلسوف: **بيلاسوفا**؛ أي: محب الحكمة، و لما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم.."[4]، و **القشيري** ذكر أن لقب "**التصوف**"؛ ليس له أصل في اللغة العربية[5].

" كان تأثير النحل **الهندية** في التصوف **الفارسي** عميقا، ليس من حيث مطابقة بعض سير **الصوفية** و أشهرهم **إبراهيم بن أدهم** لسيرة **بوذا** (**ت 483 ق. م**) [6] فحسب، بل في كثير من تفصيلات أفكاره، فالوصول إلى الله أو الحق أو المطلق عند **الجوكيين الهنود**؛ يمر بمرحلتين:

- "**السمبراكناثا**" أي تركيز الخاطر في نقطة واحدة.
- "**الإسمبركناثا**" أي التجاوز عن صور الذات، و الغوص في فكر الذات العليا.

---

[1] الحفني، عبد المنعم. **الموسوعة الصوفية**، القاهرة: دار الرشاد، ط1، 1992، ص9.

[2] عصام بوشربة. **التصوف الإسلامي في قراءة محمد الجابري، دراسة تقويمية نقدية**، ص127.

[3] هو: **محمد بن أحمد، أبو الريحان البيرونيّ الخوارزمي**: رياضيّ مؤرّخ، من أهل **خوارزم**. أقام في **الهند** بضع سنين، و مات في بلده. اطلع على فلسفة **اليونانيّين** و الهنود، و علت شهرته.

– الزركلي. **الأعلام**، ج5، ص314.

[4] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة**، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط ، 1958، ص24.

[5] القشيري. **الرسالة**، ص126.

[6] أسطورة **بوذا** مفصلة عند: وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج3، ص 64- 90.

و المرحلة الأولى عند المتصوفة المسلمين تسمى بمرحلة **جمع الخاطر**، أما المرحلة الأخرى فتسمى **بالمراقبة** "[1]. و يؤيد ذا القول المستشرق **الألماني فون هامر**، و **عبد العزيز إسلامبولي**، و **محمد لطفي جمعه**[2].

و يُرجع **ديورانت** التصوّف الإسلامي إلى أصول كثيرة؛ منها:

- نزعة الزهد عند حكماء **الهندوس**.
- التيارات **الغنوصيّة بمصر** و **الشام**.
- بحوث **الأفلاطونية الجديدة** في **الإسكندرية** و **الشام** و **العراق**.
- الرهبان **المسيحيين** الزاهدين المنتشرين في جميع بلاد المسلمين[3].

و يرى **أبو زهرة** أن الينبوع الثاني للتصوف " الذي وجه النفوس؛ هو ما سرى إلى المسلمين من فكرتين؛ إحداهما فلسفية؛ و الأخرى من الديانات القديمة، و **هما:**

الفكرة الأولى: فكرة "**الإشراقيين**" من الفلاسفة، و هم الذين يرون أن المعرفة تقذف في النفس بالرياضة الروحية و التهذيب النفسي.

الفكرة الثانية: فكرة "**الحلول الإلهي**" في النفوس الإنسانية، أو **حلول اللاهوت** في **الناسوت**. و تلك الفكرة قد ابتدأت تدخل في الطوائف التي كانت تنتمي كذباً إلى الإسلام في الصدر الأول، عندما اختلط **المسلمون بالنصارى**، و قد ظهرت تلك الفكرة في **السبئية** و بعض **الكيسانية** ثم **القرامطة**، ثم في بعض **الباطنية**، ثم ظهرت في لونها الأخير في بعض **الصوفية**"[4] . و منبت التصوف **البصرة**، و هي موطن لرهبان **النصارى**، لذا شاع انكار تشبه الصوفية برهبنة **النصارى**، و من ذاك نقد **حماد بن سلمه (ت 157هـ)**[5] **فرقدا السبخي البصري (ت 131هـ)**[6]؛ حينما رآه مرتديا ثياب صوف، فقال له: " **ضع عنك نصرانيتك**

---

[1] شتا. **التصوف عند الفرس**، ص5.

[2] مبارك، زكي. **التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق**، بيروت: دار الجيل، د ط، دت، ج 1، ص 51.

[3] ديورانت. **قصّة الحضارة**، ج 13، ص 214.

[4] أبو زهرة. **ابن تيمية**، ص198.

[5] هو: **حماد بن سلمة بن دينار البصري الربعي** بالولاء، **أبو سملة**: مفتي البصرة، و أحد رجال الحديث، و من النحاة. – الزركلي. **الأعلام**، ج5، ص218.

[6] هو: **فرقد بن يعقوب السبخي، أبو يعقوب البصري** الحائك، أحد العباد الأعلام. وثقه **ابن معين**، و قال **أحمد بن حنبل**: ليس بقوي، و قال **الدارقطني**: ضعيف. – الذهبي. **تاريخ الإسلام**، ج3، ص480.

هذه "[1]. و يصف البعض أن "**الديانة المسيحية**" بتعاليمها و تعاليم معتنقيها قد أثرت في نشأة التصوف الإسلامي و تأثر بها [2].

فالمصادر الداخلية و الخارجية كلها ينابيع استقى منها الصوفية بصفته ظاهرة انسانية عابرة للحضارات و الأديان، تسعى للبحث عن الحقيقة في الصفاء الروحي، **و كثير من المتصوفة كانوا نصارى قبل إسلامهم أو من بيئة نصرانية، كمعروف الكرخي(ت 200 هـ/ 815 م).**

و " هناك فئة من أكابر المستشرقين أمثال: **وينفيلد، جوزيف فون هامر، ثولك، فون كريمر، كار هينرخ بيكر، هانز هينريخ شيدر، كولد تسيهر،** و **نيكلسون** (في أبحاثه الأولى)، ربطوا الحركة بتأثيرات أجنبية: **مسيحية** و **هندية** و **فارسية** و **يونانية**، فيرى بعضهم أن **الزهد في الإسلام تقليد لرهبنة النساك من النصارى**"[3].

و الذي يظهر من هذه الاختلافات؛ أن **التصوف** ظهر بعد الإسلام في شكل زهد و رغبة في الدار الآخرة، و مدار التصوف زيادة في التعبد و سعي للتقشف، **ثم افترق العلماء فيهم لما زادوا في أحوال الزهد و العبادات**، فذمهم طرف و ببدعهم، و قوم رأوا طريقتهم من أكمل الطرق.

و الراجح أنهم مجتهدون، منهم الصالحون و منهم القاسطون، و بينهم أتباع عوام، قد ينسبون لأئمتهم من الأقوال و الفعال ما لا يصح سندا و لا أصلا في التصوف.

و **الصوفية** أجيال و التصوف أطوار، و تداول الأيام يعقبه توارد الأفكار و تراكم المقالات، التي منها الدخيل على أهل الطريقة، و بعضها يعكر صفاء الصفوة، بل منها ما هو على خلاف ما أصل أئمة و سلف الصوفية، و الباحثون في الأديان والفرق يدرون كيف تتسرب الأفكار الدخيلة لكثير من الأديان والفرق، فإن لم يعقب التسرب حركة إصلاحية اندثرت آثار سلف الطائفة، وصار الأئمة رمزا يتبرك باسم؛ و يخالف قوله.

و قد لحق التصوف ما يطرأ على غيره من سائر المبادئ و الأفكار؛ من حب للتطوير، و إدخال شتى المفاهيم، بقصد تهذيب الفكرة، و عرضها في شكل متكامل، بغض النظر عن مطابقتها للحق أو مجانبتها لهذا، على أن أقطاب التصوف و هم يبنون هذا المسلك؛ صعب

---

[1] الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج4، ص525.

[2] فيصل، بدير عوف. **التصوف الإسلامي، الطريق و الرجال**، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ط ،1983، ص61.

[3] عرفان، عبد الحميد فتاح. **نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها**، ص40.

الابتعاد عن شتى التيارات و الأفكار المخالفة للإسلام و التأثر بها، خاصة من الأتباع و بعض **الفرس**، و ظهورها واضح جلي في معتقداتهم و سائر سلوكهم، على المستوى الفردي أو الجماعي، بعد أن تنوع الأساس الذي قام عليه المذهب بادي الأمر.

و لعلك إذا استقريت أهل البدع من المتكلمين أو أكثرهم؛ وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، و من ليس له أصالة في اللسان العربي [1].

و عن سبب كون **الكوفة** مهيأة **للتشيع** و **البصرة التصوف** و **العراق** حاضنة لأهل الرأي و **أهل الكلام**، يقول **ابن أبي حديد:** " طينة **العراق** ما زالت تنبت أرباب الأهواء و أصحاب النحل العجيبة و المذاهب البديعة، و أهل هذا الإقليم أهل بصر و تدقيق، و نظر و بحث عن الآراء و العقائد، و شبه معترضة في المذاهب. و قد كان منهم في أيام **الأكاسرة** مثل **ماني** و **ديصان** و **مزدك** و غيرهم. **و لهذا نجد أن مقالة الغلاة طارئة و ناشئة من حيث سكن علي** عليه السلام **بالعراق و الكوفة؛ لا في أيام مقامه بالمدينة، و هي أكثر عمره** " [2].

و يستند بعض الباحثين في بيان العنصر الأجنبي في بروز مظاهر تدين جديدة على المجتمع الإسلامي و نموها في ما بعد لتصبح جزء أصيلا فيه، بعد عمليات امتزاج الثقافات و الأعراف و المفاهيم إلى قرائن هامة منها:

أولا: معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي، كإبراهيم بن أدهم و شقيق البلخي و أبي يزيد البسطامي و يحيى بن معاذ الرازي.

ثانيا: التصوف أول ما ظهر كان في إقليم **خراسان**، و فيه و منه انتشر لباقي العالم الإسلامي.

ثالثا: أن **خراسان** كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات و الثقافات الشرقية و الغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.

رابعا: كثير من النظار و حتى بعض الصوفية يعترفون بوجود الأثر **الهندي الفارسي**.

خامسا: أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته و أساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، و استعمال الزهاد للمخلاة في سياحتهم، و استعمالهم للسبح، عادتان هنديتان، و التبتل

---

[1] الشاطبي. **الاعتصام**، ص 413.

[2] أبي حديد، أبو حامد عز الدين بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**، تح: محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ - 1998م، ج 7، ص51.

و الجوع و إماتة الغرائز و الشهوات و الخلوة في الكهوف و القفار منبعها الفلسفة الروحية **الهندية** و التي وصلت **للفرس** ثم انتقلت **للنصارى**[1].

[1] إحسان إلهي، ظهير. **التصوف .. المنشأ و المصادر**، ص 99- 101. بتصرف.

الفصل الأول: الفلسفة الفيضية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: الفلسفة الفيضية.

تمثل نظرية **الفيض** أو **الصدور** أقدم النظريات في العقائد الكونية المطروحة كإجابة عن أصل الكون و ماهية **الأول المطلق**، و فيها جملة من التلفيقات العقدية الوثنية و الكتابية و الروحانيات و العقائد السرية و الأطاريح الساذجة من تخوم **الهند** إلى صحاري **حران** و **ديار بكر**، إلى جدل **اليونان**، و تقعرات فلاسفة االعصور **الهيلينية**.

و في ذا الفصل نبحث نظرية نشأة الكون الفيضية أولا بالتطرق للمفاهيم و المصطلحات المقاربة، ثم الغور في تاريخ النظرية.

يليها بحث نظرية الفيض عند فلاسفة المسلمين و الباطنية؛ و في مقدمتهم **الفارابي** و **ابن سينا** و **إخوان الصفا**؛ كأفراد قدموا أطاريح فلسفية جدلية. ثم الباطنية **كالإسماعيلية** و **الدروز** كجماعات قد أطاريح عقدية، و إن كان الفلاسفة **كالفارابي** و **ابن سينا** و **إخوان الصفا** من الباطنية لكن أفكارهم امتازت بالتقريرات العقلية أكثر منها العقدية المقدسة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: نظرية نشأة الكون الفيضية.

تعد إشكالية الوجود أو أصل هذا الكون من الإشكاليات القديمة التي خاض فيها الفلاسفة و المفكرون، و اجتمع الكثير من متأخري فلاسفة اليونان من أرسطو و من تلاه على القول بأن أصل الوجود واحد و هذا الوجود قديم، استنادا إلى أدلة و براهين عقلية فلسفية، ثم لحقت هذه الإشكالية إشكاليات أخرى نتجت عن قولهم بأن الوجود واحد ؛ و لا يصدر عنه إلا واحد، فحاولوا تفسير الكثرة عن الوحدة.

و من النظريات التي حاولت أن تجمع الأقوال المختلفة للفلاسفة في نشأة الكون؛ نظرية الفيض.

المطلب الأول: مفاهيم و مصطلحات مقاربة.

لنظرية الفيض مفاهيم عدة مقاربة، و تعبيرات فلسفية كثيرة ساهمت المذاهب الفلسفية في تشكيلها بناء على نسقها العام أحيانا، و أحيانا أخرى لإخفاء الأصل الوثني لها.

و من هنا نحاول توضيح بعض المصطلحات المقاربة لمصطلح "**نظرية الفيض**".

الفرع الأول: مفهوم نظرية الفيض.

أولا: لغة.

الفاء و الياء و الضاد أصلٌ صحيح واحدٌ يدلُّ على **جَرَيانِ الشيء بُسهولة**، ثم يقاسُ عليه. من ذلك **فاضَ** الماء **يَفِيض**. و يقال: **أفاضَ** إناءَه، إذا ملأَه حتَّى **فاض**[1].

---

(1) ابن فارِس، أبي الحسين أحمد بن زَكَرِيّا. **مقاييس اللغة**، تح : عبد السَّلام محمد هَارُون، بيروت: اتحاد الكتاب، ط 1، 2002م، ج4، ص 372.

و منه: **أفاض** القومُ من عرَفةَ، إذا دَفَعوا، و ذلك كجرَيَان السَّيل. قال الله تعالى ﷻ **﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ ﴿البقرة: 199﴾.**

و قال ﷻ **﴿تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ﴾ ﴿المائدة: 83﴾.** إذا سال منصبّا.

و **أَفَاضَ** إناءه: إذا ملأه حتى أساله، و **أَفَضْتُهُ**، قال ﷻ **﴿أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنَ الْماءِ﴾﴿الأعراف: 50﴾** ◉ و منه: **فَاضَ** صدرُهُ بالسّرّ؛ أي: سال، و رجل **فَيَّاضٌ**، أي: سخيّ، و منه استعير: أَفَاضُوا في الحديث: إذا خاضوا فيه. قال ﷻ **﴿لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ﴾ ﴿النور: 14﴾** ◉ **﴿هُوَ أَعْلَمُ بِما تُفِيضُونَ فِيه﴾﴿الأحقاف: 8﴾** ◉ **﴿إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ ﴿يونس: 61﴾** ، و حديث **مُسْتَفِيضٌ**: منتشر[1].

و أرض ذات **فيوض**: فيها مياه **تفيض**، و أرض ماؤها **فيضٌ** و **غيضٌ**، و حوض **فائض**: **يفيض** من جوانبه لامتلائه، و هذا **مفيض** الماء.

و من المجاز: رجل **فيّاضٌ** و **فيضٌ**: جواد.. و **فاض** الخير فيهم أي كثر. و **فاض** صدره من الغيظ. و **فاضوا** عليه: غلبوه. و **استفاض** الخبر. و هذا حديث **مستفيض**. و **استفاض** المكان: اتسع و انتشر[2]. **فالفيض** يحمل دلالة ضمنية للامتلاء فوق القدر و الزيادة أكثر من الحاجة، و الانتشار بسبب ضغط الكثرة المجتمعة المحصورة، ثم تليه حالة تدفق.

ثانيا: اصطلاحا.

هي نظرية تفسر نشأة الكون المتعدد عن الواحد (المبدأ الأول)، حيث فاض الكون تلقائيا عن (المبدأ الأول) بمراحل متتابعة متسلسلة من الأعلى إلى الأسفل، و من الأكمل إلى الأنقص، فيضا كصدور النور عن الشمس، و أول الفيوضات " العقل الأول" و آخرها "العالم المادي".

---

(1) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الداودي دمشق: دار القلم، ط 1، 1412 هـ، ص 648.

(2) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. **أساس البلاغة**، تح: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ - 1998 م، ص 362.

و **الفيض**: **فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض و لا لغرض**، و ذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صـــدور الفعل عنه، تابع لدوام وجوده، و هو "**المبدأ الفياض**"، و الواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء، فيضاً ضرورياً معقولاً [1].

فنظرية الفيض في مفهومها الاصطلاحي نظرية فلسفية تاريخية وضعها أصحاب **الأفلاطونية المحدثة**، لتفسير كيفية خلق العالم، و كيف صدرت الكثرة عن الواحد، و صاغوها بأسلوب شعري خيالي مليء بالتشبيهات و التخيلات، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية، مع المحافظة على جوهرها و أطرها السابقة.

و قد جوبهت من العالم الإسـلامي بالرفض الشـديد من الكثرة الغالبة، و إن كنا لا نعدم لها أنصـارا متعصـبين.. في النهاية أصبحت نظرية تاريخية عالمية تصـور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة لتطور التفكير البشـري في لحظة من لحظاته، أكثر مما هي نظرية تعبر عن تفسـير مقبول للعالم[2].

و هي شـكل من أشـكال القول **بوحدة الوجود**، كان صـائغها **أفلوطين**، ركبها بمزيج من الفلسـفات و النحل الوثنية و الملل الكتابية، فأخذ من كل جهة رأيا ليفسـر به نشـأة الكون، ليجمع بين القول ب " **قدم العالم**" و توحيد " **الأول**"، و "**التنزيه**"، و القول "**بحدوث العالم**"، و حاول التلفيق بين الفلسفة اليونانية الوثنية المادية و النحل الشرقية العرفانية و الملة النصرانية.

و تجمع القائلين **بنظرية الفيض** ثلاثة مفاهيم:

1. **الواحدية.**
2. **التعددية (الثنوية).**
3. **التقابلية** [3].

و اختلاف القائلين **بالفيض** داعيه أسئلة كونية:

1. **من الخالق ؟**

---

[1] جميل صليبا. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط 1، 1994، ج2، ص 172.

[2] الزيني، محمد عبد الرحيم. **مشـكلة الفيض عند فلاسـفة الإسـلام**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، 1993، ص14.

[3] عبد الوهاب المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج13 ، ص 452

2. **ما هي صفاته ؟**
3. **كيف تمت عملية خلق الكون ؟**
4. **ما علاقة الخالق بالكون ؟**
5. **متى خلق الكون ؟**
6. **مما خلق الكون ؟**

و نتج عن اختلاف التفاسير بين الفلاسفة و الحكماء و الكهنة، و الصراع بين الأسطورة و الفلسفة الوثنية و العقائد الكتابية، ظهور مذاهب عدة، من بينها غلبة القائلين **بقدم العالم**، و هم جمهرة الفلاسفة ممن أُدركت نصوصهم، و شاع مذهبهم خاصة، ما أدركه المسلمون من فلسفة **أرسطو** و أتباعه، و إن كان مذهب أساطين الفلسفة قبل **أرسطو القول بحدوث العالم**[1].

و الإجابة عن السؤال الأول أن الخالق واحد لا غير، و في هذا تعارض مع القول بتعدد الإلهة في النحل الوثنية، و اقتراب من الملل التوحيدية، و إن كانت الكثير من النحل الوثنية تقر بعدم تساوي الآلهة، و أكبرها و أعظمها هو خالق الكون.

ثم أضيفت إشكالية أخرى في تاريخ الفلسفة، و هي بحث "**تنزيه**" الخالق عن الوثنية التعددية، فوصف "**بالأول**" و "**الواحدية**"، و إذ من عقائد الوثنية تعدد الإلهة، و أن لكل إلهة صفة تميزها عن غيرها، فقد كان لزاما أن "**الأول**" لا صفة له تنزيها لأوليته.

فنشأت إشكالية أخرى ترتبت عن سابقتها من القول "**بقدم العالم**" و "**الواحدية**"، أي وجود قديمين، أحدهما خالق و الآخر مخلوق ؟كيف تمت عملية الخلق ؟ و من الأسبق ؟

و أهم إشكالية عقدت الطرح، هي تفسير نشوء الكثرة (المخلوقات) من الوحدة (الأول). هذه الإشكالية قادت الفلاسفة لمزج بين جملة من النحل و الملل الوثنية و التوحيدية، للتوفيق بين التوحيد و التنزيه و القول بقدم العالم.

فكانت "**نظرية الفيض**"، نظرية تبحث تفسير خلق الكون " **القديم**" من " **الأول**" القديم- أيضا- المنزه عن الصفات و الأفعال. و كل عارض لرأيه له تفسير نظري لعلة

---

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم تقي الدين الدمشقي. **الصفدية**، تح: محمد رشاد، المنصورة: دار الهدى، ط1، 2000، ج1، ص 236.

قدم العالم، و لمفهومه لتنزيه " **أول**" عن الصفات أو الأسماء أو الأفعال، و قد يقول بأحدها لكن على مذهبه لا على ما يوافق ملة الأنبياء.

و من هنا كان الاختلاف بين القائلين **بنظرية الفيض** عبر الأزمنة و الملل و النحل في تفسير عملية **الفيض**، و أسبابها و كيفياتها و مراحلها و مراتبها و تجلياتها و تطبيقاتها في الواقع.

فأصل النظرية بينهم شبه ثابت على مفاهيم تجمعهم، ثم يفترقون في المسميات و التعليل و التبرير النظري. و انزال النظرية على المعتقدات و الآراء المعرفية و الاجتماعية و السياسية و الفلسفية.

أهم ما يستنبط مما اتفق عليه القائلون **بالفيض** من فرضيات؛ أن:

1. "**القدم**"؛ عملية **الفيض** قديمة قدم المبدأ الأول.
2. "**الأزلية**"؛ **الفيض** مستمر بلا انقطاع لإستمرار وجود العلة.
3. " **الثبات**"؛ **الفيض** لا يَنتُج عنه تَغيُّر في المصدر.
4. "**الواحدية**"؛ **فالفيض** يكون عن وجود "**جوهر واحد**"؛ يتسم بأنه الأول الواحد.
5. " **الثنوية**"؛ الصلة ثنائية بين عالمين متصليْن، مع اختلاف في تحديد ماهية كل عالم.
6. " **التقابلية**"؛ وجود طرف أعلى و طرف أسفل و قمة و حضيض.
7. "**الوحدة المتكاملة**" المنظمة لكل شيء؛ حتى الإله نفسه.
8. "**التسلسل النسقي**" في المراتب و المراحل و الصلة، عبر حلقات متتالية، فيتضاءل **الفيض** كلما ابتعد عن الأصل.
9. " **التفاضل**"؛ كل مرتبة في **الفيض** أدنى من التي سبقتها و أعلى من التي تليها في "**الحقيقة**" و "**الكمال**" و "**الخيرية**"[1].

[1] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج 1، ص 398. (بتصرف).

الفرع الثاني: المصطلحات والمفاهيم المقاربة.

أولا: الصدور.

الصَّدْرَ أعلى مُقَدَّمِ كل شيء وأوله، حتى إنهم ليقولون **صدر** النهار، و الليل[1]. و **المصدر** أصل الكلمة الذي **تصدر** عنه الأفعال، و تفسيره أن **المصادر** كانت أول الكلام .. و إنما **صدرت** الأفعال عنه [2].

و **الصَّدَرُ** رجوع المسافر من مقصده، يقال **صدر يصدر صُدُوراً** و **صَدَراً**[3].

و إذا عُدي **صدر** "بعن" اقتضى الانصراف، تقول **صدرت** الإبل عن الماء **صدرا**، ﴿**حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ**﴾ ﴿**القصص : 23**﴾ ﴿**يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً**﴾ ﴿**الزلزلة : 6**﴾[4].

الصدور من مصطلحات الفلاسفة، و هو مرادف **للفيض**. و يعرف **الصدور** بأنه" صدور الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد، و منها يتألف العالم جميعه"[5].

و دوام **صدور** الفعل عن "**المبدأ الأول**"، تابع لدوام وجوده، و هو "**المبدأ الفياض**"، و الواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء، فيضاً ضرورياً معقولاً [6]. **فالأول** يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه، و ليس في ذاته مانع، أو كاره **لصدور الكل عنه**"[7].

فنظرية الصدور هي **نظرية الفيض** و هي ذاتها تقابل **نظرية الخلق**.

---

(1) الفراهيدي، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين**، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1988، ج7، ص94.

(2) ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ج 3، ص337.

(3) ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ، ج 4، ص448.

(4) الراغب. **المفردات**، ص477.

(5) مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: المطابع الأميرية، ط ، 1979، ص105 - 106.

(6) جميل صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج2، ص 172.

(7) ابن سينا، أبو علي الحسين. **النجاة في المنطق و الإلهيات**، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992، ج2، ص133.

ثانيا: الانبثاق.

يبين القائلون **بالفيض** أن **المبدع الأول** هو "**الواحد البسيط**" من كل وجه و .. و منه **ينبثق** كل شيء، فهو الأشياء جميعا، لأنه يحولها بالقوة، إذا صح التعبير، دون أن يكون واحدا منها"[1].

الانبثاق اصطلاح وارد عند باطنية اليهود في تراثهم الصوفي " **القابالاه**". فخلق العالم عندهم لم يتم دفعة واحدة و لا يغاير العالم خالقه، بل هو كان منه و انفصل عنه عبر مراحل تطوير، منها ظهور الإله نفسه، حيث " **ينبثق**" الإله من ذاته، و ظهر "**الآني**" (أنا الإله) من "**الآيين**"، أي من العدم، و هي بداية **الفيض الإلهي**. عند هذه النقطة، تبدأ سلسلة **الفيض** التي **تنبثق** من **الإرادة الإلهية** (**سفيروت**)، و هي "**القدرات الإلهية الكامنة**" التي تتحول إلى "**القداسة المتجلية**"، و التي تأخذ شكل إشعاعات صادرة من النور الذاتي للإله على هيئة تجليات، و هذه الإشعاعات هي التي أوجدت العالم[2].

ثالثا: التولد.

العقول و النفوس **متولدة** عن **المبدأ الأول**، **تولداً** أزلياً لازماً لذاته، و العالم **متولد** عن ذلك، بقانون "**المعلول**" و "**العلة**"، و هو أخص أنواع **التولد**[3].

و يرد مفهوم "**التولد**" و "**التوليد**" عند المعتزلة، **فالمتولد** عندهم هو الفعل الذي يكون بسبب مِني و يحل في غيري. و قيل: هو الفعل الذي أوجبت سببه؛ فخرج من أن يمكنني تركه، و قد أفعله في نفسي و أفعله في غيري. و قال بعضهم: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ، دون القصد إليه، أو الإرادة له فهو **متولد**[4].

و " **التوليد** هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد"[5].

---

(1) مرحبا، عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص234.

(2) المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج13، ص 450.

(3) ابن تيمية. **الصفدية**، ج 1، ص 216.

(4) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى. **مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين**، تح: نعيم زرزور، القاهرة: المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ - 2005م،ج 2، ص 92 - 93.

(5) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1403هـ - 1983م، ص 98.

و قد اختلف المتكلمون في الأفعال **المتولدة** عن الإنسان؛ فمنهم من قال ليست مفعولة له بحال، بل هي مفعولة لله ﷻ، كما يقول ذلك كثير من متكلمي المثبتين للقدر، و منهم من يقول بل هو مفعول له على طريق **التولد**؛ كما هو قول بعض المعتزلة، و يحكى عن بعضهم أنه قال لا فاعل لها بحال[1].

و قال فلاسفة المسلمين، إن العقول **معلولة متولدة** عن الله، لم يخلقها بمشيئته و قدرته، و هو رب العالم، **فالعقل الأول** أبدع كل ما سوى الله ، و الثاني أبدع ما سوى الله و سوى **العقل الأول**، حتى ينتهي الأمر إلى **العقل العاشر " العقل الفعال"**، المتعلق بفلك القمر، فيقولون إنه أبدع ما تحت الفلك، فهو عندهم المبدع لما تحت السماء، من هواء و سحاب و جبال و حيوان و نبات و معدن، **و منه يفيض الوحي و العلم على الأنبياء و غيرهم** [2].

رابعا: الإبداع.

الإبداع عند الفلاسفة: هو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، و غير مسبوق بمادة أو زمان[3].

و "**الإبداع** هو إظهار الشيء عن ليس"[4]. و "حد **الإبداع**؛ اسم مشترك لمفهومين:

أحدهما: تأسيس الشيء لا عن شيء، و لا بواسطة شيء.

الثاني: أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، و له في ذاته أن لا يكون موجوداً، و قد أفقد الذي له من ذاته إفقاداً تاماً "[5].

و ذكر **ابن سينا للإبداع** مفهومين:

1. تأسيس الشيء لا عن شيء و لا بواسطة شيء.
2. أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، و له في ذاته أن لا يكون موجودا، و قد أفقد الذي له في ذاته افقادا تاما [6].

---

[1] الأشعري. **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 86 - 92.

[2] ابن تيمية. **الصفدية**، ج 1، ص 8 - 9.

[3] التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1، ص 134.

[4] الأعسم. **المصطلح الفلسفي**، ص190.

[5] المرجع نفسه. ص 262.

[6] ابن سينا. **الإشارات و التنبيهات**، ص 95.

فالإبداع كفعل إلهي – في رأي **ابن سينا**– يصبح متأخرا عن فاعله " **واجب الوجود بذاته**" تأخرا بالذات، شأنه في ذلك شأن سائر المفارقات من الجواهر العقلية.. و يصبح الزمان في ذاته **مبدَعا** [1].

عند **الإسماعيلية** وجود العالم لا يتم عن طريق **الفيض**، بل عن طريق **الإبداع**، و ذلك أن من شأن **الفيض** أن يكون من جنس ما **يفيض** عنه. و بهذا المفهوم؛ **العقل الأول** "**مبدع**" في كل حال، لأنه ليس وجوده من ذاته، فله من ذاته العدم، و قد أفقد ذلك إفقاداً تاماً"[2].

1. خامسا: الانبعاث.

يستعمل **الإسماعيلية** مصطلح " **انبعاث**" بدلا من "**خلق**" أو "**فيض**" أو "**صدر**". و يقرر **الكرماني** (**ت 411 هـ**) أن "**الانبعاث**" انفعال ما، لا عن قصد أول، و هو وجود يحصل عنه ذات جامعة لأمرين: بأحدهما تكون محيطة، و بالآخر تكون محاطة، فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها و اغتباطها بها، فيحصل من بين الأمرين خارجا عنها: أمر يثبت بثبوت الذات".

و **الانبعاث** سطوع نور و ليس انبثاث نور، أي أنه انعكاس، و **المنبعث** ليس من جنس ما **ينبعث** عنه، فوجود **العقل الأول** عن الباري يسميه **الكرماني** (**ت 411هـ**): "**إبداعا**"، و وجود **العقل الثاني** عن الأول يسميه "**انبعاثا**"[3].

المطلب الثاني: تاريخ النظرية.

سعى الفلاسفة لفك إشكالية نشوء الكون، ثم كان أن تشكلت **نظرية الفيض** كنظرية منطقية نسقية برهانية، تفسر جميع مراحل نشوء الوجود و علاقته بالأصل الأول، فسعت للتوفيق بين الأصل الواحد و الفرع المتكثر، و بين الأول الثابت و الثاني المتغير، و بيان التراتبية بين الأعلى و الأسفل.

---

[1] علاء الدين، محمد عبد المتعال. **تصور ابن سينا للزمان و أصوله اليونانية**، الإسكندرية: درا الوفاء، ط 1، 2002، ص 274.

[2] الغزالي. **معيار العلم**، ص289.

[3] الكرماني. **راحة العقل**، ص 207. – نقلا عن: بدوي. بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1973، ج2، ص 993.

الفرع الأول: اليونان.

يُعتبر **هرقليطس** (**530 ق م– 472 ق م**) – الفيلسوف المادي اليوناني– أول من عبَّر عن **نظرية الفيض** بقوله: "**كل الأشـياء تفيض**"[1]. و يعد **طاليس** (**624 ق. م – 550 ق. م**) أول من تفلسـف في **ملطية**. و قال: إن للعالم **مبدعا**، لا تدرك صـفته العقول من جهة هويته، و إنما يدرك من جهة آثاره. و قد **أبدع** و لا "**صـورة**" له في ذاته ، و لا صـفة له غير " **الوحدانية**"؛ التي تقتضـي: "**الأولية**" و "**القدم**" و "**الانفراد**". فأبدع "**العنصـر**" **الذي يحوي صـور الموجودات و المعلومات كلها**؛ أي أن **أول ما أبدع هو كائن به ماهية الوجود كاملة**. و "**العنصر الأول**" هو **منبع الموجودات كلها، فهو مبدعها**[2].

هذا ما نقل في بعض مصادر فلاسفة و متكلمي الإسلاميين عن **طاليس**؛ غير أن الثابت أنه لم يضـع الموجودات في نظام عددي، و لا تكلم في الروحانية، ولا النشـأة الأولى و لا الثانية. و **الفلاسـفة الطبيعيون** لم يصـلوا إلى إدراك فكرة "**الإله**" **كعلة فاعلية أولى للعالم**، بل تكلموا فقط في "**العلة العنصرية**"، **عنصر واحد** هو علة للوجود؛ جعلوا منه الإله [3].

أول من قال "**بالكمون و الظهور**" **إنكساغورس** (**611 ق. م – 547 ق. م**) [4] فنسب **الكثرة** لفعل "**الهيولى**"، حيث قدر أن الأشـياء كلها كامنة في **الجسـم الأول** (**المبدأ الأول**)، و الوجود هو ظهورها منه، و الإبداع واحد هو "**الجسم الأول**"[5]، أي "**المبدأ الأول**" للكون.

رأى **فيثاغورس** في أن " **المبدأ الأول**" و مبدأ الموجودات هو "**العدد**"، و هو "**أول مبدع**" أبدعه الباري، فأول العدد هو الواحد.. و ربما يقول: المقابل للواحد هو "**العنصـر الأول**"، كما قال **أنكسـيمانس** (**588– 524 ق.م**)، و يسـميه "**الهيولى الأولى**"، و ذلك هو "**الواحد المستفاد**"، لا "**الواحد**" الذي "**هو**"[6].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج1، ص 398.

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص 142- 244.

[3] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص 114- 118.

[4] هو: من أهل **ملطية**. كان تلميذا **لطاليس**، و قد خالفه في كون الماء أصل الوجود.

[5] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص 123.

[6] المرجع نفسه. ج2، ص 133- 135.

و فسر **خرينوس** و **زينون الشاعر** (**485 ق .م .** ؟)، و **أفلاطون** (**429–427 ق. م– 348 ق. م**) سبب "**الكثرة**"؛ أنه "**الوسائط**"، و صنفوا مراحل تكوُّن الوجود **بالتراتبية** المبنية على نظرية " **الإمكان و الأشرف**"، فالناقص ينشأ عن الكامل و العكس غير ممكن، و هكذا إلى آخر المراحل التي تمثل أدنى المراتب الوجودية [1].

و هذا التفسير يستند للمنطق الرابط بين العلة و المعلول من حيث الرتبة و العلاقة و التأثير و الأسبقية.

و قال **خرينوس** و **زينون الشاعر** فقرروا أن **العقل الكلي** و **النفس الكلية** لا يموتان، و لا يجوز عليهما الدثور و الفناء[2].

يرى **أفلاطون** أن للعالم مبدعا، أزليا، أبدع **العقل الأول**، و بتوسطه **النفس الكلية**، و قد انبعثت عن **العقل** انبعاث **الصورة** في المرآة، و بتوسطهما **العنصر**. و لكل موجود مشخص في **العالم الحسي مثالا** غير مشخص في **العالم العقلي**، و يسمى ذلك: **المثل الأفلاطونية**. فالعالم عالمان: **عالم العقل**؛ و فيه **المثل العقلية** و **الصور الروحانية**. و **عالم الحس**؛ و فيه **الأشخاص الحسية** و **الصور الجسمانية** [3].

و نظرية "**العقل الفعال**"؛ و هو "**العقل المنفعل**" مرجعها "**كتاب النفس**" **لأرسطو De Anima** (المقالة الثالثة)، كما فسرها **الإسكندر الأفروديسي** [4]، و **ثامسطيوس الإسكندري** [5]، و هي التي استحالت إلى "**نظرية الفيض**" التي تقول بها **الأفلاطونية الحديثة**، و التي انتقلت إلينا

---

[1] يحي محمد. **نظرية الفيض و مشكلة الصدور عند الفلاسفة**، دون معلومات نشر، ص1.

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص138.

[3] المرجع نفسه. ج2، ص146- 153.

[4] من أعظم شراح **أرسطو**، ولد في **أفروديسيا** من أعمال آسيا الصغرى، و تولى تدريس الفلسفة **الأرسطية** في أثينا ما بين سنتي 198، 211م .

- ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء**، ص 105-107.

[5] من شراح **أرسطو** مع أنه كان **أفلاطونياً محدثاً**. ولد سنة 317م. و عاش في **القسطنطينية** توفي سنة 388م.

- ابن النديم. **الفهرست**، ص253.

عن طريق **الفارابي** و **ابن سينا** و **ابن باجة**، و أصبحت هذه الفلسفة العربية في نهايتها كما كانت في بدايتها هي فلسفة **أرسطو** استحالت **أفلاطونية حديثة**[1].

الفرع الثاني: الأفلاطونية المحدثة (NeoPlatonimus).

الأفلاطونية المحدثة هي إحدى الموجات الفلسفية التي انطلقت من **الإسكندرية** في القرون الأولى للميلاد، اعتمدت على مذهب **أفلاطون**، مع تقريب المذاهب الأخرى إليه، و ضم معتقدات وثنية و أساطير و طقوس و عبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية، ثم أعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة **أرسطو**، بطرح نسقي وفق صيغة منطقية برهانية، فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما أنتجه الفكر قبل الفتح الإسلامي[2]، و تعد **نظرية الفيض** خلاصة الفلسفة **الأفلاطونية الحديثة** [3]، التي تبلورت على يد **أفلوطين**.

و يمكن تقسيم فلسفة **أفلوطين** إلى : **الأول، الفيض، العقل، النفس، الإتحاد، العالم المحسوس**.

- **الأول**: كل شيء إنما **صدر عن الأول**، الواحد الأوحد اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف، غير أنه: **واحد** و **أول**، و "**السلب**" هو أقوم سبيل لوصف "**الأول**". فهو **بسيط** من كل وجه، مغاير لكل شيء، مكتفي بنفسه، منفصل عن كل شيء، و واحد من كل وجه، لا صفة له، و لا يناله علم البتة [4].
- **الفيض**: كل ما كان بعد "**الأول**"؛ فهو من "**الأول**" **اضطرارا**، **بتوسط** أشياء أخر، هي بينه و بين "**الأول**"، و لها نظام و شرح. فمنها ما هو ثان بعد "**الأول**" و منها ثالث، أما الثاني فيضاف إلى **الأول**، و أما الثالث فيضاف إلى الثاني. و "**الواحد**" غير متحرك؛ إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء شيء بعده، فلا يجيء الشيء إلى الوجود؛ إلا إذا كان "**الواحد**" متجهاً إلى ذاته أبداً، **دون حركة أو ميل أو إرادة**.. كما يتولد من الشمس الضوء و هي

---

[1] وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج14، ص253 .

[2] مرحبا، عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، دت، ص232.

[3] صليبا. **تاريخ الفلسفة العربية**، ص150.

[4] بدوي، عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1979، ص174- 175.

ساكنة، على أن كل موجود – ما دام في الوجود– يُحدث بالضرورة حوله – من ذات ماهيته– شيئاً يتجه إلى خارج و يتعلق بقدرته الراهنة، هذا الشيء بمثابة الوجود الحادث منه. و كل موجود يصل إلى كماله؛ يلدُ **موضوعا سرمدياً** أدنى منه[1].

تقرر **نظرية الفيض** أن **حدوث العالم** ما هو إلا "**انتشار**" ما في **العلة الأولى** (**الأول**) من القدرة على التعقل و التأثير، مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من "**السكون**" و "**الكمال المتعالي**" عن كل نوع من "**التغيير**" و "**الحركة**". و **العلة الأولى** لم تكن محتاجة إلى العالم، بل كان ذلك لما فيها من الجود و إفراط القدرة [2].

فالوجود ينحصر في أصل واحد هو: "**العقل الفائض**" من "**العلة الأولى**"، و ما **يفيض** من العقل من مراتب الموجودات كلها "**أنوار عقلية**"؛ أي: "**قوى إلهية**"، انعكست ببعضها عن بعض، و يتناقص نورها شيئاً فشيئاً بقدر ما تباعدت عن **المنبع الأولى**، إلى أن ينتهي هبوطها إلى رتبة يكاد أن ينعدم فيها النور بالكلية و هي المادة، و تلك عبارة عن الظلام و هو العدم، أي سلب التعيين و فقدان الوجود.

و **الفيض** يجري في **الأول** بالطبع لا بالإرادة و لا بالاختيار، فهو ناتج عن الوفرة المتحققة في **الأول**، و هو **ببذل الأثر**؛ لا **ببذل الجوهر**، فلا ينتقل منه شيء ليحل بآخر[3].

فحين **تأمل** "**الأول**" ذاته "**عقل**" نفسه؛ حينئذ **يفيض** عنه "**العقل الأول**": (**العقل الفعال، الأقنوم الثاني، صورة الأول**)، و لكنه ليس "**الأول**" نفسه.

ثم يتأمل "**العقل الأول**" ذاته فيصدر عنه "**النفس الكلية**": (**العقل الثاني، الأقنوم الثالث**)، و ترجع "**النفس الكلية**" بالتأمل في "**العقل الأول**" **فيفيض نفوس الكواكب**. و "**الأقنوم الثاني**" **فيه: عقل** و **وجود**؛ في آن واحد، فوجدت **التثنية**، و هي مبدأ "**التكثر** و **التعدد**" في العالم، **فيكون (الأقنوم الثاني) في منزلة "صانع العالم"** [4].

---

[1] يوسف، كرم، **تاريخ الفلسفة**، ص 291.

[2] بدوي. **خريف الفكر اليوناني**، 164.

[3] مرحبا. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص234.

[4] المرجع نفسه. ص 238.

ثم يستمر **الفيض** فيصدر عن كل كائن كائنات آخر أقل شبها **بالعقل الأول** المطلق (**البريء من المادة**) و أكثر صلة بالمحسوسات، حتى **تفيض** "**الهيولى**"، و هي أدنى دركات **الفيض** لأنها مادة مطلقة، فوضى لا صورة لها البتة.

و عالم النفس؛ هو العالم الذي تبدأ فيه الحركة، عكس العالم العقلي، و عن حركة **النفس السفلية** ينبثق عالم الطبيعة، الذي يبدأ بالنبات المتصف بالحياة فقط، ثم يرقى إلى الحيوان المتصف بالحس أيضا، فالإنسان المتصف بالإضافة إلى ذلك بالنطق، و هذه هي **التجليلات الثلاثة** للنفس، أي: الحياة، فالإحساس، فالنطق [1].

فيكون "**العقل الفعال**" هو علة الكثرة، و منه تكون "**الجواهر المفارقات**"، و هي متحركات عبارة عن **كرات** (**كواكب**)، يحركها "**جوهر مفارق**" بقوة غير متناهية، و محرك ثان يزاول الحركة، و الكواكب المتحركة المرصودة تسعة، فتكون **العقول المفارقة** عشرة؛ تسعة منها مدبرات النفوس و التسعة المزاولة، و واحد هو "**العقل الفعال**"[2].

حاول **أفلوطين** حل مشكلة نشأة الكون، بالجمع بين القول **بقدم العالم** و القول بحدوثه، **فقدم العالم** يقود إلى الكفر، و القول بالروايات الدينية يناقض الفلسفة الشائعة.

فتبنى الجمع؛ **بنظرية الفيض** التي سبقه في طرحها فلاسفة **اليونان** المتأثرين بالحضارات الشرقية، ثم أضاف لها مقولات وحاول التوفيق وتفسير العملية تفصيلا. و علة **الفيض** عنده هي "**التعقل**" بالتأمل، و فيها تبرير **لقدم العالم الأرسطي**، و تلفيق بحدوثه، لكن دون القول أنه من عدم أو دفعة واحدة، أو أنه منفصل أصلا عن "**الأول**"، فالعالم فيه كان، و منه **فاض** بلا إرادة منه و لا قصد.

لاستيعاب **نظرية الفيض الأفلوطينية** يراعى تفكيكها بحسب النظريات التي قامت عليها و شكلتها، و هي:

1- نظرية قدم العالم.

---

[1] فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1991م، ص194- 196.

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص178- 196.

اختلفت الفلاسفة في مسألة قدم العالم من حدوثه، و الذي استقر عليه جماهيرهم بعد **أرسطو** أن العالم قديم، و لم يزل موجودا مع الله ﷻ معلولا له، غير متأخر عنه، و تقدم الباري كتقدم العلة على المعلول، و هو تقدم بالذات و الرتبة؛ لا بالزمان [1].

و التغير الحادث في المدرسة **الأرسطية**؛ أن المسألة أصبحت أصلا **أنطولوجيا** بُنيت عليه آراء فلسفية لاحقة، حول نشأة العالم، و ماهية **المبدع الأول**، و صلته بالعالم، و علاقة العوالم ببعضها، و ماهية الإنسان **الأنطولوجية ثم الإبستمولوجية**، و من هنا صار أصلا في نسق فلسفي كامل له أطاريح سياسية و اجتماعية و أخلاقية و معرفية.

و عمدة الفلاسفة في **قدم العالم**؛ قولهم يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل؛ ثم فعلت من غير حدوث سبب أصلا [2].

" يقول **أرسطو** بقدم العالم على سبيل الترجيح الذي يقارب اليقين، إلا أنه يقرر في كتاب "**الجدل**" أن **قدم العالم** مسألة لا تثبت بالبرهان. و إجمال براهينه في هذه القضية: أن إحداث العالم يستلزم تغييراً في إرادة الباري، لأن الإرادة قديمة و هي علة الوجود، **و هو منزه عن الغير**. فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى كما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضول. و كل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره **أرسطو** في حق الباري"[3].

"و قد أفرط **أرسطو** في هذا القياس، حتى قال: إن **الأول** لا يعلم الموجودات، لأنها أقل من أن يعلمها. و إنما يعقل أفضل المعقولات، و ليس أفضل من ذاته، فهو يعقل ذاته، و هو العاقل و العقل و المعقول. و ذلك أفضل ما يكون !!! "[4].

2 – نظرية الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

تقرر النظرية: أن الفاعل إذا كان واحداً لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلا معلول واحد. و **المبدع الأول** لأنه واحد لا تكثر فيه، فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً. لأنه

---

[1] الغزالي، أبي حامد. **تهافت الفلاسفة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000، ص 52.

[2] الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال**، تح: محب الدين الخطيب، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، ط1، 1998، ص 38.

[3] قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ط 11، 1409 هـ، ص 181.

[4] العقاد، محمود عباس. **الله** ﷻ، القاهرة: دار نهضة مصر، ط 4، **2005**، ص139-140.

لو صدر عنه أكثر لتغير، و المغايرة تقتضي التعدد و التكثُّر؛ فيلزم أن يكون واحداً كثيراً، و هذا محالK فوجب لذاك القول بأن الصادر عنه واحد." و هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا **يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي و هم يظنونه الفحص البرهاني**. فاستقر رأي الجميع منهم على:- أن **المبدأ** واحد للجميع.- و أن **الواحد** يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد.. و ذلك بعد أن بطل الرأي الأقدم، و هو أن **المبادئ الأُول** اثنان: الخير و الشر. فلما تقرر أن **المبدأ الأول** واحد"[1].

3 - نظرية المُثُل الأفلاطونية [2]:

تقرر النظرية أن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراكلية ثابتة هي أجناس و أنواع،و تتحقق على حسب أعداد و أشكال ثابتة كذلك.

يرى **الأفلاطونيون المحدثون** أن علاقة "**المثُل الأفلاطونية**" بعالم الموجودات الحسية ليست علاقة خلق؛ و إنما علاقة **فيض**، إذ **يفيض الإله** عن ذاته، **فيظهر** العالم أو **ينبثق** عنه العالم، **فالفيض** يحدث كما تسيل المياه، أو كما يصدر النور عن الشمس[3].

4 نظرية العقل بالفعل:

يرى **أرسطو** أن "**العقل الفاعل**" هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية، على حين أن "**العقل المنفعل**" هو الذي تنطبع فيه هذه الصور[4]. و اختلف

---

[1] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. **تهافت التهافت**، بيروت: المكتبة العصرية، ط 1، 2006، ص 296 - 302.

[2] نسبت إلى **أفلاطون**، فهو الذي بلورها، بعد أن مهد لنضجها على يديه من تأثر بهم ممن سبقه أمثال أستاذيه **بهرقليطس** و **برمنيدس**، و **الفيتاغوريين**، و أستاذه **سقراط**، و اعتبرها هي **الصادر الأول** عن **المبدأ الأول**. و تبناها أتباعه **الإشراقيون**، فأثبتوا أن في "**عالم الجبروت**" "**عقولاً عرضية**"؛ لا علية و لا معلولية بينها، يحاذي كلٌّ عقل منها نوعاً من الأنواع المادية الموجودة في "**عالم الناسوت**"، هو الذي يدبره بواسطة صورته النوعية فيخرجه من القوة إلى الفعل. ومن هنا سميت هذه المثل ب " **أرباب الأنواع**".

- الفضيلي، عبد الهادي. **خلاصة علم الكلام**، ص4.

[3] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج1، ص 398.

[4] جميل صليبا. **المعجم الفلسفي**، ص 86.

شـــراح **أرســـطو** في هذا "**العقل الفاعل**"، أو "**الفعال المفارق**" للمادة، فذهب **الاســـكندر الأفروديســـي** إلى أن هذا "**العقل الفعال**" هو الباري ﷻ، لأن الباري ﷻ عقل محض مفارق للمادة عند **أرســطو**، و كذلك هذا العقل، و هو التأويل الذي اختارته المدرســة **الأوغســطينية** عامة في العصـور الوسـطى. و ذهب فلاسـفة المسـلمين إلى أن "**العقل الفعال**" هو أحد العقول أو الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية [1].

لكن يرى **يوســف كرم** أن عبارة "**العقل الفعال**" من كلام الشــراح و ابتداعهم، بســبب غموض كلام **أرســطو** في هذا المجال[2]. فقوله هو أن هنالك "**علة أولى**" هي "**المبدأ الأول**" و "**المحرك الأول**"، و هي عقل محض، و عاقل و معقول [3].

