بسم الله الرحمن الرحيم

محمد إقبال

« وموقفه من نظرية وحدة الوجود »

إعداد الدكتور

حمدى عبد الله نافع

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة بالكلية

والمدرس المعار بقسم الدراسات الإسلامية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الإمارات

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد :

فيعتبر محمد إقبال من أبرز العلماء المسلمين المهتمين بما يسمى بعملية الإصلاح والتجديد فى الفكر الدينى الإسلامى فى العصر الحديث ، حيث انتشرت أفكاره على امتداد العالم الإسلامى شرقاً وغرباً بل عرفت أفكاره أكثر دول العالم الأخرى .

ومحمد إقبال هو أبن محمد نور الدين محمد رفيق ، يعود نسبه إلى براهمة كشمير حيث كانت أسرته فى قرية (لوهر)وهاجرت منها إلى (سيالكوت) على حدود البنجاب فى الهند خوفاً من الإضطهاد الهندوسى ، وامتدت حياته ما بين عامى ١٨٧٣ و ١٩٣٨م وفى أول عهده بالتحصيل درس العلوم الإسلامية وأحاط بأصولها وفروعها حتى تصدر للتدريس فى إحدى الكليات بمدينة لاهور ، واتصلت الأسباب بينه وبين شعراء الفارسيه والأوردية ، فتأثر بهم وأصبح فى عدادهم .

وارتحل إقبال إلى أوروبا فى طلب العلم عام ١٩٠٥م . وحصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة (كمبردج) وقدّم بحثاً قيماً حول « تطور فلسفة الإلهيات فى إيران » [1]، ونال إقبال شهادة الدكتوراه من جامعة (ميونخ) بألمانيا ، ثم عاد إلى لندن والتحق بشعبة العلوم السياسية ونجح فى دراسته .

---

(١) ترجم هذا الكتاب فى مصر بعنوان (تطور الفكر الفلسفى فى إيران) وترجمه أ. د/حسن محمود الشافعى وأ.د/محمد السعيد جمال الدين ، ونشرته الدار الفنية للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

وفى لندن التقى بالأستاذين (نيكلسون) ، و(براون) اللذين كانا متخصصين فى الآداب الشرقية ، واستفاد من صداقته لهما ؛ فقد ترجم نيكلسون كتاب (أسرار الذات) لإقبال إلى اللغة الإنجليزية فأصبح إقبال معروفاً لدى الغرب[1].

ولقد ترك لنا إقبال العديد من الكتب والدواوين التى أثرت المكتبة الإسلامية والتى تكشف عن عمق تفكيره وغزارة إطلاعه على الثقافة الغربية قديمها وحديثها .

ومن بين كتبه ودواوينه : كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، وديوان صلصلة الجرس ، وأسرار الذات ، وجاويدنامه ، وجناح جبريل ، وهدية الحجاز ، وديوان ضرب كليم .. وغيرها من الكتب والدواوين التى اهتم بها المعجبون بأفكاره وآرائه الفلسفية والأدبية وعلى رأسهم الدكتور عبد الوهاب عزام والدكتور حسين مجيب المصرى .

وقد اهتم إقبال بفكرة (الوحدة) التى لعبت دوراً هاماً فى تشكيل عطائه الفكرى حيث يذهب إلى القول (بوحدة الأصل الإنسانى) تلك الوحدة النابعة من أعماق الإسلام والمستمدة من قوله تعالى : ﴿ هو الذى أنشأكم من نفس واحدة ﴾ [2] ، وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ﴾ [3] . تلك الوحدة التى تشكل قاعدة المساواة بين الناس فى الإسلام .

---

(١) إقبال كامل ص١٢ لعبد السلام الندوى . دار المصنفين ـ أعظم كره ـ (يوبى) الهند . نقلاً عن الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٤١ ـ ٤٢ للدكتور صلاح الدين الندوى ، رسالة دكتوراه فى كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ١٩٧٨م.

(٢) سورة الأنعام الآية ٩٨ .

(٣) سورة النساء الآية الأولى .

ويذهب أيضاً إلى (وحدة الكون) بمعنى ترابط أجزائه وتشابك جوانبه وتكامل ظواهره ، وخضوع موضوعاته للفكر الإنسانى .

هذا النوع من الوحدة فيما يرى الدكتور محمد كمال جعفر وأنا أوافقه الرأى : « يعتبر بحق نوعاً مثمراً من حيث إفساحه المجال للعقل البشرى لكى يقوم بأداء وظيفته على النحو الأكمل ، وهذا فيما أرى هوما تصدى إليه الإسلام حينما دعانا إلى التأمل فى ملكوت السموات والأرض [1]، قال تعالى : « قل أنظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » [2].

غير أن حديث إقبال عن هذا النوع من الوحدة (وحدة الأصل الإنسانى ووحدة الكون) ـ قد حدا ببعض الباحثين بأن ينسب إلى إقبال القول (بوحدة الوجود) ذات المنحى الصوفى الفلسفى التى ظهرت أول ما ظهرت فى الإسلام على يد ابن عربى وابن سبعين وغيرهما .

ولكننا إذا عرفنا أن أساس فلسفة إقبال قائم على (الذاتية) حيث يرى أن بداية التفكير نحو قدرة الله إنما يكون فى ذات الإنسان ، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وتأكيده على إثبات وجود الذات الإنسانية منفردة عن الذات الإلهية ، وعدم فناء الذات الإنسانية فى ذات أخرى ؛ علمنا أن له موقفاً آخر من نظرية (وحدة الوجود) .

ولقد كان لدى إقبال حس صوفى ، إلا أن التصوف عنده تصوف القوة ، وليس تصوف الخنوع والكسل والهزيمة ، ومن هنا يلتقى إقبال مع سائر أنصار التجديد فى عالمنا العربى والإسلامى ، الذين يرفضون كل سلبية فى حياتنا ،

---

(١) النبض والحيوية فى الفلسفة الدينية لإقبال ص٤٥ للدكتور محمد كمال جعفر . دراسة ضمن كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات . إعداد وتقديم د. خالد عباس أسدى.

(٢) سورة يونس الآية ١٠١ .

لذلك فإننا نجد من جانبهم رفضاً للتصوف الذى يجعل الإنسان عالة على الآخرين والذى لا يعترف بحرية الإرادة.

وفى هذا البحث استهدفت من إثارة نظرية (وحدة الوجود) وموقف إقبال منها تصحيح بعض الأخطاء التى وقع فيها بعض الباحثين فى فهم هذه النظرية الفلسفية والآثار السلبية المترتبة على القول بها ، ومدى صحة نسبتها إلى إقبال .

وقد اعتمدت فى هذه الدراسة على المنهج المقارن فى معالجتى لهذه المشكلة حيث أوردت ما نسب إلى إقبال من أقوال توهم أنه من القائلين بوحدة الوجود ورددت عليها بأقوال من مؤلفاته ومن بعض كتابات المهتمين بفكره التى توضح وجهة نظره تجاه هذه النظرية .

وقد تناولت فى هذا البحث الموضوعات الآتية :

بعد المقدمة تكلمت عن موقف إقبال من التصوف والصوفية ، ثم تحدثت عن نظرية الفناء وعلاقتها بوحدة الوجود ؛ حيث عرفت بالفناء وأنواعه وعلاقته بالحلول والاتحاد ثم بوحدة الوجود عند ابن عربى ومعاصره ابن سبعين اللذين نقلا هذه النظرية من الأندلس والمغرب إلى المشرق الإسلامى .

ثم تكلمت بعد ذلك عن موقف محمد إقبال من نظرية وحدة الوجود ، واستندت فى إبراز رأى إقبال فى هذه النظرية إلى أمرين هامين لهما صلة وثيقة فى بلورة رأى إقبال تجاه هذه النظرية وهما :

أولاً : فلسفة الذات عند إقبال ، وثانياً : نظرية الإنسان الكامل وعلاقتها بوحدة الوجود وموقف إقبال منها .

وأنهيت البحث بالخاتمة وأهم المصادر والمراجع التى اعتمدت عليها .

إقبال وموقفه من التصوف :

لا يكاد يخلو علم من العلوم الإسلامية دون أن يقع خلاف حوله وحول الاشتغال بدراسته وجدوى ذلك الاشتغال ، وأشد ما كان هذا الخلاف وأخطره كان حول التصوف الإسلامى ودراسته ، فتضاربت الآراء حوله وتناقضت حتى رفع قوم التصوف والصوفية إلى مقام الولاية والأولياء ، والنبوة والأنبياء ، بل ربما أعلى من ذلك ، وهوى به قوم إلى حضيض الزندقة والهرطقة ، وما دون ذلك ، وتوسط به أقوام فاتخذوا بين ذلك سبيلاً .

وإذا كان التصوف الإسلامى قد نشأ نتيجة عوامل إسلامية داخلية ، وأن القرآن والسنة كانا من أهم تلك العوامل غير أنه شابته عناصر داخلية من جراء احتكاك المسلمين بثقافات وفلسفات وديانات وملل ونحل الأمم الأخرى التى فتحها المسلمون أدركنا سر الخلاف وسبب تباعد طرفيه.

وذلك أن من أطرى التصوف وأثنى عليه ورفع بعض الصوفية إلى مقام الولاية نظر إلى شدة تمسك هؤلاء الصوفية بالكتاب والسنة قولاً وعملاً وسلوكاً ، ومن شجبه وثلبه وهاجمه ورده لحظ تلك العناصر الدخيلة التى انحرفت بالتصوف والصوفية عن جادة الإسلام ، والتى كانت ومازالت السبب فى الهجوم على التصوف والصوفية ، والتى شجبها وردها كثير من الصوفية أنفسهم قبل أن يردها غيرهم[1] .

ولكن إذا كان نقد بعض الصوفية للتصوف يتسم بالهدوء والواقعية

---

(١) أصول الملامتية وغلطات الصوفية ص٦٥ لأبى عبد الرحمن السلمى ، قدم له وحققه أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى ، مطبعة الإرشاد ١٩٨٥م.

ويستهدف تنقيته من الأغلاط والانحرافات التى لحقته لمحاولة الوصول به إلى صورته الإسلامية المشرقة ، فإن النقد الموجه إليه من خارج دائرته ورجاله كان قائماً فى كثير من أحيانه على خصومة وعداوة ومن ثم لم يكن فى كثير من جوانبه موضوعياً ولا منصفاً ولا عادلاً .

لذلك فإننى أرى ضرورة أخذ الحيطة والحذر فى النقل عن الخصوم فقد تحمل الخصومة صاحبها على الانحراف عن جادة الصواب ، لذلك فإنها تحتاج إلى مراجعات وتوثيق ما ورد فيها ، ويرجع نقد هؤلاء وهؤلاء فى جملته إلى إحتواء التصوف على بعض العناصر الدخيلة من الأفكار والنظريات ، وإلى ضمه بعض الأدعياء الذين اندسوا بين صفوفه ، فكان أكثر النقد الذى وجه إلى التصوف منصباً على تلك النظريات التى تبناها بعض الفلاسفة الصوفية من أمثال (ابن العربى وابن سبعين والحلاج) مثل الفناء ووحدة الوجود والاتحاد والحلول ، أو على أفكار خارجه أو غالية فى الإسلام مثل خاتم الأولياء ، والقطب ، وتفضيل الولاية على النبوة ، والأولياء على الأنبياء ، وإسقاط التكاليف وغير ذلك مما رأينا الصوفية أسبق إلى نقد من غيرهم .

أو إلى عبارات شطح فيها بعض رجال التصوف عن جادة الصواب مثل بعض عبارات الحلاج وأبى يزيد البسطامي ، أو عبارات دقت معانيها على أفهام غيرهم لعلو أذواقهم وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراك معانيهم وفهم مراميهم .

ثم أخيراً ربما رجع إلى الحسد الذى ينبعث من نفوس العاجزين عن إدراك ما توصل إليه هؤلاء الصوفية من علو منزلة ، وكراهية بعض الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو أختصاص .

وخطأ هؤلاء الخصوم أنهم عندما يقفون على خطأ عند أحد الصوفية لا يقفون فى نقدهم عند حدود ذلك الخطأ أو ذلك الصوفى وإنما يعمون به التصوف برمته ورجاله عن بكرة أبيهم وفى هذا من التجنى والظلم ما فيه [1]. وأخيراً فإن التصوف كغيره من العلوم الإنسانية لا يرفض جملة ولا يقبل برمته وإنما يؤخذ منه ويرد ، حيث إنه من كلام ابن آدم (وكل ابن آدم يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر ﷺ) فيقبل منه ما كان موافقاً لما ورد فى الكتاب والسنة من قول وعمل وسلوك وخلق ودين وهذا كثير ، وما خالف هذين الأصلين وهو غير قليل وخاصة فى التصوف الفلسفى. كما هو الشأن فى نظرية وحدة الوجود موضوع البحث. رد ورفض وقد سبق إلى هذا الرأى كثير من علماء الأمة .

فما هو موقف إقبال من التصوف والصوفية ؟

وهل كان شيخاً صوفياً ؟

يقول الدكتور حسين مجيب المصرى :

« إن جمهور الآخذين عن إقبال لم يوفوا بعد هذا – أى رأى إقبال فى التصوف – حقه من حكم يجمع ويمنع ، وإنما عرفوا شيئاً وغابت عنهم أشياء ففى تصورهم تقبلا بين الحقائق ، وكان ذلك مقضياً به على من لم يقلب النظر فى كل أو جل ما أخرج من كتاب ، ولم يتتبع ما طرأ على رأيه من تطور من الحين إلى الحين ، وبسبب من هذا ساند الصوفية وعاندهم .

فهذا عظيم من الأدباء يدلى بالرأى فيه على إجمال فيقول : « إنه أخضع

(١) المرجع السابق ص ٧١ .

الشعر للفسلفة وما أصعب التوفيق بينهما ، واتخذ سبيلاً خاصاً فى التصوف لا يكاد يشاركه فيه أحد » [1] .

ويعقب الدكتور حسين المصرى قائلاً : « فما أخضع إقبال الشعر للتصوف أو الفلسفة كما أخضعهما أسلافه من شعراء الفرس والهند والترك القدامى ... ولما كان إقبال واسع الاطلاع على تراثهم جزيل اللفظ من ثقافاتهم ، حذا حذوهم فى اتخاذ النظم نمط تعبير ، وليس كلامه من قبيل الشعر بمألوف المفهوم ، بل كلامه منظوم فيما يعبر عنه من غرض ، وما أخضع التصوف للشعر ، لأنه من مجانبة الدقة فى التعبير قولنا : إن شعره صوفى ، أما أنه اتخذ لنفسه سبيلاً فى التصوف فحق » [2] .

هكذا نجد أن إقبلاً جعل من نظم الشعر أداة للتعبير عن اتجاهه الصوفى ولم يخضع الشعر للتصوف ، ولم يقصره عليه ؛ بل إن أشعاره تناولت الكثير من الفنون والعلوم والقضايا الدينية والفكرية القديمة والمعاصرة فى مجالات عديدة مختلفة .

ولعل موقف إقبال من الشاعر حافظ الشيرازى [3] يوضح لنا ملمحاً من اتجاهه الصوفى الذى يعارض وبشدة كل سلبية تؤدى إلى الخنوع والتواكل والهروب من العمل . وحيث كان إقبال شاعراً ثائراً دائماً إلى الإصلاح ، فقد عارض أفكار الشيرازى بأسلوب عنيف وذلك بعرض تلك الأفكار فى الطبعة

---

(١) إقبال العرب على دراسات إقبال ص٣١ الدكتور طه حسين طبعة لاهور ١٩٧٧م .

(٢) إقبال بين المصلحين الإسلاميين ص٢٦١ ، ٢٦٢ . الدكتور حسين مجيب المصرى . ط الأنجلو المصرية .

(٣) هو شمس الدين محمد بهاء الدين حافظ الشيرازى ، ويلقب بلسان الغيب ، وسمى بحافظ لأنه كان يحفظ القرآن ، أمضى حياته كلها فى شيراز ولد سنة ٧٢٦ وتوفى سنة ٧٩١هـ . راجع ديوان حافظ ص١-٣ مقدمة (كوثر چاند پورى) ، وراجع أيضاً مختارات من الشعر الفارسى د/ محمد غنيمى هلال الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥م .

الأولى من كتابه (أسرار الذات) مع أن من كان يطالع الفارسية – على حد تعبير الدكتور صلاح الدين الندوى – كان يعد حافظاً الشيرازى من الصوفية منذ قرون ، بل يعتبره الناس عامة لسان الغيب ، وكانوا يتفاءلون بديوانه فى يومهم وغدهم .(١)

غير أن إقبالاً لم يجد ما كان يبحث عنه فى شاعرية حافظ الشيرازى ، لذلك تناولها بالنقد الشديد ، وذلك لأنها تؤثر فى الطبائع ، والإنسان يميل إلى الاستمتاع ويهرب من العمل ، ولأن القارئ لا يجد فيها قوة دافعة لذاته ونفسه ، ولأن عشق حافظ ليس خلاّقاً ولا فعّالاً كما يرى إقبال ، وعلى كل حال لم يجد إقبال ما كان يبحث عنه فى شاعرية حافظ الشيرازى .

ولكن إقبالاً لا يهاجم حافظاً فى شخصه بل إنه يهاجم السلبية فى شعره ، ولقد تأثر إقبال بكثير من الشعراء والحكماء فى الشرق والغرب إلا أنه لم يتأثر بأحد مثلما تأثر بمرشده جلال الدين الرومى (٢) ، ويظهر هذا التأثر فى شعر إقبال وبخاصة فى منظومته (جاويد نامه) (٣) .

ولكن ما علة تأثر إقبال بجلال الدين الرومى وذكره فى كثير من مؤلفاته ؟

---

(١) الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٦٠ للدكتور صلاح الدين الندوى . رسالة دكتوراه فى جامعة الأزهر . كلية اللغة العربية سنة ١٩٨٧م .

(٢) هو جلال الدين محمد بن محمد البلخى ثم القونوى ولد فى بلخ سنة ٦٠٤هـ ، ولقب بالرومى نسبة إلى أرض الروم . تلقى علومه على أبيه وبعض أصحابه ، وكان إلتقاؤه بشمس الدين التبريزى – وهو شاعر صوفى متجول – سنة ٦٤٢هـ نقطة تحول فى حياته ، أقبل بعده على حياة الزهد والتصوف وانصرف عن التدريس ونظم الشعر . وقد نظم الرومى ديواناً يخلد فيه اسم أستاذه ، وعنواه (ديوان شمس تبريز) ويعتبر الرومي صاحب طريقة صوفية مشهورة تعرف (بالمولوية) أو بالجلالية ، ولا تزال موجودة إلى الآن بتركيا ومن أهم آثاره (ديوان المثنوى) وقد كتبت عليه شروح بالفارسية والتركية والعربية . راجع ترجمة الرومى فى مقدمة كتاب (ديوان المثنوى) للدكتور محمد عبد السلام كفافى جـ١ / ص١–٨ ، ٥٤ – ٥٦ . طبعة بيروت ١٩٦٦م .

(٣) ترجمها إلى العربية الدكتور حسين مجيب المصرى تحت عنوان (فى السما) .

يجيب عن هذا التساؤل الدكتور حسين المصرى بقوله : « والسابق إلى التصور أن إقبالاً قريب الشبه من جلال الدين الرومى فى أصول مذهبه ؛ لأن جلال الدين أميل إلى حياة الواقع منه إلى مجال الخيال ، ويؤثر السعى وإن خاب على الركود والجمود فى انقطاع ورجاء ، والعشق عند كل منهما هو ما يسلك بالإنسان مسلكاً نحو الأفضل ... وكلاهما راسخ الإيمان بكمال الإنسان ، وقال بظهور الإنسان الكامل فى مقبل الأيام .

وجلال الدين جد مقتنع بأن الخلود لا يعنى بحال فناء النفس تمام الفناء فى ذات الله ، والفرد أمام اللانهائى أشبه شئ بالنجم يفقد نوره بالصبح إذا تنفس والشمس وهى تكشف الظلماء بالضياء ، وهور معتقد لإقبال طالما عبر عنه وحضّ على الأخذ به »[1] .

وأول ما يذكر فى هذا الصدد أن إقبالاً أخذ عنه مذهبه فى النفس أو (الذاتية) ، وتوضيح ذلك ؛ أنه فى زمان الرومى أخذ الصوفية بمبدأ فناء الذات ودعوا إلى الصدوف عن الدنيا ، وإنكار الحاجة إلى شئ فيها . أما الرومى فقد سما بالفناء إلى البقاء ، وقال إن قوة الذات مؤدية إلى قوة الفطرة الإنسانية بل إنها خالقة خلقاً .

