الإنسان الكامل في الفكر الصوفي
دراسة نقديّة

مصطفى عشوي*

مقدمة:

عندما كتبت موضوع "الإنسان المتكامل في القرآن الكريم" وقدمته في شهر يوليو 1997 في "الندوة العالميّة للإرشاد والعلاج النفسيين من منظور إسلاميّ" التي انعقدت بماليزيا، لم أكن بعد قد اطلعت بالتفصيل على فكرة "الإنسان الكامل" عند بعض شيوخ الصوفية... وإنما كان الدافع آنذاك لوضع العنوان المذكور هو أن الإنسان في رأيي ليس كائناً كاملاً ولن يكون كذلك، وإنما الكمال لله وحده لا شريك له... وأن عمليتي الكمال؛ بل وحتى التكامل بالنسبة للإنسان عمليتان نسبيتان قد تكونان في أدنى الدركات، كما قد تصلان إلى أعلى الدرجات بمقياس نسبي قد يكون كيفيّاً كما قد يكون كميّاً. ولن يتحقق هذا الرقي إلى الأعلى إلاّ بتحقيق الانسجام والتفاعل والتناغم بين مختلف الجوانب المكونة للإنسان: الجسميّة، الروحيّة، العقليّة، الوجدانيّة والسلوكيّة، وما يرتبط بهذه الجوانب من أبعاد وجوانب فرعية فتتفاعل متكاملةً مع الجوانب الأساسية المذكورة. كما بيّنت في ذلك الموضوع، أن الإنسان قد وُصِفَ في القرآن الكريم بصفات إيجابية وأخرى سلبية وأوردت شواهد على ذلك.

ومهما يكن من أمر، فإن الهدف من كتابة هذا الموضوع ـ الذي يشكل حلقة من مجموعة مواضيع تتعلق بفهم الإنسان في إطار الفكر الإسلامي والإنساني بصفة عامة ـ

---

* دكتوراه في علم النفس من معهد رنسليز بنيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1983م، أستاذ في قسم علم النفس بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

هو عرض تصور بعض رجال الزهد والتصوف للإنسان بصفة عامة، وتوضيح مفهوم "الإنسان الكامل" عند بعض الصوفية، والإشارة إلى مدى تأثير هذه الفكرة في فهم "سلوك الإنسان" عند الصوفية، وتأثير هذا التصور في سلوك الذين ينضوون تحت تأثير الطرق الصوفية وذلك من خلال إيراد نماذج وأمثلة لذلك.

ولدراسة هذا الموضوع الشائك، ارتأيت أن أتعرض لمناقشة تصور الصوفية للإنسان الكامل من خلال استعراض نظرتهم إلى مختلف الجوانب المذكورة أعلاه. فهل "الكمال" الذي يتكلم عنه الصوفية شامل لمختلف جوانب وأبعاد الإنسان المشار إليها أعلاه، أم أنه "كمال" يتعلق بجوانب محددة (كمال جزئي)؟ وما خصائص "الإنسان الكامل" في الفكر الصوفي؟ وهل الصوفي فقط هو الإنسان الكامل؟

نظراً لضخامة تراث الفكر الصوفي وامتداده عبر قرون طويلة، فإنني اكتفي بدراسة هذا الموضوع من خلال عرض أفكار بعض أقطاب شيوخ وعلماء التصوف والزهد مثل: المحاسبي، والغزالي، وابن عربي، والجيلي حول هذا الموضوع، وما يتعلق به من جوانب قد تجيب ـ ولو بصفة جزئية ـ عن هذه الأسئلة.

وينبغي أن أشير منذ البداية أنني لا أضع المحاسبي والغزالي في درجة واحدة مع ابن عربي و الجيلي، بل اتخذت هؤلاء الأعلام بوصفهم نماذج لأنهم يمثلون اتجاهات متباينة في الفكر الصوفي الإسلامي، كما أنهم يمثلون حقباً تاريخيّة متباعدة قد تسعفنا دراستها دراسة معمقة في تتبع تطور فكرة "الإنسان الكامل" عبر التاريخ من جهة، وفي كيفية تسللها إلى الفكر الصوفي الإسلامي من جهة أخرى.

يرى بعض الباحثين الغربيين مثل شيدر (1924) أن فكرة الإنسان الكامل قد بلغت كمال نموها في الفكر الغنوصي الصوفي، وأنها تعود في الأصل إلى صورة الإنسان الأول في الفكر الإيراني القديم والتي تبلورت في "المانويّة"، وأن هذه الفكرة التي بلغت أوجها ـ حسب رأيه ـ في فكر ابن عربي الأندلسي "هي نظرة غريبة عن علم الكلام الإسلامي بقدر ما هي غريبة عن المذاهب الفلسفية الكبرى..." (ص45).[1]

ويزعم شيدر أن نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي تقوم على توحد الناسوت

---

1 شيدر هينريش، "نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري"، بحث أصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية في 26- 11- 1924. في: عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، 1976.

باللاهوت، وعلى أن الله والإنسان والعالم شيء واحد في الجوهر والمضمون (ص 67). أما الحلاّج - حسب رأي شيدر - فيتمسك تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق المولّه به فتحل الذات الإلهيّة المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانيّة الفرديّة".

أما المستشرق الفرنسي ماسنيون (1947) فيرى أن "فكرة الإنسان الكامل قد بدأت في تاريخ المذاهب الإنسانية من عهد موغل في القدم، وكتب المنون في مقارنة الأديان، وقد جعلت نقطة ابتدائها من أسس سكونية (استاتيكية) آرية، إنما ترى فيه خصوصا أنه "الإنسان الأول" و"الكيومرث" عند المزدكيّة، و"آدم قدمون" في كتب القبّالة اليهوديّة، و"الإنسان القديم" عند المانويّة المستعربة" (ص 113).[2]

وهكذا نلاحظ أن كلاً من شيدر وماسنيون متفقان على أن أصول هذه الفكرة ليست إسلامية، بل أصولها ذات جذور غنوصيّة يهوديّة ومزدكيّة ومانويّة بل ونصرانيّة أيضاً. وإلى هذا المعنى يشير ماسنيون بقوله: "بأن ضرباً من وحدة الوجود العقليّة الإسلاميّة قد انتهى، في عهد متأخر، إلى تكوين تصور "للإنسان" على أساس أنه "إنسان عين الوجود"، فأحل محل "الكلمة" المتجسدة عند النصارى "صورة نموذجيّة" هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق، مع وضع نوع من الاقتران المجرّد بينهما (على حساب العلو الإلهي)، وهذه "العين" هي النبي محمد (ﷺ)، هذا النور النّبويّ الأزلي الذي يقال إن الله قال له: "كوني! فلولاك ما خلقت السموات"".[3] ويعلق د. بدوي على هذا الكلام بقوله: "الخطاب مُوجّه إلى قبضة النور التي منها خلق النبي (ﷺ) والأمة الإسلامية عامة". وفي الواقع، فإني لا أدري كيف استساغ د. بدوي هذا القول من الناحية الإسلاميّة!؟

ويدعي ماسنيون في المرجع السابق نفسه بأن "الإنسان الكامل" الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير (المسيح)، ويعني بالبشير في هذا المقام المهدي المنتظر عند الشيعة. ويدعم ماسنيون فكرته بالقول: بأن نشوء هذه الفكرة يرجع إلى أصل إيراني قديم انتقلت منه إلى الفكر اليهودي (المسيح). أما عملية انتقال الفكرة

---

[2] ماسنيون (1947)، "الإنسان الكامل في الإسلام وأصالتها التنشورية" في: عبد الرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص:113.

[3] المرجع نفسه، ص113.

إلى المسلمين فقد تمت على أيدي المسلمين ذوي الأصول الفارسية، وبالتالي فالفكرة آرية الأصل، إلاّ أنها ـ في زعم ماسنيون ـ عربية صريحة إذ نشأت في صدر الإسلام عند القبائل العربية اليمنيّة التي كانت الجاليات اليهوديّة والإيرانيّة تنتمي إليها قبل الإسلام حيث كانت هذه الجاليات هي الرحم التي نشأت فيها دعاوى عبد الله بن سبأ ومنصور القرمطي وغيرهما من الباطنيين".[4]

ونحن إذ ندع قضية تاريخ نشوء الفكرة وكيفية تسربها إلى الفكر الإسلامي للمؤرخين فإننا لن نتغاضى عن زعم ماسنيون الذي يخلص إلى القول بأن: "النظرية الإسلامية الخالصة في الإنسان الأول إنما نمت ... عن طريق القرآن نفسه... وذلك بتدبر نصه العربي تدبُّراً سُنِّيّاً مستقيما"(ص115). ولكن تدبر ماسنيون في القرآن الكريم ليس سُنِّيّاً أبداً كما أنه لم يكن مستقيماً!! إذ حشر نفسه في التفسير الباطني للقرآن معتمداً على ما يسمى "علم الجفر" الذي يقوم على الاستخدام العددي للحروف القرآنية المنفصلة... وعلى الجانب السري في هذه الحروف كما يدعي ذلك الحرفيون عامة من الطوائف الباطنية مثل الإسماعلية والدروز، فهل هذا هو التفسير السني المستقيم للقرآن الكريم كما يزعم ماسنيون؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين السنة من ذلك؟! وأين الاستقامة في ذلك؟!

وإذا عدنا إلى فكرة الإنسان الكامل في التراث الإسلامي فإننا نجدها متبلورة بوضوح في فكر شيوخ الصوفيّة، وفي فكر بعض الفلاسفة عبر التاريخ الإسلامي كما سنشير إلى ذلك. ولولا أن هذه الفكرة ما تزال سائدة عند أتباع التصوف المعاصرين وتؤثر في تصورهم للإنسان ما تطرقت إليها بهذا التفصيل. وقبل استعراض آراء المحاسبي والغزالي وابن عربي حول ما يرتبط بفكرة "كمال الإنسان" يستحسن إيراد آراء بعض الكتاب المعاصرين حول هذه الفكرة؛ وذلك للتأكيد بأن فكرة "الإنسان الكامل" ماتزال حاضرة في الفكر الإسلامي المعاصر.

لقد ظهرت في السنوات الأخيرة كتب عديدة تحت عنوان "الإنسان الكامل" ومن ذلك كتاب "**الإنسان الكامل**" لعرابي سنة 1987،[5] و"**الإنسان الكامل**" لشقرف سنة

---

[4] المرجع السابق، ص114- 115.

[5] عرابي محمد غازي، **الإنسان الكامل: محاورات في الفلسفة الصوفية**، (القاهرة: دار قتيبة، 1987).

1988.[6] فقد أورد الأول مثلاً في إحدى محاوراته مع شيخه وصفاً للإنسان الكامل فقال: "ومع هذا فالإنسان الكامل يصل إلى درجة ترقى بحيث يصير وجهه وجه الله، ويطابق قوس وجهه وجه الله كما سبق ورأيت في رؤيا، ومن هنا استمد العارف هوية حقانية من الهوية الشعشانية فأدرج في ذلك في الخالدين" (ص123). ويضيف المؤلف نفسه بعد ذلك قوله: "لقد استحق الإنسان الكامل بطاقة الهوية الخالدة بعد مروره صعوداً بمقامات العروج من أرض النفس إلى سماء المعقولات ومنها إلى مقام الملأ الأعلى ومنه إلى مقام قاب قوسين أو أدنى..." (ص114). ويصف المؤلف نفسه مقام ومكانة الصوفية بطريقة توحي وكأن الكمال قد تجلى فيهم حيث يقول: "الصوفية يا بني رجال فارقوا عالم الناس وحجوا إلى الله الذي دعاهم فلبوا الدعوة وأجابوا النداء. الصوفية ليسوا كالبشر، وهم صنف راقٍ من البشر، فما ينطبق عليهم لا ينطبق على الناس" (ص143). أما المؤلف الثاني (شقرف) فيؤكد في آخر كتابه: "وهكذا فالإنسان الكامل في الإسلام فأينما حل ووقتما وُجد في أي زمان أو مكان فإنه يؤثر فيمن سواه فيقبل عليه من هو مؤهل للكمال، وكلما تفرعت نسخة من الأصل صارت أصلاً لغيرها من الفروع حتى ينشأ منها مجتمع فمدينة منورة لبناتها الإنسان الكامل" (ص211). ويضرب هذا المؤلف مثلاً لنشوء المدينة الفاضلة الإسلامية في عصرنا الحديث قيام الدولة السنوسية بطرابلس (ليبيا) على يد شيخ الطريقة السنوسية الشيخ محمد بن سنوسي، وقيام دولة الريف بالمغرب على يد عبد الكريم الخطابي!!

وفي الواقع، فإن هذه النماذج من المواقف والتصورات التي ما نزال نقرأها لكُتّاب معاصرين إن هي إلاّ صدى للتأثر العميق الذي تركه أقطاب الزهد والتصوف الذين أكدوا قدرة الإنسان على تحقيق الكمال بأي شكل من الأشكال.

الإنسان الكامل في التراث الصوفي الإسلامي:

يشتمل هذا المحور على عرض تصورات بعض أقطاب شيوخ الصوفية ممن يؤمن بوحدة الوجود وممن لا يؤمن بها، ويُعدّ ابن عربي أنموذجاً للصنف الذي يؤمن بوحدة الوجود والمحاسبي أنموذجاً للصنف الذي لا يؤمن بذلك، أما الغزالي فإنه يمثّل الموقف

---

[6] شقرف محمد عبد المنعم، **الإنسان الكامل والحضارة العالمية في الرسالة المحمدية**، (القاهرة: وكالة الأهرام للتوزيع، 1988).

