الوُجُودُ الإلهيُ عِندَ صَدْرِ الدّينِ القُوُنَوِي

The Existence of Allah According to Sadr al-Din al-Qunawi

Mohamed Abdelaty Abbas Osman
'Aqidah and Philosophy. Faculty of Usuluddin.
Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA). Brunei Darussalam.
mohamedabdelaty.osman@unissa.edu.bn

https://doi.org/10.22452/usuluddin.vol52no2.8

Abstract

This research aims to highlight the position of Imam Sadr al-Din al-Qunawi on the issue of The Existence of Allah as one of the prominent imams of Sufism, who was greatly occupied with research into The Existence of Allah. Because it represents the center around which the circle of their opinions and ideas revolves in general, there are two types of existence for them: pure existence. It is the existence of Allah. And the presence of a viewer 'Physical Presence'. It is the existence of beings or the world. This is exactly the same position as Imam al-Qunawi. Therefore, the importance of al-Qunawi is due to the fact that he is the true manifestation and pure model of the Sufi position on The Existence of Allah in general.The method used is the inductive and analytical method and the comparative method. The difficulties of the research are that the researcher relied on the sayings of al-Qunawi himself, which are found in his works, which are still 'manuscripts' except for rare ones, and reading them is very difficult. The research concluded several results, the most important of which are: al-Qunawi believes that Allah Almighty's existence is the same as His essence, and His essence is the same as His identity. As for the world, its existence is additional to its essence, but it is a mirror and manifestation of The Existence of Allah. Al-Qunawi divides the levels of the Existence of Allah into two levels (oneness and oneness), and each of the two levels has characteristics and advantages. He also believes that the names and attributes of Allah are legal, and that they are added to Allah Almighty according to considerations determined by effects and circumstances. And that the names of Allah are syncretic and standard, and that His attributes are the same as Himself, which is the same position as the Mu'tazilites. The name (Allah) is a comprehensive, comprehensive, non-restrictive name, and is followed in rank by the name (Lord). In his presentation and presentation of his ideas, he used a mystical and tasteful language, not a verbal or philosophical one.

Keywords: The Existence; Allah; Sadr al-Din al-Qunawi

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز موقف الإمام صدر الدين القونوي من قضية الوجود الإلهي كأحد أئمة التصوف البارزين، الذين شغلهم البحث في الوجود الإلهي كثيراً؛ لأنه يمثل المركز الذي تدور حوله دائرة آرائهم وأفكارهم بصفة عامة، فالوجود عندهم نوعان: وجود محض. وهو وجود الله تعالى. ووجود عارض وملابس للمادة. وهو وجود الكائنات أو العالم. وهذا هو عين موقف الإمام القونوي تماماً، إذن فأهمية القونوي مرجعها إلى أنه المجلى الحقيقي والنموذج الصافي لموقف **الصوفية** من الوجود الإلهي بعامة. والمنهج المستخدم هو المنهج الاستقرائي التحليلي – والمنهج المقارن. وصعوبات البحث تتمثل في أن الباحث اعتمد على أقوال القونوي ذاته الموجوده في مؤلفاته، والتي لا تزال 'مخطوطات' إلا ما ندر منها، وقراءتها جدُّ عَسير. وخلص البحث إلى عدة نتائج أهمها إن القونوي يرى أن الله تعالى وجوده عين ذاته ، وماهيته عين هويته. أما العالم فوجوده زائد على ماهيته، إلا أنه مرآة ومجلى للوجود الإلهي، يقسم القونوي مراتب الذات الإلهية إلى مرتبتين (أحدية – وواحدية) ولكل من المرتبتين خصائص ومميزات.كما يرى أن أسماء الله وصفاته اعتبارية، وأنها تنضاف إلى الله تعالى بحسب الاعتبارات المتعينة بالآثار والقوابل وأن أسماء الله توفيقية قياسية، وأن صفاته عين ذاته، وهو نفس موقف المعتزلة. وأن اسم (الله) هو اسم جامع كلي غير مقيد، ويليه في الرتبة اسم (الرب). مستخدماً في طرحه وعرض أفكاره، لغة صوفية ذوقية، وليست كلامية أو فلسفية.

