الألوهية عند عبد الرزاق القاشاني

الدكتورة مديحة حمدي عبد العال مرسي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد– كلية الآداب– جامعة الفيوم

Mha06@fayoum.edu.eg

***

ملخص البحث:

جعل عبد الرزاق القاشاني من تحليله لقضية الألوهية وما تفرع عنها من جوانب عديدة محوراً لفلسفته الروحية بصفة عامة، وقضية رئيسية لدراسة قضايا التصوف وعلم الكلام بصفة خاصة. فالألوهية بأبعادها ومحاورها المختلفة عند القاشاني تتمركز في إثبات وجودها وصفاتها وأسمائها، وهذا لديه يرتبط بتفسيره للوجود ككل من ناحية وللتجليات الإلهية وصلتها بالعالم والإنسان من ناحية أخرى. فقد كانت غاية القاشاني من تفسيره لقضايا التصوف الكبرى وعلم الكلام هو إبراز الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالعالم وبالإنسان. وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي النقدي المقارن.

الكلمات المفتاحية: التصوف الفلسفي، التصوف السني، التصوف المقارن، التصوف الإسلامي، الفلسفة الإسلامية، فلاسفة الإسلام، متفلسفة الصوفية، الصوفية الخُلص.

***

المقدمة:

قدم عبد الرزاق القاشاني (ت٧٣٥هـ)[١] العديد من الشروح المهمة التي تعد حجر الأساس في دراسة أهم المؤلفات الصوفية لشيوخ التصوف الإسلامي؛ فقد مهد الطريق لفهم قضايا التصوف الكبرى واستيعابها؛ وهذا لأن غايته الأساسية غاية دينية روحية تهدف لإبراز الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالعالم والإنسان، فهي الغاية العليا التي كان يحاول توضيحها، فالقاشاني كونه صوفيا متفلسفا حاول أن يعالج قضايا التصوف وعلم الكلام التي تتعلق بالألوهية من منظور ديني وروحي مما يعكس تجربته الروحية، فقام بتحليل قضية الألوهية من خلال محاور عدة شديدة الارتباط بها كالذات والصفات، والتجليات، والأعيان الثابتة، والوجود، والعالم

ودرجاته وأقسامه، والإنسان وماهيته وحريته، وخلافته في الأرض، والفعل الإنساني، والتكليف، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار، والمسؤولية، والمصير والجزاء، والسعادة.

وجعل عبد الرزاق القاشاني من تحليله لقضية الألوهية وما تفرع عنها من جوانب عديدة محوراً لفلسفته الروحية بصفة عامة، وقضية رئيسية لدراسة قضايا التصوف وعلم الكلام بصفة خاصة، فالألوهية عنده تتمركز في إثبات وجودها وصفاتها وأسمائها، وهذا لديه يرتبط بتفسيره للوجود ككل من ناحية وللتجليات الإلهية وصلتها بالعالم والإنسان من ناحية أخرى، فقد كانت غاية القاشاني من تفسيره لقضايا التصوف الكبرى وعلم الكلام هو إبراز الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالعالم وبالإنسان، فضلاً عن دقة موضوع الألوهية وأهميته بين قضايا الفلسفة الإسلامية بصفة عامة، وكذلك لارتباطه بالعديد من قضايا التصوف وعلم الكلام لدى القاشاني بصفة خاصة.

فقد يبدو من الظاهر على الفلسفة الإسلامية أنها أهملت جانب الإنسان، أو أنها كانت تدور في مجملها حول موضوع الإلهيات فقط، وأن بحثها في العالم كان بنظرة علمية خالصة، أو باعتباره مدخلاً لبحث الإلهيات، كمقدمة لمعرفة الله، ولكن الواقع والحقيقة عكس هذا، فالإنسان قد بُحِث باستفاضة داخل الفلسفة، إلا أنه لم يبحث كمبحث مستقل منفصل عن الموضوعات الأخرى، بل بُحث من حيث علاقته بالله، ومن حيث كونه فاعلاً مسيراً أو مخيراً[٢] أو بُحِث ضمن محور العالم باعتباره سبباً مباشراً لخلق العالم– كما عند الصوفية المتفلسفين– فقد تبين لنا أن الفلسفة الإسلامية كانت تهتم بالله والإنسان معا، ولم تغفل الجانب الإنساني من تراثها الضخم، بل الحقيقة أنها كانت تبرز الألوهية من خلال ارتباطها بالإنسان كما عند القاشاني. وهذه نقطة انطلاقنا لدراسة الألوهية عند عبد الرزاق القاشاني.

وقد وقع اختياري على هذا الموضوع لأنه يسهم بشكل مباشر في معالجة قضية ارتباط الإنسان المعاصر بالله. فالألوهية تتجلى بأكمل وأجمل مجاليها في الإنسان. فيتجلى الحق في الإنسان بما تفرق به من تجليات على الكون كله. ولهذا فإن دراسة قضية الألوهية عند القاشاني من الأهمية بمكان في رؤية الإنسان المعاصر لحياته ووجوده ومصيره، حيث تربطه بربه في كل لحظة وآن، وهذا سر وجوده وسعادته في الدنيا وفي المآل. فالملحد لا يعرف سبب وجوده، وإلى أي شيء يكون مآله، أما المؤمن فهو يرتبط بالألوهية بعقله وقلبه، وفي رؤيته للوجود كله؛ ولهذا فإن تفكيره مستقيم ومطمئن بالله؛ لأن حياته عامرة بالرضا بقضائه وقدره، وهذا عكس حياة الملحدين الجاحدين بالألوهية فحياتهم خاوية وصراعهم مستمر وقلقهم لا يهدأ لأنهم افتقدوا الجانب الروحي الذي يربطهم بالله.

ولهذا تعد دراسة الألوهية ضرورة من ضرويات البناء المعرفي للإنسان المعاصر لأنها تؤهله لمواجهة أفكار وفلسفات الغرب الإلحادية والتي تجعل من الإنسان كما مهملا لا قيمة له إلا بأن يلهث خلف المادة، فهي وحدها محركه وغايته. وهذا شرخ غائر في الحضارة الغربية المعاصرة والتي تكفر بالألوهية وتجحدها. فالإنسان وحده بماديته هو المسيطر على الفكر الأوروبي المعاصر، مما يؤكد على ضرورة وجود دراسات تسعى إلى تحويل مسار الفكر البشري نحو الألوهية، فالحق خلق الإنسان ليسعد ويرقى من ماديته إلى روحانيته، وبهذا يسمو إلى رتبة إنسانيته التي خُلِقَ لها. فمكافحة العداء الفكري الإلحادي الذي انتقل من الحضارة الأوروبية إلى الشرق، واجب على الباحث العربي المسلم. ومن ثم تأتي أهمية دراسة الألوهية عند عبد الرزاق القاشاني.

الجدير بالذكر أن هذه الدراسة تعد الدراسة الأولى عن عبد الرزاق القاشاني– على حد علمي– مما يجعل البحث فيه من الأهمية بمكان في الدراسات الفلسفية والصوفية والكلامية، كما أن حاجة المكتبة العربية إلى دراسات جديدة وجادة عنه تزيد من أهمية هذه الدراسة.

ولهذا تهدف الدراسة إلى:

أولاً: الكشف عن الألوهية وأوجه تجلياتها في مراتب الوجود.

ثانياً: الكشف عن أقسام الأسماء الإلهية (الذات والصفات والأفعال).
ثالثاً: الكشف عن أوجه ارتباط الإنسان بالله.
رابعاً: الكشف عن حقيقة الفعل الإنساني وما يرتبط به من قضايا كالقضاء والقدر والاختيار والسعادة والشقاوة.
خامساً: الكشف عن الاتجاه النقدي عند القاشاني والذي وجهه لفرق المتكلمين.
سادساً: الكشف عن أوجه ارتباط العالم بالله.

كما تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات التالية: ما هو مفهوم الألوهية ومدلولها لدى القاشاني؟ وما هي الأبعاد الروحية التي أوضحها القاشاني للألوهية؟ وما هي الآراء الكلامية التي ترتبط بتلك القضية؟ وما هي المراتب الكلية؟ وما هي تجليات الألوهية في مظاهر الوجود؟ وما هي حقيقة ارتباط العالم بالله؟ وما هو النقد الذي وجهه لفرق المتكلمين كالأشاعرة والجبرية والقدرية؟ وما هي حقيقة ارتباط الإنسان بالله؟ وكيف ناقش إشكالية الفعل الإنساني والقضاء والقدر والاختيار في الإنسان؟ وكيف كان تفسيره للجزاء والسعادة والشقاوة في الإنسان؟ وكيف تخدم هذه الدراسة تفكير الإنسان المعاصر؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات فإنه من الأهمية بمكان الاستعانة بالمنهج التحليلي لتوضيح آراء القاشاني في الألوهية؛ ومن ثم إظهار الأبعاد الكلامية والمعرفية والوجودية التي ترتبط بها، وكذلك استخراج المصطلحات الجديدة التي ارتبطت لديه بالألوهية من حيث علاقتها بالعالم وبالإنسان، والاستعانة- أيضاً- بالمنهج المقارن لمقارنة هذه الآراء بآراء غيره من الصوفية والمتكلمين. والاستعانة -أيضا- بالمنهج النقدي لمعرفة أوجه النقد التي وجهها لغيره في هذا الصدد، وموقفنا النقدي من هذه الآراء.

وتنقسم هذه الدراسة إلى الأقسام الآتية:

المقدمة.

أولاً: الوجود الإلـهي .

١- الأسماء الإلـهية (الذات والصفات والأفعال).

٢- المراتب الكلية.

٣- تجليات الألوهية في مظاهر الوجود.

٤- المجالي الكلية في الوجود.

٥- حضرات الذات الإلـهية.

٦- تحقيق حقيقة الذات.

ثانياً: علاقة الله بالعالم.

١- العوالم خمسة.

٢- التنزلات في العالم خمسة.

٣- نقد القاشاني لآراء الأشاعرة في خلق العالم.

ثالثاً: علاقة الله بالإنسان.

١- وجود الإنسان.

٢- الفعل الإنساني (إشكالية القضاء والقدر والاختيار في الإنسان).

٣- نقد القاشاني لفرق المتكلمين (القدرية والجبرية).

٤ - موقف القاشاني من الفعل الإنساني (التكليف والمسؤولية).

٥ - الإنسان ومصيره (الجزاء: السعادة والشقاوة).

نتائج الدراسة.

قائمة المصادر والمراجع.

***

أولاً: الوجود الإلهي :

نؤكد- بداية- أن القاشاني لم يتعرض بأي شكل من الأشكال لإثبات وجود الله وتقديم الأدلة والبراهين على ذلك، من منطلق أن هذه القضية تعتبر من المسلمات البديهية لديه، والتي لا مجال للبحث فيها، لأنها قضية مثبتة بذاتها لديه فلا يتعرض لها؛ ولهذا فالألوهية تتجلى له ظاهرة في كل حقائق الوجود.

لهذا يبدأ القاشاني تحليله للألوهية مؤكدا أنها صفته التي تفرد بها في الوجود كله، ويعتبر القاشاني **الأحدية** هي أول صفة تستلزم التعرف على الألوهية في الوجود، فالألوهية هي الحضرة الأسمائية، أما تحقيق حقيقة الذات الأحدية فهي- كما يؤكد القاشاني- حقيقة الحق؛ لأنه من حيث ذاته مقدس عن النعوت والأسماء؛ وهي صفته التي تفرد بها عن العالمين، **فالأحدية ذات صرفة**؛ أي أنها اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعينات عنها، ومن ثم فهي: "نعته بحسب ذاته وسائر النعوت مقتضية الكثرة، والواحد بالذات تعالى وتنزه عن الكثرة، فهو منزه عن النعوت، فسلبت عنه لغناه عن الكثرة"(٣).

أما **الألوهية فهي الحضرة الأسمائية**، والربوبية هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء والتي تطلب العالم(٤). يتبين من ذلك اختصاصه سبحانه وحده بالألوهية دون سواه؛ إذ لا غير ولا سوى، ومن ثم فله التفرد بالألوهية والأحدية دون سواه، "فالله اسم الذات من حيث هي هي، لا باعتبار اتصافه بالصفات، ولا باعتبار لا اتصافه بها، بل مطلقا، ولذلك وصف بالواحد: أي المنزه عن الشريك المماثل، مع جواز اعتبار الكثرة الاعتبارية فيه بحسب صفاته... والأحد: أي المنزه عن اعتبار التعدد والتكثر فيه بحسب ذاته"(٥). فالحقيقة التي هي عين الذات لا تتكثر إلا

بالنسب والإضافات، وتتجلى في الأعيان والحقائق الروحانية المفصلة في الحضرة الواحدية التي هي مظهر علمه، وتلك النسب هي صفاته والذات باعتبار كل نسبة اسم.