5 نظرية الأقانيم الثلاثة:

العقول المفارقة كثيرة العدد، لكنها ليســـت موجودة معًا عن "**الأول**"، بل يجب أن يكون **أعلاها** هو الموجود **الأول** عنه، ثم يتلوه عقل؛ و لأن تحت كل عقل فلكًا بمادته و صورته التي هي النفس، و عقلًا دونه، **فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود**، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك **العقل الأول** في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه، و الأفضـــل يتبع الأفضـل من جهات كثيرة[4]. ومن هنا كانت نظرية **الأقانيم الثلاثة** و هي **الأول** و **العقل الأول** و **العقل الثاني**، أي **المبدأ الأول** و **العقل الفعال** و **النفس الكلية**، و إبداع الكون كله راجع **للعقل الفعال** و **النفس الكلية**، لأن **الأول** خال من و العلم و الإرادة و حدوث الأفعال عنه.

الفرع الثالث: القبالا اليهودية.

تكون لدى **اليهود** من محاكات المذاهب الفلســـفية و النحل الوثنية الروحانية و تســـرب **الغنوصية** إليهم تراكم تراث صوفي **غنوصي** عرف " **بالقابالا**"، و التي تقرر أن خلق العالم تم عن طريق **الفيض الإلهي**. و الإله أوجَد نفسـه على مراحل، ثم خَلْق بتحول "**اللاشـيء الإلهي**" إلى

---

[1] فخري، ماجد. **أرسطو المعلم الأول**، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، ط 2، 1977م، ص 73- 74.

[2] يوسف، كرم. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 213.

[3] البدوي، عبد الرحمن. **أرسطو عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1978، ص 9- 11.

[4] البدوي، عبد الرحمن. **المرجع نفسه**، ص 277- 278.

"**الكيان الإلهي**"، انطلاقا من "**الإين ســوف**" (**اللانهائي، اللامحدود، العلة الأولى**)، و هو أيضــاً "**الآيين**" (**اللاشــيء، العدم، لإله الخفي، المطلق**) الكامن في أعماق العدم، ثم **انبثق** "**الآني**" (**الأنا الإلهية**) عن "**الآيين**"، **و هو ما يشــي بأن العدم و الإله هما شــيء واحد.** حيث **انبثق** "**الإله**" من ذاته، و ظهر "**الآني**" من "**الآيين**" (العدم)، و هنا بداية سلسلة **الفيض الإلهي**، التي **تنبثق** من "**الإرادة الإلهية**" (**ســفيروت**)، و هي "**القدرات الإلهية الكامنة**" التي تتحول إلى "**القداسة المتجلية**"، و التي تأخذ شكل **إشعاعات صادرة من النور الذاتي** للإله على هيئة **تجليات** توجد العالم.

و "**التجليات النورانية العشــرة**" (**ســفيروت**) تشــكل "**الإله المتشــخص**" المدرَك المقصــود بالعبادة [1]. تفترض **نظرية الفيض القابالية** ثلاثة مفاهيم متناقضـــة: **الواحدية، التعددية (الثنوية)، التقابلية. فالفيض** يتم على مراحل تنتهي **"بجماعة يسرائيل"** ثم العالم، و لكل مرحلة من مراحل **الفيض** استقلالها و حيويتها و وظيفتها. و لكن **نظرية الفيض** تفترض أيضاً العكس، أي وجود وحدة تنتظم كل المخلوقات، و تنتظم الإله نفســه، **في وحدة.** و كل مراحل **الفيض؛** تصبح على مستوى من المستويات الشيء نفسه، و تحمل الصفات نفسها. و الإله و كل مخلوقاته بينهما "**تقابلية**"، فالسماء تشبه الأرض، و الإله يشبه الإنسان، و التاريخ يشبه الطبيعة، و العالم العلوي يقابله العالم الســفلي، أي هنالك "**تماثل**" حســب نظرية **المثل الأفلاطونية** و "**التجليات العشــرة**" يقابلها "**آدم قدمون**" (**الإنســان الأصــلي، الإنســان الأزلي**)، و هو غير **آدم أبي البشر، و هو كذلك صورة مصغرة للإله** [2]. و كل الأشياء و اللحظات **تتقابل** نتيجة **توحُّدها** النهائي، فالعالم العلوي يشبه العالم السفلي، و **الإله يشبه مخلوقاته**، و "**عملية الخلق**" و **التبعثر** هي مقلوب "**عملية الخلاص**"، و طريق النهاية هو طريق البداية.

يقابل **عملية الفيض الإلهي** عمليات كونية مماثلة تغمر أربعة عوالم مختلفة، و **النفس البشــرية تشبه الذات الإلهية**، و مستوياتها تشبه **التجليات** المختلفة، و لحظة **التشتت الإلهية** تشبه لحظة **التشتت الفردية**، و نفي **الشخيناه** يشبه نفي الشعب [3].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج13، ص 450.

[2] المرجع نفسه. ج13، ص 453.

[3] المرجع نفسه. ج13، ص 494.

المبحث الثاني: نظرية الفيض عند فلاسفة المسلمين و الباطنية.

نشأت الفلسفة في الحضارة العربية، نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة "الثامن الميلادي"، و طول القرنين التاليين "الثالث و الرابع للهجرة = التاسع و العاشر للميلادي".

على أن البقعة التي انتشرت فيها الحضارة العربية، بفضل الفتوحات الإسلامية منذ الربع الثاني من القرن الأول "الربع الثاني من القرن السابع الميلادي" كانت، بفضل المترجمين **السريان** خصوصًا، تنعم بحظ من الفلسفة لا بأس به، ففي غربها كانت **مدرسة الإسكندرية** حتى أوائل القرن السابع الميلادي، لا تزال تزدهر فيها علوم الأوائل.. أما في شرقها فازدهرت فيها العلوم **اليونانية** في البلدان، التي يتكلم أهلها **السريانية**، و **الفارسية** الوسطى، و أشهرها: **الرها**، و **نصيبين**، و **المدائن** و **جنديسابور**، حيث ساد "**النساطرة**"، و في **أنطاكية** و **آمد** حيث ساد "**اليعاقبة**" من فرق **النصارى**. و كان فيها مدارس ملحقة بأديرة [1].

المطلب الأول: فلاسفة المسلمين.

تمثل الفلسفة **الأرسطية** عَلما على الفلسفة لدى المسلمين، إذ غالبية فلاسفتهم ينهلون من مدرسة **أرسطو**، و أكثرهم يميلون إلى **الأفلاطونية المحدثة**، خاصة **الشيعة** و **الباطنية**، فقد أمدتهم **الرمزية** و **الغنوصية** لدى **أفلوطين** مساحة أكبر لبث معتقداتهم، و اهتموا بالفلاسفة القدامى حتى رسموا لهم صور الأنبياء، و قوبلت آراؤهم بما في القرءان.

و من أشهر الفلاسفة الذين نهلوا من **نظرية الفيض** و حاولوا بناء نسق فلسفي متكامل لها، يشمل المجتمع و السياسة و التشريع؛ فلاسفة **الإسماعيلية** و أشهرهم **الفارابي** و **ابن سينا**.

---

[1] بدوي، عبد الرحمن. **الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية**، ص 5.

الفرع الأول: الفارابي (259-339هـ).

الفارابي هو أول من نبغ و انتشـر صـيتهُ من العلماء **الأتراك**.. درس المنطق في **بغداد** على معلمين **مسيحيين**.. و رمي بالزندقة في **بغداد**، و ارتدى ملابس **المتصوفة** و اعتنق مبادئهم .. و قد خُدع – كما خدع غيره– "**بإلهيات" أرسطو**[1]، و تتلمذ **الفارابي** على فلاسفة مدرسة **أنطاكية** و **بغداد**، و هي مدارس تعرض الفكر **الهيليني**، و سـادت فيها **الأفلاطونية الحديثة**، و هي فلسـفة طابعها الانتقاء من المدارس الفلسـفية السـابقة، و مزج العناصـر المنتقاة بعضـها ببعض، أو الشرح و التعليق على كتب الفلاسفة القدامى، و بالأخص **أفلاطون** و **أرسطو**، مع إضافة مزيج من عناصر منتخبة من **النصرانية** و **اليهودية** [2].

مزج **الفارابي** بين فلسفة **أرسطو طاليسية** و **الأفلاطونية الحديثة** مع صبغة إسلامية واضحة و نزعة **شيعية باطنية إسماعيلية**، و هو قبل كل شيء **فيلسوف الانتقاء و التوفيق**، و المؤمن بوحدة الفلسـفة و المدافع عنها.. و فكرة معرفة "**واجب الوجود**" هدف أسـاسـي في فلسـفة **الفارابي**، فهي فكرة يدور حولها كل تفكيره، و ترتكز على منظومته الفكرية[3].

لجأ **الفارابي** أولا إلى هذا الكتاب "**إثولوجيا أرسـطو**"، ليقوم بمحاولة التوفيق بين **أفلاطون** و **أرسطو**، رغم التعارض الظاهر [4]، و فاته أن الكتاب **لأفلوطين** و قد نسب **لأرسطو** [5]، وهو مجموعة لبعض "**تساعيات" أفلوطين**، المدافع الأكبر عن "**الفلسفة الفيضية**" [6].

صنف بعدها "**آراء المدينة الفاضلة**"، في العقائد الكونية و التشريعية و المدنية و السياسية في ظل **مدينة فاضلة يديرها حكيم فيلسوف يفيض عليه العلم**، استمرارا لعملية **الفيض** حين نشأة الكون. و لما كان النبي و الفيلسوف يدركان "**الحقائق الأزلية**"، فيحق لهما فقط تأسيس

---

(1) ديورانت. **قصة الحضارة**، ج 14، ص 66- 67.

(2) البهي، محمد. **الفارابي؛ الموفق الشارح**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1981، ص 5.

(3) الفاخوري. **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، ص 471.

(4) نوال، الصايغ الصراف. **المرجع في الفكر الفلسفي**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1982م، ص139.

(5) ابن خلدون. **المقدمة**، ص 398.

(6) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. **آراء المدينة الفاضلة**، تح: ألبير نادر، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1986، ص 17.

"**المدينة الفاضلة**" التي تقوم على دعائم موحى بها من علل، و هنا يسترشد **الفارابي** بنظرية **أفلاطون** الخاصة **بالفيلسوف الملك**، و يضيف إليها **النبي الملك**[1].

افتتح كتابه بقضية الإله "**الواحد**"، **و** هي نقطة الانطلاق في فلسفته الماورائية، و مبدأ ثابت لبناء كامل العمارة الفكرية[2].

و سمى "**العقل الفعال**" **بالروح الأمين** و "**السبب الأول**"، و "**العقل الأول**"، و **الموجود الأول** بذاته، الذي يمد و لا يستمد [3]، و سمى "**العقول المفارقة**" **بالملائكة**، و سمى "**الأفلاك**" **بالملأ الأعلى**، و قال إن صفات الله الأزلية هي "**المثل الأولى**"[4]، التي يرى **أفلاطون** أن الفيلسوف يتأملها ليسترشد بها في تكوين **المدينة الفاضلة** وإدارتها، و يرى **الفارابي** أن الفيلسوف يتأمل "**الحقائق الأزلية**" (**المثل الأفلاطونية**) الكامنة في "**العقل الفعال**" بفلك **القمر** لنفس الغاية، و **النبي يوحى إليه بها من نفس المصدر**، ف**الأنفس العالمة تستطيع الارتقاء بالتأمل و المنطق للعقل الفعال**، فجعل بإمكان الفيلسوف أن يعلو النبي [5].

يفصل **الفارابي** نشأة الكون على منطق التراتبية من الأعلى إلى الأسفل و من الأكمل إلى ما دونه، و هي عنده ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها:

1- المرتبة الأولى: "**السبب الأول**"؛ واحد فرد فقط، سبب وجود **الثواني** و **العقل الفعال**.

2- المرتبة الثانية: "**الأسباب الثواني**"؛ و هي سبب وجود **الأجسام السماوية**.

3- المرتبة الثالثة: " **العقل الفعال**"؛ فعله العناية بالحيوان الناطق، و تبليغه أقصى مراتب الكمال، و السعادة القصوى، **و هذا الأخير يسوس "عالم العناصر"، و "الأول" بعيد عنه**.

4- المرتبة الرابعة: " **النفس**".

5- المرتبة الخامسة: **الصورة**.

---

(1) المرجع نفسه. ص 7-11.

(2) فاروق سعد. **مع الفارابي و المدن الفاضلة**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2004، ص 46.

(3) مصطفى، غالب. **الفارابي**، بيروت: دار الهلال، ط ، 1998، ص 62.

(4) العقاد. **الشيخ الرئيس ابن سينا**، ص 68.

(5) المرجع نفسه. ص 11.

6- المرتبة السادسة: المادة.

و متى وجد الأول الوجودَ الذي له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات.. على جهة **فيض** وجوده لوجود شيء آخر، و على أن وجود غيره **فائض** عن وجوده هو" [1].

هنا يبين **الفارابي** أن **الأول** أول من كل جهة خالي من الصفات و المعاني عدى أوليته، و كل شيء هو ذاته لا غير، و هو مذهب **أفلوطين** في نفي الصفات و الأسماء عن الباري. و نفي الإرادة و الاختيار، و يجعل علة وجود الكون منه " علمه بما **يجب عنه**" [2].

نلاحظ قوله: **عمله بما يجب عليه، فالباري تعالى يجب عليه إلزاما ضروريا أن يفعل.** و هو مذهب **الجهمية** و **المعتزلة** و **الشيعة المعتزلة**.

الموجود إما **واجب الوجود**، و إما **ممكن الوجود**، و **الممكن** لابد أن تتقدم عليه علة وجوده، و العلل لا تتسلسل ما لا نهاية، فلابد من الانتهاء إلى **موجود واجب الوجود** لا علة الوجود [3]، و جوهره جوهر **يفيض** منه كل وجود.. إذا **فاضت** منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي هو له من الوجود، و مرتبته منه، **فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا** [4].

و **العقل الأول** المفارق هو "**العقل الكلي**" و **المعلول الأول**، و **العقل الثاني** المفارق هو "**النفس الكلية**".. أما **العقل العاشر** فهو **العقل الفعال**، و معه فلك القمر. و هو العقل الموكل بعالم **العناصر** "**العقل الفعال**"، و هو يوافق "**الثواني التسعة**" **العقول المجردة، المفارقة**) الموكلة **بالأفلاك التسعة**.

" أما "**العقل الفعال**" فتسري قوته في **الأجرام الناطقة** التي دون **فلك القمر**، كما يسري نور الشمس، **و عنه يحصل النطق في كل مكون مستعد لقبول القوة الناطقة**، و كل ما تجوهر من الموجودات الطبيعية فهو به ملحق، و هذا المعنى ليس بموجود في **الثواني**.

---

[1] الفارابي. **آراء المدينة الفاضلة**، ص55- 56.

[2] الجندي، إنعام. **دراسات في الفلسفة اليونانية و العربية**، بيروت: مؤسسة الشرق الأوسط، د ط، دت، ص 82.

[3] كميل، الحاج. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000، ص390 - 391.

[4] الفارابي. **آراء المدينة الفاضلة**، ص 62.

و **فيض** "**العقول المجردة**" انقطع عند "**العقل الفعال**" فليس بعده إلا **النفس الناطقة**، لأنه اجتمعت فيه قوى **العقول التسعة** كلها، فصار مبدأ لما دونه من الموجودات [1].

يخالف **الفارابي** هنا **أفلوطين**، فيجعل آخر العقول **هو العقل الفعال** بينما يعد **أفلوطين** أول العقول هو **العقل الفعال**، كما أن **الفيض** عند **الفارابي** ثنائي و عند **أفلوطين** ثلاثي، و يرى أن "**الصور**" موجودة بالقوة، و **المادة** تحقيق لها بالفعل، بينما ذهب **الفارابي** إلى أن **الصورة** و **المادة** متلازمين في عملية **الفيض**، باختلاط العناصر.. فالاتصال **بالعقل الفعال** هنا جسمي حسي و لا ليس روحيا[2].

و **العقل الفعال** عند **الفارابي** هو الذي يهب عالم العناصر مختلف **الصور** التي تظهر فيه من جماد و نبات و حيوان و انسان، و **منه تصدر الأنفس البشرية التي تصور الأجسام**، و هذه **الأنفس تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في "العقل الفعال"**.. و سعادة الأنفس البشرية تكون في "**العقل الفعال**" الذي هو مصدرها. بالترقي المعرفي للوصول إلى "**الحقائق الأزلية**" الكامنة في "**العقل الفعال**" و هي " **المثل الأفلاطونية**"[3]، التي تتلقاها **الأنفس ذات المخيلة** الصافية النقية باستمرار كالأنبياء و الرسل، ثم تعبر عنها بلغة مبسطة في صورة شريعة، **و هي لا تنقل إلا صدى ضئيل عن الحقائق الأزلية، لأنها تعرض ظاهرا لباطن يصعب التعبير عنه بلغة البشر.**

أما لغة **الحقائق الأزلية فالفيلسوف الحكيم هو وحده من يقدر على الارتقاء إلى مصدرها العقل الفعال**، و يدركها جلية كما هي[4]، فيكون بذلك في درجة أسمى من النبوة لأن علمه مكتسب و علم النبي ضروري.

---

[1] البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، تح: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1408هـ - 1988م، ص 41.

[2] كليب، سعد الدين. **نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي**، دمشق: وزارة الثقافة، ط1، 1997، ص33، 52.

[3] الفارابي. **آراء المدينة الفاضلة**، ص 20.

[4] المرجع نفسه. ص 22.

الفرع الثاني: ابن سينا (370- 428 هـ/ 980- 1037 م):

يعرف **ابن سينا** "**العلم الإلهي**" بما عرفه به **أرسطو**، و هو أنه يبحث في **الوجود المطلق** و أحواله و لواحقه و مبادئه، " **فالفلسفة الأولى** موضوعها: الموجود بما هو موجود، و مطلبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة، و الكثرة، و العلية، و غير ذلك" [1].

ثم بين أن العالم قائم بسلسلة علاقات بين العلة و المعلول، و سعى **ابن سينا** لإثبات أن للعالم "**علة أولى**" لكل شيء[2].

و هو **قديم؛ مما ألزمه** القول **بنظرية الفيض** الشائع في زمانه، و "كيفية **صدور العالم** الممكن عن الله هي السبب الأول الذي ألجأ **ابن سينا** و **الفارابي** إلى تقسيم الوجود إلى واجب و ممكن"[3].

قال **ابن سينا بنظرية الفيض** و **صدور الموجودات** عن الخالق وفق ثلاثة مبادئ:

7. **المبدأ الأول**: نظرية "**واجب الوجوب و ممكن الوجود**"، فالإله واجب بذاته، والموجودات ممكنة بذاتها و واجبة بالإله.
8. **المبدأ الثاني: لا يصدر عن الواحد إلا الواحد**، و **الأول** مبدأ لواحد بسيط.
9. **المبدأ الثالث**: مبدأ "**الإبداع**" هو "**التعقل**"، و هو **علة للوجود** [4].

و واجب الوجود عقل محض، ليس صورة و لا مادة و لا جسما، **يجب أن يعقل أنه مبدأ لنظام الخير في هذا الوجود**، و ليس في ذلك ما يمنع أن **يصدر** هذا الوجود عنه، و لا يكره هو ذلك. من أجل ذلك **صدر** عن **الأول** عقل واحد بالعدد، و لأنه لا **يصدر** عن الواحد إلا واحد، و بما أن هذا العقل قد **فاض** عن **الأول** فإنه يشبهه من جانب، و يخالف من جانب آخر، لأنه معلوم عنه و متأخر عنه بالذات، و لذلك كان صورة لا في مادة.

---

[1] ابن سينا. **عيون الحكمة**، ص 47.

[2] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات و التنبيهات**، تح: سليمان دنيا، القاهرة: بيروت، ط 3، دت، ج2، ص 451- 452.

[3] ماضي، محمود. **في فلسفة ابن سينا**، الإسكندرية: دار الدعوة، ط 1، 1997، ص 80.

[4] صليبا، جميل. **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دمشق: الهيئة العامة للكتاب، د ط، دت، ص115.

و هذا **المعلول الأول** هو **الثاني** في الوجود و أول **العقول المفارقة**، و في هذا العقل يبدأ التكثر، فهو يعقل ذاته ثم يعقل **الأول** ضرورة، و هذه الإثنينية في الوجود الثاني؛ هي سبب التكثر في **الفيوضات** التالية، و هذا العقل **يصدر** عنه ثلاثة موجودات:

1- يعقل **الأول** فيلزم عنه (**يفيض** بالضرورة) عقل ثان، هو في مرتبة الوجود.

2- ثم يعقل ذاته – هنا يبدأ التكثر بالتنوع- فيلزم عنه شيئين:

3. وجود **صورة الفلك الأقصى** و كمالها، و هي **"النفس"**.

4. و بما أن "**الصورة**" لا تظهر بلا مادة، فإن "**الصورة**" تتوسط العقل الذي **صدرت** هي منه، أو تشاركه في إيجاد المادة، و هنا يكون الجرم [1].

ثم يستمر **الفيض** متسلسلا هبوطا على النمط السابق، **عقل مفارق** و **صورة فلك**، و **جرم فلكي**، حتى تصبح **الفيوضات** عشرة، آخرها **العقل الفعال**، الذي **تفيض** عنه **العناصر الأربعة**، ثم تتركب أجزاء من **العناصر الأربعة**، بنسب مختلفة أجساما، و تتطور تلك الأجسام صعودا من الجماد إلى النبات فالحيوان البهيم، فالإنسان[2].

و **الأول واجب الوجود** من جميع جهاته؛ لا ماهية يعرض لها الوجود، و لا حد له، و لا تغير له، **و هو عالم، لا؛ لأنه مجتمع الماهيات، بل؛ لأنه مبدؤها، و عنه يفيض وجودها**. و **لا يمتنع أن تكون له كثرة إضافات و كثرة سلب**[3]، و هو **فاعل** الكل، بمعنى أنه: الموجود الذي **يفيض** عنه كل وجود، **فيضًا** تامًا مباينًا لذاته، و **فيض** الكل عنه **ليس على سبيل قصد منه**.. و يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، و ليس في ذاته مانع أو كاره **لصدور** الكل عنه" [4].

يثبت **ابن سينا** العلم و الفعل و الإرادة لفظا و ينفيها معنى، و هو منهج الباطنية في تقرير عقائد الفلاسفة بمصطلحات المسلمين، فيلتبس الأمر على البعض.

---

[1] مصطفى، غالب. **ابن سينا**، ص48.

[2] ابن سينا. **الإشارات و التنبيهات**، ص 451- 452.

[3] ابن سينا. **عيون الحكمة**، ص58-59.

[4] ابن سينا. **النجاة**، ص274.

و لا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، و لا بالانقسام إلى مادة و صورة، بل أول الموجودات عن **العلة الأولى** واحد بالعدد.. و هو **أول العقول المفارقة** [1].

يمزج **ابن سينا** بين **نظرية الفيض** عند **أفلوطين**، و بين **نظرية العشق لأرسطو** في تفسير حركة الجسم الأقصى عن **الأول**.

و **العقول المفارقة** كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معًا عن **الأول**.. و تحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود [2]، فيخالف **ابن سينا الفارابي** بالقول **بالفيض الثلاثي**، و أسبقية الصورة على المادة [3]. فكل عقل تصدر ثلاثة أشياء عنه: "**عقل**" و "**نفس**" و "**جسم**"، و لما كان "**العقل**" لا يمكن له تحريك "**الجسم**" بغير واسطة فلا بد له من "**نفس**" يؤثر بتوسطها.

فالعقل الكلي عند **ابن سينا** له ثلاثي التعقل:

أولا: أنه يعقل خالقه تعالى.

الثاني: أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى.

الثالث: أنه يعقل كونه ممكنا لذاته [4].

و لكل "**نفس**" و لكل "**عقل**" قدر من الحرية و القدرة على الخلق و الإبداع شبيهة بقدرة السبب **الأول** لأنها **فيض منه**. و تعود **النفس** الخالصة بعد الموت إلى الاتصال **بالفعل الكلي**، و في هذا الاتصال تكون سعادة السعداء الصالحين[5] ، و أخيرا يأتي "**العقل الفعال**" و عنه تصدر مادة الأشياء الأرضية، و الصور الجسمية و النفوس الإنسانية، **و هو يدبر هذه كلها**، و هذا **الصدور** أزلي[6].

---

[1] المرجع نفسه. ص275.

[2] ابن سينا. **التعليقات**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1392هـ- 1973م، ص62.

[3] كليب. **نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي**، ص33، 52.

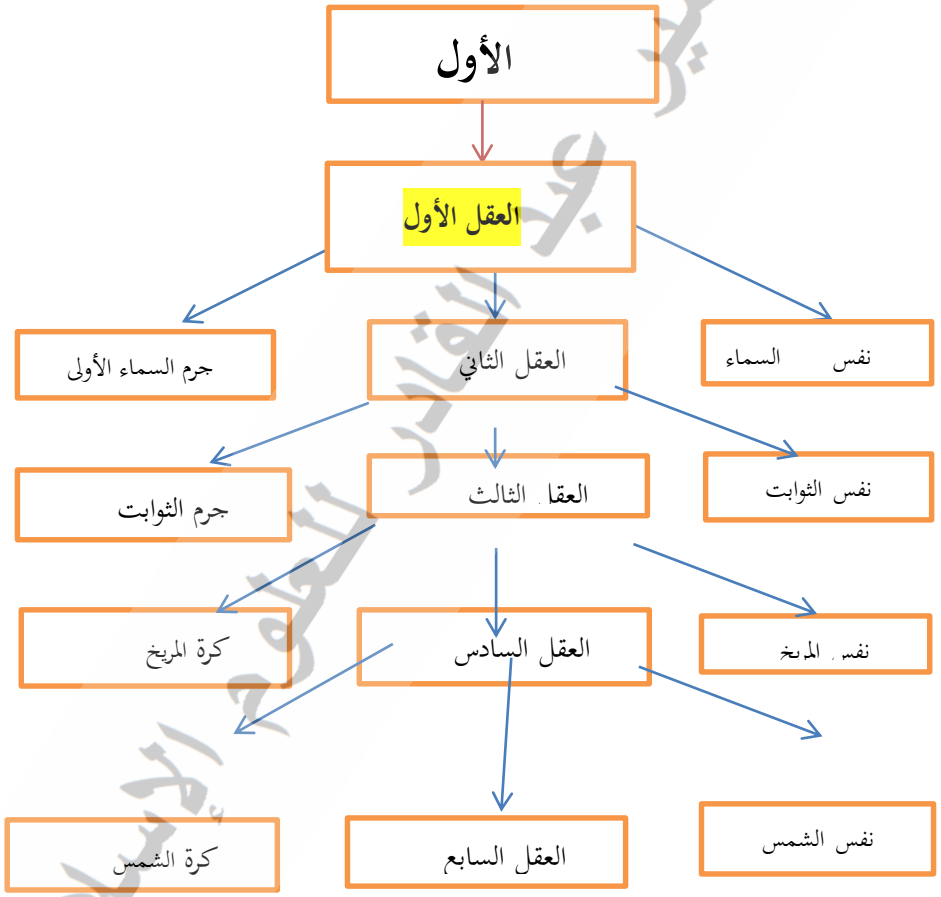
[4] ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **رسالة في معرفة النفس الناطقة و أحوالها**، تح: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار الحلبي، د ط، 1952، ص 189.

[5] ديورانت. **قصة الحضارة**، ج 14، ص 71- 74.

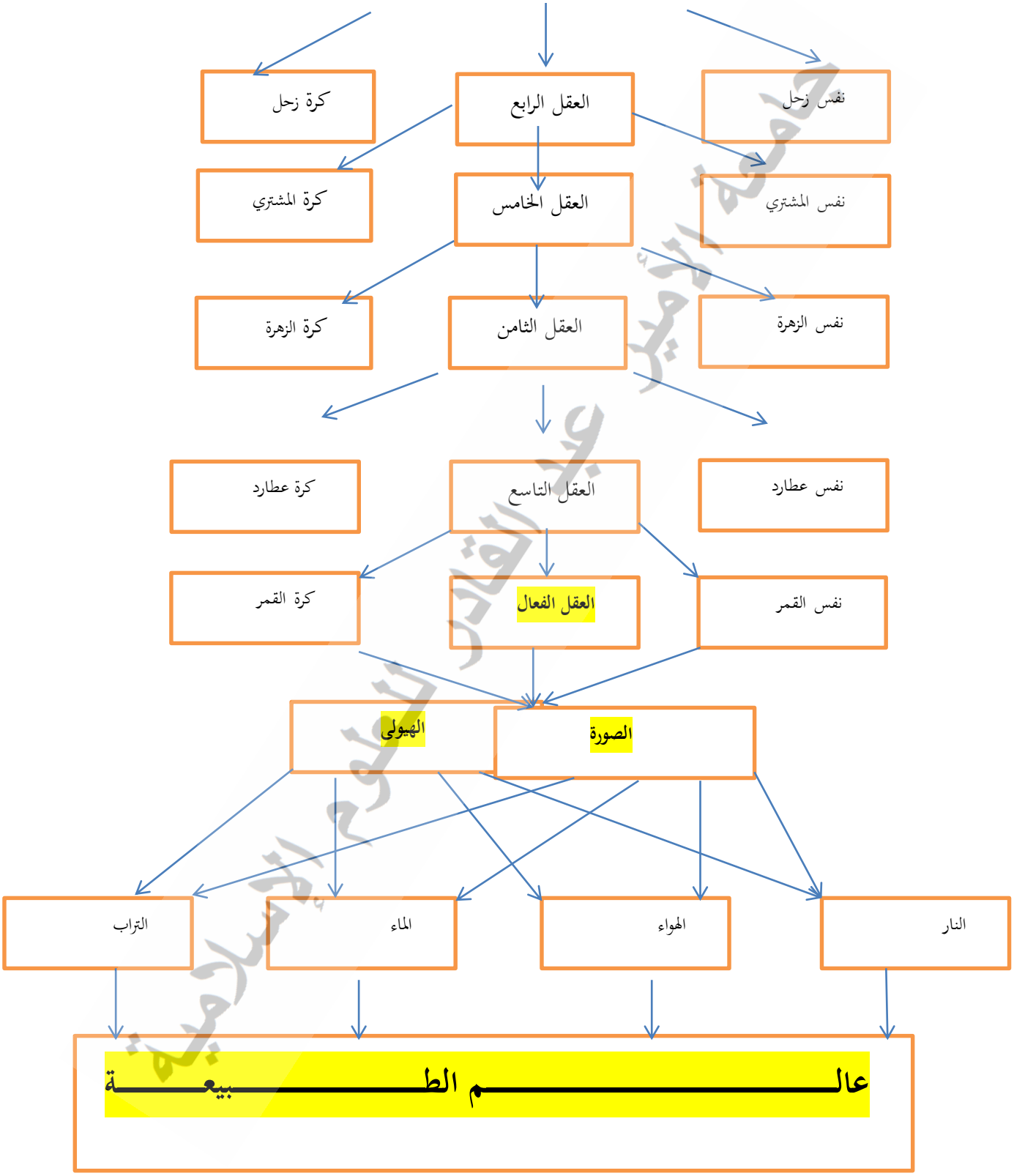
[6] جلال شرف، محمد. **الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط 1، 1980، ص 9.

و "**العقل القدســي**" له قدرة الاتصــال **بالعقل الفعال، موجد هذا الكون، كعقول الأنبياء و العلماء و الحكماء.**

العالم عند ابن سينا أزلي لا بداية لوجوده، و أبدي لا آخر له، و لا يتصـور فسـاده و لا فناؤه، فالقول بالأبدية لازم عن القول بالأزلية [1]، و هذا أصـل راجع لأصـل **قدم العالم** و قدم **الفيض** و دوام **العملية الفيضية**.



[1] ماضي. **في فلسفة ابن سينا**، ص 86.



مخطط تصوري لتسلسل عملية الفيض عند ابن سينا.

الفرع الثالث: إخوان الصفا:

يمثل منهج **إخوان الصفا ظاهرة التلفيق و التوفيق و التوثيق**؛ فالقارئ لهم سيجد " أن أهم ما يحيره إيمانهم المزدوج، حيث يذهبون إلى أن للأشياء ظاهرا غير باطنها، مما يدفع بهم نحو السرية و الكتمان، و هما أمران لا يسهل كشفهما كشفا يقينيا.." [1].

" ارتكز **إخوان الصفا** على **نزعة التوفيق** في منظومتهم الفلسفية ليتم لهم من خلالها تجميع أكبر قدر ممكن ن المعارف، لذا أخذوا من كل مذهب و رأي و دين، دون تعصب لأنها على آخر؛ لأنهاها في مجملتها تعبر عن **الحقيقة المطلقة**.

.. فباعتبار هذه الجماعة العلمية ذات أبعاد سياسية سرية فهي تسعى لحشد الجماهير و الأفكار و العقائد لهدم الخلافة **العباسية** مهما كانت مشاربها، و باعتبارها جماعة **باطنية إسماعيلية** فنزعتها للفلسفات القديمة و تعظيم حكماء **اليونان** هو ما يقودها للرفع من شأن أقوالهم و حياكتها بصورة موحدة لتركيب **نظرية الحقيقة الواحدة**"[2].

و **الحقيقة المطلقة** الواحدة المتواجدة في كل الآراء و الفلسفات و الأديان هي من دعاوى وحدة الأديان المتكاثر في رسائل **إخوان الصفا**.

فقد سيطرت **الفيثاغورية الحديثة** على كتابات **إخوان الصفا**، و آمنوا بأن لحركات "**أشخاص الأفلاك**" أصواتا و نغمات، و أن "**أشخاص الأفلاك" هؤلاء هم ملائكة الله** ﷻ [3].

و أجازوا عملية **التناسخ** و **المسخ** إلى حيوان و **الفسخ** إلى نبات ، و القول بتأثيرات الكواكب و النجوم في **القدر**، و **ربطوا مصائر الناس بحركة الكواكب و منازل النجوم**[4].

عرف **إخوان الصفا** الوجود بأنه " **أيس**" و العدم بأنه " **ليس**"، و **الوجود هو سلسلة من تسع حلقات هي "كليات"**، تبدأ **بالباري** ثم **العقل**، **فالنفس**، **فالهيولى الأولى**، ثم **الطبيعة**،

---

[1] آل ياسين، جعفر. **فلاسفة مسلمون**، بيروت: دار الشروق، ط 1، 1987، ص 54.

[2] زهرة لحلح. **الآراء العقدية في فلسفة إخوان الصفا – الألوهية و النبوة–**، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 1420- 1421هـ/ 1999-2000م، ص 74.

[3] النشار. **تاريخ نشأة الفكر الفلسفي**، ص 128-129.

[4] آل ياسين، جعفر. **فلاسفة مسلمون**، ص 81.

يليها **الجسم**، ثم **الفلك**. و هذه الموجودات تتدرج بحركة هابطة من الأعلى إلى الأسفل و من الأكمل إلى الأحط بعملية **الفيض**، و حركة صاعدة نحو الباري بعملية الترقي[1].

رأت جماعة **إخوان الصفا** في **نظرية الفيض** "الأسلوب الأمثل لتفسير الكثرة عن **الواحد**، دون أن تمس وحدته، أو يدخل عليها معاني الكثرة، فاستعاروا لذلك "**واحد أفلوطين**" الذي تفيض عنه الكائنات بطريقة اشتقاقية، يكون **السابق** منها علة **للتالي**، و هي في مجملها وسائط متفاوتة الفضل.

.. **الفيض** في مفهوم الجماعة يعتمد على الوجود الإلهي، و اتصافه صفات الكمال كما يعتمد على جوده أيضا، وهما الدعامتان اللتان تشبث بهما **الفارابي** في القول **بفيض** الموجود"[2].

يعتبر **إخوان الصفا صدور** العالم عن الله مثل صدور الكلام عن المتكلم، و مثل صدور الضوء عن الشمس.. **فالعالم فيض بإذن الله و إرادته**.. فهو قادر على الفعل و ترك الفعل مختارا[3]. و ذا خلاف رأي **أفلوطين** و **الفارابي** في **الفيض** الذي يعتبره من طبيعة **الأول**، و ضروريا عنه.

يقرر **إخوان الصفا** أن **الباري**: " هو علة كل شيء، و سبب كل وجود.. و هو واحد بالحقيقة من جميع الوجوه .. هوية وحدانية، **ذو قوة واحدة و أفعال كثيرة** "[4]، **عالم بالكائنات قبل كونها، قادر على إيجادها متى شاء.. و بواجب الحكمة أفاض** الجود و الفضائل [5].

استمر إخوان الصفا على تقرير **الجهمية** و **المعتزلة** بالوجوب على الباري في أفعاله، و هو مناقض لقولهم **بالاختيار** و **الإرادة**، و هذا منهجهم في رسائلهم القول و نقيضه، فيصرحون برأي ثم يشرحونه بخلاف الظاهر المفهوم و المنطوق به.

---

[1] ألبير، نصري نادر. **رسائل إخوان الصفا و خلان الوفاء**، ص26- 30.

[2] زهرة لحلح. **العالم و الإنسان في فلسفة إخوان الصفا**، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 1429- 1430هـ/ 2008-2009م، ص 26.

[3] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**،ج3، ص 338.

[4] المرجع نفسه. ج3، ص 515.

[5] المرجع نفسه. ج3، ص 196.

ينطلق **إخوان الصفا** في تقرير **نظرية الفيض** من أن: " الواحد بالحقيقة لا يصدر منه إلا واحد بالحقيقة " [1]، و هو واحد **بالهيولى**، متعدد **بالصورة**، **فيجب** عنه أن يكون **المخلوق** المخترع متكثرا **مثنويا مزدوجا**، و ذا نقلا عن **الفيثاغورية المحدثة** [2].

و يتفق **إخوان الصفا** مع **أفلوطين** و **الفارابي** في القول بأن الباري لا يوصف إلا بالسلب[3]، و لا يوصف بالوجود، و هو في كل شيء من غير مخالطة و لا ممازجة [4].

يوضح **إخوان الصفا** أن **الموجود الأول يصدر** عنه "**العقل الفعال**"، و عن هذا العقل **يصدر عالم الأجسام و النفوس**؛ و إن جميع الأشياء المادية توجدها "**النفس**"، و تعمل عن طريقها. و كل نفس تظل مضطربة قلقة حتى تتصل "**بالعقل الفعال**"، أو "**النفس الكلية**"، و **يتطلب هذا الاتصال تطهير النفس تطهيراً كاملاً**. و الأخلاق هي الفن الذي تصل به النفس إلى هذا التطهير، و العلم و الفلسفة و الدين كلها وسائل لبلوغهِ. فيجب علينا في سعينا للتطهير **أن ننسج على منوال سقراط في الأمور العقلية**. و أن ننهج **نهج المسيح في الإحسان إلى الخلق عامة**، **و نهج عليّ في نبلهِ و تواضعهِ**.

فإذا ما **تحرر العقل عن طريق المعرفة**، وجب **أن يحس بحريتهِ في أن يؤول عبارات القرآن – التي تتناسب مع فهم بدو غير متحضرين يسكنون الصحراء– تأويلاً مجازياً** [5].

فالتفسير العربي **للنبي** الأمي و الصحابة البدو ليس حقيقيا بل هو مجاز تقريبي لفهومهم الساذجة، و الاقتداء المطلوب للحصول على الفهم و العمل الصحيح يكون **بسقراط** و **عيسى** و **علي** ﷺ، فلا يرجع **للنبي** ﷺ و لا لأحد من صحابته، فهذا دين إخوان الصفا، و هو نفس كلام **الفارابي** و **ابن سينا** و غيرهم من الفلاسفة و **الإشراقيين** و **الإسماعيلية** و جميع **الباطنية**.

---

[1] المرجع نفسه. ج3، ص 201.

[2] المرجع نفسه. ج3، ص 179.

[3] عبد الرحمن بدوي. **خريف الفكر اليوناني**، ص 174.

[4] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، ج3، ص 248.

[5] ديورانت. **قصة الحضارة**، ج14، ص70.

يميز **إخوان الصفا** بين "**الخلق**" و "**الإبداع**"، "**الخلق**" إيجاد شيء من شيء آخر. و أما "**الإبداع**" فهو إيجاد شيء من لا شيء. و يثبتون **المبدأ الأفلاطوني** في شأن **الفيض**، و أن كل موجود تام؛ فإنه **يفيض** منه على ما دونه **فيض** ما، و **ذلك الفيض هو من جوهره**.

" و علة بقاء العقل هو إمداد **الباري** له بالوجود و **الفيض** الذي **فاض** أولا، و علة تمامية **العقل** هي قبول ذلك **الفيض** و استمداده من الباري.. و **النفس الكلية** إنما هي قوة روحانية **فاضت** من العقل.. و **فيضه متصل** "[1]. و الموجودات الروحانية خمسة: **الباري**، و **العقل الفعال**، و **النفس الكلية**، و **الهيولى الأولى**، و **الجسم المطلق**"[2].

فالعقل الفعال هو **أول** موجود **فاض**، فيه **جميع صور الوجود** غير متراكمة و لا متزاحمة، و **فاض** من **العقل الفعال فيض** آخر دونه في الرتبة يسمى "**العقل المنفعل**"، و هو "**النفس الكلية**". [3]

و تأييد **الباري للعقل الفعال** مستمر دائما، و **فيضه** متصل، و قبول **العقل الفعال** لذلك متصل، لأن فضائل الباري لا تفنى، **و فيضه لا يتناهى**[4]، و بذلك يكون **العقل الفعال** خالد البقاء و تام الكمال، أبدي لا يفنى، و بقاء **العقل الفعال** علة لوجود **النفس الكلية**، و تماميته على بقاء **النفس**، و كماله علة لتمامية **النفس**" [5].

و "**النفس الكلية**" هي وجه "**العقل الفعال**"، و هي "**العقل المنفعل**" و "**الرتبة الكلية**"، و "**نفس العالم**" [6].

و **أفاض** من **النفس الهيولى الأولى**، و هي جوهرة بسيطة روحانية قابلة من النفس و الصور و الأشكال بالزمان شيئاً بعد شيء و هكذا تظهر صور الموجودات كلها يتلو بعضها بعضاً في الحدوث و البقاء عن **العلة الأولى**. و حركت **النفس الكلية** بتوسط **العقل الفعال الهيولة**

---

[1] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، ج 3، ص 185- 189.

[2] كليب. **نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي**، ص42.

[3] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، ج 3، ص 234.

[4] المرجع نفسه. ج3، ص189- 190.

[5] فؤاد، معصوم. **إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم**، دمشق: دار الهدى، ط 1، 1998، ص 215.

[6] إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**، ج3، ص 197.

الأولى طولاً و عرضـاً و عمقاً، فكان **الجسـم المطلق**، ثم ركبت من **الجسـم** عالم الأفلاك و الكواكب و الأركان الأربعة جميعاً، ثم كان منها **المولدات** الكائنات من المعدان و النبات و الحيوان [1].

الحق أن إخوان الصـفا كانوا مخلصـين لنظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، لم يؤولوها و لم يخرجوا عنها [2].

المطلب الثاني: الباطنية.

الباطنية ظاهرة فلسـفية تأويلية دينية قديمة، تجمع أصـحابها على الانفلات من التكاليف، و هي أساس نظرية إسقاط المقدس؛ أي كان. و الذي " يُلجئ إلى التأويل هو الاضطرار إلى الأخذ بنص يعد مقدسا أو مقيدا، و لولا هذا لما كان ثم أي داع إلى التأويل" [3].

فسـلطان المجتمع و الدولة و النظام يفرض سـلطان الشـرع و العرف، لذا يتهرب الباطني من المخالفة الصـريحة و من خطورتها على نشـاطه و شـعبيته و ربما على نفسـه إلى تبني المشـهور و المتعارف عليه و المقدس ثم تحريف معناه نحو الأفكار التي يتبناها أصـالة. و **الباطنية** ظاهرة شاعت بين الطوائف **الفارسية الشيعية** بمناهج تأويل الشريعة على نحو يؤدي إلى نسخها.

الفرع الأول: الإسماعيلية.

الإسـماعيلية فرقة **باطنية شـيعية**، انتسـبت إلى الإمام **إسـماعيل بن جعفر الصـادق (ت 143هـ–760 م)**، نشأ مذهبهم في **العراق**، ثم فروا إلى **فارس** و **اليمن** و **مصر** و ما وراء النهر **كأفغانستان وباكستان** و **التركستان و الهند**، و خالط مذهبهم عقائد **المجوس** و **الهندوس**.

اتصـل **الإسـماعيلية بالبراهمة** و **الفلاسـفة الإشـراقيين** و **البوذيين** و **الصـابئة الحرانية** و **الكلدانيين**، فامتزجت عقائدهم بخليط من **الأفلاطونية الحديثة** حول العقائد الكونية، و **الفيثاغورية الحديثة** في تقديس الأعداد و الغلو في **الرمزية العددية**، و عقائد **الصابئة الحرانية**

---

[1] الفاخوري. **تاريخ الفلسفة العربية**، ص 262 – ص265.

[2] بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 979.

[3] المرجع نفسه. ج2، ص 754.

في روحانيات الكواكب، و **التناسخ الهندوسي**، و الإباحية **المزدكية**، **و المجوسية المؤلهة للكسرى**، و قالوا بالأصلين: " **النور و الظلمة**"، و سمّوا ذلك " **السابق** و **التالي**" [1]، و أخذوا عن **العرفانية الغنوصية و عقائدها المعاصرة لدين وحدة الوجود، و أغلب شراح و ناشري كتاب " فصوص الحكم" لابن عربي هم من الإسماعيلية.**

من أخطر عقائدهم " أنهم أشركوا بالله الواحد الأحد موجودات قديمة: مثل **العقل الكلي** و **النفس الكلية**، و أنهم قالوا **بالحلول: حلول** روح الله في الأئمة.. **و نفي التسمية و الحد و الصفات** .. و حتى **صفة الوجود** ينفونها عنه " [2].

تقول **الإسماعيلية** بأن **الفيض الأول** هو أصل الإيجاد، **و هو المبدأ و إليه المعاد** [3]. **إلا أنها لا تقول بالفيض عن الله ﷻ كما يقول الفلاسفة**، بل عن طريق " **الإبداع**"، و هذا **لازم قولهم بنفي الصفات مطلقا عن الله ﷻ**، حيث يقرر **الداعي الإسماعيلي اليمني المطلق علي بن محمد الوليد** (**522 هـ- 612 هـ/1128 م- 1215 م**): " و يعتقد (**الإسماعيلي**) أن نفي الصفات عنه (الله) معتقد صحيح لا يسوغ.. **و قد حق أن التوحيد نفي الصفات عن المتعالي سبحانه** " [4].

و نفى لذلك **الإسماعلية الفيض الأفلوطيني**، لأن من شأن **الفيض** أن يكون من جنس ما منه **الفيض**، و مشاركا له و مناسبا.

" إذ ما **يفيض** منه **الفيض**؛ فيه من طبيعة **الفيض** مثل ما في **الفيض** من طبيعته .. فيصير الذي منه **يفيض الفيض** متكثرا بما يشاركه في **الفيض**، و ما يختص به هو مما لا يشاركه، فتكون ذاته من شيئين...

و إذا كان المتعالي سبحانه هويته لا عن هوية هي غيرها، فقد تعالى عن أن يكون موصوفا بقلة أو بكثرة؛ فقد بطل أن يكون من شيئين، و إذا بطل أن يكون من شيئين، بطل أن يكون ما

---

[1] البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص 62-82.

[2] بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 963-964.

[3] عارف، تامر. **أربع رسائل إسماعيلية**، ص19.

[4] علي بن محمد الوليد. **تاج العقائد و معدن الفوائد**، بيروت: نشره عارف تامر، د ط، 1967، ص 27- 28.
- نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 969.

وجد عنه **فيضـــا**.. ثم إن **الفيض** لا يكون تماما أو تاما، فيقع الاشـــتراك بينه و بين غيره في معنى من المعاني.. و لو كان للمتعالي سـبحانه مشـاركة مع غيره في شـيء من الأشـياء أو مناسـبة، لاقتضـــى ما يتقدم عليهما.. **فلما كان هذا باطلا محالا؛ بطل أن يكون الموجود المتعالي سبحانه فيضا**" [1].

و بذلك خالف **الإســـماعيلية إخوان الصـــفا** القائلين **بالفيض الأفلاطوني، و هو مذهب الكرماني** (ت **412 هـ-1021 م**) [2].

و كل الصـــفات يختص بها الإبداع الأول، فصـــفة " الكمال موجودة في **أول مُبدعَ** أبدعه " **الإبداع** " و هو **الحق** و **الحقيقة**، و هو **الوجود الأول** و هو **الموجود الأول**، و هو **الوحدة** و هو **الأزل**، و هو **الأزلي**، و هو **العقل الأول**، و هو **المعقول الأول**، و هو **العلم**، و هو **العالم الأول**، و هو **القدرة** و هو **القادر الأول**، و هو **الحياة** و هو **الحي الأول**.. **ذات واحدة تلحقها الصفات** " [3].

أثبت **الإســماعيلية للعقل الأول** "**هوية**"، إلا أنهم نفوها عن الباري مع نفي "**اللاهوية**"، فلا يثبت و لا ينفى عنه الهوية أصـلا [4]، و هو **المحرك الأول** لجميع المتحركات، و العلة في وجود ما سـواه .. و هذه بعينها خصـائص إله **أرسـطو** و **الفارابي** و **ابن سـينا** .. فيمكن القول أن **الإسـماعيلية** وضـعوا فوق "**إله**" **المعتزلة** و **أرسـطو** و **الفارابي** و **ابن سـينا**؛ "**إلها**" لا يوصـف

---

[1] الكرماني. **راحة العقل**، بيروت: نشـره مصـطفى غالب، د ط، 1967، ص 171- 173. نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 978.

[2] هو: **أحمد بن عبد الله الكرماني، حميد الدين**، يلقب **بحجة العارفين**، ولد في القاهرة سنة 352 هـ و توفي في إيران، كان "**داعي الدعاة**" للحاكم **الفاطمي لإسماعيلي** في مصر، ألف عدة رسائل.

- الزركلي. **الأعلام**، ج1، ص 149.

[3] الكرماني. **راحة العقل**، بيروت: نشره مصطفى غالب، د ط، 1967، ص 171- 173.

و هذه الصفات التي يخلعها **الكرماني** على **العقل الأول** هي عينها الصفات التي ينسبها المعتزلة إلى الله تعالى.

- بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 981.

[4] السلومي، سليمان عبد الله. **أصول الإسماعيلية**، الرياض: دار الفضيلة، ط 1، 2001، ج1، ص 502.

