

نظرية الاتحاد وصلتها بوحدة الأديان في الفلسفة
الصوفية

د. عرفات كرم مصطفى

stoniati@yahoo.com

2009

تمهيد

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله... أما بعد.

لا ريب أن الباحثين عندما يتناولون التصوف، يقسمونه إلى نوعين، أحدهما التصوف العملي التطبيقي (الزهد)، والتصوف النظري الفلسفي، فالأول حالة روحية شخصية فردانية شعورية وجدانية شفافة يمر بها الإنسان للفرار من ضغوطات المجتمع، والهروب من الاضطرابات النفسية التي تفرضها الحياة المتقلبة، وخاصة عندما يغرق المجتمع في الحالة المعيشية الرغيدة، فيتلهف الناس وراء ملذات الدنيا ونزواتها، ويتنافسون وراءها، وهذه الحالة تسمى في علم الاجتماع بالاغتراب *Alienation*، وهي الشعور بالغرابة النفسية في عالم ينتمي إليه من حيث المظهر والشكل والقشر، ولا ينتمي إليه من حيث المضمرة والمضمون واللب، وحقيقة هذه الغربة عدم الاطمئنان والراحة والسكينة، ولهذا يلجأ البعض إلى تصرفات غريبة، وسلوكيات غير عادية وطائشة، وذلك لينأى بنفسه عن الحالة التي يعاني منها، ولعل ما نلاحظه في المدن المتطورة والمتقدمة لجوء بعض أهلها إلى القرى، وبناء بيوتات هناك، للابتعاد عن صخب تلك المدن وضوضائها، فهذا النوع من التصوف العملي لا إشكال فيه، فهو ضرورة نفسية لكل إنسان يحاول العيش بسعادة وهناء وراحة وطمأنينة، وقد سماها الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس *William James* (1910م) بالتجربة الصوفية *Mystical Experience* ولقد حاول علماء الإسلام معالجة هذه المشكلة، ومن هؤلاء القشيري (ت 465هـ) في رسالته حول علم التصوف، والغزالي (ت 505هـ)¹ والمقدسي (ت 689هـ)² وابن قيم الجوزية (ت 751هـ)³، وغيرهم.

¹ حاول الغزالي أن يؤلف كتاباً فقهاً يجمع بين الفقه وروحه، حيث نجده عند تطرقه إلى مسألة فقهية أياً كانت يذكر لتلك المسألة الجوانب الروحية، بحيث لا يجد القارئ أي جفاء فقهي كالعادة كما يلاحظ في كتب غيره من الفقهاء، فالقارئ يتعلم الفقه، وفي الوقت نفسه يزداد إيماناً وتقياً، وهذا ما نلاحظه في كتابه إحياء علوم الدين، مع أن علماء الإسلام انتقدوه في كتابه أمثال المازري (ت 536هـ) في كتابه الكشف والإنشاء في الرد على الإحياء وابن تيمية الحراني في أكثر من موضع والحافظ العراقي الذي حقق كتابه فوجد كما هائلاً من الأحاديث غير الصحيحة، أوصلها إلى ثلاثمائة حديث انظر: كتابه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما الإحياء من أخبار، أما تاج الدين السبكي ففي ترجمة الغزالي في طبقات الشافعية أوصل الأحاديث التي لا أصل لها في الإحياء إلى ما يقارب ألف حديث.

² مختصر منهاج القاصدين.

وهذا النوع من التصوف هو الذي سماه ابن خلدون (ت 799هـ) علما من علوم الشريعة، حيث يقول في تعريف التصوف: "علم من علوم الشريعة الحادثة في الملة، يعتمد العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"⁴.

فهذا النوع من التصوف لن نتطرق إليه، لأنه لم يقلق علماء الإسلام، وحتى لو أقلقهم فإنه لم يصل إلى درجة التصوف الفلسفي الذي دفع الفقهاء إلى الوقوف بعنف ضده، والفتيا بكفره وزندقته، كما حصل للحلاج، ولا شك أن التصوف الفلسفي اتخذ مظاهر متنوعة من الغلو والتطرف والمبالغة، وسنركز في بحثنا على مظهر واحد من تلك المظاهر، أو نقول نظرية من تلك النظريات، وهي نظرية الاتحاد وصلتها بفكرة وحدة الأديان.

³ أما ابن قيم الجوزية فقد أبدع في الحديث عن التصوف العملي غير المؤلف بأفات الغلو والتطرف، حيث جمع بين العقيدة الصحيحة وبين التصوف الصحيح، ولعل رسائله خير شاهد على ذلك، فكتابه الشهير مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين الذي هو شرح لمنازل السائرين لإسماعيل الهروي (ت 481هـ)، هو العمدة في الباب، فهو من حيث الشكل كالرسالة القشيرية، ولكن من حيث المضمون فالفرق بينهما واسع، وعند المقارنة تتضح المسألة أكثر، يقول ابن قيم الجوزية: "وحاشا شيخ الإسلام - الهروي - من إلحاد أهل الاتحاد، وإن كانت عبارته موهمة، بل مفهومة لذلك". انظر ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين: تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربي، ط 1410هـ، 1990م) 170/1.

⁴ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق: سعيد محمود عقيل (بيروت، دار الجيل، ط 1، 1426هـ، 2005م) ص 401.