وقال الصوفية إن الإنصراف عن الدنيا وحده يقرب الإنسان من الرحمن ، على حين قال الرومى : إن الحاجة سبب فى الوجود ، ولكن على ألا تكون الحاجة دنيئة فى تدنيها بل شريفة فى تساميها ، ولا ينسى أن الله سخر للإنسان ما فى السموات والأرض .

واتخذ إقبال من هذا كله أساس فكره وزاده فى نظرياته ، واجتهد برأيه مصلحاً فأحال التصوف عن مفهوم إلى مفهوم .

---

(١) إقبال بين المصلحين الإسلاميين ص٢٦٨ - ٢٦٩ . مرجع سابق .

لقد ركز إقبال فلسفته فى أن النبى ﷺ هو روح الثقافة الإسلامية وأن التصوف الذى يؤمن به هو التصوف الإيجابى البناء الذى لا يعرقل مسيرة الحياة ولا يؤدى إلى إهدار التكاليف الشرعية ، أو التواكل والخنوع ، وعدم الأخذ بأسباب الحياة ، لأن ذلك من شأنه تثبيط الهمم وبالتالى يؤدى إلى قصور فى بناء الإنسان المسلم القوى الفاهم لدينه والمدافع عنه بالحجة والبرهان .

فإقبال يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العلمية الصادقة ، على أساس من العقل المميز الوازن ، وهو يؤكد أن المذاهب الصوفية الصحيحة قدمت عملاً طيباً فى تكييف الرياضة الدينية فى الإسلام وفى توجيه خطاها .

ولكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن بعض الممثلين للتصوف فى العصور الأخيرة بحكم استغلاقهم وسلبيتهم وبعدهم عن نتاج العقل أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد فى الفكر الحديث والتجربة العصرية .(١)

ولإقبال رأى خاص فيما يعرف عند الصوفية بالكشف أو المكاشفة ، وذلك أنهم يرون القلب وحده مصدراً للمعرفة عندهم ، وأن العقل يعجز تمام العجز عن التوصل إلى إدراك الحقيقة .

أما إقبال فيرى حتمية الأخذ بالعقل والقلب معاً ، باعتبارهما مصدرين متلازمين فى التوصل إلى إدراك الحقيقة ، فلا يفصل بين العقل والإلهام والكشف كما يفعل بعض الصوفية .(٢)

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٦٥٥ للدكتور عبد القادر محمود . طبعة دار الفكر العربى الطبعة الأولى ١٩٦٦ - ١٩٦٧م .

(٢) إقبال بين المصلحين الإسلاميين ص٢٧٢ ، ٢٧٣ . مرجع سابق .

نظرية الفناء وعلاقتها بوحدة الوجود

قبل أن نتحدث عن نظرية « الفناء » وبيان موقف « إقبال » منها ينبغى أن نمهد لذلك بالحديث عن نظرية « الفناء » [1] بوصفها شديدة الصلة بقضية « وجدة الوجود » وغيرها من قضايا الفلسفة الصوفية كالإتحاد والحلول .

و« الفناء » يطلق ويراد به معان متعددة :

فقد يراد به فناء الأوصاف الذميمة وسقوطها ، وبقاء الأوصاف المحمودة وبروزها .

فمن فنى عن أوصافه الذميمة ، ظهرت عليه الصفات الحميدة .[2]

وقد يراد به : الفناء عن ملذات الدنيا ورغبات النفس من جاه أو سلطان .

وقد يراد به : فناء الإنسان عن إرادته ، وبقاؤه بإرادة ربه ، فلا يريد لنفسه إلا ما يريده الله تعالى له [3] ، ويسمى هذا الفناء فى عرف الصوفية بـ (الفناء عن إرادة السوى) .

وقد يراد به : الفناء عن رؤية الأغيار ، ولا شهود غير الحق سبحانه ، من نفس أو غير ، ممن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً

---

(١) الفناء : ضد البقاء مصدر فنى يفنى فناءً ، إذا اضمحل وتلاشى وعدم ، وقد يطلق على من تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه ، كما قال الفقهاء : لا يقتل فى المعركة شيخ فان ، وقال تعالى ﴿ كل من عليها فان ﴾ أى هالك وذاهب . مدارج السالكين لابن القيم ١/١٥٤ تحقيق محمد حامد الفقى . دار الإرشاد الحديثة .

(٢) الرسالة القشيرية ص٦٧ ط بولاق . القاهرة ١٢٨٤هـ .

(٣) اللمع للطوس ص١٢٣ ، ١٢٥ تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود القاهرة ١٩٦٠م .

ولا أثراً ولا رسماً ، ولا طللاً فقد فنى عن الخلق ، وبقى بالحق ، [1] ويسمى هذا بـ (الفناء عن شهود السوى) . أى ما سوى الحق سبحانه وتعالى .

والفناء عند علماء النفس هو : « حالة وجدانية يفقد فيها الشخص – مؤقتاً – شعوره بالأنا [2] ، كما أنها فى اصطلاح الصوفية أيضاً : عدم شعور الشخص بنفسه ، ولا بشئ من لوازمها » [3] فضلاً عن عدم شعوره بغيره .

وإذا قيل فنى الإنسان عن نفسه ، وعن الخلق ، فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكن لا علم له بهم ، ولا به ... ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق ، غير حاس بهما ، لكمال اشتغاله بالحق عن الخلق . [4]

فهو ذاهل عن نفسه ، وعن غيره ، غير شاعر بشئ من ذلك ، ويبقى من ثم بوجدانه وشعوره مع حقيقة أسمى مطلقة هى (الله تعالى) عند المسلمين ، أو « اللوغورس » أو « الكلمة » عند النصارى ، أو « براهما » عند البراهميين ... الخ .

والفناء أمر مشترك بين الصوفية جميعاً سنيين وفلسفيين إلا أنه بقى عند أصحاب الإتجاه الأول (السنيين) ملتزماً حدود الشريعة ، ومنهج الإسلام دون خروج عليه أو ابتداع فيه حيث راعى أصحاب هذا الإتجاه تكاليف الإسلام والإلتزام بها والتخلق بخلق الإسلام فالفناء عندهم كما يذكر « الكلا باذى » [5] :

---

(١) الرسالة القشيرية ص٦٨ مرجع سابق .

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١١١ للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى . دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٣م .

(٣) مدارج السالكين ٣/٣٨٩ ط دار الكتب العلمية .

(٤) الرسالة القشيرية ص٦٨ . مرجع سابق .

(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٤٨ ، ١٤٩ للكلاباذى . تحقيق التراوى . مكتبة الكليات الأزهرية طبعة ثانية ١٤٠٠هـ .

« الفناء عن شهود المخالفات والحركات بها : قصداً وعزماً ، والبقاء فى شهود الموافقات والحركات بها : قصداً وفعلاً والفناء عن تعظيم ما سوى الله ، والبقاء فى تعظيم الله ، والفناء من الناحية الخلقية : هو محو للصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد - كما راعوا تنزيه الحق سبحانه عن شوائب الإتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وبقى العبد عبداً والرب رباً دون خلط أو مزج بينهما .

أما أصحاب الاتجاه الفلسفى فقد ساروا مع الفناء إلى آماد بعيده ، وانطلقوا عبره حتى جاوزوا حدود الشريعة ، وحدود البشرية مطلقاً : فتوهم بعضهم « الاتصال والاتحاد » وتوهم بعضهم « الحلول » وبعضهم « وحدة الوجود »... الخ .

وهذا هو ما يميز التصوف السنى فى معنى « الفناء » عن التصوف الفلسفى الذى لا يرى للنفس ولا للخلق وجوداً إلى جانب وجود الحق ، فهو عندهم فناء وجود ، لا فناء شهود [1] ، وفناء ذات لا فناء صفات .

فكان الفناء عندهم - كما قيل - « مزلة أقدام » زلت به قدمهم إلى هذه المهاوى التى لم يجدوا منها مخرجاً .

فالفناء . كما يرى الصوفية - مزلة أقدام الرجال ، فإما أن تثبت قدم الصوفى فيه عند حدود الشريعة ، وإما أن تزل قدمه فيهوى إلى دركات الإتحاد

---

(١) الفناء عندهم أقسام أعلاها الفناء عن وجود السوى ودونه الفناء عن شهود السوى ، ودون هذين الفناء عن عبادة السوى .

والفناء عن وجود السوى وهو فناء القائلين بوحدة الوجود يستلزم إنكار الربوبية عن وجود السوى وهو فناء القائلين بوحدة الوجود يستلزم إنكار الربوبية لأن مؤداه كما يقول ابن القيم : ألا يشهد الواحد منهم رباً وعبداً ، وخالقاً ومخلوقاً ، وآمراً ومأموراً ، وطاعة ومعصية ، بل لأمر كله واحد / راجع طريق الهجرتين وباب العادتين ص٣٣٣ دار الكتاب العربى لبنان

والحلول والوحدة ، ويتوهم فى الله خيالات ، تعالى الله وتقدس عن ذلك علواً كبيراً .[١]

فمن هؤلاء الذين زلت أقدامهم فهوى إلى القول « بالاتحاد » عبر الفناء هو أبو يزيد البسامى [٢] (ت ٢٦١هـ) وكان قد غلب عليه حال الفناء حتى كان لا يرى فى نومه ولا فى يقظته غير الله تعالى ، ولا يوافق ، ولا يطالع سواه ، وهو أول من استخدام لفظ الفناء بالمعنى الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها ، وصفاتها ، ويعد بحق أول واضع لهذا المذهب .[٣]

وقد أثر عن أبى يزيد البسطامى نصوص كثيرة فى المحو والفناء والاتحاد : منها قوله « خرجت من الحق ، حتى صاح منى فىّ : يا من أنت أنا : فقد تحققت بمقام الفناء فى الله » [٤] . ونراه يصل إلى ذروة الاتحاد بالله حيث يقول : « إنى أنا الله فاعبدنى » [٥] « سبحانى ما أعظم شأنى » [٦] إن هذا هو غاية الفناء الذى وصل إلى درجة الاتحاد بالله .

فهو لا يكتفى بالفناء عن شهود السوى ، بحيث لا يشاهد إلا حقيقة

---

(١) التصوف الإسلامى بين أنصاره وخصومه جـ٢ / ٣٢٣ للدكتور عبد الرحمن المراكبى الطبعة الأولى ١٩٩٢م .

(٢) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروتان البسطامى نسبة إلى بلدة « بسطام » فى نيسابور ، وقد اختلفت الآراء حوله ، كما اختلفت النقول عنه ، ودست عليه أقوال ليست له ، كما أكد ذلك الهروى الأنصارى ، ونقله عنه نيكلسون فى التصوف الإسلامى ص٢٢ ، ٢٣ ، وكان من أصحاب الشطح والوجد والفناء والاتحاد . القشيرى الرسالة ص٣٩٥ – ٣٩٦ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص٢٢ ، ٢٣ لنيكلسون . تعريب أ. د/ أبو العلا عفيفى / لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩م .

(٤) تذكرة الأولياء جـ١ / ١٦٠ لفريد الدين العطار . نشر نيكلسون ١٩٠٧م .

(٥) ، (٦) المرجع السابق جـ١ / ١٣٧ ، ١٤٠ .

واحدة هى الله تعالى ، ولا بالفناء عن إرادة السوى ، وعن إرادة نفسه ، لأنه أراد أن لا يريد ، وإنما تجاوز ذلك إلى فناء الوجود عن عين الموجود ، حتى صار « هو هو » .[1]

وهكذا تزداد جرأة أبى يزيد ، وحريته فى التعبير ، عن حال فنائه واتحاده بربه فينطق بهذه العبارات التى تقرع السمع ، وتصدع القلب ، وتحير الفكر ، فيأخذ الإنسان العجب لذلك ، ويذهب فى هذا القول كل مذهب !

وللبسطامى كثير من الأقوال التى يقف أمامها المسلم مشدوداً مبهوتاً متحيراً ، لأنه أمام أقوال لو صدرت عن مسلم فى حالة صحو وأخذت على ظاهرها فهى كفر بواح ، فكيف صاغ له أن يتفوه بمثلها ، ولكن وقع ذلك قد يخف نوعاً إذا علمنا أن مثل هذه العبارات قد نطق بها صاحبها - إن صحت نسبتها إليه ، وكثير مما نسب إلى أبى يزيد مشكوك فى نسبته إليه - فى حال وجد قوى ، أو فى حال سكر وفناء ومحو ، فهو مغلوب على أمره ، ومعذور فيما يصدر عنه من عبارات مستغربة بل لا أبالغ إن قلت مستشنعة ، ولذلك دافع عن الطوسى[2] والغزالى والجنيد .

وقد وصف ابن تيمية فناء البسطامى بأنه فناء قاصر ، ويرى أن كلمات الفناء والسكر تطوى ولا تروى ولا تؤدى .[3]

أما إقبال فإنه لما كان من القائلين باثبات الذات الإنسانية ، وعدم محوها أو

---

(١) نفس المرجع ١/١٦٠ .

(٢) اللمع للطوسى ص٤٥٤ - ٤٦٠ مرجع سابق .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص١ / ص١٦٨ القاهرة ١٣٤١هـ .
وراجع التصوف الإسلامى بين أنصاره وخصومه ص٣٣٠ مرجع سابق .

فنائها كما سيتضح من منهجه فى فلسفة (الذات) فإنه يرفض القول بالفناء وما يتصل به من القول بالاتحاد أو الحلول وكذلك وحدة الوجود كما سنبين فيما بعد . ومن الذين زلت أقدامهم فى التصوف الفلسفى فهوى إلى القول بالحلول عبر الفناء « أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج »[1] (ت ٣٠٩هـ) .

والفناء لدى الحلاج يعنى : تلاشى الصوفى عن وجوده ، وهو يستلزم البقاء فى الحلول أو الاتحاد التام .

ويصف لنا الحلاج الطريق إلى الفناء فيقول : « إذا أراد الله أن يوالى عبداً من عباده فتح عليه باب الذكر ، ثم فتح عليه باب القرب ، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب فيريه الفردانية بالمشاهدة ، ثم أدخله دار الفردانية ، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال ، فإذا وقع بصره على الجمال بقى بلا هو ، فحينئذ صار العبد فانياً ، وبالحق باقياً ، فوقع فى حفظه سبحانه ، وبرئ من دعاوى نفسه »[2] .

هذا بالنسبة للفناء عند الحلاج ، أما بالنسبة للحلول والذى يعنى به حلول اللاهوت فى الناسوت فالذى يدل عليه من أقوال الحلاج :

---

(١) ولد فى (الطور) فى الشمال الشرقى من البيضاء فى مقاطعة فارس بايران سنة ٢٤٤هـ . وقد أتم حفظ القرآن وهو فى الثانية عشرة من عمره ، وصار من الحفاظ ، ثم اختلف إلى « التسترى » مدة تعلم منه فيها التصوف ، وصحب من مشايخ الصوفية بعد ذلك « الجنيد وأبا الحسين النورى » . وقد اختلف الناس فى عقيدته فمنهم من يصححها ويلحقه بالأولياء ، ومنهم من يكفره ويلحقه بالزندقة ... تاريخ بغداد جـ٨/١٢ ، نيكلسون فى التصوف الإسلامى ١٣٠ - ١٣٢ .

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى للتفتازانى ص١٥٢ مرجع سابق .

مـــزجت روحك فى روحى كـــمـــا تمزج الخـــمـــرة بالماء الزلال
فـــإذا مـــسّك شئ مـــسنى فـــإذا أنت أنا فى كل حـــال [1]

فهنا صور الحلاج اتصال اللاهوت بالناسوت أو حلوله فيه بأنه كمزج واتحاد الخمرة بالماء الزلال !!

وقد ذكر الأستاذ نيكلسون أن بيت الحلاج :

سـبـحـان من أظهـر ناسـوته سـرّ سنا لاهوته الثـاقب

هذا البيت فى نظر نيكلسون يشير به الحلاج إلى آدم ، أما ما بعده من الأبيات وهى :

ثم بدا فى خلقـه ظاهراً فى صـورة الآكل الشـارب
حـتى لاقـد عـاينه خلقـه كلمـحـة الحـاجب بالحـاجب

فهو يشير إلى عيسى عليه السلام .[2]

ويضيف الدكتور عبد القادر محمود ، إن الحلاج هنا واضح تمام الوضوح فى مذهبه ، فإذا فرضنا الشك فى صحة نسبة هذه الأبيات كما شك البعض .. [3] فإن هناك من النصوص ما لا شك فيه وهى تؤكد نفس المضمون مثال ذلك قول الحلاج :

---

(١) المرجع السابق ص٣٦٣ .
(٢) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٣٦٢ . مرجع سابق .
(٣) يشير إلى البغدادى فى تاريخ بغداد ١٠٩/٨ نقلاً عن المرجع السابق .

دخلت بنا سـوتى لديك على الخلق

ولولاك لا هوتى خرجت عن الصدق [1]

كما تؤكد أخذه حتى الاصطلاح السريانى فى الدليل على طبيعة الله التى تجمع بين اللاهوت والناسوت ، والتى تظهر أكثر ما تظهر لدى السيد المسيح عليه السلام فهل الحلاج حقاً حلولى خالص بمعنى الحلول المفهوم ؟ الحق - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود - وأنا أوافقه - أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه على تنزيه الله ، ولاعتباره الله فوق كل شئ مخالفاً لكل شئ مهما أكد أنه يشاهد كل شئ فى الله ، من هنا كانت نظرية الحلاج فى خطها الأساسى تؤكد « وحدة الشهود » وإن مشت على الشوك فى سبيل ذلك ، وإن خرجت فى مخططها عن زصول المنهج الإسلامى كل الخروج » [2] ، وهو - أى د. عبد القادر محمود - يستدل على ذلك بقوله :

« لقد دخل الحلاج إلى فلسفته حائراً ولم يرِحه من حيرته إلا صلبه عند الخلاص فهو يقول فى البداية :

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـو أنـا نـحـن روحـان حللنا بـدنـا

فـإذا أبـصـرتـنى أبـصـرتـه وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتـنا

أنت بين الشـغـاف والقلب تجـرى مـثل جـرى الدمـوع فى أجـفـانى

(١) ديوان الحلاج ص٧٧ .

(٢) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ويؤيد هذا القول (وحدة الشهود عند الحلاج) الدكتور أبو العلا عفيفى ص٢٥ فى مقدمة كتاب فصوص الحكم ص٢٥ ، ٢٦ لجنة التأليف والترجمة والنشر . (القاهرة) ١٩٤٦م .

وتحل الضـــمـــيـــر جوف فـــؤادى كـــــحلول الأرواح فـى الأبدان [1]

ثم يعود فينفى أى امتزاج بينه وبين الله فيقول :

أنـا ســـــر الحق مـــــا الحق أنـا

بـــل أنـا حـــقٌ فـفَـــــرق بيننـــا

أنا عين الله فى الأشـــيـــا فـــهل

ظـــاهـــرٌ فـــى الـــكـــون إلا عيْنـــنَا

ويقول أيضاً : (وكما أنا ناسُوتِى مستهلكة فى لاهوتيتك غير ممازجة لها ، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها) . (ومن ظن أن الإلهية تمزج بالبشرية والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى انفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه) [2] .

هكذا يبدو التناقض واضحاً فى نظرية الحلول عند الحلاج ، وما تؤدى إليه من تشبيه وتجسيم ، مع قوله بالتجريد والتنزيه !! فهو مرة حلولى يقول بحلول الروح الإلهية فى الناسوت ، وهو بذلك مشبه ومجسم وغير منزه ، وأخرى يطلق القول بالتنزيه وأنه تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير !؟ [3] وهذا أمر يحتاج إلى بسط وتقصٍّ للحقائق والمقام لا يحتمل .[4]

---

(١) الطواسين للحلاج ١٣٠/١٣٤ عند نيكلسون فى التصوف الإسلامى ص١٣٣ .
(٢) ماسينون أربعة نصوص ٥١/٦٩ نقلاً عن الفلسفة الصوفية ص٣٦٣ .
(٣) الرسالة القشيرية ص٤٢ ، ٤٣ ط بيروت ١٤١٣هـ .
(٤) وقد أفردت لمقولة الحلاج (أنا الحق) بعض الصفحات عند حديثى عن إثبات وجود الذات عند محمد إقبال وأبرزت موقف إقبال من هذه المقولة (أنا الحق) حيث وجدته يفسرها تفسيراً آخر على غير الوجه المألوف عند كثير من الصوفية وغيرهم وسوف أبين ذلك فى موضعه راجع ذلك فى ص ٦٠ من هذا البحث وما بعدها .

أما إقبال فرأيه واضح فى هذه المسألة وذلك لأنه يؤكد دائما على انفصال الذات الإلهية عن الذات الإنسانية وعدم إمتزاجهما أو حلول إحداهما فى الأخرى وهذا ما سنوضحه بعد ذلك .