بوصف، و لا ينعت بنعت، و ليس هو **علة الوجود**، و **لا المحرك الأول**، إنه هوية غامضة، و عماء تام [1].

و "**العقل الأول**" محل لجميع الصفات و الأسماء الإلهية، فهو عندهم **الإله** ممثلا في مظاهره الخارجية، وهو **الإله الحقيقي** المعبود عندهم، و هو "**الحجاب**" أو "**المحل**" أو "**الصلة**" [2]، و هو "**القلم**"؛ **الخالق المصور**، و هو الذي أبدع **النفس الكلية** "**التالي**"، و بواسطة **العقل الكلي** "**السابق**" و **النفس الكلية** "**التالي**"؛ وجدت المبدعات الروحانية و المخلوقات الجسمانية[3].

لذا نجدهم يقولون في أدعيتهم: "الحمد لله الذي ظهر لخلقه، واحتجب عن خلقه بخلقه، و أبدع بأمره الكريم و سره العظيم "**السابق الأول**"، ثم اخترع منه "**التالي الثاني**"، فصبغ جوهرهما بنور وحدته، **و جعلهما أصلين للخلق و الدين ببديع قدرته**" [4].

فجميع النعوت الإلهية واقعة على "العقل الأول".. و الأوصاف الواردة في هذه سورة الإخلاص؛ هي لبيان خصائص العقل الأول [5]، فالخالق هو **العقل الكلي** (**السابق**) و **النفس الكلية** (**التالي**).. وإذا ذكر **الله** عند **الإسماعيلية** فالمقصود هو **العقل الكلي** [6].

و **النفس الكلية**، هي "**التالي**" و "**المنبعث الأول**"، و "**العقل القائم بالفعل**"، و "**أول العقول المنبعثة**" في **عالم القدس** عن **العقل الأول**، و "**اللوح**".

و ينبعث منه كذلك **ثان** هو **الهيولى** و يسمى " **اللوح**".. و **الهيولى** ليست بالمعنى الفلسفي **الأرسطي**، بل هي **هيولى** سماوية مادة للعقول، و هي أصل لوجود السموات و الكواكب و الطبائع [7].

---

[1] بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 983.

[2] **دائرة المعارف الإسلامية**، مج 3، ص381.

[3] مصطفى، غالب. **الثائر الحميري الحسن بن الصباح**، ص102.

[4] عارف، تامر. **أربع رسائل إسماعيلية**، ص11.

[5] السلومي. **أصول الإسماعيلية**، ج1، ص 520.

[6] حسين، محمد كامل. **طائفة الإسماعيلية**، ص 157 – 158.

[7] بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، ج 2، ص 1002- 1003.

و هنا نلاحظ بجلاء الأصل **الثنوي** بوجود أصلين خالقين هما **النور** و **الظلمة، السابق** و **التالي**.. فموجد العالم هو: **العقل الأول**، و قد أوجده **إبداعا** لا من شيء، أما هو؛ فوجد **فيضا واحدا**، فكان هو **العقل الفعال الأول**، و ظهر عنه **التالي** مخترعا من نوره، ثم ظهرت جميع الموجودات منهما و بهما.

و جميع المركبات الجرمانية ثنائية من أشعة الأمر بوساطة السابق، و جميع المركبات الجسمانية المتوالدة جواهر رباعية تركبت من تلك الجواهر الثنائية، بوساطة **الأمهات الأربع**، و روحانيتها المحركة لها.

و العالم كله بسيط و مركب، ظهر من العدم إلى الوجود بوساطة الأصلين "العقل الكلي" و "النفس الكلية" [1].

تتم عملية **الفيض بحسب الإسماعيلية** كالآتي: عن **العقل الأول** تنبعث **النفس** و **الهيولى** و **الصورة**، و المنبعث الأول – **النفس الكلية**– عقل قائم بالفعل، و المنبعث الثاني – **الهيولى**– عقل قائم بالقوة.

و عن **النفس الكلية** تنبثق "**سبعة عقول**" قائمة بالفعل، وجود كل واحد يكون عن الآخر، و ذي العقول في العالم العلوي **يقابلها في العالم السفلي "الأئمة السبعة"**.

و موجودات العالم السفلي من نبات و معادن و حيوان و إنسان نتاج اتصال **الكواكب** و هم " **الآباء**"، مع **الأركان** (**العناصر**) التي هي "**الأمهات**"، فتوالدت الموجودات الأرضية، و **الكواكب** و **العناصر** ناتجة عن العقل القائم بالقوة (**الهيولى**) [2].

الفرع الثاني: الدروز.

الدروز فرقة **باطنية** نشأت عن **العبيدين (الفاطميين) و هم من الإسماعيلية**.. يطلقون على أنفسهم اسم (**الموحِّدين**)[3].

---

[1] عارف، تامر. **أربع رسائل إسماعيلية**، ص 19– 20.

[2] مصطفى، غالب. **الثائر الحميري الحسن بن الصباح**، ص113..

[3] حسين، محمد كامل. **طائفة الدروز؛ تاريخها وعقائدها**، القاهرة: دار المعارف، د ط، 1962، ص 8.

و يقررون أن " الباري هو الإله العال.. عالم " **العقل السابق**" لكل فعل و مفعول، ثم "**العقل الفعل**"، ففعل فعلا دونه، فكان ذلك الفعل "**عالم النفس**" الشـــريف المتحرك بالمحرك القائم بالحركة، الثابت بالعظمة: " **عالم العقل**".. و لا يزالا متمازجين.. و متحركين، أعني **العنصـــرين القديمين**، اللذان أحدهما دائر على الآخر.. و.. الأصـــلين (**العقل و النفس**) لهما "**الكلمة**" البسيطة، و "**النور**" البسيط، و "**الكلمة**" اللطيفة.. فهذه أصول العالم الروحاني "[1].

يمثل **الفيض** تسلسل تراتبيا في العالم العلوي يقبله تسلسل تراتبي في العالم السفلي، و لكل موجود مفارق مقابل مثيل مادي في العالم السفلي، و هذا الفيض له نموذج معرفي و تشريعي في العقائد، **فالحدود الدينية** " لدى **الدروز** خمسة، و هي:

1. **العقل الكلي**: و هو "**ذو معة**"، علة العلل، و الإمام الأعظم **حمزة بن علي بن أحمد الدرزي**، "**هادي المستجيبين**"، و **حمزة** هو "**قائم الزمان**"، و هو "**شنطيل**" و **آدم** الحقيقي في الدور الحالي.
2. **النفس الكلية**: و هو "**ذو مصـــة**"، إذ يمتص العلم من **الإمام الأعظم**، و هو **إدريس** زمانه، و **أخنوخ** أوانه، و **هرمس الهرامسة**، و الشيخ المجتبى، و الحجة الصفية الرضية، و هو **أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد بن حامد التميمي** صهر **حمزة بن علي**.
3. **الكلمة**: و هو سفير القدرة، و الشيخ الرضى، فخر الموحدين، و بشير المؤمنين، و عماد المستجيبين، **أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي**.
4. **الجناح الأيمن (السابق)**: نظام المستجيبين و عز الموحدين، **أبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامري**.
5. **الجناح الأيسر (التالي)**: الشيخ المقتنى لسان المؤمنين، و سند الموحدين، **بهاء الدين أبو الحسن علي بن أحمد السموقي** المشهور ب " **الضيف**".
6. .. و عدد الأرواح في العالم عدد محدود ثابت، و **تتناســـخ الأرواح**.. إلا الأرواح التي بلغت الكمال فإنها **تصـــعد إلى النجوم**" [2]، فالنفوس عندهم " معدودة محدودة لا تزيد و لا

---

[1] **رسالة بدء الخلق**، مخطوط باريس، رقم 1432، عربي، ورقة 144 أ، ب.

– نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص 664.

[2] بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص 664.

تنقص **باقية أزلية، لا تفنى،** مستقرة في أمكنتها، غارقة في بحر عظمة اللاهوت، تفنى الأجساد القائمة بها و تتلاشى، و **هي باقية إلى الأبد، لا تفنى و لا تتغير** "[1].

و في رسائل **للدروز** أدعية للباري المعبود و هو "**مولانا الحاكم**" (**الحاكم بأمر الله الفاطمي العبيدي**) "[2]. و نفس المعنى في رسالة: " **ذكر معرفة الإمام و أسماء الحدود العلوية**" "[3].

يقول **الدروز** بالأصلين على عقيدة **الثنوية** القديمة مع تغيير المسميات، و إبقاء المفاهيم الخير و الشر، و الماء و النار، و الإله و الشيطان، **فالسابق** هو الخير، و **التالي** هو الشر و له أصل من الشيطان، و إن كان يقدمون كلامهم بالتقرير بوحدانية الأصل فيقررون أن" أصل العالمين جميعا واحد، و هو **علة العلل**، و هو عندهم "**السابق**"، و هو أصل السكونة و البرودة، و "**التالي**" هو أصل الحرارة و الحركة.

و **إبليس** اللعين ظهر من "**السابق**" قبل "**التالي**".. أظهر المنافسة.. فحينئذ ظهر منه "**تاليه**"، **فسار "السابق" و " التالي" أصل العالمين جميعا.** و منهما ظهر **الناطق** و **الأساس**، فأظهر **السابق** برودته و سكونته، و أظهر **التالي** حرارته و حركته، و أظهر **الناطق** اليبوسة، و أظهر **الأساس** الحركة. فملت **الطبائع الأربعة، و تكونت الأفلاك السبعة، و البروج الاثنا عشر. لكل ثلاثة بروج طبع غير طبع الثلاثة الأخرى لتدبير العالم بأربع طبائع**"[4].

و **البروج** الثلاثة هنا هي **نظرية الأقانيم الثلاثة** الوثنية، و التي تسيطر على منظومة **الفيض** من الأعلى إلى الأسفل، و كذا نجد لدى **الدروز التقابل الفيض** بناء على نظرية **المثل الأفلاطونية**، و **الرمزية العدد الفيثاغورية**؛ مثلا : " **الأيام السبعة**: أحد، اثنين، ثلاثاء، أربعاء، خميس، جمعة، سبت: حروفها ثمانية و عشرون حرفا.

---

(1) البستاني. **دائرة معارف البستاني**، بيروت: 1883، عمود 2، ج7، ص 676. – نقلا عن: بدوي. مذاهب الإسلاميين، ج2، ص 664.

(2) **رسالة بدء الخلق**، مخطوط باريس، رقم 1432، عربي، ورقة 144 أ، ب.
– نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص 664.

(3) **ذكر معرفة الإمام و أسماء الحدود العلوية**، مخطوط باريس، رقم 1418 عربي، ورقة 74-75ب. نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص 670.

(4) **كتاب فيه تقسيم العلوم و إثبات الحق و كشف المكنون**، مخطوط باريس، رقم 1423 عربي، ورقة 80أ-91أ، ورقة 90ب إلى 102ب. نقلا عن: بدوي. **مذاهب الإسلاميين**، ج2، ص 708-709.

و كذلك **النطقاء السبعة: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، سعيد:** حروفهم ثمانية و عشرون حرفا.

و **الأوصياء** السبعة: **شيث، سام، إسماعيل، يوشع، شمعون، علي، قداح:** حروفهم ثمانية و عشرون حرفا.. "[1].

و هذا ديدن **الباطنية** و دينهم في الربط بين الغرائب و الاستدلال بما لا وجه لهو لا مناسبة، و بناء العقائد على الغوامض.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] المرجع نفسه.

الفصل الثاني: فلسفة وحدة الوجود.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: فلسفة وحدة الوجود.

فلسفة وحدة الوجود هي فسفة روحانية شرقية ذات جذور عقائدية قديمة؛ مرت بتطورات و فكرية متراكمة و تداخلت مع ديانات و نحل و فلسفات كثيرة، و استمر وجودها إلى وقتنا المعاصر، حتى تقولبت في صور المذهب العلماني و النموذج **الهيجلي**.

و في ذا الفصل نبحث مفهوم وحدة الوجود و المفاهيم المقاربة كالاتحادية، الحلول، الكمون، الواحدية الكمونية. ثم نبحث مضامين نظرية وحدة الوجود و علاقتها بعقيدة الحلول و الاتحاد.

أما المبحث الثاني فخصص لتاريخ النظرية في المصادر الشرقية القديمة، و المصادر **اليونانية**، المصادر الكتابية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: مفاهيم عامة.

يحدد مفهوم **وحدة الوجود** العلاقة بين وجود **"الأول" الواحد المتعالي**، و وجود **العالم المتعدد المتكاثر**، و يبنى المفهوم على إثبات **وجود "الأول"**، ثم **الوجود الثاني**، ثم تقرير **وحدة الوجوديين**.

و هذه النظرية و وليدة إشكاليات قديمة في مباحث العقائد الكونية، و أولها تفسير نشأة الكون و متى كان، في محاولة للجمع بين القول بقدم العالم و حدوثه و بين القول بوحدانية " الإله" و تعدد الآلهة، و بين القول بأن أصل الكون واحد و كثرة العوالم.

فطرحت نظرية وحدة الوجود كإجابة لمشكلتي **نظريه الوجود اليونانية**؛ **"الوحدة** و **التعدد"**: هل الوجود واحد أم متعدد ؟ و مشكلة **طبيعة الوجود**: هل الوجود ذو طبيعة مادية أم روحية.

و إن كان للنظرية أصول موغلة في القدم، تراكمت عبر الزمن و التفاعل الحضاري و التأثير الدين و الامتزاج الثقافي، ليندرج تحت مفهوم **وحدة الوجود** مذاهب الفلسفية و ديانات سرية **كالأورفية**، و نحل صوفية **هندوسية** و **بوذية** و **مانوية** و غيرها.

المطلب الأول: المفاهيم المقاربة لوحدة الوجود.

لوحدة الوجود طرح متعدد بين الأديان و المذاهب، و يمكن إدراج مفاهيم تحت صيغتين **لوحدة الوجود**:

الصيغة الأولى: الوحدة المطلقة الذاتية تقر بوجود **"الأول الواحد"** غير المادي، و تلغي وجود العالم المتعدد، فلا وجود **حقيقي للوجود الكوني**، **للامتزاج المطلق بين الوجوديين**. و **الوجود الكوني "تجلي ذاتي" لعين الوجود الإلهي**.

الصيغة الثانية: الوحدة المقيدة الصفاتية؛ تثبت الوجودين الإلهي و الكوني وجودا حقيقيا، و **الأول مطلق** و **الثاني محدود**، و **وحدة الوجوديين بلا مزج و لا فصل**. **فالوجود الكوني تجلي لصفات الوجود الإلهي**، لا لذاته، و **"التجلي الصفاتي"** يثبت **"حقيقة" للوجود الكوني**، و **"التجلي الذاتي"** متحقق في الآخرة، بتبديل **الوجود الكوني** بوجود آخر.

و يتجه البحث ليبين **وحدة الوجود** في الفلسفة اليونانية، و أنها فكرة تناقلها المنسوبون إلى الإسلام، و خلطوها بتسميات إسلامية، محاولين التغيير من شكلها الخارجي، و تطويرها و إعطائها بريقاً إسلامياً، لتمر على عقول عامة الخلق.

و لتنشأ مفاهيم جديدة ظاهرها إسلامي، بمسميات عدة و اصطلاحات خاصة، و رمزية في التعبير، و باطنية في عرض المفاهيم و المعتقدات، بتصنيف العقائد لعقائد للعامة و أخرى للخاصة و أخرى لخاصة الخاصة، و جعل عقيدة المسلمين لعامتهم، أم الحقائق فلأهل التحقيق، لذا تجدهم يوافقون المخالفين لهم من أهل السنة و الجماعة من محدثين و متكلمين و فقهاء و صوفية في عقائدهم على شرط الحس و العقل، ثم يوافقون الباطنية و الفلاسفة و **الإتحادية** في عقائدهم على شرط **أهل التحقيق**؛ أن **العلوم اللدنية** و **الحقيقة المحمدية** و **الكشف** لا يدركه و لا يفهمه إلا أهله، و لغة البشر تُعجزهم عن التعبير عما يخلج في صدورهم من فهوم.

فمن قرأ لأحد من فلاسفة الصوفية أو أتباعهم أو من ينافح عنهم أن اصطلاحاتهم لا تثبت مزاعم المخالفين، فليصدقه لأنها علوم تعرض للعامة، لكن معارفهم **الكشفية** و **اللدنية** هي التي يعارضهم فيها أهل السنة و الجماعة، فانتبه لدفاع بعض من لا يفهم منهجهم أو يتعمد كتم مذهبهم في تقرير العقائد، حين يأتي لك بنصوص ينفي فيها فلاسفة الصوفية و القائلين **بالوحدة** لمفاهيم ثبتت عنهم، لأنهم يرون أن فهمهم هو طور فهم طور العقل، لذا يوافقون جملة المسلمين على مفاهيم العقل، و يعتقدون جزما بمعارف **الكشف**.

و هناك عدد من المصطلحات تُستخدَم للإشارة إلى مفهوم **وحدة الوجود**، و هي تُستخدم أحياناً كمرادفات و أحياناً أخرى كمصطلحات تُشير إلى مفاهيم متقاربة.

و يُلاحَظ أن المعاجم الفلسفية و اللغوية المختلفة لا تتفق على معنى محدَّد أو دقيق لهذه المصطلحات، لذا فإن حقلها الدلالي يتداخل بشكل كبير، و من أهم المصطلحات المرادفة و المقاربة ما يلي:

" 1. **الحلولية**: بالإنجليزية "**infusion**".

2. **وحدة الوجود**: "**pantheism**".

3. **الكمون**: "**immanence**".

4. "الباطن و الباطنية": " **esotiric**"، " **occult**" الخفي، " **intrinsic** "؛ بمعنى "جزء **لا يتجزأ**"، و "**immanent**" أي "**كامن**".

5. "المحايثة": "**immanence**".

6. "الاتحاد": "**union**".

7. "الفناء": "**annihilation**".

8. "الفيضية": " **emanatism**".

9. "التجسد": "**incarnation**".

10. "النفسانية الشاملة": "**pansychism**".

11. "المبدأ الحيوي": "**animism**".

12 "إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات":**anthropomorphism**.

13. "**الماكروكوزم**": (الكون الأكبر) " **macrocosm**" "[1].

الفرع الأول: مفهوم وحدة الوجود.

أولا: لغة.

الواو و الحاء و الدال: أصلٌ واحد يدلُّ على الانفراد. من ذلك **الوَحْدَة**، و يقال: رأَيته **وحده**، و جلس **وحده**؛ أَي: منفرداً، و **تَوَحَّدَ** برأْيه: تفرّد به.

و **وَحَّدَ** الشيء **تَوْحِيداً**: جعَلَه **وَاحِداً**، و كذا **أَحَّدَهُ**[2].

و أما **الوجود**: " فهو بمعنى التحقُّق و الحصول و الثبوت و الكون، و هو خلاف العدم، و معنى **الوجود** أبين من أن يُعَرَّف، لوضوحه و بداهته "[3].

---

[1] المسيري: **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج 1، ص389.

[2] ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، ط 1، 1423 هـ - 2002م، ج6، ص 68.

[3] الكفوي، أبي البقاء أيوب موسى. **الكليات**، تح: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م، ص 296، 923-925.

ثانيا: اصطلاحاً.

وحدة الوجود هي " بأن وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره و لا شيء سواه البتَّة"[1].

و يعني كذلك " أن **كل الموجودات هي الإله**، و أن **الإله هو كل الموجودات**، و أن **الإله هو العالم**، و أن **العالم هو الإله**، و **الإله و العالم حقيقة واحدة**، و لهذا يقول أصحاب **وحدة الوجود** أنه ليس في العالم وجودان أو جوهران؛ بل هناك جوهر واحد، و هو جوهر متجاوز للإنسان"[2].

و مذهب **وحدة الوجود** من صور "**الواحدية**" و "**الكمونية**"، في مقابل مذهب "**التأليه الديني**"، و مذهب "**التأليه الطبيعي**"[3].

و **الوحدة** تقال على:

أولا: وحدة الوجود الفلسفية؛ (نفي لوجود العالم حقيقة).

مذهب الذين يوحدون الإله و العالم، **كالبراهمانية**، و **الرواقية**، و **الأفلاطونية الجديدة**، و **فلاسفة الصوفية**، و **الإسبينوزية**؛ و **المثالية الهيجلية**.

الثانية: العالم وحده هو الموجود الحق؛ (نفي لوجود الإله كواحد).

فالإله هو مجموع موجودات العالم. **كمذهب دولباخ** و **ديدرو**، و عند بعض **الهيجليين**، و تسمّى هذه الصورة بمذهب **وحدة الوجود الطبيعية** أو **المادية**.

ثالثا: وحدة الشهود الصوفية؛ (الوجود تجلي إلهي).

عند **فلاسفة الصوفية بدرجاتٍ متفاوتة**، و هو يتلخَّص عنده في رؤية الله تعالى و فقط في **تجلي الكون**، و **ما عداه فهو غير حقيقي**، أو **غير موجود على الحقيقة**، و إنما **تقوم الموجودات بنوعٍ من الإعارة الوجودية من الوجود الحق**: الباري.

---

[1] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1982 م، ج 2، ص 548.

[2] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 392.

[3] صليبا. **المعجم الفلسفي**، ج2، ص 469-470.

رابعا: وحدة الوجود العقلية.

مفاده أن **الوجود عقلٌ واحد،** لكن متفاوتُ الدرجات، متجزِّئٌ بين العقول الإنسانية البسيطة، و مجموعها: **العقل العام الشامل** .. الذي يحتوى كُلَّ شيء، و لا شيء يحتويه [1].

و مصطلح **وحدة الوجود** ظهر أولا لدى فلاسفة الصوفية **كابن سبعين (ت 669 هـ – 1270 م)** في قوله: " العامة و الجهال غلب عليهم الكثرة و التعدد، و الخاصة غلب عليهم الأصل، و هو **وحدة الوجود**.. و لا يمكن معه **وحدة الوجود** المحمود عند **الصوفية**" [2].

و قول **القونوي (ت 673 هـ – 1275 م)**: "و لم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحدا، وحدة حقيقية؛ **كوحدة الوجود** "[3].

الفرع الثاني: الاتحادية.

أولا: لغة

الاتحاد " مصدرٌ من **اتَّحد يَتَّحد اتِّحاداً**. و أصل مادته **(وَحَد)**، و هي تدور على معنى الانفراد"[4].

ثانيا: اصطلاحا

اختلفت عبارات المصنفين في تعريف **الاتحاد** و تصويره، و بيان مراد القائلين به. فعند **الجرجاني** هو: " **تصيير الذاتين واحدة،** و لا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعدا"[5]. **فالإتحاد** فيه إثبات للتثنية، و إقرار بوجوديين حقيقيين حصل بينمها اتصال باحتواء أو ممازجة أو مخالطة.

---

[1] عبد الجبار الوائلي. **وحدة الوجود العقلية،** بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 1983، ص 174.

[2] ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق المرسي الأندلسي. **رسائل ابن سبعين،** تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، ص 189.

[3] النابلسي. **الوجود الحق،** ص 142.

[4] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين. **لسان العرب،** بيروت: دار صادر، ط 3، 1414 هـ، ج3، ص 446.

[5] الجرجاني. **التعريفات،** ص 22.

و عرف بأنه: "**شهود الوجود الحق الواحد المطلق**، الذي الكل به موجود بالحق، **فيتحد به الكل**؛ من حيث كون كل (شيء) موجوداً به؛ معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً **اتَّحد** به، فإنه محال"[1].

و هنا يذهب **الكفوي** لتعريف **الإتحاد** بمعنى **وحدة الشهود**، و وحدة الأصل.

و عرف بأنه: " **اتحاد شيء مع شيء آخر؛ بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً**، وذلك عندما تزول من الإنسان كل صفة من صفات الجسم، ويزول عنه كل ما هو غير روحاني، وعندما يتم ذلك يتحد الإنسان بالله، و يصبح كل ما لله من الصفات و الإمكانيات لهذا الإنسان، بنحو تكون الكلمتان (الله) و (الإنسان) تعبيراً عن معنى واحد" [2].

فهو " افتعال من **الوحدة**، لأنهم متى اعتقدوا في الشيئين أنهما صارا شيئاً واحداً؛ يقولون إنهما **اتحدا**، و الشيئان و إن استحال أن يصيرا شيئاً واحداً؛ إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين في التسمية، و إنما خطؤهم في المعنى"[3].

و قد ذكر المصنفون عدة أمثلة لبيان معنى **الاتحاد**، فمنهم من مثَّله بامتزاج الماء باللبن، أو الماء بالخمر[4]، و منهم من مثله **باتحاد** النفس و الجسم[5].

و **الإتحاد العام** هو القول **بوحدة الوجود**، و **ابن تيمية** هنا يجاري فلاسفة الصوفية في اصطلاحاتهم، بأنهم يثبتون أحيانا وجودين و في أخرى ينفون، و ليس ذا اضطرابا منهم، بل الإثبات على مفهوم خاص، و النفي على مفهوم خاص، فقولهم **بالإتحاد الخاص** فيه إثبات **للتثنية**؛ و هي عندهم عقلية، و قولهم **بالاتحاد العام** نفي **للتثنية** و هي **وحدة الوجودين** في وجود واحد لا غير، و هو ثابت عندهم **كشفا** و **تحقيقا**.

---

(1) الكفوي. **الكليات**، ص 37.

(2) الحسيني، السيد هاشم معروف. **بين التصوف و التشيع**، دار التعارف للمطبوعات، ط 1، 2006م، ص 84.

(3) عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة، تح**: عبد الكريم عثمان، القاهر: مكتبة وهبة، ط 3، 1996، ص295.

(4) ابن تيمية. **الجواب الصحيح**، ص7.

(5) مراد وهبة. **المعجم الفلسفي**، ص 17.

و سموا **بالاتحادية**، و"حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله – تعالى –، ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتة.. و أما وجه تسميتهم **اتحادية**، ففيه طريقان:

– **أحدهما**: لا يرضونه، لأن **الاتحاد** على وزن الاقتران، و الاقتران يقتضي شيئين، اتحد أحدهما بالآخر، و هم لا يقرون بوجودين أبداً.

– **الطريق الثاني**: صحة ذلك، بناء على أن **الكثرة صارت وحدة**"[1].

و أقدم تأريخ موثق لعقيدة **الإتحاد** ينسب للعقائد **البراهمية**؛ و العقائد **الهندية الآرية** الأقدم منها، **فالبراهمية** هي عبارة عن عقائد شعبية و أساطير بدائية لجملة من القوميات، منها العرق **الآري** الذي انتقل في هجرات كبرى من أوربا نحو **إيران فالهند**، و حين استقراره **بالهند** اختلطت عقائده بعقائد السكان الأصليين، ثم جمع الكل في مورث شعبي ديني تحت قيادة كهنة **البراهمة**، و قد شملت عقائدهم مراحل من التطور، فعرف "**الاتحاد** أولاً في المذاهب **الهندية** القديمة؛ بمعنى **فناء الإنسان في بالباري**، أو **ارتقائه حتى يصل في لحظات مُعيَّنة إلى الحضرة الإلهية** ...

و قد نُسب القول **بالاتحاد** إلى غير واحدٍ من الصوفية المسلمين، و أشهرهم **أبو يزيد البسطامي** (**ت 261 هـ/874م**)؛ الذي أُثر عنه عبارات يُفهم منها **اتحاده** بالله، مثل قوله: **أول ما صرتُ إلى وحدانيته، فصرتُ** طيراً جسمه من **الأحدية** و جناحاه من **الديمومية**، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين .. ثم نظرتُ، فعلمت أن هذا كله خدعة" [2].

الفرع الثالث: الحلول.

أولا: لغة

" **الحلول** مصدر رباعي من **حَلَّ** بالمكان **يَحُلُّ حُلولاً**. و له في اللغة ثلاثة معانٍ:

الأول: بمعنى **نَزَلَ**، و مضارعُه مضموم **يحُلُّ**، يتعدَّى بنفسه أو بالباء، فيقال: **حَلَّ** المكانَ، أو **حَلَّ** بالمكان، بمعنى: نزل به، ﴿ **أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِّن دَارِهِمْ** ﴾ **(الرعد: 31)** أي تنزل، و اسم المكان منه يجوز فيه الكسر أو الفتح، فيقال: **مَحِلٌّ** أو **مَحَلٌّ**.

---

[1] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص140 – 141.

[2] يوسف زيدان. **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1988، ص 172.

الثاني: بمعنى **وجب**، و مضارعه مكسور **يَحِلُّ**، و منه **﴿فيحلَّ عليكم غضبي﴾ ﴿طه: 81﴾**.

الثالث: بمعنى **بَلَغَ**، مضارعه مكسور **تحِلُّ**، و اسم المكان منه **مَحِلٌّ**.

و من البين أن المعنى الأول هو المراد في هذا المصطلح "[1].

ثانيا: اصطلاحاً.

قيل: هو أن يكون الشيء حاصلاً في الشيء و مختصَّاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً، أو تقديراً [2].

فهو مقارب لمعنى **الاتحاد**، مع إثبات التثنية فيه، " و يُلاحَظ أن الحقل الدلالي .. يفترض أن **التنوع** و **الثنائيات** (**خالق/ مخلوق، مطلق/نسبي، كلي/جزئي، جوهري/عرضي، روحي/مادي، ظاهر/باطن، داخل/خارج**)؛ هي أمور تنتمي إلى عالم الظاهر.

و ما يحدث أن **طرفي الثنائية يتصلان ثم يمتزجان**، و **يفنى أحدهما في الآخر و يذوب**، حتى يكونا كلاً واحداً عضوياً، لدرجة يستحيل معها التمييز بينهما، فيختفي الحيز الإنساني ثم الحيز الطبيعي – الناجمان عن انفصال الخالق عن المخلوق– و يظهر في العالم جوهر واحد، فيصبح عالماً واحدياً.

أي أن؛ **الحلولية: هي تعبير عن النزعة الجنينية في الإنسان، مقابل النزعة الربانية؛ نحو قبول الحدود و التركيب و الثنائية و المقدرة على التجاوز**" [3].

و **الحلول** لغة يرد بمعنيين:" **الحلول السرياني**: عبارة عن **اتحاد** الجسمين؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، **كحلول** ماء الورد في الورد، فيسمى **الساري**: حالًا، و **المسري فيه**: محلًا. **و الحلول الجواري**: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر، **كحلول** الماء في الكوز "[4].

---

[1] ابن منظور. **لسان العرب**، ج11، ص 163.

[2] الكفوي. **الكليات**، ص 390.

[3] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج 1، ص 390.

[4] الجرجاني. **التعريفات**، ص 92.

أما القول **بالحلول** فعلى مذهبين:

" 1- **حلول خاص**: هو دعوى **حلول** الرب في بعض خلقه. و منهم من يجعل هذا **الحلول** في عين مختصة، كدعوى **النسطورية** من **النصارى بحلول اللاهوت** في **الناسوت**، و يخصون ذلك **بعيسى** عليه السلام، و كدعوى غالية **الرافضة** الذين يقولون: إن الله تعالى **حلَّ بعلي ابن أبي طالب** رضي الله عنه، و أئمة أهل بيته.

و منهم من يربط **الحلول** بمن حقق وصفاً مختصاً، **كبعض غلاة الصوفية** ممن يقول **بحلوله** تعالى و تقدس في من حقق **الولاية**، و هذب نفسه في الطاعة، و صبر عن لذات النفس و شهواتها، فارتقى في درجات "**الصفاء**"، فيصفو عن النفس البشرية، **فتحل** فيه روح الإله "[1].

" 2- **حلول عام**: دعوى **حلول** الرب بذاته في كل مكان. و هو قولٌ ذكره أئمة السنة و الحديث عن طائفة من **الجهمية** المتقدمين، ممن يقول: **إن الله بذاته في كل مكان**" [2].

يعبر **ابن تيمية** في مواضع عن هذين القسمين **بالحلول المطلق** و **الحلول المقيد**[3]. **فالحلول** " قد يكون بجزء و قد يكون بكل، و لكنه في أكثر درجاته تطرفاً و في منتهاه هو: **اتحاد** الجسمين **اتحاداً** تاماً يذوب به كل منهما في الآخر، بحيث تكون الإشارة الى أحدهما إشارة إلى الآخر...

و يعني أن الإله و العالم ممتزجان، و أن الإله و القوة الداخلية الفاعلة في العالم؛ الدافعة للمادة الكامنة فيها هما شيء واحد، و أن هناك جوهراً واحداً في الكون، و لذا تتسم المذاهب **الحلولية بالواحدية الصارمة**، و إنكار **الثنائيات الفضفاضة التكاملية**، و السقوط في **الثنائيات الصلبة** أو **الاثنينية**، و إنكار الحيز الإنساني "[4].

هذه المذاهب **الحلولية** قديمة؛ مع تبني كل واحد منها لمصطلحات متغيِّرة و دلالات متفاوتة، و قد " استُعمل مصطلح **الحلول** خلال القرون الماضية بحقولٌ دلالية واسعة مختلفة حسب تطوُّر

---

[1] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج2، ص 171-172.

[2] ابن تيمية. **درء تعارض العقل و النقل**، ج 6، ص 151-152.

[3] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 296، 450، 465.

[4] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج 1، ص 392.

الملل و النِّحل. ففي أنماط العبادة **الطوطمية** يعني **الحلول:** وجود قوى إلهية أو روحية فائقة للطبيعة في حيوانٍ أو إنسان.

و في عقيدة **التناسخ** يعنى **الحلول:** انتقال الروح الإلهي في الكائنات الإنسانية عند موت إنسان و ميلاد آخر "[1]. " و في **المسيحية** نوعٌ من **الحلول السرياني** الذي يعني **الاتحاد** بين الإله و الإنسان، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما، عين الإشارة إلى الآخر"[2].

و في المسلمين ظهر القول **بالحلول** عند **غُلاة الشيعة**، و **بعض النساك** و فلاسفة الصوفية. يقول **أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ/941م)**:" في **النسَّاك** من **الصوفيَّة** من يقول **بالحلول**، و أنَّ البارئ سبحانه و تعالى **يحلّ** في إنسان، و سَبُعٍ، و غير ذلك من الأشخاص"[3].

يمثل القول **بوحدة الوجود** أعلى درجات التطرف الغلو لدى بعض **الحلولية**. و كاصطلاحين روحانيين فهما " يستدعيان عالماً جميلاً، و ربما لا عقلانياً من التصوف و الزهد و الدروشة، و هو ما يُقلِل من قيمتهما التحليلية و التفسيرية، و يطمس الأبعاد الكلية و النهائية.. و هي أن **العالم مكون من جوهر واحد يتسم بالواحدية الصارمة** " [4].

و أكثَر العلماء على أنَّ الصوفيَّ المشهور **أبا مغيث الحسين بن منصور** المعروف **بالحلاَّج (ت301 هـ/913 م)** كان يقول **بالحلول**، و ممَّا نقلوا عنه قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ليس في المرآة شيء غيرَنا
قد سها المنشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتَه أبصرتَني و إذا أبصرتَني أبصرتَنا
أثبت الشركة شركًا واضحًا كلّ من فرَّق فرقًا بيننا

---

[1] يوسف زيدان. **الفكر الصوفي بين عبدالكريم الجيلي و كبار الصوفية**، القاهرة: دار الأمين، ط2، 1998، ص 162- 163.

[2] الجرجاني. **التعريفات**، ص 98.

[3] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميِّين و اختلاف المصلين**؛ تح: نعيم زرزور، بيروت: المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ - 2005م ، ج1، ص81.

[4] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج 1، ص391.

لا أُناديه، و لا أذكره إنَّ ذكري و ندائي يا أنا[1]

و قولُه: أنا أنتَ بلا شكٍّ فسُبحانَك سُبحاني

فتوحيدك توحيدي و عصيانُك عِصياني[2]

الفرع الرابع: الكمون.

أولا: لغة.

الكمون من " **كمن**"، و " الكاف و الميم و النون أصيل يدل على استخفاء. يقال: **كمن** الشيء **كمونا**. و اشتقاق **الكمين** في الحرب من هذا. و زعم ناس أن الناقة **الكمون**: الكتوم اللقاح، و هي إذا لقحت لم تشل بذنبها. و حزن **مكتمن** في القلب كأنه مستخف. و **الكمنة**: داء في العين من بقية رمد "[3].

" **فكمن** بمعنى توارى، و **كمن له** أي: استخفى في **مكمن** لا يفطن له، و **اكتمن** بمعنى اختفى. و **الكمون** هو صفة ما هو **كامن**، و **الكامن** هو ما ينطوي عليه الشيء بصفة دائمة؛ و إن كانت غير واضحة، و هو وصف ينطبق على جوهر الأشياء "[4].

ثانيا: اصطلاحا.

يعد مصطلح **الكمون** من المصطلحات الحديثة الفلسفية التي ظهرت كعملية تجديد و إحياء للمذاهب القديمة بفكر فلسفي جديد و طرح أكثر عقلانية، و أغلب الفلسفات التي الأوربية في جوهرها إحياء لنظريات قديمة بطرح جديد ثم تطوير لها بما يناسب العصر. و أول من قال "**بالكمون و الظهور**" هو **إنكساغورس** (**611 ق. م – 547 ق. م**) [5] فنسب **الكثرة** لفعل

---

[1] الحلاج، أبا مغيث الحسين بن منصور. **ديوان الحلاَّج**، تح: الشيبي كامل مصطفى، بغداد: دار آفاق عربيَّة، ط1، 1404هـ - 1984م، ص 78.

[2] المرجع نفسه. ص81-82.

[3] ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ج5، ص 136.

[4] الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد. **جمهرة اللغة**، تح: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1987م، ج2، ص983.

[5] هو: من أهل **ملطية**. كان تلميذا **لطاليس**، و قد خالفه في كون الماء أصل الوجود.

"**الهيولى**"، حيث قدر أن الأشياء كلها كامنة في **الجسم الأول** (**المبدأ الأول**)، و إنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا و صنفا و مقدارا و شكلا و تكاثفا و تخلخلا، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، **فالظهور** عن **كمون** هو فعل عن قوة، و صورة عن استعداد مادة. و إنما الإبداع واحد، و لم يكن بشيء آخر سوى ذلك "**الجسم الأول**"[1]، أي "**المبدأ الأول**" للكون.

" مبدأ **الكمون** هو القول بأن "**الكل داخل الكل**"؛ و القول بأن عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً، و لا تؤلف إلا حقيقة واحدة، و هو عكس "**التجاوز** و **التعالي**".

لذا، يُعد تطبيق مبدأ **الكمون** على هذه الصورة؛ مقدمة من مقدمات مذهب **وحدة الوجود**، أو نتيجة من نتائجه. ففي مذهب **وحدة الوجود**، تكون ماهية الإله "**كامنة/باطنة**" في العالم، أي أن الإله و العالم واحد.

و قد قال **إسبينوزا** في تعريفه للإله: " **الإله هو السبب الكامن لكل الأشياء**، لا العلة المؤثرة عليها من الخارج".

و ارتباط اسم **إسبينوزا** بهذا المصطلح له دلالته، **فإسبينوزا** هو الذي نادى **بتعادل و ترادف الإله و الطبيعة**، أي **كمون** الإله في الطبيعة، أي أن الإله و الطبيعة (و كل الأشياء) جوهر واحد "[2].

و **اسبينوزا** باعتباره فيلسوف يهودي (عرقا) يميل **للمثالية الروحية**، لذا صاغة فلسفة **وحدة الوجود** بطرح أعمق مبني ربما على خلاصات النظرية قديما، مع الوصل لنفس النتيجة و هي القول **بالجبرية** و **الحتمية** القائم على اختراق الإله لكل شيء، و " **الكمون الكامل** بهذا المعنى هو **الإنكار الكامل للحيز الإنساني**، و السقوط التام في قبضة "**السيرورة**"، و إنكار أي وجود للكل "**المتجاوز**" "[3].

و هنا يكون الإله عبارة عن عالم من الموجودات، لأنه مستقر بها و هي خاضعة له مجبرة، لكن في طرح مضاد يكون العالم هو الإله، ببناء "**المثل الأعلى البنيوي**"؛ و هو " السعي إلى

---

[1] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص 123.

[2] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج 1، ص393.

[3] المرجع نفسه. ج1، ص 394-395.

تحقيق معقولية كامنة، عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها، لا تحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية "[1].

فهنا الإنسان نفسه إله مستغني عن آلهة السماء لامتلاكه الرشد والقدرة الكافية ذات الصفات الربوبية الكونية التي تغنيه عن أي شيء؛ لأن الإله كامن في **الإنسان المطلق**.

الفرع الخامس: الواحدية الكونية.

الواحدية في الفلسفة: مذهب يَرُدّ الكون كله إلى مبدأ واحد، كالروح المحض أو كالطبيعة المحضة[2]، " سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، أو الأدبية.. هذا المذهب يرد الكون كله إلى المادة، أو إلى المثال، أو إلى الروح .. و من لواحق هذا المعنى إطلاق **الواحدية** على مذهب (**أوستوالد**) الذي يرد جميع ظواهر الطبيعة إلى حقيقة جوهرية واحدة، و هي الطاقة " [3]، و " **المادية** ترد الوجود إلى المادة وحدها، بينما **الواحدية الروحية** ترده إلى الروح **الواحدية المثالية**"[4].

و **الواحدية** عند طائفة من الصوفية هي أول **تنزّلات** "**الحق**" من **الأحدية**.. و هي التعين الثاني بعد **الأحدية**.. و هي عند **الحكماء** عبارة عن **عدم قسمة الواجب لذاته إلى الجزئيات**.. و ربّما عبّروا عنه بأنّه **ليس له سبب منه**.. و عند **الصوفية** عبارة عن **مجلى ظهرت الذات فيها صفة و الصفة ذاتا**، فبهذا الاعتبار ظهر كلّ من الأوصاف عين الأخرى. فكلّ شيء مما ظهر فيه الذات بحكم **الواحدية** هو عين الآخر و لكن باعتبار التجلّي **الواحدي** لا باعتبار إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، و ذلك هو **التجلّي الإلهي** "[5].

---

(1) المرجع نفسه. ج1، ص 396.

(2) إبراهيم مصطفى و آخرون. **المعجم الوسيط**، تح: مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الدعوة، ط ، دت، ج2، ص 1017.

(3) جورج صلبيا. **المعجم الفلسفي**، ج2 ص 584.

(4) عبد المنعم الحفني. **معجم مصطلحات الصوفية**، ص 263.

(5) التهانوي، محمد بن علي بن القاضي الفاروقي الحنفي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**؛ تح: علي دحروج، تر: عبد الله الخالدي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996م، ج1، ص 257، 489، 1750.

يستخدم **المسيري** " عبارة "**واحدية كونية**" للإشارة إلى **الرؤية الحلولية الكونية**؛ القائلة بأن الكون بأسره يمكن أن يُردّ إلى "**مبدأ واحد**"، هو "**القوة الدافعة**" للمادة **الكامنة** فيها، التي تتخلل ثناياها و تضبط وجودها، و هي قوة لا تتجزأ و لا يتجاوزها شيء، و لا يعلو عليها أحد، و هي تشكل نظاماً ضرورياً كلياً للأشياء، لا يمنح الإنسان أو أي كائن آخر أهمية خاصة أو مركزية.

و هذا "**المبدأ الواحد**" هو الإله في **وحدة الوجود الروحية**، و هو "**الطبيعة/المادة**" في **وحدة الوجود المادية**، و هذا النمط الأخير هو الأكثر شيوعاً "[1].

المطلب الثاني: مضامين نظرية وحدة الوجود و علاقتها بعقيدة الحلول و الإتحاد.

يستعمل **ابن تيمية** مصطلحي **الحلول** و **الاتحاد** أحيانا بمعنى واحد بناء على النتيجة؛ و أخرى يفرق بناء على الأصل. أما مصطلح **وحدة الوجود** فقد يرد عنده بمصطلح **الإتحاد العام**[2].

أما **عبد الوهاب المسيري** فيسمي **وحدة الوجود** بمصطلحات عدة في "**الموسوعة**"، مع تفريقه بين **الحلول** و **وحدة الوجود**، لأن نظرية **وحدة الوجود** يعدها مرحلة **للحلول** أو **الإتحاد** المتطرفة، غير أنه لا يفرق بين **الحلول** و **الإتحاد**، لكثرة استعماله لمصطلح "**الكمون**" فنجد: "**الحلولية الكمونية**"، " **الواحدية الكمونية**"، و هي كلها تدل على **الحلول** أو **الإتحاد** بدون تفريق، و أعلى درج فيها تمثل "**وحدة الوجود**".

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 110.

[2] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد الحراني. **الاستقامة**، تح: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 1، 1403، ج1، ص 188.

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تح: علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، ط 1، 1414، ج 3، ص 335.

الفرع الأول: تأصيل المفاهيم.

يظهر من عرض المفاهيم، أن بينها تقاربا في الدلالة إلا أنها تحتوي فروقا جوهرية، فمصطلح **وحدة الوجود** مخالف لمصطلحي **الحلول** و **الاتحاد** في نقاط، **فالحلولية** و **الاتحادية** مذاهب تقر بتعدد الوجود، و مذهب **وحدة الوجود** ينفي التعدد كحقيقة أنطولوجية مطلقا؛ و إثباته **ابستمولوجيا**، أما غيرهم فهم **اتحادية** بالإقرار بالتعدد حقيقة وجودية في مرحلة ما.

فكون بعض المخلوقات **اتَّحدت** بالباري لا يثبت أن لها وجوداً مستقلاً أصلا؛ بل هي معدومة بنفسها موجودة بوجود الباري، فلا وجود حقيقي إلا وجود واحد.

و هو ما يقر به لقائلون بوحدة الوجود من فلاسفة الصوفية، و إن كان لهم أقوال يفهم منها **الحلول**، و هم لا يقولون به و لا يقبلونه **بالحلول**، " **و لا يثبتون موجودين حلَّ أحدهما في الآخر**، بل إنهم يرون أن من سمَّاهم **حلوليةً** أو قال هم قائلون **بالحلول**؛ رأوه محجوباً عن معرفة قولهم "[1]. فعندهم " **وجود الحالِّ هو عين وجود المحل**، لكنهم يقولون **بالحلول** بين **"الثبوت"** و **"الوجود"**، **فوجود** الحق **حلَّ** في **"ثبوت الممكنات"**، و **"ثبوتها" حلَّ** في **"وجوده""**[2]. فالتفريق لفظي لا أكثر؛ و إلا المعنى واحد في الأخير، و هو صنيعهم في بسطهم لجميع العقائد الباطنية، و قاعدتهم أن الكثرة هي كثرة عقلية لا عينية حقيقية، " و بعضهم يجمع بين **الحلول** و **وحدة الوجود**؛ على أن **وجود الحق** هو **"الوجود الثابت"** ابتداءً، الذي هو كالمادة، و **وجود الخلق** هو **"الوجود المنتقل"** الذي هو الصورة، فيكون **الاتحادِ** بين المادة و الصورة **للموجود الواحد**، و هذا **الاتحاد** لا يستلزم "تعددية" **الوجود** عندهم.. قالوا: **هذا هو هذا**؛ أي: **وجود المخلوق هو وجود الخالق**، و لهذا صاروا يقولون **بالحلول** من وجه: لكون الوجود في كل الذوات، و بالعكس. و **بالاتحاد** من وجه؛ **لاتحادهما**. و حقيقة قولهم هي **وحدة الوجود**[3].

---

[1] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 450.

[2] المرجع نفسه. ج 2، ص 140، 308.

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة و القرامطة و الباطنية**، تح: موسى سليمان الدويش، بيروت: مكتبة العلوم و الحكم، ط 1، 1408 هـ، ص 418.

و ذا من دقيق فهومهم التي تغيب عن بعض من يأخذ بكلامهم بحسن نية و ليست له دراية بتحقيقه، و قد تجد نصوصا عدة يدفعون بها عن أنفسهم شبهة **الحلول** و **الإتحاد**، و هم صادقون، و من يدافع عنهم إما عالم بمذهبهم و يخفي حقيقته على مبدأ أنه من علوم الخواص، أو لا يدري مفرداتهم و مصطلحاتهم كما يثبتونها في تأصيلاتهم و لغتهم الفلسفية الصوفية.

و أكيد أن الأمر صعب حتى على كبار العلماء ممن لم يخالطوهم و لم يطالعوا كل مذهبهم، و لا نظروا في نحل و ملل الأمم الأخرى أو دروا مذاهب الفلاسفة، لذا قل من تبصر مذهبهم، و بعد أن كشفت مفاتيح مفاهيمهم أصبحت لغتهم الخاصة مترجمة، و دريت مقاصدهم.

لأجل ذلك؛ لا تعجب ممن ينفي أو يثبت، لأن الاضطراب واقع في عرضهم لمعتقداتهم لتلاعبهم باللغة المعجمية، وتبنيهم لمصطلحات خاصة بهم، من تمكن منها بسط له الفهم لمذهبهم.

أما الفروق **فالحلول** هو أن الباري **يحل** في بعض عباده، أما **الاتحاد** فبعض عباده يرتفعون بأرواحهم إلى الذات العلية **فتتحد به**[1]، أي أن عملية تنازلية؛ أم **الاتحاد** فتصاعدية.

و **الحلول** "**احتواء**" كالماء في الإناء، أما **الاتحاد** "**فاختلاط**" الماء و اللبن[2]، فالأول المخلوق **ظرف** للخالق، أما **الاتحاد** فهو **امتزاج** بين الخالق و المخلوق[3]. فيبقى في **الحلول** ثنائية ذاتين في محل واحد، أم **الاتحاد** فذات واحدة في محل واحد، بأن تختفي واحدة أو تتوحدا ذات واحدة. و **الحلول** قد يفهم و لو في جزء من شيء بقدر ربعه أو نصفه؛ فيسمى **حلولا**، فإن اكتمل **الحلول** صار **اتحادا** و **توحدا**. و **الحلول** يكون في فرد و في مجموعة، أما **الاتحاد** ففردي، كماء أن **الحلول** قد ينتقل من محل لآخر كما يعتقد في **التناسخ** و **الحقيقة المحمدية**، أما **الاتحاد** فيثبت لواحد. أما الفرق بين **الحلول** و **وحدة الوجود** " أن **الحلولية** يقولون: **هو في جميع المصنوعات**، و **الاتحادية** يقولون: **هو جميع المصنوعات**[4].

---

(1) صابر طعيمة. **الصوفية؛ معتقدا و مسلكا**، القاهرة: مكتبة المعارف، ط 1، 1985، ص 254.

(2) ابن تيمية. **الجواب الصحيح**، ج4، ص7.

(3) القصير، أحمد بن عبد الله. **عقيدة الصوفية؛ وحدة الوجود الخفية**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط 1، 2003، ص 45.

(4) المرجع نفسه. ج 2، ص 28 ، 131، 134، 195.