الوسط. وسيكون عرضنا قائماً على إيراد آراء هؤلاء العلماء حول الإنسان من خلال نظرتهم إلى جوانبه الجسمية والروحية والعقلية والوجدانية والسلوكية كلما أمكننا ذلك حتى نتبين فيما إذا كان شيوخ الصوفية قد نظروا إلى الإنسان نظرة شاملة عندما تحدثوا عن "الإنسان الكامل" أو عن "طرق بلوغ الكمال".

ومهما يكن، فإن استعراض بعض التراث الصوفي سيبين لنا أن فكرة "الإنسان الكامل" لم تتبلور بوضوح إلاّ عند القائلين بالحلول ووحدة الوجود مثل الحلاج وابن عربي، بينما يكتفي الزهاد ـ وخاصة الذين عاشوا في القرون الأولى بعد الهجرة مثل المحاسبي ـ بالتأكيد على إمكانية الرقي بالإنسان إلى أعلى الدرجات في معرفة الله تعالى وعبادته حق عبادته، ونيل رضاه. أما الغزالي فيكتفي بمناقشة فكرة "كمال النفس" دون الخوض في فكرة "كمال الإنسان" كما سنرى ذلك من خلال آرائه.

وفيما يأتي، عرض آراء ثلاثة نماذج من كبار أئمة الزهد والتصوف وبيان نظرتهم للإنسان بصفة عامة، ولمفهوم كمال الإنسان بصفة خاصة. وتتمثل هذه الشخصيات في: 1 ـ الحارث بن أسد المحاسبي، الذي عاش في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، 2 ـ أبي حامد الغزالي، الذي عاش في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، 3 ـ محي الدين بن عربي، الذي عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين). وقد اخترت هذه الشخصيات الثلاث لأنها تمثل على التوالي:

1 ـ اتجاه الزهد الذي يختلف عن التصوف الفلسفي، ويتضح ذلك في فكر المحاسبي.

2 ـ اتجاه وسط يقع بين الزهد والتصوف الفلسفي، ويمثله ـ حسب زعمنا ـ فكر العلامة الغزالي.

3 ـ اتجاه التصوف الفلسفي، ويمثله في هذه الدراسة فكر ابن عربي.

1 ـ المحاسبي (ت 243هـ):

من أشهر كتب المحاسبي كتابه **الرعاية لحقوق الله**، وفيه يبين أهمية معرفة النفس بوصفها السبيل لتجنب الهوى والقرب إلى الله تعالى. وفي هذا المعنى يقول: "فاعرفها واحذرها، فإنك إن عرفتها ازددت منها حذراً، وعلى ربك توكلاً، وبه ثقة، وإليه

طمأنينة، ولها بغضاً ومقتاً، ولربك عز وجل رجاءً وأملاً، و لله عز وجل بالنعمة والتفضل بما عملت اعترافا وإقرارا وشكرا، وأنها منه بريئة".[7]

ويرى المحاسبي أن منازل الراعين لحقوق ا لله تعالى متفاوتة في الدرجة، وفي هذا يقول: "والراعون لحقوق ا لله عز وجل في منازل شتى، وقد ينتقل كلُّ راعٍ منهم في تلك المنازل على قدر قوته وضعفه".[8]

الجانب الوجداني عند المحاسبي:

يؤكد المحاسبي أن معرفة النفس ـ ويقصد بها الجانب الأقرب إلى الجانبين: الوجداني والجسدي في الإنسان (الشهوة والهوى) ـ سبيل إلى وقايتها من "الانفعالات السلبية" مثل الرياء والعجب والكبر والغرة والحسد وما يرتبط بهذه الصفات القبيحة من تصور وسلوك، وسبيل إلى الارتقاء بها في سلم الأخلاق الحميدة. ومما نستنتجه من دراسة كتاب المحاسبي (الرعاية لحقوق ا لله) هو أن معرفة النفس سبيل إلى تزكيتها والنجاة من الضلال والهلاك.

يعتمد المحاسبي كثيراً على تجنيد الجانب الوجداني في الإنسان ليرقى به في أخلاقه وسلوكه بصفة عامة. فنجده مثلاً في رسالته "**معاتبة النفس**"[9] يركز أساساً على إثارة الانفعالات المختلفة مثل الحزن والحياء والخوف لتطهير النفس من الاغترار بالدنيا ولتذكيرها دوما با لله تعالى وباليوم الآخر، ولتطهيرها من الذنوب المختلفة. وفي هذا المعنى يقول: "ويحك يا نفس.. ابكِ على ما مضى من سوالف الذنوب.. فإن المنقطع به يستعين بالبكاء إلى من يستغيث به .. رجاء أن يرحم" (ص56). ويقول: "ويحك.. فنادي ربك بصوت محزون من قلب محتدم مغموم..واسبلى الدموع واستغيثي استغاثة المكروب" (ص60). ويدعو المحاسبي نفسه إلى الاستحياء من ا لله وحده قائلاً: "ويحك .. تستحين من الخلق من المؤمنين والكافرين أن يروا فيك ما يعيبونك به، ولا تستحي ممن يطلع على كثرة ما عندك من ذنوب وسوء ضميرك" (ص61). ويواصل في الموضوع

---

7 المحاسبي، أبو عبد ا لله الحارث بن أسد، **الرعاية لحقوق ا لله**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، بدون تاريخ)، ص332.

8 المرجع السابق نفسه، ص96.

9 المحاسبي، **معاتبة النفس**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار الاعتصام، بدون تاريخ).

نفسه قوله: "ويلك.. والويل لك، ما أسوأ حالك!! مهلكة وأنت تعلمين.. مع ذلك في السرور تتقلبين، وبا لله لا تبالين.. من خلقه تستحين ومنه لا تستحين" (ص62).

ويحذر المحاسبي نفسَهُ من غضب ا لله وعدم حزنها على ما اقترفته من الذنوب: "ويلك.. على الغضب منه تستقدرين!! لأما تستدلين؟ فأنت لا تكترثين ولا تحزنين، كل ذلك غرة با لله وجرأة عليه"؟!! (ص62).

ومن الجدير بالاهتمام، أن المحاسبي لا يكتفي بتجنيد الانفعالات "السلبية" كالخوف والحزن والحياء، بل يجند أيضاً الانفعالات "الإيجابيّة" كعدم القنوط، والأمل والرحمة، فيقول بهذا الصدد: "الأمل فيك أن تجيب دعوتي، وتنعش من مصرعي فلا تخيب أملي.. وعجل تحقيق طمعي، فما جزائي على الطلب إلاّ ما مننت عليّ به من معرفة وجودك العظيم، ورحمتك الواسعة، وتحننك على الضعفاء من قبلي.." (ص64).

وعلى الرغم من أن المحاسبي غالباً ما يعتمد على تبكيت النفس وتوبيخها وعلى تذكيرها بعقاب ا لله تعالى، وضرورة الخوف منه والاستحياء منه، إلاّ أنه يجعل حب ا لله تعالى فوق كل هذه الانفعالات فيقول في هذا المعنى: "فقل للخوف والوجل والرهب والشفق أن تلزم قلبي، وللحب لك أن يعلو على جميع همي، ولجوارحي بمن تدأب مسارعة، ولهواي وشهواتي أن تموت خاشعة حتى تذيقني الفرح بنعيم الطاعات، واصلاً بنعيم الأبد في جوارك والنظر إلى جمالك" (ص71). ويعود المحاسبي ويختم رسالته في "معاتبة النفس" بقوله: "..وعزتك لا أقطع أملي فيك، وأنت أرحم الراحمين إلاّ أن يتحول خذلانك عني، ولا تسخطني، فأنا منتظر لعطفك ورأفتك وتحننك وكرمك" (ص82).

الجانب العقلي عند المحاسبي:

للمحاسبي كتاب آخر بعنوان **شرف العقل وماهيته** يبين فيه أن العقل "غريزة" تنبثق المعرفة عنه أي أن المعرفة نتاج العقل وليست هي العقل نفسه، وبالعقل بوصفه غريزة، يعرف الإنسان نفسه وأقاربه وما يحيط به من الأشياء والأشخاص.

ويولي المحاسبي الجانب العقلي أهمية كبرى في عملية رعاية حقوق ا لله تعالى، وفي التثبت وحبس النفس عند الفعل. وهكذا يقيم المحاسبي علاقة وثيقة بين النفس والعقل والسلوك، فيقول في تعريف التثبت بأنه: "حبس النفس قبل الفعل، وترك العجلة،

وهو الصبر قبل الفعل".[10] ويضيف مبيناً أهمية العقل والعلم في السلوك قوله: "فبالعقل والعلم والتثبت، يبصر الضرر والنفع من دواعي القلوب بالخطرات، وإلاّ لم يؤمن عليه أن يقبل خطرة من نزغات الشيطان، أو تسويل النفس يحسبها (تنبيها) من الرحمن جل ثناؤه، أو ينفي خطرة من التنبيه يحسبها من تسويل النفس أو تزيين الشيطان، فلن يميز بين ذلك ولا يعرفه إلاّ بالعلم والتثبت بالعقل".[11]

الجانب الجسمي عند المحاسبي:

لا يولي المحاسبي الجانب الجسمي في الإنسان أهمية، بل العكس هو الصحيح؛ أي أن الحاجات والشهوات المرتبطة بهذا الجانب ينبغي ترويضها بمختلف الطاعات والعبادات من تهجد وصيام، والاقتصاد في الملبس والمأكل والمسكن بصفة عامة إلى أقصى الحدود، والصبر عند نزول البلاء بالجسد.

الجانب الروحي عند المحاسبي:

على الرغم من أن الهدف من كل ما كتبه المحاسبي هو تقوية الإيمان، وترقية السلوك إلى أعلى درجات التقوى، إلاّ أن المحاسبي لم يتعرض في كتبه المتوفرة لدينا إلى الجانب الروحي في شكل مستقل، وإلى علاقة هذا الجانب بالجوانب الأخرى التي تشكل شخصية الإنسان كما سنرى ذلك واضحاً عند الغزالي وابن عربي.

الجانب السلوكي عند المحاسبي:

نلاحظ أن المحاسبي لم يورد فكرة الكمال في كتبه كما أنه لم يورد ما يعدُّه الصوفية حديثاً نبويّاً شريفاً "من عرف نفسه عرف ربه". ولكن المحاسبي قد عدّ معرفة النفس هي السبيل لتخليصها من الآفات والسبيل لوقايتها من الهلاك، كما أن ذلك هو سبيل الفوز والنجاح في الآخرة.

وفي الواقع، فإن كل كتب المحاسبي حثّ على ترقية سلوك وأخلاق الإنسان بعد معرفة النفس ومعرفة كيفية تأثير شهواتها وهواها في السلوك. وهذه المعرفة سبيل لوقاية النفس من الانحراف الخلقي الذي ينشأ من تغلب الشهوة والهوى على الإنسان

---

10 المحاسبي، **الرعاية لحقوق الله**، ص 94.

11 المرجع السابق نفسه، ص95.

فيصبح منقاداً في سلوكه بالهوى بدلاً من المعرفة والإيمان والتقوى. ولتحقيق السمو الخلقي ينبغي للإنسان أن يروض نفسه، ويضبط شهواته ويراقب سلوكه ويدرب نفسه على الأخلاق السامية بدلاً من الخضوع والخنوع للانفعالات السلبية مثل الغضب والحسد والعجب والكبر، ولهوى النفس ورغباتها وشهواتها.

2 ـ الإنسان في فكر الغزالي:

يرى الغزالي[12] أن قوى النفس الإنسانيّة تنقسم إلى قوى عاملة وقوى عالمة، فالعالمة هي قوة ومعنى للنفس وهو: مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية. وهذه القوة الأخيرة إنما تنفعل وتستفيد من الملائكة الموكلة بالنفوس الإنسانية لإفاضة العلوم عليها من الله تعالى.

ويشير الغزالي إلى أن قوى النفس مرتبطة بعضها ببعض، وهي متفاوتة في الرتبة فبعضها خادم والبعض الآخر مخدوم. ويرى الغزالي أن الإنسان خُلِق على رتبة بين البهيمة والملك. والنفس عند الغزالي لها معنيان:

1ـ المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان.

2 ـ اللطيفة التي هي الإنسان بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته. وعلى الرغم من أن النفس جوهر وليست مادة إلا أنها في حاجة إلى البدن. وعلى الرغم من حاجتها للبدن إلاّ أنها لا تفنى بفناء البدن بل لا تفنى مطلقا.

ويؤكد الغزالي في (المنقذ من الضلال) أن "جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خاليّاً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله عز وجل، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاّ هُوَ﴾ (المدثر:31)، وإنما أخبره عن العوالم بواسطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعالم أجناس الموجودات. فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس...، ثم يخلق له حاسة البصر... وهي أوسع عالم المحسوسات، ثم ينفتح السمع...، ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق فيه التمييز، وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده ...، ثم يرتقى إلى طور آخر، فيخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، ويدرك

---

12 الغزالي، أبو حامد، **ميزان العمل**، ضبطه وقدم له سليمان البواب، (دمشق/بيروت: دار الحكمة، 1986).