فالأحدية– كما يؤكد القاشاني– تعني نفي الكثرة؛ فهو واحد أحد أي أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه([٦]) نسب كثيرة غير متناهية "فهو واحد بهذه النسب كلٌ في الوجود بالأسماء أي النسب والكل فيه واحد فله واحد فله أحدية جميع الجميع بقهر أحديته بالوجود الوحداني كثرة الجميع وهو كامل بالذات غني عن الغير"[٧]. يتبين من ذلك أن مسمى الله أحدي بالذات كلٌ بالأسماء؛ أي أنه تعالى "بأحديته الذاتية والأسمائية ظاهر في كل صورة بقدر قابليتها فله أحدية جميع الربوبية الأسمائية في الكل بالحقيقة"[٨]. أما أحدية الجمع: فهي: " اعتبارها من حيث هي هي بلا إسقاطها ولا إثباتها بحيث يندرج فيها نسبة الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء الإلهية"[٩].

وفي هذا يتفق القاشاني مع الأمير عبد القادر الجزائري؛ فيقرر الأخير أن الذات الأحدية المستحقة الفناء عن العالم، هي بعينها التي تنزلت من أحديتها إلى مرتبة الألوهية، والربوبية، وهي هي فاسمها عينها[١٠]. وظهور الألوهية هو ظهور جميع الأسماء، لأن الألوهية إنما هي المرتبة الجامعة[١١]. فالألوهية تعلم ولا تشهد، لأنها معقولة، والذات تشهد من بعض وجوهها ولا تعلم، إذ العلم بالشيء يقتضي الإحاطة به من جميع جهاته ووجوهه، والإحاطة بالذات محال؛ فالذات لا يدرك ولا يعلم ولا يحكم عليه بشيء[١٢]. والحق تعالى من حيث ذاته الأحدية غني عن العالمين، بل غني عن أسمائه، فتنفي أن يكون معها غير وسوى، إذ ليس في الذات الأحدية ما يطلب العالم، ولو كان في الأحدية ما يطلب العالم لم يصح كونه غنيا[١٣].

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى إبراز آراء الصوفية والمتكلمين في هذا الصدد، فالصوفية ومنهم ابن عطاء الله السكندري اتفقوا على أن أصل لا إله إلا الله هو: إثبات اسم الألوهية، وإخلاص إفراده ونفي ما سواه من الإلهية. وتنزيهه عن أضداده وأنداده، وبفهم معناه وسره يصح الإسلام. فالله عز ذكره هو اسم الذات العلية. الموصوفة بصفة الألوهية المعروفة بنعوت الربوبية. المتصف بصفة الأحدية. المنفرد بوحدة الوحدانية. المنعوت بصمدانية الصمدانية[١٤]. فالأحد والأحدية، والوتر والوترية، أسماء للذات المقدسة باعتبار انتفاء الأسماء والصفات والنسب والإضافات. والواحد والواحدية، والشفع والشفعية، أسماء للذات باعتبار إثبات الأسماء والصفات والنسب والإضافات[١٥]. فالألوهية مرتبة لا تكون إلا لواحد وهو الله تعالى[١٦]. وهكذا يقر الصوفية بأن أرفع العلوم في التصوف علم الأسماء والصفات[١٧]. فالألوهية أعظم مراتب الإله المعبود التي تطلب المألوه العابد. فالذات المقدس لا تدخل تحت إحاطة علم الخلق ولا

إدراكهم[١٨]. والمتكلمون في الألوهية وصفوا الإله: بأنه العالم القادر الحي المريد المتكلم السميع البصير. ومعنى ذلك عندهم أن له علما وقدرة وحياة وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا، ويقول بعضهم: حقيقة معاني هذه الصفات شاهدا وغائبا، ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشقة منها في كل موصوف بها[١٩].

هنا يتجه القاشاني إلى التصريح بأن الحق سبحانه وتعالى وحداني الذات والصفات والأسماء والأفعال، بمعنى أن كل شيء نسب إليه ذات أو صفة أو اسم أو فعل، فنسبتها إليه مجازية؛ لأنها "في الحقيقة عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء والأفعال في مظاهر الكون"[٢٠]. فالوجود وجوده وحده والعالم بما فيه هو تجلياته. والعارف يرى أن كل صفة جزئية مقيدة ظاهرة في مظاهر الكون إنما هي صفة كلية مطلقة متلبسة بلباس الخلق ويشاهدها العارف بنفوذ بصيرته في عين الجمع والإطلاق.

لهذا يصرح القاشاني بأن الأسماء الإلهية: هي الأسماء السبعة الأول وهي: "الحي، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع ، والبصير، والمتكلم. وهي أصول الأسماء كلها"[٢١]. ولما كانت هذه الصفات السبع أمورا اعتبارية مقتضية لربوبية الرب المطلق لجميع الأشياء بواسطتها كانت أزليات هذه الأسماء متقدمة على أزلية الربوبية مطلقا، فحضرة الربوبية متأخرة عن الحضرة الإلهية تأخرها عن حضرة الذات، فأزلية الآزال هي الأولية المطلقة– التي لا تعدد فيها– وأزلية الإلهية متعددة بتعدد الأسماء، والأسماء لا تحصى كثرة، لكنها مع لا تناهيها تنحصر في السبعة[٢٢].

وإذا كان القاشاني اعتبر أن الألوهية هي الحضرة الأسمائية، والربوبية هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء، فإن الأسماء تطلب الظهور في العالم، ومن ثم فالألوهية تطلب المألوه "فالله... اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات، أي المسماة بجميع الصفات، أي المسماة بجميع الأسماء؛ ولهذا يطلقون الحضرة الإلهية من حيث هي هي، على حضرة الذات من جميع الأسماء"[٢٣]. ولذلك تنقسم الأسماء الإلهية– لدى القاشاني– إلى أسماء (الذات والصفات والأفعال).

١– الأسماء الإلهية (الذات والصفات والأفعال):

* **الأولى: أسماء الذات:** وتنقسم باعتبار استقلال الذات بها إلى ذاتية؛ وهي سبعة: الحياة، العلم، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، القدرة[٢٤].

* **الثانية: أسماء الصفات:** كالعليم، الخبير.

* **الثالثة: أسماء الأفعال:** ومجلى الأسماء الفعلية عند القاشاني، هي: "المراتب الكونية التي هي أجزاء العالم وآثار الأفعال"[٢٥]. فالأسماء الإلهية بواطن الأكوان. والأفعالية: كالخالق، وتنحصر باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف، والجلالية كالقهار.

نستنتج من ذلك أن الذات الإلهية– كما يؤكد القاشاني– إن كانت تدرك وتعرف من بعض الوجوه؛ إلا أنه لا يمكن الإحاطة بها كلية؛ لأن حقيقتها من حيث هي كذلك لا يمكن معرفتها بوجه من الوجوه ما لم تتعين بصفة. وأول التعينات، علمها بذاتها، وهذه الصفة تنزل لها من الحضرة **الأحدية الذاتية**– التي لا نعت لها– إلى **الحضرة الواحدية**– التي هي حضرة الأسماء والصفات– وتسمى الحضرة الإلهية، وهذه الحضرة أثبتت للحضرة الأولى أزلية الآزال بهذه النسبة الاعتبارية بين الذات الأحدية وصفاتها، وقد اقتضت الحضرة الإلهية بهذه النسبة حقائق الأعيان، فيحدث لها بحدوث (الأعيان)[٢٦] نسب أخر ومراتب. وهكذا يصرح القاشاني أن المراتب الكلية ست مراتب.

٢– المراتب الكلية:

وهي ست مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الذات الأحدية.

المرتبة الثانية: مرتبة الحضرة الإلهية وهي الحضرة الواحدية.

المرتبة الثالثة: مرتبة الأرواح المجردة.

المرتبة الرابعة: مرتبة النفوس العالمة وهي عالم المثال وعالم الملكوت.

المرتبة الخامسة: مرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة.

المرتبة السادسة: مرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذي هو مجلى الجميع وصوره جمعية [٢٧].

أما المجالي– كما يقرر القاشاني– فهي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغاليق الأبواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه[٢٨]. وعلى هذا فالمجلى هو المظهر الذي تظهر فيه

هذه المراتب. وتترتب هذه المراتب بتنزلاتها وما عداها كلها مجال باطنة وظاهرة، ولا مجلى لأحدية الذات إلا الإنسان الكامل.

أما إذا تساءلنا ما هي تجليات الألوهية في مظاهر الوجود؟ وجدنا القاشاني يجيب عن هذا السؤال مؤكداً أن لها **تجليان ذاتي وأسمائي.**

٣- تجليات الألوهية في مظاهر الوجود:

وهي تنقسم إلى: (تجلي ذاتي) و(تجلي أسمائي صفاتي):

(الأول: التجلي الذاتي): وهي مرحلة الفيض الأقدس، ومنه الابتداء بالتجلي. فهو تجلي ذاتي أي أقدس، وفيه يكون التجلي الذاتي لا يتوقف على شيء. ففيه التجلي والظهور والتنزل عن الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية، أي ظهوره في صورة الأعيان الثابتة القابلة في الحضرة العلمية الأسمائية وهي الحضرة الواحدية. فالفيض الأقدس أي تجلي الذات بدون الأسماء، فلا كثرة فيه أصلا فهو الأقدس، أي أقدس من التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل. ولتوضيح هذه التجليات يصرح القاشاني: "فذلك الظهور ينزل عن الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية وهو فيضه الأقدس أي تجلي الذات بدون الأسماء: الذي لا كثرة فيه أصلا فهو الأقدس أي أقدس من التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل"[٢٩].

(الثاني: التجلي الأسمائي الصفاتي): وهو موقوف على المظاهر الأسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلي الذاتي. وفيه يكون التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل. ثم يتجه القاشاني إلى تحليل آخر للمجالي الكلية في الوجود.

٤- المجالي الكلية في الوجود:

هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغاليق الأبواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي **خمسة:**

الأول: هو مجلى[٣٠] الذات الأحدية، وعين الجمع، ومقام: أو أدنى والطامة الكبرى وتجلي حقيقة الحقائق هو غاية الغايات ونهاية النهايات.

الثاني: مجلى البرزخية الأولى، ومجمع البحرين، ومقام: قاب قوسين، وحضرة جمعية الأسماء الإلهية.

الثالث: مجلى عالم الجبروت وانكشاف الأرواح القدسية.

الرابع: مجلى عالم الملكوت، والمدبرات السماوية، والقائمين بالأمر الإلهي في عالم الربوبية.

الخامس: مجلى عالم الملك بالكشف الصوري وعجائب عالم المثال، والمدبرات الكونية في العالم السفلي(٣١).

نستنتج مما سبق أن الذات الأزلية احتجبت بحجب تعينات صفاتها وصور تنزلاتها عبر مراتب ودرجات متنوعة لتظهر تجليات أسمائها وصفاتها. ولهذا صرح القاشاني أن للذات ثلاث حضرات هي أصولها.

٥- حضرات الذات الإلهية:

وهي ثلاث حضرات:

الأولى: حضرة الفردية(٣٢)، وهي حالة وجودها في عين الجمع حيث كانت ولم يكن معها شيء.

الثانية: حضرة المعية، وهي حالة وجودها مع كل شيء في عالم التفرقة.

الثالثة: حضرة الوترية وهي بقائها بعد فنائها كل شيء في مقام الجمع(٣٣).

فالحضرة الأولى كما يؤكد القاشاني: هي ما وردت الصفات منها، والثانية: ما وردت عليها ثم صدرت عنها، والثالثة: ما صدرت إليها، وفي حضرة الفردية تحتجب تعينات الأسماء والصفات المندمجة في الذات بظهور الذات في حضرة المعية والتي تحتجب فيها الذات بالأسماء والصفات، وفي حضرة الوترية كل واحدة من الذات والصفات متجلية لا تحتجب بالأخرى. وليؤكد القاشاني حقيقة هذه الحضرات استقر تحقيق حقيقة الذات لديه على وجهين: الأول: من حيث وجوده والثاني: في بيان حقائق الأسماء ولا تناهيها.

٦- تحقيق حقيقة الذات:

وهي على وجهين:

الأول: من حيث وجوده:

القاشاني يؤكد أن الله هو وحده الموجود الحق، والعالم بما فيه ما هو إلا مظاهر وتجليات لتلك الألوهية المطلقة، وصفة الألوهية الخالصة لله تستتبع الإيمان بصفة الموجود الحق الموجد للوجود كله، ومن ثم فتوحيد الألوهية لدى القاشاني يستتبع توحيد الوجود له تعالى، وذلك في تصوره يعنى أن الألوهية ثابتة له تعالى على وجه الخصوص منفية عمن سواه، وهكذا فلا يغيب شيء عن ألوهيته في الأرض ولا في السماء، وذلك يقتضى توحيده في وجوب الوجود له تعالى في كل شيء.

وذلك يقتضى أن الله تعالى موجودٌ ثابت له الألوهية على وجه القصر عليه قصراً حقيقياً ضرورياً. فالحق تعالى ثابت له وجوب الوجود لذاته على وجه الانحصار فيه؛ وذلك لأن تحقيق حقيقة الذات الأحدية هي حقيقة الحق، وليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود؛ لأنه من حيث ذاته مقدس عن النعوت والأسماء، لا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه، ومن ثم فالوجود من حيث هو وجود ليس مما عدا الواجب وكل ما هو وجود مقيد فهو به موجود، فوجوده عينه لأن الوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوم لكل موجود سواه؛ لأنه موجود بالوجود.