نظرية الاتحاد

قبل الشروع في هذه النظرية لا بد من معرفة حقيقة الاتحاد وكنهه، وذلك حتى لا يختلط الاتحاد بالحلول، فالإتحاد والوحدة سيان، وهما من المصطلحات التي تغص بها كتب الصوفية المتفلسفة، وعليه، فإن الحلول يختلف عن الاتحاد، لأن الأول لا يقتضي تصيير الذاتين ذاتا واحدة، بل هو مجرد حلول الحال في المحل، كحلول الماء في الإناء، بينما الاتحاد يقتضي تصيير الذاتين ذاتا واحدة، فهو من أحد الوجوه حلول، وذلك لأن أحدهما يجل في الآخر، ومن وجه آخر ليس حلولا، لأن كل واحد منهما يفقد طبيعته، سواء كان فقداننا كليا أو جزئيا، فيحدث من خلال هذه العملية التركيبية ذات أخرى تمثل تينك الذاتين، ولما كان الاتحاد يقتضي ثبوت وجودين، نفى بعض الصوفية كابن عربي الأندلسي (638هـ) هذه الفكرة عن مذهبه، حيث قال: "إذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتا واحدة فهو محال، لأنه إن كان عين كل واحد منهما موجودا في حال الاتحاد فهما ذاتان"⁵.

وإنما قال ابن عربي باستحالة ذلك، لأنه يرى أنه ليس ثمة وجودان، والاتحاد يقتضيهما قبل حدوث الافتتان والامتزاج والاختلاط، أما بعد ذلك فليس ثمة إلا وجود واحد، ويرى ابن عربي أن الاتحاد يصح إذا كان: "بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد، فيظهر العدد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه"⁶. وهذا يبدو تحقيقا لمذهبه الأصيل وحدة الوجود.

وعندما نعرف الاتحاد من حيث اللغة والاصطلاح نلفي أنه: "امتزاج الشئيين، واختلاطهما حتى يصيرا واحدا، لاتصال نهايات الاتحاد"⁷. ومعلوم أن ابن عربي لا يثبت وجودين، وعندما أثبت الوجود والثبوت، لم يعدهما شيئا واحدا، بل الوجود في نظره غير الثبوت، فصحح الاتحاد بين الوجود والثبوت، ولم يصحح بين الوجودين - أي وجود الحق ووجود الممكنات - وهذا تناقض واضح، لأن التفريق بين الثبوت والوجود لا يصح، فإن إثبات الشيء وجوده، ووجوده دليل ثبوته. ولما سئل سيد هذه الطائفة الجنيد (298هـ) عن التوحيد قال: "التوحيد أفراد القدم من الحدث"⁸. أنكر ذلك ابن عربي، وادعى أن الجنيد

⁵ ابن عربي، محي الدين الأندلسي: كتاب المسائل ضمن رسائل ابن عربي: تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط1، 1416هـ، 1996م) 29/2.

⁶ المصدر السابق والصفحة نفسها.

⁷ الجرجاني، السيد الشريف: التعريفات (مصر، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، د.ط، 1357هـ، 1938م) ص4.

⁸ القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: أحمد عناية والدكتور محمد الأسكندراني (بيروت، دار الكتاب العربي، 1325هـ، 2005م) ص14.

وأمثاله ماتوا وما عرفوا التوحيد، وذلك لأنهم أثبتوا وجودين، وجود العبد ووجود الرب، وفرقوا بين العبد والرب، والتوحيد يقتضي خلاف ذلك في نظره، قال ابن عربي: "من عرف نفسه علم أن وجوده ليس بوجوده، ولا غير وجوده، بل وجوده وجود الله بلا صيرورة وجوده وجود الله، بلا دخول وجوده في الله، ولا خروج وجوده منه"⁹.

وكلام ابن عربي يدل على ما ذكرنا أنه لا يرى وجودين بل وجودا واحدا، وإنما هناك وجود وثبوت أي وجود الحق الذي فاض على ثبوت الممكنات، فوجودها وجوده، ووجوده وجودها، ولكن ذواتها ليست ذاته، ولا ذاته ذواتها.

يقول ابن تيمية الحراني (ت728هـ): "وكل من الوجود والثبوت لا ينفك عن الآخر، ولا يستغنى عنه، وهو شبيه بقول من يقول الوجود غير الماهية، وهو ملازم لها"¹⁰.

وهذه النظرية دفعت ابن عربي إلى الوقوع في التأويل المصحف لصفات الله وأسمائه، تجاوز مبالغات المعتزلة، وتعسفات بعض أساطين الأشاعرة، حيث يفسر اسما من أسمائه العلا، وهو العلي قائلا: "ومن أسمائه الحسنی، العلي، على من؟ وما ثم إلا هو، أو عن ماذا؟ وما هو إلا هو، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو"¹¹. وربما يكون هذا النص لابن عربي غير صريح في إيضاح مذهبه، والإفصاح عن منهجه العقدي، لكنه أفصح عن ذلك في قوله: "ناديت يا أنا، فلم أسمع إجابة، فخفت من الطرد، فقلت: يا أنا لم لا تجيبني؟ فقال لي: يا متناقض الحكم، لو دعوتني أجبك، وإنما دعوت أنا نيتك، فأجب نفسك عنك، فقلت يا أنا، إنما قلت: أنا من حيث إن أنا في أنا أنا، كما أن الواحد هو الواحد، قال: صدقت، فأجب نفسك عني، ولا تطلب مني الإجابة، فقل: لأنانيتك تجيبك"¹².

من دأب الصوفية المتفلسفة اللجوء إلى اللغة الرمزية الإشارية خوفا من الفقهاء الذين كانوا يتربصون بهم كل لحظة، فأبغض الناس إليهم هم الفقهاء لأنهم علماء الرسوم، ويسمونهم بالفراعنة، فهم لا يفهمون حقيقة رسالة الصوفية ومقاصدها وفلسفتها، ولا يصلون إلى مرتبتهم السامقة، لأنهم علماء البواطن والخفايا،

⁹ ابن عربي: الرسالة الوجودية (مكتبة القاهرة، مصر، د.ط.ت) ص10-11.