أموراً لا توجد في الأطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأموراً أُخر العقل معزول عنها...".[13] وهذا الطور الذي هو وراء العقل هو طور النبوة الذي تدرك به الغيبيات تماماً مثل ما يقع للنائم من إدراك صريح أو غير صريح ما سيكون من الغيب!

ويقدم الغزالي[14] تقسيماً يظهر فيه مبادىء الأفعال مؤكداً أن مبادىء الفعل موجودة في قوى الطبيعة، وفي النبات، وفي الحيوان. ويتميز الإنسان بالتعقل مما يمكّنه من الاختيار في الفعل والترك، وهو النفس الإنسانية. ويرى الغزالي أن "النفس الإنسانية" هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي يؤدي وظائفه بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي من ناحية، ويدرك الأمور الكليّة من ناحية أخرى. ويفرق الغزالي بين النفس النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة والفلكيّة.

أما حقيقة الإدراك عند الغزالي فهي أخذ صورة المدرك، وللإدراك مراتب[15] وهي:

1 ـ الحس، 2 ـ إدراك الخيال وتجريده، 3 ـ إدراك الوهم، 4 ـ إدراك العقل وهو التجريد الكامل.

الجسد والروح عند الغزالي:

يتكون الإنسان ـ حسب الغزالي ـ من ثلاثة أقسام، وهي: الجسم، والروح، والنفس؛ وذلك حسب التوضيح الآتي:[16]

1 ـ الجسم: وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين، ويتكون من المواد والعناصر الحاملة للروح والنفس.

2 ـ الروح: وهي ما يجري في العروق والضوارب والشرايين.

3 ـ النفس: وهي الجوهر القائم بنفسه وليس لها موضع.

---

13 الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد المنعم العاني، (بيروت: الحكمة، ط1، 1994)، ص 87-88.

14 الغزالي، أبو حامد، **معارج القدس في معرفة النفس**، تحقيق لجنة إحياء التراث، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط5، 1981).

15 المرجع السابق، ص61- 62.

16 الغزالي، أبو حامد، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، (بيروت: دار الكتب العربية، 1986)، عرض شعبان جاب الله رضوان، في: **علم النفس في التراث الإسلامي**، إشراف وتقديم د. محمد عثمان نجاتي، ود. عبد الحليم محمود السيد، سلسلة تيسير التراث (2)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م)، ج2، ص205.

يشير الغزالي[17] إلى أن الله تعالى خلق العالم من نوعين: جسد وروح، وجعل الجسد منزلاً للروح لتأخذ زاداً لآخرتها من هذا العالم، وجعل لكل روح مدة مقدرة تكون في الجسد؛ فآخر تلك المدة هو أجل تلك الروح من غير زيادة ولا نقصان.

ويرى الغزالي أن لفظ الروح يطلق على معنيين:

1 ـ جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني.

2 ـ اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان.

أما مفهوم القلب عند الغزالي فيطلق أيضاً على معنيين:

1 ـ اللحم الصنوبري الشكل الموجود في الجانب الأيسر من الصدر.

2 ـ لطيفة ربانيّة روحانيّة لها بالقلب الجسماني تعلق؛ وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان. فالقلب عند الغزالي ذو جانبين: جسمانيّ وروحانيّ.

وهكذا يلاحظ تداخل الروحانيّ والجسمانيّ في فكر الغزالي عندما يتحدث عن القلب والروح والعقل والنفس، كما تتداخل فيه أيضاً الجوانب الوجدانيّة والعقليّة والسلوكيّة. وهذا تصور رائع لعمليّة تكامل مختلف جوانب الإنسان وتأثير بعضها في بعض. وفي الواقع، فإن الغزالي قد خصص كتاباً لشرح عجائب القلب مبيناً فيه معاني النفس والروح والقلب والعقل.

ويرى الغزالي أن الجانب الجسمي في الإنسان وخاصة البطن هو منشأ جميع الآفات. وفي هذا المعنى، يقول: "اعلم أن منشأ جميع الآفات شهوة البطن، ومنها تتشعب شهوة الفرج، ومنها أصيب آدم عليه السلام فأخرج من الجنة وهي التي تنتهي بالرجل إلى أن يطلب الدنيا ويرغب فيها".[18]

ولترويض هذا الجانب، يرى الغزالي ضرورة كسر شهوتي البطن والفرج، وذلك بالجوع والعطش، ومخالفة شهوة الفرج. ويورد الغزالي لتدعيم موقفه هذا أحاديث للرسول ﷺ مثل قوله ﷺ: "جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش، فإن الأجر في ذلك كأجر المجاهد في سبيل الله، وإنه ليس من عمل أحب إلى الله تعالى من جوع وعطش".[19]

---

17 الغزالي، أبو حامد، **التبر المسبوك**، (القاهرة: مطبعة الآداب والمويد، 1900).

18 الغزالي، أبو حامد، **مختصر إحياء علوم الدين**، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1410هـ/ 1990م)، ص149.

19 قال الحافظ العراقي عن هذا الحديث: باطل لا أساس له. ورواه الألباني في **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، (دمشق: المكتب الإسلامي، ط1، 1398)، مج1، ص275.

ويروي عن ابن عباس قول النبي ﷺ: "لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه".[20]

ويؤكد الغزالي أن كسر شهوتي البطن والفرج هو سبيل تهذيب النفس و ترقية سلوكها، وطريق للسمو بالجانب الروحي بواسطة كسر باقي الشهوات وقيام الليل؛ إذ أن كسر شهوة البطن "يجلب الرقة والانكسار ويدفع الأشر والبطر، ومن فوائده أن لا ينسى البلاء وأهله، والعذاب وكسر سائر الشهوات، وبه يستولي على النفس والشيطان فيقمعهما وبه يدوم السهر ويندفع النوم".[21]

وبعد هذا التوضيح، يبين الغزالي طريقة الرياضة في كسر شهوتي النفس والبطن. وتقوم هذه الطريقة أساساً على التدرج في تقليل الطعام حسب مراحل ودرجات، كما يبين الجوع المحمود والجوع غير المحمود. أما ترويض شهوة الفرج فتكون بالصوم والعفة والاعتدال بالنسبة لعامة الناس. أما المريد فإنه "لا ينبغي أن يشغل نفسه في ابتداء أمره بالتزويج، فإن ذلك يمنعه من الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى كما سبق، وكذلك قال أبو سليمان الداراني من تزوج فقد ركن إلى الدنيا وقال ما رأيت مريداً تزوج فثبت على ما كان".[22]

وفي الواقع، فإن الأحاديث التي يستند إليها الغزالي في كسر شهوتي البطن والفرج لا أساس لها من الصحة؛ بل هي مجرد أفكار كانت صدى لنزعات مسيحيّة غنوصيّة خالصة تدعو للرهبنة ونبذ الحياة الدنيا نبذاً كليّاً؛ وهذه النزعة الجوانية المتطرفة كانت ردة فعل من المسيحيّة على البرانيّة اليهوديّة المسرفة كما يؤكد ذلك د. عرفان.[23]

الجانب المعرفي عند الغزالي:

تعمدت استعمال مصطلح الجانب المعرفي بدلاً من الجانب العقلي عند الحديث عن هذا الجانب عند الغزالي لأن الأول أشمل من الثاني وأقرب إلى المفاهيم التي يستعملها الصوفية. ولذا فإنني أورد فيما يأتي رأي الغزالي في العلم والمعرفة والعمليات العقلية بصفة عامة.

---

20 انظر الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، مج2، ص153.

21 المرجع السابق، مج2، ص149.

22 المرجع السابق، ص154.

23 عبد الحميد فتاح، عرفان، "المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة الإسلامية وحدتها"، **التجديد**، العدد الثاني 1997. ص 39 وما بعدها.

يُعدّ العلم في نظر الغزالي أصل السعادة في الدنيا والآخرة، ولذلك فهو أفضل الأعمال.[24] و تنقسم العلوم عند الغزالي إلى: علوم شرعيّة وعلوم غير شرعيّة.

1 ـ العلوم الشرعية: وهي علوم محمودة، فرض عين، وتستفاد من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

2 ـ العلوم غير الشرعية: وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: محمود ومذموم ومباح.

أ ـ المحمود: وهي العلوم المرتبطة بمصالح الناس وأمور الدنيا كالطب والحساب وهي فرض كفاية.

ب ـ المذموم: كالسحر والشعوذة.

جـ ـ المباح: كالشعر .

أما علم طريق الآخرة؛ فهو فرض عين، وينقسم إلى:

1 ـ علم مكاشفة وهو علم الباطن. ويعرف الغزالي هذا العلم بأنه: نور في القلب بعد تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة.

2 ـ علم معاملة: وهو علم أحوال القلب من أخلاق محمودة كالصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والزهد والتقوى والقناعة والسخاء والإخلاص، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة.

ويشمل هذا العلم الإحاطة بالأحوال المذمومة كخوف الفقر والحقد والحسد والغدر وحب الثناء والكبر والرياء والغضب والطمع والبخل.

والعلوم حسب الغزالي تنقسم بصفة عامة إلى: علوم تتصل بمصالح الدنيا كعلم الفقه أو تتصل بالآخرة وهي علم المكاشفة وعلم المعاملة (العمل بالعلم). ويبين الغزالي الفرق بين الإلهام والتعلم، والفرق بين طريق الصوفيّة في استكشاف الحق وطريق النظار. ويرى بأن هناك شواهد شرعيّة على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد. وهذا الطريق هو "علم المكاشفة". وهذا العلم ـ حسب رأي الغزالي ـ هو غاية العلوم بل هو المراد من جميع العلوم، وجميع العلوم إنما يراد للتوسل والتضرع بها إلى علم المكاشفة الذي يراد به الكشف والمعرفة دون العمل.

---

24 الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، كتاب العلم.

ولتحقيق السعادة، ينبغي للإنسان أن يعرف أن العلم والعمل هما الموصلان إليهـا، ولكي يعرف الإنسان ذلك، عليه أن يلتفت إلى مـا أجمعـت عليـه آراء الفـرق الثلاثـة وهي أهل الظاهر والصوفية والفلاسفة الذين أجمعوا على أن الفوز والنجاة لا يحصلان إلا بالعلم والعمل معاً، كما يجب على الإنسان أن يعلم أن سـعادة كـل شـيء ولذتـه وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به، وأن هذا الكمال الخاص بالإنسان هـو إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليه دون الحسيات[25] التي يشترك فيها مع الحيوانات.

ويرى الغـزالي أن النفـس متعطشـة إلى هـذا الكمـال ومسـتعدة لـه بـالفطرة، ومـا يصرفها عنه هو اشتغالها بشـهوات البـدن. وإذا أقبـل الإنسـان بـالتفكر والنظـر علـى مطالعة الكون ومطالعة نفسه فقد وصل إلى كمالـه الخـاص، إذ لا معنـى للسـعادة إلاّ نيل النفس كمالها الممكن لها.

وللوصول إلى سعادة النفس وكمالها يؤكد الغزالي ضـرورة قيـام الإنسـان بتطهـير نفسه أولاً بالعمل والمجاهدة بكسر الشهوات حتى يخلّصها من الهيئات الخبيثة ثم ينظـر في الحقائق الإلهية حتى تتحد النفس بها.

وما ينبغي على الإنسان تحصيله من العلم نوعان: نظري يتعلق بالعلم با لله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله والسموات والأرض، وعلم عملي وهو ثلاث شعب:

1 ـ العلم بصفات النفس وأخلاقها، ويقوم هذا العلم على الرياضة ومجاهدة الهوى.

2 ـ العلم بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد.

3 ـ علم الفقه.

أما العقل عند الغزالي، فهـو أشـرف موجـود في هـذا العـالم، وبـه تنـال سـعادة الدنيـا والآخرة. والعقل هو منبع العلم وأساسه، والعلم يجـري منـه مجـرى الثمـرة مـن الشـجرة. ويقيم الغزالي علاقة وثيقة بين العقل والأخلاق؛ إذ أن حسن الأخلاق لا يتم حتى يكتمـل نضج العقل؛ فالعقل هو المرشد إلى حسن الأخلاق وطاعة ا لله تعـالى. وهـذا يبيّـن أهميّـة العلاقة بين الجانب العقلي (المعرفي) والجانب السلوكي عند أبي حامد الغزالي.

ومـن الأمـور المهمـة الـتي يشـير إليهـا الغـزالي في الجـانب العقلـي تفـاوت النـاس (النفوس) في العقل، وأن هذا التفاوت حاصل في أقسام العقـل الـتي يوردهـا مـا خـلا

---

25 الغزالي، أبو حامد، المرجع السابق، ج3، ص16ـ 26.

القسم الثاني. والعقل عند الغزالي أقسام وهي:

1 ـ الوصف الذي يختلف فيه الإنسان عن سائر الكائنات. وبهذا القسم يستمد الإنسان العلوم النظريّة.

2 ـ العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

3 ـ علوم تستفاد من التجارب والخبرة.

4 ـ معرفة عواقب الأمور، وقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة.