الكلمات المفتاحيّة: الوجود – الإلهي– صدر الدين القونوي

التمهيد

لعلنا لا نجانب الصواب، ولا نجافي الواقع، ولا نعدو الحقيقة، إذا قلنا: إن نظرية الوجود قد احتلت مكان الصدارة في الفكر النظري الإنساني منذ مراحله الأولى، وعصوره المتقادمة، وساوقته في جميع درجاته: نضجاً وفجاجة، قوة وضعفاً، ودارت معه حيث دار. وإن تعجب، فعجبٌ اختلافُ العقلاء في (الوجود) رغم تحلّيه بالوضوح والبيان الذي لا يبقي معه شائبةُ غموضٍ أو نكران، فتصوره بدهي لا يحتاج إلى نظر واستدلال. وحقاً قول سعد الدين التفتازاني: (وما أعجب حال الوجود ، أطبقوا – أي العقلاء – على أنه بديهي لا أعرف منه، ثم اختلفوا في أنه جزئي أو كلي، واجب أو ممكن، عرض

أو لا عرض)[1] وقد حفل (الوجود) – رغم بداهته – بكثير من النقائض والأضداد، ألزمت العقل البشريَّ بمقتضىَ محض طبيعته ووظيفته أن يجابهها، سواء أكانت قدراته المعرفية تؤهله إلى ذلك أم لا. ومن بين النقائض والأضداد، ما وجدناه عند كثيرٍ من أرباب الفكر النظري الإنساني.

فقد وجدنا من حصره في العالم المحسوس فقط، مدعياً أنه ليس ثمة شيء موجود على الحقيقة سوى المادة، وكل شيء في الوجود ما هو إلا انعكاس للمادة، أو صورة من صورها! ووجدنا من جعل الوجودَ أمراً مثالياً روحياً محضاً، وما نراه ونشاهده إنْ هو إلا ظلالٌ وأشباح للوجود الحقيقي (الروحي أو المثالي)! ووجدنا من ابتعد (بنظرية الوجود) عن مقاصد الأقدمين، واهتمامات الفلاسفة المنصبّة على الوجود المطلق الموضوعي، إلى الوجود الذاتي الخاص، أي الوجود الإنساني، على أساس أن (الإنسان) هو الموجود الحقيقي، وأنه مركز الكون وسيده! وذلك ما قامت به الوجودية المعاصرة. إلا أن مشكلة الوجود لا تُحَلُّ إلا بالثنائية، فلا المادة وحدها هي الوجود، ولا الروح وحدها هي الوجود، بل الوجود هو مجموعهما، ومحصولهما. ومن رام الحق وابتغاه فإنه لن يجده إلا في ظلال الإسلام، الذي قدَّم تصوراً للوجود ليس له مثيل. فمن خصائص التصور الإسلامي أنه وضع تفسيراً كاملاً ودقيقاً لنظرية الوجود، فأثبت للأشياء وجوداً خارجياً مستقلاً عن الذات المدركة، وهذا الوجود قائم للأشياء سواء وجدت الذات أم لا، أدركتها أم لم تدركها. وهذه الموجودات الخارجية تنقسم إلى قسمين:

i. موجودات عالم الغيب: ذلك العالم الذي جَلَّ عن الإدراك الإنساني بنوعيه (الحسي والعقلي)، ولا سبيل للإنسان إلى إدراكه إلا عن طريق الوحي الإلهي.

(1) Saʿd al-Dɘn al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, ed. ʿAbd al-Rahman Ratib ʿAmirah (Beirut:ʿAlam al-Kitab, n.d.) 1:340.

ii. موجودات عالم الشهادة: وهو العالم المادي المحسوس الذي يمكن إدراكه بالحس أو العقل.