فالحلولية تثبت ذاتين؛ الأولى حلت مع الثانية في محل واحد، أما **وحدة الوجود**؛ فالذوات كلها ذات واحدة أصـــلا و جوهر واحد؛ هي ذات الباري. فهي عقيدة "**وحدة وجود روحية**" تنكر الكونية، فهي (**تجسيم للإله**).

الفرع الثاني: أشكال الحلول.

توجد أشكال مختلفة من **الحلولية الكمونية** حسب مدى اتساع نطاقها، و كيفية تسميتها **للمبدأ الواحد**، و نقطة **الحلول** و **الكمون**، و تأرجُحها بين إنكار الكون و تأليهه، و نوعية الاســتجابة **لوحدة الوجود**. و مع هذا يمكن الحديث عن شــكلين أســاســيين هما: **الحلولية الكمونية الصلبة**، و **الحلولية الكمونية السائلة الشاملة**[1].

أولا– الحلول الجزئي[2].

و هنا تتم عملية **حلول** الإله في جزء من الكون دون غيره، فتثبت العملية بتوفر ثنائية وجودية تتحول إلى وحدة مع بقاء الثنائية قائمة، و لها عبر تاريخ الأديان صور عدة:

1– الإنســان الإله: و يكون **بحلول ذاتي** إلهي في فرد معين لعلة ما، و هذا الحلول يمنحه صفات إلهية و يعطيه الحق الإلهي بعبادته.

فيكون "**تأليه إنســان**" وفق "**الواحدية الذاتية**" [3]، و هذا المؤله قد يكون "**المخلص**" أو "**البطل الخارق**" لقوانين الطبيعة المنقذ العالم. و هو من ســتجده في الأســاطير **الهندوســية** و **البوذية**، و أساطير **التيتان الأورفية**، و **غلاة الرافضة** و **غلاة المتصوفة**، حيث ينسب الكل له صفات كونية ربوبية، و لابد أن يكزن من الخالدين و إن اختفى الجسد؛ فله ظهور في أجسام أخرى، أو ظهور في تجليات أو ظهور و اختفاء أزلي.

2– **الإله إنسان:** حيث يحل الإله في البشر كلهم، فهم التجلي الأعظم له و هم علة خلق الكون كله، و هنا تكون "**الواحدية الإنسانية**"[4].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 426.

[2] هو: **الاتحاد الخاص**: باتحاد الله تعالى ببعض خلقه.

– ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 172.

[3] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 426.

[4] المرجع نفسه.

و هو قول **يعقوبية النصـــارى** .. يقولون: إن **اللاهوت** و **الناســـوت اختلطا** و **امتزجا** كاختلاط اللبن بالماء، و هو قول من وافق هؤلاء من **غالية المنتسـبين إلى الاسـلام**[1]، و هو قول **الحلاجية** و **اليونسية**، و بعض **العدوية** و **الحاكمية** و غيرهم [2].

3- **الشـعب الإله**: "**شـعب الله المختار**" يحل الإله في كل أفراده دون الشـعوب الأخرى؛ و هي من عقائد تراث **القابالا اليهودي الصـوفي**، التي ترى أن الجماعة اليهودية هي بمجموعها تحوي الوجود الإلهي الذاتي الذي تشتت في أعضائها، "**الواحدية العرقية**"[3].

4 – **الطبيعة الإله**: و تظهر في الوثنيات القديمة باعتقاد حلول الإله في و تجليه في مظاهر طبيعية كالحجر أو الشـجر أو الحيوان، أو **الطوطم**، أو الصـنم أو القبر أو الكواكب و الأفلاك، و اعتقاد أن لها قوة إلهية كونية ربوبية مدبرة و متحكمة في الإنســان و مصـــيره و في الكون. أو الاعتقاد أن للطبيعة قوة اندفاعية روحية خفية تملك زمام أمورها و إرادتها، وفق قوانين صـارمة حتمية، و هنا يصبح الإله هو "**القانون الطبيعي**".

و منها عقائد عبدة الكواكب و الأفلاك من قوم **إبراهيم** عليه السلام، و **الصـــابئة**، و القائلين بنظرية الأفلاك المفارقة ذات الصـــفات الإلهية، و المنجمين الذين يربطون مصـــائر الكون بتأثير الكواكب.

نلاحظ أن **الحلولية** التي "**تأله الإنسـان**" تناقض **الحلولية** التي "**تأله الطبيعة**"، فالإنسـان الإله فردا أو جماعة أو البشر كلهم هو مستغن عن أي سبب أو قدرة خارجية و مكتفي بنفسه في كل شيء من الشرائع إلى المعاش و حتى الموت له عليه سلطان، أم " **تأليه الطبيعة**" فيعني أن الإنســـان مجبر خاضـــع لقوانين الطبيعة كليا، لامتلاك الطبيعة لقدرة اندفاعية روحية إلهية كونية متحكمة في كل شيء.

ثانيا: الحلول الكلي[4].

---

(1) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 172.

(2) ابن تيمية. **المستدرك على مجموع الفتاوى**، ج 1، ص 36-37.

(3) المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 426.

(4) هو: **الاتحاد العام**؛ أن الله تعالى هو **عين وجود الكائنات**

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 172.

و هو حلول في الكون كله بلا استثناء، فلا فراغ و لا خلو لحيز من الحول الذاتي الوجودي الحقيقي، و هذه **الحلولية** تنساب في كل ذرات الكون، فهي "**واحدية كونية**"[1] أو "**واحدية ذرية**"[2]، **ناتجة عن** تصاعد عمليات **الحلول** لدرجة إسقاط "**الثنائية**" القائمة بين "**الوجود الإلهي**" و "**الوجود الكوني**"، و منها تظهر "**الواحدية الموضوعية المادية**" التي تنكر **الثنائية** و **التجاوز**، و هي **وحدة الوجود** في أعلى درجات التطرف لعقيدة **الحلول**.

و من ثم تتعدد "**المراكز**"، و تفقد كل الكائنات حدودها و حيزها، و تذوب في "**القوة الواحدة**" (**القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها**)، و تُسقط أية ثنائية أو تعددية، و لا تعرف تمييزاً بين ما هو أعلى و ما هو أدنى، و ما هو خير و ما هو شر؛ نظام دائري تشبه نهايته بدايته، و قمته قاعدته، و أسبابه نتائجه، و تفقد الأشياء حدودها و هويتها، و من ثم تنشأ إشكاليات في النظام المعرفي و الأخلاقي، إذ يصعُب التفرقة بين الخير و الشر، و تسود **الواحدية** و **الحتمية**[3].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 426. ج1، ص 111.

[2] المرجع نفسه. ج1، ص 426.

[3] المرجع نفسه. ج1، ص 427.

المبحث الثاني: تاريخ النظرية.

وحدة الوجود نحلة شعبية تراثية تحولت لعقيدة ثم فلسفها البعض رغم مبحثها الديني، فغدت تمثل عقيدة **توحيد وجود**. و لم تكن نتاج عصـــر أو ثقافة أو دين، إنما هي نتاج فكر ديني تراكمي إنساني عام.

و في مختلف مراحل تطور العقلية من البسيطة الساذجة و حتى الفلسفة الناضجة، و لدى مختلف الشعوب والحضارات **كالسومرية** و **المصرية** و **الهندية** و **اليونانية** و **العربية الإسلامية** و **الأوربية** الحديثة و المعاصرة[1].

فهي تصعد إلى الفكر القديم شرقياً كان أو غربياً ، فعرفت لها صور في **البراهمة** و **الكونفوشية**، كما بدت لها مظاهر في **الفلسفة الأيونية**، و أوضح ما تكون لدى **الرواقيين** و **الأفلاطونيين المحدثة**.

.. و أساسها نزعات دينية لا تسلم إلا بما هو إلهي و روحي، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول أن توفق بين الواحد و المتعدد، و أن تربط اللانهائي بالنهائي، و المطلق بالنسبي، فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية، و سبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يسلم إلا **بوجود واحد**[2].

صنفت **وحدة الوجود** في ست أشكال هي:

1. **وحدة الوجود الهيلوزوستية:** إن الله الذي هو العنصر الأساسي للعالم، مبثوث فيه، محدثاً قوة الحركة، و التغيير، لكن يبقى العالم متكثر بتعدد عناصره.

2. **وحدة الوجود الشامل:** إن الله جزء من العالم، وهو بالرغم من حلوله فيه، غير منفصل عنه، بل ان قدرته تتصل بكليته، أي بكل شيء فيه.

---

[1] نظلة أحمد نائل الجبوري. **فلسـفة وحدة الوجود، أصـولها وفترتها الإسـلامية**، المنامة، ط 1، 1409 هـ، ص 15.

[2] إبراهيم مدكور و آخرون. **الكتاب التذكاري لمحي الدين الشـيخ ابن عربي**،، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط 1، 1969، ص 368.

3. **وحدة الوجود الواحدي المطلق:** إن الله مطلق ومتوحد في العالم، والعالم بحكم هذه الحقيقة غير متغير.

4. **وحدة الوجود الواحدي النسبي:** إن العالم واقع حقيقي، ومتغير في ذات الله (كهيئة الله) إلا ان الله مطلق ولا يتأثر بالعالم.

5. **وحدة الوجود النافية للعالم:** إن بنية الحقيقة الكلية للعالم هي الله، والعالم مظهر غير حقيقي في ذاته .

6. **وحدة الوجود الموحدة للأضداد:** ان الله في علاقته الدائمة بالعالم ، يوصف بتعابير متعارضة شكلياً ، وبالتالي فأن الحقيقة التي ليست موضوعاً للوصف هي حقيقة الله[1].

و ربما كان العالم الإسلامي في جملة من عرف هذه العقيدة لاحتضانه لحضارات و أديان عدة؛ بها هذه العقيدة، خاصة الفرس؛ لأجل ذلك كانت بوادرها عند بعض فرق **الشيعة** القائلة " **بالنور المحمدي** "، و اتحاد اللاهوت بالإمام **علي** عليه السلام (**ت 40 هـ– 660م**)، و **الراوندية** القائلة بتأليه **أبي جعفر المنصور** (**ت 158 هـ – 775 م**)، ثم بعض الطوائف الصوفية ثم الأصول **الفارسية** و **الخراسانية**؛ القائلة " **بالحقيقة المحمدية**".

و ذهب **بعض** المتصوفة في القرن الثالث الهجري إلى القول **بالاتحاد** أو **الحلول**، و وجدوا في **الاتحاد** ما يقودهم حتما إلى القول **بوحدة الوجود**.

المطلب الأول: المصادر الشرقية القديمة.

تصـــعد **وحدة الوجود** تاريخيا إلى الفكر القديم، فعرفت في الشـــرق لدى **البراهمة**، و في الفلسفة **الأيونية و الرواقيين**، و **الأفلوطينيين** الذين ردوا الكون إلى أصل إلهي، ثم عمقتها بحوث فلسفية توفق بين الوحدة و التعدد، و تربط اللانهائي بالنهائي، و المطلق بالنسبي، فأضحت بابا للفلسفة الإلهية، و تصويرا عقليا لتوحيد يؤمن **بوجود واحد**[2].

---

[1] نظلة أحمد نائل الجبوري. **فلسفة وحدة الوجود** ، ص 15.

[2] إبراهيم مدكور. **الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي**، ص368 - 369.

الفرع الأول: الهندوسية البرهمية.

أصـــول الديانات **الهندية** عبارة عن تراث شـــعبي **آري** ممتزج مع التراث الشـــرقي **الفارســـي** و **الهندي**، و مع التفاعل الحضاري و الامتزاج الثقافي ظهرت عادات و تقاليد و طقوس موحدة، و مع تقادم الزمن عليها و اصـــطباغها بالأســـاطير الشـــعبية و المعتقدات الروحانية شـــكلت تراثا شفوية عقائدية؛ ثم تجمع هذا التراث لدى كهنة **البراهمة** في الحضـارة **الهندية**، من خلال اعتماد الديانات الشعبية القديمة.

و " **وحدة الوجود** لدى **الهنود** نتيجة عبادات بدائية أســطورية نســجها خيالهم، ثم ســرى عنصـــر فكرة ســـاذجة، لم تلبث أن تحولت لفكرة فلســـفية، أخذت تقوى عبر الزمن حتى عم الاعتقاد بها بلاد **الهند** كافة، فلم يجد **الكهنة** مفرا من تثبيتها في الدين الشعبي الجديد" [1].

فقد كان **الهنود** يتعبدون بالقرابين "**لقوة عظيمة**" تســـمى "**براهما**"، ثم تطورت العبادة إلى تأمل للظواهر الكونية؛ و تخيلت كقرابين.

و في مرحلة ثالثة: **راقب الإنســان نفســه**؛ و تصــورها قربانا يوصــل إلى "**براهما**"، بالعزلة و الزهد و الجوع و الرياضة النفسية.

و في مرحلة رابعة: تجردت المراقبات عن تصور القرابين، بل صار الناس يراقبون أنفسهم على أنهم "**القوة الكامنة العالمية**" المؤثرة. و هي أصـل الكون و سـبب وجوده، فالقوة العظمية كامنة في أنفس الناس.

ثم وصـــلوا من **التمثل** إلى **العينية**، و أذعنوا أن النفس الإنســـانية هي عين "**القوة الحيوية العالمية**" أو **البراهمة**، فصـــار المفكر و الموضـــوع الخارجي شـــيئا واحدا، أي أن الفكرة **كامنة** بداخل الإنسان نفسه، و **البراهما** متوحد مع الكون كله في تجليات و مظاهر الكثرة[2].

" فالحياة خلقت من **الروح** (**Atma**)..و الإنســان هو **الروح**، و هي ســرمدية أزلية ابدية مســـتمرة غير مخلوقة.. و الإنســـان من حيث روحه جاء على فطرة الإله (**Brahaman**)،

---

[1] غلاب محمد. **مشكلة الألوهية**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ط1، 1948، ص124.

[2] أحمد شلبي. **أديان الهند الكبرى؛ الهندوسية الجينية البوذية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط11، 2000، ص 65.

و كما أن شرارة النار نار؛ **فإن الإنسان من نوع الإله**، و روحه لا يختلف عن **الروح الأكبر** إلا كما تختلف البذرة عن الشجرة، و عندما تجرد الروح من الظواهر المادية؛ تبدأ رحلتها للعودة إلى **الروح الأكبر**، و لذلك يسمى تخلصها من الجسم " **طريق العودة**".

و الإله في التفكير **الهندي** له صفات ثلاث: فهو **برهما (خالق)**، و **وشنو (حافظ)**، و **سيفا (مهلك)**، و هذه **الصفات الإلهية الثلاثة كامنة في الإنسان** "[1].

فالإله تمظهر في صور عدة، غير أن كل المظاهر الكونية للإله هي منه؛ ليس بمعنى خلقها بل منه ذاتيا، فهي جزء من ذاته الذي نزل للعالم الحسي، و "هذا الكون كله ليس إلا **ظهورا للوجود الحقيقي الأساسي**، و إن الشمس و القمر و جميع جهات العالم، و جميع أرواح الموجودات **أجزاء** و **مظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق**، و أن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية "[2].

في كتب **الكهنة** " **بهراماناس**" كلمة "**الكينونة**" أو " **براهمان**" هي المعبود المرادف **للكائن الأعلى** " **إتمان**"[3]، و لم يكن هذا في "**الفيدا**"[4]، بل ظهر في كتب **"اليوبانيشاد"**، و فيها " و هنا نلمس بذرة **وحدة الوجود**، و **تناسخ الأرواح**، **فالخالق و خلقه شيء واحد، و كل الأشياء و كل الأحياء كائن واحد.** فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم صورة أخرى، و لا يميز هذه الصورة من تلك و يجعلهما حقيقتين إلا الحس المخدوع و تفريق الزمن بينهما "[5].

توضح **اليوبانيشاد"** أن العقل يحتاج إلى "**إتمان**" (**روح العالم**) لإدراك حقيقة العالم، لذلك يجب **"الترقي"** في خطوات هي:

---

[1] المرجع نفسه. ص 65- 66.

[2] **ويدانت**. ص41-43.

- نقلا عن: المرجع نفسه. ص 66.

[3] **إتمان**: بمعنى " **الفيداته**" أو **الجوهر اللاشخصي**، و هذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد، حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية. غلاب محمد. **مشكلة الألوهية**، ص124.

[4] **الفيدا**: كتاب مقدس، هو مجموع التعاليم و الشعائر الدينية التي ألقيت شفويا، ثم حررت بعد ذلك.

- وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج1، ص30.

[5] المرجع نفسه. ج1، ص34.

الخطوة الأولى: "**تطهير النفس**"؛ فكرا و عملا، فيكون **الاتحاد** فتظهر "**الحقيقة الذاتية**"، فلا تُرى **النفس الفردية الجزئية** بعد ذلك، إنما يبحث الباحث عن "**إتمان**" (**نفس النفوس**) و (**روح الأرواح**) كلها، و "**المطلق**" الذي لا مادة له و لا صورة، و الذي ننغمس فيه بأنفسنا جميعا إذا نسينا أنفسنا .. "**جوهر النفس**" فينا .. هو "**إتمان**".

– **الخطوة الثانية**: "**برهمان**"؛ و هو **جوهر العالم الواحد الشامل غير المشخص في صفاته، المحتوي لكل شيء**، و الكامل في كل شيء، فلا تدركه الحواس، و هو "**حقيقة الحقيقة**"، هو الروح الذي يولد و لا يتحلل و لا يموت.

– **الخطوة الثالثة**: **وحدة الوجود** بين "**إتمان**" و "**براهمان**"، فالإنسان في حقيقته المجردة من الفردية؛ هو بعينه الله، باعتباره جوهرا للكائنات جميعا[1].

و من فلسفة "**اليوبانيشاد**" في "**الترقي** رياضة "**اليوغا**" التأملية، التي ترى أن الشهوات الحسية تمنع **تطهير النفس** (**نظرية التطهير الصوفية**)، و **تخليص الروح** (**نظرية الخلاص المسيحية**)؛ لكي تصل بالمريد إلى "**التنوير الأعلى**" و "**الخلاص الأسمى**" في حياة واحدة. لذا يجب عليه التكفير عن خطاياها في **تجسدات روحه الماضية** كلها.

عبر السير في طريق التطهير بخطوات مرتبة و متتابعة، في مراحل ثمانية، لتطهير النفس و التركيز حول **فكرة واحدة** و **موضوع واحد** .. فمذهب "**اليوغا**" ينشد لفصل العقل عن الجسد، و إزاحة العوائق المادية عن الروح، **و لا تتحد مع " براهما " فقط؛ بل تصبح هي "براهما"**.. فقد كانت "**اليوغا**" في "**اليوبانيشاد**" صوفية خالصة تبحث **اتحاد الروح بالله**[2]، و هنا نجد مقابلا **هنديا للفناء الصوفي** في **وحدة الوجود** "**بالفيدا**" [3]، و ما يماثلها من الأفكار **الهندية** [4].

---

[1] رينو لويس. **آداب الهند**، تح: هنري زغيب، بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 1989، ص47.

[2] وول ديورانت. **قصة الحضارة**،: ج1، ص263– 266.

[3] حلمي؛ محمد مصطفى. **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1945، ص35.

[4] رينولد نيكلسون. **في التصوف الإسلامي و تاريخه**، تر: أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1956، ص75.

الفرع الثاني: البوذية.

تنسب **البوذية** إلى **جوتامابوذا** (**560 ق م – 480 ق م**)[1]، و في **البوذية** إشارات إلى **الحلول** أو "**التجسد الإلهي**" "**أواتار: Awatar**"، و قد ظهرت في المذهب الجديد " **مهايان: Mahayan**"، و انتشرت في شمال **الهند** و **فارس** و **آسيا الوسطى**.

و هي تأله **بوذا**، فهو تجسد **للإله المخلص**، لأن "**الطبيعة الإلهية**" قد **تحل** في "**الطبيعة البشرية**"؛ إذا كانت مستعدة له، **بالترتقي** إلى مرتبة **بوذا** بالمجاهدة و الرياضة الروحية؛ و تخليصها من الشهوات و الصفات البشرية، فيتصف الإنسان بصفات الإله؛ **فيحل** الإله فيه، و ينقذ غيره بالمعرفة[2].

قال **بوذا**: " إن الشخص يقدر على رفع مصيره حتى مستوى الآلهة، أو يخفضه حتى الدرك الأسفل، من يرتفع يقدر على الهبوط، و من يهبط يستطيع الصعود ..

و قد **دخلتُ** "**نرفانا**"، و اضمحلت حياة " **خوتاما: Goatama**"، و **تخلصتُ** من الذات **بحلول الحق فيَّ**، إن هذا الجسد الذي ترونه هو جسد "**خوتاما**"؛ فسيفنى في وقت ما، أما "**الحق**" فلم يفن، إنه **يبقى و سيحل في كل بوذا مستنير** " **بودهي ساتغا: Sauwa Buddha**" "[3].

سنجد هنا القول بقدم و أزلية النفس و تناسخها بين البشر الذين يرتقون لمرتبة "**بوذا المستنير**"، "**فبوذا المستنير**" هي **روح خالدة قديمة أزلية** تنتقل بين أصحابها الذين يستحقونها؛ بعد **تحليهم بالصفات الإلهية و تخلقهم بأخلاق الإله** (**نظرية التخلق بأخلاق الخالق الصوفية**)[4]، فهي المقابل "**للحقيقة المحمدية**" **الصوفية**، و "**للنور المحمدي**"

---

(1) أحمد علي عجيبة. **دراسات في الأديان الوثنية القديمة**، القاهرة: دار الآفاق، ط 1، 2004، ص 136.

(2) عبد الله مصطفى نومسوك. **البوذية؛ تاريخها و عقائدها و علاقة الصوفية بها**، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1999، ص 477.

(3) أريان بيهكتشو. **بوذية مهايان**، ص 141، 242.

– نقلا عن: المرجع نفسه. ص 478 .

(4) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ط ، دت ،ج4، ص63.

الشيعي، و **التخلق بأخلاق الإله** هي الشرح الحرفي المطابق لتفسير طائفة **من الصوفية** و منهم **الإتحادية** للحديث القدسي " **كنت سمعه.. و بصره.. و يده**" بأنه **التخلق** بأخلاق **الحق** (الله عز و جل)، و في الباب موضوعات و مرويات ضعيفة، بل في المسألة محاذير كبيرة كالتخلق بصفات الألوهية و الربوبية و غيرها، و الأصح التعبد بأسماء و صفات الله تعالى. و يزيد **الإتحادية** تطرفا بأنه **توحد** مع **الحق** (الباري عز و جل).

" و من هنا أصبح هدف **البوذيين** "**مهايان**" الوصول إلى رتبة " **بوذا المستنير**"، و قد أثبتوها لأشخاص عديدة من قديسيهم "[1]. ما أصبح هدف بعض الصوفية من الفناء الوصول لدرجات **الكشف** و **الكرامة** و **الولاية**، و هو ما أنكره كبار مشيخة الصوفية المحققين على المريدين، و كثير من الطوائف الصوفية، **فالولاية** ليست غاية بل نتيجة، و **الكرامة** هي لدفع المخلص المؤمن الضعيف لا القوي.

و للوصول إلى مرتبة "**البوذا المستنير**"؛ تتبع طائفة **البوذية** منهجا عقليا أخلاقيا لتحقيق "**الخلاص**"، و هدفه محو **النفس الفردية** و **فنائها** في "**النرفانا**"[2]؛ أي **الذات الإلهية**. بالسيطرة على النفس و إخماد الشهوة، للوصول إلى "**النرفانا**"؛ سكينة تخدر الألم[3].

و **النرفانا** هي سبيل للتخلص من عذاب **التناسخ** الأبدي للنفس البشرية، و حصول الموت الأبدي، فهي حل للنظرة **التشاؤمية** للحياة في الثقافة **الهندية**، و هي الهدف الأسمى لكل **بوذي**[4].

---

[1] ساتين كوسيت و ناخاباتيب. **المذاهب في البوذية**، ص 141، 242.
- نقلا عن: المرجع نفسه. ص 478.

[2] أبو ريان، محمد علي: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ط ، 1970، ص88.
"**النرفانا**"؛ في "**السنسكريتية**" منطفئ؛ استعملها **البوذية** بمعان مختلفة، من طرح الشهوات و **الفناء** عن الحياة، و انعدام الشعور بالنفس و **اتحاد الفرد بالإله**. و هو ما يقابل **الفناء** بالمعنى **الصوفي**.
- وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج1، ص84.

[3] أبو ريان. **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص30.

[4] عبد الله مصطفى نومسوك. **البوذية**، ص 259.

و ليس معناها **الفناء** الأخير، بل **التحرُّر العظيم**؛ أي: "إلقاء البضـــاعة الزائدة من رغباتنا الشخصيَّة؛ حتى لا يعوقنا شيءٌ عن **اتحاد أنفسنا مع الكون** "[1]، الكون الذي هو تجسد ذاتي للإله العلة الأولى، **فالعلة الأولى** " تتراءى فيه بصورة مختلفة، **تحل** قوتها في العامة بأحوال متباينة، مثل **التجســـد** بأبدان معدودة مجندة، تتعارف و تتناكر، و ما يحصـــل لها بعد مفارقة الأبدان؛ **الاقتدار على تصـــاريف العالم**، و لذلك سموها **آلهة** .. يذهبون في **الوجود إلى أنه شـــيء واحد**"[2].

تقول بعض فرق **البوذية** أن "**الإله الواحد**" أوجد أرواحا، و هي التي تخلق الخير و الشـر في هذا العالم.. و فريق آخر من **البوذيين** يرى أن الإله يفرغ "**الكمالات الإنســـانية**" في كل زمن على **المختار**، فيحل محل الإله.. و بعض **البوذية** يرى أن الإله قد **يحل** في أية الإنســان **حلول** تكميل و تطهير، لا حلول استقرار[3].

الفرع الثالث: الزرادشتية.

في النحل **الفارســـية** تقارب كبير مع النحل **الهندية**، لعوامل القرب الجغرافي؛ و التفاعل و الاحتكاك الحضـــاري و القرابات العرقية، فقد علم أنه حصـــلت هجرات **للآريين** من المناطق الشمالية في القرون قبل الميلاد و مروا على **فارس**، فقرر بعضهم الاستيطان بها، و استمر الباقي إلى **الهند** مرورا **بخراســـان**، فنقلوا معهم عقائدهم و اســـاطيرهم و بعد مرور زمن من الامتزاج الثقافي ظهر الخليط في شكل عقائد شعبية تمثل تراهم الأسطوري الديني.

تميل طائفة من الدراسـات للنحلة **الزرادشـتية** و ما نشـأ منها **كالمانوية** و **الديصـانية**؛ إلى وجود فكرة "**وحدة الوجود**"، خاصـة بين طائفة **العارفين الصـوفية**، و التي اتخذت من الشـعر وسيلة للتعبير الرمزي عنه [4].

---

[1] هنري توماس. **أعلام الفلاسفة، تر**: متري أمين، القاهرة: دار النهضة العربية، ط ، 1964، ص 40.

[2] البيروني، أبو ريحان. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر آباد: دار الدكن، ط ، 1958. ص 25، 30.

[3] إبراهيم محمد إبراهيم. **الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة؛ و موقف الإسلام منها**، القاهرة: مطبعة الأمانة، ط1، 1985، ص 149 -150.

[4] غني قاسم. **تاريخ التصوف في الإسلام**، تر: صادق نشأت، القاهرة: مكتبة النهضة، ط ، 1973، ص238.

و هو ما نجد عند كل القائلين بوحدة الوجود، أي ظاهرة الترميز و الخيال الشعري، و سرية العقائد، و اللجوء للمجاز و الباطن.

يلخص **زرادشت** مذهبه في أن هناك **مظهرين (متضادين؛ متصارعين) لحقيقة كلية واحدة** هي **الألوهية**، هما **الأرواح الطيبة** "**أورمزد**"، و **الأرواح الشريرة** "**أهريمان**"، و الغلبة للخير في النهاية [1].

و قد ضُمّن مذهبه في "**الأبستاق**" أو "**الأفستا**"، الذي يرجع إلى (ق **10** ق م)، و جمع في (ق **6** م). و قد **أكد ديورانت أن له أصولا في الفيدا الهندية**، و أن **الزرادشتية** تسربت إلى النحل **الصوفية اليونانية كالأورفية** و غيرها [2].

نجد في فكرة "**الحلول الإلهي**" **في** روايات مولد **زرادشت**، و منها أن رؤساء الملائكة تجمعوا فوق جذع نبات اختار الحارس الملاك **زرادشت** الولوج فيه.. فأكلت منه بقرتان.. ثم أغرى كاهنٌ فتاةً لتحلب البقرة .. ثم سحق النبات و مزجه باللبن.. و شربا منه.. و هنا حدث **اتحاد المجد**؛ إذ **اتحد** "**الروح الحارس**" و "**الطبيعة الجسدية**" **لزرادشت** في صورة صبي ذكر[3].

من مثل هذه الأساطير استنتج الباحثون أن **الفرس** القدامى " اعتقدوا بأن **زرادشت** هو "**روح الإله**"، و هذه الروح سماوية تقمصت جسد المولود؛ بأن حلت برحم أمه [4].

" و تفصيل ذلك كما جاء في روايات **الزرادشتيين** أن **العظمة القدسية** أو **روح القدس** الذي صاحب **زرادشت** في أثناء حياته مع الناس على الأرض؛ كان يسكن ملكوت السموات، و أنه ظل **يحل** "**بالكائنات العلوية**" واحدا واحدا، إلى أن هبط من السماء إلى الأرض، و **حل** بجسد ذلك الرجل **المختار**، و **روح القدس**؛ هو من خلق " **أهورامازدا** "، و أنه بعد أن صدر

---

[1] أبو ريان، محمد علي. **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، بيروت: دار الطلبة العرب، ط، 1969، ص77.

[2] وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج1، ص427.

[3] أ. ف. توملين. **فلاسفة الشرق**، تر: عبد الحميد سليم، علي أدهم، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1980، ص146-147.

[4] حامد عبد القادر. **زرادشت الحكيم؛ نبي قدامى الإيرانيين**، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2006، ص 23.

عن الرب مر بكل حلقة من حلقات السلسلة العلوية، سلسلة الكائنات أو الأجرام السماوية، ثم هبط من العالم العلوي إلى العالم السفلي، و **حل** بجسد المرأة التي قدر لها أن تكون أُماً لهذا "**الرجل الرباني**" "[1].

ظهرت **المانوية** نسبة **لماني** (**215 م – 275 م**)، و هو من أهم دعاة **الغنوصية**، نشأ في مدينة **مسيحية يهودية**، تتسم منظومته بالثنائية الحادة، ربما بسبب أصلها **الفارسي**[2].

كانت **المانوية** مزيجا من تعاليم **الزرادشتية** و **النصرانية**.. و هو يرى أن هذا الكون قد صدر عن إله عملاق، قسم جسده إلى أجزاء كثيرة **صدرت** عنها جميع الكائنات، و هذا الاتجاه أسطورة **برهمية**، تقول أن طبقات البشر المختلفة قد صدرت عن جسم **براهما**، فرجال الدين من فمه، و الجنود من ذراعه.. [3].

و هذه الأساطير تثبت أن الكون هو مجموع أجزاء الإله، و هو ما نجده عند **صوفية اليهودية**.

الفرع الرابع: الطاوية.

الطاوية عقيدة **صينية** نسبة إلى "**طاو**"؛ ترجع إلى (**ق 6 ق م**)، لها كتاب مقدس ألفه الحكيم "**لي به**" الذي سماه أتباعه "**لاو تزو**"(**507 ق م**)؛ أي الشخص الكبير المجرب[4]، و هو معاصر **لكونفوشيوس**، يقال أنه مؤسس **الطاوية**.

يبين **لاو تزو** أن الموجودات **تصدر** عن "**ذات الطاو**" ثم تعود إليه، و جميع الموجودات في حقيقة الوجود هي "**أرواح**"، لأن **الطاو** في **جوهرها** [5]. و **الطاو** "**الكائن المطلق**" لا يستطيع

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج 13، ص 85.

[2] حامد عبد القادر. **زرادشت الحكيم**، ص 34.

[3] إبراهيم محمد إبراهيم. **الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة**، ص196.

[4] كيلاني محمد سيد. **ذيل الملل و النحل للشهرستاني**، بيروت: درا المعرفة، ط 2، 1395 هـ -1975، ص 26.

[5] محمود عبد الرؤوف القاسم. **الكشف عن حقيقة الصوفية**، بيروت: دار الصحابة، ط، 1408، ص 212-214.

أن يتصرف إلا **بحلوله** فيها[1]. لذا تدمج **وحدة الوجود الطاوية** الإنسان **بالعالم المطلق**، فهو صورة "**الإنسان المُكتمل**"؛ "**الفائق الإنسانية**". **فالطاو** يقوم على القوة المادية في الموجودات، و لا يمكن فصلهما و إلا سيحدث الفناء. و ذلك هو **القانون الأعظم** لجميع الموجودات في السماء والأرض[2].

يقول **الطاويون** في وصف **الطاو** أنه الوجود الأساس.. يظهر في أجساد و أشكال كثيرة جدا.. هو فراغ هائل عميق يحوي كل ما هو موجود.

و **الطاوية** هي الطريق للاتصال التام أو "**الوحدة التامة**" مع **الطاو**؛ القانون الأعظم أو الوجود ككل[3].

الفرع الخامس: الغنوصية.

تصنف العقائد **الغنوصية** كأهم أشكال "**الحلولية الواحدية**"، فهي منظومة فلسفية معرفية أخلاقية "**واحدية كمونية**"، تحولت من **وحدة وجود** "**واحدية روحية**" إلى "**واحدية مادية**"[4].

فالمنظومة الغنوصية تؤمن بثنائية وجود إلهين هما "**الإله الأول**" و "**الإله الصانع**" الخالق[5]، و أن الإله منتشر بشكل أعداد كثيرة من **الفيوضات** و **الأقانيم** [6].

تمثل العقائد **الغنوصية** امتزاجا واضحا للعقائد القديمة و المعاصرة لنشأتها، لأجل ذلك يختلط على البعض تأريخها، خاصة و ادعاء أصحابها بأنهم أقدم دين على أرض، و " الخلفية الثقافية

---

[1] الجهني. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ج2، ص 734- 735.

[2] عبد الحسين شعبان. **وحدة الوجود؛ و الحضور بالغياب – نصوص – الفلسفة التاوية و صنوها الصوفية**، أوراق مؤتمر الحوار العربي- الصيني، بكين: المعهد الصيني للدراسات الدولية، منتدى الفكر العربي، 20-24 أيلول (سبتمبر)، 2010، ص 6- 9.

[3] رحمات. **التفكير الديني في العالم قبل الإسلام**، ص 134- 141.
نقلا عن: القصير. **عقيدة الصوفية**، ص 71- 72.

[4] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، ج1، ص 431.

[5] هو **العقل الثاني** في **نظرية الفيض** أي "**العقل الفعال**" عند **الأفلاطونية المحدثة**، و هو المدبر و الخالق.

[6] هاينس هالم، **الغنوصية في الإسلام**، تر: رائد الباش، بيروت: منشورات الجمل، ط 2، 2010، ص 6.

للغنوصـــية مرتبطة تماماً بالخلفية التاريخية، و هي الأخرى تلقي الضـــوء الكاشـــف على بنيتها الأسطورية الفكرية.

.. سـيطرت الإمبراطورية **الفارسـية** على المنطقة ردحاً من الزمان، و نشـرت ديانتها **الثنوية** فيها. ثم جاء غزو **الإسـكندر** للمنطقة، و انتشـرت الثقافة **الهيلينية**، فمزجت الأفكار و العقائد الوثنية و ديانات الأسرار المختلفة بالفلسفات و العقائد **اليونانية**.

و بعد ذلك، ظهرت المرحلة **الرومانية** التي أسـقطت الحدود القومية و شـجعت التبادل بين الشـــعوب في الشـــرق و الغرب.. و من أهم جذور **الغنوصـــية** عبادة **بابل**، التي طرحت فكرة الســـماوات المختلفة التي يتحكم في كل واحدة منها كوكب.. كما دخلت بعض المفاهيم من العبادات المصرية القديمة، مثل **تأليه الإنسان** "[1].

الغنوصـية هي **التوصـل إلى المعارف العليا بالكشـف**، و تذوقها مباشـرة، بلا اسـتدلال أو برهنة عقلية[2]، " لذا اعتبر **الغنوصـيون** عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود، و أن **الغنوص** أقدم وحي إلهي، **و يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تنتهي و لا تتوقف**، و أن **بالغنوص "الخلاص الأبدي"**، ذلك أنه **الوحي المتجدد و الفيض** الذي ينبعث دائما هو من الملأ الأعلى[3].

لدى **الهرامســة** فقرة تعبر عن **العرفان الصـــوفي** و ترقي **المريد** لدرجة **الإتحاد** بالإله؛ في "حديث **العقل الإلهي** إلى **هرمس**[4]: " إذا لم **تجعل نفسك مساويا للإله**؛ فإنك لن تسطيع أن تدرك الإله، و ذلك لأن الشـبيه يدرك الشـبيه، اعمل على أن تصـبح أكبر فأكبر حتى يصـير

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج13، ص 82.

[2] النشار. **نشأة الفكر الفلسفي**، ج1، ص 186.

[3] عطيتو حربي عباس. **ملامح الفكر الفلسـفي عند اليونان**، الإسـكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط،1992، ص 270-269.

[4] **هرمس**: هو الاسم الذي أطلقه **اليونان** على الاله المصري "**تحوت**"، و سماه **الأفلاطونيون المحدثون** " **هرمس المثلث العظيم**". و هو **إله الخير** عند **الغنوصية**، و قد خلق الكون بالكلمة بواسطة.

- أبو الوفا التفتازاني. **مدخل إلى التصوف**، ص870.

مقدارك لا متناهيا، تحرر من جميع القيود و الحدود الزمانية و المكانية .. فإن الطريق المباشر للإله للقائك" .. و هو تأكيد فكرة **وحدة كل أجزاء الحياة** "[1].

يعتبر **العرفان الغنوصي** لدى أصحابه أسمى و أرقى المعارف، لأنها تحرر **الروح** من الجسد و العالم المادي ، لتقوده إلى **العالم النوراني الأسمى الذي صدرت منه**[2].

نجد **الغنوصية** تبرز بصورة فلسفية بعد صراعها مع **النصرانية** لتظهر في ثنايا **الأفلاطونية المحدثة**، في مسائل ثلاثة:

- **الواحد**: الإله العالي المتعالي الخفي، الذي لا يوصف.
- **الصدور الفيضي**: للأفلاك و العقول و العوالم.
- **الهيولى**: المشتقة من الواحد [3].

" في المنظومة **الغنوصية**، يعيش "**الإنسان الروحاني**" منفياً في العالم المادي، فقد سقط فيه عن طريق الخطأ أو الخلل الذي حدث. ووجوده في هذا العالم هو مصدر تعاسته، و هو يحلم دائماً بالعودة إلى **أصله** "**الرباني النوراني**"، ليلتحم به مرة أخرى، و لن تتحقق سعادته إلا بهذه العودة. و يُترَك البشر النفسانيون و الجسمانيون في كوكبهم الأرضي المدنَّس، فهم لا قداسة لهم مستبعدون من "**عملية الخلاص**". و تنسحب **الشرارات الإلهية** تماماً من الكون بانسحاب **أصحاب العرفان** منه، (يصبح العالم مادة محضة، و قد يختفي و يذوب) " [4].

ميزة المنظومة الفكرية **الغنوصيون** في جميع تجلياتها في الطوائف **اليهودية** و **النصرانية** و **الإسلامية** و **العلمانية**، **التفلت من التكاليف**، و تعظيم كل الغلاة و الشواذ فكريا حين مجاهرتهم بالمخالفة العلنية للنصوص الكتابية، و لك البحث في التاريخ؛ ما وجدت مغاليا أو منحرفا في ديانة؛ ما عن أصولها؛ إلا وجدت تعظيما له عند أهل الفلسفة خاصة المنظومات **الغنوصية الإتحادية**.

---

[1] عطيتو. **ملامح الفكر الفلسفي و الديني**، ص 271- 273.

[2] الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي؛ سلسلة نقد العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2007م، ص 253.

[3] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للراسات و النشر، ط1، 1984، ج2، ص 86.

[4] المسيري. **موسوعة اليهود و اليهودية**، ج13، ص 103.

و لك عند المسلمين صور عدة من **ابن سبأ للحلاج للسهروردي المقتول** و غيرهم كثير، فمع تواتر النقول من خصومه و أتباعهم و المحايدين بضلالاتهم (مع اختلاف الأطراف في الحكم عليهم)؛ فلن تجد معظما لهم أكثر من **فلاسفة الصوفية** و القائلين **بالوحدة** و **الباطنية** و **الإسماعيلية** و **المستشرقين**؛ خاصة الفلاسفة منهم، فعبقرة الفلسفة في إسقاط المقدس.

و ذلك راجع إلى أن **الغنوصية** تتسم " **بميل إلى رفض الشرائع المُرسَلة للبشر، فالغنوصيون "نورانيون"**، لا يخضعون لمثل هذه الشرائع، **فهم جزء لا يتجزأ من الإله**، و لذا لا يسري عليهم ما يسري على الآخرين (**الأغيار**). و لهذا **يقدس الغنوصيون الشخصيات الملعونة في العهد القديم و الجديد** مثل **قابيل**، و هم يعبدون **الشيطان تعبيراً عن رفضهم النواميس البشرية و الشرائع الإلهية**.. بل إن **الثعبان** الذي كشف **لآدم** و **حواء** سر **"شجرة المعرفة"** هو بطل قصة الخلق الحقيقي من وجهة نظر **الغنوصية، فهو رمز تحدِّي الخالق**، و رفض الحدود و الشريعة، **و رفض الجهل الذي ضربه "الإله الصانع" على الإنسان**، أي أنه **رمز رفض الكون** "[1]. و جميع الطوائف الباطنية ذات عقائد سرية طبقية عنصرية، و تتميز بتأليه الإنسان كحاوي للأسرار الكونية، و تصنع **الإنسان الإلهي** وفق منظومة روحانية للارتقاء عبر مراحل، أو بلوغ الطائفة أو العرق بالكامل درجة التوحد مع الإله.

المطلب الثاني: المصادر اليونانية.

نجد لنظرية **وحدة الوجود** إشارات و ملامح عند **اليونان** و خاصة لدى الفلاسفة الأولين من **الطبيعيين الأوائل** و **الإيليين** أمثال **إكسانوفان**، و كذلك **أفلاطون** و **الرواقية**. و اكتملت صورتها لدى **أفلوطين الإسكندري** في المدرسة **الأفلاطونية المحدثة**.

الفرع الأول: الفلاسفة الأوائل.

أولى شذرات هذا المذهب نجدها عند بعض الفلاسفة **اليونان** القدامى حين خاضوا معالم تصور الوجود ككل و البحث في ماهيته و أصله[2]. و هم في ذلك قد تلقوا بواكير أفكار شرقية

---

[1] المرجع نفسه، ج13، ص 104.

[2] بدوي عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ص 624-625.

و معتقدات مختلطة من أمم و حضارات عدة تأثروا بها، غير أن المنهج الجديد كامن في عرضهم لتلك الأفكار و البرهنة العقلية عليها، و إخراجها من الأسطورة إلى المنطق العقلي[1]. كما أن استيعابهم للفكرة و قبولهم لها كان متدرجا في الفهم و العرض، بين البساطة إلى التقعيد.

و من أقدم من وثق له من الفلاسفة:

1. **طاليس (حوالي 640 ق.م – ت 546 ق م)** [2]، أول من تفلسف في **ملطية**، و رد الموجودات جميعها إلى "**واحد**" هو مصدرها و مبدأ وجودها، و قد اعتبر الماء **العلة المادية** و **الجوهر الأوحد** الذي تتكون منه الأشياء و الموجودات جميعا [3].

شاعت هذه الفكرة قبل **طاليس**، و عرفت لدى الشعوب القديمة السابقة عليه، و لعل **هوميروس** أول من أشار إلى هذا الأصل قبل **طاليس** حيث قال: إن " **أوقيانوس** هو المصدر الأول للأشياء جميعها بما فيها الآلهة "[4].

و اتجاه **طاليس** كان سائدا بين **الفلاسفة الطبيعيين** آنذاك، بالاعتقاد **قوة حيوية دافعة في المادة**، و محاولة **طاليس** تعد الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي، و النظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود[5].

2. **انكسمندريس (611 –547 ق.م)** [6]: **مبدأ الكون اللامحدود** هو **واحد** يتكثر عن طريق الحار و البارد، فتتألف العوالم بتتابع، فإذا فني الواحد وجد الآخر، فيوجد عنه عالم و يفنى آخر بدورة لا نهائية و لا محدودة. و هذا معنى **وحدة الوجود** عنده[7].

---

(1) وول ديورَانت. **قصة الحضارة**، ج 6، ص 248- 251.

(2) ولد **طاليس** في **ميليتس** من أبوين **فينيقيين**. و تلقى معظم تعليمه في **مصر** و الشرق الأدنى.
- وول ديورانت. **قصة الحضارة**، ج5، ص330.

(3) عطيتو. **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، ص11.

(4) المرجع نفسه. ص19.

(5) أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط ، 1976، ص11.

(6) تلميذ **طاليس**، و هو أول من ألف في الفلسفة كتبا بعنوان " **في الطبيعة**".
- مرحبا. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 51.

(7) بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ص 267.

3. **انكسيمانس (588- 524 ق.م)**: من تلامذة **انكسمندريس**، يرى أن **الأول** " أبدع ما في علمه من **صورة أزلية بأزليته**. و هذا هو عين القول **بالوحدة**، لأن من فصل القول بعده قال عن الموجودات أنها أشباح **للصورة الأزلية**، أو انعكاسات على المرايا للصور للأزلية، و إلا فالوجود واحد لا تكثر فيه "[1].

و ذا ما بنى عليه **أفلاطون** "**نظرية المثل**"، **فالمثال صورة لحقيقة أزلية**، و حاول **أفلاطون** أن يبحث عن "**الوجود الثابت الخالد**" في **المُثُل ideas** [2].

4. **هرقليطس (540 ق م – 475 ق م)**: اعتقد أن النار هي **المبدأ الأول** الذي تصدر عنه الأشياء و ترجع إليه، و هي نار إلهية أثيرية حية عاقلة، تتصف بالأزلية و الأبدية، و هي حياة العالم و عقله الكلي، و هي الإله[3].

5. **أكسينوفان (570 ق.م – 480 ق.م)**: هو من أوائل الفلاسفة **الإيليين**.

" يرى **أكسينوفان** أن **الكل واحد**، و هو أول من قال **بثبات الوجود و وحدته**.. و ينسب إليه قول: إن **الإله يظل دائماً كما هو**، و لما كان الإله و الطبيعة شيئاً واحداً؛ فالوجود على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً. و ذكر **أرسطو أن أكسانوفان أول من نادى بوحدة الوجود**، و قال عن **الواحد**: هو الكل في الكل، و الكل في الواحد "[4].

يقرر **اكسينوفان تأليه الطبيعة**، فهي **وحدة وجود مادية**[5]، " و يفرق بين الوجود بوصفه كلاً واحداً، و بين الأجزاء المختلفة في الوجود. أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً؛ فقد قال بأنه واحد، بمعنى أن صفاته لا تتغير، **فالوجود واحد ثابت** بنظر **اكسينوفان**، و هذا لا يمنع من التغيرات الجزئية التي تنشأ في الكون بوصفها حوادث جزئية "[6].

---

[1] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص380.

[2] عبد المجيد عبد الرحيم. **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1979، ص 148.

[3] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ص 533.

[4] مور؛ هنري توماس. **أعلام الفلاسفة**، تر: متري أمين، بيروت: دار النهضة العربية، ط ، 1964، ص75.

[5] عطيتو حربي عباس. **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، ص 14.

[6] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص 268 -269.

6. **برمنيدس (514 ق.م – 450 أو 440 ق.م تقريبا)**: خلص إلى نتيجة أن **الوجود واحد ثابت**.

و يعلل ذلك بمقدمات عن المعرفة، نتيجتها أن العقل أساس الحكمة، و العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي، و هو **الوجود المطلق الأزلي الأبدي الواحد غير المتغير غير الحال في المكان**، و هو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه، فالوجود هو كل شيء، لأن ما عدا الوجود العدم، ليس بشيء. و **الوجود قديم أبدي**، و هو غير محدث[1].

نظر **بارمنيدس** للوجود بحسبانه شيئا مجردا، و أضاف للوجود صفات أصلية إلهية، فلم يفرق بين الآلهة و الوجود، و **الوجود قديم بالضرورة**، و يشبه كرة متوازنة، **و هي الدائرة التي يرمز بها الصوفية إلى الوجود في مذهب أصحاب وحدة الوجود**. فالعالم **قديم كامل ثابت** عقلي، بلا كثرة، و لا التغير؛ و الوجود لا ينتج إلا وجودا [2].

7. **فيثاغورس (570 أو 580 ق.م – ت ؟)**: **مبدأ الموجودات** هو "**العدد**"، و أول العدد هو **الواحد**، و الأعداد تبدأ من اثنين. " **فالمبدع" واحد** لا **كالآحاد**، و لا يدخل في العدد، ذو **وحدة ذاتية** تصدر منها **الوحدانيات**، **كالواحدية للعقل الفعال**، **فالواحد** إذن موجود في كل شيء لا محالة[3].

يمثل تيار **إخوان الصفا الفيثاغورية المحدثة**، لذا بينوا هذا بصورة أوضح: " إن الله ليس بشخص و لا صورة، بل "**هوية وحدانية**"، ذو **قوة واحدة** و **أفعال كثيرة** و صنائع عجيبة.. و هو **الفائض** منه جميع الموجودات، و هو المظهر صور الكائنات في **الهيولي**.. فكان **و هو موجود في كل شيء**، من غير المخالفة مع كل شيء، من غير الممازجة، **كوجود الواحد** في كل عدد.. **فالواحد** لا يتوهم أن قبله شيء من العدد تقدمه، إذ هو **أول موجود فاض منه الوجود**، فكان الموجود الذي لم يتقدمه وجود شيء (**الواحد**)، و **فاض** منه الثاني، فهذا الذي

---

[1] المرجع نفسه. ج1، ص 270-271.

[2] بدوي عبد الرحمن. **ربيع الفكر اليوناني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ، 1966، ص28.

[3] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص 389-390.

لمنزلة واحد العدد هو **الإبداع الأول**. **فواحديته** من **أحديته**.. فهو **الأحد** و **أول** من أبدعه **الواحد**، المنبعثة منه الآحاد؛ أصل ينبوع الأزواج و الأفراد"[1].

الفرع الثاني: أفلاطون (428 ق م - 347 ق م).