ويوضح الغزالي العلاقة بين العقل والشرع وحاجة أحدهما إلى الآخر؛ فالعقل لا يهتدي إلاّ بالشرع والشرع لا يتبين إلاّ بالعقل فالعقل كالأساس، والشرع كالبناء.

والعقل عند الغزالي له معنيان:

1 ـ العلم بحقائق الأمور.

2 ـ المدرك للعلوم فيكون هو القلب.

وجنود القلب عند الغزالي ثلاثة:

1 ـ باعث ومستحث إلى جلب المنافع الموافقة للشهوة أو إلى دفع المضار كالغضب.

2 ـ المحرك للأعضاء لتحصيل مقاصد جلب المنافع ودفع المضار.

3 ـ المدرك الذي يتعرف على الأشياء ويشتمل على الحواس الخمس، وبها يحصل العلم والإدراك.

وينقسم هذا الجانب إلى خمسة أقسام وهي: الخيال، الحفظ، التفكير، التذكر، والحس المشترك الذي يجمع جملة معاني المحسوسات في الخيال. وتقع هذه الأقسام الخمسة ـ حسب رأي الغزالي ـ في تجويف الدماغ.

وبغض النظر عن صحة موقع هذه القوى، فإن الإشارة إلى دور الدماغ في هذه العمليات المعرفيّة خطوة علميّة متقدّمة.

وفضلاً عن أهمية الحواس و العقل في تحصيل المعرفة، فإن الغزالي يعدّ الذوق والمكاشفة والرؤى المناميّة من وسائل الإدراك، وأنه لا ينكر ذلك إلاّ جاهل. وقد أفاض في شرح ذلك في كتابيه: "المنقذ من الضلال" و "المقصد الأسنى".

الجانب الوجداني عند الغزالي:

يرى الغزالي في (معارج القدس) أن أكثر الفضائل والرذائل إنما تنشأ من ثلاث قوى في الإنسان: قوة التخيل، قوة الشهوة، وقوة الغضب. وهذه القوى هي معينات للنفس ومثبطات؛ فالقوة المتخيلة ذات وجهين: أحدهما يلي جانب الحس، والثاني يلي جانب العقل. والقوة الشهوية فيها مضرة ومنفعة، وهي أصعب إصلاحاً من سائر القوى لأنها ـ حسب قول الغزالي ـ أقدم القوى وجوداً في الإنسان. أما القوة الغضبية فهي شعلة نار تنزع إلى الشيطان الرجيم، ومن تحكمت فيه نار الغضب فقد قويت فيه قرابة الشيطان.

ولعلاج الغضب عند هيجانه، يؤكد الغزالي أهمية الجانب المعرفي في ذلك حيث ينبغي للإنسان أن "يعلم ثواب كظم الغيظ كما سبق ثم يخوف نفسه بعقاب الله ويعلم أنه تعالى أقدر عليه منه على غيره."[26] كما يبين أهمية الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم عند الغضب، وضرورة تغيير الهيئة من جلوس إلى وقوف ومن وقوف إلى جلوس، وإسباغ الوضوء عند الغضب لإطفاء لهيب الغضب. ويورد في هذا المعنى، قول الرسول ﷺ: "إن الغضب جمر يتوقد في القلب ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه فإذا وجد أحدكم من ذلك شيئاً فإن كان قائما فليجلس، وإن كان جالساً فلينم فإن لم يزل ذلك فليتوضأ بالماء البارد أو ليغتسل فإن النار لا يطفئها إلا الماء".

ويؤكد الغزالي أن الكمال في إشباع حاجتي الفرج والبطن وغير ذلك من الحاجات والشهوات يتم تحقيقه بالاعتدال، وهذا ما يحقق توازن الجانب الانفعالي وبقية الجوانب التي تشكل شخصية الإنسان.

وكشأن باقي شيوخ الصوفية وعلماء الأخلاق المسلمين، فقد راح الغزالي[27] يُعرّفُ بعض الانفعالات تعريفاً روحيّاً مرتبطاً بالإيمان بالله تعالى. فالخوف مثلاً هو رعدة تحدث في القلب لتوقع مكروه يصيبه والخشية نحوه. ويقابل الخوف الجراءة أو الأمن. ومقدمات الخوف ـ كما يشرح الغزالي ـ أربعة:

1 ـ ذكر الذنوب الكثيرة.

2 ـ ذكر شدة العقوبة.

---

26 الغزالي، أبو حامد، **مختصر إحياء علوم الدين**، ص164.

27 انظر الغزالي، أبو حامد، **بداية الهداية**، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ).

3 ـ ذكر ضعف النفس عن احتمال عقوبة الله.

4 ـ ذكر قدرة الله متى شاء وكيف شاء.

أما الفرح، فهو ابتهاج القلب بمعرفة الله وتذكر سعة رحمته وضده اليأس، ومقدمات الرجاء أربع أيضاً وهي:

1 ـ ذكر سوابق فضل الله.

2 ـ ذكر ما وعد الله به من جزيل الثواب والذي يربو على عمل العبد.

3 ـ ذكر نعم الله في الدنيا والدين دون سؤال أو استحقاق.

4 ـ ذكر سعة رحمة الله.

ويرى الغزالي أن المحبة هي الغاية القصوى للإنسان، وهي من "الدرجات العلى وما عداها من الشوق والأنس والرضا تابع للمحبة".[28] ويقيم الغزالي علاقة وثيقة بين المحبة واللذة، سواء كانت اللذة حسية أو غير حسية. ويعتبر الغزالي اللذة التي تكتسب بالبصيرة الباطنة أرقى من لذة الحواس الخمس. كما يقيم الغزالي علاقة بين الحب والجمال أو الحسن. ويؤكد بأن كل جمال محبوب، ويعتبر أن الشخص "قد يحب الشيء لذاته لكونه جميلاً حسناً في نفسه؛ وذلك أبلغ أنواع الحب الذي لا يشوبه غرض." وينتهي الغزالي في هذا المجال إلى القول "ففي باطن الإنسان حقيقة لا يلائمها إلاّ الله تعالى ففي القلب غريزة تسمى النور الإلهي... وهذه الغريزة هي التي تدرك جمال الحضرة الربوبيّة بقدر قوته، وإذا كان الجمال محبوباً، فهل في الوجود شيء أجل وأعلى وأشرف وأعظم وأكمل من كل جمال مستعار من فضله، فبقدر ما يدرك يلتذ وبقدر ما يلتذ يحب".[29]

الجانب السلوكي عند الغزالي:

أَوْلَى الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين** أهمية كبيرة للجانب السلوكي حيث خصص الجزء الثاني من الكتاب المسمى "العادات" للجانب السلوكي؛ فوضع فيه كتاباً في "آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق"، وكتاباً آخر في "آداب العزلة" مبيِّناً فيه فوائد مخالطة الناس ومفاسده، وفوائد العزلة وآفاتها. وكتابا عن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

---

28 الغزالي، أبو حامد، **مختصر إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص236.

29 الغزالي، أبو حامد، **مختصر إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص236.

وللغزالي كتاب آخر سماه "بداية الهداية"، وهو قسمان: قسم في "الطاعات"؛ ويتعلق بالآداب الفرديّة مثل آداب الاستيقاظ من النوم، والوضوء، والغسل، والصلاة، وقسم في "اجتناب المعاصي"؛ ويتعلق أساساً بحفظ الجوارح كالعين والأذن واللسان والفرج والبطن واليد من المعاصي، ثم يتعرض لمعاصي القلوب مثل الحسد والرياء والعجب والبخل واتباع الهوى، ثم يتعرض بعد ذلك لآداب التعامل والتفاعل مع الآخرين مثل آداب التعلم، وآداب الصحبة والصداقة.[30]

و يؤكد الغزالي[31] أنه ينبغي تحقيق الحسن في أربعة أركان مجتمعة حتى يتم حسن الخلق وهي: قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل. ومما يشدد عليه الغزالي هو إمكانية تغيير الأخلاق بالرياضة؛ وهذا جانب سلوكي مهم في الأخلاق؛ إذ ينظر العلماء المسلمون بصفة عامة إلى الأخلاق من الناحية السلوكيّة (العمليّة) ويركزون كثيراً على ضرورة الاعتماد على الجانب الروحي في عملية تغيير الأخلاق نحو الأحسن إلى جانب الاعتماد على الرياضة النفسيّة والمجاهدة. وفي هذا المعنى يؤكد الغزالي أن السبب الذي ينال به حسن الخلق هو اعتدال قوة العقل، وكمال الحكمة واعتدال قوة الغضب والشهوة. أما كيفية تحقيق وتحصيل هذا الاعتدال فيرى الغزالي أن هذا يحصل على وجهين؛ أحدهما بجود إلهي وكمال فطري، والثاني اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة. ويربط الغزالي بين اعتدال الأخلاق وصحة النفس، ويؤكد بأن الاعتدال هو الصحة النفسيّة.

أما علاج النفس فلا يكون بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها فحسب، وإنما بجلب الفضائل والأخلاق الحميدة أيضاً. ويوضح أن طريق محو الرذائل يكون بالابتعاد عن الشهوات في حين أن طريق جلب الفضائل يكون بالاتصاف بالأخلاق الحميدة كالحياء والصدق والبر والوقار والصبر والشكر والحلم والرفق والعفة وعدم الغيبة والنميمة والحقد والبخل والحسد...

ويخصص الغزالي في "إحياء علوم الدين" كتاباً بأكمله يبين فيه كيفية كسر شهوتي البطن والفرج وتبيان فضائل الجوع والعفة، وكتاباً آخر لذم آفات اللسان كالغيبة

---

30 الغزالي، أبو حامد، **بداية الهداية**. تقديم وتعليق محمد الحجار، (القاهرة: دار التراث العربي، ط5).

31 انظر الغزالي، أبو حامد، **الإحياء**، كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلوب.

والنميمة والمدح، وكتاباً آخر لذم الانفعالات الشديدة كالغضب والحقد والحسد، وتبيان فضائل العفو والرفق والإحسان.

ولا يكتفي الغزالي بذلك، بل يتعرض لطرق علاج بعض الانفعالات السلبيّة ومايرتبط بها من سلوك (الرذائل)؛ فيوضح أن الدواء الذي ينفي الحسد مثلاً عن القلب هو معرفة الضرر الذي يلحق بالحاسد في الدنيا والآخرة، وأن يكف الإنسان نفسه بنقيض كل ما يقتضيه الحسد من قول أو فعل. و من الأهمية الإشارة إلى عدم فصل الغزالي بين مختلف الجوانب التي تشكل الإنسان مبيناً العلاقة الموجودة بين الجانب الوجدانيّ والجوانب المعرفيّة والروحية والسلوكية، والتأثير المتبادل بين هذه الجوانب.

وعلى الرغم مما يكتسيه فكر الغزالي من أهمية عمليّة وسلوكيّة وخاصة في تطهير النفس من الانفعالات السلبية (الرذائل)، إلاّ أن الغزالي كشأن أغلب الصوفية من دعاة ذم الدنيا، ومدح الفقر وذم الغنى، و ذم الجاه، وذم الشهرة ومدح فضيلة الخمول. وعلى هذا الأساس، فإن الكمال عند الغزالي لا يتحقق بالمال والجاه وإنما يتحقق بكمال الحرية وكمال العلم؛ إذ أن هذا الكمال إذا حصل كان أبديّاً لا انقطاع له وذلك عكس كمال الجاه والمال الذي لا يمكن أن يكون إلاّ مؤقتاً.[32] ولاشك، أن تفكير الغزالي هذا قد أثر في عقلية كثير من المسلمين الذين اتجهوا في سلوكهم أفراداً وجماعات إلى الخمول والكسل والتواكل وهو ما لم يقصده الغزالي بصفة مباشرة على الأقل.

ويرى الإمام الغزالي أن الصوفيّة تمثل قمة حسن السلوك، إذ أن سلوكهم بجميع جوانبه مقتبس من نور مشكاة النبوة. وفي هذا المعنى يقول عندما يُعرّف التصوف في كتابه **المنقذ من الضلال** : "الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما خير منه؛ لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم؛ مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به".[33] ويبدأ أول الطريقة الصوفية ـ كما

---

32 الغزالي، أبو حامد، **الإحياء**، ج3، ص284.

33 الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد المنعم العاني، (بيروت: الحكمة، 1994)، ص84.

يشير إلى ذلك الغزالي ـ بالمكاشفات والمشاهدات، حتى إنهم وهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق...".[34]

وعلى الرغم من أن الغزالي قد بيّن ــ كما يشير إلى ذلك في كتابه **المنقذ من الضلال** ـ أوجه الخطأ في أقوال القائلين بالحلول والاتحاد والوصول، إلاّ أنه يؤكد أن من لابسته تلك الحال لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وتتحقق هذه الحالة ـ كما يشير إلى ذلك الغزالي ـ بالذوق، فمن لم يرزق الذوق، فيتيقنها بالتجربة والتسامع، ومصاحبة أهل الذوق، وليس وراء ذلك إلا الجهل.[35]

إن في تأكيد الغزالي هذا إشارة واضحة إلى أن سبيل التصوف هو سبيل تحقيق كمال النفس، وأن هذا الكمال لا يمكن أن يحقق دون اتباع سبيل التصوف. و يتأكد هذا الموقف، بل ويصبح أكثر تطرفاً عند المتصوفة الآخرين، وخاصة عند أنصار فكرة "وحدة الوجود" كما سنرى فيما يأتي عند ابن عربي.