¹⁰ ابن تيمية الحراني: بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش (د.م. مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1408هـ، 1988م) ص407.

¹¹ نقلا عن ابن تيمية الحراني: جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم (د.م. مكتبة ابن تيمية، ط1، 1389هـ، 1969م) 164/1.

¹² ابن عربي: كتاب الباء ضمن رسائل ابن عربي 13/1.

وصلوا إلى مرتبة عالية من اليقين، بحيث تتكشف لهم ما لا يتكشف لغيرهم، وهذه المرتبة والدرجة هي العروج إلى الله، بحيث يتحد مع الله، فلا يفرق وقتئذ بين العابد والمعبود، والخالق والمخلوق، يقول ابن عربي: "ولهذا أجاز للواصل إلى الحقيقة أن يقول: أنا الحق، وأن يقول: سبحاني، وما وصل واصل إليه إلا ورأى صفاته صفات الله، وذاته ذات الله"¹³.

وإنما أجاز ابن عربي ذلك لأنه لا يؤمن إلا بوجود واحد، فوجود العبد هو عين وجود المعبود، وكذا العكس، فإذا قال العبد: أنا الحق وسبحاني، فذلك قول وجود واحد سواء قلنا هو وجود الحق أو وجود الخلق، فإن ذلك أمر اعتباري، ولهذا لم يرض ابن عربي بطريقة الجنيب عندما فرق بين الوجودين، قال ابن عربي: "رأيت الجنيب في هذا التجلي - أي تجلي توحيد الربوبية - فقلت: يا أبا القاسم، كيف تقول: في التوحيد يتميز العبد من الرب، وأين تكون أنت عند هذا التمييز"¹⁴.

وما ذهب إليه ابن عربي وغيره يقتضي أن كل معبود في الوجود هو معبود واحد، ومهما تنوعت العبادات فإنها جميعا تتجه نحو وجود واحد، أي معبود واحد، وهذا يلزم منه تصحيح عقائد غير المسلمين جميعها، بغض الطرف عن ماهيتها وكنهها، يقول أسين بلاثيوس *Asin Palacios*: "وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية، لأن الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيب، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة، ولهذا سموا كفارا لأنهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ، فرما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوجدانية"¹⁵.

والذي دفع ابن عربي إلى تصحيح عقائد أهل الكتاب والكفار والمشركين وغيرهم، هو أن القوم في نظره يجدون سر الألوهية في عبادتهم، وإلا ما عبدوا تلك المعبودات، حيث يقول: "إن سر الألوهية لولاها ما وجدها كل عابد في معبوده، أي عند عبادته لمعبوده ما عبده"¹⁶. وينضاف إليه أن ابن عربي لا يفرق بين

¹³ ابن عربي: الرسالة الوجدية ص5. وكأن ابن عربي يزود عن الحلاج الذي اشتهر بمثل هذه الكلمات والعبارات في قصائده وأشعاره، ومن جملة ما قاله في ديوانه ص 99:

أأنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
بيني وبينك إني ينازعي فارفع بلطفك إني من البين.

¹⁴ ابن عربي: كتاب التجليات ضمن رسائل ابن عربي 34/2.

¹⁵ أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات، د.ط. 1979م) ص268.

¹⁶ ابن عربي: كتاب الجلال والجمال ضمن رسائل ابن عربي 11/1.

العابد والمعبود، ولما كان ذلك كذلك، أصبح كل معبود في الوجود معبودا واحدا، وإن اختلفت المسالك إليه، يقول ابن عربي:

الرب حق والعبد حق ياليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلف¹⁷

ويقول:

تعجبت من تكليف ما هو خالق له وأنا لا فعل لي أراه
فياليت شعري من يكون مكلفا وما ثم إلا الله ليس سواه¹⁸

ويقول:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده¹⁹.

هذه النصوص والأبيات تكشف حقيقة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، تلك النظرية التي لها عمق تاريخي في الأديان والفلسفات القديمة، ولا تفتأ ثاوية في بعض كتب الفلسفة المعاصرة، وخاصة الغربية منها.

إلا أن ابن عربي الصريح غير من أسلوبه وانتهج مسلك الغموض والتعقيد في التعبير عن عقيدته وآرائه ومذهبه، وسبب ذلك كما ذكرنا الخوف من سطوة فقهاء الظاهر حسب تعبيره، ولعل مصير الحلاج الرهيب كان له الأثر الكبير في لجوءه إلى تلك الطريقة الغامضة والعويصة، يقول ابن عربي: "وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد، والتلف فيه قريب"²⁰. ولقد أشار إلى الحلاج (ت309هـ) بصريح العبارة، قائلا:

فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان
كحلاج الحجة إذ تبدت له شمس الحقيقة بالتداني²¹.

¹⁷ ابن عربي: الفتوحات المكية (د.م. ط. دار الفكر) 2/1. وله: كتاب الجلالة ضمن رسائل ابن عربي 12/1.

¹⁸ ابن عربي: كتاب الجلالة 12/1.

¹⁹ الكاشاني: شرح فصوص الحكم (مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط3، 1407هـ، 1987م) ص95.

²⁰ ابن عربي: الفناء في المشاهدة من رسائل محي الدين بن عربي: ص8.