لم يكن **سقراط** صاحب مذهب في **وحدة الوجود**، بل قدم أسس "**مذهب المثل**" الذي سار عليه أتباعه من بعده و خاصة **أفلاطون**، لذا نجد **أفلاطون** قد جمع صدى الاتجاهات السابقة و تمثلها في مذهب واحد:

- أخذ عن **برمنيدس** فكرة **ثبات** و **قدم الوجود**.
- عن **هيرقليطس** فكرة **التغير** و **الحركة**.
- عن **سقراط** فكرة **المعاني** و **الماهيات**.

ثم أوجد علاقة بين هذه الأفكار و وضع كل منها في مكانه، فنجده يقول **بالإثنية** في **عالم المثل** و **عالم الحس**. و يشير إلى **وحدة** هذا **الوجود**، و المبدع الحق ليس شيئا من الأشياء بل هو جميعها، لأنها منه، و رمز له بالخير، فقال: **الخير هو الإله الواحد**، و هو **واحد**؛ لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه، و هو **واحد** بالنسبة للصور التي يسبغ عليها الحقيقة، و يمنحها القدرة على أن تعرف، و هو **واحد** أيضا بالنسبة للمحسوسات التي يدخل **الوحدة** على صورها، **فكل شيء يصدر عنه**، و كل شيء يمكن أن يساعدنا في الوصول إليه، فإن كل شيء من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير...

أضاف **أفلاطون** إلى منهجه المنطقي الرياضي اتجاها **صوفيا** عميقا تلقاه من **النحلة الأورفية** و تعاليم **الفيثاغوريين**، فكان لهذه النزعة الروحية العميقة أثرها الكبير على **المتصوفة** فيما بعد سواء منهم **المسيحيين** أو **المسلمين**، كما يشار إلى **أفلاطون** أنه مصدر فكرة **الإشراق النوراني** التي استعارها منه **الأفلاطونيون المحدثون**، كذلك **الصوفية** في مختلف الأديان[2].

---

[1] عادل العوا. **حقيقة إخوان الصفا**، دار الأهالي: دمشق، ط ، 1993، ص244-245.

[2] أبو ريان. **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص 192 ،292.

الفرع الثالث: الرواقية.

عند **الرواقية** العالم هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء في العالم و الأرض، و ما فيهما من أجناس و طبائع و تسميه "**الإله**"، و العالم يحيط به الخلاء، و له **أنفس**، و هو كائن حي مفكر عاقل، و "**نفس العالم**" منبثة في كل مكان.

أما الكون فهو المجموع المؤلف من العالم و من الخلاء اللامتناهي الذي يحيط به، و العالم على شكل الفلك، و الأرض مركز ذلك الفلك[1].

و العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة، و أهم القضايا و أصدقها تعبيرا عن الوجود لدى **الرواقية** .. هي المتضمنة نسبة بين شيئين.. و العالم **واحد بوحدة القوة الحالة فيه**، يحدده فلك[2].

اضطر **الرواقيون** في **نظريتهم في المعرفة** إلى الاعتراف "**بوجود**"، إن لم نقل أنه **روحي** .. فليس **وجودا ماديا**، فالمادة عندهم **ديناميكية** لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة.. **و المادية الرواقية** .. تفترض في العالم مجموعة من **القوى باطنة فيه بالذات**، و هذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه، فليس التفسير .. "**كميا**" على النحو المادي الموجود اليوم، و إنما .. تفسيرا ديناميكيا.

فنظرتهم فيما يتصل بالله، تجعل من هذا "**الوجود**" **وجودا باطنا** في ذاته، أعني أنهم يقولون **بوحدة الوجود** على أساس أن "**الإله**" هو **القوة الحالة** في جميع أجزاء "**المادة**" التي منها يتكون العالم [3].

أما عن علاقة الله بالعالم فيرى **الرواقيون** أن "**العقل**" الذي أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم، و هو الإله بارئ العالم، في الوقت نفسه **جوهر العالم** و حقيقته، **إذن فالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فقط؛ بل هو العالم نفسه**، و من أجل ذلك قال أصحاب **الرواق**: أن **العالم هو جوهر الله**، و هو ما يطلق عليه اسم "**الطبيعة**" أي مجموع الأشياء المتناسق، و الكون

---

(1) أمين عثمان. **الفلسفة الرواقية**، القاهرة: سلسلة أعلام الفلسفة، ط ، 1945، ص127.

(2) كرم يوسف. **تاريخ الفلسفة**، ص 223-224.

(3) بدوي؛ عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة: دار النهضة، ط ، 1970، ص 36-37.

من حيث يدبره **مبدأ عاقل**؛ ليس شيئا غير الله، فالله و الطبيعة اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة[1].

و قد ظهرت صورة **الوحدة** في أكمل معانيها لدى **سونيسيوس القورينائي** (**360** م)، فهو يرى "أن الله هو **الواحد**، و هو الكل، و هو واحد الأشياء، و الواحد قبل الأشياء، و بذرة كل شيء عنه يصدر، و كل وجود، و كل فكر، و كل جمال و كل فعل.. و واحد كل واحد، و عدد كل عدد، هو أصل الحاضر، و هو الجمال اللانهائي، و البذرة الخفية و أبو العالم و أبو العوالم العقلية[2].

الفرع الرابع: الأفلاطونية المحدثة.

كانت فلسفة **أفلوطين** (**نحو 205 – 270 م**) "**الأفلاطونية المحدثة**" مزيجاً متجانساً من آراء **أفلاطون** و **الرواقيين** و **فيلون** و الأفكار **الهندية** و **الزرادشتية** و **النصرانية**.

أساس نظرية **أفلوطين** في الألوهية هو **نظرية الفيض**؛ فيرى أن **الأول** "**قوة**" **تفيض** الوجود بدون تتغير، لأنها تبذل آثارها لا جوهرها، و لا تنتقل الأجزاء، فيبقى **الأول** كما هو في استقلاله و كماله و ذاته. و" **حلول الله** أو **الأول** في الكون **كحلول** الروح في البدن. فالروح تعم جميع البدن دون تبديد أو تكثر.. "[3].

تمثل فلسفة **أفلوطين** طريقين: طريقاً "**ميتافزقياً هابطاً**".. من **الأول** إلى **العقل**، و من **العقل** إلى **النفس** (**النفس الكلية**) إلى الأجسام المحسوسة، يقابله طريق "**صوفي صاعد**".. عودة **النفس** إلى مصدرها **الأول**، و **انجذابها** إليه و **اتحادها به**. فالطريق الأول يسير من **الوحدة** إلى **الكثرة**، و الطريق الثاني يعود من **الكثرة** إلى **الوحدة** .. و على هذا النحو يمكن لكل جزء أن ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل.. هذه الفلسفة إنما تكشف عن نصيب كبير من مذهب **وحدة الوجود**، بحيث يكون **الأول** منبثاً في الأشياء، مختلطاً بها، غير متميز عنها، **فالأول يحوي كل**

---

[1] عثمان أمين. **الفلسفة الرواقية**، ص 131-132.

[2] بدوي عبد الرحمن. **تاريخ الفلسفة في ليبيا؛ سونيسيوس القورينائي**، بيروت: دار صادر، ط1، 1971، ج2، ص250.

[3] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، ج 1، ص 200- 201.

شيء، لأن الأدنى حاضر في الأعلى، فالجسم في النفس، و النفس في العقل، و العقل في **الأول** أو **الواحد**، و **الواحد** في كل مكان موجود، في كل شيء، بحسب استعداد كل شيء لتقبله "[1].

و بهذا يتم تفسير حكمة **أفلوطين** المشهورة " **الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر**"[2]. **فأفلوطين** يقول **بوجود الواحد: الواحد** البسيط، الذي لا يقبل التجزؤ في مقابل الكثرة. و **الواحد** لا يصدر عنه إلا واحد، و هو **العقل الأول**، و يكون فيه ثنائية تقوم **بوحدة الأول**، **فالواحد** (**الأول**) يطبع الثاني (**العقل الأول**) بطابع **الوحدة**؛ فهو **واحد** أيضاً، و **الأول** لا يوصف، و الثاني هو "التعقل" و "العقل"، و **العقل** هو "**وجودٌ**" يفكر فينتج "**معقولات**"، هي "**المثل الأفلاطونية**". و بما أن "**العقل**" صادر عن **الأول الأزلي الأبدي**، "**فالعقل الفعال**" **أزلي أبدي**.

و بالطريقة ذاتها يصدر الثالث عن الثاني، و الثالث هو "**النفس الكلية**". و الثالث يشكل مركزاً وسطاً بين "**العقل الفعال**" و "**العالم المحسوس**"، **فالنفس الكلية** هي التي ينتج عنها "**العالم المحسوس**".. **و العالم المحسوس مرآة العالم المعقول**، و **الصورة** لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل.

هذه هي رحلة الخط النازل في نظرية أفلوطين "للواحد" و "العقل الفعال" و "النفس الكلية" و "العالم المحسوس"[3].

و هي تمثل عملية تنقل **للأول** من وحدة إلى كثرة مفككة؛ مجموعها يعيد تشكيل **الأول** من حيث التعقل، و ذاك لأنها **فيض** تام عنه و ليست تجزأ لذاته؛ إذ الجزء أنقص، فهي تكون من كمون مجموع به نحو كينونة صادرة عنه بلا إرادة منه مفارقة له، بذلك تكسب الأزلية و القدم وتزيد العلم و الإرادة لفقدانها للأولية.

" أما رحلة **الخط الصاعد** فيراه **أفلوطين** كما يراه **أفلاطون** و هو أن **النفس** كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية، **و هي تحمل في**

---

[1] مرحبا، محمد عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: منشورات عويدات، ط1، 2000، ج 1، ص 244.

[2] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج2، ص472.

[3] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص 190- 191.

أساسها صفات "الواحد الأول"، لأنها تحمل صفات "النفس الكلية" و "العقل الكلي"، و بالتالي عليها التخلص من هذا المحسوس المتبدد، لكي تعود إلى **الوحدة**.

و هنا يكون سلوكها بالعودة إلى **الخط الصاعد** نحو مصدرها، و عند القائلين بها من الصوفية، تبدأ "**بالوجد**" و يتطور حنين النفس إلى مصدرها إلى "**حالة عشق**" ثم "**نشوة**" ثم "**سكر**"، ثم "**الفناء**" أو "**المحو**"، فإذا وصل إلى "**الصعق**" اطمأنت النفس، كأنها "**اتحدت**"، فيقول:

أنا الموجود المعدوم و المنفي و الباقي
أنا المحسوس و الموهو م و الإقعاء و الراقي
أنا الكنز أنا الفقر أنا خلقي و خلاقي[1]

و في هذه الحالة تسقط التفرقة بين العاقل و المعقول، فيصبحان شيئاً واحداً هي حالة **الاتحاد** بالباري و الفناء فيه[2].

و في مذهب **أفلوطين ناحية ذاتية** تقوم على أساس أن **الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى "إفناء الذات" في "الوحدة الإلهية"، و إلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد**، و المزاج المكون لهذه **التجربة** هو في الأصل "**الوجد**".

كما أن هناك "**موضوعية**" تتمثل في أن هذه الفلسفة تقوم على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي.. و طابع الفلسفة لدى **أفلوطين** سيمتاز أولا بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، و ثانيها أنها فلسفة تقوم على "**الوجدان**" و "**التجربة الذوقية الصوفية**" و "**الكشف**" [3].

و لأن **الأول** واحد كامل " **فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة**، تشبهه و إن لم تساويه في الكمال، و هو **يفيض** بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة. و يصور ذلك في عدة

---

[1] الجيلي؛ عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم. **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل**، القاهرة: دار مصطفى البابي الحلبي، ط 4، 1402 هـ، ج1، ص 11.

[2] بدوي. **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص 190- 191.

[3] بدوي عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، ص122.

تشبيهات، كقوله إن **الفيض** أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس، أو الحرارة الصادرة عن النار، أو البرودة الصادرة عن الثلج " [1].

" و بهذا يكون **الفيض الأفلوطيني** أقرب إلى القول **بالمثل** لدى **أفلاطون** الذي يجعل **الصور المثلى** في الملأ الأعلى أقدم الكائنات و أكملها، فرأي **أفلاطون** في الكائنات كان أمرا روحيا، و من أجل ذلك كان أقرب إلى ما يريده أصحاب المذاهب الدينية " [2].

المطلب الثالث: المصادر الكتابية.

الفرع الأول: اليهودية.

يطرح **العهد القديم** رؤى متناقضة للإله؛ تتضمن درجات مختلفة من **الحلول**، فيوصف بصفات البشر كالندم (**خروج 10/32 – 14**)، النسيان ثم التذكر (**خروج 23/2 – 24**)، و **عدم الإحاطة بكل شيء** فيرشده اليهود لبيوت لألا يهلكهم عن طريق الخطأ (**خروج 13/12 – 14**)، و يطلب من (**جماعة يسرائيل**) أن يصنعوا له مكاناً مقدَّساً ليسكن في وسطهم (**خروج 8/25**).

" يتعمق الاتجاه **الحلولي** مع ظهور **اليهودية التلمودية الحاخامية**؛ و يزداد **الحلول الإلهي**، فنجد أن القداسة تتعمق في **الحاخامات** من خلال مفهوم **الشريعة الشفوية**، حيث يتساوى **الوحي الإلهي** بالاجتهاد البشري، و يصبح **الحاخامات** ذوي إرادة مستقلة يقارعون الإله الحجة بالحجة، و تُجمَع آراؤهم في **التلمود** الذي يصبح أكثر قداسة من **التوراة** (التي يفترض أنها معادلة للإله و تحوي سر الكون). و قد بلغ **الحلول الإلهي** درجة أن **المشناه** (تضم **تفسير الحاخامات**) شُبِّهت **باللوجوس** في **اللاهوت المسيحي**، أي أنها **كلمة الإله المقدَّسة، كانت موجودة في عقله منذ الأزل.**

تُستخدَم كلمة "**ابن الله**" للإشارة إلى **الشعب اليهودي**، أي أنه هو أيضاً **اللوجوس**. و تزداد أهمية اليهود **كشعب مقدَّس**، داخل الطبيعة و التاريخ، و يزداد التصاق الإله بهم، و تحيُّزه

---

[1] مطر أميرة حلمي. **الفلسفة عند اليونان**، ص450.

[2] عمر فروخ. **الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**، بيروت: مكتبة منيمنة، ط1، 1947، ص 121-122.

لهم ضد أعدائهم. و يخلع **التلمود** على الإله صفات بشرية بشكل عام، و يهودية بشكل خاص، و بشكل أكثر تطرفاً من **التوراة**"[1].

" يصـــل **الحلول** إلى منتهاه و إلى درجة **وحدة الوجود** في تراث **القبَّالاه**، فهو تراث يكاد يكون خالياً تماماً من أي **توحيد** أو تجاوز أو **علو للإله**، بحيث لا يصبح هناك فارق بين **الجوهر الإلهي** و **الجوهر اليهودي** .. فاليهود قد خُلقوا من **مادة مقدَّســـة (حل فيها الإله بروحه)** مختلفة عن تلك المادة (الوضيعة العادية) التي خُلقت منها بقية البشر.

.. و تتضـــح النزعة نفســـها في **قصـــة الخلق** في **التراث القبَّالي**، فالإله لا يخلق العالم من العدم؛ و إنما **صدرت عنه التجليات النورانية العشرة (سفيروت)**، التي تأخذ صورة **آدم الأول** أو **القديم (آدم قدمون)**؛ أي أن **صورة الإله هي صورة الإنسان**، و تستقل **التجليات العشرة** تماماً عن الخالق حتى أنه يتحدث مع **الشخيناه (التجلي العاشر)**.. و في داخل **التراث القبَّالي**، يصـبح **التجلي العاشـر (شـخيناه)**: **الذات الإلهية** و التعبير الأنثوي عن الإله، و هو نفســه **جماعة يسـرائيل**، أي أن **الزواج بين الخالق و الشـعب يصـبح هنا توحداً كاملاً**.. ثم تصـل **الحلولية** إلى ذروتها و الشـرك إلى قمته، حين يصـبح الإنســان اليهودي شـريكاً للإله في عملية الخلق نفسها، و يزداد الإله اعتماداً على الإنسان"[2].

" بعد عملية **الســقوط** و **تَهشُّــم الأوعية في القبَّالاه اللوريانية**، تتفتت **الذات الإلهية** نفسها، و تتوزع **الشرارات الإلهية**، و لا يتأتى للإله أن يستعيد كماله و يحقق ذاته إلا من خلال **شـعبه اليهودي**. فاليهود؛ بآثامهم، يؤخرون عملية **الخلاص** التي تؤدي إلى **خلاص العالم** و إلى **اكتمال الإله**. و هم؛ بأفعالهم الخيرة، يعجلون بها. و لذا، **فالأغيار** و الإله يعتمدون على أفعال **اليهود الذين يشـــغلون مكانة مركزية في العملية التاريخية و الكونية للخلاص**. و عند هذه النقطة، يصبح من الصعب الحديث عن اليهودية باعتبارها ديانة توحيدية.. و مع تغلغل **القبَّالاه** ذات **الأصول الشعبية و الغنوصية** – و التي اكتسبت أبعاداً **مسيحية**– حدثت عملية **تنصير لليهودية** "[3].

---

[1] المسيري. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج 15، ص149– 152.

[2] المرجع نفسه. ج 15، ص149– 150.

[3] المرجع نفسه. ج 15، ص 151.

و مع بدايات العصر الحديث كانت **الحسيدية** أوسع المذاهب انتشاراً، و هي شكل من أشكال **الحلولية المتطرفة** بكل ما تحمل من شرك و ثنوية[1]. و هي فرقة صوفية منشقة عن **الفريسيين التلموديين**، يعظمون **التلمود** بتفسيرات باطنية .. من أهم ما يميزهم اعتقادهم **بوحدة الوجود**[2].

الفرع الثاني: النصرانية.

انتشار النصرانية و اتخاذها للنزعة العالمية جعلتها تصطدم بالرؤى **العرفانية الغنوصية** " فنافستها **الغنوصية** منافسة خطيرة، و اتخذت صورا و أشكالا عدة منها **الغنوصية اليهودية** و **الغنوصية النصرانية** "[3].

" و قد أثرت **الغنوصية** في **اليهودية** و سيطرت على فيلسوفهم **فيلون**، و أثر هو في **القديس يوحنا الإنجيلي**. و إن كانت **النصرانية** ترى في **المسيح** صفات **الغنوصي**، و **النصرانية** دين **غنوصي**، لكنها تقتصر **الغنوص** على **المسيح** وحده، **فالاتحاد المطلق** بين العارف و المعروف سواء في العرفان أو في المادة؛ إنما كان بين **الله** و **المسيح** فقط، و لهذا فقد ظهر **الغنوص** يحارب **المسيحية** في **العصر الهيليني**"[4].

يجاهر **النصارى** بالقول **باتحاد الناسوت باللاهوت** في شخص **عيسى** عليه السلام، لكن اختلفوا في معنى **الاتحاد**؛ فقالوا **بالاختلاط و الامتزاج التام**، و قال البعض ظهور **اللاهوت** على **الناسوت**، كظهور الصورة في المرآة، و النقش في الخاتم. و ذهب الكثير إلى معنى **الحلول**[5].

و " **الملكانية** قالوا: إن **الكلمة اتحدت بجسد المسيح**، و تدرعت **بناسوته**. و يعنون بالكلمة: **أقنوم العلم**، و يعنون **بروح القدس: أقنوم الحياة**، و لا يسمون العلم قبل تدرعه:

---

(1) المرجع نفسه. ج 15، ص 152.

(2) سعود بن عبد العزيز الخلف. **دراسات في اليهودية و النصرانية**، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1418 – 1997م، ص 147 -149.

(3) عطيتو. **ملامح الفكر الفلسفي و الديني**، ص 273.

(4) النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص171-172.

(5) الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر. **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، تح: رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، ط ، 1957، ص86 – 87.

ابنا، بل **المسيح** مع ما تدرع به: **ابن**. فقال بعضهم إن **الكلمة مازجت جسد المسيح**، كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. و صرحت **الملكانية** بأن **الجوهر** غير **الأقانيم**، و ذلك كالموصوف والصفة، و عن هذا صرحوا بإثبات التثليث و أخبر عنهم القرآن **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ ﴿المائدة:73﴾**.

و قالت **الملكانية**: إن **المسيح ناسوت كلي**، لا جزئي، و هو **قديم أزلي**، من قديم أزلي، و قد ولدت **مريم إلها أزليا**، و القتل و الصلب وقع على **الناسوت** و **اللاهوت** معا. و أطلقوا لفظ الأبوة و البنوة على الله عز وجل و على **المسيح** لما وجدوا في **الإنجيل** حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد، و حيث قال له **شمعون الصفا** إنك ابن الله حقا "[1].

أما **اليعقوبية** فقالوا: " انقلبت الكلمة لحما و دما، فصار الإله هو **المسيح**. و هو الظاهر بجسده، بل هو هو. و عنهم أخبرنا القرآن الكريم: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾﴿ المائدة:72﴾**.

فمنهم من قال: إن **المسيح هو الله تعالى**. و منهم من قال: **ظهر اللاهوت بالناسوت**، فصار **ناسوت المسيح مظهر الجوهر**، لا على طريق **حلول** جزء فيه، و لا على سبيل **اتحاد "الكلمة"**؛ التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو، و هذا كما يقال: ظهر الملَك بصورة إنسان، أو ظهر الشيطان بصورة حيوان.. **فالمسيح جوهر واحد "أقنوم واحد"**؛ إلا أنه من **جوهرين**.. فجوهر الإله القديم، و جوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا"[2].

" و ذكر طوائف من **المتكلمين** .. عنهم أنهم جميعا يقولون **بالاتحاد** و **الحلول**، لكن **الاتحاد** في **المسيح** و **الحلول** في **مريم**، فقالوا: اتفقت طوائف **النصارى** على أن الله جوهر واحد ثلاثة **أقانيم**، وأن كل واحد من **الأقانيم** جوهر خاص يجمعها الجوهر العام"[3].

---

[1] الشهرستاني. **الملل و النحل**، ج 2، ص 27.

[2] المرجع نفسه. ج 2، ص 30-31.

[3] ابن تيمية: **إقامة الدليل على إبطال التحليل**، ج 5، ص106.

و سادت فكرة **وحدة الوجود** في الفكر **النصراني** لدى أنصار مدرسة **الشارتريين**، و على رأسها **تيري دي شارتر** (ت**1155**م) الذي تأثر **بأفلاطون** و **أفلوطين** و **اسكوت أورجين**، و أكد أن **الجوهر واحد، و تصدر عنه بقية الأشياء**، و قد تابعه في ذلك **برنار سلفستر** [1].

" و ثمة علاقة وثيقة بين **البروتستانتية** من جهة و **العقيدة اليهودية** و **الجماعات اليهودية** من جهة أخرى. و لعل من أكثر العناصر أهمية شكل **الحلول** في كل من **البروتستانتية** و **اليهودية**. فبدلاً من "**الحلول الفردي**" المؤقت المنتهي (في شخص **المسيح** أو في **الكنيسة، جسد المسيح**) نجد أن **الحلول** يكون في الشعب أو الجماعة، و هو "**حلول مستمر**" تنجم عنه **حلولية ثنائية صلبة**.

و يمكن انطلاقاً من هذا، عقد مقارنة بين العقيدتين لنكتشف بعض نقاط التشابه بينهما، **و قد خلق هذا التشابه تربة مواتية في أوربا لتقبُّل اليهودية**، و هي تربة لم تكن موجودة في أوربا **الكاثوليكية**"[2].

---

[1] بدوي عبد الرحمن. **فلسفة العصور الوسطى**، ص 84- 86.

[2] المسيري. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ج8، ص 1.

الفصل الثالث: وحدة الوجود في الفكر الصوفي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: وحدة الوجود في الفكر الصوفي.

للصوفية إسهامات معرفية و علمية عميقة في بسط مقالات عقدية، كما لهم إسهامات في تعميق دور عمل القلب في تكميل حركات الجوارح، و زادت الأطاريح توسعا حين ظهر فلاسفة الصوفية و متكلميهم، غير أن أهل الطائفة كان لهم لغتهم الخاصة و مفاهيمهم المركبة من أصولهم العرفانية، لأجل ذلك وجب الرجوع إلى شروحهم و ترك التصور الأولي حال تشابه المصطلحات؛ لأن مفاهيمها الصوفية مصبوغة بمنهجهم العرفاني أكثر من الطرح الفلسفي.

و الحلولية مذهب **هندي براهمي** استمد من الفلسفة البائدة، و غذي فيما بعد حين تلقفته الكثير من الحضارات الشرقية بأفكار و آراء **بوذية** و **مجوسية و أورفية و أفلاطونية و رواقية و أفلوطينية**، و **شيعية باطنية إسماعيلية** عن طريق **دعاة الإسماعيلية** و **فلاسفة الإسماعيلية كالفارابي** و **ابن سينا**، خاصة و أن الفلسفة عند المسلمين هي فلسفة **أرسطو** و فقط، فقد كان عمود الخيمة و الكل مرتكز عليه و يحاكم به، و لم تظهر إلا بعض المحاولات لبعث **الفيثاغورية** الحديثة لدى **إخوان الصفا**؛ و قليل من **الأفلاطونية**، إلا أن الغالب كان تأويل كل المذاهب لتنساق نحو مذهب **أرسطو**.

نبحث فيهذا الفصل مفهوم وحدة الوجود الصوفية، و المضامين الصوفية المقاربة لنظرية وحدة الوجود.

المبحث الأول: مفهوم وحدة الوجود الصوفية.

يرى " **إقبال** يرى أن الفكرة التي فسر بها "**شنكرا جاريه**" كتاب "**الجيتا**"؛ هي نفسها الفكرة التي فسر بها **محي الدين بن عربي** القرآن، حيث جعل مسألة **وحدة الوجود** عنصرا هاما في الفكر الإسلامي، و اقتفى أثره **أوحد الدين الكرماني (ت 635 هـ- 1237م)**، و **فخر الدين العراقي(ت 681 هـ- 1282م)**، كما اصطبغ بهذه الصفة كل **شعراء العجم** من القرن السادس الهجري من أصحاب **وحدة الوجود البرهمية الهندية** " [1].

و هنالك فرق بين **الفناء** الصوفي و **النرفانا الهندية**، ففي **النرفانا** يصبح **الفناء** نهائيا لأن النفس تتحرر من قيود الجسد و تتلاشى في **النفس الكلية**، بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي. أما **الفناء الصوفي** فيعقبه "**بقاء**"، و هو أن **يفنى** الإنسان عما له و يبقى بما لله تعالى[2].

و المتتبع لحياة **الحلاج** و مؤلفات **السهروردي** و **ابن عربي**؛ يرى أنهم تأثروا بالمتفلسفة الذين أخذوا عن **الأفلاطونية القديمة** و **الأفلاطونية الحديثة** و **الأرسطوطاليسية**[3].

المطلب الأول: وحدة الوجود.

تصنف **نظرية وحدة الوجود** من أكثر المسائل التي توبع بها أعلام **فلاسفة الصوفية**، و كثيرا ما عرضت النظرية بمفاهيم الفلسفة **الأفلاطونية المحدثة**، غير أن المنهج الأحق تبصر العقيدة من مصادر القائلين بها.

---

[1] حسن حنفي. **الكتاب الإشراقي لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط، 1974، ص263.

[2] حنا فاخوري و خليل الجر. **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1986، ج1، ص334.

[3] المنوفي، محمود أبو فيض الحسيني. **جمهرة الأولياء و أعلام التصوف**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1967، ج1، ص 292.

الفرع الأول: مفهوم الوحدة و التوحيد عند فلاسفة الصوفية.

مفهوم **التوحيد** لدى الصوفية متغير من طائفة لأخرى و من مدرسة لغيرها، و من زمن لما تلاها، فأوائل الصوفية مفاهيمهم قريبة و مطابقة لأهل السنة و الجماعة فعدوا صوفية الكتاب و السنة؛ لكثرة رجوعهم للآثار و السنن، لكن حين خالط طائفة من الصوفية الفلاسفة و الباطنية أيام **الدولة الفاطمية** و كثرت المدراس و المرجعيات و الطرق تعددت المفاهيم، و من الخطأ الجلي نسبة تعريف أو مفهوم واحد لكل الصوفية أو التصوف، و بالأخص نسبة معارف فلاسفة الصوفية لغيرهم، و إن كان بعضهم مرجعية لعدة طرق. ومسائل التوحيد تختلف من طائفة لأخرى، بين اجتهادية و خلاف ظاهر، و بين دقائق و مضائق و أصول ظاهرة بينة.

التوحيد عند بعض فلاسفة الصوفية لا يُعْرف و لا يُعَرف، فهو " عند **الصوفية**: معرفة **وحدانيَّته** الثابتة له في الأزل و الأبد، و ذلك بألا يحضر في **شهوده** غير **الواحد** جلَّ جلاله .. و **حقيقته جلّت عن أن يحيط بها فهم**، أو يحوم حولها وهم.

و تكلّم كل طائفة فيه؛ بعضهم بلسان العلم و العبارة، و البعض بلسان الذوق و الإشارة، **و ما قدّروه حق قدره و ما زاد بيانهم غير ستره**.. فإنّ العقل ما دام يلتفت إلى **الوحدة**؛ فهو بعد لم يصل إلى **عالم الوحدة**، فإذا ترك **الوحدة** فقد وصل **الوحدة**، و هل يمكن التعبير عن ذلك. فالحق أنه لا يمكن، **لأنك متى عبّرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر**، و المخبر عنه غير المخبر به، فليس هناك **توحيد** أخبرت عنه، فهناك "**ذات**" مع السلب الخاص، فلا يكون **توحيد** هناك.

فأما إذا نظرت إليه من حيث **أنه هو؛ من غير أن يخبر عنه لا بالنفي و لا بالإثبات**، فهناك **تحقّق الوصول إلى مبادي عالم التوحيد**. ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلّا بقوله: "**هو**"، فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار **التوحيد**"[1].

و ذا منطق **غلاة المتصوفة**؛ بأن جعلوا كل الناس بمن فيهم الصحابة و أكبار التابعين و العلماء و الأئمة و من تلاهم لا يدرون **التوحيد** و لا يعرفونه، و قد غلا **الشبلي** (ت **334** /

[1] التهانوي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، ج1، ص 529.

946 م)[1] في "**توحيده**" غلواً أدى به إلى **تكفير الموحِّد** بقوله: "**من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد،** و من أشار إليه فهو **ثنوي،** ومن سكت عنه فهو جاهل، و من وهم أنه واصل؛ فليس له حاصل، و من أومأ إليه فهو عابد وثن، و من نطق فيه فهو غافل، و من ظن أنه قريب فهو بعيد، و من تواجد فهو فاقد، و كل ما ميَّزتموه بأوهامكم و أدركتموه بعقولكم من إثم معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم"[2].

فما هو **التوحيد** إذن ؟ إلا أن يكون العدم، أو **هو هو، الكون كله: هو**. فمفتاح توحيد **الشبلي** هو العبارة الأخيرة التي تفيد: **استحالة توحيد الخلق الحادث للحق القديم؛** لأن توحيد الحادث حادث مثله؛ فهو بهذا الاعتبار عدم أو بحكم العدم. و إثبات وجود آخر مع الله الذي له **وحدة الوجود** إنما **هو شرك أو إلحاد به.** و هذا ما قال به قوم: **ما وحَّد الله غير الله!**[3]

و **للتوحيد** عند أهل الطائفة " مراتب: **علم** و **عين** و **حق**.. أما **التوحيد العلمي** فتصديقي إن كان دليله نقليا، **و هو التوحيد العام.** و **تحقيقي** إن كان عقليا، **و هو التوحيد الخاص.** و **المحقق** يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بأنوار الهداية، و يعلم يقينا بالدليل القاطع أنّ **الموجود الحقيقي** هو الله سبحانه، **و كل ما سواه معدوم الأصل،** وجوده ظلّ وجود الحق، **فيعتقد أن ليس في الوجود فعل و صفة و ذات إلّا لله حقيقة** ..وأمّا **التوحيد العيني الوجداني:** فهو أن **يجد** صاحبه **بطريق الذوق و المشاهدة عين التوحيد،** و هو على ثلاث مراتب.

---

[1] هو: **دلف بن جحدر الشبلي:** ناسك، كان في مبدإ أمره واليا في **دنباوند** (من نواحي **الري**، و ولي الحجابة **للموفق العباسي**، و كان أبوه **حاجب الحجاب**، ثم ترك الولاية و عكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح. له شعر جيد، سلك به مسالك المتصوفة. أصله من **خراسان**، و نسبته الى قرية (**شبلة**) من قرى **ما وراء النهر**، و مولده **بسر من رأى**، و وفاته **ببغداد**. اشتهر بكنيته، و اختلف في اسمه و نسبه.

– ابن خلكان. **وفيات الأعيان**، ج 1، ص 180.

[2] القشيري. **الرسالة القشيرية**، ج 2، ص 586-587.

[3] أبو نصر السراج الطوسي. **اللمع في التصوف**، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة ، ط ، 1960م، ص 52.

- **الأولى توحيد الأفعال**: و هو **إفراد فعل الحقّ عن فعل غيره**، بمعنى **إثبات الفاعليّة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره**، و ذلك إذا تجلى الله بأفعاله.

- **الثانية توحيد الصفات**: و هو **إفراد صفته عن صفة غيره**، بمعنى إثبات الصفة لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره، و ذلك إذا تجلّى الله له بصفاته.

- **الثالثة توحيد الذات**: و هو **إفراد الذات القديمة عن الذوات**؛ بمعنى إثبات الذات لله تعالى مطلقا و نفيها عن غيره، و ذلك إذا تجلّى الله بذاته.

فيرى صاحب **هذا التوحيد كلّ الذوات و الصفات و الأفعال متلاشية في أشعة ذاته و صفاته و أفعاله**، و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنها مدبّرة لها و هي أعضاؤها، و لا يلمّ بواحد منها شيء إلّا و يراه مسلّما به، و يرى ذاته الذات الواحدة و صفته صفتها و فعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد، وليس للإنسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الأخص"[1].

و هذا القول إنه إذا أخذ على إطلاقه، لا يجعل الصـــوفية من القائلين **بالتوحيد** بل **بوحدة الوجود** [2].

يعرف **محي الدين ابن عربي** (ت **638 هـ/1240 م**) **التوحيد** بأنه: " **علم، ثم حال، ثم علم.**

- **فالعلم الأول: توحيد الدليل**، و هو **توحيد العامة**، و أعني بالعامة **علماء الرسوم**.

- و **توحيد الحال**: أن يكون الحق نعتك فيكون: **هو لا أنت في أنت؛ (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ ﴿الأنفال:17).**

- **و العلم الثالث**: بعد الحال **توحيد المشـاهدة**: فترى الأشـياء من حيث **الوحدانية، فلا ترى إلا الواحد**، و بتجليه في **المقامات** يكون **الوجدان**، و العالم كله **وجدان**"[3].

---

[1] التهانوي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، ج1، ص 529.

[2] أبو العلا عفيفي. **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص 151-152.

[3] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج2، ص27.

و ذا ما يعرف **بوحدة الشـــهود**، حيث يكون الكل شـــاهدا على الواحد الأحد، فلا يرى غيره،" و **إفشـاء سـر الربوبية كفر**، و قال بعض العارفين: **من صـرح بالتوحيد و أفشـى سـر الوحدانية فقتله أفضل من إحياء عشرة** "[1].

يقدم **ابن عربي** مفهوم **التوحيد** وفق فلســفته في **وحدة الوجود**، حيث له مقامات معرفية بتراتبية الأسماء و الصفات المشتقة من مفرد "**أحد**"، فيقول:

" – **علم التوحيد**، الاسم منه **وحداني**، **فالتوحيد** وصفه.

– و فوقه **علم الإتحاد**، فالوصف منه **متحد**.

– و فوقهما **علم الوحدانية**، فالاسم منه **واحد**.

– و فوق ذلك **علم الأحدية**، الاسم منه **أحد**."[2].

فمفهوم **التوحيـد** قـائم على إدراك العلوم الآتيـة: **التوحيـد**، **الإتحـاد**، **الوحـدانيـة**، **الأحـديـة**، و هي درجات تعلو بعضها في الطلب و المقام، و لكل علم مفاهيمه و أبوابه.

و يتميز **ابن عربي** بمفهوم "**التوحيـد الوجودي**"، و هو قـائم على **نظريـة الوجود** (**الأنطولوجي**) الفلســـفية **الأفلاطونية المحدثة**، التي تقدم **وحدة كاملة للوجود** عبر **نظرية الفيض**؛ لإثبات التواصل القائم بين **الكثرة و الوحدة**.

" و لهذا لا يمكننا أن نجزم بأن أصـحاب هذا **المذهب التوحيدي**، و خاصـة **محي الدين ابن عربي** و مدرسته قد أخذوا فيه بالفكر النظري الفلسفي، أو أنه نتيجة **الفناء الكامل** عندهم، إنما توحيدهم هو **توحيد المشاهِد** الصاحي.. و ربما كان هذا **المبدأ التوحيدي الإلهي** في دائرة "**الأثولوجيا**" هو الذي دعا أنصـــار "**التوحيد الوجودي**" إلى الأخذ بفكرة "**وحدة الوجود**" كمنطلق لهم في دائرة "**الأنطولوجيا**"، و تمكنوا بذلك من التمييز بين نوعين من التوحيد؛ "**توحيد ألوهية**" و هو القول **بوحدة الإله**، و "**توحيد وجودي**" و هو القول **بوحدة الوجود**.

و يرون أن بين هذين الضـــربين من التوحيد نوعا من التكامل؛ إذ أن كلا منهما مكمل للآخر، و لا يصح بدونه، إذ أن كل ثنائية في صعيد "**الوجود المطلق**" هي في الحقيقة ثنائية في

---

[1] ابن عربي. **رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي**، ص10.

[2] المرجع نفسه. ص10-11.

صـــعيد "**اللاهوت المقدس**". و هذا ما يؤكد لنا بأنه إذا ثبت أن ثمة **وحدة إلهية** في مســـتوى "**الإثولوجيا**"؛ فلا بد من التأكيد بأن ثمة **وحدة وجودية مطلقة** في مستوى "**الأنطولوجيا**"، ذلك لنفس السبب الذي عنه وجد **التوحيد الأول** "[1].

فالتوحيد هنا نظرية مقابلة **لنظرية الفيض**؛ التي تثبت **وحدة تكون الوجود** برجوعه لمكون واحد، و حال تجمع مكونات الوجود يكون تشكل المكون "**الأول**"، و هنا عندنا إقرار **بوحدانية الألوهية و ربوبية** و هي مقابلة **لوحدانية وجودية**، فالكون كله عبارة عن تجليات ذاتية لوجود واحد عبر مراحل متدرجة تراتبيا من غير زمن، و لا يمكن البرهنة على هذا التكون إلا **بنظرية الفيض و الصـدور** التي تقر بأن **الواحد "الأول"** لا كثرة فيه بأي وجه، و هو خال من صفات العلم و الإرادة؛ و عليه كان صدور الأكوان و عناصرها بتراتبية منه؛ مع امتلاكها لخصائصه لأنها صادرة من ذاته و مكون منه مباشرة بلا واسطة؛ فهي هو بمقام أقل.

فالعقول الصـــادرة عن "**الأول**" قديمة بقدمه و ترتيبها من حيث المقام لا الزمان، فتكون لها خصـــائص الربوبية من تدبير و تكوين و إرادة، و هنا نجد **العقل الأول (الكلي، الفعال)** و **النفس الكلية** هما **مصـدرا** صـدور الكون كله، و **العقل الفعال** هو المدبر، فتجميع عناصر و أجزاء الكون يعطينا **العقل الفعال** "**الأول**" و **النفس الكلية**، و منهما نتحصـــل على الأول الباري، لأجل ذلك كانت الوحدة الوجودية قائمة مع الكثرة، و إذ هذه الكثرة فيوض عن كثرة أقل إلى أن نصل لواحد لا شريك له من حيث المقام لا الزمان؛ لأن الكثرة قديمة مع قدم الأول الواحد، فكان تؤكد الوحدة الوجودية القديمة إثبات لتأكد الوحدة الألوهية؛ لأن الكون كله مادته و روحه من ذات واحدة تكونا و تكوينا.

الفرع الثاني: مفهوم الوجود.

مبحث **الوجود** هو طبيعة الموجود و حقيقته و أصـــله و علته، و يبحث في الوجود: مظاهره الخارجية، و حقيقته الذاتية. و له أحوال و درجات، فهناك الوجود المادي العنصـــري و الوجود

---

[1] يحي عثمان. **نصـوص تاريخية خاصـة بنظرية التوحيد في الفكر الإسـلامي**، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف و النشر، ط ،1969، ص 236 - 237.

الروحي.. و الفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله و وجود سائر الكائنات، و لفظ الوجود عندهم لا يدل على صفة بدرجة واحدة [1].

" **الوجود** مشترك في الموجودات بأسرها اشتراكا معنويا و إليه ذهب **الحكماء** و **المعتزلة** غير **أبي الحسن** وأتباعه، و ذهب إليه جمع من **الأشاعرة** أيضا...

ذهب **الأشعري** إلى أنّ الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والحكماء إلى أنّه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن"[2].

" **بينما يرى الصوفي أن وجود كل شيء سوى الله هو وجود عرضي، و أن الوجود الحق هو وجود الله وحده، إذ أن الله هو الوجود كله، و لا موجود غيره** "[3].

لفظ " **الوجود**" عند **ابن عربي** مفهومه "**التعين**" الخارجي في مقابل "**الثبوت**"، **فالوجود** هو **العالم المحسوس** في مقابل **العالم المعقول** "**الثبوت**"[4]. و **الوجود** يساوي "**الحق**"، الذي هو "**الله**"، و " **الحق هو: الوجود، و الأشياء: صور الوجود .. الحق عين الوجود**"[5]، و " **الكل لله و بالله، بل هو الله**"، **فيكون بذلك**".[6]

لم يجعل **ابن عربي** الوجود جنسا يتحقق بأشخاصه، و لا يوجد خارجا عنهم؛ بل على النقيض من ذلك جعل الوجود عكس الجنس. فالجنس وجدته اعتبارية و كثرته حقيقية و كثرته اعتبارية و لا يتحدد وجوده بوجود أشخاصه، فالوجود و تعيناته يجب أن يفهما على النقيض من الجنس و أشخاصه[7].

و صنف **ابن عربي** الموجودات على أقسام و هي:

1- **وجود مطلق**: لا يعقل ماهيته و لا يجوز عليه الماهية... و هو الله تعالى...

---

[1] عبد الرحمن بدوي. **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ص 175-176.

[2] التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج2، ص 1770.

[3] سهيلة ترجمان. **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي و عبد الكريم الجيلي**، ص244.

[4] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**. ص 1131.

[5] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج 4، ص 100، 193.

[6] ابن عربي. **فصوص الحكم**، ج1، ص73.

[7] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**. ص 1131.

2- **موجود مجرد:** عن المادة؛ و هي العقول المفارقة الروحانية القابلة للتشكيل و التصوير...

3- **موجود لا يقبل التحيز بذاته؛** و لكن يقبه بالتبعية.. و هي الأعراض[1].

يقسم **ابن سبعين** الوجود إلى **مطلق** و **مقيد** و **مقدر**[2]؛ و هي:

1- **المطلق**: هو الله.

2- **المقيد**: أنا و أنت.

3- **المقدر**: جميع ما يقع في المستقبل[3].

غير أن هذا التقسيم اعتباري، و الحقيق أن **المقدر** و **المقيد** لا شيء، و لا ثم إلا الحق المحض، و **الوجود المطلق** هو الوجود الحقيقي.. و يشبه مذهب **ابن سبعين** في إثبات الوجود المطلق وحده مذهب **عبد الكريم الجيلي**.. و **الوجود المطلق** حاوي **للوجود المقيد**[4].

يقول **عبد الكريم الجيلي**:

ليس الوجود سوى خيال عند من يدري الخيال بقدره المتعاظم.[5]

و يقول **النابلسي**:

ليس الوجود كما يقال اثنان حق و خلق؛ إذ هما شيئان

هذا المقال عليه قبح عقيدة عند المحقق ظاهر البطلان[6].

---

[1] ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي الحاتمي. **إنشاء الدوائر**، تح: يوسف سفر فطوم، بيروت: دار حوران، ط 1، 2001م. ص 20.

[2] ابن سبعين، عبد الحق الإشبيلي. **الرسالة الفقيرية**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الار المصرية، ط ، 1956 ص 21.

[3] ابن سبعين، عبد الحق الإشبيلي. **الرسالة الرضوانية**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الار المصرية، ط ، 1956 ص 12.

[4] التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. **ابن سبعين و فلسفته الصوفية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1973، ص 211-214.

[5] عبد الكريم الجيلي. **الإنسان الكامل**، ج2، ص40.

[6] النابلسي. **الوجود الحق**، ص 140.

الفرع الثالث: مفهوم وحدة الوجود.

يرى بعض الباحثين أن " عبارة "**وحدة الوجود**" ابتدعها دارسوا **ابن عربي**، أو من صنفه في زمرة القائلين بها.. من جمل أمثال: " **الوجود كله واحد**"، " **و ما ثمة إلا الله**"، "**و ما في الوجود إلا ال**له".. و كثيرا ما يتوقف الباحث أمام **ابن عربي** متسائلا: هل عنده "**وحدة وجود**" أو "**وحدة شهود**" ؟

ثم لا يلبث أن يقرر أنها **وحدة وجود**، من حيث أنها لا تبرز في صيحة وَجْد، بل كانت نتيجة باردة لتفكير نظري[1].

لكن ثبت في مصنفات من هم قبل **ابن تيمية** وردود المصطلح كقول **ابن سبعين**:" العامة و الجهال غلب عليهم الكثرة و التعدد، و الخاصة و العلماء غلب عليهم الأصل؛ و هو: **وحدة الوجود** "[2]. و قول **القونوي**: " **و لم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحدا، وحدة حقيقية، كوحدة الوجود** "[3].

لوحدة الوجود صيغتين: **المطلقة**، و **الصفاتية**.

الصيغة الأولى: وحدة الوجود المطلقة.

القول **بوحدة الوجود المطلقة الذاتية** تبناه كثير من المذاهب الشرقية كبعض الأديان الشرقية القديمة **كالهندوسية** و **الغنوصية** و **الطاوية**، و الغربية **كالأورفية، الأفلاطونية** و **الأفلاطونية المحدثة**، و **الهيجلية**، و **البرجسونية**.

يرى أصحاب هذا التيار، أن الباري هو: **مجموع ما ظهر و ما بطن و لا شيء سوى ذلك**، و كل ما تراه في الوجود ما هو إلا أوهام يعتقدها الضمير. و الإنسان مؤلف من حق

---

[1] سعاد حكيم. **المعجم الصوفي**، ص 1145.

[2] ابن سبعين. **رسائل ابن سبعين**، ص189.

[3] النابلسي. **الوجود الحق**، ص142.

و باطل، فإذا سقط الباطل المتسبب الوحيد في هذه الأوهام بأنواع المجاهدات، لم يبق سوى **الحق** الذي يحل في **ذات الإنسان**[1].

فيصبح سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، **فتنكشف له الأسرار، و تتجلى له المعاني من غير مبصر و من غير ناطق**[2].

يقول **عبد الكريم الجيلي**: " نسبة كون **الأرواح المتعددة** مخلوقة من **نور الحق**؛ هو كنسبة الشعاعات المختلفة المضيئة من شعاع الشمس، و نسبة ما يدعيه المحققون من **واحدية العالم**؛ نسبة **واحدية**، و لو ظهرت في تلك الزجاجات على اختلافهن فهي **واحدة** لم تتعدد و لم تتنوع في نفسها، و لو تنوعت المظاهر"[3]. نلحظ هنا التطابق حتى في ضرب الأمثال بين الفلسفة **الأفلاطونية المحدثة** في شرح بروز الكثرة من الوحدة، بصدور الأشعة من الشمس، و النتيجة واحدة، صدور من واحد في **الأفلاطونية** المحدثة، و تجميع في واحد لدى **الإتحادية**.

و بعض الفلاسفة **كابن سينا** و **الفارابي** قد حاولوا تطوير هذه الصيغة، بما يتلاءم مع مفاهيم الدين الإسلامي، لأنها كانت بمثابة الأساس الفلسفي الذي ترتكز عليه العديد من الديانات و الاعتقادات، التي سادت في العديد من الشعوب التي ضمها الفتح الإسلامي **كالغنوضية**، فجاءت المحاولة انطلاقا **بنظرية الفيض**، للوصول إلى صيغة مقاربة للمفاهيم العامة للإسلام. و كذا بعض تيارات **التصوف الفلسفي** حاولت من منطلق التقارب بين **الطبيعة الروحية** لكل من موضوع التصوف و مفهوم **وحدة الوجود**.

و من الطرق **الصوفية** القائلة **بالوحدة المطلقة الطريقة الشوذية** نسبة لمؤسسها **أبي عبد الله الشوذي الحلوي (ت أوائل القرن7هـ/13م)**. و الذي أشار إليه في بعض أشعاره، كقوله:

إذا نطق الوجود أصاخ قوم بآذان إلى نطق الوجود
و ذلك النطق ليس به انعجام و لكن دق عن فهم البليد

---

(1) ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي. **شفاء السائل و تهذيب المسائل**، تح: الحافظ محمد مطيع، القاهرة: درا الفكر المعاصر، ط 1، 1997، ص52.

(2) المقري، أحمد بن محمد التلمساني. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط ، 1988، ج5، ص260.

(3) الجيلي. **الإنسان الكامل**، ج2، ص 88.

فكن فطنا تنادى من قريب و لا تك من ينادى من بعيد[1].

و معنى هذه الأبيات أن الله إذا ما صار للعبد سمعا و بصرا، يسمع به و يبصر به؛ أصاخ إلى الأحوال و اجتلى المعاني، فيرى من غير مبصر و يسمع من غير ناطق[2].

غير أن **الحلوي** لم يفصح جهارا عن اتجاهه[3]. و إلى جانب قول **الشوذية بالوحدة المطلقة**؛ تذهب إلى الزهد في كل شيء مع إثارة الخمول، و اعتماد التمثيل و التشبيه و اللجوء إلى النوادر لتقريب الفهم إلى الحاضرين، و مؤانستهم و اطلاعهم على الكرامات التي يتوصلون[4].