3 ـ الإنسان "الكامل" في فكر ابن عربي:

يقول ابن عربي في تعريفه للإنسان: "وإن الإنسان له ثلاث أنفس: نفس نباتيّة وبها يشترك مع الجمادات، ونفس حيوانيّة وبها يشترك مع البهائم، ونفس ناطقة وبها ينفصل عن هذين الموجودين ويصح أن يطلق عليه وصف الإنسانيّة؟ وبها يتميّز في الملكوت، وهي الكريمة التي ذكرناها تحت هذا الخليفة".[36]

ويميز ابن عربي بين الروح والجسم والنفس والعقل؛ فيرى بأن الروح هو خليفة الله في بدن الإنسان؛ وأن الروح أول موجود اخترعه الله تعالى وهو جوهر بسيط روحاني فرد غير متحيز (في جسم) في مذهب قوم ومتحيز في مذهب آخرين" (ص 96).

أما العقل فهو وزير الروح الذي يعصم النفس من الوقوع في سلطان الهوى إن هي

---

34 الغزالي، أبو حامد، المرجع السابق نفسه، ص84.

35 الغزالي، أبو حامد، المرجع السابق نفسه، ص85ـ 86.

36 ابن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق وتقديم د. حسن عاصي، (بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1993).

أجابته. أما النفس فهي واقعة بين أميرين قويين مطاعين وهما الهوى والعقل؛ "فإن أجابت الهوى كان التغيير وحصل لها اسم الأمَّارة بالسوء، وإن أجابت العقل كان التطهير وصح لها اسم المطمئنة شرعاً لا توحيداً" (ص 114).

وعلى الرغم من أن صفة الكمال التي أوجد الله تعالى بها الروح ـ كما يؤكد ابن عربي ـ إلاّ أن الله تعالى أوجد له منازعاً ينازعه فيما قلده وهو الهوى. والمقصود بذلك، أن يعرف الروح عجزه وافتقاره وعبوديته لله تعالى... فإن الإنسان ـ كما يقول ابن عربي ـ: "لو نشأ على الخير والنعم طول عمره لم يعرف قدر ما هو فيه...فإذا مسه الضر عرف قدر ما هو فيه من النعم والخيرات، فعرف عند ذلك قدر المنعم".[37]

ويعتقد ابن عربي أن هناك وجهاً آخر للنفس، وهو أنها "بعض الروح كما كانت حواء بعض آدم... فصار منادي الروح أصلاً من نفسها ومنادي الهوى أجنبيّاً عنها فأجابته لترى ما تم كما أجابت حواء إبليس في أكل الشجرة. ومن هنا وقعت بين الهوى والعقل الوقائع والحروب والفتنة على هذا الملك الإنساني".[38]

أما عن العلاقة بين الروح والجسد، فيرى ابن عربي أن الروح قد أرسل إلى كافة البدن كما أرسل محمد ﷺ إلى الكافة. ويرى ابن عربي أن كل ما هو موجود ومتفرق في العالم الأكبر موجود في الإنسان (العالم الإنساني) من ملك وملكوت؛ فكما أن في العالم مثلاً تراباً وماءً وهواءً وناراً، ففي الإنسان ذلك بعينه ومنها خلق جسمه. وقد نبه عليها الحكيم سبحانه في كتابه العزيز وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ﴾ (غافر:67)، ثم قال: ﴿مِنْ طِينٍ﴾ (ص:76) وهو امتزاج الماء والتراب. ثم قال جل اسمه: ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (الحجر:26) وهو المتغير الريح، وهو الجزء الهوائي الذي فيه. ثم قال: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (الرحمن:14) وهو الجزء الناري، وهذه حكمة منه سبحانه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾(الروم:54) وكما أن في العالم سباعاً وشياطين وبهائم ففي الإنسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والأكل والشرب والنكاح والتمتع كما قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ

---

37 ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، مرجع سابق، ص115.

38 ابن عربي، المرجع السابق، ص117.

الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمد:12). وكما أن في العالم ملائكة بررة سفرة، ففي الإنسان طهارة وطاعة واستقامة...وهكذا يمضي ابن عربي في إيراد الأمثلة بين ما هو موجود في العالم وما يقابله في الإنسان سواء كان ذلك بصفة رمزية أو عينية.[39]

الجانب الروحي عند ابن عربي:

الروح هو أول موجود أبدعه الله تعالى، وهو جوهر بسيط، ومكانته في البدن بمثابة الخليفة في العالم. فالروح هو الإمام المبين، العرش، مرآة الحق، كما عبر عنه بعضهم بالمادة الأولى والمعلم الأول.[40]

أما العقيدة[41] ـ عند ابن عربي ـ فهي حسب التسلسل الآتي:

1 ـ عقيدة العوام من أهل الإسلام.

2 ـ عقيدة خواص أهل الله.

3 ـ عقيدة الخلاصة.

4 ـ عقيدة خلاصة الخلاصة.

وكما يرتب ابن عربي "العقيدة" ترتيباً هرميّاً فإنه يرتب الناس كذلك حسب الترتيب الهرمي؛ أي أن الناس عوام وخاصة وخاصة الخاصة. والظاهر من فكر ابن عربي أن "الكمال" لا يبلغه إلاّ خاصة الخاصة أو صفاً (صفوة) خلاصة الخاصة.

ويستمر ابن عربي في الترتيب الهرمي لكل شيء، فيورد بأن العقيدة حسب الترتيب الهرمي المذكور تبع لما يسميه "مراتب الحروف" إذ أن "الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم و لا يعرف هذا إلاّ أهل الكشف من طريقنا... وعالم الحروف أفصح لساناً، وأوضحه بياناً. وهم على أقسام، كأقسام العالم المعروف في العرف." (ص260).

وهذه العوالم مرتبة أيضاً ترتيباً هرميّاً حسب الشكل الآتي:

1 ـ عالم العظمة.

2 ـ العالم الأعلى (عالم الملكوت).

---

39 انظر **التدبيرات الإلهية**، ص80ـ 84.

40 المرجع السابق، ص41.

41 ابن عربي، **الفتوحات المكية**.

3 ـ العالم الوسط (عالم الجبروت).
4 ـ العالم الأسفل (عالم الملك والشهادة).
5 ـ العالم الممتزج بين عالم الشهادة والعالم الوسط.
6 ـ عالم الامتزاج بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت.
7 ـ عالم الامتزاج بين عالم الجبروت الأعظم وبين عالم الملكوت.
8 ـ العالم الذي يشبه العالم منا، الذين لا يتصفون بالدخول ولا بالخروج عنا.

وفي كل عالم من هذه العوالم ـ كما يؤكد ابن عربي ـ عامة وخاصة وخاصة الخاصة وصفا خلاصة خاصة الخاصة (ص261).

وفي موضوع الاتصال بين العبد وربه يقول ابن عربي: "فمن كان يأخذ عن الله لاعن نفسه، كيف ينتهي كلامه أبداً؟ فشتان بين مؤلف يقول: حدثني فلان ـ رحمه الله ـ عن فلان ـ رحمه الله ـ وبين من يقول: "حدثني قلبي عن ربي". وإن كان هذا (الأخير) رفيع القدر، فشتان بينه وبين من يقول: "حدثني ربي عن ربي" أي حدثني ربي عن نفسه...هذا هو العلم الذي يحصل للقلب من المشاهد الذاتية، التي منها يفيض على السر والروح والنفس" (ص258).

ويصف ابن عربي الإنسان بصفة "الأزليّة" فيقول: "فالإنسان خفي فيه الأزل فجهل، لأن الأزل ليس ظاهراً (به) في ذاته. وإنما صح فيه الأزل لوجه ما، من وجوه وجوده منها، أن الموجود يطلق عليه الوجود في أربع مراتب: وجود في الذهن، ووجود في العين، ووجود في اللفظ، ووجود في الرقم...فمن جهة وجوده (أي الإنسان) على صورته (على صورة الحق) التي وجد عليها في عينه، في العلم القديم الأزلي، المتعلق به في حال ثبوته، فهو موجود أزلاً أيضا" (ص240).

ويقارن ابن عربي بين الحضرتين الإلهية والبشرية بقوله: "فقلنا: الحضرة الإنسانيّة كالحضرة الإلهية. لا! بل هي عينها. وهي على ثلاث مراتب: ملك وملكوت وجبروت..." (ص241).

ويعرف ابن عربي الفطرة بعلم التوحيد القائم على مشاهدة الربوبية في عالم الغيب، فيقول: "والفطرة علم التوحيد، التي فطر الله الخلق عليها، حيث أشهدهم، حيث قبضهم من ظهورهم (وقال لهم): ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (الأعراف:172) فشاهدوا الربوبية قبل كل شيء" (ص257).

وفي موضوع اتحاد الناسوت باللاهوت يقرر ابن عربي ـ حسب علم الحروف ـ: "فاضرب الألفين: آ آ، أحدهما في الآخر، يصح لك في الخارج ألف واحدة آ، وهذا حقيقة الاتصال. كذلك اضرب المحدث (بفتح الدال) في القديم، حسا، يصح لك في الخارج المحدث، ويخف القديم بخروجه: وهذا (هو) حقيقة الاتصال والاتحاد. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:30) فضربنا الواحد في الواحد، وهو ضرب الشيء في نفسه، فصار واحداً: آ. فلبس الواحد الآخر: فكان الواحد رداءً، وهو الذي ظهر ـ وهو الخليفة المبدَع (بفتح الدال) ـ وكان الآخر مرتديا ـ وهو الذي خفي ـ وهو القديم المبدِع (بكسر الدال). فلا يعرف المرتدي إلاّ باطن الرداء، وهو الجمع. ويصير الرداء على شكل المرتدي. فإن قلت واحد صدقت. وإن قلت: ذاتان، صدقت عيناً وكشفاً. و لله در من قال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر[42]

الجانب المعرفي عند ابن عربي:

يؤكد ابن عربي في "الفتوحات المكية" أن للعقل حداً يقف عنده فيقول: "فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث هي قابلة" (ص187). فالعقل بهذا التحديد قابل أن يتجاوز الحدود من الناحية النظرية إلاّ أنه عمليّاً من حيث قدرته على التفكير ذو حدود لا يتجاوزها.

يعتبر ابن عربي "العقل" وزيرا للخليفة "الروح"، والعقل والهوى أميران قويان من الطبعي أن ينشأ الصراع بينهما ويحتدم طلبا للرئاسة. ويرى ابن عربي أنه من الطبعي قتل الهوى لأنه لا يتمتع بشروط الإمامة الخلقية منها والمكتسبة التي يتمتع بها العقل والتي تؤهله لأن يكون وزيراً للروح؛ إذ لا يمكن أن يستقيم الملك إلاّ بهذا الوزير الذي يدبر الملك وهو الواسطة بين المالك والمملوك. ومنزلة الوزير من الخليفة كمنزلة القمر من الشمس.[43]

---

42 ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ص287ـ 288.

43 ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص44ـ 45.

ويميز ابن عربي بين رؤية البصيرة ورؤية البصر فيقول: "رؤية البصيرة علم، ورؤية البصر طريق حصول علم" (ص197). ويقيم ابن عربي علاقة وثيقة بين العقل والإيمان فيورد بأن "للعقل نور يدرك به أموراً مخصوصة، وللإيمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع. فبنور العقل تصل إلى المعرفة الإلهية، وما يجب لها ويستحيل، وما يجوز منها فلا يستحيل. وبنور الإيمان، يدرك العقل معرفة الذات، وما نسب إلى نفسه من النعوت" (ص204).

ويقول ابن عربي في "وجوه المعارف التي للعقل الأول: "فاعلم أن للعقل ثلاث مائة وستين وجهاً، يقابل كل وجه، من جناب الحق العزيز ثلاث مائة وستين وجهاً، يمده كل وجه منها بعلم لا يعطيه الوجه الآخر. فإذا ضربت وجوه العقل في وجوه الأخذ، فالخارج من ذلك هي العلوم التي للعقل، المسطرة في اللوح المحفوظ، الذي هو النفس (الكلية)" (ص209).

ويري ابن عربي أن هذا التحديد هو عقيدة "أهل الاختصاص" من أهل الله وأما "عقيدة خلاصة الخاصة" في الله ـ تعالى ـ فأمر فوق هذا ..." (ص213).

واعتقاد أهل الاختصاص ـ كما يؤكد ذلك ابن عربي ـ واقع بين النظر والكشف أو الكشف والوجود فهم أهل النظر والكشف.

ويرتب ابن عربي العلوم ــ حسب تصوره للمعرفة ــ إلى ثلاث مراتب: "علم العقل، وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل...والعلم الثاني علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلاّ بالذوق. فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلا البتة. كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلاّ أن يتصف بها ويذوقها...والعلم الثالث علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل. وهو علم نفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي...فهذا الصنف الثالث، الذي هو علم الأسرار، العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها. وليس صاحب تلك العلوم الأخرى كذلك. فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط، الحاوي على جميع المعلومات" (ص139- 140). ولا يخفى أن علم الأسرار هذا هو العلم الذي يقوم على الكشف. والكشف عند ابن عربي هو قمة

العلم، بل إن ابن عربي يقول وبكل حزم بأن: "من لا كشف له لا علم له".[44]

ويخصص ابن عربي - في الفتوحات المكية - باباً للمعرفة يبيّن فيه أن مدار العلم الذي يختص به أهل الحق يكون على سبع مسائل "من عرفها لم يستعص عليه شيء من علم الحقائق""، وهي: معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، وكمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، والكشف الخيالي، معرفة العلل والأدوية.