²¹ ابن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى ضمن رسائل ابن عربي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1361هـ) ص4. ولقد أشار صلاح الدين الهواري في تحقيقه لديوان الحلاج أن هذه الأبيات للحلاج، ولكن ذلك غير صحيح، لأمرين أولا، لقد ذكر تلك الأبيات ابن عربي في رسالته، وهو يشير إلى الحلاج وما آل إليه مصيره، ثانيا، لا يعقل أن يشير الإنسان إلى موته بهذه الطريقة، وإن كان الحلاج يتوقع ذلك من الفقهاء، ولقد أشار الرجل إلى موته وشهادته حسب ما

قال أسين بلاثيوس وهو يتحدث عن كتابي ابن عربي (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) بأنهما: "من الغموض بحيث إن المسلمين أنفسهم من علماء العربية، ومتزلعين في العلوم الفلسفية، يصرحون بأنهم لا يستطيعون النفوذ دائما إلى المعنى الحقيقي"²². ولقد حاول المستشرق نيكلسون أن يترجم هذا الكتاب (فصوص الحكم) ولكنه لم يستطع، حيث ذكر أن هذا الكتاب صعب الفهم، وأصعب منه شروحه وتفسيره"²³. ولعله يشير إلى ترجمة الكاشاني (ت730هـ) حيث قام بشرح الكتاب، ولكنه في الحقيقة ليس شرحا بل هو دفاع وتأويل لنصوصه التي يقتضي ظاهرها معاني مخالفة لعقيدة الفقهاء²⁴، والغريب أن المتخصصين في ابن عربي عانوا من هذه المشكلة، حيث يقول أبو العلا عفيفي: "فإن غموض أسلوبه، واستغلاق معانيه، قد صار مضرب المثل، وأصبحت الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان"²⁵.

وما ذهب إليه المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس ليس سديدا، في كون الكتابين كليهما صعبا الفهم، ولقد اطلعت عليهما، فألفت الأول (الفتوحات المكية) ليس كالثاني (فصوص الحكم) من حيث الصعوبة والتعقيد والغموض، والمستشرق نيكلسون كان يعاني من (فصوص الحكم) وليس غيره، والدكتور عفيفي ذكر كلامه الآنف الذكر في مقدمة (الفصوص) وليس في مكان آخر، وهو ربما يشير إليه دون غيره، وأمر آخر ينضاف إليه، أن ابن تيمية الحراني عندما كان ينتقد ابن عربي، يركز على الفصوص لا الفتوحات المكية، ولقد كان ابن تيمية من المعجبين بابن عربي وتراثه، حيث يقول: "وإنما كنت قدما ممن يحسنون الظن بابن عربي ويعظمه، لما رأيت من الفوائد، مثل كلامه في كثير من (الفتوحات المكية) و(الكنه) و(المحكم المربوط) و(الدرة الفاخرة) و(مطالع النجوم) ونحو ذلك، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده، ولم نطالع الفصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله، نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا"²⁶. وفي هذا دليل واضح أن ابن عربي صاحب الخيال الفسيح كما يقول عن

ورد من أبيات وأشعار في ديوانه، وسنشير إليها حين يحين حينها. انظر: ديوان الحلاج بتحقيق صلاح الدين الهواري (بيروت، دار الهلال، ط1، 2002م) ص15.

²² أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه ص262.

²³ عفيفي، أبو العلا: مقدمة كتاب فصوص الحكم (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط.ت) ص12.

²⁴ الكاشاني: شرح فصوص الحكم، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط3، 1407هـ، 1987م).

²⁵ عفيفي: مقدمة كتاب فصوص الحكم لابن عربي ص16.

²⁶ ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليها وصححها جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،

1403هـ، 1983م) 1/179.

يضطرب في صدره نيفا وأربعين عاما³². ومما يؤيد كلا عفيفي أن ابن عربي نفسه أشار إلى ذلك في كون كتابه يمثل الخلاصة لمذهبه، معولا على رؤيا، يقول: "فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أديتها في العشر الآخر من المحرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، ويده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب (فصوص الحكم) خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا"³³.

ومن الأمثلة التي تبين التناقض بين كتابه الأول (الفتوحات المكية) والثاني (فصوص الحكم) حديثه عن إيمان فرعون، حيث ذكر في كتابه الأول، بأن فرعون من المجرمين الذين ادعوا الربوبية لأنفسهم، ونفوها عن غيرهم، وهو من الفرق التي تدخل النار³⁴. بينما في فصوص الحكم يثبت لفرعون إيمانا، وأن الذين دخلوا النار هم آله فقط، وليس في القرآن ما يدل على عذابه³⁵. ولقد حاول شارح كتابه الكاشاني تأويل كلام ابن عربي المذكور، حيث رجح في كون فرعون مات فاسقا، وأنه سيعذب بسبب ظلمه وجرائمه، ولكنه آمن قبل أن يدركه الغرق، فهو مؤمن³⁶. بينما أحدهم يقطع في كون ذلك مدسوسا على ابن عربي³⁷.

إلا أن الشعراي (ت 973هـ) يحسم المسألة عندما يتحدث عن قواعد الصوفية وعقائدهم، في كون فرعون مات على الكفر، وأنه لا ينفعه إيمانه البتة³⁸.

ولو دخل أهل النار كفرعون وغيره، فإن تلك النار تتحول إلى لذة ونعيم وعيش رغيد، فلا ألم ولا عذاب ولا وجع في نظر ابن عربي، قال ابن عربي:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من عذوبة لفظه	وذاك له كالقشر والقشر صائن ³⁹ .

³² أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب فصوص الحكم ص7.

³³ ابن عربي: فصوص الحكم بشرح الكاشاني ص9.

³⁴ ابن عربي: الفتوحات المكية 301/1.

³⁵ ابن عربي: فصوص الحكم بشرح الكاشاني ص309-310.

³⁶ ابن عربي: فصوص الحكم بشرح الكاشاني ص310.