ولا شك في أن التصور الإسلامي لنظرية الوجود هو التصور الصحيح المنسجم مع الفطرة السليمة. تصور يقصد به: الوجود الإلهي والوجود الكوني، أو وجود الواجب ووجود الممكن، أو الوجود الغيبي والوجود المشاهد، أو القديم والحادث، أو الله والعالم. وإني إذ أتناول هذه الموضوع بالدراسة، فلا أدعي استقصاءَه استقصاءً كاملاً عبر تاريخه الذي يرتقي في سُلَّم الماضي إلى بدايات الفكر النظري الإنساني، كما لا أدعي استقراءَه استقراءً تاماً عند جميع من تعرضوا له بمقال، فذلك فوق صعوبته فإنه لا ينسجم وطبيعةَ المقالة البحثية القائمة على الوَجازة والتركيز، ولكني سأتناوله بالبحث والدراسة عند أحد علماء الإسلام وأعلام التصوف، ذي العلم الواسع، والفكر الراقي، والحجة الناصعة، والذكاء الثاقب. الذي جمع في إهابِهِ العلومَ الشرعيةَ والذوقيةَ والعقليةَ. إنه صدر الدين القونوي(*)، ربيب الشيخ محيي الدين ابن عربي، ومُفتاح فهم فلسفته الوجودية، وشارح مؤلفاته الصوفية، والداعية الأكبر إلى معارفه الذوقية. وفي أحد نوعي الوجود وأهمّهما 'الوجود الإلهي' فقط، حيث إن آراء القونوي لا تخلو من عمق دقيق، وتحليل عميق، ربما أهَّله إلى ذلك — بالإضافة إلى ما سبق – أنه أصولي متفقه على المذهب الشافعي، وحكيم فيلسوف، له مراسلات ومكاتبات في مسائل الفلسفة بينه وبين نصير الدين الطوسي، مما أهَّله إلى الارتقاء إلى مصافِّ الفلاسفة.[2] وكونه متأخراً على فلاسفة

(*)هو: محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، الشافعي المذهب، الصوفي الكبير، ربيب الشيخ محي الدين ابن عربي، حيث تزوج ابن عربي أمه ورباه. وقد وُلد القونوي في محافظة ملاطية في آناضول سنة 606هـ – 1209م ، وكانت وفاته بقونيه 672 –هـ 1274م، وأوصى أن يدفن بجانب شيخه محي الدين بن عربي في دمشق. راجع: الصفدي، صلاح الدين خليل أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: س . ويدج، نشر: فرانز ستايز بفيسبادن، 1394هـ- 1974م, 200/2، الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط 2، 1374هـ ، 1955م، مطبعة كوستا توماس، 6/ 254 ، الشعراني، عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، المكتب المركزية بجامعة الأزهر , رقم 920/ ش. ع. ط , 283/1. وله مؤلفات عديدة تربو على خمسة وعشرين مؤلفاً، قد ذكرها كُتَّاب التراجم والمعنيون بأسامي الكتب والفنون، لكن لم يُطبع منها إلا النذر اليسير، وباقيها لا يزال "مخطوطات" تحتاج إلى بذل الجهد وتوجيه الهمة في تحقيقها، وإخراجها على طريقة الطباعة الحديثة، ليعم النفع، ويستفيد الدُّرَّاس والباحثون. الزركلي، الأعلام ، 254/6 ، حاجي خليفة ،كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ط مصر, 1311هـ , 602/2 وما بعدها

(2) Abd al-Rahman al-Jami, *Nafahat al-Uns*, no. 33 (in Persian), Egyptian National Library, Dar al-Kutub al-Misriyyah.