كما أنه الغني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه وهو الأحد الصمد القيوم. هنا يتضح أن "تحقيق حقيقة الذات الأحدية حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود بشرط اللا تعين ولا بشرط التعين فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والأسماء لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه وليس هو بجوهر ولا عرض... فوجوده عينه... فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره وهو المقوم لكل موجود سواه لأنه موجود بالوجود"(٣٤).

الجدير بالذكر هنا أن القاشاني لم يعرض في أي من مؤلفاته لقضية إثبات وجود الله على اعتبار أنها قضية مثبتة لديه لا مجال للبحث فيها. فمن البديهي أن الألوهية ترتبط لديه بالوجود كله بما فيه، وعلى ذلك "فالوجود الغني والفعل والتأثير والإفاضة للحق ذاتية والعدم والانفعال والتأثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية"(٣٥). ولأنه موصوف بالجلال والكمال والعظمة؛ فإن الوجود المطلق والكمال المطلق ذاتي لله وحده "فالكمال المطلق للحضرة الإلهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والألوهية ذاتيا"(٣٦).

كما يؤكد القاشاني في أكثر من موضع في مؤلفاته أنه ليس في الوجود إلا هو وأسماؤه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير، فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى(٣٧). وعلى هذا فالوجود لديه "حقيقة واحدة هي عين الحق

فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث نسبته إلى العالم غيره ولهذه النسبة ولأجلها قيل الظل موجود بلا شك"[٣٨]. وعلى هذا فالله ليس إلا الوجود الحق، أي الثابت الواجب، الظاهر بذاته لذاته، وما عدا الوجود المحض الثابت الواجب المبين ذاته بذاته لذاته: هو العدم الصرف[٣٩].

مما سبق يتضح تأكيد القاشاني على أن الوجود ليس إلا عين الحق تعالى، والإضافة نسبة ليس لها وجود في الخارج. والأفعال والتأثيرات ليست إلا تابعة للوجود إذ المعدوم لا يؤثر، فلا فاعل ولا موجود إلا الحق تعالى وحده. أما الوجود الإضافي فهو ظاهر الممكنات أو ظاهر الوجود– كما يؤكد القاشاني– أي ما تجلي الحق فيه بصور الأسماء أعيانها وصفاتها[٤٠] إذ "لا وجود إلا وجود الحق المطلق"[٤١].

حيث إن الوجود الحقيقي المطلق ليس إلا وجود الحق، أما الوجود الإضافي فهو عكس الوجود الحقيقي المطلق، فإن الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شيء الذي هو الحق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيد به وتخصص بالمحل فكان ممكنا من حيث التخصيص والتقيد، وكل مقيد كان كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوة التي يرى الناظر صورته فيها "أي في كون يحصر الأمر ويظهر سر الحق تعالى به إليه"[٤٢].

وليزيد القاشاني الأمر وضوحاً قرر أن ذات الحق هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك فهو المطلق، أي الحقيقة التي هي مع كل شيء، لا بمقارنة، فإن غير الوجود البحت هو العدم المحض، فكيف يقارنه ما به موجود وبدونه معدوم، فإن ما عداه هي الأعيان المعدومة، فهو الأحد الذي كان ولم يكن معه شيء. وعلى هذا يكون هناك وجهان للإطلاق والتقييد: "وهما جهتا اعتبار الذات بحسب سقوط جميع الاعتبارات وبحسب إثباتها، فإن ذات الحق هو الوجود من حيث هو وجود، فإن اعتبرته كذلك فهو المطلق... وإن قيدته بقيد أن يكون معه شيء، فهو عين المقيد الذي هو به موجود وبدونه معدوم"[٤٣]. لأنه بكل شيء محيط بأحديته المطلقة فلابد أن يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية أو بالعقلية الظنية والعلمية.

الثاني: في بيان حقائق الأسماء ولا تناهيها:

تحقيق حقيقة الذات– كما يؤكد القاشاني– تتطلب بعد إيضاح حقيقة وجوده إيجاد تفسير لحقائق الأسماء ولا تناهيها، والتي هي بدورها تتطلب توضيح حقيقة مهمة مؤداها أن ذات الحق تعالى من حيث هي هي تقتضي علمه بذاته؛ وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما

هي عليه، وذلك الاقتضاء هو المشيئة، وقد تطلق عليها الإرادة، "فذات الحق تعالى من حيث هي هي يقتضي علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته وذلك الاقتضاء هو المشيئة وقد تطلق عليها الإرادة"(٤٤).

هنا يتضح أن للذات بحسب كل عين اسم؛ وتلك الأعيان أيضا أسماء لكونها عين الذات مع التعين، ولكل عين إلى جزئياتها الحادثة في العالم نسبة. والحوادث غير متناهية فأسماؤه تعالى غير متناهية؛ ولهذا وصفها بأنها لا يبلغها الإحصاء، وهي تقتضي وجود العالم "الوجود الحق يظهر في الأعيان بحسب التعينات المختلفة بصور مختلفة... باعتبار شهود الكثرة في الذات الواحدة لتجليها بصور الأعين ولاعتبار شهود الوحدة في صور الكثرة لتحققها بالحقيقة الأحدية"(٤٥).

هنا يتساءل القاشاني هل يمكن التعرف على الحقيقة الإلهية مع قطع النظر إلى الإضافة؟

يجيب القاشاني عن هذا السؤال مؤكداً أن: النظر إلى الحقيقة الإلهية مع قطع النظر عن الإضافة محال؛ فالحق مطلق عن كل قيد وحد ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه الكل "فهو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالية وعالم الأجسام السافلة وما بينهما من التعينات والنسب والإضافات الظاهر بربوبيته للكل الباطن بهويته في الكل لأنه عين العالمين في الشهود والوجود"(٤٦). فما يعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيات "إلا قدر ما ظهر عنها في نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهيئاتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود"(٤٧). ولهذا أكد القاشاني أن مجلى الأسماء الفعلية: هي المراتب الكونية التي هي أجزاء العالم وآثار الأفعال(٤٨).

ثانياً: الله والعالم:

يصرح القاشاني في أكثر من موضع في مؤلفاته بأن الحق خلق العالم مرآة مجلوة يشاهد عينه فيها عيانا. "فالحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة... فمشيئته لرؤية أعيان الأسماء أو عينه في كون جامع والأسماء مقتضية لوجود العالم"(٤٩). ولذلك شبهه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين" شبح مسوى لا روح فيه أو مرآة غير مجلوة"(٥٠). وهذا- كما يوضح القاشاني- لا يتحقق إلا من خلال ظهور تجليات أسمائه فيه؛ أي: ليظهر بصفاته في مظاهر المكونات على حسب استعداد المتجلي فيه. فتستر من جهة إطلاقه بكل ما

ظهر في العالم من التعينات المتنوعة. فالعالم كما يصرح القاشاني: "ظاهره خلق وباطنه حق"(٥١).

حيث إن رتبة روح العالم وجلاء المرآة– في رأي القاشاني– إنما هي للإنسان أو كما أطلق عليه القاشاني (العالم الكبير) "فالحضرة الإلهية جامعة للذات والأسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم تبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته... فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها. فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه إلا أن أحدية جمع الوجود التي تناسب بها العالم الحضرة الإلهية لم توجد في جميع أجزائه إلا في الإنسان فكان الإنسان مختصرا من الحضرة الإلهية"(٥٢).

نستنتج من ذلك أن الحق ما تجلى على العالم بتجليات أسمائه وصفاته إلا ليشاهد فيه جمال صنعته "فجميع أجزاء العالم بمجموعها دليل على أصل العالم الذي هو الرب المطلق رب الأرباب وجميع أجزاء العالم فهو الدليل الأتم على ربه بل على نفسه إجمالا وتفصيلاً"(٥٣). وعلى هذا يتضح أن العالم هو الإنسان الكبير الذي تفرقت فيه أسماء الحق وصفاته. فما تفرق في العالم تجمع في الإنسان؛ لأن "الإنسان هو العالم الصغير والعالم هو الإنسان الكبير... والذي ظهر في نفس الرحمن من العالم هو الأسماء الإلهية التي نفس الله تعالى بنفسه عنها كربها الذي تجده من عدم ظهور آثارها"(٥٤). فإن الأسماء عين ذاته التي اقتضت وجود العالم؛ والعالم محتاج إلى الجلاء لأنه مجلى لأسمائه وظهور لآثاره، وعلى هذا يصرح القاشاني بأن العوالم خمسة.

١– العوالم خمسة:

يصرح القاشاني أن **العوالم خمسة:** كلها حضرات للحق في بروزه: "حضرة الذات، وحضرة الصفات والأسماء وهي حضرة الألوهية، وحضرة الأفعال وهي حضرة الربوبية، ثم حضرة المثال والخيال، ثم حضرة الحس والمشاهدة، والأنزل منها مثال وصورة للأعلى. فالأعلى عالم الغيب المطلق أي غيب الغيوب والأنزل عالم الشهادة فهو آخر الحضرات. فكل ما فيه مثال لما في عالم المثال وكل ما في عالم المثال صورة شأن من شؤون الربوبية وكل ما في الحضرة الربوبية من الشؤون فهو من مقتضى اسم من أسماء الله"(٥٥).

نستنتج من ذلك أن كل ما في الحضرة الربوبية من الشؤون فهو من مقتضى اسم من أسماء الله وصورة صفة من صفات الله، وكل صفة وجه للذات تبرز بها في كون من الأكوان،

وعلى هذا فإن التنزلات ليست إلا تعينات وشوؤنا للذات الأحدية في الصور الأسمائية المؤثرة في صورها المتأثرة، وهذا ما دعاه إلى تقسيم التنزلات في العالم إلى خمسة تجليات وتنزلات.

٢- **التنزلات في العالم خمسة:**

أولها: تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة وهو عالم المعاني.

وثانيها: التنزل من عالم المعاني إلى التعينات الروحية وهي عالم الأرواح المجردة.

وثالثها: التنزل إلى التعينات النفسية وهي عالم النفوس الناطقة.

ورابعها: التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة وهي عالم المثال وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبقة وهو بالحقيقة خيال العالم.

وخامسها: عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة[٥٦].

يتضح مما سبق أن العالم- كما يؤكد القاشاني- مجلى لأسماء الألوهية في الوجود، ولما كان الاسم في الحقيقة هو الذات المتسمة بصفة كان موقع الأسماء ومستقرها عالم الجبروت، ووجودها فيما تحتها من العوالم ليس إلا بطريق التنزلات؛ ولهذا قام القاشاني **بتقسيم آخر للتنزلات، وهي:**

أولا: تنزل إلى عالم الملكوت من جهة اتصافها بالصفات.

وثانيا: تنزل إلى عالم الغيب من جهة إبداعها الروحانيات وانخلاعها عليها.

وثالثا: تنزل في عالم الشهادة من جهة تكوينها الجسمانيات وظهورها فيه، ولا عالم تحته تنزل إليه، فيرجع بطريق الإدراك من المحسوسات إلى الحواس، ومن الحواس إلى المحس، وهو النفس، فتطلع حينئذ طوالعها من مطالع آثارها في عالم الغيب لاهتداء النفس بشهود الآثار إلى المؤثر[٥٧].

نستنتج من أقوال القاشاني أن "الله عين الوجود المحض المطلق"[٥٨] ؛ وهذا لتحقق أسماء الألوهية فيه؛ ولهذا كانت صور العالم حقائق وأعيان لأصل الحقائق، أي لتجلي الألوهية فيه. فحقيقة الحقائق كما تحقق الحقائق الروحانية في العالم العلوي، وهي أيضا تحقق الحقائق الجسمانية في العالم السفلي بتجل واحد ذاتي. وهذا يدل على أن أصل الجميع بما تقتضيه الطبيعة الكلية هو الذات الأحدية السارية في الكل "فليس المراد بصورة العالم صورته الشخصية

الحسية... بل الصورة النوعية العقلية وهي الأسماء الحسنى وحقائقها التي هي الصفات العلى فإن صور العالم مظاهر الأسماء والصفات فهي صورة الحقيقة الباطنة والمحسوسات صورة الشخصية الظاهرة... فكل ما تسمى به الحق من الأسماء كالحي والعالم والمريد والقادر واتصف به من الصفات كالحياة والعلم والإرادة والقدرة موجود في العالم، فما دبر الله ظواهر العالم إلا ببواطنه"(٥٩).

فبتجليات الألوهية في العالم تظهر التعينات العينية كلها وتتميز صفاته وأسماؤه وتظهر في صور العالم. فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه. فمدبر ظواهر العالم وبواطنه هو واجب الوجود واجب بذاته، الغني عن العالمين. وذلك الوجود الحق الواجب– كما يصرح القاشاني– "هو المتجلي في صور أعيان العالم بذاته وأن أول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة(٦٠) العلمية كلها ولا وجود لها إلا به فهي به موجودة أزلا وأبداً وينسبه إليها بنسب أسمائه بل التعينات العينية كلها صفاته وبها تتميز أسماؤه وتظهر الإلهية بظهورها به في صور العالم فهو الظاهر في صورة العالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها"(٦١).