الفناء ونظرية وحدة الوجود :

الفناء عند ابن عربى – المؤسس الحقيقى لنظرية وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى – ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً فى كل آن من الآنات ، وبقائها فى الجوهر الواحد المطلق ، وهذا ما يسمى بالفناء عن وجود السوى ، والذى يصفه ابن القيم بفناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود .

ويعنى به الفناء فى الوحدة المطلقة ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار ، فوجود العبد عين وجود الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة عبد ورب ! وهذا يستلزم إنكار الربوبية [1] كما يرى ابن القيم .

وتعنى وحدة الوجود أنه ليس ثمة وجود غير وجود واحد فقط هو وجود الله ، أما ما نشاهده من الموجودات الأخرى فهو وهم لا حقيقة له ، فالوجود واحد لا كثرة فيه ولا تعدد .

وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حق فى ذاته وحق فى صفاته ، وصفاته عين ذاته ، فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » [2] .

---

(١) راجع طريق الهجرتين وباب العادتين ص٣٣٣ ، ومدارج السالكين جـ١ / ١٦٧ – ١٧٦ لابن القيم .

(٢) الفتوحات المكية جـ٢ / ٦٠٤ لابن عربى طبعة القاهرة ١٨٧٦م .

والواقع أنه ليس ثم خلق على نحو ما يذهب إليه المتكلمون ؛ بل مجرد فيض وتجل ، فالموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية ، فما وصفنا البارى تعالى بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئا باسم إلا كان هو المسمى [1] . وما دام الأمر تجليا – كما يقول الدكتور مدكور – فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلة أو غاية ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها .

مما سبق يتضح أن ابن عربى ومدرسته لا يؤمنون بالخلق من عدم ، وإنما يقولون بالفيض أي أن الأشياء قد برزت من الوجود العلمى إلى الوجود العينى عن طريق التجلى الإلهى الدائم ، فيلزم عن ذلك أن الموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية .

ويرى ابن عربى أن الله تعالى شاء بظهور هذا العالم وبصفة خاصة الإنسان ليرى تعينات أسمائه فى هذا الوجود الخارجى ، فظهر الوجود على هذا النحو ، وكشف بذلك عن الذات المطلقة المجردة ، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها . [2]

فالوجود عنده حقيقة واحدة ، بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر والحواس الظاهرة ، والعقل والحواس عاجزان عن إدراك الوحدة الذاتية للزشياء ، أما العارف فهو وحده الذى يدرك هذه الوحدة .

هكذا تصل نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى بنا إلى هذا المقام الخطير

---

(١) المرجع السابق جـ٤ / ٢٥١ .

(٢) فصوص الحكم ص٤٨ وما بعدها . مرجع سابق .

الذى يؤكد الخروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنيوى والبعث والجزاء الأخروى فمما لا شك فيه أن متولدات هذه النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس ، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة فى نطاق النظرية ومتولداتها على الإطلاق مهما قال بالسنة ودين الحبيب .

فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب بالمسئولية التى هى مناط الجزاء وبهذا تنتقض القواعد الأخلاقية من أساسها فى هذه الجبرية الشاملة . ولأنه ما دام الله قد اتخذنى مظهراً له وصورة لأحدى تجلياته أو فيوضاته الدائرية اللانهائية ، فهو الذى يفعل ما ظُنَّ أنه من فعلى [1] فكيف تكون مسئولية أو كيف يكون جزاءً ، بل كيف هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب ، والعابد والمعبود ، والطالب والمطلوب ، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق [2] ؟

لقد اقتضى مذهب ابن عربى فى نظريته عن وحدة الوجود أن يغير مفاهيم المصطلح الدينى ، واستبدل بها مفاهيم فلسفة صوفية تتفق مع روح مذهبه وتتعارض مع عقيدة التوحيد التى أقرها السلف الصالح التى تفصل بين الخالق

---

(١) ولا يرد على هذا الكلام أن الأشاعرة قالوا بأن الله هو الذى يخلق أفعال العباد فلا فرق بين كلامهم ولازم كلام ابن عربى . وذلك لأنهم لا يعفون الإنسان من المسئولية فينسبون إليه ما يعرف (بالكسب) فيكون الفعل خلقاً من الله ، إبداعاً وإحداثاً ، ومن العبد كسباً لوقوعه مقارناً لقدرته . وهذا مذهب الأشعرى . ويرى الباقلانى أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بكونه طاعة أو معصية .
راجع هذه القضية بالتفصيل فى رسالتنا (الدكتوراه) فصل أفعال العباد . فى كلية الدراسات الإسلامية بالقاهرة جامعة الأزهر ١٩٩٤م .

(٢) فلسفة الأخلاق ص٢١٥ وما بعدها للدكتور محمد يوسف موسى ١٩٤٣م .
وراجع أيضا الفتوحات المكية ٢/٣٣١ . مرجع سابق .

والمخلوق . والباقى والفانى ، من هنا كانت حملة الفقهاء بريادة ابن تيمية عليه .[1]

ولما كانت نظرية « وحد الوجود » هى موضوع البحث لذلك سأقوم بإلقاء الضوء عليها ببيان مفهومها ، وشرح وجهة نظر القائلين بها ، وموقف محمد إقبال منها .

مفهوم وحدة الوجود :

لم يكن من السهل تحديد مفهوم « وحدة الوجود » نظراً لأنه مر بمراحل متعددة وأطلق باعتبارات مختلفة ، فى الفلسفة اليونانية والفلسفة الصوفية فى الإسلام ، لذلك سأعرض بعض الشروح والتفسيرات حول وحدة الوجود أو الواحدية دون التدخل فيها بالنقد أو التحليل ولكنى أستهدف اعطاء تصورات ومواقف عن النظرية من وجهات نظر مختلفة :

يقول صاحب الصحاح فى اللغة والعلوم : (الواحدية مذهب يرد الكون كله إلى مبدأ واحد ، كالروح المحض أو كالطبيعة المحضة . فالمادية ترد الوجود إلى المادة وحدها . بينما الواحدية ترده إلى الروح ، والواحدية المثالية ترده إلى المثل ، والواحدية :

أ – لفظ ابتدعه (فولف) للدلالة على المذهب الذى يرد الكون كله إلى واحد كالروح المحض أو الطبيعة المحضة .

ب – ويطلق على التصور الهيجلى للكون وهو القول بأن المطلق هو الوجود الواقعى ، وأن الطبيعة والفكر حالات له .

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٥١٢ مرجع سابق .

جـ – يطلق على مذهب « هيكل » الذى يقرر أن الكون واحد ، فلا تعارض بين المادة والروح ولا بين الله والعالم ، فليس يوجد قوة حيوية وليس العالم مخلوقاً وإنما متطور طبقاً لقوانين محددة وصارمة ضد (ثنائية ومذهب كثرى) .[1]

وجاء فى الموسوعة الفلسفية السوفيتية : أن وحدة الوجود : « تعاليم فلسفية تذهب إلى أن الله مبدأ لا شخصى ليس خارجاً عن الطبيعة ولكنه متوحد معها . ومذهب وحدة الوجود يبث الله فى الطبيعة ويرفض العنصر الخارق للطبيعة وقد أدخل هذا الاصطلاح (تولاند) ، وبينما كان مذهب وحدة الوجود القديم غالباً ما يتضمن آراء مادية فى جوهرها فى الطبيعة – مثل « برونون » وبصفة خاصة « سبينوزا » – فإنه قد تحول الآن إلى نظرية مثالية عن وجود العالم فى الله وأصبح محاولة للتوفيق بين العلم والدين » .[2]

ويقول الاستاذ « جورج عبد النور » صاحب المعجم الأدبى فى تفسير « وحدة الوجود » :

١ – انها مذهب يقول بأن الله والعالم هما واحد وذلك حسب مفهومين :

أ – الله وحده هو الموجود (بذاته ، ولا وجود للعالم إلا به ، لأنه جزء منه (سبينوزا فى القرن السابع عشر) .

ب – العالم وحده هو الموجود ، والخالق ما هو إلا مجموع الكائنات (ديدرو فى القرن الثامن عشر) .

---

(١) الصحاح فى اللغة والعلوم ، تجديد صحاح العلامة الجوهرى جـ٢/ ٢٧٠ اعداد وتصنيف نديم مرعشلى ، وأسامة مرعشلى ط بيروت . دار الحضارة العربية ، وراجع المعجم الفلسفى د. جميل صليبا جـ٢ / ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٢) الموسوعة الفلسفية ص٥٨٠ . وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيت ، ط بيروت . بأشراف م. رونتال وب . يودين . ترجمة الأستاذ سمير كرم ط بيروت ١٩٨١م .

٢ – أن مثالية « فيختة » الذاتية ، ومثالية « هيغل » الموضوعية هما تعبيران عن وحدة الوجود وتنطلقان فى جذورهما ، من مواقف « سبنوزا نفسه ، والمعروف أن الديانتين النصرانية والإسلامية تنكران وحدة الوجود تماماً .

ظهر هذا المذهب أصلاً ، فى شكل دينى من خلال النظريات والعقائد الهندية ، ثم غدا جزءاً مهماً فى تعاليم فلاسفة اليونان ، وبخاصة فى المدرسة الرواقية ، والمدرسة الأفلاطونية الحديثة ، فالأولى : اعتقدت أن الله روح العالم ومنظمه ومحركه ، والثانية : قالت إن الكائنات الداخلة فى تركيب العالم ، مع صدورها أن انبثاقها من الله تظل موجودة فيه ؛ لأنها فى حقيقتها فيض منه .[١]

ويذهب « هاملتون جب » فى كتابه دراسات فى حضارة الإسلام ، إلى تبنى المتصوفة [٢] فكرة « وحدة الوجود » حيث يقول : بدأ التصوف فى التقدم (خطوة إثر خطوة نحو التسوية بين كون الله فى العالم وبين الفكرة النسمية التى تقول بأن القوة والخصائص الإلهية قائمة فى الأشياء المادية والأشخاص . ثم حاول أن يوفق بين هذه الفكرة وبين فكرة وجود الله خالقٍ منزهٍ متعال ، وذلك بأن يصنع بدل وجود الله فى العالم ، فكرة وجود العالم فى الله ، وبالنص على أن كل الأشياء المادية تجليات له) [٣] أى وحدة وجود متكاملة السمات والأبعاد ، إذ سبق أن أوضح بأن الاتجاه العام للتصوف الإسلامى كان (يتحو نحو وحدة وجود كونية) [٤] !؟

---

(١) المعجم الأدبى ص٢٩٠ ، ٢٩١ تأليف جورج عبد النور ط بيروت ١٩٧٩م .

(٢) هذا الكلام فيه تعميم لأن « وحدة الوجود » لم يقل بها كل الصوفية بل هى قاصرة على فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربى وابن سبعين وعبد الكريم الجيلى وجلال الدين الرومى ... وغيرهم .

(٣ ، ٤) دراسات فى حضارة الإسلام ٢٨ ، ٣٩ تأليف هاملتون جب . ترجمة الدكاترة : إحسان عباس ، محمد يوسف نجم . محمود زايد ط بيروت ١٩٧٤م . نقلاً عن « وحدة الوجود فى الفكر العربى » لمحمد الراشد ص٣٨ منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٥م .

ويرجع بعض الباحثين نقطة البدء فى مذهب « وحدة الوجود » - كما هو لدى معظم النظريات الفلسفية - فى التصوف إلى ذلك الحديث النبوى المعتمد لدى الصوفية « خلق الله آدم على صورته »[1] .

فالإنسان أكمل مجال الحق ؛ لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ، وهو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده أكمل كمالات العالم الأكبر) ..... (ونحن بصدد نظرية تقدس الإنسان وتعلى من شأنه ، ولكن هل هذا الكمال للإنسان من حيث هو الكائن الأخلاقى الذى يميز الطيب عن الخبيث ويسعى إلى الخير ؟ كمال الإنسان لدى أصحاب « وحدة الوجود » لأنه قد اجتمعت فيه كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى . لا فرق فى ذلك بين أى من هذه المظاهر فليس سفك الدماء والفساد فى الأرض بأدنى من البر والإحسان ... ولا تفرق صفات

---

(١) هذا الحديث من مرويات أبى هريرة ، وهو مروى فى الصحيحين وفى كتب السنة المعتمدة .

راجع صحيح البخارى فى كتابه الاستئذان ، باب بدء السلام جـ٥ / ٢٩٩ ط مصطفى الحلبى .

والحديث صحيح من جهة سنده ومن جهة متنه ومعناه ، سواء أكان الضمير فى صورته عائداً إلى آدم أو إلى الله - عز وجل - كما فى الرواية الأخرى للحديث : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » فإن كان الضمير لآدم - وهو الراجح الذى ينبغى أن يصار إليه على مقتضى القواعد العربية . فالأمر ظاهر ، ويكون المعنى إن الله أوجده على الهيئة التى خلقه عليها لم ينتقل فى النشأة أحوالا ولا تردد فى الأرحام أطواراً كذريته بل خلقه رجلاً كاملاً سوياً من أول ما نفخ فيه الروح ، وفى هذا أبلغ الرد على الطبيعيين والماديين ، وإن قلنا إن الضمير يعود على البارى جل وعلا فالكلام فى هذا معروف مشهور ، فمذهب السلف الإيمان به كما ورد ، وإمراره من غير تمثيل ولا تشبيه ولا تكييف مع تفويض علم معرفة الحقيقة إلى الله ، ومذهب الخلف تأويله بما يتفق هو واللغة والشرع والعقل ، والتأويل فى مثل هذا سهل وقريب : أى على صفته من الحياة والعلم والسمع والبصر ونحوها

راجع دفاع عن السنة للدكتور / محمد أبو شهبه ص ١٣٠ مكتبة السنة سنة ١٩٨٩م

الجلال عن صفات الجمال فالمعصية من العبد كمال أو هى جلال لأنها مظاهر لاسم المنتقم والجبار وهو من أسماء الله ... ولا فرق بين الخير والشر ...) .

ثم يتحدث عن « وحدة الوجود » ونظرية الإنسان الكامل عند الجيلى فيقول (لا يعنى بالإنسان الكامل إلا النور المحمدى وهو الروح الإلهى الذى نفخ منه فى آدم ، فكان سر الحياة ومبدأ الإنسان ، إنه لا يعنى إلا الحقيقة المحمدية التى كان منها خلق الجنة والجحيم ، ومنها وجد العذاب والنعيم ، فلا غرو أن تكون الحقيقة المحمدية كل ذلك إذ ليس ثمة وجود إلا الحقيقة الكلية .

والنظرية شأنها شأن نظرية ابن عربى فى تفسير النشأة الإنسانية بالحديث المنسوب للرسول . « خلق الله آدم على صورته » . وحلاه بأوصافه ، وسماه بأسمائه فهو الحى والإنسان حى وهو العليم والإنسان عليم وهو الموجود والإنسان موجود ... فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا لسبب أخلاقى وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق أو بالأحرى لسبب وجودى محض ، والنظرية فى جملتها (انطلوجية) لا تدع مجالا للأخلاق بل لعلها تعبث بالقيم فشأنها شأن نظرية « وحدة الوجود » حين تسوى بين الخير والشر كما تسوى بين الجنة والنار) .[1]

وفى حديث الدكتور محمد على أبو ريان عن معانى « الاتحاد » فى الفكر العربى الإسلامى نجده قد قسمه إلى خمسة أقسام أوضح من خلالها العلاقة بين « الاتحاد » و« وحدة الوجود » وهذه الأقسام هى :

---

(١) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ٢١١ - ٢١٥ أ. د / أحمد محمود صبحى ط القاهرة ١٩٦٩م وسوف أتكلم عن نظرية الإنسان الكامل وعلاقتها بوحدة الوجود ومفهومها عند إقبال .

(أولا : فكرة الاتحاد بالعقل الفعال التى قال بها الفارابى وأخوان الصفا والقرامطة وابن مسرة ، ويفسر القرامطة فكرة الاتحاد « بالنور المحمدى » وهو سر اللاهوت الذى ظهر فى محمد ﷺ النبى وهو الناسوت ، وظهر قبله فى عيسى ، فكأن الإلهية عبرت عن نفسها بالاتحاد مع الناسوت ، والعقل الفعال يمثل اللاهوت وكذلك النور المحمدى ، ومن ثم فإن اتحاد العقل الإنسانى بهما لا يفسر اتحاداً كاملاً إذ لا تزال به شائبة الحلول من حيث استمرار وجود الطرفين أي اللاهوتية والناسوتية وعدم الوصول إلى الوحدة المطلقة ... .

أما الفكرة الثانية المفسرة للإتحاد فهى التى يرى أصحابها أن وجود المحدثات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه ، فالله عند هؤلاء الوجود المطلق والمعين معاً ، فليس له وجود إلاّ وجود المخلوقات نفسها ، فلا يوجد لله وجود غير وجود الكائنات ، ولكن أصحاب هذا الموقف يتكلمون عن ألوهية ومخلوقات رغم أنهم يوحدون بينها .

والموقف الثالث : أن تفسير الاتحاد يرى أصحابه أن النفس الجزئية الواصلة يمكن لها أن تتحد بالنفس الكلية ، فتشعر حينئذ بأنها منفذة الإرادة الإلهية فتكون فى مقام (كن) أو (الطاع) فتطيعها العنصريات والأكوان .

أما الموقف الرابع : المفسر للإتحاد فهو موقف العفيف التلمسانى الذى يبلغ الغاية فى الإتحاد ، فمذهبه أنه ما ثم غير وسوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثم غير ، وبذلك تنتفى نهائيا فكرة السوى والأغيار ، وهذا أقرب المذاهب الاتحادية من الوحدة المطلقة .

وأما الموقف الأخير (الخامس) فهو نتيجة حتمية لتطور المواقف السابقة فلسفياً ولتوسيع مدى التنزيه الذى التزم به الصوفية ، فقد انتهى أصحاب هذا الموقف إلى القول بأن « لا موجود إلا الله » ، فلا اتحاد بين طبيعتين بل وحدة شاملة وهذه هى « وحدة الوجود » الصوفية عند ابن عربى) .[1]

وأخيراً لقد عمدت إلى إيراد نصوص متعددة فى تحديد مفهوم « وحدة الوجود » بعضها فلسفى والآخر صوفى وذلك نظراً للتقارب الشديد بين الفلسفة والتصوف « الفلسفى » خاصة فى مشكلة « وحدة الوجود » ، لذا بإمكانى القول بأننى استهدفت هذا الذى قد يعتبره البعض ضرباً من المداخلة بين النصوص المتعلقة بالتصوف والنصوص المتعلقة بالفلسفة ؛ لأن كل نص له جانب فلسفى وصوفى فى آن واحد .

وفى النهاية نقرر أن القائلين « بوحدة الوجود » ينتمون بشكل عام إلى فريقين :

- فريق يرى الأشياء والكائنات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله ، فكل شئ هو الله .

- وفريق آخر يرى الله روحاً وما العالم إلا الجسم الذى تسرى فيه الروح الإلهية ، فالله هو كل شئ .

ولكن أى صورة من صور وحدة الوجود يمثلها مذهب « ابن عربى » ؟[2]

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ / ٣٢١ - ٣٢٢ للدكتور محمد على أبو ريان ط بيروت ١٩٧٠م

(٢) أخص « ابن عربى » هنا بالذكر ؛ لأن مذهب « وحدة الوجود » لم يظهر بصورته الكاملة فى التصوف الإسلامى إلا بمجيئه هو ومعاصره ابن سبعين كما يرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩٨ .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمة « فصوص الحكم » : (إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيقى ، على العكس هو مذهب روحى فى جملته وتفاصيله ، يُحلُ الألوهية من الوجود المحل الأول ، ويعتبر الله الحقيقية الأزلية والوجود المطلق الواجب الذى هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون فإن نُسبَ إلى العالم وجوداً فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها ، وصور المرايا بالنسبة للمرئيات . أما العالم فى نفسه فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته .

والوجود الحقيقى هو وجود الله وحده ، ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل .. ، فمذهب ابن عربى إذن صريح فى الاعتراف بوجود الله ، ولكنه الله الجامع لكل شئ فى نفسه ، الحاوى لكل وجود ، والظاهر بصورة كل موجود...) .[1]

والآن ننتقل إلى الحديث عن نظرية « وحدة الوجود » بشئ من التفصيل عند فلاسفة الصوفية وأخص بالذكر ابن عربى وابن سبعين .

(١) مقدمة نصوص الحكم ص٢٦ ، ٢٧ أ. د/ أبو العلا عفيفى . مرجع سابق .