و من بين الذين تلقوا **الشوذية** عن **الحلوي** في **تلمسان إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق(ت 610هـ/1214م)** [5]؛ المعروف **بابن المرأة** [6]. و بوفاة **الحلوي** تزعم **ابن دهاق** نشر **الشوذية**، فأخذها عنه **أبو عثمان سعيد بن عبد الله** المعروف **بالجمل**[7]، و قد دخل **بجاية** في النصف الأول من القرن السابع و لقنها لطلبته. و ظهرت جليا في عهد **أبي عبد الله محمد بن الخميس التلمساني (ت 708هـ/1309م)** الذي كان مطلعا على المعارف و الفلسفات القديمة، و خاض تجارب صوفية قبل دخوله **الطريقة الشوذية** [8].

---

(1) المرجع نفسه. ج1، ص128.

(2) المقري. **نفح الطيب**، ج5، ص260.

(3) ابن خلدون. **بغية الرواد**، ج1، ص 127-128.

(4) ابن الخطيب. **الإحاطة بأخبار غرناطة**، ج1، ص325.

(5) سكن **إبراهيم بن يوسف بن دهاق مالقة**، و نبغ في علم الكلام و الحديث، و التفسير و التاريخ، و نظرا لانتحاله **الطريقة الشوذية** أخرجه **القاضي أبو بكر ابن المرابط** من **مالقة**، فاتجه إلى **مرسية** و توفي بها.

– ابن فرحون: برهان الدين أبو الوفا ابراهيم بن على بن محمد اليعمري المالكي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح: مأمون بن محي الدين الجنان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996، ص90.

(6) ابن خلدون. **بغية الرواد**، ج1، ص 90 ، 128.

(7) هو: **أبو عثمان سعيد الجمل الصوفي** ميسور الحال، متمكن في أصول الدين، لم تكن له حرفة سوى الانشغال بالعلم.

– الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد. **عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تح: رابح بونار. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ،1981، ص198.

(8) **ابن خميس** من أهل **تلمسان**، اشتغل موظفا بديوان الإنشاء عند **الزيانيين**، و نبغ في صناعة العربية و الأصلين، و قرض الشعر، فر من **تلمسان** أثناء الحصار **المريني** عليها (**698هـ – 707هـ/ 1299 م–**

و أشـار لطريقته **بالإتصـال** بعالم الغيب على منهج **الفارابي**، و **"تجربته"** في تلقي **"الأنوار الإلهية"** على طريقة **السهروردي**.. و اعتكف دارسا متفحصا لما كتبه أساطين **الوحدة المطلقة الأندلسيون**، و على رأسهم: **أبو محمد عبد الحق ابن سبعين، و أبو عبد الله الشوذي**. و اختار **الشوذية** كطريقة، ختم بها **تجاربه الصوفية** [1].

اعتبرت **الطريقة الشوذية "الشريعة"** غير صحيحة في ذاتها[2]، و **" صوفية الوحدة المطلقة** ارتكبوا في الشريعة و متشابهاتها مرتكبات غريبة[3]، لذا وقف فقهاء **تلمسان** منهم موقف عدائيا، و على رأسهم **القاضي ابن هدية القرشي (ت737هـ/1337م)** الذي وصفه بالكفر و الزندقة[4]. و برزت في عصر **الطريقة الشوذية الطريقة السبعينية لأبي محمد عبد الحق بن إبراهيم** المعروف **بابن سبعين (614هـ/ 1218 م – ت 699هـ/1270م)**، الذي قدم من **مرسية بالأندلس**، و هي قاعدة **صوفية الوحدة المطلقة**، على طريقة **الحلوي** و **ابن دهاق (ت 610هـ/1214م)**.. و ترك أشعارا تضمنت المراحل التي يقطعها السالك ليحقق الوحدة بالله[5]، و خاض في علم **أسرار الحروف**، معتبرا أن **طبائع الحروف** و **أسرارها** سارية في الأسماء و الأكوان منذ ن خلقت، تنتقل في أطوار و تعرب عن أسراره[6].

1308 م، و دخل **غرناطة**، فلقي الاحترام من وزيرها **أبي عبد الله بن الحكم**، إلى أن قتل في عيد الفطر **(708هـ /1309م)**.

– ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تح: محمد عبد المعيد ضان. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط ، 1972، ج4، ص231.

[1] المقري، أحمد بن محمد التلمساني. **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، تح: إبراهيم الأبياري، و عبد الحفيظ شبلي. القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط ، 1940، ج2، ص303.

[2] المقري. **نفح الطيب**، ج5، ص260.

[3] عبد الرحمن بن خلدون. **شفاء السائل**، ص52.

[4] المهدي أبو عبدلي. **أهم الأحداث الفكرية بتلمسان و المغرب عبر العصور، و نبذة مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها**، مجلة الأصالة. السنة 4، العدد 26، 1975، ص131.

[5] الغبريني. **عنوان الدراية**، ص209.

[6] علم **أسرار الحروف**: هو تصرف النفوس الربانية التي تحقق الوحدة مع الله تعالى في عالم الطبيعة بالسماء الحسنى، و الكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان.

– عبد الرحمن بن خلدون. **شفاء لسائل**، ص53.

فتبعه خلق من الصوفية عرفوا **بالسبعينية**، نزل بهم **سبتة** و لما لقي معارضة من فقهائها[1] رحل إلى **بجاية** عام (**630**هـ /**1232**م)[2]. و من أبرز أصحابه **أبو الحسن علي الششتري** (ت**668**هـ/**1269**م)[3]، الذي صرح جهارا عن مذهبه في **الوحدة المطلقة**[4].

فيقول في الذات الإلهية:

محبوبي قد عم الوجود و قد ظهر في بيض و سود

و في النصارى مع اليهود و في الخنازير مع القرود[5].

فلسفته قائمة على أن الوصول لمرتبة **الإنسان الكامل: الذي حصر الله فيه صفاته و أسرار كونه، تتحقق عن طريق التوصل بواسطة العقل إلى التفصيل في حقائق الموجودات**، و في أسباب وجودها، و يسمونها مرتبة "**الكمال الأسمائي**"، ثم الاقتناع بأن **الموجودات حصلت دفعة واحدة في "شهود الحق"**، و هي مرتبة "**الكمال الوجداني**"[6].

و ذهبوا إلى القول بأن كل ما تراه ليس إلا **تعينات للذات الإلهية**، و يعللون ذلك بقولهم: " أن الله أراد أن يظهر المخلوقات عامة، و الإنسان خاصة، **ليعرف و يرى نفسه** في صورة **تتجلى** فيها صفاته و أسماؤه ". و يعرف هذا عندهم **بتجلي الذات الإلهية** على نفسها، التي لم يكشف الله عنها مطلقا، و إنما **عينها** و **قيدها** [7].

ظهر هذا الاتجاه في **تلمسان** ممثلا في الصوفي **أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم**.. يعبر عن مرحلة **الكمال الأسمائي** و **الكمال الوجداني**، و الاعتقاد بأن كل ما تراه ما هو إلا

---

(1) الباديسي، عبد الحق بن إسماعيل. **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تح: سعيد أعراب، الرباط: المطبعة الملكية، ط 2، 1414هـ، - 1993 م، ص34.

(2) المقري. **نفح الطيب**، ج2، ص197.

(3) هو: **أبو الحسن علي النميري الششتري** من قرية **ششتر**، من أعمال **وادي آش بالأندلس**، مجود للقرآن و عالم بمعانيه، كان يتبعه في سياحته أربعمائة فقير، توفي في قرية **الطينة بالشام**، و دفن **بدمياط**.

- المقري. **نفح الطيب**، ج2، ص187.

(4) الغبريني. **عنوان الدراية**، ص212.

(5) ابن عجيبة. **إيقاظ الهمم**. ص 55.

(6) ابن خلدون. **المقدمة**، ص297.

(7) ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج2، ص604.

تعينات للذات الإلهية.. و بلوغ مرتبة **الحلول** عن طريق **المجاهدات** و **الإدراك العقلي**.. و الله أراد أن يظهر الإنسان و سائر المخلوقات و الموجودات، ليرى نفسه في صورة تظهر فيها صفاته و أسماؤه، **و هذا الظهور لا يعني أن الله أظهر "ذاته المطلقة" المجردة من العلاقات و النسب، بل كشف عنها في "تقييد و تعيين"**، و هذه الموجودات الظاهرة المقيدة زائلة لا محالة، بينما يبقى الله المتعال[1].

و عمليه تطوير الصيغة بما يقارب المفاهيم العامة الإسلامية أدت إلى ابتعادهم عن صيغة **وحدة الوجود المطلق**، و اقترابهم من صيغ أخرى، مع تفاوت درجات هذا البعد أو القرب.

و نجد في مؤلفات **محي الدين بن عربي** الكثير من النصوص التي تشير إلى رفضه **لوحدة الوجود المطلقة** أو لما يلزم منها، كفهم الوحدة بين الوجودين الإلهي و الكوني بأنها خلط و دمج بينهما، فيقول: " **الرب رب، و العبد عبد، فلا تغالط و لا تخالط**"[2]، ".. إذ يستحيل تبدّل الحقائق؛ فالعبد عبد، و الرب رب، و الحق حق، و الخلق خلق"[3]، ".. فلا يجتمع الخلق والحق أبداً في وجه من الوجوه، **فالعبدُ عبدٌ لنفسه، و الربُّ ربٌّ لنفسه**، فالعبودية لا تصح إلا لمن يعرفها فيعلم أنه ليس فيها من الربوبية شيء، و الربوبية لا تصح إلا لمن يعرفها فيعرف أنه ليس فيها من العبودية شيء"[4].

لأجل هاته النصوص قال **ابن تيمية** بعدم ثبات **ابن عربي** في تبنيه لمفهوم **وحدة الوجود**: " مقالة **ابن عربي** صاحب "**فصوص الحكم**"، و هي **مع كونها كفراً**؛ فهو أقربهم إلى الإسلام، لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد الكثير، و **لأنه لا يثبُت على الاتحاد ثبات غيره**، بل هو كثير الاضطراب فيه، و إنما هو قائم مع خياله الواسع، الذي يتخيل فيه الحق تارة؛ و الباطل أخرى. **والله أعلم بما مات عليه**"[5].

---

[1] يحي بن خلدون. **بغية الرواد**، ج1، ص 103- 104.

[2] محي الدين بن عربي. **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، ج 3، ص224.

[3] المرجع نفسه. ج 2، ص 371

[4] المرجع نفسه. ج 3، ص 378.

[5] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج 2، ص 143.

و أعلام التيار الرئيس **للتصوف السني كانوا قاطعين في رفض هذه الصيغة** من صيغ مفهوم **وحدة الوجود**، و تبني صيغ ثانية للمفهوم.

الصيغة الثانية: الوحدة المقيدة الصفاتية.

تقوم على إثبات الوجود الإلهي الواحد غير المادي، و الوجود الكوني المتعدد المادي، و لكلاهما وجود حقيقي، لكن الأول مطلق و الثاني محدود. و **وحدة الوجوديين** هي ارتباط و اتصال، لا خلط و مزج، و تمييز لا فصل، فهي وحدة مقيدة بينهما.

و الوجود الكوني "**تجلي صفاتي**"، أي ظهور ما يدل على الوجود الإلهي، و ليس "**تجلي ذاتي**" للوجود الإلهي، و لا يترتب على "**التجلي الصفاتي**" إنكار الوجود الحقيقي للوجود الكوني، باعتبار أن "**التجلي الذاتي**" للوجود الإلهي المطلق غير متحقق إلا في الآخرة، و لا يلزم منه إلغاء وجود سواه تعالى بل تبديله بوجود آخر.

و هذه الصيغة **لوحدة الوجود** رأى الذين تبنوها أنها لا تتناقض في ذاتها أو في ما يلزم منها مع المفاهيم العامة للعقيدة كالتنزيه و التوحيد، و استدلوا عليها بكثير من النصوص و المفاهيم التي تعبر عنها، و هو معنى لم ينكره أهل التفسير من أهل السنة في تفسير **الإحاطة**، و **المعية**، و **القرب**.

غير أنه يجب تقرير أن هذه الصيغة ظلت عند أنصارها – في كثير من الأحيان– مثال لم يتحقق في واقع مذاهبهم، **و تبنوا فعليا شكل من أشكال مذهب الوحدة**؛ يُرتِب على الإقرار بالوجود الإلهي و الروحي **نفي الوجود المادي (جزئيا)**، دون أن يصل إلى درجة مفهوم **وحدة الوجود** في صيغته الأجنبية في **نفي الوجود المادي (كليا)** [1].

غير أن كلا الصيغتين لا تعبران عن المفهوم الإسلامي.

---

[1] صبري محمد خليل خيري. **مفهوم وحده الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي**، الموقع الرسمي للدكتور صبري محمد خليل خيري،13/12/2012/مفهوم-وحده-الوجود-في-الفكر-الصوفي-الاس https://drsabrikhalil.wordpress.com/.

المطلب الثاني: تاريخ وحدة الوجود الصوفية.

يكاد الإجماع ينعقد على أن القول **بوحدة الوجود** لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يديه **محي الدين بن عربي**، و إن كانت هناك أفكار سابقة عليه **بمرسية**، حيث ظهر مدارس تبنت نظرية **وحدة الوجود**؛ و مهدت لظهور مذهبه، و مع ذلك فقد استمدها من كل مصدر وسعه أن يستفيد منه[1].

و المتداول بين باحثي **ابن عربي كأبي العلا عفيفي** أنه " لم يكن لمذهب **وحدة الوجود** وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل الشيخ **ابن عربي**، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه و المؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه و مراميه، و المصور له بتلك الصورة النهائية التي اخذ بها كل من تكلم في هذا لمذهب من المسلمين من بعده "[2].

و تابعه على ذلك **إبراهيم بيومي مدكور** و **محمود قاسم**: " إن مذهب **وحدة الوجود** لم يستكمل صياغته في الإسلام، ولم يعرض العرض الكامل إلا في القرن السابع الهجري، وعلى أيدي الشيخ **ابن عربي الفيلسوف المتصوف**، اتخذه أساسا لدرسه وبحثه ، وبنى عليه آراءه كلها، فصل القول فيه ، بحيث أضحى مذهباً مكتمل المراحل ، متماسك الأجزاء.. و الشيخ **ابن عربي** زعيم مدرسة، تأثر به من جاءوا بعده ممن قالوا **بوحدة الوجود**، أمثال **جلال الدين الرومي**، و **عبد الكريم الجيلي** الذي استطاع أن يزيد المذهب وضوحاً، و يصوغه صياغة أيسر"[3] .

و أصول هذه النظرية ذكرها بعض أئمة التصوف و حاربوها؛ **كالجنيد (ت 297 هـ/909 م)**، و **التستري (ت 283 هـ/ 896م)**، و غيرهم.. و من أصولها ما ذكره **أبو**

---

[1] عبد القادر عطا. **التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي**، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1407هـ،، ص 345.

[2] ابن عربي. **فصوص الحكم**، ج1، ص 25 ، 345.

[3] إبراهيم مدكور. **الكتاب التذكاري لمحي الدين الشيخ ابن عربي**، ص 370 – 379 .

طالب المكي (ت 386 هـ/ 996م) من القول **بالحلول**، و تبرى من اسمه و كنى عنه [1]، و قد كان أئمة الصوفية يردون ما هو دونه، **كالجنيد** في رده على **الحلولية**، فقال: **التوحيد** هو: " **إفراد الحدوث عن القدم** "، فبين أنه لا بد **للموحد** من التمييز بين **القديم الخالق** و **المحدث المخلوق**، فلا يختلط أحدهما بالآخر[2].

كان **التصوف** في **الأندلس** لا يعدو أن يكون ضربا من الزهد و التقشف و المجاهدة، عرفت به طائفة من النساك؛ لا إلمام لهم بالفلسفة و الكلام، إلى أن ظهر في **إشبيلية** المتصوف الكبير **أبو الحكم بن برجان (ت 536هـ/ 1141 م)**[3]، و في **ألمرية أبو العباس بن العريف (ت 536هـ/1141 م)** [4] شيخ الصوفية فيها، و هو صوفي باطني [5]. و في الفترة اللاحقة بدأ فيها تقبل الفلسفة في **الأندلس** و ظهور فلاسفة مثل **ابن طفيل (ت 531هـ/ 1137 م)** و **ابن باجه (ت533 هـ/ 1138 م)**، و **ابن رشد (ت 595 هـ/1198 م)**[6]. فظهر في **الأندلس المتكلمون** و **المتصوفون** و **الفقهاء** و **المحدثون** و **الفلاسفة**، كل قاصر همه على موضوعه لا يتعداه إلى غيره و لا يحاول التوفيق بينه و بين مذهبه. فلما أتى **ابن عربي** لم يجد شيئا إسلاميا أو غير إسلامي حتى وفق بينه و بين مذهبه.. و من قبله في أرض المشرق صرح **بالحلول**

---

[1] أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، القاهرة: المطبعة المصرية، ط 1، 1351 هـ،، ج 2، ص 137- 143.

[2] ابن تيمية. **مجموع فتاوى**، ج 5، ص 231.

[3] هو: **عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي المغربي الافريقي، ثم الاندلسي الاشبيلي، أبو الحكم**، الشيخ الامام العارف القدوة، شيخ الصوفية.. كان من أهل المعرفة بالقراءات و الحديث، و التحقيق بعلم الكلام و التصوف، مع الزهد والاجتهاد في العبادة، وله تصانيف مفيدة، منها " **تفسير القرآن**".. توفي **بمراكش**.

- الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، ج 20، ص 72-73.

[4] هو: **أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله**، الامام الزاهد العارف، **أبو العباس ابن العريف الصنهاجي** الاندلسي المربي المقرئ، صاحب المقامات و الاشارات.

- المرجع نفسه. ج 20، ص 111-112.

[5] أبو العلا عفيفي. **من أين استقى ابن عربي فلسفته**، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مايو 1352هـ/ 1933م، ص2.

[6] المرجع نفسه. ص3.

و **الاتحاد الحلاج** (**ت 309 هـ/922م**)، و جاء بعده **الغزالي** فصرح **بوحدة الشهود**[1]، فقال: " **لا يرى في الوجود إلا واحداً**، و هي **مشاهدة الصديقين.. موحد** بمعنى أنه: **لم يحضر في شهوده غير الواحد**، فلا يرى الكل من حيث أنه "**كثير**"، بل من حيث أنه "**واحد**"، و هذه هي **الغاية القصوى في "التوحيد"**.. فإن قلت: كيف يتصور أن لا **يشاهد** إلا "**واحداً**"، و هو يشاهد السماء والأرض، و سائر الأجسام المحسوسة و هي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً ؟ فاعلم أن هذه غاية **علوم المكاشفات**، و أسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب، فقد قال العارفون: **إفشاء سر الربوبية كفر**" [2].

تابعت الطرق الصوفية **ابن عربي** في التصريح بها، فقال بها **ابن عطاء الله الشاذلي** (**ت709 هـ/ 1309 م**) [3] في "**الحكم**"[4]. و هذا ما أشار إليه شراح "**الحكم**"[5]، و **ابن عجيبة الشاذلي** (**ت 1224 هـ/1809 م**)[6]، و **عبد الغني النابلسي القادري** (**ت 1143**

---

(1) عبد السلام علوش. **فجر الساهد وعون الساجد في الرد على الغزالي أبي حامد**، بيروت: دار الندوة الجديدة، ط 1، 1412هـ،، ص 323-328.

(2) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**: الغزالي، بيروت: دار المعرفة، ط ، دت، ج 4، ص 359- 369.

(3) هو: **أحمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو الفضل تاج الدين، ابن عطاء الله الإسكندري**، متصوف **شاذلي** صاحب كرامات وأحوال، تكلم في الجوامع بكلام حسن.. وكان تلميذاً **لأبي العباس المرسي** صاحب **الشاذلي**.

- ابن تغري، يوسف بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن. **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تح: محمد محمد أمين، القاهرة: الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ، دت، ج2، ص120.

(4) المتقي الهندي عناية حسن السماحي. **المنهج الأتم في تبويب الحكم لابن عطاء الله**، دمشق: دار القادري، ط1، 1418هـ، ص 96، 97، 100.

(5) الرندي، أبو عبد الله محمد بن عباد النفري. **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، تح: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1998، ص 95-101 .

- ابن عجيبة، أحمد الإدريسي الحسني. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط 3، 1402هـ، ص49-68.

(6) ابن عجيبة، أحمد الإدريسي الحسني. **تقييدان في وحدة الوجود**، تح: جان لويس ميشون، مراكش: دار القبة الزرقاء، ط 1، 1419هـ،.

هـ/ **1731م**) [1]. و **النقشبندية** كثرت شروحهم لكتب **ابن عربي** لا سيما ما يتعلق **بوحدة الوجود**، كما قالت بها الطرق التي ظهرت بعد ذلك **كالختمية**، و **التجانية** و غيرها.

و ظهرت **الفلسفة الإشراقية للسهروردي (ت 587هـ/1191م)** [2]، التي تدور على نظرية "**النور**"[3]، و هو **التجلي** عند الصوفية، و **النور المحمدي** هو "**نور الأنوار**" التي يفيض من الباري [4].

" ربما يكون تصوف **الحلاج** قد أثر في تصوف **ابن عربي** من حيث الأسلوب و ليس من حيث العقيدة. ففي مسألة " **الواحد و الكثرة**" أو "**الحق و الخلق**" التي تأثر في ناحية من نواحيها بما يقوله **الحلاج** عن " **اللاهوت و الناسوت**"، أو ما يسميه أحيانا " **بالطول و العرض**"، حيث يقول في **فتوحاته** في "**العالم العيسوي**"، و هو "**علم الحروف**": ".. الأصل في هذا كله الحي الأزلي، عين الحياة الأبدية، و إنما ميز الطرفين أعني "**الأزل**" و "**الأبد**" و" **وجود العالم**" و "**حدوثه الحي**"، و هذا العلم هو المتعلق "**بطول العالم**" أعني "**الروحاني**"، و هو "**عالم المعاني و الأمر**"، و يتعلق "**بعرض العالم**"، و هو "**الخلق و الطبيعة و الأجسام**". و الكل لله، ألا له الخلق و الأمر، قل الروح من أمر ربي، و تبارك رب العالمين.

و هذا علم الحسين بن منصور رحمه الله (أي الحلاج). فإذا سمعت أحدا من أهل طريقنا يتكلم في **الحروف**؛ فيقول إن **الحرف** الفلاني طوله كذا ذراعا أو شبرا، و عرضه كذا؛ **كالحلاج** و غيره، فإنه يريد **بالطول** فعله في **عالم الأرواح**، و **بالعرض** فعله في **عالم الأجسام**، ذلك المقدار المذكور الذي يميزه به، و هذا الاصطلاح من وضع **الحلاج**. **فمن علم من**

---

[1] النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. **رسالة التوحيد خمرة الحان و رنة الألحان شرح رسالة أرسلان**، تح: محمد شيخاني، دمشق: دار قتيبة، ط 1، 1419هـ، -1999، ص 29، 130، 132، 136-137.

[2] **المَدرسة الإشراقيّة**: مدرسة ترى أن المعرفة تتمّ عن طريق ظهور **الأنوار العقليّة** ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النُّفوس عند تحرّرها، ويطلق اسم **الإشراقيين** بالأخصّ على **السّهروردي** وأتباعه.

– أحمد مختار عبد الحميد عمر. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1429 هـ – 2008 م، ج2، ص 1192.

[3] أبو ريان محمد. **أصو ل الفلسفة الإشراقية**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط 1، 1969، ص76.

[4] عبد المنعم الحفني. **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: دار ابن زيدون، ط 1، 1992، ص47.

المحققين حقيقة "كن" فقد علم العلم العلوي، و من أوجد بهمته شـــيئا من الكائنات فما هو من هذا العلم.."[1].

إلا أن هنالك فرقا جوهريا بين وجهتي نظر **الحلاج** و **ابن عربي**، فبينما ينظر إلى **اللاهوت** و **الناسـوت** (**الطول** و **العرض**)، أو الله و العالم كشـيئين مختلفين: " ذاتا و طبيعة، و يعتقد أن **اللاهوت** يمكنه أن يحل في **الناسوت** إذا بلغ **الناسوت** درجة خاصة من **الصفاء الروحي**.

نرى **ابن عربي** يقول إن **اللاهوت** و **الناســـوت** أمران **اعتباريان يقرر العقل وجودهما لعجزه عن إدراك وحدتهما**.

و يشـــير **ابن عربي** إلى موقف **الحلاج** من **الاتحاد** بين هذين الوجهين قائلا: " من كانت علته **عيسى** فلا يوسى، فإنه الخالق المحي، و المخلوق الذي يحي، **عرض** العالم في طبيعته، و **طوله** في روحه و شـريعته، و هذا "**النور**" من .. المنسـوب إلى **الحسـين بن منصـور**، لم أر متحدا رتق و فتق، و بربه نطق و أقسـم بالشـفق.. مثله، فإنه نور في غسق، منزلة الحق لديه منزلة **موسى** من التابوت، و لذلك كان يقول **باللاهوت** و **الناســـوت**، **و أين هو ممن يقول العين واحدة، و يحيل الصـــفة الزائدة** .. العرض محدود و الطول ظل محدود، و الفرض و النقل شـــاهد و مشهود.."[2].

و عليه يمكن القول **بأن ابن عربي لم يكن في حالة سـكر**، فإن تصـوفه صـاح واع لكل ما يتلقاه لأنه عاكف على باب الحق يتلقى الإلهام، و لذا فإن تأثره **بالحلاج** ظاهريا في أســـلوبه، و بعض المصـطلحات، و لم يكن تأثيرا في العقيدة، و **الشـطح** الذي أدى به إلى ما انتهى إليه، فتكون موافقة رأي **ابن عربي** لبعض آراء **الحلاج** إذن هي من "**باب المشـاهدة**"، التي تحقق بها كلاهما، فشـرحه للعلاقة بين **الإرادة** بمعنى "**القوة الإلهية**" التي يقضـي الله بها على الأشـياء أن تكون على ما هي عليه، و **المشيئة** بمعنى **الذات الإلهية** نفسها، لأنه يطلق عليها اسم **الوجود**، و يوافق **أبا طالب المكي** (**ت 386 هـ/ 996م**) على تسميتها **عرش الذات**.

---

[1] ابن عربي. **الفتوحات المكية**. ج1، ص169.

[2] المرجع نفسه. ج4، ص332.

و قد أخذها من **الحلاج**، و لو أن تصور **الحلاج للمشيئة** يختلف بعض الاختلاف عن تصور **ابن عربي** لها، فهي عنده أشبه **"بالعقل الأول" في مذهب أفلوطين**.

..كذلك في استحالة معرفة الحق على ما هو عليه، مع فرق بينهما في ماهية الحق، و أن للقرآن **ظاهرا** و **باطنا**. و يظهر مدى اتفاقهما في تفسير معظم الآيات القرآنية، **و استعمالهما اصطلاحات خاصة غير معروفة عند غيرهما**[1].

يعتبر بعض الباحثين في **التصوف**؛ أن اقحام الفلسفة في **التصوف** كان بداية التجاوز و الانحراف في المسار **الصوفي** " و يعد **الحلاج** (**ت309هـ/ 922 م**) نقطة البدء في هذا التجاوز الخطير للتصوف، فموقفه بمنظار صوفي ليس فحسب أنه باح بالسر فاستحل دمه، فقد باح قبله **البسطامي** (**ت 261هـ/ 875 م**)، و لكن الصوفية تغاضوا عنه، و دافع عنه **الجنيد** شيخ الطائفة، و لم يدافع عن **الحلاج**: " أحدثت ثغرة في الإسلام؛ لا تسدها إلا رأسك".

و الواقع أنه أحدث ثغرة في التصوف لم تسد، ذلك أن **شطحات البسطامي** عبارات عابرة، لكن **الحلاج** قد أقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة **تفسير الوجود: تجلى "الحق"** لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، و جرى له في حضرة **أحديته** مع نفسه حديث لا كلام فيه و لا حروف، و في الأزل حيث كان الحق و لا شيء معه، **نظر إلى ذاته فأحبها**، و أثنى على نفسه، فكان هذا **تجليا** لذاته في **صورة المحبة** المنزهة عن كل وصف و كل حد، **و كانت هذه المحبة علة الوجود**، و السبب في **الكثرة الوجودية**، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة يشاهدها و يخاطبها، **فنظر** في **الأزل** و **أخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته و أسمائه**، و هي **آدم** الذي جعله الله صورته أبد الدهر، **فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو**"[2].

و هو عين كلام **الأفلاطونية المحدثة** و **الفارابي** و **ابن سينا** في نظرية الفيض، و عين تعليل الخلق الأول بالعشق.

و زادت أمر أخذ **التصوف** عن الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود و المعرفة و القيم، و لا يستطيع الصوفية المتفلسفون إثبات الوصول لهذه النظريات بمنهج **الذوق**

---

(1) أبو العلا عفيفي. **التصوف الثورة الروحية**. الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963، ص22.

(2) أحمد محمود صبحي. **التصوف إيجابياته و سلبياته**، القاهرة: دار المعارف، ط 1، دت. ص80.

أو أنها **تجربة روحية**. و لا يمكن الحكم بأنها خلاصة **الذوق** لعمل العقل فهم **صوفية تفلسفوا**، كيف ؟ و **الذوق** عندهم أسمى من **العقل**، و آكد من ذلك أنها سبق بها الأولون من فلاسفة اليونان و حكماء الهند والفرس.

تعد هذه النظريات بمعيار **صوفي** بحت شيئا غريبا تماما على التصوف، إن لم تكن مسخا له، و يكون هؤلاء **الصوفية** المتفلسفون قد ارتكبوا خطأ منهجيا خطيرا في حق **التصوف**، فضلا عن خطيئة دينية إذ افتتن الناس و التبس عليهم أمر التفلسف بالاعتقاد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: المضامين الصوفية المقاربة لنظرية وحدة الوجود.

في تاريخ المقالات – عامة– لا تتكون نظرية أو عقيدة من فراغ؛ بل لا بد لها من إرهاصات سابقة و تراكم إشكاليات فكرية؛ و طرح تفسيرات متعددة، ثم تقديم جملة من النظريات، و سنجد النظريات ابل بعضها البعض بجدل **هيجلي** ديناليكتيكي، ثم تتوالد منها نظريات أخرى.

لأجل ذلك كان من ضبط مقاصد النظريات تتبع الأصول التي بنيت عليها، و المفاهيم التي تشكل النسق المعرفي لها.

الدارس لنظرية **وحدة الوجود** سيلاحظ جملة المصطلحات الكثيرة التداول، و نظريات قدية تسبق طرح عقيدة وحدة الوجود، و من أهمها: "**وحدة الشهود**"، " **الحقيقة المحمدية**"، " **نظرية الخلق**" .

المطلب الأول: وحدة الشهود.

وحدة الشهود مصطلح صوفي يعني "**حالة**" أو "**تجربة**" تصل بالصوفي العارف إلى **مقام الشهود** في نهاية طريق المعرفة، و ذلك **بشهود** الله و التعرف إليه و الانقطاع عما سواه، بل فقدان التمييز بينه و بين ذات الله، و قد تصل به **الحال** إلى أن يرى **وحدة الخالق و المخلوق**.. و **وحدة الشهود** طابعها **شخصي**، و لا يصل إليها إلا الكُمل الأطهار.

و هي بذلك تختلف عن **وحدة الوجود**؛ إذ تقوم على **سريان الذات الإلهية في الوجود** و طابعها العموم، و **وحدة الشهود** تثبت **الثنائية بين الخالق و المخلوق**، فهي ترى الله في كل شيء[1].

---

[1] مانع بن حماد الجهني و آخرون. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الرياض: دار الندوة العالمية، ط 4، 1420 هـ، ج 2، ص 1169.

و قد " يعود تردد الباحث بين **الوحدتين** إلى أنهما يتطابقان في النتيجة، فكلتاهما ترى أن **الوجود الحقيقي واحد**؛ هو الله، و لكن صاحب **وحدة الشهود** يقولها في غمرة "**الحال**"، على حين يدافع عنها **ابن عربي** في "**صحو**"[1].

فحال وحدة الشهود ألا يرى شيئاً في الوجود غير الله، أما **وحدة الوجود** فهو **يرى الوجود ككل إلهاً**؛ بصور متكاثرة عقلا فقط.

فصاحب حال **وحدة الشهود** هو " من جاوز الأحوال و المقامات؛ فعزب عن فهم ما سوى الله تعالى، حتى عزب عن نفسه و أحوالها و معاملاتها، و كان كالمدهوش الغائص في بحر **عين الشهود**، الذي يضاهي **حاله** حال النسوة اللاتي قطعن أيديهن في **مشاهدة** جمال **يوسف** عليه السلام، حتى دهشن و سقط إحساسهن، و عن مثل هذه الحالة تعبر الصوفية بأنه **قد فنى عن نفسه**، و مهما **فنى عن نفسه**؛ فهو عن غيره أفنى، فكأنه **فنى عن كل شيء إلا عن الواحد المشهود**، و **فنى** أيضا عن **الشهود**، فإن القلب أيضا إذا التفت إلى **الشهود** و إلى نفسه بأنه مشاهد فقد غفل عن **المشهود**.

.. فيسمع لله و بالله و في الله و من الله، و هذه رتبة من خاض لجة الحقائق، و عبر ساحل **الأحوال** و **الأعمال** و اتحد بصفاء التوحيد، و تحقق بمحض **الإخلاص**، فلم يبق فيه منه شيء أصلا، بل خمدت بالكلية بشريته؛ و **فنى** التفاته إلى صفات البشرية رأسا، و لست أعني **بفنائه** فناء جسده؛ بل **فناء** قلبه"[2].

فوحدة الشهود هي **حال** "**الفناء**"، و **وحدة الوجود** هي **حال** "**البقاء**". و **الفناء** و **البقاء** متلازمان، **فالفناء**: " **هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء**، و تغيبك عن كل شيء، **سوى** "**الواحد**" الذي "**ليس كمثله شيء**"، و ليس معه شيء. أو تقول هو: "**شهود حق بلا خلق**"، كما أن **البقاء** هو: "**شهود خلق بحق**".. فمن عرف "**الحق**" شهده في كل شيء، و لم يرَ معه شيئاً، لنفوذ بصيرته من **شهود** "**عالم الأشباح**" إلى **شهود** "**عالم الأرواح**"، و من **شهود**

---

[1] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 1145.

[2] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. **إحياء علوم الدين** ، بيروت: دار المعرفة، ط ، دت، ج2، ص 291.

عالم الملك إلى **شهود** فضاء الملكوت. و من **فني به** و انجذب إلى حضرته؛ غاب في **شهود** نوره عن كل شيء، و لم يثبت مع الله شيئاً"[1].

و "**الفناء** على قسمين: **فناء** يحصل بكثرة الرياضة، و ذلك **بالتخلي** عن الصفات المذمومة، و **التحلي** بالصفات المحمودة، و **فناء يحصل بوحدة الشهود**.. و **الفَناء** سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن **البقاء** وجود الأوصاف المحمودة، و **الفناء فناءان**: .. بكثرة الرياضة، و **الثاني**: عدم الإحساس بعالم الملك و الملكوت، و هو بالاستغراق في عظمة الباري و **مشاهدة الحق**.."[2].

و **الفناء** عند الصوفية يشمل **الفناء** عن الأفعال و عن الصفات و عن الوجود[3]، و **فناء عن المخالفات**، و **فناء** عن ذاتك، و **فناء** عن كل العالم، و **فناء** عن كل ما سوى الله بالله، و **فناء** عن صفات الحق و نسبها [4].

فالفناء " عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازم نفسه. **ففناء** الشخص عن نفسه عدم شعوره، و **فناؤه** عن محبوبه باستهلاكه فيه، كذا في **الإنسان الكامل** في باب الإرادة.

.. معنى **الفناء** في اصطلاح الصوفية **تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات**، فكلما ارتفع صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحقّ سمعه و بصره كما نطق به الحديث، و كذلك **حال الفناء** في النبي و الشيخ .."[5].

و **وحدة الشهود** نوع من **التوحيد** يختلف عن **توحيد الإيمان**، **فالشهودي** توحيد **"تجريبي ذوقي"**، بينما **التوحيد الإيماني "نقلي"**، **فوحدة الشهود** هو" التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلَّى في قلب الصوفي من معاني **الوحدة الإلهية**، في حال تجلو عن الوصف، و تستعصي

---

[1] ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسني. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1972، ص 296.

[2] الجرجاني. **التعريفات**، ص217.

[3] انظر: ابن عربي، محيي الدين. **تفسير ابن عربي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ط1، ج1، ص314.

[4] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج2، ص 512 - 515.

[5] التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، تح: علي دحروج، تر: عبد الله الخالدي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996م، ج2، ص 1191-1192.

على العبارة؛ و هي الحال التي يستغرق فيها الصوفي، و **يفنى** عن نفسه و عن كل ما سوى الحق، **فلا يشاهد غيره لاستغراقه فيه بالكلية** [1].. فإن العبد إذا انكشف له شمول القدرة و الإرادة الإلهية و الفعل الإلهي، اضمحلت الرسوم و الآثار الكونية في **شهوده**، و توارت إرادته و قدرته و فعله في إرادة الحق و قدرته و فعله. و وصل إلى **الفناء** الذي هو عين **البقاء: لأنه يفنى عن نفسه و عن الخلق؛ و يبقى بالله وحده**"[2].

المطلب الثاني: الحقيقة المحمدية.

الحقيقة المحمدية من الاصطلاحات الحادثة التي دخلت على علم التصوف في القرن الرابع، و " يعد **الحلاج** (**ت 309 هـ/922م**) أول من تكلم عن "**الحقيقة المحمدية**" حسب أغلب الدراسات، فقد بدأت منذ جهر **بأفكاره الصوفية الفلسفية**"[3]، حيث قال بأن **لمحمد الرسول** ﷺ حقيقتين[4]، و طرح هاته المقالة كان له أكبر الأثر في وضع أساس هذه النظرية [5].

و يرى البعض أن **الحلاج** تلقاها من **سهل التستري** (**ت 283 هـ/ 896م**)،" الذي وضع أول تصور متكامل لتقدم خلق **نور محمد** في الفكر الصوفي"[6]. و **الحلاج** هو من اجتهد في تحديث النظرية و نشرها.

---

[1] أبو العلا عفيفي. **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، بيروت: دار الشعب، ط ، دت، ص 151.

[2] نفس المرجع. ص 163.

[3] عبد المنعم عزيز النصر. **العلاقة بن الحقيقة المحمدية و الإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين بن عربي**، مجلة دراسات، العدد 2، 2000 م، ص 373.

[4] عبد الله بنصر العلوي. **أبو سالم العياشي المتصوف الأديب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ط ،1998، ص 247.

[5] عبد الكريم قاسم سعيد. **قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان**، صنعاء: مكتبة مراد، ط 1، 1997، ص293.

[6] توفيق سلطين. **الشعر الصوفي بين الانفصال والتوحد**، القاهرة: دار مصر العربية، ط 1، 1995، ص 113-114.

تعد **نظرية الحقيقة المحمدية** من أصول التصوف بعد انتشارها، فقد نظمت شعرا و سماعا و ذكرا و أورادا. و عبرت عن مرحلة جديدة من التصوف؛ بانتقال المتصوفة من اللهج "**بالحب الإلهي**" في أشعارهم و أذكارهم و سماعهم؛ إلى "**الحب المحمدي**".

القاسم المشترك لكل التعاريف أنها تجعل **للنبي ﷺ حقيقتين، حسب "النظرية الحلاجية"** " إحداهما قديمة؛ و هي **النور الأزلي**، الذي منه استمدت الأكوان كل علم و عرفان، و الأخرى حادثة؛ و هي **الرسالة المحمدية**، التي وجدت في زمان و مكان معين"[1]، و **أنوار** " النبوة من **نوره** برزت، و أنوارهم من نوره ظهرت، و ليس في الأنوار نور أنور و أظهر و **أقدم في القدم** سوى **نور صاحب الكرم**. همته سبقت الهمم و **وجوده سبق العدم**، و اسمه **سبق القلم**، لأنه كان قبل الأمم و الشيم.. هو سيد أهل البرية الذي اسمه **أحمد**، و نعته **أوحد**.."[2].

فالحقيقة المحمدية قديمة و ليست حادثة و هي نور يفيض بأنوار، و هي مصدر العلوم و العرفان، و هنا التلامس مع **العقل الفعال** مصدر العلوم و المعارف عند الفلاسفة القائلين به، و التجلي **للنور** مستمر بلا انقطاع في صور عديدة عبر الأزمان و الأماكن، فهذه **نظرية الفيض** المستمر عن **العقل الفعال**.

و المتأمل للصفات المنسوبة **للنور المحمدي** يتبين بجلاء أنه **صفات ربوبية**؛ لأنه **نور قديم** صادر عن **قديم**، و هو أزلي، لذا لا يقول أصحابها بانقطاع **الحقيقة المحمدية** فهي مستمرة أزلية؛ و هنا تبرز نظرية ظهور **النبي** ﷺ بشخصه و لحمه عيانا و يقظة لبعض الأولياء و من قال بذلك؛ و تلقي الوحي منه، و ادعاء بعض الصوفية بلقائه عيانا و مصافحته و مخاطبته و تلقي العلم منه، و بهذا يكون الوحي مستمرا بلا انقطاع، و الجديد منه مفسر أو ناسخ للقديم، و هو ما تبنته بعض الطرق بتشريع عبادات بدعوى التلقي المباشر من مصدر الوحي.

---

[1] عبد الله بنصر العلوي. **أبو سالم العياشي، الأدب المتصوف**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ط 1، 1998، ص 247.

[2] الحلاج، الحسين بن منصور. **قصة الحلاج و ما جرى له مع أهل بغداد**، تح: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2000، ص 112-114.

فالنظريـة الحلاجيـة " تـؤدي إلى نظريـة هامـة تنـادي **بوحـدة الأديـان** .. فالأديـان جميعها "**وجهات نظر**" إلى **حقيقة واحدة**".[1]

و " الخلاف بين الأنبياء لم يكن إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة؛ فإنه **رسـول واحد** بعث إلى العالمين في **أزمنة مختلفة**، و في **مظاهر جسـمانية متباينة**، كي يعلن للناس إرادة الله و ينبئهم بمشيئته"[2].

لأن **الحقيقة المحمدية متناقلة بتناسـخ الأرواح بين الأنبياء**، و آخر ظهور لها في هيئة أو صورة لها و هي صورة **محمد** ﷺ. و بذلك تتضح علاقة **نظرية الحقيقة المحمدية بنظرية وحدة الأديان**، **فمحمد** ﷺ هو **النبي** الذي يأتي في كل زمان منذ **آدم** عليه السلام بصـور مختلفة و بنفس الرسالة.. و **الحقيقة المحمدية** هي **النور المحمدي**، و التي لها **أسـبقية الوجود** على "**النشأة الجسدية المحمدية**"، لها ظهور في كل نبي بوجه من الوجوه (مظهر **الحقيقة العيسوية** من **الحقيقة المحمدية**، و **الحقيقة الموسـوية** من **الحقيقة المحمدية**). إلا أن **مظهرها الذاتي التام الواحد**، هو: شـخص م**حمد** ﷺ، لذلك يسـتعملها **ابن عربي** دون فصـل؛ بل على الترادف: فكثيراً ما يقول **محمد** ﷺ؛ و هو يقصد "**الحقيقة المحمدية**"، و هذا لا يكون لغيره من الأنبياء[3].

و قد استمر الحديث عند بعض المتصوفة في "**الحقيقة المحمدية**" في أدبياتهم و فلسفاتهم، لكن حضـورها لم يحض بكبير الاهتمام حتى أواخر القرن السـادس الهجري حين ظهر **محيي الدين بن عربي** الذي بلغ بالتصوف شأنه، فكان " أهم من قال بفكرة "**الحقيقة المحمدية**"، و جعل منها "**نظرية صوفية فلسفية**" في الوجود"[4].

---

[1] محمد جلال شرف. **دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب**، بيروت: دار النهضة، ط 1، 1984، ص 205 - 206.

[2] عاطف جودة نصر. **شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي**، بيروت: دار الأندلس، ط 1، 1994، ص 206.

[3] سـعاد الحكيم. **المعجم الصـوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، بيروت: دار درندة، ط1، 1981، ص 350.

[4] العدلوني. **مصطلحات الصوفية**، ص 86.

و بلغ بالنظرية الذروة كما بلغه بالتصوف، حتى لا يكاد يذكر التصوف إلا و ذكر معه **ابن عربي**.

و هي من النظريات المهمة التي يتصدى لها في ثنايا كتبه و رسائله و أشعاره، و يرى " أن الأنبياء ما منهم من أحد إلا **يأخذ من مشكاة خاتم النبين**. فهو يصرح **بقدم "النور المحمدي"**، و هو **المادة الأولية التي انطلق منها الأنبياء**، و من ثم الأولياء بعد ذلك، بل إن الملائكة لم تسجد **لآدم** إلا بعد ما شعشعت **أنوار الشموس المحمدية** في أفق جبين **آدم** عليه السلام"[1].

فالحقيقة المحمدية هي:" الاعتقاد بأن **النبي محمدا** – هو في حقيقته – **ليس بشرا**، و إنما هو: **"نور أزلي أبدي"** في ظهر آدم، و صار **ينتقل في الأنبياء** من بعده، حتى ظهر **بصورة النبي محمد**"[2].

فهي **تتناسخ** من نبي لآخر، و بذلك تكون " **تجليا للذات الإلهية"**، و يكون **نورها "أول الأنوار"**، **فالحقيقة المحمدية "أساس الوجود"**، لولاها ما وسعت رحمته وجوه كل شيء، و لما فتق الغيب حتى ينطق العالم بلا إله إلا الله، و لما **أشرق نور العقل** و لما نبتت أرض بور"[3].

يقول **أبو طالب المكي (ت 386 هـ/ 996م)**: " قال بعض أهل المعرفة: خلق الله الجنة بما فيها من **"نور" المصطفى** ﷺ، فلما اشتاقت إلى **رسول الله** ﷺ، كان شوقها إلى المعدن و الأصل، و صار شوق المشتاقين إلى الجنة شوقهم إلى **النبي** ﷺ، لأنها من **نوره** خُلقت"[4].

فيكون **النور المحمدي** مادة منها خرجت مكونات؛ و هو أقدم من الجنة، و هنا نلحظ الطرح **الأفلاطونية** بإرجاع الأكوان لبعضها البعض إلى أن نصل **للعقل الأول ثم الأول** الباري، و المطلع على صفات **العقل الأول الفلسفي** سيلحظ صفات **النور المحمدي الصوفي مع زيادات اقتضتها الحضارة الإسلامية**.

---

[1] عبد المنعم عزيز النصر. **العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي**، عمان: مجلة دراسات الأردنية، عدد 2، 2000، ص 375.

[2] توفيق سلطين. **الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد**، ص 113.

[3] عبد الله بنصر العلوي. **أبو سالم العياشي المتصوف الأديب**، ص 249-250.

[4] أبو طالب المكي. **قوت القلوب**، ص 30-31.

و يقول **محمد بن سليمان الجزولي** (ت **869**هـ/**1465**م): " اللهم صل على سيدنا **محمد بحرِ أنوارك.. إنسانِ عين الوجود**، و **السبب في كل موجود**، **عين أعيان خلقك المتقدم** من "**نور**" ضيائك [1].. اللهم صل على **محمد الذي هو قطب الجلالة**[2].. اللهم صل على سيدنا **محمد نور الذات** و **سرِّه الساري في جميع الأسماء و الصفات**"[3].

و يقول **عبد السلام بن بشيش:**" .. اللهم صل على مَن منه **انشقَّت الأسرار و انفلقت الأنوار**، و فيه **ارتقت الحقائق و تنزلت علوم آدم** فأعجز الخلائق.. و حياضُ الجبروت **بفيض أنواره متدفقة**، و **لا شيء إلا و هو به منوط**.. اللهم إنه **سرك الجامعُ الدال عليك**، و **حجابُك الأعظم** القائم لك بين يديك"[4].

فالنبي محمد ﷺ أصل كل شيء موجود، و هو **أصل نشأة الكون**، فهو " **أول مخلوق**، لأن **حقيقته** كانت موجودة في **الهباء**، و هو **أول الخلق**، فلما **تجلى** الله **بنوره** إلى ذلك **الهباء** – و العالم كله فيه بالقوة – قبِل منه كل شيء؛ على حسب قربه من **النور**، و لم يكن أحد أقرب إليه من **حقيقته** ﷺ؛ فكان **مبدأ ظهور العالم** و **أول موجود** .. و معنى ذلك أن **الوجود الخارجي للنبوة** – و هو **الوجود الفعلي الواقعي** في العالم – مجرد **مظهر لصورة** هذا الوجود في **العالم الإلهي القديم** "[5].

أي أن "**العالم الواقعي الظاهر**" لنا هو انعكاس **للعالم الإلهي**، و هي **نظرية المثل الأفلاطونية**، بالقول بوجود عالمين، الأول غائب يمثل **الحقيقة الفعلية**؛ و له انعكاس و **مثال** متجسد في عالمنا، الذي هو عبارة عن "**صورة خيال**" للعالم الحقيقي.

---

[1] الجزولي، أبو عبد الله محمد بن سليمان. **دلائل الخيرات و شوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار** ﷺ، ص 100.

[2] المرجع نفسه. ص 214.

[3] المرجع نفسه. ص 233.

[4] عبد القادر زكي. **النفحة العلية في أوراد الشاذلية**، القاهرة: مكتبة المثنى، ط ، دت، ص 15- 16.

[5] عاطف جودة ناصر. **شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي**. بيروت: دار الأندلس، ط 1، 1986م، ص 204-205.

و **الحقيقة المحمّدية** هي" **الذّات**" مع **التعيّن الأول**، و هو **الاسم الأعظم**" [1]. " و هي "**الرّوح الأعظم**"، الذي هو **الرّوح الإنسانيّ**، **مظهر الذّات الإلهيّة** من حيث **ربوبيتها**.. و هو **العقل الأول**.. و **النّفس الواحدة**، و **الحقيقة الأسمائيّة**، و هو **أول موجود خلقه الله على صورته**، و هو **الخليفة الأكبر**، وهو **الجوهر النّورانيّ**، **جوهريته مظهر الذّات**، و **نورانيته مظهر علمها**"[2].

و قال **ابن عربي**:" **الحقيقة المحمّدية** هي **المفعول الإبداعي** عندنا، و "**العقل الأول**" عند غيرنا[3]، و هي **القلم الأعلى** الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء.. و هي "**العقل الأول**" **الفياض في الحكميات و الأنباء**، و **الحق المخلوق به** العدل؛ عند أهل اللّطائف و الإشارات، و هي **الرّوح القدسيّ الكل** عند أهل الكشوف و التّلويحات.. هي **الوجود كله**.. هي **صورة لاسم** " الله " **الجامع لجميع الأسماء الإلهية**، الذي **منه الفيض على جميعها**، فهو تعالى ربه. **فالحقيقة المحمدية التي تربّي، تجمع صورة العالم كلها بالرب الظاهر فيها**، الذي هو ربّ الأرباب. فبظاهرها تربّي ظاهر العالم، و بباطنها تربي باطن العالم، لأنه **صاحب الاسم الأعظم**"[4].