نستنتج من ذلك أن جميع أجزاء العالم– كما يؤكد القاشاني– هي مقتضيات لأسمائه الإلهية، والأعيان هي أجزاء العالم وصورها في الوجود. ونستنتج أيضاً أن العالم ليس إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلها "فالعالم صورة الحق والحق هوية العالم وروحه. وهذه التعينات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مجلى لاسمه الباطن"(٦٢). أي أن العالم مجلى لظهور الألوهية بآثارها وصفاتها في الوجود، فالأكوان وأوصافها وأحكامها لم تظهر إلا به، وفي ظل هذا التصور من القاشاني للعالم انتقد آراء المتكلمين في خلق العالم ومنهم الأشاعرة.

٣– نقد القاشاني لآراء الأشاعرة في خلق العالم:

يؤكد القاشاني في أكثر من موضع في مؤلفاته أن العالم بأجزائه وتفاصيله متغير باستمرار. على اعتبار أن تجليات الحق تتجدد وتتنوع في الشهود دائما؛ ولهذا العالم يعدم ويفقد في كل آن لتجدد التجليات عليه. فيكون في كل آن بخلاف الآخر مع أن العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها. ولهذا يصرح القاشاني أن: "العالم بمجموعه متغير أبدا وكل متغير يتبدل بعينه مع الآنات فيكون في كل آن متعينا غير المتعين الذي هو في الآن الآخر مع أن العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها. فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالتعين الأول ومجموع الصور أعراض طارئة مبتدأة متبدلة في كل آن"(٦٣).

وبناء على ما تقدم من آراء القاشاني في العالم، فإنه ينتقد الأشاعرة في عدة نقاط منها:

أولاً: في أنهم لم يعرفوا حقيقة العالم، وادعوا أن العالم ليس إلا مجموع الصور التي يسمونها أعراضاً.

ثانياً: أثبتوا أن الجواهر ليست بشيء ولا وجود لها أصلاً.

ثالثاً: اعتقدوا بتبدل الأعراض في الآنات فظهر خطأهم.

رابعاً: غفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق.

وفي التصريح بنقدهم يقول القاشاني: "أما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم وأن العالم ليس إلا مجموع هذه الصور التي يسمونها أعراضا وأثبتوا جواهر ليست بشيء ولا وجود لها وغفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق فذهبوا إلى تبدل الأعراض في الآنات فظهر خطأهم"(٦٤).

وليزيد القاشاني الأمر وضوحاً في رده على الأشاعرة وإثبات خطأهم، أكد أن الحق عين كل شيء. فإذا كان عين هوية العالم أي حقيقته من الله. فإن هوية العالم وهوية كل جزء حجابه وستره؛ ليتوكل عليه. فإنه به موجود وهو الفاعل فيه لا فعل للحجاب. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم. فقد أوجده الله؛ أي ظهر بصور تجليات ألوهيته فيه "فالحق تعالى هو عين الوجود المطلق وأن حياته وعلمه وسائر صفاته هي عين ذاته فحيث كان الوجود كانت الحياة وسائر الصفات"(٦٥).

ويستمر القاشاني في رده على الأشاعرة مؤكداً أن: "ما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة لها مراتب وظهور لا تتناهى أبدا"(٦٦). وهي متدرجة ومترتبة في التعين حتى تصل إلى مرتبة العالم ثم تفاصيل الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأعضاء والأجزاء والأعراض والنسب ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين و"صورة العالم بعينها كصورة الإنسان، فكما أن لأفعال الإنسان عند صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهاداتها... مراتب... فكذلك لما يحدث في العالم من الحوادث"(٦٧).

يتضح مما سبق اتفاق القاشاني مع القونوي (ت٦٧٣هـ)- السابق عليه- فيصرح الأخير بأن الحق سبحانه لما أحب ظهوره بصورة كماله المستجن في غيب هويته المستوعب لأحكام سائر شؤونه الذاتية، وظهر في كل شأن منها بحسبه، أي بحسب ذلك الشأن، لا ليظهر عين الشأن فقط، ولا لأن يظهر ذاته في ذلك الشأن، بل ليكتسب كل شأن منها حكم سائر شؤونه(٦٨). فالوجود العام الذي تلبست به الممكنات هو فائض النور الذي انبسط على الشؤون الإلهية، فظهرت تعيناتها المستجنة في غيب الذات والمستهلكة في أحديته(٦٩). هنا يتبين لنا أن الألوهية ترتبط بتحديد علاقة الوجود بالماهية، وهذا بلا شك من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض آراء يونانية، وقد قال بها الفارابي وعززها ابن سينا(٧٠).

ثالثاً: الله والإنسان:

١- وجود الإنسان:

يؤكد القاشاني أن حقيقة الإنسان عين جلاء(٧١) للأسماء كلها، فالحضرة الإنسانية لا واسطة بينها وبين خالقها "فالحضرة الإنسانية جامعة لها إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصبغا بصبغ جميع المراتب فصار الإنسان برزخا جامعا لأحكام الوجوب والإمكان"(٧٢). لهذا جمع الحق في الإنسان ما تفرق في العالم من مجالي أسمائه وصفاته. فأجزاء العالم هي حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان. والإنسان- كما يظهر لنا- لا يُعرَف إلا من خلال ما هو جوهري فيه، أي في إطار علاقته بالحق، وكل ما يخرج عن علاقته بالحق يسقط من تعريفه وماهيته. وهنا تكون الحقيقة الإنسانية، هي المرتبة التي تقبل صور الكمالات الأسمائية والصفاتية الإلهية(٧٣).

فالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات- كما يرى القاشاني- "ليست بموجودة في الإنسان صورها وأشخاصها لكن حقائقها التي بها هي كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطبقة والطبائع العنصرية والصور الجسمية المادية والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية بأسرها وفي الجملة الجواهر والأعراض كلها موجودة فيه. فصح أنه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهية وجميع الحقائق بأعيانها وأجزائها في الإنسان الكامل"(٧٤).

هذا لأن نشأة الإنسان بصفة عامة تحوي التكريم والتشرف من رب العالمين، ونشأة الإنسان الكامل بصفة خاصة تحوي جميع مراتب الوجود؛ لأنه مجمع ما تفرق في المراتب

العلوية والسفلية "فاختص الإنسان بالحظ من جميع الأسماء، ولذلك طاع تارة وعصى أخرى... فركب في فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفة وهيئة بتلك اللطائف للتحقيق بكل الأسماء الجمالية"(٧٥). فجعله على صورته ليكون خليفة في الأرض، وخلع عليه جميع خلع أسمائه وصفاته، وسماه إنسانا، وجعل له بحكم الأسماء حقائق متنوعة- وهذا عبر ظاهره وباطنه- ليتمكن بها من التصرف في الملك والملكوت "وهو الأمر الذي يستحق به الإنسان الخلافة"(٧٦).

نستنتج من ذلك أن الإنسان الكامل هو الخليفة "والوجود إنما تم بالخلافة الإلهية في الصورة الإنسانية وأول من ظهر فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم"(٧٧). فبوجوده ظهر العالم وتحقق، فهو سبب وجوده "لأن نشأته تحوي الحقائق كلها وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية بأحدية الجمع التي تناسب لها حقيقة الحقائق وهي الجمعية المذكورة إذ لا شيء في النشأتين إلا وهو موجود فيه، أي لا مرتبة في الوجود إلا وشيء منها فيه... فسمي إنسانا لأنه عالم صغير والعالم يسمى إنسانا كبيراً"(٧٨).

كما يذكر القاشاني سببا آخر للقصدية من خلق العالم: مؤكداً أن الإنسان هو الحامل للسر الإلهي وأمانته، أي معرفته، فالمقصود من الكل معرفته. ولا يعرفه من العالم إلا الإنسان. فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق العالم، فالعالم تابع لوجوده. وهو الذي نظر به الحق إلى الخلق فرحمهم بالإيجاد. ولهذا عرفه بأنه "الإنسان الحادث بجسده الأزلي بروحه. والنشء الدائم الأبدي بحقيقته الجامعة بجسمانيته وروحانيته؛ لأنه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة"(٧٩).

فظهرت دائرة الوجود في الإنسان على اعتبار أنه العالم الصغير؛ وذلك لأن له حقيقة باطنة وصورة ظاهرة "أما حقيقته الباطنة، فالروح الجزئي المنفوخ فيه الروح الأعظم والعقل الجزئي والنفس الطبيعية الجزئيتان. وأما صورته الظاهرة، فنسخة منتسخة من صورة العالم فيها من كل جزء من أجزاء العالم لطيفها أو كثيفها"(٨٠). فقد استخلفه الحق في حفظ العالم؛ لأنه مظهراً لأسمائه.

فبحصول الجمعية الإلهية(٨١) والحقائق الكونية حاز الإنسان الترقي في مراتب الكمال الروحي إلى الله، فكل من كان حظه من الأسماء الإلهية والحقائق الكونية أوفر كان أكمل، وكلما كان حظه منها أقل كان أنقص "فالكمال عبارة عن حصول الجمعية الإلهية والحقائق الكونية في الإنسان. فكل من كان حظه من الأسماء الإلهية والحقائق الكونية أوفر وظهوره بها أتم والجمعية الإلهية بجميع صفاته وأسمائه فيه أكثر، كان أكمل، وكلما كان حظه منها أقل كان أنقص، وعن مرتبة الخلافة الإلهية أبعد"(٨٢). والكامل هو الذي يشهد الألوهية متجلية في مراتب الوجود، فيرى

الحق في الخلق والخلق في الحق، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه وخلقا من وجه "فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الأحد ولا يزاحم في شهوده كثرة المظاهر أحدية الذات التي يتجلى فيها"(٨٣). وهذا لاشك يدعو الإنسان لمزيد من التفكر في ارتباطه بالألوهية، وهذا الارتباط يجعله يعلو ويسمو بنفسه، فيشعر بقوة خارقة تدفعه لمزيد من الإيمان بالله(٨٤). فارتباط الإنسان بالله قد يصل به إلى درجة عالية من الوعي بحيث يعبر جميع الحواجز؛ ويعلو على وعي العقول(٨٥).

نستنتج مما سبق أن الإنسان– في رأي القاشاني– من جملة أجزاء العالم، والإنسان الكامل– تحديداً– هو الذي اكتملت به دائرة الوجود، وما تحقق كماله إلا بحفاظه على كمال فطرته الإنسانية، تلك الفطرة التي متى سلمت من آفات النفس وصفاتها، صفت وأشرقت وتجردت العلائق البدنية "واستعدت لكمالها واشتاقت إلى غايتها وقهرت النفس وقمعت غلباتها وكسرت سورتها ومنعت وثباتها... وارتفعت بهمتها العالية إلى المراتب السنية والمقامات الشريفة"(٨٦). فيحظى بفضل استعداده إلى الترقي لأشرف المقامات، فيكشف له الحق عن ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله.

هنا يتضح أن الترقي في مراتب الكمال الروحي– في رأي القاشاني– لا يتحقق إلا بالترقي في مراتب المعارف الربانية، وبهذا يتعرف على تجليات وأسرار الأسماء والصفات الإلهية. يتضح من ذلك تحقق "معاني الأسماء الإلهية في الإنسان الكامل البالغ في الحقيقة الإلهية... ثم يتولى بذاته ربوبية هذا الإنسان ويؤيده بجميع أسمائه فيعبده هذا الإنسان حق عبادته بالعبودية الذاتية"(٨٧).

نستنتج من ذلك أن العبودية الذاتية لا تتحقق إلا للإنسان الكامل الذي تجلت الأسماء فيه، فإن كمال العبد في كمال عبوديته لله تعالى، وهذا يؤهله لقبول تجليات الأسماء الإلهية عليه "فوجهة جميع العابدين هي الحضرة الألوهية"(٨٨).

لعل هذا ما جعل القاشاني يقرر أن باطن الإنسان الكامل– أي قلبه– هو مجمع ما تفرق في الوجود من مجالي الألوهية "فالإنسان الكامل... صورته الباطنة من الأسماء والصفات"(٨٩). فالإله المطلق الذي هو عين كل شيء "لا يسعه شيء إلا قلب العارف الذي هو عين الكل فإنه متقلب مع الحق في إطلاقه وتقيده"(٩٠). فقلب العارف يدور مع الحق ليس له حيثية، ولا كيفية معينة، ولا قابلية مخصوصة بشيء دون شيء. وهذا بخلاف سائر القلوب فيكون بحسب تجليات

الألوهية، فلم يكن فيه سوى الحق فعلى أي صورة يتجلى الحق كان، فيتسع ويضيق مع المعرفة بالله "ولهذا لا يكون محل المعرفة الإلهية في الوجود إلا القلب"[٩١].

فلكون الإنسان الكامل جامعا لحقائق العالم ومفرداته- كما يؤكد القاشاني- اختصه الحق بالجمعية دون غيره "وبهذه الجمعية التي اتحدت بها مفردات العالم كاتحاد العناصر بالتركيب... فاستحق به الخلافة لأن الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته وأسمائه وينفذ حكمه في المستخلف فيه ويناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته وأسمائه"[٩٢]. فيناسب بروحه واحدية جمعية الحق وشارك بصورته وأجزاء وجوده ومفرداته العالم، فهو من حيث الصورة الظاهرة داخل في العالم، ومن حيث معناه وباطنه هو الخليفة "فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة"[٩٣].