³⁷ الرفاعي، أحمد عبد الله: العقيدة الحقة في الرد على أهل الحلول والوحدة المطلقة، وعلى من رمى الطائفة الصوفية بالكفر والزندقة (بيروت، عالم الكتب، ط1، 1404هـ، 1983م) ص109.

³⁸ الشعراي، عبد الوهاب: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية (القاهرة، دار جوامع الكلم، ط2، د.ت) ص14.

³⁹ أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب فصوص الحكم لابن عربي ص422.

ولكن اضطرت أقوال العلماء في حقيقة ما يقول به ابن عربي وما يعتقده، فهذا ابن تيمية الحراني ينسبه أحيانا إلى الحلول، ثم في موضع آخر يثبت كونه من أهل الاتحاد، كل ذلك بلا ريب من مقتضيات كلماته المبثوثة في رسائله، وخاصة في الفتوحات والفصوص⁴⁰.

وأما أسين بلاسيوس *Asin Palacios* فقد نسبه إلى الحلول، وأن ذلك هو أساس فكره⁴¹. أما المستشرق آري فينفي كون ابن عربي من أهل وحدة الوجود *Pantheism* بل هو من أهل التوحيد *Monistic*⁴². أما نيكلسون فهو يرى أن ابن عربي والحلاج أظهرا ميلا جليا نحو المسيحية⁴³، بل إن في كلام الحلاج ما يؤكد ذلك، حيث يقول في ديوانه:"

ألا أبلغ أحبائي بأني

ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتي

ولا البطحا⁴⁴ أريد ولا المدينة⁴⁵.

أما ابن عربي فيصرح قائلاً بأن أهل التثليث يرجى لهم التخلص، لما في التثليث من الفردية، لأن الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيب، فصار الثاني بالثالث بين الواحد والثالث كالبرزخ، فرمما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية، لا في حضرة الوجدانية⁴⁶، وهذا الميل الذي يدندن حوله نيكلسون هو اتجاه معروف في التصوف الفلسفي العام، يدعو إلى وحدة الأديان عامة، أو بعبارة أخرى إزالة العقبات والعراقيل في طريق وحدة الأديان، وستتطرق إليه بعض الشيء في الصفحات القادمة إن شاء الله.

⁴⁰ ابن تيمية الحراني: مجموعة الرسائل والمسائل 91/1. ولقد عول ابن تيمية على نصوص ابن عربي، خذ مثلا قوله: " فإن كان الحق هو الظاهر، فالحق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق... وإن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور باطن فيه". انظر ابن عربي: فصوص الحكم بشرح الكاشاني ص89.

⁴¹ اسين بلاسيوس: ابن عربي ص51.

⁴² حاج حمد أبو القاسم: العالمية الإسلامية الثانية (أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي) 415/1.

⁴³ تراث الإسلام بإشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله (كوردستان، وزارة التربية، ط5، 2000م) ص330.

⁴⁴ المقصود بالبطحاء مكة المكرمة.

⁴⁵ ديون الحلاج ص103.

⁴⁶ أسين يلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ص268، نقله عن: الفتوحات المكية لابن عربي، 228/3.

وأما ابن الفارض (ت632هـ) فقد اختلف الباحثون حول مذهبه، هل هو من أهل وحدة الوجود أو من أشياع وحدة الشهود؟ فيرى البعض بأنه من أهل وحدة الشهود⁴⁷. أما فيما يخص الحلول فقد نفى ابن الفارض عن نفسه، قائلاً:

ولي في أتم الرؤيتين إشارة
تنزه عن رأي الحلول عقيدتي⁴⁸.

وفيما يخص الاتحاد ففي قصيدته الثائية ما يشير إلى نظرية الاتحاد ووحدة الوجود حيث يقول:

لها صلواتي بالمقام أقيمها
كلانا مصل واحد ساجد إلى
وأشهد فيها أنها لي صلت
حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن
صلاتي لغيري في أداء كل ركعة⁴⁹

ويقول في موضع آخر:

فإن دعيت كنت المجيّب وإن أكن
وإن نظقت كنت المناجى كذاك إن
منادى أجابت من دعائي ولبت
قصصت حديثاً إنما هي قصت
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا
وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي⁵⁰.

وفي موضع آخر يقول:

إلي رسولا كنت مني مرسلا
وذاقي بآياتي علي استدلتي⁵¹.

ويقول:

وشاهد إذا استجلت نفسك ما ترى
أغيرك فيها لاح أم أنت ناظر
بغير مرء في المرآة الصقيلة
إليك بما عند انعكاس الأشعة⁵².

⁴⁷ ومن هؤلاء الشيخ أبو زهرة في كتابه ابن تيمية (القاهرة، دار الفكر العربي، د.ط. 1991م) ص278. والدكتور أبو الوفا التفتازاني تبعاً لشيخه مصطفى حلمي في: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص245. ونفى عن ابن الفارض الحلول والاتحاد الدكتور عمر فروخ في: التصوف في الإسلام (بيروت، دار الكتاب العربي، 1401هـ، 1981م) ص146. ومحمد عبد المنعم خفاجي في رسالته: دراسات في التصوف الإسلامي (مكتبة القاهرة، د.ط.ت) 159/1.

⁴⁸ ديوان ابن الفارض أبو حفص عمر بن أبي الحسن (القاهرة، مكتبة الفجر الجديد، 2006م) ص43.

⁴⁹ المصدر السابق ص35.

⁵⁰ المصدر السابق ص39.

⁵¹ ديوان ابن الفارض ص53.