الإسلام، فإن ذلك أتاح له فرصةً عظيمةً لاستيعاب ما أفرزته قرائحُ الفلاسفة السابقين عليه، واستيعاب فروع الفكر النظري في الإسلام حتى عصره، فقام بمزْجها وهضْمها بذاته، وأخرج لنا منها تصوُّرَه الخاص به. كما أنه يُعَدُّ الشارح الأكبر لفلسفة ابن عربي في (وحدة الوجود)، فشروحه على مصنفات ابن عربي تعد مفتاحاً لفهم ابن عربي، ومذهبه في وحدة الوجود. ومن هنا كان تأثير القونوي على شارحي مصنفات ابن عربي بالغاً، فلربما كان ذلك، لطول فترة ملازمته لشيخه وزوج أمه، حيث لازمه ابتداءً من عام 612هـ وحتى عام 638هـ – تاريخ وفاة ابن عربي– ورغم أهمّية القونوي في مجال التصوف الإسلامي، إلا أنه لم يلق العناية اللائقة به من الدُّرَّاس والباحثين! ومما دفعني إلى اقتصار الدراسة على 'الوجود الإلهي عند صدر الدين القونوي' — بالإضافة إلى ما سبق ذكره — هو أن البحث في الوجود الإلهي قد شغل بال الإنسان منذ القِدم، وحاول التوصُّل إلى حقيقة خالقه بدافعِ فطرته وباعثِ وجدانه وفضولِ عقله. فتارةً يُعمِل عقلَه ويُلهِب فكره لعلَّه يحقق صبوته ويطمئن قلبه ويريح نفسه. وتارةً يُقِرُّ بعجز عقله وقصوره عن الوصول إلى معرفة كُنْه خالقه، مُعلِناً أن العجز عن درك الإدراك إدراك. وتارة يذهب إلى التماس المعرفة الإلهية في نفسه، ويسلك طريق الزُّهد والتصوف، الذي يعتمد على تطهير النَّفس من علائق الحس وأدران البدن.[3] ما جاء الإسلام لم يهتم بإثبات وجود الله تعالى، بقدر اهتمامه بترسيخ الإيمان به في قلوب الناس، وتوجيه العبادة له دون غيره، وأنه واحد أحد فرد صمد لا شريك له، وأنه حي عالم قدير مريد. وقد تلقى المسلمون في عهد الرسول — صلى الله عليه وسلم– هذا الأمر بالتصديق التام، والإذعان الكامل، وشِعارُهُم آنذاك (آمنا به كل من عند ربنا) آل عمران/7. متنزهين عن المراء والجدل الذي كان يكرهه الرسول — صلى الله عليه وسلم– بينهم.[4] غير أن هذا الشِّعار لم يستمر تطبيقه طويلاً، إذ ما لبث أن اختلطت الثقافات الأجنبية بالثقافة

---

(3) Abu al-Wafaʾ al-Ghunaymi al-Taftazani, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah* (Cairo: Maktabah al-Qahirah al-Hadithah, 1957), 47–48.

(4) ʿAbd al-Halim Mahmud, *Al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*, 3rd ed. (Egypt: al-Anglu al Misriyyah, 1968), 119

الإسلامية، ودخل في الإسلام ما ليس من جوهره، من ثم، كان اختلاف الناس في حقيقة وجود الله تعالى تبعاً لاختلاف عقولهم ووجدانهم، وخاض الناس في هذه القضية، وذهبوا مذاهب مختلفة، تصل أحياناً إلى حد التناقض، ولم يسلم من ذلك إلا من هداهم الله تعالى ، وعرَّفهم بأسباب فضله ومِنَّته، وليس لهم مطلب أو مطمع سوى الظفر بحبِّه تعالى والفرار من ناره.[5]

الوجود الإلهي: حقيقته– ومراتب ذاته تعالى – والأدلة على وجوده تعالى.