ويقول ابن عربي في العارف (بالمفهوم الصوفي): "فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء".[45] والعارف عند ابن عربي هو: الإنسان الكامل الذي جمع صفات الوجود في نفسه فكان بذلك صورة كاملة للحق. والإنسان الكامل عنده هو من يعتقد جميع العقائد.[46] وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

ويقول أيضاً:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دانى

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة فمرعى لغزلان، وديراً لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

الجانب الوجداني عند ابن عربي:

يرى ابن عربي أن تأثير الجانب الوجداني في السلوك الإنساني أكبر من تأثير الجانب العقلي فيه؛ فيقول في هذا المعنى: "الحب أملك للنفوس من العقل".[47]

والحب عند ابن عربي مراتب، فهو إما طبيعي، أي حب العوام، وغايته الاتحاد في

---

44 ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص334.

45 ابن عربي، **فصوص الحكم**، 1- 192.

46 الدويش، موسى بن سليمان، **رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي**، (المدينة: إدارة المطبوعات بالمدينة المنورة، 1410هـ).

47 ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص

الروح الحيواني، وأساسه اللذة والشهوة، والنكاح نهاية هذا النوع من الحب أو حب روحاني نفسي، وغايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره، أو حب الله للعبد وحب العبد لله، ونهايته أن يشاهد العبد كونه مظهراً للحق.[48]

ويبين ابن عربي كيف يؤثر الجانب الوجداني في الحواس والعقل بقوله: "الحب الحقيقي يستغرق حواس المحبوب وعقله فلا يرى إلاّ محبوبه".[49] ويرى ابن عربي فيما يشبه الخيال أن الحب الحقيقي، وهو الحب الإلهي، قد يؤثر أيضاً في الجانب الجسمي وفي وظائف الأعضاء؛ فيصف ذلك بقوله: "ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي[50] من خارج لعيني ـ فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه. ولقد تركني أياماً لا أسيغ طعاماً، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر إلي ويقول بلسان أسمعه بأذني: أتأكل وأنت تشاهدني؟ فامتنع عن الطعام ولا أجد جوعاً و أمتلي منه، حتى سمنت وثملت من نظري إليه، فقام مقام الغذاء، وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني على عدم الغذاء، لأني كنت أبقى الأيام الكثيرة ولا أذوق ذواقاً ولا أجد جوعاً ولا عطشا. لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني".

ويشير ابن عربي في كتابه "فلسفة الأخلاق" إلى دور الانفعالات في سلوك الإنسان، وكيف أن النفس الشهوانيّة قد تطغى على سلوك الإنسان إذا لم يقهرها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النفس الغضبية التي هي أقوى من النفس الشهوانية وأشد ضرراً على الإنسان منها إذا لم يتحكم فيها. ولضبط الجانب الانفعالي ينبغي للإنسان أن يتصف بالأخلاق المحمودة وأن يبتعد عن الأخلاق المذمومة.

الجانب الجسمي عند ابن عربي:

يورد ابن عربي عدة آراء حول العلاقة بين الروح والجسد، فبعض الآراء ترى بأن الروح جوهر متحيّز بينما ترى آراء أخرى بأن الروح ليست جوهراً بينما يرى

---

48 ابن عربي، **الفتوحات**، عرض عبد المنعم شحاته في: **علم النفس في التراث الإسلامي**، إشراف وتقديم د. محمد عثمان نجاتي، ود. عبد الحليم محمود السيد، مرجع سابق، م3، ص1292.

49 ابن عربي، **الفتوحات**، ج 2، ص429.

50 ابن عربي، **الفتوحات**، ج2، ص429.

آخرون من بينهم الغزالي بأن الروح جوهر قائم بنفسه غير متحيّز.

ولا يتخذ ابن عربي موقفاً واضحاً من هذه الآراء المتباينة، وإن كان يميل إلى اعتبار الروح بوصفها جوهراً متحيزاً بأي معنى من المعاني، حيث يرى أن الروح تستقر في البدن باعتباره متحيزاً، وباعتباره غير متحيز فهو يحل في تلك المدينة، وباعتباره غير متحيز ولا قائم بمتحيز تكون مدينته موضع الأمر والخطاب، ونفوذ الأحكام والقضايا.[51]

ويرى ابن عربي أن الإنسان بكماله وشموله قياساً بما في الوجود عالم صغير يتجلى فيه كل ما هو موجود في العالم الكبير سواء كان ذلك على المستوى الجسمي أم الوجداني أم العقلي أم الروحي. وعليه، فإن "الماء المالح" في الوجود مثلاً يقابله "ماء العين" في الإنسان، و"النماء" يقابله "الشعر والأظافر"، و"الماء العذب" يقابله "ماء الفم"، و"السباع" يقابله في الإنسان "طلب القهر والغلبة"، و"الشياطين" يقابلها عند الإنسان "الغضب، الحقد، الحسد والفجور"، و"البهائم" يقابلها "الأكل والشرب والتمتع"، وهكذا يمضي ابن عربي في عقد المقارنات سواء على سبيل الحقيقة أو الاستعارة والمجاز، مبيّناً أن الإنسان هو النسخة الإلهية للعالم الكبير.[52]

ويعتقد ابن عربي بأن أسراراً كثيرة قد أودعت في الإنسان؛ منها ما يعود إلى مزاجه، ومنها ما يعود إلى حاله ووضعه الإلهي. وبناءً عليه، فإن الإنسان قد يكون في أحوال ثلاثة:

1 ـ **الحال الإلهي**: وفيه يغيب الإنسان عن الحس. ولكنه يحصل أثناء هذه الغيبة علماً يدركه أثناء غيبته وبعد رجوعه من الغيبة.

2 ـ **حال المزاج**: وفي هذه الحالة يجد القلب عن الإفاقة فيه سروراً، فيغيب ثم يرد ولكن لا تثمر غيبته.

3 ـ **الحال الشيطاني**: وهو حال يعقل فيه صاحبه أهل مجلسه ولا يغيب عن نفسه ولا عن حسه، حيث يكون صاحب هذا الحال صاحب وسوسة وحديث شيطاني.[53]

---

[51] انظر **التدبيرات الإلهية**، ص42ـ 43.

[52] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية**، ص38ـ 39.

[53] المرجع السابق، ص61.

الجانب السلوكي عند ابن عربي:

يصف ابن عربي في كتابه "فلسفة الأخلاق" الإنسان الكامل بأنه الإنسان الذي لم تفتنه فضيلة، و لم تشنه رذيلة. وهذا الوصف قلما ينتهي إليه إنسان، وإذا انتهى إليه كان بالملائكة أشبه منه بالناس".[54]

وعلى الرغم من أن ابن عربي يولي أهمية أكبر للجانب الباطني وخاصة في الاعتقاد، إلاّ أنه لم ينكر دور الأخلاق، وذلك على الأقل في كتابه "فلسفة الأخلاق"؛ حيث يعقد فصلاً عن أنواع الأخلاق وأقسامها يتحدث فيه عن فضائل الأخلاق ومحمودها مثل العفة والقناعة والحلم والرحمة والوفاء وكتمان السر والتواضع والصدق والسخاء والشجاعة والصبر والعدل وغير ذلك. كما يتحدث عن الأخلاق المذمومة أو الرديئة كالفجور والتبذل والسفه والخرق والقسوة والغدر والكبر والكذب والبخل والحسد وصغر الهمة. ويعقد ابن عربي فصلاً كاملاً لترويض النفس الشهوانيّة والنفس الغضبيّة، وكيفية التدرج في استعمال العادات الجميلة والعدول عن العادات المستقبحة.[55]

والأخلاق عند ابن عربي نوعان: غريزة واكتساب، والأخلاق المكتسبة تصبح مع العادة سجية، والناس في أخلاقهم إما يتصفون بالأخلاق الجميلة وهم قليلون، أو بالأخلاق المذمومة وهم الأكثرية لأن الغالب على طبيعة الناس الشر.[56]

وابن عربي في هذا الكتاب لا يختلف كثيراً عن العلماء المسلمين الآخرين الذين ألفوا في تهذيب الأخلاق مثل ابن مسكويه، والغزالي، وابن حزم، وغيرهم. وإذا صحت نسبة هذا الكتاب لابن عربي، فهو لن يكون قد كتبه إلا قبل تبحره في فلسفة "وحدة الوجود".

وبصفة عامة، فإن فلسفة ابن عربي في كمال الإنسان تتمثل في اعتباره المعرفة الصوفية وسيلة لبلوغ الكمال في أعلى درجاته. وأن هذه الصورة الكاملة (اتحاد الناسوت باللاهوت) ليست إلاّ صورة للحضرة الإلهية.

---

54 ابن عربي، **فلسفة الأخلاق**، عرض عبد اللطيف محمد خليفة في: **علم النفس في التراث الإسلامي**، إشراف وتقديم د. محمد عثمان نجاتي، ود. عبد الحليم محمود السيد، مرجع سابق، ص1301.

55 المرجع السابق نفسه، ص1301.

56 فروخ عمر، **التصوف في الإسلام**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981)، ص185.

بلوغ الكمال عند الصوفية:

يبلغ "الكمال" عند الصوفية ذروته عند الوصول بواسطة الذكر إلى حال "الفناء". ويصف ابن تيمية هذه الحال بقوله: "ولكن هذه الحال تعتري كثيرا من السالكين، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، وقد يسمون هذا فناء؛ وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات لا أنها في نفسها فنيت وأن نفسه فنيت حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله".

ومهما يكن من أمر، فإن العلماء المسلمين مثل ابن تيمية وابن خلدون يميزون بين نظرية "وحدة الشهود"، و نظرية "وحدة الوجود أو الفناء الوجودي"؛ فإذا كانت الأولى عبارة عن حالة شعورية لحظية ومؤقتة، ولا يرون أي كفر فيها، فإن الثانية عبارة عن حالة يرى أصحابها مثل ابن عربي اتحاد الناسوت فيها باللاهوت، ويرون دوامها واستمرارها، وأصحاب هذا الرأي كفار في نظر ابن تيمية. [57]

وقد دفع الاعتقاد في الحلول بعض غلاة الصوفية مثل الحلاج لأن يقول:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

وقد وصف ابن تيمية هؤلاء وحالهم بقوله: "فمثل هذه الحال التي يزول فيها تمييزه بين الرب والعبد، وبين المأمور والمحظور، ليس علماً ولا حقّاً، بل غايته أنه نقص عقله الذي لا يفرق بين هذا وهذا، وغايته أن يعذر لا أن يكون قوله تحقيقاً وتوحيدا". [58]

ويلحق بما قاله الحلاج قول بعض الصوفية مثل ابن عربي الذي يقول بعصمة الولي، مما دعا ابن تيمية أن يحمل عليه حملة شعواء إذ يقول: "هذا ابن عربي يصرح في فصوصه: أن الولاية أعظم من النبوة، بل أكمل من الرسالة ومن كلامه في هذا المعنى:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام، هو اتفاق رأي ابن عربي وغلاة الصوفية فيما

---

57 عرفان فتاح عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**. (بيروت: دار الجيل، 1317- 1993)، ص 191-207.

58 ابن تيمية، **الاحتجاج**، ص16- 17 نقلاً عن: **ابن تيمية والصوفية**، ص108- 109.

يتعلق بعصمة الولي ومكانته مع اعتقاد الشيعة بعصمة الإمام. وفي الوقت الذي يعتقد فيه الصوفية بأن "الكرامة" التي يحصل عليها الصوفي جزء من مسيرته نحو تحقيق الكمال، فإن "الكشف" هو أيضاً مسلك للوصول إلى الكمال في بلوغ الحقيقة بواسطة الرياضة الروحية ومجاهدة النفس؛ وهذا ما يؤكده الغزالي وابن عربي.

وسبب الكشف في رأي ابن خلدون أن المجاهدة والخلوة والذكر مما يؤدي إلى ضعف أحوال الحس وتقوية أحوال الروح مما يعرض صاحبه للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتوحات الإلهية.[59]

وفي الواقع، فإن الصوفيّة يميزون بين مراحل ثلاث متصاعدة للمعرفة وهي: المحاضرة ثم المكاشفة ثم المشاهدة.

1- المحاضرة: حضور القلب وقد يكون بتواتر البرهان.

2- المكاشفة: حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل.

3- المشاهدة: وهو حضور الحق من غير بقاء تهمة.[60]

خصائص الإنسان الكامل في الفكر الصوفي الحلولي:

في القرن الثامن الهجري ظهر كتاب للشيخ الجيلي تحت عنوان "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل".[61] وقد أفاض الشيخ في شرح خصائص وصفات الإنسان الكامل. وعلى الرغم من تأكيده أن الإنسان الكامل ليس إلاّ محمدا ﷺ، إلاّ أن هذا الإنسان الكامل قد يظهر في صورة شخص آخر في أي زمان ومكان، وفي هذا المعنى يقول: "... ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس... وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين إسماعيل الحيرتي... وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة" (ص74). وقد استمد هذا التصور من نظرية النبوة المستمرة والمتواترة التي لا تنقطع؛ وهي نظرية غنوصية يهودية مسيحية. حيث تتعارض هذه النظرية بصفة واضحة مع الاعتقاد بأن

---

59 ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ص470.