⁵² المصدر السابق ص65.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني فإنه يعد ابن الفارض من أتباع وحدة الوجود، حيث يقول: "وابن الفارض من متأخري الاتحاد صاحب القصيدة الثائية المعروفة بنظم السلوك، رائق اللفظ، فهو أخص من لحم الخنزير في صينية من ذهب، وما أحسن تسميتها بنظم الشكوك"⁵³. وتبعه تلميذه الذهبي في وصفه بذلك، وأشار إلى قصيدته الثائية التي ملأ بها الاتحاد⁵⁴، بل إن أغلب الفقهاء المحققين يعدونه من أهل وحدة الوجود.

تحدث ابن خلدون عن هؤلاء المتصوفة المتأخرين قائلا: "وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم، فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابحت عقائدهم"⁵⁵.

وتكمن المشكلة في تقديري في نقطتين، الأولى أن أغلب المتصوفة تحدثوا عن عقيدتهم في صورة قصائد، وهي بطبيعتها تحمل معاني شتى، تبقى حقيقة ما يقصدون في قلوبهم، فنجد في بعض المواضع أبياتا صريحة في الاتحاد، وفي مواضع أخرى نجد ما يفند ذلك، وهذا ليس غريبا في الشعر، يقول جولد زيهري: "لقد كان هؤلاء الصوفيون يتحدثون بلغة لا بد أنها بدت شديدة الغرابة والشذوذ في نظر فقهاء أهل السنة"⁵⁶. والثانية لجوء المتصوفة إلى اللغة الرمزية الإشارية، هذا معروف لدى المتصوفة، ولعل الخوف من سطوة الفقهاء دفعهم إلى اللجوء إلى هذه اللغة الغريبة، ولقد كانوا يوصون بعضهم بعضا باللجوء إلى هذه اللغة التي تحفظ لهم أرواحهم، ولقد مر معنا ما قاله ابن عربي بحق الحلاج:

فمن فهم الإشارة فليصنها

وإلا سوف يقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدت

له شمس الحقيقة بالتداني"⁵⁷.

ولقد كان الحلاج مدركا خطورة ما يقول، وعاقبة ما يعتقد، حيث قال وهو يتحدث عن نفسه:

⁵³ ابن تيمية : نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط.ت) ص62.

⁵⁴ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: الدكتور عواد معروف والدكتور محي هلال السرحان (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ، 1985م) 368/22.

⁵⁵ ابن خلدون: المقدمة ص 403.

⁵⁶ أنجاس جولد زيهري: العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة: لفيف من الباحثين (بيروت، دار الرائد العربي، د.ط. 1946م) ص155.

⁵⁷ ابن عربي: رسائل ابن عربي ص4.

إذا النفوس أذاعت سر ما علمت
فكل ما حملت من غفلها حاشا
من اطعوه على سر فتم به
فذلك مثلي بين الناس طاشا⁵⁸.
ثم قال في موضع آخر:

من أراد الكتاب هذا خطابي
فاقرأوا وأعلموا بأني شهيد⁵⁹.

أما القشيري فإنه عندما تحدث عن هذه الطريقة عند الصوفية، لم يذكر السبب، ولكن يبدو في كلامه ما يشير إلى خوفهم من الفقهاء، لأن الأجنب يشملهم أيضا، حيث قال: "وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجنب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"⁶⁰. ولقد كان موت الحلاج درسا للمتصوفة، حيث دفعهم الخوف من فتيا الفقهاء، وسيوف السلاطين إلى التعبير عن عقائدهم بالغموض والتعقيد جرأة وصراحة والإشارة والرمز والإبهام. وإن جرأة وصراحة الحلاج في التعبير عن عقيدته ومذهبه، - وخاصة لو راجعنا ديوانه المطبوع - أوقعه في مهاوي الردى والهاوية خذ مثلا قوله:

أنا أنت بلا شك
وتوحيدك توحيدي
فسبحانك سبحاني
وعصيانك عصياني
وإسقاطك إسقاطي
وغفرانك غفراني"⁶¹.

نظرية الاتحاد وصلتها بفكرة وحدة الأديان

⁵⁸ ديوان الحلاج ص 65.

⁵⁹ المصدر السابق ص 39. ذكر البغدادي: " أن الحلاج مر يوماً على الجنيد فقال له: "أنا الحق". فقال الجنيد: "أنت بالحق أية خشبة تفسد"، فتحقق فيه ما قاله الجنيد، لأنه صلب بعد ذلك". البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1411هـ، 1990م) ص 262.

⁶⁰ القشيري: الرسالة القشيرية ص 72.

⁶¹ ديوان الحلاج ص 96 وراجع هذه الصفحات أيضا ففيها أبيات صريحة وجليّة في الكشف عن حقيقة مذهبه وعقيدته (36-37-40-46-64-67-71-73-74-75-81-90-99-115).

لما كان الاتحاد عند المتصوفة يقتضي أن وجود المعبود هو عين وجود العابد، وهكذا العكس، فهذا يلزم منه أن ما يعبد أي إنسان في هذا الكون بغض الطرف عن كيفية معبوده، وكيفية عبادته، وأين يولي شطره عند صلواته، فذلك منه مقبول وصحيح، لأن العابد ألقى سر عبوديته في معبوده أيا كان، ولهذا نجد المتصوفة يصححون عقائد غير المسلمين بناء على هذه النظرية وهذه الفلسفة، وهنا يطرح سؤال نفسه بقوة، ترى ما الداعي إلى الاختلاف إذا كان المعبود واحداً؟ وما الداعي لأن يختلف العابدون في مشاربهم أثناء عبادتهم ودعائهم، فالحقيقة واحدة، والمسالك متنوعة، وكلها سارية إلى معبود واحد، وعليه فإن وحدة الأديان في تصورهم حقيقة واقعية، ونهاية حتمية، لأن الكل ألقى سره ثاورياً في مسلكه.