نستنتج من ذلك أنه ما ثبتت الخلافة للإنسان الكامل إلا بجمعه بين حقائق العالم وصوره، وكذلك لتحقق قلبه بجمع ما تفرق في الكون من الصفات الإلهية "وليس لأحد ... من العالم مجموع ما للخليفة، فإنه مظهر الذات مع جميع الصفات، بخلاف سائر الأشياء وإلا لكان الكل مظهرا له. فما فاز من بينهم إلا بالمجموع"[٩٤]. وهكذا تصير للإنسان الكامل أسمى رتبة وجودية ومعرفية، لكونه واسطة بين الحق والخلق، فيعرف صورة العالم وحقائقه بظاهره وصورة الحق وأسماءه الذاتية بباطنه ويتحقق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين، وهنا تتحقق حقيقة الإنسان من حيث هو روح العالم وحياته، وبدونه يفنى ويزول، وهذا لأنه اطلع على ما أودع في الوجود من أسرار الألوهية.

الجدير بالذكر هنا أن القاشاني يصرح بأن أكمل أفراد الإنسان هو محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأن الصورة المحمدية جامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الأسمائية([٩٥]) وجميع المراتب الإمكانية. وهو القلب الكلي الشامل لجميع القلوب وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم "لأن العين المحمدية من حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهو عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول وأما من حيث صورته فلأن الصورة المحمدية جامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الأسمائية وجميع المراتب الإمكانية"[٩٦]. لهذا هو القلب الكلي الشامل لجميع القلوب وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم فهو أتم دليل وأوضحه على ربه لكونه أكمل المظاهر الكمالية. فمحمد- صلى الله عليه وسلم- أكمل أفراد النوع الإنساني، وأول التعينات الذي تعينت به (ظهرت به) الذات الأحدية قبل كل تعين؛ ولهذا فهو يشمل جميع التعينات.

هنا يصرح القاشاني بأن تحقق العبد بالكمال الإنساني– أي وصوله إلى رتبة الإنسان الكامل– لا تمنعه من إعلاء الفرق بين الخالق والمخلوق أي بين الألوهية والمألوه، فلا يتسنى التحقق برتبة الإنسان الكامل إلا لمن وقف على عبوديته بالذل والانكسار والخضوع أمام الواحد القهار. فالعبودية الذاتية تتحقق "لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب، فوقف على مرتبة عبدانيته مرضيا عند ربه راضيا بربوبيته لرضا ربه بعبوديته قضاء لحق التمييز مع كون الحقيقة واحدة... فالحقيقة تستلزم الخلقية استلزام الرب للمربوب والخالق للمخلوق والإله للمألوه لما بينهما من التضايف فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر"(٩٧). وليزيد القاشاني الأمر وضوحا قرر أنه: "لابد من فارق وليس إلا افتقارنا إليه وغناه عنا"(٩٨).

هذا ما جعل القاشاني يصرح بتميز رتبة الإنسان عن رتبة الملائكة، وهذا التمييز لا يعني الأفضلية، بل لجمعيته للأسماء الإلهية تحقق بسر العبادة الذاتية التامة، مما جعله يتميز عن الملائكة. أي يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث إنه مطلوب جميع الأسماء أعز الموجودات ومن حيث إنه عابد ربه بجميع الأسماء أذل الأشياء؛ إذ لا يعبد الله العبادة الذاتية التامة بجميع الأسماء إلا الإنسان الكامل "وليس للملائكة جمعية آدم(٩٩)... أي لم تطلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الإلهية وظهوره بصورة الحق... فما تقتضيه الحضرة الإلهية من أن يعبد بعبادة ذاتية أي يطلب عابدا يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث إنه مطلوب جميع الأسماء أعز الموجودات ومن حيث إنه عابد ربه بجميع الأسماء أذل الأشياء إذ لا يعبد الله العبادة الذاتية التامة بجميع الأسماء إلا الإنسان الكامل"(١٠٠).

كما يصرح القاشاني بتميز رتبة الإنسان عن رتبة الملائكة معللا ذلك بسبب آخر؛ وهو لأنها لم تعرف من الأسماء الإلهية ما عرفه وتحقق به الإنسان الكامل، فلم تعرف ما تسبح الله وتقدسه به كالإنسان الكامل الذي تحقق بالجمعية، فلم تعبد الله العبادة الذاتية الاختيارية وإنما هي مفطورة على العبادة. وفارق بين من يعبده سبحانه بالاختيار ومن يعبده بالاضطرار؛ ولهذا كان الإنسان متميزا عنها بالسعي والاجتهاد والعبودية، ومتميزا عنها بتسبيح الحق وتقديسه أكثر "فليس للملائكة جمعية آدم فلم تطلع على الأسماء التي تخص جمعية آدم وسبحت الحق وقدسته جمعية آدم بها ولم تعرف أن لله أسماء لم يصل علمها إليها فما سبحت بها ولا قدسته فغلب عليها مقتضى نشأتها... فما عرفت ما في آدم من الأسماء التي لم تعرفها فحكم عليها حالها التي هي النقص"(١٠١).

نستنتج مما سبق أن دراسة الألوهية لم تكن بمعزل عن الإنسان، بل إن فلسفة العصور الوسطى كانت تتميز عن الدراسات المعاصرة بأنها تجمع في دراساتها بين الله والإنسان. وهذا

بخلاف الدراسات في الفلسفة المعاصرة والتي كانت تهتم بالإنسان فقط. ومن ثم فهي فلسفات إلحادية مادية تضيق بأفق العبد لأنها تحجم إمكانياته وقدراته وتحد من أفقه وتطلعاته. أما الفلسفة الإسلامية وعلى الأخص هذه الدراسة فهي تعزز من معارف الإنسان وتمجده لأنها تربطه بخالقه. ولهذا فمعالجة هذه القضية يعد دحضاً لآراء الملحدين، والذين جعلوا من الإنسان المعاصر آلة لا يعرف سبباً لوجوده إلا البحث عن المادة، وبعد فراغه من المادة لا يجد سوى الانتحار ليتخلص من الحياة التي يفتقد معها السعادة الروحية والتي لا يجدها سوى بارتباطه بخالقه. ومن ثم فهذه الدراسة تعضد الجانب الإيماني الروحي في حياة الإنسان المعاصر.

٢- الفعل الإنساني (إشكالية القضاء والقدر والاختيار في الإنسان):

إذا كانت علاقة الإنسان بالله هي القضية الرئيسية التي تسيطر على تجربة القاشاني الروحية كلها، فإن الفعل الإنساني أو الاختيار والمسؤولية من أهم القضايا التي استرعت اهتمامه في هذا الصدد؛ ولهذا تساءل القاشاني: كيف يكون الاختيار؟ وكيف نجد الفرق بين المجبر على أفعاله والمخير فيها؟ وكيف نؤاخذ أو نعاقب على أفعالنا؟ أو نؤجر ونثاب بقصدها؟ وأي فائدة للتكليف بالطاعات والعبادات ودعوة الأنبياء والمعجزات؟ وأي تأثير للسعي والجد والجهد؟ وأي توجيه للوعيد والوعد؟ وما معنى الابتلاء؟

ويجيب القاشاني عن جميع هذه التساؤلات فيما يلي، ويبدأ بالإجابة عن سؤال: كيف يكون الاختيار في الإنسان؟ فيصرح القاشاني بأن معنى **القضاء:** "عبارة عن ثبوت صور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلي. **والقدر:** عبارة عن حصول صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي. مطابقة لما في المواد الخارجية مستندة إلى أسبابها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها. ويشملها **العناية الإلهية**- المسماة بالعناية الأولى- شمول القضاء للقدر والقدر لما في الواقع، فهي عبارة عن إحاطة علم الله تعالى بالكل على ما هو عليه إحاطة كلية تامة"[١٠٢]. فالعالم الروحاني بجوهره المجرد محل القضاء، بينما العالم النفساني بجرمه السماوي محل القدر.

فالقضاء والقدر- كما يصرح القاشاني- إنما يوجبان ما يوجب الوقوع والحدوث بتوسط أسباب منتظمة، فاجتماع تلك الأمور- التي هي الأسباب والشرايط- مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبر المُقضى المقدر، وعند تخلف واحد منها أو حصول مانع بقي وجوده في حيز الإمكان. فمن جملة الأسباب في الإنسان: الإدراك والعلم والقدرة والإرادة والتفكر أو التخيل ليختار بهم الفعل أو يتركه. ووجوب الفعل بهذه الطريقة- كما يصرح

القاشاني– لا ينافي كونه بالاختيار. وفي ذلك يصرح القاشاني: أن "القضاء والقدر إنما يوجبان ما يوجبان بتوسط أسباب وعلل مترتبة منتظمة، بعضها مدبرات ومعدات كالنفوس السماوية والحركات والأوضاع الفلكية والصور واللواحق المادية... فاجتماع تلك الأمور– التي هي الأسباب والشرايط– مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبر المُقضى المقدر، وعند تخلف واحد منها أو حصول مانع بقي وجوده في حيز الإمكان كأن لم يكن"(١٠٣).

كما يعتبر القاشاني أن "وجود الإدراك والعلم والقدرة والإرادة والتفكر والتخيل وسائر القوى والآلات مع ترتبها– كلها– بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، وإلا لتسلسلت القدر والإرادات إلى غير نهاية"(١٠٤). وهذا تصريح منه بأن الأسباب والعلل قدرها الله لحدوث الأشياء. فإذا أدركنا شيئا علمناه، وإذا علمناه وجدناه ملائماً أو منافراً، ثم ينبعث منا شوق إلى جذبه أو دفعه، وذلك الشوق هو العزم الجازم المسمى إرادة، وإذا انضمت إلى القدرة– التي هي هيئة القوة الفاعلة– انبعثت قوة لتحريك الأعضاء فتحصل الحركة، ومن ثم يظهر الاختيار، ثم يستعمل العقل أو قوة التفكر لترجيح الاختيارية في الطلب. ولاشك أن وجود الإدراك والعلم والقدرة والإرادة والتفكر كلها بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، ولعل هذه الآراء من القاشاني دعته إلى انتقاد بعض فرق المتكلمين كالقدرية والجبرية.

٣– نقد القاشاني لفرق المتكلمين (القدرية والجبرية):

أ– نقده لموقف القدرية في الفعل الإنساني:

ينتقد القاشاني آراء فرقة القدرية في الفعل الإنساني، في أنهم نظروا إلى الحقائق وأغفلوا الظواهر. كما أنهم أثبتوا مبدأين قادرين مستقلين. كما أصروا على أن الشرور تقع منا لا بإرادة الله تعالى ومشيئته، فقالوا بالجبر وخلق الأفعال، ولم يفرقوا بين الأفعال الإنسانية وبين أفعال الجمادات. ولهذا "فالقدرية مجوس هذه الأمة؛ لأنها تثبت مبدأين قادرين مستقلين... وقد أصروا على أن الشرور منا يقع لا بإرادة الله تعالى ومشيئته"(١٠٥).

ب– نقده لموقف الجبرية في الفعل الإنساني:

ينتقد القاشاني الجبرية في أنهم نظروا إلى الظواهر، ولم يشهدوا إلا نصف الحقيقة، فشاهدوا خلق الأفعال فينا أو خلق قدرة أو إرادة جديدتين عند صدور الفعل عنا، فأقروا "بخلق الأفعال فينا أو خلق قدرة أو إرادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما عليه المجبرة"(١٠٦). فلم يختلفوا عن القدرية؛ "ومن نظر إلى السبب الأول وكون تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها

على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلومات إلى الله تعالى استنادا واجبا وترتيبا معلوما على وفق القضاء والقدر وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقا قال بالجبر وخلق الأفعال، ولم يفرق بينها وبين أفعال الجمادات، وكلاهما أعور لا يبصر إلا بإحدى عينيه. أما القدرية فبالعين اليمنى- أي: النظر الأقوى الذي به يدرك الحقائق- وأما الجبرية فباليسرى- أي: النظر الأضعف الذي به يدرك الظواهر"[١٠٧]. فالجبر هو القهر والإكراه فيقولون أجبر الله عباده على أقوالهم وأفعالهم من غير اختيار منهم فيها، وهذا المذهب باطل.

ولعل هذه الروح النقدية عند القاشاني لفرق المتكلمين في الفعل الإنساني- الجبر والاختيار- تذكرنا بالاتجاه النقدي- لفرق المتكلمين- عند الغزالي (ت٥٠٥هـ). فالأخير يصرح في نقده للقدرية والجبرية والمعتزلة بما يتفق مع آراء القاشاني. فالقدرية- كما يصرح الغزالي- أنكروا قضاء الله ورأوا الخير والشر من أنفسهم أرادوا بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح، ولكنهم ضلوا إذ نسبوا العجز إلى الله في ضمن ذلك ولم يدروا. والجبرية اعتمدوا على القضاء ورأوا الخير والشر من الله ولم يروا من أنفسهم فعلا كما لم يروا من الجمادات أرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن العجز فضلوا إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك وأضلوا سفهاءهم، فكانوا يعصون الله وينسبون إلى الله ويبرئون أنفسهم عن الذم واللوم كالشيطان. والمعتزلة أضافوا الشر فقط إلى أنفسهم، فأثبتوا لأنفسهم الاختيار الكلي تحرزا عن نسبة القبح والظلم إلى الله، ولكن نسبوا إلى الله العجز في ضمن ذلك ولم يدروا[١٠٨].