فتكون **الحقيقة المحمدية** هي الخالق و المدبر للوجود؛ و هي مصدر المعارف و العلوم؛ فهي **العقل الفعال** في الوجود و منها **يفيض** كل الوجود بتراتبية الأفلاك، و هي متناقلة و **متجسدة** في هيئات بشرية من أنبياء و رسل، و بذلك يكون **الوجود قديما و أزليا**، فلا أول له و لا نهاية؛ فهي الوجود كله بتجليات متكاثرة؛ لأجلها كانت الوجود واحدا.

من مرادفات **الحقيقة المحمدية**[5]: **الكلمة المحمدية – النور المحمدي – نور محمد– حقيقة محمد، الإنسان الكامل، الروح الأعظم، الاسم الأعظم، و الاسم الجامع.**

---

[1] الجرجاني. **التعريفات**، ص 90.

[2] المرجع نفسه. ص 112.

[3] و هذا بيان من **محي الدين بن عربي** بدرايته **بعلوم الأوائل** و اصطلاحاتهم. و هو خلاف ما يقرره البعض من أن فكره من بنات الفكر الصوفي التأملي الكشفي و لا مصادر له من علوم أهل النحل و الملل.

[4] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج1، ص94.

[5] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 347 – 352.

و "**الحقيقة المحمدية**" **هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق**، بل هي **الإنسان الكامل**[1] بأخص معانيه، أي هي **ظهور للباري تعالى "الأول" في هيئة "الإنسان الكامل" العقل الفعال**. فهي **أول التعينات** و **مبدأ الوجود** و منه كل شيء. و أول "**التنزل الإلهي**" في صور **الوجود**؛ أي **الفيض و الصدور**، و هي **الصورة الكاملة "للإنسان الكامل"**، **العقل الفعال** الجامع **لحقائق الوجود**، و "**مشكاة العلوم**" **للأنبياء** و **الأولياء**؛ و مصدر "**العلم الباطن**".

المطلب الثالث: نظرية الخلق.

يرى طائفة من القائلين **بوحدة الوجود** أن العالم لم يخرج من عدم، و يضعون في تفسيراتهم لنشأة الكون نظرية **الفيض الأفلوطيني**.

" و للقوم كلام طويل الذيل في بيان كيفية فيضان الوجود من **المبدأ الفياض** على الممكنات، بحيث يقرب مما **ذهب إليه الحكماء**"[2].

يذهب **ابن سبعين** إلى أن الله مبدع الأشياء و **مفيض** الخيرات علينا فيضا تاما .. و الله يفيض و لا يفاض عليه.. و هو **العلة الأولى**.. و **بالقصد الأول** فاضت عنه الأشياء.. و ما يصدر عن الله **بالقصد الأول** ضروري و من ذاته.. و كان **المبدع الأول** هو أول الخلق، و لهذا المبدع وجهان: وجه من الله الواجب الوجود، و وجه من الممكنات.. ثم عن المبدع الأول فاضت جميع المبدعات بالقصد الثاني.. **بالفيض الإلهي المستمر**...

---

[1] **الإنسان الكامل** هو: الإنسان الأزلي، أصل العالم، أصل **الجوهر الفرد**، **الحقيقة الكلية**، **المفيض**، **العقل الأول**، **الروح الكلي**، **ظل الله**.. و **ابن عربي** هو أول من استعمل تعبير "**الإنسان الكامل**" في الفكر الصوفي و الفلسفي و الإسلامي.. أما المضمون فقد استقاه من ينابيع متعددة.. جعل **ابن عربي** "الله" مقياسا **للكمال الإنساني**.. و **الإنسان الكامل** هو **محمد** ﷺ.. و تتحدد وظيفة **الإنسان الكامل أنطولوجيا** بأنه الحد الجامع الفاصل بين "**الحق**" و "**العالم**".. و تتحدد وظيفته **ابستولوجيا** بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، و كل عالم علمه، حتى الأنبياء. – المرجع نفسه. ص 159-163.

[2] الكوثري محمد زاهد الحسين. **إرغام المريد في شرح النظم العتيد**، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط1،دت، ص 9.

و لا يقول **ابن سبعين** بالخلق من العدم، لأنه ينكر العدم، و لفظ الخلق عنده مرادف **للفيض** ، و هو في هذا متفق مع **ابن عربي** الذي قال أن الأشياء لم تخلق من العدم، و يختلف مع **عبد الكريم الجيلي** الذي يثبت العدم"[1].

يقول **الجيلي**: " و القدرة عندنا إيجاد المعدوم، خلافا للإمام محيي الدين بن العربي، فإنه قال: إن الله لم يخلف الأشياء من العدم، و إنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني. و هذا الكلام و إن كان له في العقل وجه يستند إليه على ضعف، فأنا أنزله ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم و إبرازه من العدم المحض.." [2]. و يفصل **ابن عربي** النشأة الأولى **بأنه**: " بدء الخلق **الهباء**[3]، و **أول موجود فيه "الحقيقة المحمدية"**، و لا **"أين"** يحصرها، لعدم التحيز و مم وجد ؟ في **الهباء**... و لام وجد، **لإظهار الحقائق الإلهية**.. فلما أراد (**الحق**) جود العالم و بدأه على حد ما **علمه بعلمه بنفسه**، **"انفعل"** عن تلك **"الإرادة المقدسة"** بضرب **"تجل"** من **تجليات التنزيه**، إلى **الحقيقة الكلية**. **انفعل** عنها حقيقة تسمى **الهباء** .. ليفتح فيها ما شاء من **الأشكال** و **الصور**، و هذا هو **أول موجود في العالم**...

ثم إنه سبحانه **تجلى بنوره** إلى ذلك **الهباء**.. و العالم كله فيه بالقوة و الصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك **الهباء**، على حسب قوته و استعداده .. فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك **الهباء** إلا **حقيقة محمد** ﷺ المسماة **"بالعقل"**، فكان **سيد العالم** بأسره و **أول ظاهر** في الوجود، فكان وجوده من ذلك **"النور الإلهي"** و من **"الهباء"** و من **"الحقيقة الكلية"**، و في **الهباء** وجد **"عينه"** و **"عين العالم"** من **"تجليه"** "[4].

---

[1] التفتازاني. **ابن سبعين و فلسفته الصوفية**، ص 201- 205.

[2] الجيلي عبد الكريم. **الإنسان الكامل**، ج1، ص 49.

[3] **الهباء** هو: المادة المحدثة التي خلق الله فيها **صورة** العالم، فهي **الجوهر المظلم** الذي قبِل **صور** أجسام العالم، و هي ما يسميها الفلاسفة **"الهيولى"** في مقابل **"الصورة"**، تختلف في مادتيها عن الجسم الكل **الموجود المتعين**، في أنها غير متعين، **جوهر يقبل المعاني**.

- المرجع نفسه. ص 1095.

[4] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج 1، ص118-119.

و هنا نجد أنفسنا أمام طرح نصي **لنظرية الفيض الأفلاطونية**، مع تغيير في المباني و إبقاء للمعاني، و تطوير و مزج الفلسفة **الأفلاطونية** باللغة **الصوفية** و **الكلامية** الإسلامية مع شيء من المصطلحات المركب الجديدة المبهمة، و اللغة الترميزية السرية التي تمثل العقيدة الباطنية الصوفية من تحميل المفردات لمعاني باطنية غير التي تظهرها، و لا يلم بمحتوى تأصيل **ابن عربي** إلا من كان ذا نفس طويل في تتبع تقريراته، مع الاطلاع على علوم الأوائل و فهم لمنهج الباطنية في تحميل الاصطلاحات مضامين مغيرة لما اتفق عليه أهل العلوم في كل فنا، **فابن عربي** ساق في نظريته من كل المشارب، لذا تاه عنه كثير من الفضلاء، فالرجل قامة في العلم و التحرير و التفلسف و الرمز و السرية.

و اتخاذ عجز اللغة عن التعبير كذريعة لاختراع مصطلحات مجملة يغلب عليها **الجنس** و **الخمر** و **العشق**؛ هو نفس تعليل **بوذا** و نفس تعليل **أفلوطين** و نفس تعليل **ابن عربي** و كل من صار في فلكهم من **الباطنية** و **المتصوفة** في الأديان قاطبة من أديان **مصر** إلى **الهند** إلى **الصين** إلى **فارس** إلى **الشام** إلى العصر **الهيليني** الذي امتزج فيه الشرق **الفارسي الهندي المصري** بالغرب **اليوناني**، كأنما تواصوا به، و هي غزيرة الميل لذهول الملاحم الأسطورية، و الخوارق الخرافية، و إشباع غرائز المخيلة بشيء من الخيال الخرافي، و هي تمثل دائما مرحلة ما بعد النشوة الحضارية و بلوغ الترف الزائد و الاعتداد بالقوة العسكرية و الحضارية و المعرفية، لتصل لمرحلة الرشد البشري المستغني عن التوجيهات الإلهية، و البحث عن فك الرقبة من التكاليف الإلهية، ثم الانتقال لمرحلة الصدع بالألوهية من لدن الفراعنة "**أنا ربكم الأعلى**" إلى **اتخاذ الأحبار أربابا**، إلى **العرق المصطفى المختار**، في كهنة مصر إلى رهبان **البراهمة** إلى نساك **البوذية** إلى أحبار **اليهود**، و غيرهم كثير.

فنجد مثلا **بوذا** يؤسس دعوته على حصوله على المعرفة أو بعبارة أخرى على تجربته الروحية؛ التي لا يمكن بيانها بالألفاظ، فدعوته حكاية عن تجربته و عن الطريق المؤدي غليها، و هو يقول إن الحق لا يعرف بالنظريات، بل بالسير في طريقه[1].

احذف اسم **بوذا** و أختر من شئت ممن قال بمثل هذا الكلام، كثيرون بنفس النسق و المنهج في تقرير العبادات و العقائد، كذلك قال الذين من قبلهم، فتشابهت قلوبهم.

---

[1] أحمد شلبي. **أديان الهند الكبرى**، ص 161.

و" "**الحقيقة المحمدية**" **أول ظاهر** في الوجود، و إن كان وجودها عن "**الهباء**" و "**حقيقة الحقائق**".

فالأول، أي "**الهباء**" **حقيقة معقولة غير موجودة في الظاهر**. و الثانية، أي "**حقيقة الحقائق**" لا تتصف **بالوجود** و لا **بالعدم**. إذن، يتبقى أن "**الحقيقة المحمدية**" هي **أول موجود ظهر** في الكون، و من "**تجليه**" **ظهر العالم** "[1]. فالعالم لم يوجده **الحق** أولا، بل "**الحقيقة المحمدية**" هي موجدت العالم الظاهر، لذلك فإن " **الوجود كله** هو "**الحقيقة المحمدية**"، و إن النزول منها إليها، و بها عليها. و إن **الحقيقة المحمدية** في كل شيء.

لها وجهان: **وجه محمدي** و **وجه أحمدي**:

- **فالمحمدي**: **علمي جبرائيلي**.
- و **الأحمدي**: **إيماني روحي أمّي**[2] ...

و إن "**التنزيل**" **للوجه المحمدي**. و "**التجلي**" **للوجه الأحمدي**"[3].

" و لا يزال هذا **العقل** (**العقل الأول** = **الحقيقة المحمدية**) متردداً بين **الإقبال** و **الإدبار**. **يقبل** على باريه **مستفيداً**، **فيتجلى** له **فيكشف** في ذاته من بعض ما هو عليه.. و **يقبل** على من دونه **مفيداً**، **هكذا أبد الآباد**"[4].

نفس تقرير **أفلوطين** و **الفارابي** و **ابن سينا** في كيفية **صدور** العقول عن **العقل الأول**، و نفس اعتقاد الأوائل أن **العقل الأول** " **العقل الفعال**"، و أنه مصدر العلم و الخلق، و نفس قولهم بقدم و أزلية **الفيض** و **الصدور**؛ أبد الآبدين. فكل العلوم و المعارف و الوحي تصدر عن **العقل الأول** و هو **الحقيقة المحمدية** خاتم النبيين، و "**كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما**

---

[1] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 349.

[2] **الأمية** هي: إذا سلم القلب من علم النظر الفكري شرعا و عقلا، كان **أميا**، و كان **قابلا للفتح الإلهي**.
- ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج2، ص 644.

[3] ابن عربي. **بلغة الغواص**، ورقة 133.
نقلا عن: سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 349.

[4] ابن عربي. **رسائل ابن عربي، القطب و النقباء و عقلة المستوفز**، تح: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، ط 1، 2002. ص 83.

منهم أحد يأخذ إلا من مشـــكاة خاتم النبيين، و إن تأخر وجود طينته، فإنه **بحقيقته** موجود، و هو قوله ﷺ "**كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين**""[1].[2]

و **الحقيقة المحمدية** هي **حقيقة واحدة** تتعدد في وجوهها و نسبها، فيأخذ كل وجه صفة تميزه من الوجه الآخر، و بالتالي اسما آخرا، و هكذا تتعدد المترادفات و كل منها له نسبة إلى هذه **الحقيقة الواحدة**، و هو هي[3].

و عند **ابن عربي** هي مرتبطة **بوحدة الوجود**. لأن الوجود كله هو "**الحق**"، فلا بد أن تكون **الحقيقة** تعني الوصول إلى هذه **الوحدة**، و " **الوجود كله حقيقة**".

و عرف بعض المعاصـرين **الحقيقة المحمدية** بأنها: " ما اسـتودع الإنسـان من لطيفة زائدة على الروح الحيواني. و هي "**نور**" سار في الذات، تُعرفها السبل و تُعلمها ما لم تكن تعلم.

و **الحقيقة المحمدية** ضامة لجميع الذوات، هادية بأمر الله، لا تحدث أمرا إلا بإذنه، و هي **قديمة قدم الخالق، دون إيجاد**؛ إذ هي الوجه **المتعين للنور الأول** "[4].

---

[1] ابن عربي. **فصوص**، ج 1، ص 63-64.

[2] قال **ابن تيمية**: ما يرويه كثير من الجهال و **الاتحادية** و غيرهم من أنه قال " **كُنْتُ نَبِيًّا وآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ**"، " **و آدَمُ لا مَاءَ وَ لا طِينَ** "، **فهذا مما لا أصل له** ، لا من نقلٍ ، ولا من عقلٍ، فإنَّ أحداً من المحدِّثين لم يذكره، و معناه باطلٌ. فإن **آدم عليه السلام** لم يكن بين الماء و الطين قط، فإن الطين ماء و تراب، و إنما كان " **بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ**".

ثم هؤلاء الضلال يتوهمون: **أن ﷺ كان حينئذ موجوداً، و أن ذاته خلقت قبل الذوات**، و يستشهدون على ذلك بأحاديث مفتراه، مثل حديث فيه " **أنه كان نورا حول العرش، فقال: يا جبريل، أنا كنت ذلك النور** "، **و يدعي أحدهم أن النبي ﷺ كان يحفظ القرآن قبل أن يأتيه به جبريل**.

و المقصود هنا: أن الله سبحانه و تعالى كتبه نبيًّا بعد خلق **آدم**، و قبل نفخ الروح فيه.

– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **تلخيص كتاب الاســتغاثة**، تح: محمد علي عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط 1، 1417، ج 1، ص 65.

قال **الألباني**: موضوع.

– الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصـر الدين. **سـلسـلة الأحاديث الضـعيفة**، الرياض: مكتبة المعارف، ط 1، 1415 هـ، - 1995 م، ج1 ، ص 473.

[3] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص157.

[4] محمد غازي عرابي. **النصوص في مصطلحات التصوف**، بيروت: دار قتيبة، ط 1، 1985، ص 99.

و يقرر الباحث أن **الحقيقة المحمدية** قديمة و أزلية و ذا يرجع إلى القول **بقدم العالم**، و أنها تعين لا خلق، فهي تحمل **جانب الهي** المتمثل في "**النور**" الصادر عن **الأول**، كما بينها من قبل **أفلوطين** بصدور **الفيض الأول** بلا خلق و لا حدوث، و التراتبية هي بحسب الرتبة لا الزمن، فليست **الحقيقة المحمدية** مخلوقا حادثة، بل هي قديم قدم الباري سبحانه كانت معه و منه، فيكون بذلك:" أن النبي **محمدا** ﷺ **ليس بشرا**، بل هو "**نور أزلي**" **تجلى** في **آدم** عليه السلام، و استمر في سائر الأنبياء، حتى تحقق بصورة النبي محمد ﷺ، هو أول خلق لله، و الذي **أمر** ملائكته بالسجود له"[1].

بمعنى أن **الحقيقة المحمدية** هي **فيض مستمر**، و **تناسخ** متواصل، من نبي إلى نبي، كلما مات واحد انتقلت **الحقيقة المحمدية** المتجسدة للذي يليه، و إن كان بعض الأنبياء أرسلوا في زمن واحد و أماكن متقاربة، **كإبراهيم** و **لوط**، و **موسى** و **هارون** عليهم السلام أجمعين.

و هو ما يفسر اعتقاد الكثير من الصوفية برؤية النبي ﷺ حيا و تكليمه و سؤاله، و هو يبين لما **ابن عربي** يحكي دائما أنه سأل **النبي** ﷺ فأجابه، و أن بعض كتبه تلقاها من **النبي** ﷺ مباشرة، بل و أن كثير من الأحاديث الموضوعة و الضعيفة و ما لا أصل لها لا شرعا و لا عقلا استدل بها **ابن عربي**؛ و أصر على تصحيحها على منهجه، مع إقراره بأنها ضعيفة عند أهل الحديث، لكن يقول صححناها بطرقنا، و طرقه هي **التواصل المباشر** مع النبي ﷺ مباشرة حي يلتقي بحي، مع العلم أن كثير من الأحاديث التي نسبها **ابن عربي** و غيره **للنبي** ﷺ هي أقوال لفلاسفة وثنيين أصلا، و **ابن عربي** نفسه يعلم لمن هي؛ إلا أنه يجعلها من أقوال **النبي** ﷺ، كحديث "**اعرف نفسك**"؛ فكل مبتدئ في الفلسفة يعلم أنه **لسقراط** و **قد** أخذه عن **السوفسطائيين**، فهل يعقل أن يغيب هذا عن **ابن عربي** المعروف بسعة اطلاعه و درايته بمذاهب و أقوال الفلاسفة القدامى؛ يستحيل، و لكن من يفهم عقيدة **ابن عربي** في نظرية "**الحقيقة المحمدية**" يقترب من الاستيضاح؛ بأن من قاله في زمن غير زمن **النبي** ﷺ كان هو "**الحقيقة المحمدية**" لا "**محمد النبي الإنسان**" الموجود المخلوق في القرن السادس ميلادي.

---

[1] محمد العدلوني الإدريسي. **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط 1، 2002، ص 86.

و هذه هي طرق **ابن عربي** في تحويل أقوال لفلاسفة و حكماء **الهنود** وال **فرس** و **اليونان** إلى أحاديث يستدل بها و يجعل منها أصولا عقدية، لأن في فلسفته تبنى قراءة كل النحل و الملل و التوحيد بينها على منهجية التوفيق و التلفيق بين جميع المذاهب كما صنع **الفارابي**، و هي عقيدة **إخوان الصفا**، و أصل لدى جميع **الباطنية** بأن الدين واحد و هو العقل البشري، و لكي يُكسب نظريات و مقالات أهل النحل و الملل الشرعية الإلهية التشريعية نسبها إلى **النبي** ﷺ، و لأنه عالم و مطلع على السنة و مناهج أهل الحديث في إثبات الصحة، لم يسلك منهج الوضاعين باختراع أسانيد؛ يعلم هو يقينا أنه سيأتي من يفضحها، بل اخترع منهجا جديدا في تلقي الحديث و نسبة الحديث **للنبي** ﷺ؛ بأن يتواصل معه مناما أو يقظة، ثم حين بنى أصوله بأحاديث لا أصل لها، بين مفهومه **للحقيقة المحمدية**، التي ستعطي صلاحية أكثر و أكبر لأي مقولة فلسفية، إذا **الحقيقة المحمدية** قديمة و أزلية و تتناسخ، فلا يخلو منها زمنا، مع العلم أن كثير من **الباطنية** و **الرافضة** و أتباع **الفيثاغورية المحدثة** و **الأفلاطونية المحدثة** نسبوا للفلاسفة **اليونان** أقوالا و مذاهب توحيدية ليست لهم، ليجعلوا منهم موحدين و صالحين و أصحاب و أتباع أنبياء.

و هو ما نقل الكثير منه **الشهرستاني** في " **النحل و الملل**"، و قد بين **علي سامي النشار** زيف ما نقل، و الغاية من صنيعهم تقريب المقالات الفلسفية إلى المناهج النبوية، و جعلها إما منقولة أو مقتبسة من مشكاة النبوة. وهو صنيع كل من يعظم الفلسفة و الفلاسفة اليونان لدرجة التقديس، و هو هدي **الفارابي** و **ابن سينا** و **الطوسي** و **إخوان الصفا** و **الإسماعيلية الرافضة** و **الباطنية** قاطبة، و المطلع على بعض كتبه ينتبه بداية لتقديسهم للفلاسفة و جعل مناهجهم و أقوالهم معايير للحقيقة، و لأجل ذلك كلهم تبني **نظرية الفيض الأفلاطونية**، و تبنى **المنطق الأرسطي الصوري**، رغم تهافت كليهما و نقضهما من نظار المسلمين **شيعة** و **معتزلة** و **كرامية** و **أشاعرة** و **سلفية**، و حتى **الصوفية**.

و احتج **بعض المتصوفة** بعض الأحاديث المنسوبة **للنبي** ﷺ المتداولة بينهم باستمرار؛ و لدى معظمهم، من بينها :

- " **أول ما خلق الله نوري**". **أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر**". و " **يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك ..**"، "**كنت نوراً بين يدي ربي قبل خلق آدم بأربعة**

عشر ألف عام".، و له صيغ عدة منها واحة طويلة مفصلة، و هو حديث **موضوع لا أصل له** في شيء من كتب الحديث، و إنما اشتهر على ألسنة الصوفية و نحوهم[1].

- " **كنت نبيا وآدم بين الماء والطين**". لا أصل له.

و غيرها من الأحاديث التي لا أصل لها، أو تم تحريف معناها، و التي بنى عليها بعض المتصوفة نظريتهم و كثير من أصولهم. و يفرق **ابن عربي** بين **"الكينونة المادية"** و **"الكينونة الروحية" لمحمد** ﷺ. فيعتبره في **الكينونة المادية** اسما **لآدم** عليه السلام، بينما في **الكينونة الروحية** هو **النور الأزلي** الذي بزغ منه **آدم**، و رشف منه جميع الأنبياء. و بذلك تكون **"الكينونة الروحية" قديمة**، و **"الكينونة المادية" محدثة** [2].

فابن عربي يجعل نبوة **محمد** ﷺ كدائرة نقطة بدايتها هي نقطة النهاية، فبه تبدأ النبوة مع **آدم** –**الكينونة الروحية**–، و به ختم الرسالات السماوية – **الكينونة المادية**–، و هذا مدار **الحقيقة المحمدية**. لأن " **الأمر الإلهي دوري**، و لهذا **لا يتناهى أمر الله في الأشياء**"[3].

و يعترف **ابن عربي** تصريحا أن **محمد** ﷺ إنما تطور من كينونته الروحية إلى الكينونة المادية بقوله:

و طورت في طور النبي محمد فنلت كمالاتي و تمت فضيلتي
و كل كمال في العوالم حزته فكنت إذا ختما لكل نبوة[4].

و يمكن إجمال **نظرية الحقيقة المحمدية** عند **ابن عربي** في أن **محمد** ﷺ:

- " **العقل الأول**"؛ هو **"المبدأ"** و أصل نشأة الكون.

---

[1] قال **الغماري**: الحديث ظاهر الوضع، واضح النكارة، و فيه نفس صوفي.

– الغماري، أبو الفضل عبد الله بن محمد الصديق. **مرشد الحائر بيان وضع حديث جابر**، بيروت: شركة المشاريع للطباعة و النشر و التوزيع، ط ، 1996، ص 75.

[2] عبد المنعم عزيز النصر. **العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي**، ص 376.

[3] ابن عربي. **الفتوحات المكية**، ج 4، ص 376.

[4] المرجع نفسه. ص 377.

- "**الإنسان الكامل**"؛ الذي تجلت فيه كل الأسماء و الصفات الإلهية.
- "**المشكاة**" التي استقى منها جميع الأنبياء ثم الأولياء.
- "**قدم العالم**"، **فمحمد** قديم و أزلي.
- "**التناسخ**"؛ فهو ينتقل من نبي إلى آخر من لدن **آدم** إلى آخر تمظهر له كنبي.

فالنور المحمدي "**وُجد**" قبل كل شيء، و منه كل شيء، فهو أول مرحلة **للتنزيل الإلهي** في **صور الوجود**، فهو **تجلي** في الكون، و من **تجليه** ظهر العالم[1]. فهو الذي تخيره الله من قبل **آدم** كما في قوله:

تخيرك الله من آدم فلازلت منحدرا ترتقي[2].

و **النبي محمد** ﷺ هو "**الصورة الكاملة**" **للإنسان الكامل** الذي يجمع **حقائق الوجود**، و لهذا يعتبر **ابن عربي** "**الحقيقة المحمدية**" **منتهى غايات الكمال الإنساني**[3]، و قد عبر عن ذلك بقوله بأنه " **أكمل موجود** في هذا النوع الإنساني، و لهذا بدئ به الأمر و ختم"[4].

يقول **الجيلي**: " "**الإنسان الكامل**" هو "**القطب**" الذي تدور عليه **أفلاك الوجود** من أوله إلى آخره، و هو "**واحد**" **منذ** كان الوجود **إلى أبد الآبدين**، ثم **له تنوعٌ في ملابس**، و يظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباسٍ، و لا يسمَّى به باعتبار لباسٍ آخر، فاسمُه الأصلي الذي هو له **محمد**، و كنيته **أبو القاسم**، و وصفه **عبد الله**، و لقبه **شمس الدين**...

و اعلم أن "**الإنسان الكامل**" **مقابل لجميع الحقائق الوجودية** بنفسه، **فيقابل** "**الحقائق العلوية**" بلطافته، و **يقابل** "**الحقائق السفلية**" بكثافته...

ثم اعلم أن "**الإنسان الكامل**" هو الذي **يستحق الأسماء الذاتية و الصفات الإلهية؛ استحقاق الأصالة و الملك**؛ بحكم المُقْتَضَى الذاتي، فإنه **المعبر عن حقيقته بتلك العبارات**، و المشار إلى لطفيته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا "**الإنسان الكامل**"، فمثاله

---

(1) العدلوني. **مصطلحات الصوفية**، ص87.

(2) يوسف النبهاني. **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1996 م، ص378.

(3) سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 348.

(4) ابن عربي. **فصوص الحكم**، ج1، ص 214.

"**للحق**"؛ مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، و **إلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته**، و "**الإنسان الكامل**" أيضاً مرآته"[1].

فمحمد ﷺ هو " "**أول التعينات**" التي **عين به الذات الأحدية**، قبل كل **تعين**، فظهر به ما لا نهاية من **التعينات**، فهو يشمل "**جمع التعينات**". فهو **واحد فرد** في الوجود لا نظير له؛ إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة، و ليس فوقه إلا **الذات الأحدية المطلقة، المنزهة عن كل تعين و صفة و اسم و رسم و حدّ و نعت**[2]، فله **الفردية المطلقة**.

و من هذا يعلم أن "**الاسم الأعظم" لا يكون إلا له دون غيره من الأنبياء**، و من فرديته يعلم سر قوله: "**كنت نبيًا و آدم بين الماء و الطين**"[3]؛ كونه خاتم النبيين، **و أول الأولين، و آخر الآخرين**. و من أوليته و جمعيته سر قوله: "**أوتيت جوامع الكلم**"؛ و كونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد و سعة الاستعداد و المرتبة ينتهون إلى **التعين الأول** و لا يبلغونه. و **التعين الأول** هو **محمد** الذي يرجع إليه **جميع التعينات** فهو البرزخ بين **الذات الأحدية** و بين سائر الموجودات"[4].

و جلي من كلام **القاشاني الشيعي** حين يبين مذهب شراح **فصوص الحكم** من الشيعة[5] في "**الحقيقة المحمدية**" صلة كلام **ابن عربي** بكلام **الشيعة** في **أزلية** "**النور المحمدي**"، و متابعة بعض الصوفية، و هو ما بين **أبو العلا عفيفي** علاقته **بالغنوصية المسيحية** و الفلسفة **الأفلاطونية الحديثة**، و **الإسماعيلية الباطنية** و **القرامطة**[6].

---

[1] عبد الكريم جيلي. **الإنسان الكامل**، ج 2، ص73- 74.

[2] عين قول **أفلوطين** في "**الأول**" المطلق.

[3] ليس من كلام النبي ﷺ، و لا أصل له.

[4] القاشاني، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين. **شرح القاشاني على الفصوص**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1986، ص 266 -267.

[5] أغلب شراح "**فصوص الحكم**" **لابن عربي** هم من **الإسماعيلية** الباطنية، و **الاثنا عشرية** الشيعة.

[6] أبو العلا عفيفي. **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، القاهرة: مجلة كلية الآداب. جامعة فؤاد الأول، 1943، ص 22-75.

فالحقيقة المحمدية هي "**العقل الأول" الأفلاطوني الفيضي**[1]، لأجل ذلك يظهر اليقين في علاقة الترابط الوثيقة بين **نظرية الفيض** الفلسفية و نظرية **وحدة الوجود** الصوفية، التي قرر كثير من محققي كتب أهل **وحدة الوجود** أنهم يستبعدون أن تكون **نظرية فلاسفة الصوفية**؛ وليدة تأمل و تدبر فضلا أن تكون كشفا و إلهاما، بل هي بسط لنظرية فلسفية بمفردات صوفية، و هو ما بينته مقررات التاريخ العلمية من دراسات محيط نشوء النظرية و تمددها الجغرافي، فهي وليدة بيئة تعج بالفلسفة، و أكبر روادها و القائلين بها لم تخلوا مصنفاتهم من أقوال و مصطلحات و نظريات كشفت الأيام أنها من "**تساعيات" أفلوطين** و **مثاليات أفلاطون**، و تقريرات **أرسطو**، و لأن كتب علوم الأوائل لها أهلها، لم يدر القوم الرابط بينهم و بين فلاسفة الصوفية و حسبوا الإبداع في خطابهم حتى ظنوه علما لدنيا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، ص 349.

الخاتمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة.

في الختام نخلص إلى نتائج البحث التي ساقت النظر للتأكيد على أن **نظرية الفيض** هي صنيعة الفلسفة **الأفلاطونية الحديثة** و قد أثرت هاته الفلسفة في بعض طوائف المسلمين من فلاسفة و باطنية و شيعة و متكلمين و متصوفة، و تسربت مصطلحات و أصول كثيرة منها، و هؤلاء أخذوا **نظرية الفيض** و **المحبة** و **العشق** و المعرفة و **الإشراق** و **العقول المفارقة** مع آراء أخرى.

من نتائج بحث **نظرية الفيض** ما يلي:

1- لنظرية الفيض مفاهيم عدة مقاربة، و تعبيرات فلسفية كثيرة ساهمت المذاهب الفلسفية في تشكيلها بناء على نسقها العام أحيانا، و أحيانا أخرى لإخفاء الأصل الوثني لها. مثل: **الصدور**، **الانبثاق**، **التولد**، **الإبداع**، **الانبعاث**. **السريان**.

2- سعى قدامى الفلاسفة و الحكماء لفك إشكالية نشوء الكون، ثم كان أن تشكلت **نظرية الفيض** كنظرية منطقية نسقية برهانية، تفسر جميع مراحل نشوء الوجود و علاقته بالأصل **الأول**، فسعت للتوفيق بين الأصل الواحد و الفرع المتكثر، و بين الأول الثابت و الثاني المتغير، و بيان التراتبية بين الأعلى و الأسفل.

3- يُعتبر **هرقليطس** (530 ق م- 472 ق م) - الفيلسوف المادي اليوناني- أول من عبَّر عن **نظرية الفيض** بقوله: "**كل الأشياء تفيض**".

4- يرى **أفلاطون** أن للعالم مبدعا، أزليا، أبدع **العقل الأول**، و بتوسطه **النفس الكلية**، و قد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآة، و بتوسطهما العنصر. و أثبت **أفلاطون** لكل موجود مشخص في العالم الحسي **مثالا** غير مشخص في العالم العقلي، و يسمى ذلك: **المثل الأفلاطونية**.

5- **نظرية العقل الفعال** و هو ا"**لعقل المنفعل**" مرجعها "**كتاب النفس**" **لأرسطو**، و تحولت إلى "**نظرية الفيض**" التي تقول بها **الأفلاطونية الحديثة**، و انتقلت عن طريق **الفارابي** و **ابن سينا** و **ابن باجة**.

6- محاولة **أفلوطين** حل مشكلة (نشأة الكون)، كانت بالجمع بين القول بقدم العالم و القول بحدوثه، فتبنى الجمع؛ بقبول **نظرية الفيض**.

7- لاستيعاب **نظرية الفيض الأفلوطينية** يراعى تفكيكها بحسب النظريات التي قامت عليها و شكلتها، و هي: **نظرية قدم العالم، نظرية الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، نظرية المُثُل الأفلاطونية، نظرية العقل بالفعل، نظرية الأقانيم الثلاثة.**

8- تقرر العقيدة **القبَّالية** أن خلق العالم لم يتم دفعة واحدة كما هو الحال في الديانات التوحيدية، و إنما عن طريق **الفيض الإلهي**. و الإله خاضع للتطور، أوجَد نفسه على مراحل داخل الزمان، و قد تم خَلْق العالم من خلال عملية صيرورة مركبة بحيث يتحول "**اللاشيء الإلهي**" إلى "**الكيان الإلهي**"، و يتجه من الداخل إلى الخارج.

9- من أشهر الفلاسفة الذين نهلوا من نظرية الفيض و حاولوا بناء نسق فلسفي متكامل لها، يشمل المجتمع و السياسة و التشريع؛ فلاسفة **الإسماعيلية** و أشهرهم **الفارابي** و **ابن سينا**.

10- وجدت **الفيثاغورية الحديثة** تلامذة لها من غلاة الشيعة، **كالإسماعيلية**، و سيطرت على كتابات **إخوان الصفا**. فأجازوا عملية التناسخ و المسخ إلى حيوان و الفسخ إلى نبات، و تأثيرات الكواكب و النجوم في القدر، و ربطوا مصائر الناس بحركة الكواكب و منازل النجوم.

11- يعتبر **إخوان الصفا** "**صدور**" العالم عن الله مثل صدور الكلام عن المتكلم، و مثل صدور الضوء عن الشمس.

12- يقول **الإسماعيلية** بأن **الفيض الأول** هو أصل الإيجاد، و هو المبدأ و إليه المعاد. عن طريق " **الإبداع**.

13- يقرر **الدروز** أن " الباري هو الإله العال الذي كل شيء معلول بعلته، و هو علته.. و هو عالم " **العقل السابق**" لكل فعل و مفعول، ثم "**العقل الفعل**"، ففعل فعلا دونه، فكان ذلك الفعل **عالم النفس**، وهما عنصرين قديمين، و هما الأصلين.

نظرية الفيض هي مقدمة لبناء **نظرية وحدة الوجود** حيث تتبنى مقدماتها و نتائجها، من القول **بقدم العالم** و أزليته و ألوهية **العقول المفارقة**، و ربوبية **العقل الفعال**، و نفي العلم و الإرادة و التدبير عن الباري جل و علا؛ و انتقال كل هاته الصفات **للعقل الفعال**.

استمدت **وحدة الوجود الحلولية** من الفلسفة البائدة، ثم عقائد **برهمية** و **بوذية** و **زرادشتية** ثم **أفلاطونية** لتتشكل على يد **الأفلاطونية** ثم **الإسماعيلية** و **الفارابي** و **ابن سينا** و فلاسفة **إخوان الصفا**.

و يقرر فلاسفة **وحدة الوجود** أن **الذات الإلهية** لها وجهتين:

- **الوجود المطلق**: المجرد عن كل وصف، المسلوب عنه كل قيد.
- **الوجود المتعين**: له جميع الأسماء والصفات، **التي تطلق على الحق والخلق معا**، فالذات من حيث حقيقتها **حق**، و من حيث ظاهرها **خلق**.

و لوحدة الوجود مصطلحات مرادفة و مقاربة؛ و هي كما يلي:

" 1. **الحلولية**: بالإنجليزية "infusion".

2. **وحدة الوجود**: "pantheism".

3. **الكمون**: "immanence".

4. "**الباطن و الباطنية**": " "esotiric، occult "" الخفي، " intrinsic "؛ بمعنى "جزء لا يتجزأ"، و "immanent" أي "كامن".

5. "**المحايثة**": "immanence".

6. "**الاتحاد**": "union".

7. "**الفناء**": "annihilation".

8. "**الفيضية**": " emanatism".

9. "**التجسد**": "incarnation".

10. "**النفسانية الشاملة**": "pansychism".

11. "**المبدأ الحيوي**": "animism".

12 "**إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات**":anthropomorphism.

13. "**الماكروكوزم**": (الكون الأكبر) "macrocosm.

يظهر من عرض المفاهيم، أن بينها تقاربا في الدلالة إلا أنها تحتوي فروقا جوهرية، فمصطلح **وحدة الوجود** مخالف لمصطلحي **الحلول** و **الاتحاد** في نقاط، **فالحلولية** و **الاتحادية** مذاهب تقر بتعدد الوجود، و مذهب **وحدة الوجود** ينفي التعدد كحقيقة

أنطولوجية مطلقا؛ و إثباته ابستمولوجيا، أما غيرهم فهم **اتحادية** بالإقرار بالتعدد حقيقة وجودية في مرحلة ما.

فكون بعض المخلوقات اتَّحدت بالباري لا يثبت أن لها وجوداً مستقلاً أصلا؛ بل هي معدومة بنفسها موجودة بوجود الباري، فلا وجود حقيقي إلا وجود واحد. و هو ما يقر به لقائلون **بوحدة الوجود** من فلاسفة الصوفية، و إن كان لهم أقوال يفهم منها **الحلول**، و هم لا يقولون به و لا يقبلون **بالحلول**، و لا يثبتون موجودين حلَّ أحدهما في الآخر.

فالتفريق لفظي لا أكثر؛ و إلا المعنى واحد في الأخير، و هو صنيعهم في بسطهم لجميع العقائد الباطنية، و قاعدتهم أن الكثرة هي كثرة عقلية لا عينية حقيقية، و ذا من دقيق فهومهم التي تغيب عن بعض من يأخذ بكلامهم بحسن نية و ليست له دراية بتحقيقه، و قد تجد نصوصا عدة يدفعون بها عن أنفسهم شبهة **الحلول** و **الإتحاد**، و هم صادقون، و من يدافع عنهم إما عالم بمذهبهم و يخفي حقيقته على مبدأ أنه من علوم الخواص، أو لا يدري مفرداتهم و مصطلحاتهم كما يثبتونها في تأصيلاتهم و لغتهم الفلسفية الصوفية.

و أكيد أن الأمر صعب حتى على كبار العلماء ممن لم يخالطوهم و لم يطالعوا كل مذهبهم، و لا نظروا في نحل و ملل الأمم الأخرى أو دروا مذاهب الفلاسفة، لذا قل من تبصر مذهبهم، و بعد أن كشفت مفاتيح مفاهيمهم أصبحت لغتهم الخاصة مترجمة، و دريت مقاصدهم.

لأجل ذلك؛ لا تعجب ممن ينفي أو يثبت، لأن الاضطراب واقع في عرضهم لمعتقداتهم لتلاعبهم باللغة المعجمية، و تبنيهم لمصطلحات خاصة بهم، من تمكن منها بسط له الفهم لمذهبهم.

ثبت لدى مؤرخي العقائد و الأديان أن **وحدة الوجود** نحلة شعبية تراثية تحولت لعقيدة ثم فلسفها البعض رغم مبحثها الديني، فغدت تمثل عقيدة **توحيد وجود**. و لم تكن نتاج عصر أو ثقافة أو دين، إنما هي نتاج فكر ديني تراكمي إنساني عام. في مختلف مراحل تطور العقلية من البسيطة الساذجة و حتى الفلسفة الناضجة، و لدى مختلف الشعوب والحضارات **كالسومرية** و **المصرية** و **الهندية** و **اليونانية** و **العربية الإسلامية** و **الأوربية الحديثة** و المعاصرة.

فهي تصعد إلى الفكر القديم شرقياً كان أو غربياً ، فعرفت لها صور في **البراهمة** و **الكونفوشية**، كما بدت لها مظاهر في الفلسفة **الأيونية**، و أوضح ما تكون لدى **الرواقيين** و **الأفلاطونيين المحدثين**. و أساسها نزعات دينية لا تسلم إلا بما هو إلهي و روحي، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول أن توفق بين الواحد و المتعدد، و أن تربط اللاهائي بالنهائي،

و المطلق بالنسبي، فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية، و سبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يسلم إلا بوجود واحد.

صنفت **وحدة الوجود** في ست أشكال هي:

1. **وحدة الوجود الهيلوزوستية:** إن الله الذي هو العنصر الأساسي للعالم، مبثوث فيه، محدثاً قوة الحركة، و التغيير، لكن يبقى العالم متكثر بتعدد عناصره.
2. **وحدة الوجود الشامل:** إن الله جزء من العالم، وهو بالرغم من حلوله فيه، غير منفصل عنه، بل ان قدرته تتصل بكليته، أي بكل شيء فيه.
3. **وحدة الوجود الواحدي المطلق:** إن الله مطلق ومتوحد في العالم، والعالم بحكم هذه الحقيقة غير متغير.
4. **وحدة الوجود الواحدي النسبي:** إن العالم واقع حقيقي، ومتغير في ذات الباري (هيئة الباري) إلا ان الله مطلق ولا يتأثر بالعالم.
5. **وحدة الوجود النافية للعالم:** إن بنية الحقيقة الكلية للعالم هي الله، والعالم مظهر غير حقيقي في ذاته .
6. **وحدة الوجود الموحدة للأضداد:** ان الله في علاقته الدائمة بالعالم ، يوصف بتعابير متعارضة شكلياً ، وبالتالي فأن الحقيقة التي ليست موضوعاً للوصف هي حقيقة الله.

و كان العالم الإسلامي في جملة من عرف هذه العقيدة لاحتضانه لحضارات و أديان عدة؛ بها هذه العقيدة، خاصة **الفرس**؛ لأجل ذلك كانت بوادرها عند بعض فرق **الشيعة** القائلة " **بالنور المحمدي** "، و اتحاد **اللاهوت** بالإمام **علي**، و **الراوندية** القائلة بتأليه **أبي جعفر المنصور**، ثم بعض الطوائف **الصوفية** ثم الأصول **الفارسية** و **الخراسانية**؛ القائلة " **بالحقيقة المحمدية**".

ذهب بعض المتصوفة في القرن الثالث الهجري إلى القول **بالاتحاد** أو **الحلول**، و وجدوا في **الاتحاد** ما يقودهم حتما إلى القول **بوحدة الوجود**.

توجد أشكال مختلفة من **الحلولية الكمونية** حسب مدى اتساع نطاقها، و كيفية تسميتها للمبدأ الواحد، و نقطة الحلول و الكمون، و تأرجُحها بين إنكار الكون و تأليهه، و نوعية الاستجابة لوحدة الوجود. و مع هذا يمكن الحديث عن شكلين أساسيين هما: **الحلولية الكمونية الصلبة، و الحلولية الكمونية الشاملة.**

أولا– الحلول الجزئي.

عملية حلول الإله في جزء من الكون دون غيره، فتثبت العملية بتوفر ثنائية وجودية تتحول إلى وحدة مع بقاء الثنائية قائمة، و لها عبر تاريخ الأديان صور عدة:

1- الإنسان الإله: و يكون بحلول ذاتي إلهي في فرد معين لعلة ما، و هذا الحلول يمنحه صفات إلهية و يعطيه الحق الإلهي بعبادته. فيكون هنا "**تأليه إنسان**" وفق "**الواحدية الذاتية**"، و هذا المؤله قد يكون "**المخلص**" أو "**البطل الخارق**" لقوانين الطبيعة المنقذ العالم. و هو من ستجده في الأساطير **الهندوسية** و **البوذية**، و أساطير **التيتان الأورفية**، و غلاة الرافضة و غلاة المتصوفة، حيث ينسب الكل له صفات كونية ربوبية، و لابد أن يكون من الخالدين و إن اختفى الجسد؛ فله ظهور في أجسام أخرى، أو ظهور في تجليات أو ظهور و اختفاء أزلي.

2- الإله إنسان: حيث يحل الإله في البشر كلهم، فهم التجلي الأعظم له و هم علة خلق الكون كله، و هنا تكون "**الواحدية الإنسانية**"، أي بشرية الإله، و هو قول **يعقوبية النصارى** .. يقولون: إن اللاهوت و الناسوت اختلطا و امتزجا كاختلاط اللبن بالماء، و هو قول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الاسلام، و هو قول **الحلاجية** و **اليونسية**، و بعض **العدوية** و **الحاكمية** و غيرهم.

3- **الشعب الإله:** "**شعب الله المختار**" يحل الإله في كل أفراده دون الشعوب الأخرى؛ و هي من عقائد تراث **القابالا اليهودي الصوفي**، التي ترى أن الجماعة اليهودية هي بمجموعها تحوي الوجود الإلهي الذاتي الذي تشتت في أعضائها، "**الواحدية العرقية**".

4 – **الطبيعة الإله:** تظهر في الوثنيات القديمة باعتقاد **حلول** الإله في و تجليه في مظاهر طبيعية كالحجر أو الشجر أو الحيوان، أو **الطوطم**، أو الصنم أو القبر أو الكواكب و الأفلاك، و اعتقاد أن لها قوة إلهية كونية ربوبية مدبرة و متحكمة في الإنسان و مصيره و في الكون. أو الاعتقاد أن للطبيعة قوة اندفاعية روحية خفية تملك زمام أمورها و إرادتها، وفق قوانين صارمة حتمية، و هنا يصبح الإله هو "**القانون الطبيعي**". و منها عقائد عبدة الكواكب و الأفلاك من قوم **إبراهيم** ﷺ، و **الصابئة**، و القائلين بنظرية الأفلاك المفارقة ذات الصفات الإلهية، و المنجمين الذين يربطون مصائر الكون بتأثير الكواكب.

ثانيا: الحلول الكلي.

و هو **حلول** في الكون كله بلا استثناء، فلا فراغ و لا خلو لحيز من الحلول الذاتي الوجودي الحقيقي، و هذه **الحلولية** تنساب في كل ذرات الكون، فهي "**واحدية كونية**" أو "**واحدية ذرية**"، ناتجة عن تصاعد عمليات **الحلول** لدرجة إسقاط "**الثنائية**" القائمة بين "**الوجود الإلهي**" و "**الوجود الكوني**"، و منها تظهر "**الواحدية الموضوعية المادية**" التي تنكر الثنائية و التجاوز، و هي وحدة الوجود في أعلى درجات التطرف لعقيدة **الحلول**.

من نتائج عقيدة وَحدة الوجود ما يلي:

1. الله هو **الوجود المطلق** بصور الكائنات، فالعالم مخلوق ظاهرا؛ خالق باطنا.
2. **وحدة الوجود** عقيدة قديمة آمن بها قدماء **المصريين** و **الهندوس** و **الصينيين** و **اليونانيين**.
3. معنى التصوف عند **الإتحادية** هو: إرتقاء المريد في مسالك التربية لإدراك **وحدة الوجود**.
4. من لوازم القول **بوحدة الوجود** جحد الصانع، و إنكار ربوبيته، وخلقه، وشرعه، وهو غاية الإلحاد و الزندقة.
5. إنكار عملية الخلق من العدم، و محال أن يخلق الله نفسه.
6. القول بقدم العالم.
7. سقوط التكاليف، لأن العابد هو المعبود، و الشاكر هو المشكور.
8. القول **بوحدة الأديان**؛ فكل معبود هو الله، مع نفي وجود كفر أو الشرك على الأرض، و هذا رد لصريح القرءان و تضليل لرسالة الإسلام، و خرق للإجماع، و نقض لمسلمات العقل.
9. المغالاة في النبي ﷺ، بوصفه بالصفات الإلهية و الربوبية، كالتصرف في الكون، و الخلود، و الظهور في أماكن متعددة حيا في نفس الوقت.
10. آثار **وحدة الوجود** سيئة على المجتمع، حيث وجهت إلى ترك عمارة الأرض، و أشاعت فيهم روح الاستسلام، و الرضى بالواقع و الفساد و الانحراف و إن كان سيئا.
11. القول **بالجبر** و الإضطرار، لأن المخلوق لا تصح نسبة فعل إليه إلا على المجاز؛ لأنها تحل لأفعال الحق، و بهذا يسقط التكليف و الحساب و العقاب و الغرم و الجرم، فلكل مطيع للحق.
12. نفي القيامة و البعث؛ لأزلية **الفيض** و وحدة الكون.

13. تمهيد الأرضية للعلمانية المطلقة، و ظهور **الإنسان الكامل** المطلق المشرع الراشد المستغني عن الوحي.

لأجل ذلك كله علا نكير كثير من فضلاء الصوفية و علماء أهل السنة و الجماعة على غلاة المتصوفة حينما سرى بينهم إسقاط التكاليف و المجون و الجنون؛ مما حكى كثيرا منه **الشعراني** و **ابن حجر العسقلاني** و **ابن كثير** و **ابن خلدون** و غيرهم، و قد غلبت هاته الأفكار أيام **المماليك** و شاعت في أوساط العامة و الخاصة، حينما كان الجو مفعما بالجهالة و التخلف، و أحاطت المصائب و البلاوي بالأمة من كل جانب، فكانت حروب **المغول** و **النصارى**، و الجفاف و المجاعات، و ثورات التمرد، و انهيار الخلافة العباسية، فصار الناس يتعلقون بغوامض الأفكار و غرائب الآراء، و كثر الدجل و الشعوذة و الخرافات، و أصبحت دور **الصوفية** ملاذا للكسالى و **الباطنية الإسماعيلية**؛ حتى قارب **التصوف** أصول **الرافضة** الباطنية كما بين **ابن خلدون** في مقدمته، و هو ما يختلط على الأتباع و الخصوم، لكن تحقيق المسائل يكشف أن صوفية أهل السنة و الجماعة كانوا من الأوائل في الرد على غلاة **الإتحادية** و النكير عليهم.