60 القشيري، **الرسالة**، نقلاً عن الشرقاوي، محمد عبد الله: **الصوفية والعقل**، (بيروت: دار الجيل، 1995)، ص200 - 201.

61 الجيلي عبد الكريم بن إبراهيم، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، (دار الفكر، ط4، 1395هـ/ 1975)، ج1.

النبي محمد ﷺ خاتم النبيين والمرسلين.

ويرى الشيخ الجيلي بأن "الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي". فمثال الإنسان الكامل بالنسبة للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلاّ فيها.

ويصف الشيخ الجيلي الإنسان الكامل بقوله: "واعلم أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين: فقسم يكون عن يمينه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وأمثال ذلك وقسم يكون عن يساره كالأزليّة والأبديّة والأولية والآخرية وأمثال ذلك، يكون له وراء الجميع لذة سريانيّة تسمّى لذة الألوهيّة يجدها في وجود جميعه بحكم الانسحاب..." (ص77). وللإنسان الكامل عند الجيلي ثلاثة برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام: البرزخ الأول و يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات. البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واطلع على ما شاء من المغيبات. البرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة فحينئذٍ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلاّ الكبرياء، وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية، والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل..." (ص78).

ويشتط الجيلي مثل ابن عربي، ويقارن بين صفات الله تعالى وصفات الإنسان، ويؤكد بأن الرسول ﷺ قد قال: "خلق الله آدم على صورة الرحمن"، وفي حديث آخر: "خلق الله آدم على صورته". ويؤكد الجيلي ذلك بقوله: "...وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم ...إلخ، ثم يقابل الهوية بالهوية، والإنية بالإنية ، والذات بالذات، والكل بالكل، والشمول بالشمول، والخصوص بالخصوص، وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية، وقد نبهنا عليها في هذا الكتاب في غير موضع..." ص 77.

أما في العصر الحديث، فيورد شقرف (1988) تعريفاً للإنسان الكامل فيقول:

"الإنسان الكامل هو ذلك المسلم الذي تربى على أسس الرسالة المحمديّة فعرف حقيقة وجوده بداية ونهاية، ومن ثَمَّ فقد عرف نفسه حق معرفتها وألمّ بقواها ودسائسها ومنها عرف ربه، قال صلوات الله عليه وسلامه عليه: "من عرف نفسه عرف ربه"[62] ومن عرف ربه سارع إلى عمل ما يحبه ويرضاه ...وعلم الآيات هو القاعدة التي ينطلق منها الإنسان الكامل صاعداً درجات الرقى إلى علم تزكية النفوس وعلم الكتاب والحكمة وعلم الأسرار وهو ما لم يكن يعلم، فالإنسان الكامل لا تقف كمالاته عند حد، وكلما بلغ درجة من الكمال اشتاق إلى غيرها وهكذا... فمن مقام الإحسان الكامل في الإسلام إلى الإيمان فالإحسان فاليقين حتى يبلغ مقامات الرضوان..." (ص40 - 41).

والحديث عن المقامات لا يتوقف عند الصوفية لدى حد معين مما حدا ببعضهم أن يرجو أن تصبح ذاته كلها علما ذاتيّاً إلهيّاً صرفاً من جميع الوجوه. وكدليل على هذا الافتراض، فلنتأمل مثلا أوراد "سيدي أحمد بن إدريس" المتداول حالياً بين أتباع الطريقة الإدريسية حيث نجد الأدعية الآتية بوصفها نموذجاً لطموح الإنسان أن يتصف بالخصائص والصفات الإلهية:

- "وتجلّ لي يا إلهي بغَيْب الهويّة الإلهيّةِ الإطلاقيّةِ الإحاطيّة حَتّى أَطَّلِعَ على جَمِيع خزائنِ أسرارِ الغيبِ الإلهيّ المطلق فأعلمَ الأُمُورَ كُلّهَا كما هي جُملةً وتفصيلاً من غَيرِ شُبْهةٍ ولا التباسِ سرّ روح ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام:59) حَتّى تكونَ ذاتي كلها علماً ذَاتيّاً إلهيّاً صِرْفاً من جميع الوجوه ...".[63]
- "وتجلّ لي يا إلهي بمقامِ الإحسانِ الجامعِ لأسرارِ كمالِ اعْبُدِ الله كَأَنَّكَ تَرَاهُ حتّى أُشَاهِدَ الحُسْنَ الذّاتيّ الإلهيّ الكماليّ المطلقَ السّارِي في جميعِ جُزئيّاتِ العالم وكليّاته فتنجَذِبَ رُوحِي وجسْمِي بل كُلّي وسائري إلى مغناطيسِ الجَمَال الإلهي فَأَذُوبَ فيه وُلُوعاً وعِشْقاً عن كلّ شيءٍ سواهُ حتّى أكونَ عين العِشْقِ الإلهيّ بل

62 هذا قول مقتبس من كلام سقراط: اعرف نفسك. ولا أساس لهذا الحديث.

63 **أوراد سيدي أحمد بن إدريس**، الحزب الثاني المسمى بالتجلي الأكبر والسر الأفخم، (القاهرة: دار جوامع الكلم، دون تاريخ)، ص72.

عَينَ الحُسْنِ والجَمَالِ بل حتّى تكونَ ذاتي كُلُّها عِشْقاً ذَاتيّاً وجَمَالاً إلهيّاً صِرْفاً من جميعِ الوجوه".[64]

يمكن أن يستخلص من هذه الدراسة، أن خصائص الإنسان الكامل في الفكر الصوفي الإسلامي هي:

- ضرورة معرفة النفس حق المعرفة.
- معرفة النفس طريق لمعرفة الرب.
- معرفة الرب طريق لعمل ما يرضى الرب.
- إرضاء الرب هو طريق بلوغ أعلى المقامات.
- عدم وقوف الكمال عند حد معين.
- التدرج في الكمال: من الكمال في الإسلام إلى الكمال في الإيمان إلى الكمال في الإحسان فإلى الكمال في اليقين.
- الرقي في العلم من علم الآيات إلى علم تزكية النفوس و علم الكتاب والحكمة فإلى علم الأسرار.
- التصوف عامة والمعرفة الصوفيّة بصفة خاصة هما الطريقان الموصلان لتحقيق الكمال.
- يشتط بعض الصوفية من أصحاب "وحدة الوجود" فيقارنون بين صفات الله تعالى وصفات الإنسان، وبين صورة الإنسان وصورة الرحمن إلى حد فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية! كما يلاحظ ذلك عند ابن عربي. ويشتط بعضهم في إهمال الجانب الظاهري للسلوك، واعتبار الجانب الباطني أهم من الجانب الظاهري في كل شيء.

وفي الواقع، فإن التأمل في القرآن الكريم والحديث الشريف لا يدلنا أبداً على أية صورة كاملة للإنسان، وإلاّ فأين نضع الأحكام والحدود التي وضعت للمسلمين والمؤمنين وغيرهم، وأين نضع جوانب الضعف الجسمي والعقلي والروحي التي يتسم بها الإنسان كما وصف بذلك في كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء:28). كما أن الواقع، لا يسعفنا بنماذج لإنسان كامل تتجلّى فيه صور الكمال من جميع الجوانب الجسميّة والروحيّة والعقليّة والوجدانيّة والسلوكيّة،

---

64 نفس المرجع، نفس الصفحة.

وإن كانت هناك نماذج في تاريخ الإنسانيّة تقترب من "الكمال" وهي نماذج لحالات خاصة في صورة أنبياء ورسل.

ولعل هذا الاستثناء هو ما يقصده الحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه معنى الكمال دون أن يكون لهذا المعنى أي علاقة بالفكر الغنوصي :"كمل من الرجال كثير، و لم يكمل من النساء إلاّ آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام".[65]

قد يفترض بأن تأكيد الصوفية فكرة الإنسان الكامل عبارة عن بحث عن "ضالة مفقودة"؛ تتمثل في "الصورة المثالية" التي خلق ا لله تعالى عليها آدم في عالم الغيب مما جعل بعض الفلاسفة والصوفية يكرسون جهودهم للوصول إلى هذا الكمال المفقود. كما قد يكون هذا سعياً ومجاهدة لتغطية مشاعر النقص التي يتعرض لها الإنسان في مختلف جوانب شخصيته: الجسمية، العقلية، الوجدانية، الروحية والسلوكية.

وهذا ما جعل ـ على أغلب الاحتمال ـ فيلسوفاً يونانيّاً يخرج في رابعة النهار حاملاً مصباحاً، ويمشي في الأزقة باحثاً عن شيء ما كأنه ضاع منه، فلما سُئِلَ عمّا يبحث عنه بالمصباح في رابعة النهار ؟ قال: إنه يبحث عن "الإنسان"!!

ومهما اتفقنا على مفهوم "الكمال"؛ هل هو كمال النفس أم كمال الإنسان بصفة عامة؟ وهل هو كمال نسبي أم كمال مطلق؟ وهل هو كمال كلي أم جزئي، فإنه من الصعب الاتفاق على معايير موضوعيّة لقياس "الكمال" سواء كان ذلك بصفة كمية أم كيفية.

مناقشة مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

1 ـ الجانب الروحي:

أولى الصوفية أهمية كبرى للجانب الروحي، واعتبروا كل الجوانب الأخرى: الجسمية، العقلية، والوجدانية جنوداً لتحقيق السمو الروحي من الإسلام إلى الإيمان إلى التقوى حسب الصوفية الزهاد، ومن العبادة الظاهرة إلى العبادة الباطنة القائمة على الترقي في سلم المعرفة، والذوق والمكاشفة وصولاً إلى الاتحاد با لله تعالى حسب

---

65 انظر المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (لبنان: دار المعرفة، ط2، 1391ـ 1972)، حديث رقم 6420، ج5، ص51.

أتباع "وحدة الوجود". وإذا كان موقف الزهاد لا غبار عليه؛ إذ يتماشى مع ما جاء في القرآن والحديث، فإن فكرة اتحاد الناسوت باللاهوت تبدو غريبة عن الفكر الإسلامي الأصيل، وأنها أقرب ما تكون إلى الفكر المسيحي الذي يؤمن باتحاد اللاهوت بالناسوت، وتجلّي الأول في الأخير. وعمليّاً، فإن ادّعاء الاتحاد با لله تعالى من طرف بعض شيوخ الصوفيّة المتفلسفين وفلاسفتهم تجربة وجدانيّة ذاتيّة لا يمكن تأكيدها أو نفيها بطريقة موضوعيّة. والذي يهمنا في هذا الموضوع، هو أن التأكيد على أن فكرة الاتحاد هذه هي التي تضفي على الإنسان هالة من القدسية تجعل بعض شيوخ التصوف وأتباعهم يصدقون فكرة "الإنسان الكامل"، ويؤمنون بإمكانية تحقيق الكمال في أنفسهم وفي مريديهم بالرياضة الروحيّة.

2 ـ الجانب العقلي:

ما مكانة العقل في الفكر الصوفي باعتبار العقل جانباً مهمّاً في شخصية الإنسان؟

يخلص الشرقاوي (1995) ـ ويبدو أنه من المدافعين عن شيوخ التصوف إلى "أن الصوفية ـ على العكس تماما مما هو شائع ـ يقدرون العقل الإنساني ويحتفون به، لأنه (هبة من ا لله) للإنسان، ويرون أنه "جليل"".(ص273)[66]

ويرى الشرقاوي أيضاً أن الصوفية يميزون بين "نوعين من العقل، عقل عام وعقل خاص فالعقل العام فيما يرون جوهر الإنسان ولا يصلح الكون إلاّ به لكنه ليس يصح فيما بين العباد وبين ا لله تعالى. أما العقل الخاص، فهم يرون أن جوهره توفيق ا لله وهو العقل عن ا لله أو عقل التوحيد الخاص أو العقل المسترشد بنور الإيمان أو هو البصيرة، أو غير هذه الأسماء." (ص186- 187)

وينقل الباحث نفسه قولاً لمحمود قاسم حول العقل عند الصوفيّة يؤكد فيه أن الصوفية: ((قد اهتدوا إلى نظريّة سيكولوجيّة حديثة ذلك عندما وصفوا العقل بأنه غريزة تنمو مع التجارب فهم يقولون لك "العقل نور الغريزة: مع التجارب يزيد ويقوى بالعلم والحلم")) (ص158).

وعلى الرغم من اهتمام المتصوفة بالجانب العقلي في الإنسان، فهم لم يعملوا ــ في

---

66 الشرقاوي، عبد ا لله محمد، **الصوفية والعقل**، (بيروت: دار الجيل/ القاهرة: مكتبة الزهراء، 1995).

الواقع ـ على توظيف هذا الجانب أو على الأقل على تشجيع أتباعهم على استعماله لتسخير الطبيعة لما فيه مصلحة الإنسان، بل نجد أن شيوخ بعض الطرق الصوفية قد عطلوا القدرات العقليّة، وشجعوا الفكر الخرافي، ونشروه بين أتباعهم بشكل مريع لتحقيق مصالح شخصية كانت أحيانا بالتواطؤ مع قوى الاحتلال كما حدث ذلك في شمال إفريقيا من طرف الطريقة التيجانية.