كما أن الروح النقدية عند القاشاني لفرق المتكلمين في الفعل الإنساني- الجبر والاختيار- كان لها أثرها الواضح فيمن تلاه من صوفية الإسلام؛ فقد ظهرت النزعة النقدية عند الكوراني (ت١١٠١هـ)[١٠٩]. وكذلك عند الصوفي المتفلسف الكبير الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧م- ١٨٨٣م) فيما بعد، فما قاله الجبرية لم يجد قبولاً من جانب الأخير إذ فيها تعطيل تام للتكاليف الشرعية مادام الإنسان مجبولا في كل أفعاله[١١٠]. فقد نظر إلى الفعل الإنساني من زاويتين، الأولى: حين ننظر إلى هذا الفعل من زاوية الله، وحينئذ يكون هو الفاعل الحقيقي بوصفه الروح الساري في كل الصور المتكثرة التي هي أعيان الموجودات في هذا العالم بجملته وتفصيله، ومن هذا الوجه قد يبدو الإنسان مجبورا لا مختارا. والزاوية الثاني: تكمل جانب الاختيار، حين ننظر من جانب الصور المتكثرة ذاتها في عالم الوجود. عالم الخلق والشهادة، ووقتها نوقن باختيارنا الإنساني، وأن هناك أفعالا لنا لأننا ندرك في هذه الصورة المشاهدة صور الأفعال عنا فيما نحققه من الأوامر والنواهي والفعل والترك [١١١].

وعلى هذا فالقدرية أثبتوا الاختيار الكلي للعبد في جميع أفعال العباد وأنكروا قضاء الله تعالى وقدره بالكلية في الأفعال الاختيارية. والجبرية نفوا الاختيار بالكلية في أفعال العباد واعتمدوا على القضاء والقدر. وبينما قالت الجبرية ليس للعبد استطاعة، والعبد مجبور على الكفر والمعصية. قال أهل الحق العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه، وتقويته وتوفيقه، والعبد مخير مستطيع، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب والمعصية يجري خذلان الله تعالى مع نيته وقصده، فيستحق العقوبة على فعل نفسه وإذا وجد منه جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه تعالى مع فعله(١١٢).

٤- موقف القاشاني من الفعل الإنساني (التكليف والمسؤولية):

يقرر القاشاني حقيقة مهمة وهي أن: من نظر حق النظر فأصاب، هو من أضاف الفعل إلى خالقه- خيره وشره- وأثبت تأثيره سبحانه في الأفعال؛ فهي لديه ليست باستقلال العبد. فالمصيب من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد وإسقاط الإضافات ومحو الأسباب والمسببات، فلم يشهد الكثرة والتفصيل في الوجود "فقلبه ذو عينين يبصر الحق باليمنى- فيضيف هذه الأفعال إليه- خيرها وشرها- ويبصر الخلق باليسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه، لا بالاستقلال... فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده"(١١٣).

إلى جانب هذه الحقيقة يؤكد القاشاني أهمية السعي والجد للقيام بالتكاليف. فهناك أشياء خلقها الله في الإنسان وجعلها من ضمن مقومات وجوده في الحياة- ومن ثم من جملة أسباب الفعل- كالعلم والقدرة والإرادة. فالتكليف والمسؤولية والجزاء، أمور جعلها الله تعالى من دواعي طلب الخيرات في الدنيا، ومن أسباب السعي والاجتهاد لتحصيل السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة. وفي هذا صرح بأن: "الأشياء الداخلة في وجود الإنسان- كالعلم والقدرة والإرادة- من جملة أسباب الفعل، فأحدث أن هذه الأمور الخارجية- أيضا- من جملتها، فالدعوة والتكليف والإرشاد والتهذيب، والوعد والترغيب، والإبعاد والتهديد، أمور جعلها الله تعالى مهيجات الأشواق ودواعي إلى خيرات وطاعات، واكتساب فضائل وكمالات... ويحسن بها حالنا في دنيانا ويحصل بها سعادة عقبانا"(١١٤).

هذا ما دعى القاشاني إلى التصريح بأن: "كل ما يصدر عنا من الحركات والسكنات والحسنات والسيئات محفوظة مكتوبة علينا واجب صدورها عنا مع كونها باختيارنا"(١١٥). فالثمرة تستلزم العمل والسعي، والتكاليف الشاقة يترتب عليها الثواب والعقاب، فهما ثمرات ولوازم وتبعات وعوارض لأمور موجودة فينا، فإذا لم يصدر عنا الفعل فكيف يحصل ثمراته وتبعاته(١١٦). يتضح

من ذلك أن تحصيل الثمرات نتيجة تفاوت الأعمال والسعي، وهذا أيضا يستتبع تفاوت العقول والإدراكات والأشواق والإرادات، وكذلك اختلاف الطبائع والغرائز، فينزع بعضهم بطبعه إلى ما ينفر عنه الآخر، ويستحسن أحدهم لهواه ما يستقبحه سواه.

وهذا يدل على أن القاشاني ممن اعتدوا بالتكاليف الاعتداد كله، إيمانا منه بأن من خالف ربه لا يمكن له أن يحظى برضاه. ونستنتج من هذا أنه ممن أثبتوا القضاء والقدر وهذا لديه لا يختلف مع حرية الإرادة والاختيار في الإنسان، وكذلك المسؤولية عن الأفعال؛ لأن ثمرة الفعل الإنساني لديه لها جزاء أخروي: بالثواب والسعادة للمطيع، أو العقاب والشقاء للعاصي.

ونتساءل هنا هل يتفق القاشاني مع ما ذهب إليه الصوفية في الجبر والاختيار؟

ذهب أبو بكر الكلاباذي (ت٣٨٠هـ) إلى أن الصوفية أجمعوا على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره، وإرادته ومشيئته، ولولا ذلك لم يكونوا عبيدا ولا مربوبين ولا مخلوقين. فلما كانت أفعالهم أشياء وجب أن يكون الله خالقها [١١٧]. ومعنى الإجبار أن يستكره الفاعل على إتيان فعل هو له كاره ولغيره مؤثر، فيختار المجبر إتيان ما يكرهه ويترك الذي يحبه، ولولا إكراهه له وإجباره إياه لفعل المتروك وترك المفعول. والحقيقة أن المؤمن اختار الإيمان وأحبه واستحسنه، وأراده وآثره على ضده، وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يرده. واختار الكافر الكفر واستحسنه، وأحبه وآثره على ضده. وليس أحدهما بممنوع عن ضد ما اختاره ، ولا بمحمول على ما اكتسبه [١١٨].

يتضح هنا اتفاق القاشاني مع الصوفية السابقين في أن حقيقة الحرية في كمال العبودية؛ فمن صدق لله تعالى في عبوديته فقد تخلص من رق الأغيار[١١٩]. ومن عرف نعمة العقل: استحى من الله أن يصرف عقله إلى تدبير مالا يوصله إلى قربه، ولا يكون سببا لوجود حبه، والعقل أفضل ما مَنَّ الله به على عباده [١٢٠]. ومن حكمة الله سبحانه اختباره للإنسان، فأحوجه لأمور شتى لينظر أيدخل في استجلابها بعقله وتدبيره، أو يرجع إلى الله في قسمته وتقديره [١٢١].

كما يتضح مما سبق أن القاشاني يتفق مع الصوفية الذين أقروا بأن الحق تعالى لا يبرز في الكون شيء على غير مراده، وإنما أخبرنا بمحبته لشيء، وكراهته لشيء، ليحصل عندنا الباعث على فعل ما يحبه تعالى، فيثيبنا عليه، وترك ما يكرهه ليثيبنا عليه[١٢٢]. فيجب على كل عبد أن يحب جميع الأقدار الإلهية، ويرضى بها، سواء حسنت لديه أو شنعت عليه، ويجب عليه النظر إليها ثانيا من حيث التكليف، فتحب الطاعة وتكره المعصية"[١٢٣].

والجدير بالذكر هنا أن قضية علاقة الإنسان بالله وما يتفرع عنها من قضايا أخرى كالتكليف والإيمان والطاعة والمعصية والفعل البشري وسعادته قضايا أثارت الفلاسفة والمتكلمين والصوفية عبر العصور، **فقد تساءل المتكلمون** عن حقيقة تكليف الله عز وجل للإنسان المؤمن والكافر(١٢٤). وقالت المعتزلة إن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. وكثير من أهل الإثبات يقولون إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه محدث(١٢٥). ويذهب بعضهم إلى أن الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل، وكسب العبد فعل الله تعالى ومفعوله ومخلوقه. والكسب ما وقع بقدرة محدثة، فعين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة، ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة(١٢٦). ويستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان على قضية أساسية وهي أن : المسلمين قد أجمعوا على أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون، وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء (١٢٧). والتزم الأشعري هنا بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون المجبرة في قولهم بالجبر، على أن ذلك لا يعني أنه ناصر القائلين بالجبر؛ إذ فرق بين الفعال الاضطرارية والفعال الاختيارية. فالاستطاعة عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة (١٢٨).

يضاف إلى ما سبق: أن اختلاف المسلمين حول هذه المسألة قد أدى إلى انقسامهم إلى طوائف متعددة، وحاول كل منهم تكفير الآخر بناء على اختلافهم حول الفعل والفاعل، وانقسموا إلى فرق عديدة؛ ولعل ذلك مرجعه إلى أن الموضوع الرئيسي الذي يشغل العقل البشري هو علاقة الإنسان بخالقه. والتصوف والحياة الروحية تدعونا للتفكر والمعرفة؛ فالعقل الواعي يتفكر دائما في الموضوع الأسمى ليصل إلى كماله الذي يتوق إليه(١٢٩).

٥- الإنسان ومصيره (الجزاء: السعادة والشقاوة):

أما مصير الإنسان وجزاؤه الأخروي فهو تتمة تحليل القاشاني للفعل الإنساني، فالجزاء قرين الفعل، ويتفرع الجزاء إما إلى سعادة أو إلى شقاوة؛ ولهذا ربط القاشاني بين الجزاء وبين تفاوت مراتب الأرواح ودرجاتها، فلكل منها سعادة تقتضيها بحسب سعيها واجتهادها وترقيها. وعلى هذا تكون السعادة- كما يؤكد القاشاني- على حسب الاستعداد لها. فأعظم السعادات لا تتحقق إلا لأجود الاستعدادات، وكلما قصر الإنسان في الاستعداد كلما نقصت سعادته. كما تتحدد السعادة على حسب الترقي في مدارج الكمال الروحي. ولهذا يكفي العبد- كما يؤكد القاشاني- أضعف أسباب التوفيق في ترقي الدرجات "فلكل منها سعادة تقتضيها بحسب هويته

وقدر منيته وقوته... والسعادات المترتبة بحسب الاستعدادات... وكلما قصر الاستعداد نقصت السعادة وقصر العرض بينها وبين الشقاوة القصوى والشقاوة المفروضة بإزائها"[١٣٠]. فأجود الاستعدادات وأشرفها وأرقى المراتب وأعظمها في الدنيا والآخرة لا تتحقق إلا لأرقى المخلوقات "وأرقى المخلوقات وأكملهم هو محمد صلى الله عليه وسلم. ولهذا له السعادة الكبرى في المعاد"[١٣١].

ولعل ربط السعي والترقي بالجزاء هو ما دعى القاشاني للتأكيد على أن **السعادة قسمان**[١٣٢]: **القسم الأول: السعادة الدنيوية. والقسم الثاني: السعادة الأخروية.**

١- أقسام السعادة الدنيوية:

أ- **سعادة بدنية:** كالصحة والسلامة ووفور القوة والشهامة، ومن عوارض القسم: الحسن، والجمال.

ب- **سعادة خارجية:** كترتب أسباب المعاش وحصول ما يحتاج إليه من المنال.

٢- أقسام السعادة الأخروية:

أ- **سعادة علمية:** كالمعارف والحقائق. ومن عوارض هذا القسم: الأخلاق الجميلة، والفضائل.

ب-**سعادة عملية:** كالطاعات والخيرات.

يتضح مما سبق أن السعادة والشقاوة- كما يؤكد القاشاني- لا تتحقق إلا بحسب العلم والجهل؛ ولهذا قرر أنهما ذاتيتان أزلاً وأبداً، مخلدتان دائماً سرمداً؛ ولهذا لا تتحدد إلا بحسب الأعمال الحسنة أو السيئة، مما يدل على أن الجزاء لا يكون إلا على قدر العمل، ومن ثم تثبت المثوبة أو العقوبة على الفعل والاختيار. كما أن أكثر السيئات وأكبرها يتبع الجهل، وأغلب الحسنات وأعظمها يتبع العلم "فالسعادة والشقاوة بحسب العلم والجهل ذاتيتان أزلا وأبدا مخلدتان دائما سرمدا، أو بحسب الأعمال الحسنة والسيئة، يترتب عليه المكافأة والمجازاة وتتقدر بحسبها المثوبات والعقوبات... إلا أن أكثر السيئات وأكبرها يتبع الجهل وأغلب الحسنات وأعظمها يتبع العلم"[١٣٣].