ولهذه النظرية عمق تاريخي لا يفتأ له حضور في الفلسفات والأديان قديماً وحديثاً، حيث في الوقت الحاضر هناك دعوات جديدة لصناعة دين عالمي يجمع بين جميع الأديان وخاصة الأديان السماوية أو الإبراهيمية *Universal Religion*. وسنشير إلى ذلك بإيجاز.

ففي الفلسفة الهندية نجد شانكارا يقول: "اعبد الله في أي معبد شئت أو أمام أي إله بغير تفرق"⁶².

ونجد لهذه النظرية صدى عند جماعة إخوان الصفا، فتقول رسائلهم: "وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى، أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها"⁶³.

أما الحلّاج فقد أفصح عن حقيقة مذهبه في هذا المجال قائلاً: "وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسماء متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف"⁶⁴.

⁶² ديورانت، ول: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (بيروت: دار الجيل، د. ط. ت) 272/3.

⁶³ رسائل إخوان الصفا، (بيروت: دار صادر، د. ط. ت) الرسالة الخامسة والأربعون، 41/4-42.

⁶⁴ فتاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ، 1993م) ص94، نقله عن: أخبار الحلّاج، ص70. وروي عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال: "كنت أخاصم يهودياً في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له يا كلب، فمر بي الحسين بن منصور، ونظر إليّ نزرًا، وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعاً، فلما فرغت من المخاصمة، قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه، فاعتذرت إليه، ففرضي، ثم قال: يا بني الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه أختار ذلك لنفسه". عيون، فيصل بدير: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، (د. م: مكتبة سعيد بن رافت، 1983م) ص178.

وقد ذكر أسين بلاثيوس أن مذهب الحلاج أشبه بالمسيحية، وعبارته: "أنا الحق" تبدو مضاهية لعبارة القديس بولس: "المسيح يحيا في" واعتبر ذلك خطوة للتقريب بين الإسلام والمسيحية⁶⁵.

بل أوضح من هذا قول الحلاج

: "تفكرت في الأديان جد محقق

فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء ديناً، فإنه

يصد عن الأصل الوثيق، وإنما

يطلبه أصل يعبر عنده

جميع المعالي والمعاني فيهما⁶⁶.

ومن الذين قعدوا لهذه النظرية ابن عربي حيث يقول: "فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر ما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: (فأينما تولوا فثم وجه الله)⁶⁷ وما ذكر أينا من أين، وذكر أن ثمة وجه الله"⁶⁸. ويقول في موضع آخر:

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح تورا ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني"⁶⁹.

وقد فسر قوله تعالى: (وإلهكم إله واحد)⁷⁰، بأنه خطاب ينسحب على كل مألوه كل متعبد⁷¹.

⁶⁵ أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ص 257.

⁶⁶ ديوان الحلاج ص 86.

⁶⁷ سورة البقرة الآية 115.

⁶⁸ ابن عربي: فصوص الحكم بشرح القاشاني ص 165.

⁶⁹ ابن عربي: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تحقيق: محمد علم الدين الشقيري، (د. م: دار عين، ط 1، 1995م) ص 245-246.

⁷⁰ سورة البقرة الآية 163.

⁷¹ ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ضمن رسائل ابن العربي، 11/1.

ومن القائلين بهذه النظرية أبو سعيد أبو الخير الصوفي (ت 440هـ)، صديق ابن سينا الفيلسوف حيث يقول لصاحبه: "ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً، فسوف لا ينجز الدرايش عملهم، وما دام الكفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان"⁷².
 أما ابن الفارض فيصحح عقيدة المجوس، وأنهم لا يعبدون إلا الحق، وإن قصدوا غيره ظاهراً حيث يقول:

"وإن عبد النار المجوس وما انظفت
 فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم
 كما جاء بالأخبار في ألف حجة
 سواي، وإن لم يظهروا عقد نية"⁷³.

ومن أشياع هذه النظرية جلال الدين الرومي (ت 672هـ) حيث يقول: "مسلم أنا، ولكني نصراني وبرهمي وزرادشتي، توكلت عليك، أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عني، لا تنأ عني، ليس لي سوى معبد واحد، مسجداً أو كنسية أو بيت أصنام"⁷⁴.

أما عبد الكريم الجيلي (ت 805هـ) فإنه يعتبر التقييد في العبادة شركاً بخلاف الإطلاق فإنه عين التوحيد، وذلك لأن الحق من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء، أما تخصيص شيء للعبادة دون شيء فهذا يعد شركاً، لأن التقييد أو التخصيص في هذا المقام منفي لا يمكن تصوره البتة. يقول الجيلي بعد أن ذكر الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمين: "فكل هذه الطوائف عابدون الله تعالى، كما ينبغي أن يعبد لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق"، ثم قال متحدثاً عن الكفار: "ثم من عبد منهم الوثن، فلسر وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله"⁷⁵.

الختام

لما كان التصوف بشقه العملي علماً من العلوم الشرعية كما قال ابن خلدون، لم يحدث هذا النوع خلا عظيماً بقدر التصوف الفلسفي في الفكر الإسلامي، وإن كانت شطحات بعضهم أفلقت بعض

⁷² جولد زيهير، أجناس: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص152.

⁷³ ابن الفارض: ديوان ابن الفارض ص70.

⁷⁴ أحمد أمين: ظهر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، د. ت) 66/2.

⁷⁵ الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل (د.م. دار الفكر، ط4، قيم 1395هـ، 1975م)، 122/2.