نظرية « وحدة الوجود »

(بين ابن عربى وابن سبعين)

إن ما سبق لدى أبى يزيد البسطامى ، والحسين بن منصور الحلاج من قول بالاتحاد أو الحلول ، يعد مدخلاً خطيراً ، للقول « بوحدة الوجود » .

غير أن هذه النظرية لم تظهر فى صورتها الكاملة فى التصوف الإسلامى إلا بمجئ الصوفى الأندلسى المتفلسف محى الدين ابن عربى المتوفى سنة (٦٢٨هـ) ، ومعاصره عبد الحق بن سبعين المتوفى سنة (٦٧٧هـ) ، اللذين نقلا تصوف « وحدة الوجود » من الأندلس والمغرب إلى المشرق ، واستقر بها المطاف حيث نشرا تعاليم هذا النوع من التصوف الممزوج بالفلسفة .

يقول الدكتور « أحمد أمين » مؤكدا هذا المعنى ، فى حديثه عن « وحدة الوجود » وأسباب نشأتها ومراحل تطورها حتى وصلت إلى ما هى عليه الآن : « مما شاع فى المتصوفة من قديم ، القول بوحدة الوجود ، وهى مسألة فى منتهى الدقة ، وربما جمعها تفسيرها بأن المحب يفنى فى محبوبه ، ويحب بكل قلبه حتى لا يكون هناك فرق بين محب ومحبوب ، وفى القرآن آيات أمعن فيها المتصوفة ففهموها على مذهبهم : مثل قوله تعالي ﴿ كل شئ هالك إلا وجهه ﴾ [١] و﴿ كل من عليها فان ﴾ [٢] و﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾ [٣] فكان الامعان فى ذلك والغلو فيه سبباً فى أقوال المتصوفة فى هذا الباب ثم الحب العذرى والأدب الذى أثاره

---

(١) سورة القصص الآية ٨٨ .
(٢) سورة الرحمن آية ٦ .
(٣) سورة البقرة الآية ١١٥ .

مجنون ليلى ، وجميل بثينة ، وكثير عزة ، وفيه أبيات تدل على فناء المحب فى المحبوب ، حتى يبلغ أن يكون المحبوب هو المحب وسبب ثالث هو ما ذهب إليه الشيعة من أن الأئمة وعلى رأسهم - الإمام علىّ - فيهم روحانية إلهية بها استحقوا أن يكونوا أئمة وأن يكونوا معصومين ، ثم أتى بعد ذلك الغلو فى الفناء ؛ أى فناء المحب فى المحبوب ، حتى لا يرى شيئاً إلا هو ، وكلما تقدم الزمن رأينا أثراً من ذلك فى مثل أقوال أبى يزيد البسطامى ، وبعد ذلك رأينا ذلك واضحاً فى الحلاج من مثل قوله (أنا الحق) ، وما فى الجبة إلا الله) ، ولكن يظهر أن الحلاج كان يقول بالحلول أى حلول الله فى الإنسان ، أى أنه والله شئ واحد .

أما وحدة الوجود فمعنى آخر يتجلى فيما بعد فى ابن العربى ... وابن سبعين والعفيف التلمسانى وغيرهم ، حتى هؤلاء لم يفهموها فهماً واحداً بل بينهم خلاف ولو بسيط ... ومعنى القول بوحدة الوجود : أن العالم والله شئ واحد ، وبيان ذلك أن المتكلمين والفلاسفة مثلاً يردون الوجود إلى وجودين : واجب الوجود ، وممكن الوجود ، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته ، وممكن الوجود ما وجد لسبب ، والأول أبدى والثانى محدث فان ، وهذا القول يقول بإثنينيّة الوجود ، أما أصحاب وحدة الوجود فيقولون : إنه ليس فى العالم وجودان ؛ بل وجود واحد ، والله هو العالم والعالم هو الله ... » [1]

فتصوف وحدة الوجود هو التصوف المبنى على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد فى العالم فهو وهم على الحقيق ، تحكم به العقول القاصرة - على حد زعمهم - فالوجود إذن واحد ولا كثرة فيه .

---

(١) ظهر الإسلام جـ٤ / ١٦١ - ١٦٣ للدكتور أحمد أمين ط بيروت ١٩٦٩م .

« على أن من أصحاب وحدة الوجود كابن عربى ، من يفسح القول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويمعن فى ذلك إلى الحد الذى يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين » .[1]

وسوف نعرض فيما يلى لهاتين الصورتين ثم نتبعهما ببيان موقف محمد إقبال من نظرية وحدة الوجود :

فابن عربى يرى أن « وحدة الوجود » تعني (أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى (الحق) ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى (الخلق) أو العالم ، فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ...) [2] وغير ذلك من المتناقضات التى يحلو لابن عربى أن يكثر من ترادها .

ومعنى هذا أنه ليس ثمة وجود غير موجود واحد فقط هو : وجود الله تعالى أما ما نشاهده من الموجودات الأخرى فهو وهم لا حقيقة له ، فالوجود واحد

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩٨ - ١٩٩ مرجع سابق .
(٢) المرجع السابق ، ومقدمة فصوص الحكم ص٢٤ ، ٢٥ للدكتور أبو العلا عفيفى . مرجع سابق .

لا كثرة فيه ولا تعدد ، فالله هو الوجود الحق ، والوجود كله ، ولا موجود فى الحقيقة سواه ، ونحن إن كنا موجودين !! فإن وجودنا به .[1]

وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة ، فالله تعالى حق فى ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وصفاته عين ذاته :

فسبحان من خلق الأشياء وهو عينها .

فما نظرت عينى إلى غير وجهه ولا سمعت أذنى خلاف كلامه [2]

فالقائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربى ، لا يؤمنون بالخلق من العدم ، أى لا يؤمنون بأن العالم وجود من العدم فى زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم .

ويؤمن ابن عربى – كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفى – فى نظريته فى الوجود بالفيض ، ويعنى به : أن الله أبرز الأشياء من وجود علمى إلى وجود عينى ، ويفسر ابن عربى وجود الموجودات بـ « التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور » .[3]

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى واحدة والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية ، والعقل القاصر هو الذى يفرق بينهما تفرقة حقيقية ، يقول ابن عربى :

فرق وجمع فإن العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

---

(١) الفتوحات المكية جـ١ / ٣٦٣ لابن عربى مرجع سابق .
(٢) الفتوحات الكلية لابن عربى جـ٢ / ٦٠٤ ط القاهرة ١٢٩٣هـ .
(٣) مقدمة نصوص الحكم ص٢٨ .

يا خـــالق الأشـــيـــاء فى نفـــســـه أنت لما تـخلقـــــه جـــــامع
تخلق مـــــا لا يلتـــــهى كـــــونه فـــيك فـــأنت الضـــيق الواسع [1]

ولذا كان كل موجود هو عين وجود الحق ، وأن حقيقة الذات بتجليه فى كل وجود موجود ، كان وجود الحق ظاهراً فى جميع صور الموجودات ، فلا يحتاج إلى دليل عليه ، لأنه لاشئ أظهر من الوجود ، ولا أعرف منه ، وكانت عبادة الله فى كل مجلىّ من مجاليه صحيحة ، لأنها عبادة لله تعالى فى الحقيقة .

وابن عربى له نظرية فى « الإنسان الكامل » [2] أو الحقيقة المحمدية على أساس مذهبه فى وحدة الوجود ، فالإنسان الكامل عند ابن عربى هو الكون الجامع ، فلما شاء الله أن « يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره إليه » [3] ظهر الإنسان الكامل .

وقد ذهب ابن عربى إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بوحدة الوجود والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، إذ مصدر الأديان عنده – كما سنرى – واحد وهو الحقيقة المحمدية ، فالدين كله واحد ، وهو الله ، والعارف على التحقيق هو من عرف الله تعالى فى كل مجلى من مجاليه .[4]

لذلك نراه يقول معبراً عن نظريته فى وحدة الأديان :

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٢ ، الفتوحات المكية ٢/٦٠٤ .
(٢) وقد أفردت لهذه النظرية مبحثاً بينت فيه مفهومها عند الحلاج وابن عربى وعبد الكريم الجيلى وعلاقة هذه النظرية بوحدة الوجود ، ثم مفهوم الإنسان الكامل عند إقبال وموقفه من وحدة الوجود .
(٣) فصوص الحكم لابن عربى ص٤٨ مرجع سابق .
(٤) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٤٩٤ – ٤٩٦ ، ٥١٦ .

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توارة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويقول أيضا :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه [1]

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود إلا أن يمضى بها إلى آخر حدودها إن كان لها حدود ، فيؤكد أنه لا يدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات فإن إله المعتقدات فى نظره من خلق الإنسان يتصوره كل معتقد حسب استعداده وحظه من العلم والترقى الروحى .

أما إله ابن عربى وهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعاً فلا صورة تحصره ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب [2] ، فلا معبود إلا الله هنا بمعنى لا محبوب إلا الله وبمعنى لا موجود إلا الله حسب اتساق المذهب .

ومن هنا يرى ابن عربى أن المعبود واحد ، وإن كان يعبد على درجات مختلفة متفاوتة فى المجالى المختلفة ، لهذا قال الله عن نفسه فيما يفهم

(١) فصوص الحكم ١٩١ ، والفتوحات ٣/٢١ ، فى التصوف الإسلامى لنيكلسون ص٨٦ وما بعدها .
(٢) فصوص الحكم ١٩١ .

ابن عربى (رفيع الدرجات) ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل ما يعبد .[١] وهذا فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد ، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة ؟[٢]

أما ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) فقد كان مذهبه فى « وحدة الوجود » أكثر إمعاناً من معاصره ابن عربى فى نفى الكثرة ، وإطلاق الوحدة ، ولذلك عرف مذهبه فى وحدة الوجود بالوحدة المطلقة .[٣]

وفكرة هذا المذهب هى أن الوجود واحد وهو وجود الله تعالى فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابتة ، فلا يوجد ثم اثنينيه أو مغايرة .

فالوجود واحد وحدة مطلقة لا كثرة فيها ولا تعدد بوجه من الوجوه ، وليس هناك نسب ولا إضافات ، ولا اعتبارات ، « وهذه الوحدة المطلقة ، أو الوحدة النقية الخالصة ، أو الإحاطة على حد تعبير « ابن سبعين » نفسه تكاد تعرى عن وصف الوحدة نفسه لإفراط إفرادها ، ولكونها أنكرت كل النسب والإضافات والأسماء فهى بذلك منزهة عن المفهومات الإنسانية التى يمكن أن تخلع عليها »[٤] . وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين إلا وجوداً واحد لا اثنينية ولا كثرة بوجه من الوجوه .

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٥١٨ .
(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٤ .
(٣) المرجع السابق .
(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٩١ ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣م .

ويحل ابن سبعين الألوهية فى هذا المذهب المحل الأول ، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن وما سيكون ، أما الوجود المادى المشاهد فيرد عنده إلى ذلك الوجود المطلق الروحى ، وبهذا يكون مذهبه فى تفسير الوجود روحياً لا مادياً . (١)

ويستدل ابن سبعين على مذهبه فى الوحدة المطلقة ببعض آيات القرآن الكريم التى يؤولها على طريقة الصوفية بما يتفق مع مذهبه كقوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ (٢) ، وقوله تعالى ﴿ كل شئ هالك إلا وجهه ﴾ (٣) .

والخير والسعادة عنده فى زوال الإضافة والتحقق بهذه الوحدة ، والوجود فى الحقيقة خير كله لا شر فيه مطلقاً ، لأن الله هو الخير المطلق والخير المحض ، ولما كان الوجود واحداً لا تعدد فيه ولا كثرة بوجه ما ، فهو كذلك خير كله ، وخير محض . (٤)

ولابن سبعين مذهب خاص فى « المقرب » أو « المحقق » بناه على قوله بالوحدة المطلقة ، وهو مذهب شبيه بمذهب « الحقيقة المحمدية » أو « القطب » عند بعض متفلسفة الصوفية كابن عربى وابن الفارض ، أو مذهب « الإنسان الكامل » عند عبد الكريم الجيلى ، والمقرب أو المحقق عنده هو أكمل أفراد الإنسان « وهو المحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبقه ، ويجعل ابن سبعين هذا

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٩ .
(٢) سورة الحديد الآية ٣ .
(٣) سورة القصص الآية ٨٨ .
(٤) التصوف الإسلامى بين أنصاره وخصومه جـ٢ / ٣٤٩ ، ٣٥٠ مرجع سابق .

المحقق حاوياً لكمالات كل من لقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفى ، ويزيد عليهم بعرفانه الخاص الذى هو علم التحقيق وهو الباب إلى النبى وهو المدبر للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبى ، والكل يستمد منه ، وإالى ذلك يشير تلميذه شارح رسالة العهد بقوله : (والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى ، والنبى لا يعرف إلا بالوارث ، والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله (ابن سبعين) : (أكمل من أصحابنا) ، وقوله : (الوقت والجهاد سبعينية لا غير لما رأى من احاطته وافراط اضطرار العالم عليه) .[1]

يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ويستفاد من النص أن ابن سبعين يشير بالمحقق إلى ذاته هو .[2]

وبعد هذا العرض لنظرية وجدة الوجود عند ابن عربى وابن سبعين سنتكلم عن موقف محمد إقبال من هذه النظرية ، وهل هو من القائلين بوحدة الوجود ؟

محمد إقبال ونظرية وحدة الوجود :

عرفنا من حديثنا عن موقف إقبال من التصوف أنه أخذ بكثير من رموز الصوفية وضروب تعبيرهم رغم أنه لم يكن شيخاً صوفياً تحلق حوله المريدون ، وعرفنا بأنه يؤمن بإيجابية التصوف كصورة أو كتجربة من تجارب المعرفة الدينية العلمية الصادقة ، على أساس من العقل المميز الوازن ، ويؤكد فى نفس

(١) شرح رسالة العهد : مجموعة رسائل ابن سبعين ص١٢١ ، ١٢٢ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٦٥م .

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢١٠ ، ٢١١ . مرجع سابق .

الوقت على رفضه القاطع لكل سلبية تؤدى إلى التواكل والخنوع ، وذلك لأنه مفكر وشاعر يهدف دائماً إلى الاصلاح فهو يرى أن حالة السكر - حسب المصطلح الصوفى - تنافر قوانين الحياة ، بينما حالة الصحو هى التى توافق قوانين الإسلام وسنن الحياة وتطورها المتصل .

إذا عرفنا ذلك عرفنا أن اثبات الذات منفردة - لا فناءها فى الذات الإلهية - هو أساس فلسفة إقبال التى يدور عليها كلامه - كما سنبين ذلك - تبين لنا اتجاهه ومنحاه الفلسفى العلمى ومنهجه الإصلاحى .

ولما كانت فلسفة وحدة الوجود قائمة على أن الكائنات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله ، فكل شئ هو الله . أو أن الله هو كل شئ !!

دل ذلك على أن إتجاه محمد إقبال بعيد كل البعد عن القول بوحدة الوجود ورغم ذلك ذهب بعض الباحثين إلى أن إقبال من القائلين بوحدة الوجود واستدلوا على ذلك ببعض النصوص التى تؤيد قوله بها من وجهة نظرهم هم .

وسوف أستعرض هذا الكلام ثم أرد عليه من خلال تصريحات إقبال نفسه وأقوال بعض المعاصرين له وشراح كتبه من الفرس والعرب .

يقول الدكتور صلاح الدين الندوى [1] : « كان الشاعر محمد إقبال فى نظر مولانا عبد السلام النبوى [2] متأثراً فى البداية بعقيدة « وحدة الوجود » الصوفية ولكنه كان بعيداً عن الاتجاهات الصوفية الأخرى فى فكره وتصوره ؛ لأنه كان

(١) الإتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٦٦ مرجع سابق .
(٢) إقبال كامل ص٥٤ لعبد السلام الندوى . دار المصنفين - أعظم أكره (يوبى) الهند . نقلاً عن المرجع السابق .

يتصور (أن الكائنات كلها هى فى الحقيقة صور ومظهر للجمال الإلهى ، فالاختلاف فى طبيعة الكون لا معنى له لأنه فى صمت دائم) [١] .

ولعل ما أراده إقبال هنا هو وحدة الكون فى ترابطه وتناسقه وتكامله حتى أصبح مظهراً للجمال الإلهى وليس وحدة الوجود التى تقول إنه ليس ثمة وجود إلا وجود الله ، فالله هو كل شئ ، أو أن كل شئ هو الله ، وذلك ما يؤكده إقبال فى حديث له ينتقد فيه وحدة الوجود وذلك حينما سأله طالب من طلابه وهو (خليفة عبد الحكيم) قائلا : يبدو أنك تدعو إلى فكرة الوجود (فى منظومتك « جكنو » فرد إقبال قائلا : « إننى قد تناولت فيها الوحدة الأساسية لطبيعة الكون وفكرة وحدة الوجود التى ينادى بها الصوفية شئ آخر » [٢] .

يقول الدكتور صلاح لادين الندوى : وهذه الرواية تدل على أن إقبال كان يخالف فكرة وحدة الوجود منذ البداية .

ويستدل بالرسالة التى بعثها إقبال إلى الشيخ (سيد سليمان الندوى) يقول فيها : « أنا أعتقد أن الموضوعات التى تتعلق بالغلو فى الزهد ووحدة الوجود فيها أفكار متداخلة غير إسلامية ، ومتأثرة بالاتجاهات البوذية ، وفيها لون من الأعجمية وليس لها أى أساس فى الدين » [٣] .

ويقول إقبال فى موضع آخر مظهراً موقفه من التصوف الأعجمى الذى يحمل عقائد وأفكاراً غريبة عن الإسلام « كوحدة الوجود » فكان سبباً فى ضعف

(١) بانك دار ص٦٠ لإقبال نقلاً عن الاتجاه الإسلامى ص٦٧ .
(٢) فكر إقبال ص٣٥٥ لخليفة عبد الحكيم . الناشر أحمد نديم قاسمى (لاهور) الطبعة الخامسة . عن المرجع السابق
(٣) إقبال كامل ص٥٨ مرجع سابق

قوة المسلمين العملية وقدراتهم . وأن الاتجاهات الصوفية التى تناولها الشعراء الفرس هى أيضا من الأسباب الضارة بقوة المسلمين العملية :

« إن معظم شعراء العجم كان ميلهم الطبيعى إلى الفلسفة الوجودية وكان هذا حال الفرس قبل الإسلام ، وعلى الرغم من أن الإسلام منع تلك الاتجاهات الزائفة منعاً باتاً إلا أنه ظهرت مرة أخرى ، حينما وجدت الوقت المناسب والجو الملائم لمذاقها الطبيعى القديم ، وأخيراً ظهرت فلسفة صوفية مؤسسة على وحدة الوجود ، وهؤلاء الفرس قاموا بترديد هذه الفلسفة ونسخ شعائر الإسلام بأساليبهم المتنوعة المختلفة ، الغريبة الجذابة ، وجعلوا كل الأشياء المستحسنة فى الإسلام مذمومة ، ومن أمثلة ذلك أن الشاعر الصوفى (سنائى) كان يعتبر الفقر سبباً لأعلى درجات السعادة ، مع أن الإسلام يرى أن الفقر شئ مذموم .»[1]

وهكذا يرى الإسلام كما يقول الدكتور صلاح الندوى : أن الجهاد فى سبيل الله لأجل الحياة ضرورى جداً ؛ لكنهم يبحثون عن معنى آخر فى هذا الباب ، وعلى سبيل المثال يقول واحد من شعراء العجم : (إن الذين يجاهدون فى المعركة مع عدوهم ، هم غافلون تماماً عن أن شهيداً أفضل وأحسن من الشهيد الذى قتل فى المعركة مع عدوهم ، ويوم القيامة سوف يكون الأمر ملحوظاً ، هل الشهيد فى المعركة وقتل على يد العدو أفضل أم القتيل الذى قتله الحب ؟)[2] !! فهذا يدل – عند هذا الشاعر – الذى لم أقف على اسمه – على أن فناء المحب فى المحبوب ومحوه من الوجود أفضل ممن يستشهد فى سبيل الله !

---

(١) حيث إن « اليد العليا خير من اليد السفلى » كما حدثنا رسول الله ﷺ .

(٢) إقبال كامل ص٥٩ – ٦٠ .

ويقول أحد الباحثين [1] إن إقبال يعتبر ظاهرة فريدة من نوعها فى الفكر الإسلامى الحديث ، وأنه مفكر وفيلسوف وشاعر ومتصوف لكنه كما يقول الدكتور عادل العوا (يتنكر ، وهو الشاعر لأسباب الوجد الصوفى التى لم تعد تنسجم مع روح التفكير الواقعى الحديث) [2] ، ذلك لأنه يريد إقامة صرح فلسفى إسلامى خلال المعطى القرآنى من جهة ، وعلى ضوء المعطى العلمى من جهة أخرى ، ومن هذا المنطلق عمد إلى بناء الفكر الفلسفى فى الإسلام بناءاً جديداً .. وكل المؤشرات تفيد بأن منطلقه العام ، أو على الأقل منحاه العام كان يدور حول « الوحدة » [3] التى طالما عبر عنها فى أشعاره كما فى بحوثه الفلسفية » [4] .