ولكن، هذه المواقف السلبية لا ينبغي أن تصرفنا عن إدراك إسهام بعض شيوخ الصوفية في مختلف الفنون والمجالات العلميّة وخاصة الأدبيّة والفلسفيّة منها، وفي إدراك دور المعرفة في الوصول إلى أعلى درجات الإيمان واليقين، وفي نشر الدعوة الإسلامية في بعض المناطق.

3 ـ الجانب الوجداني:

يقوم التصوف أساساً على تجنيد الجانب الوجداني ككل أو واحد أو أكثر من العواطف والانفعالات التي يتكون منها هذا الجانب. ولنفهم هذا الأساس ينبغي لنا أن نتأمل جيداً ما ينسب إلى رابعة العدوية في قولها: "إلهي إن كنت أعبدك رهبة من نارك فاحرقني في جهنم وإن كنت أعبدك لمحبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"؛ فالملاحظ من هذا القول أن الحب هو العاطفة الأساسية التي يعتمد عليها الصوفي في سيره إلى الله تعالى وليس أي عاطفة أخرى أو أي انفعال آخر. ولعل هذا ما يميز التصوف عن الزهد حيث تشير كيلاني إلى أن هناك فروقا بين الاثنين أهمها الفرق في الغاية إذ أن الزاهد ـ كما تزعم كيلاني ـ "يتعبد طمعا في الجنة التي يعده بها ربه وخوفا من النار التي أعدت للكافرين...أما الصوفي فيعبد الله لعبادته فقط...ولمحبته فقط والاتصال به."[67] ويبدو لي أن التركيز على عاطفة واحدة دون العواطف الأخرى يتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (الأعراف:56)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ (المعارج:27).

ولعل العاطفة هذه هي التي جعلت الغزالي يقرن كمال النفس بحب الله تعالى حيث يقول: "قيل إن العبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلاّ لله وأن كل ما يراه

---

67 كيلاني، قمر، **في التصوف الإسلامي**، (بيروت: دار مجلة شعر/ المكتبة العصرية، 1962)، ص:14.

كمالا من نفسه أو من غيره فهو من الله وبالله لم يكن حبه إلاّ في الله و لله وذلك يقتضي إرادة طاعته والرغبة فيما يقربه إليه، فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة وجعلت مستلزمة لاتباع الرسول ﷺ في عبادته والحث على طاعته".[68]

إن المتأمل في تراث الصوفية يلاحظ مدى أهمية الجانب الوجداني عندهم وخاصة عاطفة "الحب" بوصفها سبيلاً لتحقيق الكمال. وبطبيعة الحال، فإن الحب لا يمكن أن يسكن قلبا تملأه الانفعالات السلبيّة مثل الحقد والحسد والبغض مما يتطلب أولاً تطهيره منها بوصفها وسيلةً لإحلال الحب محلها، ولتحقيق الكمال بحب الله تعالى. وعلى الرغم من وجاهة هذا الموقف، فإنه لا يمكن أن يتحقق عند كل الناس إذ أن الناس يتفاوتون في جوانبهم الوجدانية كما يتفاوتون في مختلف الجوانب الأخرى. وعليه، فإن بعضهم يعبد الله تعالى خوفاً وطمعاً كما يعبده بعضهم حمداً وشكراً ومحبة.

4 ـ الجانب الجسمي:

لم يعر المتصوفة كبير اهتمام للجانب الجسمي، بل إن الرياضة الصوفية قائمة أساسا على ترويض الجسم والاكتفاء بالقليل من الطعام والشراب والنوم ليقوى الصوفي على القيام بالعبادات من فروض ونوافل الصلاة والصيام والقيام والسياحة في الأرض.

وإذا كانت اللذات الحسية والشهوات تحصل عن طريق الجسم، فإن طريق الكمال هو الابتعاد عن هذه الملذات والشهوات، بل وقمع النفس الغضبيّة والنفس الشهوانيّة لكي يتم للإنسان تحقيق الرضا النفسي والسرور العقلي والسمو الروحي.

5 ـ الجانب السلوكي:

لقد جعل الصوفية من ذم الدنيا هدفاً أساساً. وهذا ما يتجلى مثلاً في كتب الغزالي حيث عقد في كتابه **مكاشفة القلوب** فصلاً كاملاً "في ترك الدنيا وذمها" ثم فصلاً آخر في "ذم الدنيا أيضا" ثم فصلاً آخر في "فضل القناعة" وفصلاً في "فضل الفقراء" وفصلا آخر في "بيان ذم المال" ويرجع مرة أخرى ليخصص فصلا آخر "في بيان ذم الدنيا والتحذير منها". وقد ألف بعضهم كتباً في ذم الدنيا بينما نظم بعضهم أشعاراً

---

68 الغزالي، أبو حامد، **مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب**، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1412هـ/ 1991م)، ص53-54.

في ذلك وخاصة شعراء الزهد والتصوف. وعليه، فالإنسان لا ينبغي أن يكون طموحاً لتحقيق أهداف دنيويّة؛ إذ الدنيا لا تساوي شيئاً وهي زائلة وفانية، بل ينبغي أن يكون قنوعاً راضياً باليسير من العيش و بأبسط ظروف المعيشة.

إن مثل هذه النظرة إلى الدنيا تؤثر ولاشك في سلوك الإنسان بصفة سلبية إذ تجعل الإنسان خاملاً لا يقوم بمهام الخلافة على هذه الأرض، وهذا ما حصل في كثير من مناطق العالم الإسلامي عندما سيطرت الطرق الصوفية بمواقفها السلبية على عقول وسلوك المسلمين بشكل مريع مما مهد السبيل يسيراً للمستعمرين والغزاة.

ومهما يكن، فإن للسلوك عند الصوفية جانبين؛ ظاهر وباطن. والسلوك الظاهري ليس هو الأهم عند الصوفية بل السلوك الباطني. قد يكون في هذا الكلام نوع من المبالغة، ولكنه ليس بعيداً عن شطط الصوفية من أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن لكل شيء باطناً، وأن هذا الباطن هو جوهر الأشياء.

ومهما يكن من اختلاف العلماء الثلاثة في نظرتهم للسلوك، فإنهم قد أولوا أهمية قصوى للأخلاق الحميدة ولآداب النفوس، وترويض النفس بترك الأخلاق المذمومة والاتصاف بالأخلاق الحميدة. وقد كتب كل منهم في هذا الموضوع كما هو ملاحظ في مختلف كتبهم حول الآداب والأخلاق الحميدة. وقد تجلت هذه الأخلاق في بعض علماء وشيوخ التصوف الذين ضربوا أروع الأمثلة في التواضع والتضحية والإيثار، بينما الصورة السلبية أيضا غير خافية حيث عُدَّ التصوف مسلكاً ومظهراً زائفين لتضليل الآخرين وابتزازهم كما هو ملاحظ عند أتباع بعض الطرق الصوفية التي يأتي فيها الأتباع في مناسبات محددة وأحياناً غير محددة بالهدايا والقرابين لأسيادهم وشيوخهم "الأقطاب"، وأحيانا لورثتهم الذين يرثون هذا "النعيم" عبر إقامة الأضرحة لأوليائهم الصالحين بحيث تصبح "مزارات" لتقديم القُربات والصدقات زلفى لله تعالى.

وبصفة عامة، فإن فكرة "الإنسان الكامل" التي يتحدث عنها بعض شيوخ التصوف لا تتعلق بكمال الإنسان في مختلف الجوانب التي تشكل كيانه وشخصيته، بل هي فكرة يبدو أنها تسربت إلى الفكر الإسلامي من فلسفات وديانات أخرى رأى فيها بعض شيوخ الصوفية فكرة رائعة لترقية الجانب الروحي عندهم إلى أسمى

الدرجات؛ وذلك بتجنيد الجوانب الأخرى عند الإنسان وخاصة الجانبين الوجداني والمعرفي، وبترويض الجانب الجسمي إلى أبعد الحدود.

وللإنصاف، ينبغي أن أشير ــ بدون أي لبس ــ إلى أن فكري المحاسبي والغزالي بعيدين عن فكرة "الإنسان الكامل" بالمفهوم الذي تبلور عند ابن عربي والشيخ الجيلي وأتباع التصوف الفلسفي بصفة عامة. وهذا لا يمنعني من التأكيد أن فكرة "كمال النفس" التي تحدث عنها الغزالي وغيره من العلماء المسلمين عبارة عن فكرة مثالية لا يمكن أن تتحقق في الواقع كما هو ملاحظ ميدانيا إلا لمن شاء ربك.

وأخيراً، فإن من أهداف توضيح موقف مختلف العلماء المسلمين ونظرتهم إلى الإنسان هو الدعوة إلى دراسة الإنسان دراسة مرتبطة بالواقع مكاناً وزماناً مما يتطلب معرفة منهجية العلوم الاجتماعيّة الحديثة فضلاً عن تصور إسلامي للطبيعة البشريّة واضح وقابل للبحث والفحص والتمحيص؛ ذلك لأن أغلب الدراسات التي تناولت الإنسان بالبحث في إطار الفكر الإسلامي يغلب عليها الطابع المعياري والتناول الأخلاقي دون مراعاة أهمية الجمع والتوفيق بين ما هو معياري وموضوعي.

خاتمة

لاشك أن التصوف عبارة عن تجربة ذاتيّة شخصيّة، وإن حاول بعض شيوخ التصوف تنظيم التصوف في شكل تنظيم هرمي يتربع على قمته وحيد عصره وفريد زمانه القطب الرباني؛ شيخ الطريقة الصوفيّة. ومهما قيل ويقال عن التصوف، فإن الهدف من كتابة هذا الموضوع هو توضيح إسهام بعض شيوخ الصوفية في فهم الإنسان من مختلف الجوانب، وكيف انتقلت فكرة "الإنسان الكامل" إلى الفكر الإسلامي عبر بعض شيوخ التصوف، وكيف يمكن أن يتحقق هذا الكمال حسب بعض شيوخ الصوفيّة باتباع رياضة خاصة يتم فيها ترويض مختلف الجوانب التي تشكل الإنسان. وأن هذا الترويض لا يتم دفعة واحدة وإنما يتم بالتدرج والتدريج.

ولاشك، أن هذا الفهم الصوفي على الرغم من شوائبه، قد يفيد الباحثين المهتمين بفهم الإنسان من مختلف الجوانب، خاصةً وأن التراث الصوفي الإسلامي قد تناول بالبحث والمناقشة مواضيع أقرب ما تكون إلى ميادين علم النفس الحديث وخاصة الجوانب المعرفيّة والوجدانيّة.

وإذا كانت هذه المواضيع ذات أهمية قصوى في فهم شخصية الإنسان إلاّ أن المنهجيّة المتبعة من الصوفيّة غالباً ما تقوم على البرهان العقلي، أو على التجربة الذاتيّة بدلاً من البحث الموضوعي. ومهما يكن، فإن هذه المنهجيّة لا يمكن أن تستبعد تماماً إذ أن المناهج الموضوعيّة قد بينت ـ إلى حد ما ـ قصورها في فهم بعض الجوانب المعرفيّة والوجدانيّة عند الإنسان وإن كان البحث العلمي مستمرا.

ولا يسع الكاتب إلاّ أن يعترف بأن هذا الموضوع شائك جداً، و يحتاج إلى تعمق أكثر، وإلى بحوث أخرى لتبين مدى تأثير الفكر الصوفي في فهم الإنسان عامة، وفي فهم الإنسان الذي يتدرج في مدارج الإيمان واليقين خاصة. على الرغم مما شاب الفكر الصوفي عامة من الغلو والتطرف في الفكر وبعض أنماط السلوك، فإنه تراث إسلامي بل وإنساني لا يمكن تجاهله في الدراسات النفسية الحديثة.

ولعل بحوثا أخرى تصبح ضرورية لاستكشاف جوانب الاستفادة من هذا الفكر في فهم طبيعة الإنسان، وفي إدراك مختلف الجوانب والعوامل التي تؤثر في سلوك الإنسان بصفة عامة والإنسان المؤمن بصفة خاصة.

ومن الأسئلة التي يمكن طرحها لأبحاث أخرى في هذا الإطار ما يأتي:

1 ـ ما المكانة التي يمكن أي يحتلها هذا التناول في علم النفس الحديث؟

2 ـ هل الكمال الذي يتحدث عنه بعض شيوخ الصوفيّة شامل لمختلف جوانب وأبعاد الإنسان أم أنه كمال يتعلق بجوانب محددة تتعلق أساساً بالجوانب الروحيّة والوجدانيّة؟

3 ـ ما درجات "الكمال" في مختلف الجوانب والأبعاد؟ وما "دركاته" على سلم النقصان في مختلف الأبعاد أيضاً؟ كيف نقوّم ذلك كميّاً أو كيفيّاً؟

4 ـ ما معايير الكمال في مختلف الأبعاد والجوانب الإنسانيّة؟

5 ـ هل يسير الإنسان وهو ينحو ويسعى نحو تحقيق الكمال على خط مستقيم لا انكسار ولا عوج فيه، أم أنه ـ وهو في سعيه إلى الكمال ـ قد ينكص إلى درجات أو دركات أدنى...؟