و من توصيات البحث تحقيق مقالات كثير من كبار القائلين **بوحدة الوجود** في كتبهم؛ أو من قاربها، و إفرادهم بالدراسة؛ فالتصوف علم فريد دخل فيه الكثير أيام **الأيوبيين** و **المماليك** لما شهدت الساحة من تسرب **للإسماعلية** بعد سقوط دولتهم (**الفاطمية**)، و تحقيق العقائد و تنقيح الأقوال من أسس العقائد الصحيحة.

فالمقالات تبدأ بمفاهيم بسيطة ثم تنمو لتصبح عقيدة كاملة، و هكذا نمت طائفة **الإتحادية** و استندت لكلام الأوائل و أولته و حرفت المعاني و جرفت المباني فألحدت في عقيدة المسلمين و نسبت لكبار صوفية الكتاب و السنة غرائب العقائد، و وضعت أحاديث و نسبتها للنبي ﷺ؛ و حينما فضح الوضع ادعوا تلقيهم المباشر الحسي عن النبي ﷺ، فزاد الباطل إفك و كذبا، و هو كثير في كل أصولهم الباطلة التي استدلوا بها بأحاديث نبوية؛ فهي إما محرفة المعنى أو المبنى، و كبار متصوفة علماء الحديث كانوا ينكرون عليهم الوضع و الإصرار على الكذب، و على بناء أصول عقدية على أحاديث لا أصل لها، رغم إنكارهم لعقائد بردهم لحديث الآحاد.

و في الختام نسأل المولى تعالى أن يبارك هذا العمل و ييسر التوسع في البحث أكثر و الإفادة منه.

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية.

- فهرس الآيات القرآنية.

الآية	السورة و الرقم	الصفحة
﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾	﴿البقرة: 199﴾	51
﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾	﴿ المائدة:72﴾	137
﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾	﴿المائدة:73﴾	137
﴿تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ﴾	﴿المائدة: 83﴾	51
﴿أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنَ الْماءِ ﴾	﴿الأعراف:50﴾	51
﴿إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾	﴿يونس: 61﴾	51
﴿ وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾	﴿ هود: 118﴾	33
﴿ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِّن دَارِهِمْ ﴾	﴿ الرعد: 31﴾	99
﴿لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ﴾	﴿النور: 14﴾	51
﴿حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ﴾	﴿القصص:23﴾	56
﴿فيحلَّ عليكم غضبي﴾	﴿طه: 81﴾	100
﴿هُوَ أَعْلَمُ بِما تُفِيضُونَ فِيه﴾	﴿الأحقاف: 8﴾	51
﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً﴾	﴿الزلزلة : 6﴾	56

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام.

فهرس الأعلام.

اسم العلم	الصفحة
– إبراهيم ﷺ.	– 7، 11، 12، 16، 17، 23، 24، 32، 37، 46
– إبراهيم بن أدهم.	– 45، 44، 47، 48،50
– إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق.	– 193، 194
– إبراهيم بيومي مدكور.	– 157، 198
– ابن أبي حديد.	– 50
– ابن البطريق.	– 33
– ابن المطهر الحلي.	– 47
– ابن باجة.	– 62 ، 68، 159، 200
– ابن تيمية	– 99، 101، 107، 108، 109، 110، 111، 140، 148، 149، 155، 156، 158، 177، 178، 191، 197
– ابن خضرويه البلخي.	– 46
– ابن دهاق	– 152، 153
– ابن رشد.	– 52، 159، 200
– ابن سبأ.	– 41، 126، 166

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– ابن سبعين.	– 97، 139، 148، 149، 153، 174، 191، 194، 214
– ابن سينا.	– 30، 50،52، 53، 56، 58، 59، 62، 71، 72، 75، 76، 77، 78، 81، 84، 88، 96، 97، 99، 103، 106، 109، 110 ، 111، 112، 140، 150، 163، 177، 180، 192، 217
– ابن طفيل.	– 77، 159
– ابن عثمان المكي.	– 45، 200
– ابن عجيبة الشاذلي.	– 160، 201
– ابن عربي الطائي.	– 51، 149، 155، 157، 162، 166، 173، 175، 177، 179، 181، 183، 186، 187، 189، 190، 191،196، 197، 198، 200، 201، 202، 203،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	205، 210، 213، 214، 215، 218، 219، 221، 223،
– ابن عطاء البغدادي.	– 45
– ابن هدية القرشي – أبو العباس بن العريف،	– 153
– الأبهري.	– 95
– أبو إبراهيم إسماعيل التميمي.	– 90، 130
– أبو إسحق كعب هيسوع.	– 20
– أبو الحسن علي الششتري.	– 195
– أبو الحسين أحمد النوري.	– 45
– أبو الحكم بن برجان.	– 158، 198
– أبو الخطاب الأسدي.	– 120
– أبو الخير سلامة السامري.	– 90، 130،132
– أبو العباس بن العريف.	– 158، 198
– أبو العلا عفيفي	– 144، 157، 158، 162، 167، 183
– أبو العلا عفيفي.	– 223
– أبو جعفر المنصور	– 32
– أبو حيّان التوحيدي.	– 113
– أبو زهرة.	– 48
– أبو سعيد أحمد بن عيسى الخزار.	– 45
– أبو طالب المكي.	– 158، 171، 211

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي.	– 130
– أبو عبد الله محمد بن وهب القرشي،	– 90
– أبو عثمان سعيد بن عبد الله بالجمل.	– 152، 193
– أبو هاشم الصوفي.	– 45، 46
– أبو يونس سنسويه.	– 42
– أبي أحمد النهرجوري.	– 113
– أبي الحسن علي بن هارون الزنجاني.	– 113
– أبي العيش محمد بن أبي زيد.	– 195
– أبي بكر ﷺ.	– 20، 41
– أبي جعفر المنصور.	– 155
– أبي سليمان بن معشر البستي المعروف بالمقدسي.	– 113
– أبي عبد الله الشوذي الحلوي.	– 151، 192، 193، 194
– أبي عبد الله محمد بن الخميس.	– 152، 193
– أبي هاشم ابن الجبائي.	– 42
– أبي هريرة ﷺ.	– 28
– أبي يزيد البسطامي.	– 51، 99، 140
– أحمد ابن علي الهجيمي.	– 42
– آدم.	– 93، 163، 169، 170، 171، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183

– أردشير بن بابك.	– 15
– أرسطو.	– 12 ،30، 31، 32 ،33، 58، 68، 75، 78، 84، 85، 86، 87، 88، 98، 103، 108، 109، 111، 169، 183، 223
– إسبينوزا	– 146
– الإسكندر الأفروديسي.	– 68
– الإسكندر المقدوني.	– 11
– الأشعث بن قيس.	– 40
– الأشعري.	– 102، 189
– أفلاطون.	– 12 ،61، 62، 66، 67، 68، 71، 72، 76، 83، 85، 98، 127، 129، 131، 133، 134، 136، 166، 170، 171، 172، 174، 223،
– أفلوطين.	– 53، 58 ، 62، 64، 69، 70 ،71، 72، 73، 74، 77، 78، 79، 82، 83، 99، 100، 102، 103،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	115، 127، 133، 134، 135، 140، 166، 173، 174، 175، 215، 217، 223
– إقبال.	– 183
– أقراطيلوس.	– 85
– إكسانوفان.	– 127، 129، 166، 168
– آل جفنة.	– 13
– آل ساسان.	– 15
– آل غسان.	– 13
– الفارابي.	– 51، 52، 102، 103
– الآملي.	– 47
– أنطيوخوس إبيفانيس.	– 18
– إنكساغورس.	– 66، 104
– انكسمندريس.	– 128، 169
– أنكسيمانس.	– 67، 128، 166
– أنو شروان العادل.	– 30
– أهورامازدا	– 162
– أوحد الدين الكرماني	– 183
– أوستوالد	– 105
– أيوب الرهاوي.	– 33
– البتاني..	– 12

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– برمنيدس.	– 129، 130، 131، 169،
– برنار سلفستر	– 140
– بشر بن الحارث الحافي.	– 45
– بنو شاكر " محمد،و أحمد، و الحسن".	– 34
– بهاء الدين أبو الحسن علي السموقي.	– 130، 132
– بهاء الدين العاملي.	– 95
– بهرام جور	– 15 . 29،
– التستري.	– 118، 119، 158، 159 ، 168، 176، 198،
– تيري دي شارتر	– 140
– ثابت بن قرة الحراني.	– 12، 34
– ثامسطيوس الإسكندري.	– 68
– ثولك.	– 49
– جالينوس.	– 33
– الجعد بن درهم.	– 37
– جعفر الصادق.	– 114
– جعفر المنصور.	– 33
– جلال الدين الرومي.	– 157، 198
– الجنيد البغدادي.	– 45، 158، 163، 198
– جوتامابوذا	– 118

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– جورجيوس.	– 33
– الحارث الغساني.	– 21
– الحاكم بأمر الله.	– 120
– الحجاج بن مطر.	– 34
– حرقوص بن زهير السعدي التميمي.	– 39
– الحسن البصري.	– 42
– الحلاج.	– 46 ، 126، 141، 159، 161، 162، 163، 166، 167، 168، 183 ،200، 201، 202، 203، 208
– حماد بن سلمه.	– 49
– حنين بن إسحاق.	– 33، 34
– خالد بن يزيد بن معاوية.	– 12
– خرينوس.	– 67
– الخليفة المأمون.	– 34
– داود بن نصير الطائي.	– 45
– دنحا.	– 33
– دولباخ	– 96
– ديدرو	– 96
– ديصان.	– 29
– ديورانت.	– 48

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– رابعة العدوية.	– 45
– زرادشت.	– 121، 122، 162
– زيد بن رفاعة.	– 113
– زينون الشاعر.	– 67
– سابور بن ازدشير بن بابك.	– 29
– سرجيوس الرأس عيني.	– 33
– السري السقطي.	– 45
– سعد بن أبي وقاص.	– 15
– سقراط.	– 84، 85، 131، 170
– سلام الأبرش.	– 34
– سليمان عليه السلام.	– 20
– السهروردي.	– 52، 126، 141، 152، 160، 166، 183، 194، 201
– سهل التستري.	– 208
– سونيسيوس القورينائي.	– 132، 172
– الشبلي.	– 143، 184
– شقيق البلخي.	– 51
– شنكرا جاريه	– 183
– الشهرزوري.	– 95
– الشهرستاني	– 180
– طاليس.	– 65، 66، 127، 128، 166

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– الطوسي.	– 220
– طيماتاوس الأول الجاتليق.	– 33
– عبد الرحمن بدوي.	– 32، 114
– عبد السلام بن بشيش.	– 171، 211
– عبد العزيز إسلامبولي.	– 48
– عبد الغني النابلسي القادري.	– 160، 201
– عبد الكريم الجيلي.	– 46 ، 147، 148، 149، 150، 157، 174، 182، 190، 192، 222
– عبد الله بن عباس.	– 40
– عبد الله بن ميمون القداح.	– 120
– عبد الوهاب المسيري.	– 148
– العرفي يزيد بن رفاعة.	– 113
– علي ﷺ.	– 11، 13، 14، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 26، 27، 30، 32، 36، 37، 39، 40، 41، 47، 51، 56، 57، 60، 75، 78، 83، 84، 86، 92، 102، 106، 107، 114،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	118، 119، 121، 128
– عمر ﷺ.	– 20، 41
– عمر بن الخطاب.	– 14، 16، 17، 19، 20، 27، 40
– عمرو بن عبيد.	– 41، 42
– عيسى عليه السلام.	– 84، 92،142، 138، 162
– الغزالي.	– 95، 159، 166، 200
– فارأبا.	– 33
– الفارابي	– 31، 50، 62، 68، 71، 72، 73، 74، 75، 77، 82، 83، 84، 88 ، 96، 111، 112، 150، 152، 163، 177، 179، 180، 195، 204، 219، 220
– فخر الدين العراقي.	– 183
– فرقدا السبخي البصري.	– 49
– فون كريمر.	– 49
– فون هامر.	– 48، 49
– فيثاغورس.	– 67، 119، 130، 169

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– فيلون.	– 133، 138، 172
– القاشاني.	– 183، 223
– القاضي ابن هدية القرشي.	– 194
– قباذ بن فيروز.	– 30
– قسطًا بن لوقا.	– 34
– قسطنطين الكبير.	– 12
– القشيري.	– 47
– القونوي.	– 97، 139، 191
– كار هينرخ بيكر.	– 49
– الكرماني.	– 64، 141
– الكفوي.	– 98، 140
– كولد تسيهر.	– 49
– لاو تزو.	– 163
– لوط	– 179
– لي به	– 123
– المأمون.	– 12
– ماني.	– 29، 122، 162
– مبشر بن فاتك.	– 51
– محمد ﷺ.	– 20
– محمد بن أحمد البيروني.	– 47
– محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق.	– 120
– محمد بن سليمان الجزولي.	– 211
– محمد بن عبد الله بن ميمون القداح.	– 120

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– محمد بن علي الحكيم الترمذي.	– 52
– محمد لطفي جمعه.	– 48
– محمود قاسم.	– 198
– مرقيون.	– 29
– مريم	– 139، 140
– مزدك بن نامدان.	– 30
– معبد بن خالد الجهني.	– 41
– معروف الكرخي.	– 45، 49
– المفيودورس.	– 33
– ملا صدر الشيرازي.	– 95
– موسى	– 92، 158، 162، 179
– ميمون القداح.	– 120
– النابلسي.	– 191
– نوح	– 90
– نيكلسون.	– 49
– هانز هينريخ شيدر.	– 49
– هرقليطس.	– 65،85، 129، 131، 170
– هرميس.	– 25
– هلال بن إبراهيم الصابي.	– 12
– هوميروس.	– 128، 166
– واصل بن عطاء.	– 42
– وينفيلد.	– 49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– يحي بن معاذ الرازي.	– 46، 51
– يزدجرد.	– 15
– يوحنا الأفامي.	– 33
– يوحنا بن البطريق.	– 34
– يوحنا بن ماسويه.	– 34
– يوسغ بخت.	– 33
– يوسف كرم	– 67
– يوشع	– 90

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الحضارات و الدول و البلدان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الحضارات و الدول و البلدان.

الحضارات و الدول و البلدان.	الصفحة
أذرعات	15
الأرمن	12
آري	24
آريين	30
إسبانيا	8
الإسكندرية	11، 14، 21، 26
الإسكندرية	11، 27، 31، 33، 49
آسيا	8، 24
آسيا الوسطى	27
الآسيوية	8، 12
أشور	8، 14
آشورية	7
الأطلسي	17
إفريقيا	8
إفريقية،	9، 14
أفغانستان	35
الأفلاج	24

آكد	8
ألمرية	19
آمد	21
الأمويين،	7
الأناضول،	11
الأندلس	12، 19، 20، 30، 33
إنطاكية	11، 31، 34
أنطاكية	8، 21، 22
الأوربية	14، 22
أورشليم	18
أيبريه	8
إيران	3، 8، 15، 17، 24
أيلة	15
بابل	8، 14، 26
بابلية	7
باكستان	35
البحر الأحمر	20
البحرين	15
البرتغال	8
البسفور	13
البصرة	10، 17، 43، 46، 47، 50، 51
البصرة	17، 43، 47، 50
بصرى	15

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بغداد	10، 28، 22، 34
بلاد العرب	16
بيزنطة	13، 14، 15، 22، 35
البيزنطية	3، 12، 13، 14، 25
التركستان	35
تلمسان	13، 14، 16
تيماء	19، 21
الجزيرة العربية	18
جنديسابور	11، 14، 21، 31، 34
الحبشة	15
الحجاز	19، 20، 23، 25، 35
حران	12، 25، 26، 28
حران	2
الحضارة الإسلامية	3، 10، 33، 34، 35
الحضارة الرومانية	3، 13
الحضارة الفارسية	3، 15
الحضارة اليونانية	3، 11، 12
حوران	23، 34
الحيرة	15، 16، 22، 24، 25
الخراسانية	24
خيبر	19، 20، 21
دبي	15
الدواسر	24

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدولة	4
ديار بكر	2
الرافدين	7، 8
الرها	11، 21، 34
روما	13
الرومان	9، 12، 13، 14، 15، 18، 22
الرومانية	7، 11، 13، 14، 15، 18، 23
سبأ	22
السريان	11، 12، 33، 34
سوريا	12، 34
سومر	8
السومرية	7،22
سيناء	8
الشام	3، 7، 9، 14، 16، 22، 24، 31، 34، 49
صحار	15
الصين	15، 17، 29
العباسي	13
العباسية	11، 12، 45
عدن	15
العراق	3، 12، 16، 23، 24، 25، 31، 34، 35، 40، 46، 47، 48، 49، 51

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العربية الإسلامية	22
عمان	15
غزة	15
فارس	3، 5، 7، 9، 12، 13، 15، 17، 22، 27، 31
الفارسي	24، 32، 37
فارسية	7، 10، 13، 14، 15، 16، 17، 24، 26، 30، 34، 47، 50
الفراعنة	7، 37
فرس	23، 31، 40
فلسطين	18، 25
الفينيقيون	7، 8، 9
قبرص	14
القدس	25
قرطاجة	8
قرطبة	10
القسطنطينية	13
القوقاز	17
القيروان	10
كريت	7، 8
الكنعانيين	7
الكوفة	10، 16، 51
اللخميون	16

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المدائن	15، 21، 34
المدينة	4، 5، 13، 21
مرسية	13، 14، 18
مصر	3، 7، 8، 9، 12، 14، 18، 22، 25، 29، 31، 34، 37، 38، 39، 48
مكة	23
ملطية	12
المناذرة	16
نجران	23، 24
النساطرة	21
نصيبين	11، 21 34
هجر	15
الهند	2، 3، 9، 15، 24، 25، 26، 27، 30، 35، 48
الهندي	24، 25، 21، 37
الهندية	9، 10، 22، 24، 27، 29، 30، 31، 42، 52
وادي القرى	19، 21
يثرب	19، 20، 21، 24
اليمامة	24، 25
اليمن	19، 22، 23، 24، 25

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اليونان	2، 3، 7، 8، 9، 11، 12، 13، 16، 24، 27، 28، 31 ، 36، 37، 38 ،40، 41
اليونانية	2، 3، 4 ، 10، 11، 12، 13، 16، 18، 22، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، ،43، 45

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الملل و النحل.

فهرس الملل و النحل.	
الملل و النحل.	الصفحة
الإتحادية	13، 40، 48
إخوان الصفا	2، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 39، 41، 42، 43
الأرسطوطاليسية	3
الإسبينوزية	6
الإسلام	7، 9، 10، 11، 14، 17، 19، 20، 23، 24، 25، 31، 34، 35، 36، 42، 43، 49، 50، 51، 52
إسماعيلية	2، 11، 23، 31، 32، 35، 37، 38، 39، 40، 41،43، 46
أشاعرة، الأشعرية	37، 43
الإشراقيين	35، 37
الأفلاطونية الجديدة	6
الأفلاطونية المحدثة	4، 5، 8، 11، 12، 13، 14، 22، 25، 26، 31، 35، 36، 38، 42، 44

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أفلاطونية حديثة	2، 3، 4، 8، 12، 13، 14، 15، 17، 19، 23، 25، 27، 33، 34، 37، 38، 42، 43، 46
الإمامية	42
الأورفية	2، 12، 21، 42
الأوغسطينية	19
بابكية	39
الباطنية	2، 4، 5، 9، 18، 19، 22، 23، 26، 29، 31، 35، 36، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 44، 46
البترية	42
براهما	3، 26، 28، 33
البراهمة	2، 6، 9، 23، 25، 26، 37،38
البرجسونية	12
البروتستانتية	51
البكرية	43
بوذا	29، 30
البوذية	21، 26، 28، 29، 30، 31، 37، 38
التصوف	3، 15، 16، 30، 36، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تصوف السني	18
التلمود	18، 20
التوراة	19، 20، 24، 37
ثنوي	5
الثنوية،	5، 7، 14، 21، 27، 28، 29، 35، 39، 43، 49
الجارودية	42
الجبرية	26، 35، 38
الجهمية	12، 25، 34، 38، 43
الجوكيين	49
الحاكمية	21
الحسيدية	49
الحكماء	9، 36
الحلاجية	21، 30، 31
الحنفاء	21، 24
الخوارج	38، 39، 40، 41، 43
الدروز	2، 41، 42، 43
الديصانية	28، 29، 31
الرافضة	12، 21، 42
الرواقية	2، 6، 23، 25،، 38، 43، 44
الزرادشتية	14، 28، 31، 32، 33، 44
الزيدية	42
السبابة	41

السبأية	41
سلفية	43
السليمانية	42
السوفسطائية	34، 35
السوفسطائيين	42
الشارتريين	51
الشوذية	13، 14، 15
الشيعة	13، 23، 24، 25، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 46، 47، 48
الشيعي	29، 47، 48
شيعية	2، 23، 37، 47
الشيوعية	39
الصابئة	14، 15، 22، 24، 25، 26، 31، 34، 37، 39، 43
الصوفي	10، 13، 16، 21، 28، 30، 36، 46، 47، 48
الصوفية	2، 3، 4، 7، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 19، 20، 22، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الضرارية	43
الطاوية	12، 34
الطوطمية	12
عبيدية	39
العدوية	21
الغنوصي	30
الغنوصية	12، 20، 23، 29، 30، 33، 35، 36، 37، 46، 48، 49، 50
الفقهاء	21
فلاسفة	4، 9، 13، 21، 26 ، 31، 32، 33، 35، 37، 39، 42، 43، 44
الفلاسفة الإيليين	40
فلاسفة الصوفية	4، 6، 7، 9، 13، 18، 37
الفلاسفة الطبيعيون	12، 39
فلاسفة المسلمين	2، 22، 26، 32
الفلسفة الإغريقية	11
الفلسفة الأيونية	23، 25
الفيثاغورية	2، 42، 43
الفيثاغورية الحديثة	32، 37
الفيثاغورية المحدثة	34، 41
الفيدا الهندية	32

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القابالا	9 ،20، 21 ،48، 49
القابالية	21
القدرية	27، 35، 37، 38، 42، 43
قرامطة	39
الكاثوليكية	52
الكرامية	37، 43
كيسانية	42، 50
المانوية	28، 29، 31، 33
المتصوفة	5 ،21، 23، 25، 30، 32، 38، 42، 43، 45، 47، 49، 51
المتصوفون	21
المتكلمون	21
المجوس	15، 27، 29، 37 ، 43
المجوسية	14، 24، 25، 37، 39
المحدثون	21
مخرمية	39
المرجئة	35، 38، 43
المرقونية	28، 29
المزدكية	28، 29، 37، 39
المستشرقين	37
المسيحي	13، 28، 33، 46 ،48، 49، 50،
المشائية	31

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المعتزلة	9، 10، 25، 34، 35، 37، 39، 42، 43
المندائية	48
المؤلهة	41
نساطرة	15، 22، 23، 33
النسطورية	11، 14، 22، 23، 24
النصارى	15، 21، 22، 23، 24، 30، 33، 43، 50، 51
النصرانية	9، 11، 13، 14، 21، 22، 23، 25، 28، 36، 37، 39، 44، 48، 49، 50، 51
نصيرية	39
نورانيون	37
الهرامسة	26، 27، 31، 36، 42، 48
الهليني	2، 8، 9، 11، 17، 31، 33، 35، 38، 50
الهندوس	30، 37، 43، 48، 49
الهندوسية	12، 20، 25، 26
الهندية الآرية	9
الهيجلية	6، 12
الهيجليين	7
اليعاقبة	21، 22

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اليهود	5، 7، 9، 12 ،15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 24، 30، 38، ، 48، 49
اليهودية	5، 6، 7، 9، 11، 12، 13، 14، 15، 17، 18، 20، 21، 22، 23، 30، 33، 35، 37، 47، 48، 49، 50، 51، 52
اليوبانيشاد	27، 28
اليوغا	28
اليونسية	21

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المراجع.

القرآن الكريم.

الحديث النبوي:

1. ابن حبان، محمد بن أحمد الدارمي البُستي. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان،** ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تح : شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1408 هـ - 1988 م.

2. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الضعيفة،** الرياض: مكتبة المعارف، ط 1، 1415 هـ - 1995 م.

3. البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم و سننه و أيامه،** القاهرة: دار الشعب، 1987م.

4. الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين،** تح: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 – 1990.

معاجم:

1. إبراهيم مصطفى و آخرون. **المعجم الوسيط،** تح: مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الدعوة، ط ، دت.

2. ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة،** تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: اتحاد الكتاب العرب، ط 1، 1423 هـ - 2002م.

3. ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي. **لسان العرب،** بيروت: دار صادر، ط 3، 1414هـ.

4. أحمد مختار عبد الحميد عمر. **معجم اللغة العربية المعاصرة،** بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1429 هـ - 2008 م.

5. الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد. **جمهرة اللغة**، تح: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1987م.
6. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1403هـ -1983م.
7. سعاد الحكيم. **المعجم الصوفي**، الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دار درندة، ط1، 1981.
8. صليبا جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط 1، 1994م.
9. صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1982 م.
10. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1406هـ.
11. مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: المطابع الأميرية، ط ، 1979.
12. محمد العدلوني الإدريسي. **معجم مصطلحات التصوف الفلسفي**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط 1، 2002.

كتب:

1. ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، بيروت: دار الآفاق، ط2، 1979.
2. أ. ف. توملين. **فلاسفة الشرق**، تر: عبد الحميد سليم، علي أدهم، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1980، ص146-147.
3. إبراهيم محمد إبراهيم. **الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة**، و موقف الإسلام منها، القاهرة: مطبعة الأمانة، ط1، 1985.
4. إبراهيم مدكور و آخرون. **الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ط 1، 1969.
5. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي موفق الدين، أبو العباس. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط ، دت.

6. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك الجزري. **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ط 1، 1399هـ - 1979م.

7. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **تلبيس ابليس**، بيروت: دار الفكر، ط 1، 1421هـ- 2001م.

8. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبي بكر المعافري الإشبيلي المالكي. **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي**، تح: محب الدين الخطيب، محمود مهدي الإستانبولي، بيروت: دار الجيل، ط 2، 1987م.

9. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تح : محمد حامد الفقي ، بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1395 – 1975.

10. ابن القيم، محمد بن أبي بكر سعد شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ - 1991م.

11. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي. **الفهرست**، تح: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1417 هـ - 1997 م.

12. ابن تغري، يوسف بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن. **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تح: محمد محمد أمين، القاهرة: الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ، دت.

13. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، ط6، دت.

14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **بغية المرتاد المرتاد في الرد على المتفلسفة و القرامطة و الباطنية**، تح: موسى سليمان الدويش، بيروت: مكتبة العلوم و الحكم، ط 1، 1408 هـ.

15. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **النبوات**، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1420هـ- 2000م.

16. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم تقي الدين الدمشقي. **الصفدية**، تح: محمد رشاد، المنصورة: دار الهدى، ط1، 2000.

17. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تح: علي بن حسن بن ناصر الألمعي و غيره، الرياض: دار الفضيلة، ط 1، 1484هـ-2004م.

18. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني. **الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان**، تح: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: دار البيان،1405 هـ-1985 م.

19. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير الجامع**، تح: محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط 2، 1404.

20. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل و النقل**، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997م.

21. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، تح: محمد علي عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط 1، 1417.

22. ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تح: محمد عبد المعيد ضان. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط ، 1972.

23. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد. **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، دط، دت.

24. ابن حمد، أحمد بن إبراهيم. **توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم**، تح: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 3، 1406.

25. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. **المقدمة**، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط1، 2010م.

26. ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي. **شفاء السائل و تهذيب المسائل**، تح: الحافظ محمد مطيع، القاهرة: درا الفكر المعاصر، ط 1، 1997.

27. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي الإربلي. **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط1، 1994.

28. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. **تهافت التهافت**، بيروت: المكتبة العصرية، ط 1، 2006.

29. ابن سبعين عبد الحق الإشبيلي. **الرسالة الرضوانية**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الار المصرية، ط ، 1956.

30. ابن سبعين عبد الحق الإشبيلي. **الرسالة الفقيرية**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الار المصرية، ط ، 1956.

31. ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق المرسي الأندلسي. **رسائل ابن سبعين**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف،ط ، دت.

32. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع الهاشمي. **الطبقات الكبرى**، تح: عبد العزيز عبد الله السلومي، الطائف: مكتبة الصديق، ط 1، 1416 هـ.

33. ابن سينا. **التعليقات**، تح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1392هـ- 1973م.

34. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات و التنبيهات**، تح: سليمان دنيا، القاهرة: بيروت، ط 3، دت.

35. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **رسالة في معرفة النفس الناطقة و أحوالها**، تح: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار الحلبي، د ط، 1952.

36. ابن سينا، أبو علي الحسين. **النجاة في المنطق و الإلهيات**، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992.

37. ابن صالح، عبد العزيز. **تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1988.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

38. ابن عجيبة، أحمد الإدريسي الحسني. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، القاهرة: مصطفى الحلبي، ط 3، 1402هـ.

39. ابن عجيبة، أحمد الإدريسي الحسني. **تقييدان في وحدة الوجود**، تح: جان لويس ميشون، مراكش: دار القبة الزرقاء، ط 1، 1419هـ.

40. ابن عجيبة، أحمد بن محمد الحسني. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1972.

41. ابن عربي محيي الدين محمد بن علي الحاتمي. **إنشاء الدوائر**، تح: يوسف سفر فطوم، بيروت: دار حوران، ط 1، 2001م.

42. ابن عربي. رسائل ابن عربي. **القطب و النقباء و عقلة المستوفز**، تح: سعيد عبد الفتاح، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، 2002.

43. ابن عربي، محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي. **فصوص الحكم**، تح: أبو العلا عفيفي، حلب: مطابع الحلبي، ط1، 1365هـ.

44. ابن عربي، محيي الدين. **تفسير ابن عربي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001.

45. ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفا ابراهيم بن على بن محمد اليعمري المالكي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح: مأمون بن محي الدين الجنان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996.

46. أبو العلا عفيفي. **التصوف الثورة الروحية**. الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963.

47. أبو العلا عفيفي. **من أين استقى ابن عربي فلسفته**، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مايو 1352هـ/ 1933م.

48. أبو العلا عفيفي. **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، القاهرة: مجلة كلية الآداب. جامعة فؤاد الأول، 1943.

49. أبو ريان محمد. **أصول الفلسفة الإشراقية**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط 1، 1969.

50. أبو ريان، محمد علي. **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، بيروت: دار الطلبة العرب، ط، 1969.

51. أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط ، 1976.

52. أبو ريان، محمد علي: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ط ، 1970.

53. أبو زهرة، محمد. **الوحدة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، د ط، دت.

54. أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية. **قوت القلوب في معاملة المحبوب و وصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، القاهرة: المطبعة المصرية، ط 1، 1351 هـ.

55. أبو نصر السراج الطوسي. **اللمع في التصوف**، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ، 1960م.

56. أبي حديد، أبو حامد عز الدين بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**، تح: محمد عبد الكريم النمري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ - 1998م.

57. أحمد شلبي. **أديان الهند الكبرى، الهندوسية الجينية البوذية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط11، 2000 .

58. أحمد علي عجيبة. **دراسات في الأديان الوثنية القديمة**، القاهرة: دار الآفاق، ط 1، 2004.

59. أحمد محمود صبحي. **التصوف إيجابياته و سلبياته**، القاهرة: دار المعارف، ط 1، دت.

60. الإسفراييني، طاهر بن محمد. **التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1983.

61. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى. **مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين**، تح: نعيم زرزور، القاهرة: المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ - 2005م.

62. أفلاطون. **الجمهورية**، تر: فؤاد زكريا، بيروت: دار الكاتب العربي، د ط، 1968.

63. آل ياسين، جعفر. **فلاسفة مسلمون**، بيروت: دار الشروق، ط 1، 1987.

64. الإسفراييني، عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي أبو منصور. **الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1977.

65. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف**، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط1، 1997.

66. الآمدي، أبي الحسن علي ابن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الحموي. **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين**، تح: حسن محمود الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط 2، 1413هـ - 1993م.

67. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002.

68. أميرة، حلمي مطر. **الفلسفة اليونانية، تاريخها و أهم مشكلاتها**، القاهرة: دار قباء، ط 1، 1998.

69. أمين عثمان. **الفلسفة الرواقية**، القاهرة: سلسلة أعلام الفلسفة، ط ، 1945.

70. الباديسي، عبد الحق بن إسماعيل. **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تح: سعيد أعراب،الرباط: المطبعة الملكية، ط 2، 1414هـ - 1993م.

71. الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر. **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، تح: رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، ط ، 1957.

72. بدوي عبد الرحمن. **ربيع الفكر اليوناني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ، 1966.

73. بدوي. **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للراسات و النشر، ط1، 1984.

74. بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د ط، دت.

75. بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو عند العرب**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1978.

76. بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، القاهرة بيروت: دار القلم، ط4، 1980.

77. بدوي، عبد الرحمن. **الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية**، بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1987.

78. بدوي، عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1979.

79. بدوي، عبد الرحمن. **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة: دار النهضة، ط ، 1970.

80. بدوي، عبد الرحمن. **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، القاهرة: المؤسسة العربية، ط 2، 1967.

81. بدوي، عبد الرحمن. **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، القاهرة: مكتبة الأسرة ، ط1، 2004.

82. بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط 1، 1973.

83. البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد ابن السيد. **التنبيه على الأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين في آرائهم و مذاهبهم و اعتقاداتهم**، تح: أحمد حسن كحيل، حمزة عبد الله النشرتي. الرياض: دار المريخ، ط2، 1982م.

84. البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، تح: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، ط 1، 1408هـ - 1988م.

85. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي أبو منصور الأسفراييني. **الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1977.

86. البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر بن داود. **فتوح البلدان**، بيروت: دار الهلال، ط 1، 1988م.

87. البهي، محمد. **الفارابي، الموفق الشارح**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1981.

88. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة**، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط ، 1958.

89. التفتازاني أبو الوفا الغنيمي. **ابن سبعين و فلسفته الصوفية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1973.

90. التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين. **شرح المقاصد**، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ط 1، 1409هـ.

91. التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، تح: علي دحروج، تر: عبد الله الخالدي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996م.

92. توفيق سلطين، **الشعر الصوفي بين الانفصال والتوحد**، القاهرة: دار مصر العربية، ط 1، 1995.

93. الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2007م.

94. جلال شرف، محمد. **الله و العالم و الإنسان في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط 1، 1980.

95. الجندي، إنعام. **دراسات في الفلسفة اليونانية و العربية**، بيروت: مؤسسة الشرق الأوسط، د ط، دت.

96. جواد علي. **المفصل في تاريخ العرب**، بيروت: دار الساقي، ط 4، 1422هـ/ 2001م.

97. الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم. **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل**، القاهرة: دار مصطفى البابي الحلبي، ط 4، 1402 هـ.

98. حامد عبد القادر. **زرادشت الحكيم، نبي قدامى الإيرانيين**، بيروت: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2006.

99. حسن حنفي. **الكتاب الإشراقي لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ط، 1974.

100. حسين، محمد كامل. **طائفة الدروز، تاريخها وعقائدها**، القاهرة: دار المعارف، د ط، 1962.

101. الحسيني، السيد هاشم معروف. **بين التصوف و التشيع**، دار التعارف للمطبوعات، ط 1، 2006م.

102. الحفني، عبد المنعم. **الموسوعة الصوفية**، القاهرة: دار الرشاد، ط1، 1992.

103. الحلاج، أبو مغيث الحسين بن منصور. **ديوان الحلاَّج**، تح: الشيبي كامل مصطفى، بغداد: دار آفاق عربيَّة، ط1، 1404هـ - 1984م.

104. الحلاج، الحسين بن منصور. **قصة الحلاج و ما جرى له مع أهل بغداد**، تح: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2000.

105. حلمي، محمد مصطفى. **الحياة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1945.

106. حنا فاخوري و خليل الجر. **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1986.

107. الخطيب، عبد الكريم يونس. **التفسير القرآني للقرآن**، القاهرة: دار الفكر العربي، د ط، دت.

108. خواجه نصر الله، نصير الدين محمد الهندي المكي. **السيوف المشرقة مختصر الصواعق المحرقة**، تح: مجيد الخليفة، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ط 1، 1429 هـ - 2008 م.

109. دي بور. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1981.

110. ديورانت، وول. **قصة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت: دار الجيل، ط1، 1408 هـ - 1988م.

111. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال**، تح: محب الدين الخطيب، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، ط1، 1998.

112. ر، قالتزر. **أفلاطون و تصوره لإله واحد و نظرة المسلمين في فلسفته**، تر: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1982.

113. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله. **اعتقادات فرق المسلمين و المشركين**، تح: علي سامي النشار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1402.

114. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، ط 1، 1412 هـ.

115. الرندي، أبو عبد الله محمد بن عباد النفري. **غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية**، تح: عبد الحليم محمود، القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1998.

116. رينو لويس. **آداب الهند**، تح: هنري زغيب، بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 1989.

117. رينولد نيكلسون. **في التصوف الإسلامي و تاريخه**، تر: أبو العلا عفيفي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1956.

118. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. **أساس البلاغة**، تح: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ - 1998 م.

119. الزيني، محمد عبد الرحيم. **مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، 1993 .

120. ستوفتزف. **تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي و الاقتصادي**، تر: زكي علي، محمد سليم سالم، بيروت: مكتبة النهضة العربية، د ط، دت.

121. السجستاني، أبو يعقوب. **الينابيع**، بيروت: نشره مصطفى غالب، 1965.

122. سعود بن عبد العزيز الخلف. **دراسات في اليهودية و النصرانية**، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1418 – 1997.

123. السقاف، عَلوي بن عبد القادر. **موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام**، موقع الدرر السنية، 1433 هـ.

124. السلومي، سليمان عبد الله. **أصول الإسماعيلية**، الرياض: دار الفضيلة، ط 1، 2001.

125. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، تح: عمر عبد السلام السلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1421هـ- 2000م.

126. شتا، إبراهيم الدسوقي. **التصوف عند الفرس**، القاهرة: دار المعارف، ط ، دت.

127. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل و النحل**، تح : محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1404.

128. الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف و التشيع**، بيروت: دار الأندلس، ط3، 1982.

129. شيخو، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب. **النصرانية و آدابها بين عرب الجاهلية**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1919.

130. صابر طعيمة. **الصوفية، معتقدا و مسلكا**، القاهرة: مكتبة المعارف، ط 1، 1985.

131. صالح الرقب، محمود الشوبكي. **دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية**، غزة: الجامعة الإسلامية، ط1، 2006م.

132. الصَّلاَّبي، عَلي محمد محمد. **أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، الشارقة: مكتبة الصحابة، 1425 هـ - 2004 م.

133. الصَّلاَّبيَّ، علي محمد محمد. **الأيوبيون بعد صلاح الدين**، بيروت: دار المعرف، ط 1، 2010.

134. صليبا، جميل. **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1970.

135. صليبا، جميل. **شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1971.

136. صليبا، جميل. **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دمشق: الهيئة العامة للكتاب، د ط، دت.

137. الطبري، محمد بن جرير أبي جعفر. **تاريخ الأمم و الملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ.

138. الطبري، محمد بن جرير الآملي، أبو جعفر. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تح: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.

139. طقوش، محمد سهيل. **تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية**، بيروت: دار النفائس، ط 1، 1424هـ-2003م.

140. طه، عبد الرحمن. **العمل الديني و تجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.

141. عادل العوا. **حقيقة إخوان الصفا**، دار الأهالي: دمشق، ط ،1993.

142. عاطف جودة نصر. **شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي**، بيروت: دار الأندلس، ط 1، 1994.

143. عبد الجبار الوائلي. **وحدة الوجود العقلية**، بيروت: منشورات عويدات، ط 1، 1983.

144. عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، القاهر: مكتبة وهبة، ط 3، 1996، ص295.

145. عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة، ط 1، دت.

146. عبد الرحمن الوكيل. **هذه هي الصوفية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1979.

147. عبد السلام علوش. **فجر الساهد و عون الساجد في الرد على الغزالي أبي حامد**، بيروت: دار الندوة الجديدة، ط 1، 1412هـ.

148. عبد القادر زكي. **النفحة العلية في أوراد الشاذلية**، القاهرة: مكتبة المثنى، ط ، دت.

149. عبد القادر عطا. **التصوف الإسلامي بين الأصالة و الاقتباس في عصر النابلسي**، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1407هـ.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

150. عبد الكريم قاسم سعيد. **قضايا و إشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان**، صنعاء: مكتبة مراد، ط 1، 1997.

151. عبد الله بنصر العلوي. **أبو سالم العياشي المتصوف الأديب**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ط ، 1998.

152. عبد الله بنصر العلوي. **أبو سالم العياشي، الأدب المتصوف**، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ط 1، 1998.

153. عبد الله مصطفى نومسوك. **البوذية، تاريخها و عقائدها و علاقة الصوفية بها**، الرياض: أضواء السلف، ط 1، 1999.

154. عبد المجيد عبد الرحيم. **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1979.

155. عبد المنعم الحفني. **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: دار ابن زيدون، ط 1، 1992.

156. عطيتو حربي عباس. **ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط،1992.

157. العقاد، محمود عباس. **الله** ، القاهرة: دار نهضة مصر، ط 4، 2005.

158. علاء الدين، محمد عبد المتعال. **تصور ابن سينا للزمان و أصوله اليونانية**، الإسكندرية: درا الوفاء، ط 1، 2002.

159. علي بن محمد الوليد. **تاج العقائد و معدن الفوائد**، بيروت: نشره عارف تامر، د ط، 1967.

160. علي، إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام العام، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1991.

161. عمر فروخ. **الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**، بيروت: مكتبة منيمنة، ط1، 1947.

162. الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد. **عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تح: رابح بونار. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ، 1981.

163. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000.

164. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ط ، دت.

165. غلاب محمد. **مشكلة الألوهية**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ط1، 1948.

166. الغماري، أبو الفضل عبد الله بن محمد الصديق. **مرشد الحائر بيان وضع حديث جابر**، بيروت: شركة المشاريع للطباعة و النشر و التوزيع، ط ،1996.

167. غني قاسم. **تاريخ التصوف في الإسلام**، تر: صادق نشأت، القاهرة: مكتبة النهضة، ط، 1973.

168. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. **آراء المدينة الفاضلة**، تح: ألبير نادر، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1986.

169. فاروق سعد. **مع الفارابي و المدن الفاضلة**، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 2004.

170. فخري، ماجد. **أرسطو المعلم الأول**، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، ط 2، 1977م.

171. فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1991م.

172. الفراهيدي، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **العين**، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1988.

173. الفريابي، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض. **كتاب القدر**، تح: عبد الله بن حمد المنصور. الرياض: أضواء السلف، ط1، 1997م.

174. فؤاد، معصوم. **إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم**، دمشق: دار الهدى، ط 1، 1998.

175. فيصل، بدير عوف. **التصوف الإسلامي، الطريق و الرجال**، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ط، 1983.

176. الفيومي، محمد إبراهيم. **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 4، 1415هـ- 1994.

177. القاشاني، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين. **شرح القاشاني على الفصوص**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1986.

178. القصير، أحمد بن عبد الله. **عقيدة الصوفية، وحدة الوجود الخفية**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط 1، 2003.

179. قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ط 11، 1409 هـ.

180. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. **أخبار العلماء بأخيار الحكماء**، تح: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1426 هـ - 2005 م.

181. القنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم، **الموشى المرقوم في بيان أحوال العلوم**، تح: عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1978.

182. الكرماني. **راحة العقل**، بيروت: نشره مصطفى غالب، د ط، 1967.

183. الكفوي، أبي البقاء أيوب موسى. **الكليات**، تح: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993م.

184. الكلاباذي، أبي بكر إسحاق. **التعرف على مذهب أهل التصوف**، ضبط: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993.

185. كليب، سعد الدين. **نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي**، دمشق: وزارة الثقافة، ط1، 1997.

186. كميل، الحاج. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000.

187. الكندي، أبو يعقوب. **رسالة في حدود الأشياء**، تح: يوحنا مخيمر، بيروت: دار المشرق، ط ، دت.

188. الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تح: محمد عبد الهادي، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1950.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

189. كيلاني محمد سيد. **ذيل الملل و النحل للشهرستاني**، بيروت: درا المعرفة، ط 2، 1395 هـ -1975.

190. لطفي، عبد الوهاب. **العرب في العصور القديمة**، بيروت: دار المعرفة الجامعية، ط 2، دت.

191. ماضي، محمود. في فلسفة ابن سينا، الإسكندرية: دار الدعوة، ط 1، 1997.

192. مانع بن حماد الجهني و آخرون. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، الرياض: دار الندوة العالمية، ط 4، 1420 هـ.

193. مبارك، زكي. **التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق**، بيروت: دار الجيل، د ط، دت.

194. المبرد، أبي العباس محمد بن يزيد. الكامل فى اللغة و الأدب، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 3، 1997م.

195. المتقي الهندي عناية حسن السماحي. **المنهج الأتم في تبويب الحكم لابن عطاء الله**، دمشق: دار القادري، ط1، 1418هـ.

196. محاسنة، محمد حسين. **أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين**، العين: دار الكتاب الجامعي، ط1، 2001م.

197. محمد جلال شرف. **دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب**، بيروت: دار النهضة، ط 1، 1984.

198. محمد غازي عرابي. **النصوص في مصطلحات التصوف**، بيروت: دار قتيبة، ط 1، 1985.

199. محمود عبد الرؤوف القاسم. **الكشف عن حقيقة الصوفية**، بيروت: دار الصحابة، ط، 1408.

200. محي الدين بن عربي. **الفتوحات المكية**، تح: عثمان يحي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.

201. مرحبا، عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، دت.

202. مرحبا، محمد بن عبد الرحمن. **خطاب الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة.

203. مرحبا، محمد عبد الرحمن. **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: منشورات عويدات، ط1، 2000،

204. المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين بن على. **مروج الذهب و معادن الجوهر**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1368هـ.

205. المسيري، عبد الوهاب: **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999.

206. مصطفى، غالب. **الفارابي**، بيروت: دار الهلال، ط ، 1998.

207. المقري، أحمد بن محمد التلمساني. **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، تح: إبراهيم الأبياري، و عبد الحفيظ شبلي. القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط 1940،.

208. المقري، أحمد بن محمد التلمساني. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ط ،1988.

209. المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط و الآثار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ.

210. المنوفي، محمود أبو فيض الحسيني. **جمهرة الأولياء و أعلام التصوف**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط 1، 1967.

211. مور، هنري توماس. **أعلام الفلاسفة**، تر: متري أمين، بيروت: دار النهضة العربية، ط ، 1964.

212. النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. **رسالة التوحيد خمرة الحان و رنة الألحان شرح رسالة أرسلان**، تح: محمد شيخاني، دمشق: دار قتيبة، ط 1، 1419هـ -1999.

213. ناجي معروف. **أصالة الحضارة العربية**، بيروت: دار النفائس، ط1، 1395 - 1975 م.

214. نايف، محمود معروف. **الخوارج في العصر الأموي**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1986م.

215. الندوة العالمية للشباب الإسلامي. **الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة**، إشراف: مانع بن حماد الجهني، الرياض: دار الندوة العالمية، ط4، 1420 هـ.

216. النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط 9، دت.

217. نظلة أحمد نائل الجبوري. **فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية**، المنامة، ط 1، 1409 هـ.

218. نوال، الصايغ الصراف. **المرجع في الفكر الفلسفي**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1982م.

219. هاينس هالم. **الغنوصية في الإسلام**، تر: رائد الباش، بيروت: منشورات الجمل، ط 2، 2010.

220. هنري توماس. **أعلام الفلاسفة**، تر: متري أمين، القاهرة: دار النهضة العربية، ط ، 1964.

221. يحي عثمان. **نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي**، القاهرة: الهيئة العامة للتأليف و النشر، ط ،1969.

222. يحي محمد. **نظرية الفيض و مشكلة الصدور عند الفلاسفة**، دون معلومات نشر.

223. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح. **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، د ط، دت.

224. يوسف النبهاني. **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1996 م.

225. يوسف زيدان. **الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط، 1988.

الرسائل الجامعية:

1. عصام بوشرية. **التصوف الإسلامي في قراءة محمد عابد الجابري، دراسة تقويمية نقدية**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة و الفكر الإسلامي المعاصر، إشراف: عبد الوهاب فرحات، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية: 2013-2014.
2. زهرة لحلح. **الآراء العقدية في فلسفة إخوان الصفا – الألوهية و النبوة–**، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 1420- 1421هـ/ 1999-2000م.
3. زهرة لحلح. **العالم و الإنسان في فلسفة إخوان الصفا**، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 1429- 1430هـ/ 2008-2009م.
4. عبد الكريم بليل. **قواعد نقد العقائد عند ابن تيمية**، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم، إشراف: اسعيد عليوان، تخصص فلسفة إسلامية، قسم العقيدة و مقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013-2014.

المجلات:

1. عبد الكريم بليل. **أثر الإحتكاك الحضاري في امتزاج الثقافات و تفاعل الأديان لدى المسلمين**، الأغواط: مجلة دراسات اجامعة عمار ثليجي، مجلة دولية محكمة، العدد 53، أفريل 2017.
2. عبد المنعم عزيز النصر. **العلاقة بن الحقيقة المحمدية و الإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين بن عربي**، مجلة دراسات، العدد 2، 2000 م.

3. المهدي أبو عبدلي. **أهم الأحداث الفكرية بتلمسان و المغرب عبر العصور، و نبذة مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها**، مجلة الأصالة. السنة 4، العدد 26، 1975.

مؤتمرات:

- عبد الحسين شعبان. **وحدة الوجود، و الحضور بالغياب – نصوص – الفلسفة التاوية و صنوها الصوفية**، أوراق مؤتمر الحوار العربي- الصيني، بكين: المعهد الصيني للدراسات الدولية، منتدى الفكر العربي، 20-24 أيلول (سبتمبر)، 2010.

مواقع على شبكة المعلومات:

- صبري محمد خليل خيري. **مفهوم وحده الوجود في الفكر الصوفي الإسلامي**، الموقع الرسمي للدكتور صبري محمد خليل خيري،13/12/2012/مفهوم-وحده-الوجود-في-الفكر-الصوفي-الإسلامي.
./https://drsabrikhalil.wordpress.com