واستدل على ذلك بما قاله إقبال فى قصيدة (النهر) حيث يقول إقبال :

(انظر إلى النهر كيف ينساب سير الثمل فى جيوب المرج كأنه المجرة
قد كان فى نوم الدلال على أرجوحة السحاب
إذا به يفتح عين الشوق إلى أحضان الجبل
منفرداً فى سيره فارغ البال من كل شئ
فى طريقه قد أبدع الربيع الملائكى الطلعة
فيه تنفس الورد وتنفست الخزامى وتنفس السوسن

(١) وهو « محمد الراشد » صاحب كتاب « وحدة الوجود فى الفكر العربى » .
(٢) التجربة الصوفية جـ١/٢٦٢ للدكتور عادل العوا طبعة دمشق ١٣٨٤هـ .
(٣) لكن أى « وحدة » يقصدها ؟ لم يحدد هنا نوع الوحدة التى يقصدها ، غير أنه بعد ذلك يصرح بأنها « وحدة الوجود » مع أن إقبال له كلام آخر عن « الوحدة » ويعنى بها (وحدة الأصل الإنسانى) بمعنى ترابط أجزائه ، وتكامل ظواهره ، وخضوع موضوعاته للفكر الإسلامى ، فلماذا لا يكون منحاه العام الذى يدور حول الوحدة أن يكون هذا النوع من الوحدة وليس وحدة الوجود ؟
(٤) وحدة الوجود فى الفكر العربى ص٢١٧ لمحمد راشد . منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٥م .

تغـــازله الورد أن عليك أن تبـــقى أمـــامنا قليـــلا
وتضـــحك البـــراعم وتجـــذب إليـــهـــا أذياله
قـد قطع الصـــخـــراء وفـــرق صـــدر الجـبل والهـــضـــاب
شطر البـــحـــر لا ســـاحل له ينسـاب ســـيـــر الثـــمل
على ســـواء فى انســـيـــابه صـــعـــوداً وهبـــوطاً كـــالسـيل
عـبـــر قـــصـــور الملوك وجـــدران القـــلاع والمرج والخـــمـــائل
هلعـــاً قـــوياً ســـريعـــاً مـــحـــتـــرق الكبـــد دون قـــرار) (١)

ثم يستشهد بتعليق الدكتور عاطف جودة على هذه القصيدة حيث يقول : « والنهر فى قصيدة الشاعر رمز صوفى على مبدأ واحد حى متوثب يخلق الأشياء فى صورة عارمة ، ويتجلى فيما يخلق ، ولا تفتأ هذه الإرادة فى خالقيتها الفاعلة ، وتشتاق إلى معاينة تجليها المبدع ، وكيف تنفعل لها الطبيعة فى استسلام وإذعان ، فإرادة الحياة فى تجليها الخالق قد أبدعت الربيع الملائكى ....

(١) هذه القصيدة نقلها الباحث (محمد الراشد) من كتاب الرمز الشعرى عند الصوفية للدكتور عاطف جودة ، وبمراجعة هذه القصيدة وجدنا أن نقلهما لها ناقص وغير مكتمل فقد تابع الباحث محمد الراشد الدكتور عاطف جودة فيما أورده عن إقبال ولم يرجع إلى القصيدة نفسها ، وقد سقط من القصيدة أربعة أبيات تلى البيت القائل فيه :

(شطر البحر لا ساحل له ينساب سير الثمل)
منفرداً فى مسيره ، فارغ البال من كل شئ
قد عبر السدود والعوائق إلى البحر ذى الهدير
عبر مضيق الوادى والجبل والسفوح
على سواء فى انسيابه صعودا وهبوطاً كالسيل

ثم بعد بيتين سقط قوله :

كل لحظة يعبر قديماً ويصل إلى جديدٍ

راجع النص كاملاً فى محتارات من الشعر الفارسى ص٤٥٢ للدكتور محمد غميمى هلال . مرجع سابق .

ولا يستعصى أو يتأبى على هذا المبدأ الكلى شئ ، إنه لنفذ قوياً مقتدراً فى حميم الأشياء الصلدة والمادة الجامدة ، فيخترق الهضاب ، ويمزق صدر الجبل... » [1] .

ولكن إلى أين يتجه الدهر عبر إنسيابه فى كل مكان وعبر كل شئ ؟ : (إن هذه الإرادة المقدسة – لا يزال الكلام للدكتور جودة – فى خالقيتها إرادة قوة وحياة معاً وإنها تخلق وتبدع من أشكال الطبيعة وصور العالم المختلفة لا غاية لها ، إذ الغايات إنما تلائم أسلوبنا العلمى فى الحياة ، وإذا كان لابد من التحدث عن غاية ، فلا مناص من أن نقول إنها هى غاية نفسها) [2] .

ثم يعلق الباحث على القصيدة وما استشهد به على معناها من كلام الدكتور عاطف ، فيقول محمد الراشد : « وهكذا تبرز ملامح الوحدة المطلقة لدى إقبال بكل وضوحها !! ، فما « الدهر » ، إذا أردنا التكلم بلغة وحدة الوجود ؛ إلا تجل إلهى ، أى أنه عين الله من حيث كونه انبثاقاً أو صدوراً ، إنه عين الله وإن لم يكن ذاته ... » [3] .

وإننى أرى أن الباحث جانبه التوفيق فى هذا التفسير وذلك من ناحيتين :

الأولى : أين هذا الوضوح الذى يدعيه مع أن المعنى الذى صوره شارح القصيدة لا يلزم منه هذه الوحدة المطلقة والتى تؤدى إلى القول بوحدة الوجود عند إقبال كما يزعم .

---

(١) الرمز الشعرى عند الصوفية ص٣١٩ – ٣٢١ للدكتور عاطف جودة . دار الأندلس الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .

(٢) المرجع السابق .

(٣) وحدة الوجود فى الفكر العربى ص٢١٨ ، ٢١٩ مرجع سابق .

والثانية : أن القصيدة لم تأت كاملة بل سقط منها بعض الأبيات فى ثناياها ولو ضمّنا القصيدة هذه الأبيات التى سقطت لأدى ذلك من وجهة نظرى إلى إختلاف فى المعنى والنتيجة التى تم التوصل إليها من قبل .

فمن الأبيات الساقطة قول إقبال :

منفـــرداً فى مـــســـيـــره ، فـــارغ البـــال من كل شئ
قـــد عـــبـــر الســـدود والعـــوائق إلى البـــحـــر ذى الهـــدير
عـــبـــر مـــضـــيق الوادى والجـــبل والســـفـــوح
كل لحظـة يعـــبـــر قـــديماً ويصل إلى جـــديد

ألا يفهم من ذلك أن النهر منفرد فى سيره نحو غايته متجرد من كل شئ ومنعزل عن أى شئ فلا يشغله شئ ولا يقف عائقاً أمامه إلا أزاله حتى يصل إلى غايته وهى أن يصب فى البحر ذى الهدير ، مع أنكم تقولون إنه لا غاية له ! فكيف هذا والغاية واضحة هكذا ، وهو فى سبيل تحقيق هذه الغاية يعبر الوديان والسهول والجبال والسفوح صعوداً وهبوطاً مثل السيل فى كل لحظة يعبر ويتخطى قديماً ليصل إلى جديد.

فأين هذه الوحدة المطلقة (المزعومة) والتى ظهرت للباحث بل وضوحها ! بين النهـر (الذى يرمـز به إلى التـجلى الإلهى أو (الأنا المطلق) وبين هذه الأشياء حتى أضحت لا تخفى على أحد ؟!

وأين هذا من مفهوم وحدة الوجود الذى ينتهى إلى أن الله هو كل شئ ، أو أن كل شئ هو الله ؟ إن هذا فى نظرى افـتـئـات على النص للدلالة على رؤية

الباحث ؛ فهل النهر هنا عندما نتكلم بلغة وحدة الوجود – كما يقول الباحث – ليس إلا تجل إلهي وأنه عين الله من حيث كونه انبثاقاً وصدوراً ! مع أنه يسير ليصل إلى غاية ينتهى عندها وهو وصوله إلى البحر ذى الهدير ، فهل لله غاية يريد أن يصل إليها ويطمح إلى تحقيقها ؟!

ثم يواصل الباحث كلامه فيقول : « ذلكم هو عالم إقبال الله – الإنسان – العالم . وهو إذ يضفى على حركة التاريخ ذلك المنحى الإلهى ، فإنما يضفيه باعتباره تجلياً ... مثله مثل الإنسان والطبيعة ، إذ لا فرق هنالك بين المكان والزمان ما دامت الروح الإلهية تسرى فى الكائنات كلها فى الإنسان والزمان والطبيعة .

ثم يستشهد على هذه المقدمة بقول إقبال : (والطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع (سنة الله) وهى من وجهة نظر الإنسان تفسير نخلعه ، فى موقفنا الحاضر على القدرة الخلاّقة للذات المطلقة ، وفى لحظة من لحظات تقدمها إلى الإمام تكون متناهية ، ولكن لما كانت الذات التى هى جوهرية بالنسبة لها ؛ ذات خالقة ؛ فإنها تكون قابلة للزيادة ، ولهذا لا يكون لها حد ؛ بمعنى أن أى حد لامتدادها ليس حداً نهائياً ، إنها غير محددة بالقوة ، لا بالفعل ، فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب دائم النمو ، ونموّه ليست له حدود نهائية خارجية ؛ بل حدّه الوحيد داخلى : هو الذات الأزلية ، التى تبعث الحياة فى الوحدة الكلية وتبقيها حية ، كما يقول القرآن الكريم : ﴿ وأن إلى ربك المنتهى ﴾ [1]) [2] .

---

(١) سورة النجم الآية ٤٢ .

(٢) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ص٦٨ لمحمد إقبال . ترجمة عباس محمود ، ومراجعة الدكتور مهدى علام . لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٨م .

ويخلص الباحث – محمد الراشد – إلى تقريره فيقول : هكذا إذن فالطبيعة قابلة للزيادة والنمو باستمرار باعتبار الخلق لا يتوقف أبداً ، وباعتبار العالم (فى نظر القرآن كما بينت من قبل – والكلام لإقبال – قابل للزيادة ، وهو عالم ينمو وليس صنفاً مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد فى الفضاء أشبه ما يكون بكتلة مينة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً) [1] .

ومن هنا فإن غائية الله والتاريخ والعالم تمكث بل تتمحور على أرضية الخلق المستمر ... ولهذا فإن الخلق ماكث أو متمركز فى كل شئ على الأطلاق .

وهكذا يقرر إقبال بوضوح كبير – على حد قول محمد الراشد – مؤكداً بقوله : (وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه وبخاصة فى فهم الحياة ، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس) [2] أو الحقيقة المطلقة أو واجب ، هو حياة خلاّقة ذات نظام معقول ، وبناءً عليه (فإن النظر العقلى فى الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود) [3] .

ثم يعقب الباحث فيقول : « فالوحدة المطلقة هى الحقيقة الجوهرية لله وللإنسان والعالم » [4] .

وهكذا نجد أن الباحث – محمد الراشد – قد استشهد على دعواه بمقتطفات من كتاب تجديد الفكر الدينى لإقبال ، غير أن هذه النصوص التى استشهد بها أتى

---

(١) تجديد الفكر الدينى ص٦٦ .
(٢) المرجع السابق ص٦٧ .
(٣) نفس المرجع ص٧٤ .
(٤) وحدة الوجود فى الفكر العربى ص٢٢٠ ، ٢٢١ .

بها مقطوعة الصلة عما قبلها أو أنه أقحمها بين كلامه لتؤيد مدعاه ، فقد يسبق النص أو يأتى بعده كلام يغير المعنى أو يصرفه إلى معنى آخر .

ففى استشهاده بقول إقبال : (فإن النظر العقلى فى الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود) يقول إقبال قبل ذلك وأثناء حديثه عن الذات الإلهية ، وأنها ذات مبدعة ولا حدّ لمداها ، ووجود الله هى تجلىّ ذاته لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه ، وأن ما لم يقع بالنسبة لله فيعنى تحققاً لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخالقة غير المتناهية التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى الوجود .(١)

اثم يقول إقبال : « وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويراً للذات الإلهية على صورة البشر بل هو ليس إلا تسليماً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل ، ولكنه أساسٌ وحدة منظّم ، نشاطٌ تركيبى يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها (وهذا هو ما يعرف بوحدة الكون بمعنى ترابط أجزائه وتكامل ظواهره .. كما سبق وأشرت وليس وحدة الوجود) رغبة فى البناء .

وعملية الفكر التى هى أساساً رمزية فى طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصنعة الحقيقية للحياة ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عالمى يسرى فى جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العلقى فى الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود .

ثم يتابع الحديث فيقول إقبال : ولكن لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية

(١) تجديد الفكر الدينى ص٧٢ .

النفس عن الناحية العالمة للحياة ، فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزّة ، وهذه المعرفة • على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهيئ لنا نقطة البدء لا غير – هى كشف مباشر لماهية الحقيقة ، وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتاً .

ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة ؛ فالفلسفة نظر عقلى فى الأشياء وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهى كأنما ترى الحقيقة عن بعد .

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق ، وينبغى على الفكر لكى يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته ، وأن يجد كماله فى حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة » .[1]

ونرد على ما سبق من نسبة القول بوحدة الوجود إلى إقبال أيضاً : بما أورده إقبال فى كتابه (أسرار إثبات الذات ورموز نفى الذات) وتصريحه بفردية الذات الإلهية وعدم مطلقيتها أو أن يكون الله هو كل شئ ، أو أن كل شئ هو الله ، وذلك فى رده على الانجليزى « برادلى » (ت ١٩٢٤م) أستاذ الفلسفة فى جامعة اكسفورد وهو من المؤمنين بوحدة الوجود على مذهب هيجل يقول إقبال : (يقول الأستاذ برادلى *Bradly* إن الشعور يقع فى مراكز معينة ، ويعبر عنه عبارات مختلفة ثم ينتهى إلى أن يكون غير قابل للتفسير ، لكن هذا الذى لا يقبل التفسير

(١) المرجع السابق ص٧٣ – ٧٤ .

إذا تجاوز مراكز الشعور ، ينتهى إلى وحدة يعبر عنها بالمطلق ، تفقد فيها كل مراكز الشعور المحددة فرديتها ، كما تفقد القطرة فى البحر .

يرى « برادلى » أن هذه المراكز ليست إلا مظهراً ، وفى فلسفته أن ثبوت الحقيقة بعمومها ، فالحقيقة فى نفسها محيطة ، وكل محدود إضافى لا مطلق ، فهو خداع نظر ، وأن كل شئ فى الكائنات محدودة ، فهو إضافى ، فهو باطل .

فمذهب برادلى – والحديث لا زال لإقبال – إذن أن كل مراكز للشعور محدود : أى كل ذات مقررة خداع نظر وباطل .

وأنا – إقبال – أقول خلاف هذا ... وأقول إن مركز الشعور المحدود والذى لا يدرك الذات هو حقيقة الكائنات ، فالذات حق لا باطل . أقول إن الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجى . حيثما تجلت الحياة تجلت فى شخص أو فرد أو شئ ، والخالق الذى خلق كل شئ خلقاً فرد كذلك ، لكنه أوحد لا مثيل له » .[1]

وإننى أرى أن تصور إقبال للكائنات وتأكيده على وجودها بشكل فردى ، وأن الخالق فرد وليس مطلقاً ؛ « يخالف كل المخالفة ما ذهب إليه شراح فلسفة هيجل (ت١٨٣١م) من محدثى فلاسفة الانجليز كبرادلى (ت١٩٢٤م) ، ويخالف أصحاب وحدة الوجود الذين يرون مقصد حياة الإنسان أن يفنى نفسه فى الحياة المطلقة أو (أنا المطلق) كما تفنى القطرة فى البحر أو الفراشة فى النار .

ويعود إقبال فيؤكد إثبات الذات لا نفيها ، وإلا ضاع هدف الإنسان كما ضاع فى هذه النظريات من الوجهات الدينية والأخلاقية » [2] .

---

(١) أسرار إثبات الذات ورموز نفى الذات لمحمد إقبال ص١٢ – ٢٠ ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام .

(٢) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٦٦٠ ، ٦٦١ مرجع سابق .

إن فلسفة إقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية وحدة الوجود واتجاهها مع الإنسان الكامل ومفهومه الخاطئ .[1]

ولبيان ذلك وتأكيداً على إن إقبالاً لم يكن من القائلين بوحدة الوجود نجد من الأهمية بمكان أن نتعرف على فلسفة الذات عند إقبال ، ومفهوم الإنسان الكامل وعلاقته بوحدة الوجود عند فلاسفة الصوفية ، ومفهومه عند إقبال وما يترتب على هذا المفهوم .

أولا : فلسفة الذات عند محمد إقبال :

إذا كان إقبال قد أقدم على الفكر الأوروبى واغترف منه فمما لا شك فيه أنه كان يحس إحساس المسلم ويفكر بعقليته .

لقد رأى إقبال بنظرته الثاقبة وإحساسه المرهف أن الصوفية الهندية الحالمة والصوفية الإسلامية المتواكلة كان من أثرهما فى المسلمين نشر اليأس والاستسلام والعزوف عن الدنيا والقعود عن العمل والإقدام عليه .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هل شخصية الإنسان ووجوده الفردى أو بعبادة أخرى « أنا » أو « ذاتى » حقيقة مستقلة أم هى نسج من الخيال فقط ؟

يقول الأستاذ « أحمد برويز » فى مقدمة ضرب الكليم : هذا هو السؤال الذى قلما أغفل مفكرو أية أمة من أمم العالم الإجابة عنه .

(فذهب أفلاطون ومن ورائه حكماء إيران والهند ، إلى أن الكون لا يتمتع إلا بالوجود الكلى [2] وأن ذات الإنسان أو « الأنا » وهم وخدعة لا غير .

---

(١) المرجع السابق ص٦٥٨ .

(٢) راجع نظرية المثل لأفلاطون فى كتاب قضايا فلسفية فى ميزان العقيدة الاسلامية ص٢٢٢ للأستاذ الدكتور سعد الدين صالح ، الطبعة الأولى مطبوعات جامعة الامارات ١٩٩٨م .

ثم إن هذه الخدعة إنما تستمد القوة من العمل الذى هو بدوره ينشأ من الرغبة ، فالطريق إلى التخلص من هذه الخدعة هو أن يتدرج الإنسان من ترك الرغبة إلى ترك العمل ، لكى يتلاشى حباب ذات الإنسان فى بحر الوجود الكلى .

وفناء الذات هذا هو النجاة والغاية من الحياة ، فهذه هى فلسفة الحياة التى ظهرت وانتشرت بيننا باسم نظرية « وحدة الوجود » والتى حولت المسلمين من أمة دائبة فى العمل إلى جماد لا حراك به .

وقد عُنى إقبال بتفنيد فلسفة الحياة هذه ، ومعارضتها بضدها أعنى فلسفة (خودى) أو الذات .

وتتلخص هذه الفلسفة الأخيرة فى أن الوجود كلياً يشمل الكون من حيث المجموع ، بل هو فردى يخص جميع الموجودات كلاً على حدة ، حتى أن الله أيضاً فرد ، وإن كان متميزاً عن سائر الكون فى طبيعة وجوده الفردى الخاص)[1] ، وهو أن وجوده تعالى من ذاته فهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته .

والمحك الذى يكشف عن قوة الذات وضعفها هو مدى تغلب الإنسان على العوائق التى تعترض طريقه فى الحياة ، ولا يخفى أن أهم تلك الموانع هى المادة ، ولا يفهم من هذا أن المادة شر يستوجب الابتعاد والنفور منه ، فإنها ليست شراً وإنما هى وسيلة لإيقاظ الهمم وإبراز قوى الإنسان من مكامنها .

وتغلب الإنسان على العوائق والموانع يصل بالذات إلى أن تكون من القوة

---

(١) ضرب التكليم (إعلان الحرب على العصر الحاضر) ضمن كلمة الاستاذ (أحمد برويز) صـ خ ترجمة الأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام . طبعة القاهرة ١٩٥٢م .