نستنتج من هذا أن العقل في تصور القاشاني هو مدار التكليف والتشريف؛ فعلى حسب تحقق العبد بالتكاليف والطاعات من ناحية، وعلى حسب الترقي في مدارج الكمال الروحي تكون

سعادة العبد. كما أن الترقي في العلوم والمعارف يتناسب طرديا مع القيام بالطاعات والتكاليف، ومن ثم الفوز بالسعادة في الآخرة، مما يدل على أن المتحقق بالعلم والعقل هو السعيد والناجي في الدنيا والآخرة "فالعقل الذي هو مدار التكليف في الكل واحد مع تباعد درجاتهم في الذكاء والبلادة، وهو القدر المشترك في العقلاء- أي ما يسمى به الإنسان عاقلا- ولهذا كُلِّفوا بتكليف واحد ولم يكلف كل واحد منا بدراية الفتوى واستنباط العلوم شرعا... فإن الترقي بالعلوم أمر وراء التكليف"(١٣٤). الجدير بالذكر أن القاشاني يعني بالعقل هنا الوعي والإدراك والفهم العميق لدقائق الأمور الشرعية والتكليفية، وبهذا يؤدي العقل الدور الحقيقي المنوط به تشريفه، ففكرة الوعي الباطن أعم من العقل في إدراكه؛ لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه.

فبتحقق العبد بالتكاليف والعلم يرقى في الطريق الروحي إلى الله، وبالمعاصي والتقصير يحرم الكمال والعلم والسعادة، وهذا يدل على ارتباط السعادة والشقاوة بعمل الإنسان. كما أن الترقي في مراتب السعادة الأخروية مرتبط أيضا بصلة الإنسان بالله، هذا الارتباط يؤهله للترقي في مراتب العلم والعمل في الدنيا، ومن ثم يطمئن وتزداد ثقته بالله. وفي ذلك يصرح القاشاني: أن الكمال والسعادة، أو التقصير والشقاء "بحسب الأعمال فلكل درجات مما عملوا. فمن حجب عن بلوغ الكمال... بتقصير فيه وارتكاب عمل ينافيه فقد عذب تعذيبا يناسبه بحسب حرمانه عنه... وأما الواصل إلى ما أمكن له وقدر من السعادة فهو الناجي وإن كانت سعادته دون وأدون بما لا يدرك كنهه من سعادة أخرى"(١٣٥).

بهذا يتبين لنا أن هذه الدراسة تسهم في رؤية الإنسان المعاصر لحياته ومآله، ولذلك تحرره من كل ما يعوقه عن ارتباطه بخالقه، وهذا في ظل حملات عدائية انتقلت من الغرب إلى الشرق بفعل التيار الإلحادي الهدام، والذي روج له بعض المغرضين الجاحدين المنكرين للألوهية.

نتائج الدراسة:

توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها:

١- أن الأحدية- كما يؤكد القاشاني- هي أول صفة تستلزم التعرف على الألوهية في الوجود، وأن الذات الأحدية هي حقيقة الحق.

٢- أن الألوهية- عند القاشاني- هي الحضرة الأسمائية، والربوبية هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء والتي تطلب العالم، وأن الأسماء الإلهية تنقسم إلى أسماء (الذات والصفات والأفعال).

٣- أن المراتب الكلية- كما يؤكد القاشاني- ست مراتب: مرتبة الذات الأحدية، ومرتبة الحضرة الإلهية وهي: الحضرة الواحدية، ومرتبة الأرواح المجردة، ومرتبة النفوس العالمة وهي: عالم المثال وعالم الملكوت، ومرتبة عالم الملك وهو: عالم الشهادة، ومرتبة الكون الجامع وهو: الإنسان الكامل الذي هو مجلى الجميع وصوره جمعية.

٤- أن تجليات الألوهية في مظاهر الوجود- عند القاشاني- على قسمين: (الأول: تجلي ذاتي) و(الثاني: تجلي أسمائي). وتحقيق حقيقة الذات على وجهين: الأول: من حيث وجوده، والثاني: في بيان حقائق الأسماء ولا تناهيها.

٥- أن الحق تعالى ثابت له وجوب الوجود لذاته على وجه الانحصار فيه- كما يؤكد القاشاني- فالوجود الغني والفعل والتأثير والإفاضة للحق ذاتية، والعدم والانفعال والتأثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية.

٦- التنزلات في العالم- عند القاشاني- خمسة: تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة، وعالم الأرواح المجردة، وعالم النفوس الناطقة، وعالم النفوس المنطبقة، وعالم الشهادة.

٧- انتقاد القاشاني آراء المتكلمين في خلق العالم.

٨- أن وجود العالم الإنساني سبب مباشر لوجود العالم، فالوجود تم بالخلافة الإلهية في الصورة الإنسانية، وهذا ما جعل القاشاني يصرح بتميز رتبة الإنسان عن رتبة الملائكة، وأن محمد- صلى الله عليه وسلم- أكمل أفراد النوع الإنساني.

٩- أن القاشاني ممن اعتدوا بالتكاليف الاعتداد كله، وممن أثبتوا القضاء والقدر، وحرية العقل والإرادة والاختيار في الإنسان، والمسؤولية عن الأفعال، ومن ثم الجزاء الأخروي بالثواب والعقاب.

١٠- إثبات القاشاني أن وجود الإدراك والعلم والقدرة والإرادة والتفكر والتخيل وسائر القوى والآلات مع ترتبها- كلها- بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، قدرها الله لحدوث الأشياء.

١١- انتقاد القاشاني فرق المتكلمين (كالقدرية والجبرية) في الفعل الإنساني.

١٢- أن غاية القاشاني الأساسية غاية دينية روحية تهدف لإبراز الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالوجود، وفي هذا إيمان مطلق منه باعتبار الألوهية هي الموضوع والغاية الأسمى للمعرفة.

١٣- أن موضوع الألوهية مرتبط بالإنسان أشد الارتباط، فلا يكتمل البحث فيها عند القاشاني منفصلة عن دراسة الإنسان. وبهذا تؤتي آرائه في الألوهية ثمارها الإيمانية بما لم نجده في الفلسفات المعاصرة الإلحادية واللا إيمانية. فالحضارة المعاصرة تفتقد أي دراسات عن الألوهية- وهذا شرخ هائل فيها- ومن ثم فهي تفتقد للجانب الإيماني الروحي فيها، وهذا يجعلها إلحادية ومبتورة لا تؤهل الإنسان المعاصر لتحقيق سعادته وسكينته. أما الحضارة الإسلامية- وما تنطوي عليه من تراث إيماني وروحي ضخم- فهي تمنح الإنسان الاطمئنان والسكينة، ومن ثم تجعله يسعى ويعمل وينتج واثقاً بربه.

ولهذا توصي الدراسة بمزيد من البحث والتنقيب عن الأفكار الجادة والجديدة التي تزخر بها القاشاني، ومنها السعادة، والنفس.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: مؤلفات عبد الرزاق القاشاني:

١- اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٢- رسالة تحفة الإخوان في خصائص الفتيان، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٣- رسالة في القضاء والقدر، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٤- رسالة مقدار السنة السرمدية وتعيين الأيام الإلهية، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

٥- شرح الأستاذ الفاضل والعالم الكامل الشيخ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم للأستاذ الأكبر الشيخ محيي الدين بن عربي، وبأسفل كل صحيفة حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي، طبع بالمطبعة الميمنية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، بدون تاريخ.

٦- شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، بدون تاريخ.

٧- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

ثانياً: قائمة المراجع العربية:

٨- الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.

٩- الدكتور أحمد محمود الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م .

١٠- الدكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: (الأشاعرة)، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.

١١- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الأول والثاني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م.

١٢- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٣- الإمام الجنيد: رسالة في الألوهية، ضمن كتاب الإمام الجنيد الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق وتقديم الدكتور جمال رجب سيدبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٤- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: الأربعين في أصول الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

١٥- أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ.

١٦- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠م.

١٧- الدكتورة سعاد الحكيم: عودة الواصل، دراسات صوفية حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات، ١٩٩٤م.

١٨- صدر الدين أبو المعالي القونوي: النفحات الإلهية، ويليه السر الرباني المعروف بالنصوص، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١٩- ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق وتعليق موسى محمد على، وعبد العال أحمد العرابي، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م.

٢٠- ابن عطاء الله السكندري: القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢١- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق الدكتور أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٢- عبد الوهاب الشعراني: القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، تحقيق أحمد محمود درويش، دار التقوى، دمشق، ٢٠٠٩م.

٢٣- الدكتور أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، بحث منشور في الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٤- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٢٥- محمد بن الحسن بن فورك: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٦م.

٢٦- الدكتورة منى أحمد أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٤م.

٢٧- محيي الدين بن عربي: المعرفة، تقديم وتحقيق محمد أمين جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٣م.

٢٨- الإمام ميمون بن محمد النسفي: بحر الكلام، دراسة وتعليق الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٠م.

ثالثاً: قائمة المراجع الأجنبية:

29- underhill evelyn: a. study in the nature and the development of mans spiritual consciousness, London,2003.

30- William james: varieties of religious experience, London and new york, 2002.

الحواشي:

---

(١) (عبد الرزاق القاشاني) (ت٧٣٥هـ): لقب بجمال الدين، ولقب أبوه بكمال الدين، ولا يعرف بالتحديد تاريخ مولده، وإن كنا نجد من الشواهد على ذيوع صيته وانتشار علمه وعلو شأنه في ختام القرن السابع ومطلع القرن الثامن الهجريين، وكان القاشاني ميالا إلى التعبير والتبويب والتنظيم، وعرض جوانب التصوف عرضا منهجيا، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم التي تبينت مناهجها، واتضحت وتحددت موضوعاتها، وربما كان ولع القاشاني بالتأليف تعبيرا عن جانب من جوانب نفسه التواقة إلى الانطلاق والانتشار والاتصال بسائر خلق الله، ومعظم المشكلات والقضايا التي كانت تحتل من عقول وقلوب رواد الثقافة في عصره مركزا ممتازا، وهذا يفسر سعة اتصالاته بأقرانه وأساتذة جيله على امتداد رقعة الساحة الإسلامية. واستقراء تراث القاشاني ينبئنا بأن هذا التراث ينتمي إلى تيار صوفي يعشق الفلسفة والتنظير- أي وضع النظريات بلغة علمية تواكب حالة العصر الذي يعيشه المؤلف. وهو تيار تركز في جانبه الفلسفي بالأندلس وفي جانبه العاطفي الذي لم يخل من نغمة فلسفية بمصر، وفي جانبه العاطفي المجنح الموغل، والمزري أحيانا بالنغمة الفلسفية بإيران وإن شئت مثالا لكل نمط من هذه الأنماط ورد على الفور ابن عربي للنمط الأول، وابن الفارض للنمط الثاني، والجامي أو الخيام للنمط الثالث. وتراث القاشاني يدل دلالة قاطعة على سعة اطلاعه ودقة فهمه وتذوقه وبصره وإلمامه بكل ما عرضه في مؤلفاته

وربما كان هذا هو السر الذي دفعه إلى اتخاذ جانب الشرح أو التفسير أو الإيضاح لآراء أو مؤلفات الآخرين. ولعل القاشاني لاحظ استغلاق كثير من قضايا وعبارات التصوف وبخاصة وقد بعدت هذه القضايا بعض الشيء عن مجال التجربة الفعلية، فآثر أداء الخدمة الحقيقية التي كان يحتاج إليها معاصروه، وهي شرح هذه القضايا أو العبارات بما ييسر فهمها والدفاع عنها. توفي القاشاني بعد حياة مليئة بالسفر والترحال والتأليف والمحاضرة وبذل الجهود في الميادين الثقافية والروحية، توفي حين طبقت شهرته الآفاق، قيل إنه توفي عام ٧٣٠هـ، وقيل عام ٧٣٥هـ. لمزيد من الإيضاح انظر: عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، المقدمة، ص ٣ : ٨. من تصانيفه: ١- شرح فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي. ٢- الإعلام في إشارات أهل الأفهام في اصطلاحات الصوفية. ٣- اصطلاحات الصوفية. ٤- رشح الزلات في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال. ٥- الرسالة النورية. ٦- شرح منازل السائرين للهروي. ٧- شرح تائية ابن الفارض. ٨- شرح مواقع النجوم لمحيي الدين بن عربي. ٩- تأويلات القرآن. وفي هذا، انظر: عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار العلمية، لبنان، ٢٠٠٥م، مقدمة التحقيق.

(٢) الدكتورة منى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٤م، ص ١٠.

(٣) عبد الرزاق القاشاني: شرح الأستاذ الفاضل والعالم الكامل الشيخ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم للأستاذ الأكبر الشيخ محيي الدين بن عربي، وبأسفل كل صحيفة حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي، طبع بالمطبعة الميمنية، مصطفى البابي الحلبي، مصر، بدون تاريخ، ص ١٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٥) عبد الرزاق القاشاني: شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، بدون تاريخ، ص ٨٨.