علماء الإسلام، ولكنهم في الوقت نفسه التمسوا لهم الأعذار، وخاصة للذين صدرت عنهم مثل هذه الأقوال التي هي -الشطحات في حالة السكر- فلو أنهم صحوا لعرفوا أنهم كانوا غالطين، ولندموا على قالوا، ولقد اهتم علماء السلف بهذا العلم، فمنهم من أدلى بدلو، ولكنه لم يستطع التمييز بين السليم والسقيم من هذا العلم، فخلط بين التصوف العملي والفلسفي، فكانت الكارثة، ومنهم من أبدع فيه، وقدم مادة علمية خالصة نقية، صالحة لكل مرید يريد أن يسلك مسلك القوم، وفي الوقت نفسه رفض التصوف الفلسفي الذي قال به كل من ابن عربي والحلاج وابن الفارض والجيلي والرومي وغيرهم، والذي يؤول إلى مآلات عقديّة خطيرة، وخاصة على سبيل المثال هذه النظرية التي ناقشناها، وهي نظرية فلسفية مؤداها الدعوة إلى وحدة الأديان، وهي دعوة هدامة لصناعة دين عالمي، يذوب فيها كل دين، فالأديان في تصور القوم عراقيل وعقبات في طريق الدين الواحد، لا بد من إزاحتها، لكي تصح عبادة كل عابد، وتقبل دعوة كل داع، بغض الطرف عن عقيدته ووجهته ومذهبه الفكري، وهذا يقتضي أن الأديان لا فرق بينها، فهي جميعها تهدف وتروم غاية واحدة، هي عبادة المعبود، أي كان ذلك المعبود، وهذا يقتضي كما ذكرنا أن لا فرق بين المسلمين وغيرهم، وأن اللجنة للجميع، والنار عبارة عن لذة سميت عذابا مجازا، أو هي فقط للفاستقين والمتجاوزين، ولا شك أن هذه النظرية أعني الاتحاد في كنهها مقدمة لفكرة وحدة الأديان التي نجد لها صدی في الأديان والفلسفات قديما وحديثا، وهي في الحقيقة فكرة مناقضة لفلسفة القرآن الكريم والسنة النبوية.

المصادر والمراجع

- أجناس جولد زيهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة: ليف من الباحثين (بيروت، دار الرائد العربي، د.ط. 1946م).
- أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات، د.ط. 1979م).

- أحمد أمين: ظهر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، د. ت).
- أبو زهرة في كتابه ابن تيمية (القاهرة، دار الفكر العربي، د. ط. 1991م).
- أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية (د. م. ت. ط).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق: سعيد محمود عقيل (بيروت، دار الجيل، ط1، 1426هـ، 2005م).
- ابن عربي، محي الدين الأندلسي: كتاب المسائل ضمن رسائل ابن عربي: تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط1، 1416هـ، 1996م).
- -: رسائل ابن عربي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1361هـ).
- -: ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تحقيق: محمد علم الدين الشقيري، (د. م: دار عين، ط1، 1995م).
- -: الرسالة الوجودية (مكتبة القاهرة، مصر، د. ط. ت).
- -: الفتوحات المكية (د. م. ط. دار الفكر).
- ابن تيمية الحراني: نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط. ت).
- -: مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليها وصححها جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، 1983م).
- -: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد القائلين بالحلل والائحاد، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش (د. م. مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1408هـ، 1988م).
- -: جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم (د. م. مكتبة ابن تيمية، ط1، 1389هـ، 1969م).
- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن: ديوان ابن الفارض (القاهرة، مكتبة الفجر الجديد، 2006م).
- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين: تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1410هـ، 1990م).

- الجرجاني، السيد الشريف: التعريفات (مصر، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، د.ط، 1357هـ، 1938م).
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: أحمد عناية والدكتور محمد الأسكندراني (بيروت، دار الكتاب العربي، 1325هـ، 2005م).
- الكاشاني: شرح فصوص الحكم (مصر، مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، ط3، 1407هـ، 1987م).
- الحلاج: ديوان الحلاج بتحقيق صلاح الدين الهواري (بيروت، دار الهلال، ط1، 2002م).
- عفيفي، ابو العلا: مقدمة كتاب فصوص الحكم (بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط.ت).
- الرفاعي، أحمد عبد الله: العقيدة الحقة في الرد على أهل الحلول والوحدة المطلقة، وعلى من رمى الطائفة الصوفية بالكفر والزندقة (بيروت، عالم الكتب، ط1، 1404هـ، 1983م).
- الشعراي، عبد الوهاب: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية (القاهرة، دار جوامع الكلم، ط2، د.ت).
- حاج حمد أبو القاسم: العالمية الإسلامية الثانية (أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- تراث الإسلام بإشراف توماس آرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله (كوردستان، وزارة التربية، ط5، 2000م).
- عمر فروخ: التصوف في الإسلام (بيروت، دار الكتاب العربي، 1401هـ، 1981م).
- محمد عبد المنعم خفاجي في رسالته: دراسات في التصوف الإسلامي (مكتبة القاهرة، د.ط.ت).
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: الدكتور عواد معروف والدكتور محي هلال السرحان (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ، 1985م).

- البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر: الفَرق بين الفِرق، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1411هـ، 1990م).
- ديورانت، ول: قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، (بيروت: دار الجيل، د. ط. ت).
- رسائل إخوان الصفا (بيروت: دار صادر، د. ط. ت).
- فتاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ، 1993م).
- عيون، فيصل بدير: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، (د. م: مكتبة سعيد بن رأفت، 1983م).
- الجيلي، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، (د. م: دار الفكر، ط4، 1395هـ، 1975م).