ما يجعلها تستطيع الصمود حتى لصدمة الموت الأمر الذى ييسر لها الحياة الخالدة ، فكل عمل يؤدى إلى تقوية الذات خير ، كما أن كل عمل يؤدى إلى إضعافها شر . (والمثل الأعلى للإنسان فى نظر إقبال ليس هو سلب الذات بل إثباتها وتأكيدها ، ويقترب الإنسان من تحقيق هذا المثل بازدياد فرديته ووحدانيته ، وقد قال النبى ﷺ : « تخلقوا بأخلاق الله ، [1] أى تشبهوا به فى صفاته ، ومن أجل هذا أصبح الإنسان واحداً إذا تشبه بالواحد الأحد تعالى) [2] والمقصود بذلك التشبه به فى صفات الجمال من العلم والرحمة والصدق والكرم والجود ... الخ .

إثبات وجود الذات :

يرى محمد إقبال أن وجود الذات أمر بديهى حيث إنه يتصور أن الصوت يخرج من داخلى دالاً على (أننى أنا) كما يقول : (أنا ساكت عليه المناقشة أو التفكير فى وجود ذاتى أو عدمها ، ولو تكلمت عنها وقلت إن ذاتى موجودة لعبدت ذاتى ، ولكن من أين هذا الصوت الخفى ؟ ومن يقول فى نفسه إن ذاتى موجودة ؟) [3] .

ثم نراه يسوق استدلالاً فلسفياً على إثبات وجود الذات فيقول :

« يمكن لنا أن نشك فى وجود هذا العالم بجميع ألوانه وروائحه ولا نعترف

---

(١) يقول الإمام الشعرانى « فى الحديث تخلقوا بأخلاق الله أى بنظيره فى الاسم فقط دون الكنه ، فإن ذلك لا يصح لأحد من الخلق ولو ارتفعت رتبته) وهذا الحديث لا أصل له فى كتب السنة . راجع الفكر الإسلامى ص١٢١ اعداد وتحرير لجنة من أساتذة جامعة الإمارات، الطبعة الأولى ١٩٩٦م .

(٢) أعلام الفكر الإسلامى المعاصر ص١١٣ د. عثمان أمين ، دار الثقافة ١٩٨٩م .

(٣) بيام مشرق ص٢٤ لإقبال نقلاً عن الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٢١٠ . مرجع سابق .

بوجود السموات والأرض والمباني والشوارع كلها ، يمكن لنا أن نقول إن هذه الأشياء كلها سحر أو حلم وليست وراءها أية حقيقة ثابتة ، يمكن لنا أن نقول إن هذه الموجودات صورة يتصورها الإنسان بقدراته العقلية (ولكن في الواقع ليست لها أية حقيقة ثابتة) بل هي نوع من الخداع الذي يوجد وراء حواسه الظاهرة .

ولكن لو قلت إن وجود الذات وهم وظن ، وأن وجودها مثل هذا الشئ أو ذاك ، فقل لي من الذي يظن ويشك ، والرجل الذي يفكر في نفسه كيف ينكر وجود ذاته ، إن سر الذات لا يحتاج إلى حجة ودليل ، والذي يفكر فيها يعرف سرها بالضرورة .(١)

ويؤكد إقبال أن وجود الذات ليس من نفسها بل لابد لها من خالق وهو الله سبحانه وتعالى فيقول : « إن الذات لا توجد إلا بوجود الحق سبحانه وتعالى ، ولو لم تعترف بذات الله تعالى لما أمكنك أن تثبت وجود ذاتك . ثم يقول : أنا لا أدرى لو لم يكن البحر موجوداً فمن أين نحصل على هذا اللؤلؤ المتلالئ » (٢) .

يقول الدكتور صلاح الدين الندوى معلقاً على النص السابق :

« هنا استخدم إقبال كلمة « دريا » في اللغة الأردية – أي النهر في معنى البحر الواسع للتعبير عن ذات الله سبحانه وتعالى ، كما يستعملها شعراء الصوفية في كلامهم عامة ، حيث إنهم يعتقدون في أن ذات الإنسان كقطرة تفقد وجودها في البحر (ذات الله تعالى) غير إن إقبال يختلف مع هذا التفسير الصوفي حيث

---

(١) زبور عجم ٢/١٧٠ ترجمة د. صلاح الدين الندوى . نقلاً عن المرجع السابق . ص٢١١ .
(٢) ونصها باللغة الأردية : نميدانم كه اين تابنده كوهر　　كجا بودى اكر (دريا) نبودى
هدية الحجاز ص١٢١ لإقبال .

يقول « إن ذات الإنسان ليست قطرة تفقد وجودها فى البحر ، بل إنها لؤلؤة ، ووجود ذاته ثابت فى أعماق البحر .[1]

ويقول إقبال فى موضع آخر : « إن هناك احتياطاً وارتباطاً بين ذات الإنسان وذات الله سبحانه وتعالى ، فلو تريد أن تعرف ذاتك فانظر إلى ذات الله ، لو تريد أن تعرف ذات الله انظر إلى ذاتك فكلاهما ملازم للآخر »[2] يريد إقبال من هذا الكلام « أن من عرف نفسه فقد عرف ربه »[3] .

ويعقب د. صلاح الدين الندوى على كلام إقبال بقوله : (ومع هذا الاحتياج والارتباط الذى يراه إقبال بين ذات الله تعالى وذات الإنسان لا يعترف بعقيدة « وحدة الوجود » بل عنده ذات الإنسان مستقلة ومنفردة من ذات الله تبارك وتعالى ، كما يشير إلى ذلك « إن ذات الإنسان تستنير من نور ذات الله تبارك وتعالى ، وقدراتها ترتبط بذات الله تعالى ، ولكنها مستقلة ومنفردة ، وهذا شئ نظرى غير بديهى ، ويمكن أن نقول : إن اللؤلؤ يكون وجوده فى أعماق البحر ، أينما يكون . ولكن أهمية البحر شئ ، وأهمية اللؤلؤ شئ آخر »[4] .

إن تمجيد إقبال للذات الإنسانية يسمو بالإنسان إلى الحضرة الإلهية ويرى أنه تحقيق قوة ذاته متجاوزاً الزمان والمكان ، (وحياة الإنسان لن تكون إلا حياة فردية ولا وجود لحياة كلية) والحياة إنما تتجلى فى الفرد ليس إلا ، فالأنا أو الإنسان يسمو بخوض معترك الحياة وها هو ذا يقول فى كتابه (فى السماء) :

---

(١) ، (٢) ، (٣) الاتجاه الاسلامى فى شعر إقبال ص٢١٢ .
(٤) المرجع السابق ٢١٢ ، ٢١٣ .

للوجـــود زينـــة تدعـــى (أنـــا) .

رغبـــة فـــى الذات برهـــان لنـــا [1]

... فبتلك الذات يبلغ الإنسان الكمال ، وبدونها يصبح للعبد المثال ، والبعد عنها إلقاء بالأيدى إلى التهلكة ، وقد اكتسبت وجودها من وجود الله ، فكانت مظهراً جاوز الحدود) [2] .

مفهوم (أنا الحق) عند إقبال :

ذهب إقبال فى تفسيره لمقولة « الحلاج » [3] (أنا الحق) ، والتى نصها :

أنا الحق والحق للحق حق　　لابس ذاتـه فما ثم فـرق

مذهباً خالف فيه الذين سبقوه حيث يرون أن الحلاج قال هذه المقولة وهو متحقق بمقام الفناء ؛ بل بالحلول عبر الفناء .

---

(١) فى السماء لمحمد إقبال ص٣٤ ترجمة الدكتور حسين مجيب المصرى . القاهرة ١٩٧٣م .

(٢) روضة الأسرار ص١١٦، ١١٧ .

(٣) وقف إقبال من الحلاج موقفين عارضه فى الأول وامتدحه وأثنى عليه فى الثانى : يقول الدكتور حسين مجيب المصرى : « فما ذكر اقبال الحلاج بصالح ولا نوه بمحامده إلا فى فترة من حياته نعدها متأخرة نسبياً ، ولقد أصاب منه مغمزاً وطعن عليه فى أطروحته التى تقدم بها إلى الجامعة ١٩٠٨م . وموضوعها (ما وراء الطبيعة فى إيران) ، غير أنه انتقض على حكمه ورجع عن رأيه فى كتاب (جاويد نامة) الذى أخرجه عام ١٩٣٢ وغيره من بعده . والعلة فى هذا التطور ترجع إلى كتاب أخرجه المستشرق الفرنسى (ماسينيون عام ١٩٢٢) وأقام الدليل فيه على أن الحلاج إنما ذهب إلى أن العلو الإلهى مع وجوده مستقران معاً فى قلب المؤمن ، ولكن على أن يأخذ بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه ويطهر قلبه ، أما قوله : (أنا الحق) فالدافع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة قد تناولت قائلها بالتغيير بحيث أصبح شاهداً حياً على الله ، وأن روح الله التى لم تخلق قد اتخذت بلطف من الله بروح الإنسان المخلوقة » . روضة الأسرار ص١٥٢ ، ١٥٣ .

أما إقبال فإنه يرى أن الحلاج بلغ فى رياضة الباطن ذروتها ، وأن الولى الشهيد (الحلاج) لم يكن يقصد من عبارته أنه ينكر على الله صفة التنزيه ، والتفسير الصحيح لتجربته إذن ليس هو أن القطرة تنزلق فى البحر [1] ، ولكنه إدراك لحقيقة النفس الإنسانية وتأكيد جرئ لدوامها فى شخصية أعمق ، بعبارة قوية باقية على الدهر » [2] .

فإقبال يرى أن الحلاج قال مقولته متحدياً العالم الإسلامى بأسره فى عصر تميز باتجاه القوم نحو طمس الحقيقة واغفال الذات الإنسانية ، وما رفع عقيرته بقوله إلا حين رأى من الفقهاء إزماعاً على سجنه ثم قتله .[3]

أما إقبال بعد أن انثنى عن رأيه الأول فى الحلاج ؛ فيرى أن قولته إنما انبعثت تعبيراً صريحاً عن تجربة دينية تمرس بها ، وبلغ أعلى ذروة من ذراها . وصيحته أروع مثال لقدرة الفرد على أن يشرف على الكون بما لا يدركه عن الذات الإلهية وحدها ، بل بقدراته على الكشف عن ذاته كذلك فى صلتها بالذات الإلهية .

يقول الدكتور حسين مجيب : ولا مندوحة لنا هنا عن تحفظ نؤكد فيه إن إقبالاً يتابع الحلاج فى التمييز بين ذات الإنسان وذات الحق .

فهما يضربان بين هاتين الذاتين بحائل فاصل ، وبذلك يختلفان عن الصوفية فى عدم التفرقة بينهما ، كما يختلفان فى الفهم عمن كفروا الحلاج وقتلوه بكفره .

---

(١) أى ليست تجربة الحلاج الصوفية معناها فناء الذات الإنسانية فى ذات الله تعالى ، على حد تعبير إقبال .

(٢) تجديد الفكر الدينى لإقبال ص١١٠ .

(٣) روضة الأسرار ص١٥٤ .

وإقبال يناصر الحلاج فى مذهبه على أنه خير ما يتأكد به وجود الذاتية التى جعل كلامه عنها أهم مقوم لمذهبه ومظهر لنزعته الفكرية والروحية .[1]

وقد أفرد إقبال فصلاً كاملاً للحديث عن مقولة الحلاة (أنا الحق) فى كتابه هدية الحجاز وفى أوله رباعية يتنقص فيها من ساء حكمهم لسقم فهمهم ، فما عرفوا المحسن من المسئ ، وفى غير ذنب قتلوا البرئ :

(أنا الحق) ذى مقام الكبرياء　　أكان لها الصليب من الجزاء ؟
فهذا جائز فى رأى فرد　　ويبطل عند قوم بالإباء [2]

وفى كتاب روضة الحجاز أفرد إقبال السؤال الثامن لمعرفة ما تضمنه قول الحلاج (أنا الحق) فى منظومة شعرية جاء فى آخرها :

وما للطود والوادى البقاء !　　ستبقى الذات ، للدنيا الفناء
عن المنصور [3] ما جدوى الكلام ؟　　بذاتك فاطلبن رب الأنام
بذاتك ضع ودع منك الجدالا　　وحققها بما الحلاج قالا [4]

ففى هذه الأبيات يؤكد إقبال على بقاء الذات وعدم فنائها وأن باعثه الأقوى على فرط إعجابه بالحلاج هو إتفاقهما فى شأن الذات أو الذاتية التى لا ينفك إقبال عن ذكرها .

فهو يريد للإنسان أن يضيع فى ذاته ، أى يريد لها أن تستغرقه ، ولم يرد

---

(١) المرجع السابق ص١٥٤ .
(٢) هدية الحجاز ص٩٢ ، ٩٣ لمحمد إقبال ترجمة وتقديم د. حسين مجيب المصرى القاهرة ١٩٨٥م .
(٣) المنصور : هو الحسين بن منصور الحلاج .
(٤) روضة الأسرار ص٥٩ - ٦٠ مرجع سابق .

ما يريد الصوفى من محوها لتضيع ضياعاً فى الذات الأخرى ، فكان الحلاج هو أول من علمنا ما لم نكن نعلم من أمرها ، ففضله غير مجحود ، ومنزلته منزلة الشيخ المرشد ، وأولى به ثم أولى به أن يستنهج سبيله .[1]

هكذا تناول إقبال مقولة الحلاج (أنا الحق) ففسرها على أنها تأكيد على الذاتية ، وأساس للتفرقة بين الحق والخلق ، وذلك على خلاف ما فهمه المهتمون بالفكر الصوفى وبصفة خاصة فكر « الحلاج » على النحو الذى قدمناه عند حديثنا عن الحلول عبر الفناء . والذى يؤكد أن الحلاج من القائلين بالفناء والحلول ، وإن كان البعض يرى أنه حلول تشريفى أو بعبارة أخرى « أن الله ماثل فى أرواح أوليائه لا عن طريق الحلول التحيزى ، بل بواسطة (فيضه التشريفى) الذى يرفع أرواح الأتقياء إلى المراتب القدسية ، ... وأن أفعال التقى فى حالة هذا الاتحاد أى (عين الجمع) تبقى مسيرة بإرادته الشخصية منظمة مترابطة بفعل عقله الخاص .

ومعنى هذا أن ذلك الاتحاد لا يهدف إلى هدم شخصية الصوفى ، بل هو يرمى إلى سموها وكمالها وفوزها بالمساهمة فى الفيض الإلهى »[2] .

ويلاحظ أن هذا الرأى الأخير قريب من رأى إقبال حيث يذهب كل منهما إلى أن الحلاج لا يهدف إلى هدم شخصيته أو ذاته فى ذات أخرى . بل إلى سموها وكمالها . كما هو واضح فى كلامهما .

---

(١) المرجع السابق ص١٥٨

(٢) التنسك الإسلامى ص١٢٩ للدكتور محمد غلاب . مصر . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . لجنة التعريف بالإسلام

مفهوم الذات الإلهية عند إقبال :

ولعله من المفيد بعد أن تكلمنا عن الذات الإنسانية عند إقبال وتأكيده على وجودها ، واستقلالها عن الذات الإلهية مع احتياجها وارتباطها بها . أن نبين مفهوم الذات الإلهية عند إقبال وعلاقتها بالذات الإنسانية وذلك بتفسيره للوصف القرآنى للذات الإلهية ، سورة النور فى قوله تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شئ عليم ﴾ (١) .

فإقبال يرى أن صدر الآية الكريمة لا يصور الله فى صورة الفرد ، ولكن ذكر النور على المجاز فى بقية الآية يوحى إلينا بالنقيض من ذلك ، لأنه ينفى عن ذات الله أنها عنصر كونى لا صورة له ، وذلك يجعل النور فى المصباح ، ثم فى زجاجة كأنها كوكب .

ثم يستوجب تفسير ذلك النور على ما جاء به العلم الحديث الذى يقرر أن سرعة انتشار الضوء ليس كمثلها سرعة ، وهى واحدة لكل من شاهدها ، والضوء أقرب شئ إلى المطلق ، أما إطلاق النور مجازاً على الذات الإلهية فينبنى إدراكه على معنى أن الذات الإلهية مطلقة .

ويلاحظ أن إقبال يساوق تصوره الدينى تصوره العلمى ويربط بينهما ،

---

(١) سورة النور الآية ٣٥ .

ويستظهر من الدلالات اللغوية ما يؤثر فى روح الإنسان وعقله ، ويجد فى الدين والعلم معاً طرائق للبرهان ، ويؤكد الإيمان بالعلم فيجمع بين التجربة الروحية والعقلية ، وكأنما تأثر فى تلك بنظرة المتصوفة إلى الجمال الإلهى ، فإنه عندهم إلهام الغيب الذى يرد على قلب السالك ، والجمال الحقيقى صفة أزلية لله تعالى مشاهدة فى ذاته علمية وفى مخلوقاته مشاهدة عينية ، وجمال الله الحقيقى أوصافه العليا وأسماؤه الحسنى .(١)

إن إقبال يؤكد على نزعته الإصلاحية فى حضه على إدراك النور إدراكاً علمياً يؤدى إلى إدراك الذات الإلهية على نحو خاص حيث يرى أن الذات فى تشبيهها بالنور ينبغى فهمها على أنها مطلقة لأن النور أقرب شئ إلى الإطلاق قياساً على العلم الحديث الذى يجعل النور أسرع ما يكون فى إنتشاره وينفى عنها أن تحل فى كل شئ كما يذهب بعض المتصوفة إلى هذا ، لأن القول بحلولها فى كل شئ يؤدى إلى الأخذ بوحدة الوجود ، يقول إقبال : « ... وعلى هذا ففى عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق ، وإطلاق النور مجازا على الذات الإلهية يجب – قياساً على العلم الحديث – أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة ، لا على أن يوحى بحلولها فى كل شئ ؛ فإن هذا القول يؤدى إلى تفسير يشوبه القول بوحدة الوجود » (٢) .

وهذا ما لا يميل إليه إقبال ؛ لأنه يرى ضرورة فصل الذات الإلهية عن الذات الإنسانية .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جـ١/ ٣٤٨ طبعة القاهرة ١٩٦٢م ، وراجع إقبال بين المصلحين الإسلاميين ص٢٣٧ . مرجع سابق .

(٢) تجديد الفكر الدينى ص٧٧ مرجع سابق .

وإذا ما بلغنا بكلامنا تصور إقبال للذات الإلهية وبته الصلة تماماً بالذات الإنسانية ، تحركت فينا الرغبة فى التعرف للوجه الذى أدرك فيه إقبال ذات الله تعالى ؛ وكما يقول الدكتور حسين مجيب المصرى (لأن كيفية إدراكه لها أرست الأساس لمنهج التفكير الذى اختاره لنفسه واستمسك به لا يبغى به حولاً ، وإنا لنجتلى ذلك فى كل مظهر من مظاهر دوافعه إلى التفكير والتعبير عن مذهبه فى تجديد الفكر الدينى . فليست الذات الإلهية عند إقبال طيفاً يلوح فى خيال الإنسان ولا يتصوره عقله فى صورة يرتد البصر عنها وهو حسير ، ولا ينبغى أن يكون مجرد فكرة تقليدية متوارثة مفروضة بالدين فرضاً ، إن الله عند إقبال هو الحقيقة التى اكتملت فيها كل مقومات الحقيقة وصفاتها ، بحيث لا يوجد حقيقة أخرى تشبهها فى اكتمال خصائصها ؛ إنه الأول والآخر والواجب الوجود ، ومصدر كل ما فى الكون فى شئ وظاهره ، وأصل للمادة والزمان والمكان ، كما أنه الذات العليا والفردية الكاملة ، والإدارة الخالقة والقوة الإلهية والنور الحقيقى الأبدى ، والجمال السرمدى الحق ... والفرق بعيد بين الذات الإنسانية والحقيقة الإلهية ؛ لأن الإنسان محكوم بما يموج من حوله فى بيئته متأثر برغباته مما يغير من موقفه إزاء عائق معترض له من نوع ما ، ونسبة مثل ذلك للحقيقة الإلهية مما يجعلها كائناً يجوز عليه النقض والتحديد) [1] .

مما سبق يتبين لنا ما يؤكد عليه إقبال دائماً من فصل الذات الإلهية عن الذات الإنسانية ونجده يدعو دائماً إلى اعتزاز الإنسان بفرديته أو ذاتيته بكل ما يتصل بتلك الذات من معنى خاص يرشد إليه وهو يحث على الاصطلاح فى

(١) إقبال بين المصلحين الإسلاميين ص٢٤٢ ، ٢٤٣ . مرجع سابق .

شتى النواحى الروحية والمادية للذات الإنسانية ، فهى عنده نعمة أسبغها الله على الإنسان ، وهى أسس لحياته وتدبير لشئونه .