(٦) تجليات الألوهية المقتضية للمألوه لها نسب كثيرة غير متناهية؛ أي أن تجليات صفاتها وأسمائها لا تعد ولا تحصى، ولا يحدها زمان أو مكان. فالنسب أو الصفات التي يتجلى بها على المخلوقات متعددة ومتنوعة وغير متناهية.

(٧) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٩٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٦٣.

[٩] عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٢٥.

[١٠] الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، المجلد الثاني، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م، ص ١٢٠٢.

[١١] المرجع السابق، المجلد الثاني، ص ١٢٥٧.

[١٢] المرجع السابق، المجلد الأول، ص ٥٩٨.

[١٣] المرجع السابق، المجلد الثاني، ص١٢٠١.

[١٤] ابن عطاء الله السكندري: القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٢٣، ٢٤.

[١٥] محيي الدين بن عربي: المعرفة، تقديم وتحقيق محمد أمين جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٣م، ص ٧٤.

[١٦] المصدر السابق، ص ٢٨. وانظر أيضا: الإمام الجنيد: رسالة في الألوهية، ضمن كتاب الإمام الجنيد الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق وتقديم الدكتور جمال رجب سيدبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ٤٧.

[١٧] أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق الدكتور أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٩٨م ، ص ١٧٩.

[١٨] عبد الوهاب الشعراني: القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، تحقيق احمد محمود درويش، دار التقوى، دمشق، ٢٠٠٩م، ص ٥١.

[١٩] محمد بن الحسن بن فورك: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، ص ٤٤.

[٢٠] عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

[٢١] عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٣٣.

[٢٢] عبد الرزاق القاشاني: رسالة مقدار السنة السرمدية وتعيين الأيام الإلهية، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ٨٢.

[٢٣] عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٢٩.

[٢٤] عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص١٤.

[٢٥] عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٧٨.

[٢٦] الدكتور أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، بحث منشور في الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م ، ص ٢٠٩ : ٢١٤. لا يفهم الوجود عند القاشاني إلا بإيضاح مفهومه للأعيان الثابتة، فهي الحقائق والذوات أو الماهيات، والثبوت معناه الحصول فالحصول قد يكون في ذهن الإنسان أو في العالم الخارجي. وأما ماهيات الموجودات أو الأعيان الثابتة عند ابن عربي فهي موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي، وأنها هي الحق لا غيره؛ وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجالي الوجود الخارجي حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان، فالأعيان هي أصل الموجودات الخارجية وحقائقها، وهي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله وأسمائه: أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة، أما ما نسميه بالعالم فليس إلا المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية، وتتحقق فيها الأعيان الثابتة.

[٢٧] عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٨٢.

[٢٨] المصدر السابق، ص ٧٧.

[٢٩] عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ١٠. وعلى ذلك ففيض الوجود من الذات على قسمين: فيض ذاتي في عالم القدرة من غير توسط تأثير الصفات، وقبول الاستعدادات. وفيض صفاتي في عالم الحكمة يصدر عن الذات بواسطة تأثير الصفات وقبول الاستعدادات ولمزيد من الإيضاح انظر: عبد الرزاق القاشاني : كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص١٥٦.

(٣٠) "مجلى: تجلي الذات وتجلي صفات الذات وتجلي حكم الذات: ألوان من التجلي بحثها الصوفية وأفاضوا في الحديث عنها وأقدم من شرح هذه النظرية فضرب الأمثال سهل بن عبد الله التستري المتوفى ٢٨٣هـ" عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٧٧، رقم ٢ من الهامش.

(٣١) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٧٧.

(٣٢) حضرة الفردية: هي حالة وجودها في عين الجمع حيث كانت ولم يكن معها شيء. هي ما وردت الصفات منها. انظر: عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص ٩١.

(٣٣) عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص ٩١.

(٣٤) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٣.

(٣٥) المصدر السابق، ص٩٢ .

(٣٦) المصدر السابق، ص ٩٩.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٣٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣٩) عبد الرزاق القاشاني: شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، ص٧٩٩.

(٤٠) عبد الرزاق القاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص ١٦٥.

(٤١) عبد الرزاق القاشاني: شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، ص ٩٨.

(٤٢) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٩.

(٤٣) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٤٨، ٤٩.

(٤٤) عبد الرزاق القاشاني : شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١١٥.

(٤٨) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٧٨.

(٤٩) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٩، ١٠.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١٠.

(٥١) المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٠.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢٦٨.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٨٥.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١١٠.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(٥٧) عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص ١٦.

(٥٨) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ١٠.

(٥٩) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

(٦٠) العين الثابتة: هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة بل معدومة ثابتة في علم الله وهي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي. ولمزيد من الإيضاح انظر: عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ١٣٤.

(٦١) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٦٢) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٥.

(٦٣) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ١٥٣.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٥٤.

[٦٥] المصدر السابق، ص ١٩٤.

[٦٦] المصدر السابق، ص ٢٣٩.

[٦٧] عبد الرزاق القاشاني: رسالة في القضاء والقدر، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ٦٤.

[٦٨] صدر الدين أبي المعالي القونوي: النفحات الإلهية، ويليه السر الرباني المعروف بالنصوص، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ص ١٦.

[٦٩] المصدر السابق، ص ١٦، ٢٢. وانظر أيضاً: الإمام الجنيد: رسالة في الألوهية، ضمن كتاب الإمام الجنيد الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق وتقديم الدكتور جمال رجب سيدبى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ٤٧.

[٧٠] الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٧٧.

[٧١] الإنسان هو عين جلاء للأسماء كلها: أي أن الحق يتجلى فيه بما تفرق في الوجود من تجليات أسمائه وصفاته، فهو عين جلاء أي عين ظهور لتجليات الأسماء كلها، فهو عين الجمع للأسماء والصفات كلها، ومن هنا حاز الجمع أو الجمعية للحقائق الكونية والإلهية-كما يطلق عليه القاشاني- أي يجمع الحق فيه ما تفرق في من تجلياته على الكون كله.

[٧٢] عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ١١.

[٧٣] الدكتورة سعاد الحكيم: عودة الواصل، دراسات صوفية حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات، ١٩٩٤م. ص ١٣٥.

[٧٤] عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٢٤٣.

[٧٥] عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص١٥.

[٧٦] المصدر السابق، ص ٢١.

[٧٧] عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٢٠١.

(٧٨) المصدر السابق، ص ١٣.

(٧٩) المصدر السابق، نفسها.

(٨٠) عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص ٢٢.

(٨١) "الجمعية الإلهية: اجتماع الهمم في التوجه إلى الله والاشتغال به عما سواه وبإزائها التفرقة وهي توزع الخاطر للاشتغال بالخلق. والجمع: شهود الحق بلا خلق. وجمع الجمع: شهود الخلق قائما بالحق، ويسمى الفرق بعد الجمع" عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٤١.

(٨٢) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ١٣٧.

(٨٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

(84) underhill "evelyn": a. study in the nature and the development of mans spiritual consciousness, London,2003 ,p.244.

(85) William james; varieties of religious experience, London and new york, 2002, pp.308.

(٨٦) عبد الرزاق القاشاني: رسالة تحفة الإخوان في خصائص الفتيان، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص١٣.

(٨٧) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٤.

(٨٨) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٤٩.

(٨٩) عبد الرزاق القاشاني: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، ص ٦٣.

(٩٠) عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٢٨٢.

(٩١) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٩٢) المصدر السابق، ص ٢١.

[٩٣] المصدر السابق، ص ٢٣، ٢٤.

[٩٤] المصدر السابق، ص ٢٤.

[٩٥] الصورة المحمدية: جامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الأسمائية؛ فهي جامعة لتجليات حضرة الأسماء والصفات وكذلك لجميع مراتب العالم، فخص سبحانه وتعالى قلبه بجميع المعارف والعلوم التي تفرقت في الوجود.

[٩٦] المصدر السابق، ص ٢٦٨.

[٩٧] عبد الرزاق القاشاني: شرح عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم، ص ٩٨.

[٩٨] المصدر السابق، ص ٢٠.

[٩٩] جمعية آدم: هي أنه قد جمع الله–فيه من الصفات الإلهية التي تجلى بها متفرقة على الوجود كله فأظهرها مجمعة فيه.

[١٠٠] المصدر السابق، ص ١٤، ١٥.

[١٠١] المصدر السابق، ص ١٤، ١٥.

[١٠٢] عبد الرزاق القاشاني: رسالة في القضاء والقدر، ضمن مجموعة رسائل الشيخ عبد الرزاق القاشاني المعنونة بآداب الطريقة وأسرار الحقيقة، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ٥٧.

[١٠٣] المصدر السابق، ص ٦٦، ٦٧.

[١٠٤] المصدر السابق، ص ٦٨. والعلم: هو حصول صورة الشيء في النفس. والإدراك: هو الشعور بأحد المشاعر الظاهرة كالحواس أو الباطنة كالعقل، والوهم الذي هو مبدأ العلم. والقدرة: هي الهيئة النفسانية التي يتمكن بها من الفعل أو الترك على السواء. والإرادة: هي العزيمة الجازمة الباعثة على الفعل أو الترك. انظر: المصدر السابق، ص ٦٨.

[١٠٥] المصدر السابق، ص ٦٩.

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٦٩. والمقصود بالجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، واتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة له، بل كلها تنسب إلى الله تعالي. فالإنسان عند أصحاب هذا الاتجاه مجبر على أفعاله، وهي تجري على الضرورة، ولذا كان فعله ليس في إمكانه أو قدرته، وأن حدوثه في العالم الأرضي هو تنفيذ لتلك المشيئة والعلم الإلهي السابق. لمزيد من الإيضاح انظر: الدكتورة منى أحمد أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، ص ١٥٧، ١٥٩.

(١٠٧) عبد الرزاق القاشاني: رسالة في القضاء والقدر، ص ٦٩.

(١٠٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: الأربعين في أصول الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨، ٩.

(١٠٩) لمزيد من الإيضاح حول الآراء الكلامية لإبراهيم الكوراني، حول الجبر والاختيار، انظر مؤلفات إبراهيم الكوراني ومنها: الكوراني: إنباه الأنباه على تحقيق إعراب لا إله إلا الله، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٨٩٦، علم كلام، ميكروفيلم ٣٩٤٨٦. وكذلك إتحاف الزكي بشرح التحفة المرسله إلى النبي، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٩٥٤ تصوف، ميكروفيلم ٣٧٢٩١. العجالة في نظم أسئلة الجلالة، ضمن مجموعة، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٥ مجاميع، ميكروفيلم ٥١٨٦.

(١١٠) الدكتور أحمد محمود الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص ١٠٠.

(١١١) المرجع السابق، ص ١٠٥، ١٠٦.

(١١٢) الإمام ميمون بن محمد النسفي: بحر الكلام، دراسة وتعليق الدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٤٥.

(١١٣) عبد الرزاق القاشاني: رسالة في القضاء والقدر، ص ٦٩.

(١١٤) المصدر السابق، ص ٧١.

(١١٥) المصدر السابق، ص ٧٢.

(١١٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١١٧) أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٤٤، ٥٤.

(١١٨) المصدر السابق، ص ٤٨، ٤٩.

(١١٩) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، ١٩٨٩م، ص٣٧١.

(١٢٠) ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق وتعليق موسى محمد على، وعبد العال أحمد العرابي، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٣١.

(١٢١) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(١٢٢) عبد الوهاب الشعراني: القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، تحقيق أحمد محمود درويش، دار التقوى، دمشق، ٢٠٠٩م، ص ٤٤.

(١٢٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٢٤) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ، ص ٥٥.

(١٢٥) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ١٩٥٠م، ص ١٩٧. وانظر أيضاً: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٥٥.

(١٢٦) محمد بن الحسن بن فورك: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، ص ٩٣.

(١٢٧) الدكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الثاني: (الأشاعرة)، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٧٧.

(١٢٨) المرجع نفسه، ص ٨٠.

(129) William james ; varieties of religious experience,178.

(١٣٠) عبد الرزاق القاشاني: رسالة في القضاء والقدر، ص ٧٦.

(١٣١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

(١٣٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

***

Abd Al-Razzaq Al-Kashani's View of Divinity

Madiha hamdy abed el aal morsy

Assistant professor of Islamic philosophy

Faculaty of art. Fayoum university

Mha06@fayoum.edu.eg

***

Abstract:

Abd Al-Razzaq Al-Kashani made his analysis of the issue of divinity and the numerous aspects branching from it the core of spiritual philosophy in general, and a primary issue for investigating Sufi and theological issues in particular. According to Al-Kashani, divinity, with all its dimensions, focuses of proving its existence, attributes and names. This is related to his interpretation of existence as a whole, on the one hand, and his interpretation of divine revelations and their relation to the world and man, on the other hand. Through his interpretation of great Sufi and theological issues, Al-Kashani sought to highlight divinity, its attributes and its relation to the work and man. The analytical comparative method was used in this research.

Key Words: Philosophical Sufism – Sunni Sufism – Comparative Sufism – Islamic Sufism – Islamic Philosophy – Islamic Philosophers – Sufi Philosophers – Pure Sufism.