وقوة الذات هى معنى الحياة والغاية منها ، وأنها تستمد قوتها من الذات الإلهية وذلك بصفائها وإيمانها وقربها من الله تعالى وسلوكها المنهج القويم الذى نزل به الروح الأمين على قلب رسولنا الكريم ﷺ .

يقول إقبال فى وصف الذات الإنسانية فى رباعية له فى كتاب « هدية الحجاز » :

وجود الله اكسبها الوجودا
فكانت مظهراً جاز الحدودا
اراها جوهراً من جوف بحر
سواه بمثله لا لن يجودا (١)

من هذه الرباعية يبرز إقبال اعتزازه بالذات الإنسانية وأنها من خلق الله فهى مغايرة لذاته ومنفصلة عنها ، كما أنها تشبه الجوهر النفيس الذى لا يوجد إلا بوجود بحره ، أى أن الله خالقه الكريم ، فكأنها فى الإنسان سر من أسرار الألوهية .

وهذا يجرنا إلى الحديث عن نظرية الإنسان الكامل وعلاقتها بوحدة الوجود ومفهوم الإنسان الكامل عند محمد إقبال وهل يؤدى هذا المفهوم إلى القول بوحدة الوجود ؟

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٧ .

ثانيا : نظرية الإنسان الكامل [1] وعلاقتها بوحدة الوجود وموقف إقبال منها :

يعد الحسين بن منصور الحلاج (ت٣٠٩هـ) باذر بذور هذه النظرية الخطيرة وكان له أكبر الأثر فى وضع أساس هذه النظرية الفلسفية الصوفية والتى قدر لها أن تلعب دوراً هاماً فى تاريخ التصوف الإسلامى ، فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفى الذى تضمنه الأثر اليهودى المشهور على حد تعبير د. أبو العلا عفيفى وغيره – القائل بأن الله خلق آدم على صورته [2] أى على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته فى الحلول ، مميزاً ومفرقاً بين الناحيتين المختلفتين فى الطبيعتين اللاهوتية والناسوتيه ، وهما فى نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً ، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمرة بالماء الزلال أو الروح بالجسد .

يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى : (وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة

---

(١) ذهب إلى القول بنظرية « الإنسان الكامل » كثيرون من أرباب التصوف ، وكان من أشهرهم (الحلاج ، وابن عربى ، وابن الفارض ، وابن سبعين ، والشعرانى ، وصدر الدين القنوى ، وجلال الدين الرومى .. وغيرهم ، راجع الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٥٩٢ .

(٢) ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفى على هذا الأثر بأن الصوفية ينسبونه خطأ إلى النبى ﷺ . غير أنى لا أوافقه هذا الرأى حيث إنه ورد فى الصحيحين ، وهو من مرويات أبى هريرة ، وقد سبق تخريجه .
ولا ضرر فى أن يكون موافقاً لما فى التوراه فالكل من عند الله ووحيه ، والقرآن والسنة هما المهيمنان والشاهدان على الكتب السابقة . قال تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ﴾ سورة المائدة الآية ٤٨ . فالحديث صحيح من جهة سنده وجهة متنه .
راجع : دفاع عن السنة القسم الأول ص١٢٩ ، ١٣٠ لأبى شبهة . مكتبة السنة الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

فى تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التى أحدثت فيما بعد إنقلاباً بعيد المدى فى الفلسفة الصوفية . أعنى فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لا يدانيه فى لاهوتيته نوع آخر) [1] .

وقد أخذ ابن عربى هذه الفكرة الحلاجية وعدّ لها لتتسق مع نظريته فى « وحدة الوجود » حين اعتبر الطبيعتين – أعنى طبيعة اللاهوت والناسوت – وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ظاهرها الخلق وباطنها الحق ، أو ظاهرها الناسوت وباطنها اللاهوت ، فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتى الباطن والظاهر أو لكلمتى الجوهر والعرض .

أما الحق الذى يتجلى فى جميع صور الوجود فهو يتجلى فى الإنسان فى أعلى صور الوجود وأكملها ، ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان (اللاهوت والناسوت) ظهوراً لا يدانيه فيه موجود آخر ، على هذا الأساس بنى ابن عربى نظريته فى الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكمل مجالي الحق لأنه « المختصر الشريف » و« الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ، ولهذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله .

ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية ، وما أودع الله فيها من

---

(١) مقدمة فصوص الحكم ص٣٦ . مرجع سابق .

أسرار أسمائه – لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه – أنكرت خلافته وقالت : ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ [1] ؟ ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد فى الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له فيها ، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهى التى هى الصفات الوجودية لا فرق فى ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو الدين خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالإنسانم الكامل إذن عند ابن عربى وهو المرموز إليه بآدم – هو الجنس البشرى فى أعلى مراتبه ، ولم تجتمع كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى إلا فيه ، والإنسان الكامل أيضاً وإن كان مرادفاً للجنس البشرى عنده لا يصدق فى الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان ، وهى مرتبة الأنبياء والأولياء ، وأكمل هؤلاء إطلاقاً هو محمد – ﷺ لكن محمداً هنا فى جوهر النظرية ليس هو النبى المبعوث المرسل المعروف بل « الحقيقة المحمدية » أو « الروح المحمدى » ، فإنه هو المظهر الكامل حقاً للذات الإلهية ، (وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، لهذا بدئ به الأمر وختم فكان نبياً ، وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين ....) [2] .

ويبين ابن عربى منزلة الإنسان من الوجود العام قائلاً : « إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة ، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة » [3] .

---

(١) سورة البقرة الآية ٣٠ .

(٢) الطواسين ص١٦٥ تحقيق ماسنيون ، وانظر الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٥٧٥ ، ٥٧٦ مرجعان سابقان .

(٣) فصوص الحكم (الفص الآدمى) .

يقول الدكتور عفيفى :

يريد بذلك أن الله تعالى أوجد فى العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهراً من مظاهر الوجود ؛ ولكن العالم الذى تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها ، فكان كمرآة غير مجلوة ، أو كجسم لا روح فيه ، لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم لأنه وحده الذى تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها ، وهذا هو المعنى الجديد الذى أعطاه ابن عربى لقولهم « خلق الله آدم على صورته » .

فالإنسان هو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهر كمالاته . ولولا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة ولما عرف الحق ، وهو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه .(١)

فابن عربى يرى أن قيام العالم بالإنسان الكامل .. ولا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل ، والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية بتعبير آخر هى مصدر جميع الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية) وواضح هنا أنه متأثر بفكرة الحلاج عن قدم النور المحمدى ،...

كما أنه متأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من المصادر الفلسفية التى وقف عليها .

---

(١) مقدمة فصوص الحكم ص٣٨ .

ويذهب ابن عربى بعد ذلك إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، إذ مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد وهو الحقيقة المحمدية ، فالدين كله واحد ، وهو الله .(١)

أما عبد الكريم الجيلى الذى يعد إمتداداً متطوراً فى مدرسة الإنسان الكامل لابن عربى فقد أفرد لهذه النظرية كتاباً ضخماً يعتبر السجل الكامل لتطور نظرية ابن عربى ، وإذا كانت نظرية الحقيقة المحمدية فى الإنسان الكامل كفكرة معنوية وحسية تبدو واضحة فى جانبها لدى ابن عربى فإن عبد الكريم الجيلى قد فلسف هذين الجانبين (الحس والمعنوى) معاً على وضوح تام دون أى التفات للقرآن الذى يصف النبى - ﷺ بأنه (عبس وتولى) وما كان يدرى ما الكتاب ولا الإيمان ، لولا أن هداه الله ، وبأنه بشر مخلوق تجرى عليه أحكام الموت .. الخ .

فالإنسان الكامل عند الجيلى له ثلاث برازخ يمكن أن يصل بعدها إلى مقام الختام . الأول : هو البداية ، وفيه يتحقق بالأسماء والصفات . والثانى : يسمى التوسط ، وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية ، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات والمغيبات . الثالث : معرفة التنوعات الحكمية فى اختراع الأمور القدرية ، ولا يزال الإنسان تخرق له العادات فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى فلك الحكمة فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل فى مقام الختام والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل .(٢) وليس لأحد منهم ما لمحمد صلوات الله وسلامه عليه ، فهو الإنسان الكامل ، والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل .

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٣ أ. د. أبو الوفا التفتازانى . مرجع سابق .
(٢) الإنسان الكامل جـ٢ / ٦٤ لعبد الكريم الجيلى . طبعة القاهرة ١٣٠٤هـ .

ثم نراه يقرر نظرية الإنسان الكامل على أساس قوله بوحدة الوجود بشئ من الإيضاح حيث يفسر لنا أن الحق فى طريقه إلى معرفته نفسه يقطع شوطاً فى موازاة المراحل الثلاث : وهى مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الآنية ، هذه المراحل يشعر بها الصوفى لدى إشراق الأسماء الإلهية وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات ، وعندما تخرج الذات الإلهية فى منطقة العماء [1] - حسب مصطلح الجيلى - عند تجردها وبساطتها تبدو ذاتاً مدركة عاقلة فى تلك المراحل ، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلاً ومعقولاً ، ويتجلى فى صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود .

وهو إذ يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق يتجلى فى الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته .

معنى هذا أن الحق بعد ما تحقق وجوده الكامل فى النشأة الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة ، أو على حد التعبير الصوفى أصبح الحق والخلق عيناً واحدة فى صورة الإنسان الكامل الذى هو النبى أو الولى .

وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق فى مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، ومن حيث هو مبدأ يجمع بين طرفى

---

(١) روى وكيع بن حُدُس عن عمه أبى زرين قال : « قلت يا رسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ؟ قال : كان فى عماء ، وما تحته هواء ، وما فوقه هواء ، وخلق العرش ، هذا الحديث ورد فى (تحفة الأحوذى) بشرح سنن الترمذى للمباركفورى جـ٨/٥٢٨ . وراجع فى ذلك فى تطور الفكر الفلسفى فى ايران ص١١٨ د. محمد إقبال ترجمة أ. د . حسن محمود الشافعى ، أ. د. محمد السعيد جمال الدين الدار الفنية للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٨٩م .

الحقيقة الحق والخلق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات تتم فى حالة الشعور بالاتحاد الذى يشعر به الصوفى وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقيا .(١)

ويزعم الجيلى أن الإنسان الكامل هو الذى يحافظ على الكون ، ومن ثم فإن ظهور الإنسان الكامل – فى رأيه – شرط لازم لاستمرار الطبيعة، ولذا فمن اليسير أن تدرك أن الوجود المطلق حين يغادر مطلقيّته يعود إلى نفسه فى الإنسان الربانى ، وبغير الإنسان الربانى لا يكون هناك وجود للطبيعة ؛ إذن لا يكون ثمة نور يرى اللهُ به نفسه ، والنور الذى يرى الله نفسه من خلاله إنما يتولد عن قوة الإختلاف فى طبيعة الوجود المطلق نفسه والجيلى يعرّف هذه القوة فى الأشعار التالية :

إن قلت واحدة صدقت ، وإن تقل
إثنان ، حق ، إنه إثنان
أوقلت لا بل إنه لمثلث
فصدقت ، ذاك حقيقة الإنسان (٢)

فالإنسان الكامل إذن حلقة اتصال ، تتجلى عليه أسماء الذات من ناحية وتظهر فيه من ناحية أخرى الصفات الإلهية من الحياة والعلم والإرادة والقدرة والكلام ... الخ (٣) .

ويضيف إلى ذلك قوله إن الإنسان الكامل هو القطب أو (الحقيقة المحمدية)

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٥٩٩ . مرجع سابق .
(٢) الإنسان الكامل جـ١ / ٨ مرجع سابق .
(٣) تطور الفكر الفلسفى فى إيران ص١٢١ مرجع سابق .

الذى تدور عليه أفلاك الوجود وهو واحد منذ كان هذا الوجود إلى الأبد ، كما أنه يتنوع فى ثياب . وذكر أنه اجتمع به فى شيخه شرف الدين الجبرتى ، وهو لا يعلم أنه النبى ﷺ . ويقول إنه ظهر فى صورة الشبلى رضى الله عنه ، وهذا هو تجلى الحقيقة المحمدية فى الآدميين . واتصل كلامه حتى بلغ قوله إنه لا يزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليصلح من شأنهم ويقيم من عوجهم وهم خلفاؤه فى الظاهر وهو حقيقتهم فى الباطن .(١)

الإنسان الكامل فى نظر إقبال :

عنى البحث عن الإنسان الكامل كثير من الباحثين فى الماضى البعيد والقريب وسبق أن أشرنا إلى نماذج من متصوفة المسلمين القائلين بالإنسان الكامل ووجهة نظر كل منهم فى هذه القضية ، وقد سبقهم بعض حكماء اليونان القدماء الذين كانوا يعيشون حياة صوفية ويعنون بالبحث عن الإنسان الكامل ، ذى الصفات الكاملة السامية ، حتى أن واحداً منهم وهو (ديجونيس) كان يمشى بالنهار يحمل مصباحاً فى يده ، واليونانيون الآخرون كان يظنونه مجنوناً ولهذا سأل واحداً منهم قائلاً : أيها الشيخ لماذا تحمل مصباحاً فى يدك بالنهار ؟ وعم تبحث ؟ قال : أنا أبحث عن إنسان ، فقال السائل : لم لا تنظر إلى هذا الجمع الغفير ؟ فقال : ليس فيه آدمى على الدرجة التى أريد أن أراه عليها ... ، وليس فيهم واحد وصل إلى درجة الإنسان الفاضل الذى أبحث عنه .

وقد حكى الشيخ جلال الدين الرومى قائلا فى بعض مقطوعاته : « رأيت البارحة شيخاً يدور حول المدينة ، وقد حمل مشعلاً ، كأنه يبحث عن شئ .

---

(١) الإنسان الكامل جـ٢ / ٤٤ وما بعدها .

قلت له : يا سيدى ! تبحث عن ماذا ؟ قال : قد مللت معاشرة السباع والدواب ، وضقت بهم ذرعاً ، وخرجت أبحث عن إنسان فى هذا العالم.. الخ .[1]

وقد نظم هذا الكلام شعراً فقال :

رأيت الشيخ بالمصباح يسعى　　له فى كل ناحية مجال
يقول مللت أنعاما وبُهما　　وإنسانا أريد ، فهل ينال
برمت برقعة خارت قواها　　برستم ، أو بحيدر [2] ان مال
فقلنا : ذا محال . قد بحثنا　　فقال : ومذين هذا المحال

بهذه المقطوعة الشعرية يفتتح محمد إقبال كتابه الخالد (أسرار خورى) أو (أسرار الذات) يقول أبو الحسن الندوى :

« ولا أظن أن محمد إقبال اختار هذه المقطوعة ، وحلى بها صدر كتابه إلا لأنها تصور نفسيته ، وتعبر عن شعوره ، فقد كان بحكم دراسته الفلسفية من كبار الرواد الباحثين عن « الإنسان الكامل » فهل وجد محمد إقبال ضالته يا ترى ؟ وظفر بمطلوبه أم قطع منه الرجاء ؟

وإذا كان الجواب : نعم لقد وجد محمد إقبال ضالته من الناس وظفر بوطره من الرجال ، فتأكدوا أنه فتح أعظم من فتح (كولومباس) واكتشاف أجل خطراً وأعظم قدراً من اكتشاف العالم الجديد ، لأنه اكتشاف الإنسان المفقود ، وعثور على الإنسانية الضائعة ، ولا خير فى العالم – قديمه وجديده ... إذا فقد الإنسان

---

(١) روائع إقبال ص٨٩ ، ٩٠ لأبى الحسن الندوى . دار القلم الطبعة الثالثة ١٩٧٨م .
(٢) يريد بحيدر : علىّ بن أبى طالب ، ورستم : واحد من أبطال الفرس . راجع الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٢٤٢ . الدكتور صلاح الدين الندوى . مرجع سابق .

وضاعت الإنسانية ، وحاجة العالم إلى الإنسان أشد اليوم من حاجته إلى القارات الجديدة والبحار المجهولة ، .[1]

إن من يتتبع شعر إقبال يستطيع أن يجزم بأن محمد إقبال قد وجد هذا الإنسان المنشود ، وعرفه واتصل به ، ، فنراه قد هام به هياماً وتغنى فى شعره بانسانيته وشخصيته فأين وجده محمد إقبال ؟ وكيف السبيل إلى هذا الإنسان الرفيع ؟ ، [2] يرد على هذا السؤال الشيخ أبو الحسن الندوى قائلاً : « إن الإنسان الكامل الذى وجده محمد إقبال ، فوجد فيه ما كان ينشده ، من معانى الإنسانية والقوة والحياة والجمال والكمال هو (المسلم) لا أكثر ولا أقل ، ... ولكنه يعنى ذلك المسلم المثالى الذى يمتاز بين أهل الشك والظن بإيمانه ويقينه ، وبين أهل الجبن والخوف بشجاعته وقوته الروحية ، وبين عبّاد الأوطان والألوان والشعوب بأفاقياته وإنسانيته ، وبين عباد الشهوات والأهواء والمنافع بتجرده من الشهوات وتمرده على موازين المجتمع الزائفة وقيم الأشياء الحقيرة ، وبين أهل الأثر والأنانية بزهده وإيثاره وكبح نفسه ، ويعيش برسالته ولرسالته .

ذلك المسلم الحق الذى مهما اختلفت الأوضاع وتطورت الحياة لا يزال الحقيقة الثابتة التى لا تتغير ولا تتحول ، وأما ما عداه فزبد يذهب جفاءً .

ذلك المسلم هو كالشجرة الطيبة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، وأما ما عداه فشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ... .

---

(١) روائع إقبال ص٨٠ .
(٢) المرجع السابق ص٨١ .

يقول (إقبال فى بيت : إن إيمان المسلم هو نقطة دائرة الحق ، وكل ما عداه فى هذا العالم المادى وهم وظلم ومجاز » [١] .

وبهذا يصل إقبال إلى نتيجة حتمية وهى « أن الفلسفة والحكمة بجميع وسائلها الحديثة الراقية لم تستطع أن تخلق إنساناً ذا صفات عالية كاملة ، ولكن العشق الذى يعتبر رمزاً قلبياً ، والمطلوب الأصلى يقدر أن يخلق صفات الفضيلة الكاملة والمثالية فى الإنسان » [٢] .

فهو يرى أن الإنسان الكامل مزيج من العشق والعقل والقيم والأخلاق حيث يقول : « قم !! واصنع عالماً جديداً بالعشق والعقل ولا تبحث عن الأخلاق والمحاسن فى عالم الغربيين عندهم عيون ولكن قلوبهم ميتة ، وليس هناك تغير فى أفلاكهم وعصورهم ، فعليك أن تخلق عالماً جديداً ، وهذه هى مسئوليتك وأنت تقدر عليها » [٣] .

فالإنسان الكامل عند إقبال :

كمثل الشمس تشرق فى الصباح

لديه شموس أفكار صحاح

وأخيراً هو (المتصف بأخلاق الله حسب قول الحديث الكريم عن النبى ﷺ (تخلقوا بأخلاق الله)[٤] ويكون بهذه الأخلاق فرداً بغير مثيل ، بعيداً عن التوحد

---

(١) المرجع السابق ص٨١ ، ٨٢ ، وراجع جناح جبريل ص٧٨ لمحمد إقبال .
(٢) الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال ص٢٤٤ مرجع سابق .
(٣) المرجع السابق . ترجمة عن (جاويد نامة) لإقبال ص٧١ ، ٧٢ .
(٤) هذا الحديث ليس له أصل فى كتب السنة وقد أورده الشعرانى كما سبق وأشرت ، وأورده الجرجانى فى التعريفات . غير أن ذلك لا يعتد به فى تخريج الأحاديث والحكم عليها . ولعل ما روته السيدة عائشة رضى الله عنها حينما سئلت عن أخلاق رسول الله ﷺ فقالت : « كان خلقه القرآن » يفهم منه هذا المعنى ، حيث إننا مأمورون باتباع الرسول ﷺ .

بالذات والحلول أو وحدة الوجود) (إنما هو القرب أو الأنس كما يقول الغزالى) وليس القرب هو الذوبان أو الانصهار فى الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة التامة (فليس القرب أن يفني الإنسان وجوده فى وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق ، بل هو على عكس هذا يمثل الخلّاق فى نفسه دون ضلال . فالإنسان الكامل لا يُضل فى الكائنات بل تضل هى فيه أى تسخر له فيتصرف فيها ، وأنا – والحديث لإقبال – أجاوز هذه المنزلة فأقول يفقد رضا الحق فى رضاه) [1] .

وهو يتحدى الصوفى وينازعه الغلبة معارضاً له بالخلاف فى قوله بفناء الذات الإنسانية فى ذات الله تعالى والقول بوحدة الوجود الذى يرى أن مقصد حياة الإنسان أن يفنى نفسه فى الحياة المطلقة أو (أنا) المطلق كما تفنى القطرة فى البحر ، فيقول :

بذاتك كن قوياً فى حضـــوره حذار من الضياع ببحر نوره [2]

فهو يؤكد على إثبات الذات وتحقيقها لا نفيها وضياعها .

غير أن تحقيق الذاتية فى فلسفة محمد إقبال ليس قصراً على الإنسان وحده ولكنها تؤلف حقيقة هذا الكون ، وهى العنصر المشيد لأركان العالم ، وفيه تتجلى حقيقتها وأسرارها ، فإن كل ما فى الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل والكيان والنفس الموحد مهما كانت عليه من ضآلة الشأن فى ميزان الوجود .

« فكل ما فى العالم ابتداء من ذرة المادة إلى حركة الفلك الطليق إن هو إلا

(١) أسرار الذات ورموز نفى الذات ص٧٣ – ٧٨ لإقبال . مرجع سابق .
(٢) روضة الأسرار صـ١٤٣ لمحمد إقبال . مرجع سابق .

مجلى من مجالات الذات العظمى أو (العلى الأعلى) وإن كان هذا التجلى ضئيلاً فى بعض الموجودات ، فإنه يبلغ كماله فى الإنسان ، وهذا وحده يقدم تفسيراً لسر عظمة الإنسان فى خلقته ، غير أن حياة الإنسان لا تقتصر على هذا الضرب من الكمال المشترك ، وإنما تتضمن نوعاً خالداً من الصراع والجهاد فى سبيل اكتمالها وتحققها هى بذاتها .

فالعالم كما يبدو لدى نظرية إقبال – بما فيه من ذوات فردة – لا يبدو كاملا فى حقيقته ، إذ إن إتصافه بالكمال رهن بتحقيق الذاتية فى الحياة وفى الإنسان ، ذلك التحقق الذى يكفل له نظاماً يحقق وحدة كل ذات ويؤكد استقلالها ، أما فى حياة الإنسان ؛ فإن تحقق الذاتية عنده وليد شعور الفرد بتحقيقه نفسه شعوراً مباشراً ، وعلى هذا القدر من الشعور تتفاوت درجة كماله الحقيقى ، [1] .

مما سبق يتضح لنا أن فلسفة إقبال تقتضى أن كل ما فى الكون ما هو إلا ذوات فردة ، والحياة ما هى إلا تجلى الذات العظمى ، والإنسان حين تتجلى فيه الذاتية يسمى (أنا) أو ذاتاً ، وسبيل كماله الحقيقى هو تأكيد هذه الذات دون أن يفكر أو يسعى أو يعمل على إفنائها أو الخلاص منها بالطرق المختلفة فى دوائر الحلاج وابن عربى والجيلى وغيرهم .

فإن تخلى الإنسان عن ذاته وأنيته يعنى الفناء والموت بالنسبة له فى الحياة قبل الممات ، وكلما أمكن للإنسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله فى توكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء أو الفساد ، وهذا ما توضحه لنا جلياً وعلى أكمل صورة ونموذج سيرة سيدنا محمد ﷺ : المثل الأعلى للصوفى الحق

---

(١) الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٢٦٢ ، ٢٦٣ . مرجع سابق .

فى فلسفة إقبال ، تلك التى أشادت بالذات القوية التى تعلو على الفناء والمحو الذاتى لدى الآية القرآنية ﴿ ما زاغ البصر وما طغى ﴾ [1] .

« فإذا كان موسى عليه السلام لما تجلى له قبس من نور الحق أدركه الصعق ، فإن محمداً ﷺ لما رأى جوهر الحق [2] تبسم ، ما زاغ البصر وما طغى . [3]

هنا يؤكد إقبال فى نظرته ومثاله القرآنى الموضوعى : أن الذات القوية تعلو على المحو الذاتى ، ولا تتلاشى بأى من الأنحاء أو صورة من الصور ، إذ أن فى قوة الذات وتفردها ما يحول بينها وبين أن تمحى فى خضم أوسع أو محيط شامل . حتى إن الفناء الكامل الذى يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن يؤثر فى كمال تلك الروح ، أو يزعزع من ثباتها أو كما يقول إقبال (احكم نفسك فى حضرته ، ولا تفن فى بحر نوره ، فإذا كنت ثابت الروع حقاً فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله) [4] .

---

(١) سورة النجم الآية ١٧ .

(٢) هذا يدل على أن إقبال يذهب إلى أن رؤية الله تعالى وقعت لسيدنا محمد ﷺ ليلة المعراج . وهذا الرأى يؤيده ابن عباس وغيره من العلماء . غير أ ن جمهور العلماء يرى أن رسول الله لم ير ربه ليلة المعرج واستدلوا بحديث السيدة عائشة – رضى الله عنها – حينما سألها أبو ذر الغفارى هل رأى رسول الله ربه ليلة المعراج ؟ قالت : لقد سألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : يا عائشة نور أنىّ أراه ، وفى رواية نور أنا أراه .
ففى الرواية الأولى يكون المعنى (فكيف أراه والنور حجاب بينى وبينه يمنعنى من رؤيته جل شأنه ، وفى الثانية : يكون المعنى أنه رأى نور الحجاب .
قال السعد التفتازانى : (وما قاله بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه) راجع هذه المسألة فى شرح المقاصد . جـ٢/٩١ . والشفا بتعريف حقوق المصطفى جـ١/١٥٨/١٦٠ ط دار التراث – القاهرة .

(٣) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ص١٣٥ ، ١٣٦ . لمحمد إقبال . مرجع سابق .

(٤) روضة الأسرار ص١٤٣ لمحمد إقبال . مرجع سابق .
وراجع الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص٦٦٣ ، ٦٦٤ .

الخاتمة

بعد هذا العرض لنظرية وحدة الوجود وموقف محمد إقبال منها أجد من الأهمية بمكان أن أختم هذا البحث ببعض النتائج التى توصلت إليها من خلال هذه الدراسة التى اعتمدت فيها على مؤلفات إقبال ، وما كتبه الباحثون عنه ، وما كتب حول نظرية وحدة الوجود .

– فالبنسبة لفكر إقبال وجدناه قد تميز بعمق أفكاره وغزارة إطلاعه على الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية قديمها وحديثها ، كما هو ظاهر فى كتبه ودواوين شعره ، فقد بحث فى العديد من القضايا الفكرية والأدبية والفلسفية والصوفية ، ويمكننا القول بأن فكر إقبال يعد من نوع التفكير المفتوح ، وليس من طراز الفكر المغلق .

لقد وضع لنفسه وللمسلمين فلسفة أخذها من صميم عقيدته ولكن على أساس النظر إلى العقيدة من خلال العمل والسلوك ، إنه يقول فى إحدى قصائده :

جهاد المؤمنين لهم حياة ألا إن الحياة هى الجهاد
عقائدهم سواعد ناطقات وبالأعمال يثبت الاعتقاد

فقد أدرك إقبال بنظرته الثاقبة أن الإسلام قد أصبح بين معتنقيه جسداً بلا روح ، ومن هنا فقد وجد لزاماً عليه أن ينبه المسلمين إلى الأخطاء التى تنتشر بينهم ، ثم يدعو بعد ذلك إلى الإصلاح والتجديد محدداً موضع الداء وطرق العلاج فنجده يقول فى إحدى قصائده أيضاً :

أرى التفكير أدركه خمول ولم تبق العزائم فى اشتغال
وأصبح وعظكم من غير سحر ولا نور يطل من المقال

وهذا يؤكد لنا اهتمامه الكبير بقضية تجديد الفكر الديني ودعوته إلى الاصلاح الفكرى والاجتماعى ، وهذا أمر لا يمكن أن نتغافل عنه بأى حال من الأحوال » فالذين يبحثون اليوم فى قضايا التجديد وقضايا الأصالة والمعاصرة ، سيجدون فى فكر إقبال وفلسفته محاولة فريدة من نوعها ؛ سيجدون فى محاولته التجديدية رجوعاً إلى تراثنا الإسلامى ، وما فيه من قيم خلاّقة مبدعة – رغم أسفاره المتعدد إلى أوربا وأخذه عن المفكرين هناك – إذ لا يصح عنده بأى حال من الأحوال الابتعاد عن تراثنا الإسلامى فى الماضى وإغفاله ؛ لأن من لا ماضي له لا حاضر له ولا مستقبل .

– أما بالنسبة لموقف إقبال من التصوف فقد وجدناه لا يرفض التصوف جملة ، ولكنه يرفض منه السلبية التى انتهجها بعض المتصوفة والتى من شأنها جعل الإنسان ينصرف عن الدنيا ويعزف عنها وعن الأخذ فيها بالأسباب ، وبالتالى يهمل بعض التكاليف الشرعية ؛ بل قد يسقطها .

فإقبال وإن كنا نجد عنده حساً صوفياً إلا أن التصوف عنده تصوف القوة والإيجابية ، وليس تصوف الخنوع والكسل والفناء والمحو . ويرى أن المسلم الحق هو الذى ينشد الحقيقة ويبحث عنها ، وهذا لا يكون إلا بالعمل الدائب ، والاعتداد بذاته لا بمحوها وفنائها تحت دعاوى الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود .

وهذا ما يؤكده الدكتور محمد كمال جعفر وأنا أوافقه الرأى بقوله :

« إن نقد إقبال للنزعة الصوفية السلبية الحالمة يحدد مكانة إقبال وطابع تصوفه فى حياة المسلم المعاصر ، هذا الطابع الذى يحفظ لكل ملكة وطاقة فى الإنسان قدرها ودورها ، الطابع الإنسانى الذى يسع فى ترامى أطرافه سائر

التجارب الإنسانية فى حدود الزمان والمكان ، ويضيف إليها هذه الديمومة والاستمرار والحيوية والفاعلية الايجابية التى تغير أو تعدل من الواقع » [1] .

– وأما بالنسبة لنظرية الفناء وعلاقتها بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود فقد أكدت الدراسة فى هذا البحث على أن إقبال لا يذهب إلى شئ من ذلك بل على العكس نجده يؤكد على فلسفته (الذاتية) أو إثبات الذات وعدم فنائها ومحوها فى ذات أخرى ، بل وجدناه يفصل بينها وبين غيرها من الذوات ، فيفرق بين الخالق والمخلوق ، بين واجب الوجود الذى وجوده من ذاته ، وممكن الوجود الذى وجوده من غيره .

كما أنه يرى أن القول بالفناء وما يتبعه من قول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود يؤدى إلى التكاسل وترك الأخذ بالأسباب ، وأنه معوق لمسيرة الإصلاح والتجديد التى يتبناها محمد إقبال .

– وبالنسبة لرأى إقبال فى الإنسان الكامل وجدنا أن الإنسان الكامل عنده مزيج من العشق والعقل والقيم وأنه :

كمثل الشمس تشرق فى الصباح　　لديه شموس أفكـــار صحاح

إن الإنسان الكامل الذى وجده إقبال فوجد فيه ما كان ينشده من معانى الإنسانية والقوة والحياة والجمال والكمال هو (المسلم) لا أكثر ولا أقل ، ولكنه يعنى ذلك المسلم المثالى الذى يمتاز بين أهل الشك والظن بإيمانه ويقينه ، وبين أهل الجبن والخوف بشجاعته وقوته الروحية ... وبين أهل الأثرة والأنانية بزهده وإيثاره وكبح نفسه .

---

(١) النبض والحيوية فى الفلسفة الدينية لإقبال ص٤٨ للدكتور محمد كمال جعفر . مرجع سابق .

- وأخيراً بالنسبة لنظرية وحدة الوجود التى قال بها بعض فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربى وابن سبعين والعفيف التلمسانى وعبد الكريم الجيلى وغيرهم . فرغم ما نسب إلى إقبال من القول بوحدة الوجود من قبل بعض الباحثين فإن هؤلاء لم يأتوا بأدلة قوية تؤيد مدعاهم ؛ بل على العكس من ذلك لفقوا بين النصوص التى تحدث بها إقبال عن (وحدة الأصل الإنسانى ووحدة الكون) وما يتصل بهما ، والتى تظهر فى مؤلفاته فى مواطن متفرقة وبخاصة فى كتابه (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) ، وأخذوا يربطون بين هذه النصوص بعبارات تخدم مدعاهم ؛ فيسوقون النصوص سوقاً ، يلوون رقابها حتى تتفق مع دعواهم بأنه قائل بوحدة الوجود ، وهذا واضح فى تفسيرهم المتهافت لقصيدة الدهر .

غير أن من ينظر بعين الإنصاف فى كتب إقبال ودواوين شعره ، ويتجرد من الحكم المسبق على فكره ، يجد أن خطه وفلسفته ومنهجه العلمى يتعارض مع القول بوحدة الوجود ، ولقد دافع إقبال عن نفسه حينما وجهت إليه هذه التهمة من أحد تلاميذه فى منظومته (جنكو) فرد إقبال قائلا : (إننى قد تناولت فيها « منظومة جنكو » الوحدة الأساسية لطبيعة الكون ، وفكرة وحدة الوجود شئ آخر) .

كما أن فلسفته (الذاتية) تؤكد بعده عن القول بوحدة الوجود بل إن تصور إقبال للكائنات وتأكيده على وجودها بشكل فردى ، وأن الخالق تعالى فرد وليس مطلقاً ، يخالف كل المخالفة ما ذهب إليه أصحاب وحدة الوجود الذين يرون مقصد حياة الإنسان فى أن يفنى فى الحياة المطلقة أو (أنا المطلق) كما تفنى القطرة فى البحر أو الفراشة فى النار .

إن فلسفة إقبال فى إثبات الذات مدخل هدم لنظرية « وحدة الوحود » .

والله أعلم

فهرس المراجع

١ – القرآن الكريم .

٢ – صحيح البخارى : طبعة مصطفى البابى الحلبى .

٣ – ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) :

– مجموعة الرسائل والمسائل : طبعة القاهرة ١٣٤١هـ .

٤ – ابن سبعين (عبد الحق) :

– مجموعة الرسائل : تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٦٥م .

٥ – ابن عربى (محى الدين) :

– فصوص الحكم : تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر .

– الفتوحات المكية : طبعة القاهرة ١٨٧٦م .

٦ – ابن قيم (الجوزية) :

– مدارج السالكين : طبعة دار الكتب العلمية .

– طريق الهجرتين وباب السعادتين : دار الكتاب العربى . لبنان .

٧ – أبو ريان (محمد على) الدكتور :

– تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام : طبعة بيروت ١٩٧٠م .

٨ – أبو شهبة (محمد بن محمد) الشيخ الدكتور :

– دفاع عن السنة : مكتبة السنة . القاهرة . ١٩٨٩م .

٩ – إقبال (محمد) الدكتور :

– أسرار إثبات الذات ورموز نفى الذات : ترجمة د. عبد الوهاب عزام .

– تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ترجمة عباس محمود . ومراجعة الدكتور مهدى علام . نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ط٢ ١٩٦٨م .

– تطور الفكر الفلسفى فى ايران : ترجمة د. حسن محمود الشافعى . د. محمد السعيد جمال الدين – الدار الفنية للنشر والتوزيع ط أولى ١٩٨٩م .

– روضة الأسرار : دراسة مقارنة وترجمة شعراً عن الفارسية د. حسين مجيب المصرى – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م .

– ضرب كُليم (اعلان الحرب على العصر الحاضر) : ترجمة د. عبد الوهاب عزام ط١ القاهرة ١٩٥٢م .

– فى السما : ترجمة الدكتور حسين مجيب المصرى ، القاهرة ١٩٧٣م .

– هدية الحجاز : ترجمة الدكتور حسين مجيب المصرى ، القاهرة ١٩٧٥م .

١٠ – أمين (أحمد) الدكتور :

– ظهر الإسلام : طبعة بيروت ١٩٦٩م .

١١ – أمين (عثمان) :

– أعلام الفكر الإسلامى المعاصر : دار الثقافة ١٩٨٩م .

١٢ – التفتازانى (أبو الوفا) الدكتور :

– ابن سبعين وفلسفته الصوفية : دا الكتاب اللبنانى ١٩٧٣م .

– مدخل إلى التصوف الإسلامى : دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٧٣م .

١٣ – التهانوى :

– كشاف اصطلاحات الفنون : طبعة القاهرة ١٩٦٢م .

١٤ – جب (هاملتون) :

– دراسات فى حضارة الإسلام : ترجمة د. إحسان عباس ، د. نجم ، د. محمود زايد – طبعة بيروت ١٩٧٤م .

١٥ – جعفر (محمد كمال) الدكتور :

– النبض والحيوية فى الفلسفة الدينية لإقبال : دراسة ضمن كتاب (محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات) إعداد وتقديم د. خالد عباس أسدى .

١٦ – جوده (عاطف) الدكتور :

– الرمز الشعرى عند الصوفية : طبعة بيروت ١٩٧٢م .

١٧ – الجيلى (عبد الكريم) :

– الإنسان الكامل : طبعة القاهرة ١٣٠٤هـ .

١٨ – حسين (طه) الدكتور :

– إقبال العرب على دراسات إقبال : طبعة (لاهور) ١٩٧٧م .

١٩ – الحلاج (الحسين بن منصور) :

– الطوسين : تحقيق ماسنيون .

٢٠ – الراشد (محمد) :

– وحدة الوجود فى الفكر العربى : منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٥م .

٢١ – السلمى (أبو عبد الرحمن) :

– أصول الملامتية وغلطات الصوفية : قدم له وحققه د. عبد الفتاح الفاوى . مطبعة الإرشاد ١٩٨٥م .

٢٢ – صالح (سعد الدين) الدكتور :

– قضايا فلسفية فى ميزان العقيدة الإسلامية : مطبوعات جامعة الامارات . ط أولى ١٩٩٨م .

٢٣ – صبحى (أحمد محمود) الدكتور :

– الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى : طبعة القاهرة ١٩٦٩م .

٢٤ – صليبا (جميل) الدكتور :

– المعجم الفلسفى : دار الكتاب اللبنانى . بيروت ١٩٧١م .

٢٥ – الطوشى (أبو نصر السراج) :

– اللمع : تحقيق د. عبد الحليم محمود طبعة القاهرة ١٩٦٠م .

٢٦ – عبد النور (جبور) :

– المعجم الأدبى : طبعة بيروت ١٩٧٩م .

٢٧ – العطار (فريد الدين) :

– تذكرة الأولياء : نشر نيكلسون ١٩٠٧م .

٢٨ – العوا (عادل) الدكتور :

– التجربة الصوفية : طبعة دمشق ١٣٨٤هـ .

٢٩ – غلاب (محمد) الدكتور :

– التنسك الإسلامى : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . لجنة التعريف بالإسلام . مصر .

٣٠ – القشيرى (أبو القاسم) :

– الرسالة القشيرية : طبعة بولاق . القاهرة . ١٢٨٤هـ .

٣١ – الكالاباذى (أبو بكر) :

– التعرف لمذهب أهل التصوف : تحقيق وتقديم محمود النواوى . مكتبة الكليات الأزهرية . ط ثانية ١٤٠٠هـ .

٣٢ – كرم (سمير) :

– الموسوعة الفلسفية السوفيتية : وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيت إشراف م. روزنتال وب . يودين . ترجمة سمير كرم ط بيروت ١٩٨١م .

٣٣ – محمود (عبد القادر) الدكتور :

– الفلسفة فى الإسلام : ط دار الفكر العربى ١٩٦٦م – ١٩٦٧م .

٣٤ – المراكبى (عبد الرحمن) الدكتور :

– التصوف الإسلامى بين أنصاره وخصومه (الجزء الثانى) : المطبعة الحديثة . شبين الكوم . ١٩٩٢م .

٣٥ – المرعشلى (أسامة ، نديم) :

– تجديد صحاح العلامة الجوهرى : دار الحضارة العربية . طبعة بيروت .

٣٦ – المصرى (حسين مجيب) الدكتور :

– إقبال بين المصلحين الإسلاميين : طبعة الأنجلو المصرية .

٣٧ – الندوى (أبو الحسن) :

– روائع إقبال : دار القلم الطبعة الثالثة ١٩٧٨م .

٣٨ – الندوى (صلاح الدين) الدكتور :

– الاتجاه الإسلامى فى شعر إقبال : رسالة دكتوراه فى كلية اللغة العربية . جامعة الأزهر ١٩٨٧م .

٣٩ – الندوى (عبد السلام) :

– إقبال كامل : دار المصنفين . أعظم كره . يوبى . الهند .

٤٠ – نيكلسون (رينولد) :

– فى التصوف الإسلامى وتاريخه : تعريف د. أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٩م .