أولاً: حقيقة الوجود الإلهي عند القونوي:

ينسجم موقف القونوي مع الصوفية تماماً في الحديث عن حقيقة الوجود الإلهي، فالصوفية – بعامة – قد شغلهم البحث في الوجود الإلهي كثيراً؛ لأنه يمثِّل المركز الذي تدور حوله دائرة آرائهم وأفكارهم بصفة عامة، فالوجود عندهم نوعان:

i. وجود محض. وهو وجود الله تعالى.

ii. وجود عارض وملابس للمادة. وهو وجود الكائنات أو العالم. ولهذا كان الإله وحدة مطلقة بسيطة لا تركيب ولا تميز فيها، طالما أنه وجود محض.[6] كما يتجلى لنا موقف الشيخ صدر الدين القونوي، الذي لم يختلف في كثير أو قليل عن موقف الصوفية بعامة، بل نراه يسلك مسلكهم، ويتبع منهجهم، حيث يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى، وأن ما عداه فهو أمر نسبي واعتباري.. ولكي يتسم كلامُنا بالموضوعية، فإني سأضع أمام القارئ الكريم أقوالَه المسطورة في كتبه، وذلك فيما يلي:

---

(5) Reynold A. Nicholson, *Al-Sufiyyah fi al-Islam*, trans. Nur al-Din Sharibah (Egypt: Maktabah al-Khanji, 1951), 74.

(6) Muḥammad Kamal Jaʿfar, *Al-Tasawwuf Tariqan wa Tajribah wa Madhhaban* (n.p.: Dar al-Kutub al-Jamiʿiyyah, 1970), 213–216.

يقول القونوي: (اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه)[7] ويقول- أيضاً-:(اعلم أن الحق هو الوجود المطلق)[8] ويقول – أيضاً-: (إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبَّه عليها، وتجرُّده عن المظاهر وعن الأوصاف المنضافة إليه من حيث المظاهر، وظهوره فيها، لا يُدرك ولا يحُاط به ولا يُعرف ولا يُنعت ولا يُوصف بكل ما يُدرك في الأعيان ويُشهد في الأكوان بأيّ وجه أدركه الإنسان وفي أيّ حضرة حصل الشهود ما عدا الإدراك المتعلق بالمعاني المجرَّدة والحقائق في حضرة غيبها بطريق الكشف).[9]

تعقيب وتعليق:

هذا هو تصور القونوي للذات الإلهية القائم على عدم إدراكها حال تجردها عن صفاتها المضافة إليها، وليس بخفي أن هذا التصور ينسجم تماماً مع تصور إخوانه الصوفية السائرين على نهج خير البرية سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم- المتمثل في نهيه – صلى الله عليه وسلم- عن التفكُّر في ذاته تعالى . لما يترتب على ذلك من هلاك النفس والتعب في غير طائل؛ لأن إدراك ذاته تعالى محال، إذ الإدراك يقتضي الإحاطة بالمعلوم، والإحاطة بذاته تعالى محال، وقد أراحنا الله تعالى برحمته من ذلك ، فقال: (ويحذركم الله نفسه) آل عمران/28،30. أي ويُحذِّركم من الخوض بعقولكم في نفسه وذاته. وكلُّ من اقتحم هذا التحذير، وتكلَّم في الذات بالعقل أخطأ.[10] وغني عن البيان أن شيخنا القونوي عندما ذهب إلى أن الحق -تعالى- هو الوجود المطلق، وهو الوجود المحض، لم يُجوِّز إطلاق الذات الإلهية على أيّ كائن أو مخلوق. ومن فَهِم غيرَ ذلك فقد وقع في تعسُّفٍ لا مُبرِّرَ له، واتهامٍ لا دليل عليه، بل الدليل قائم على أن القونوي ينزه الله تعالى

---

(7) Sadr al-Din al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jamʿ wa al-Wujud*," in *Silsilat Tajdid al-Turath*, ed. Muḥammad Ibrahim Muhammad Salim (n.p.: n.p., n.d.), 12.

(8) Sadr al-Din al-Qunawi, *Asrar al-Surur bi-al-Wusul ila ʿAyn al-Nur – Sharh al-Nusus fi Tahqiq al-Tur al-Makhsus*, no. 785, Tasawwuf Talaʿat, microfilm 6624 (folio 8), ed. Ibrahim al-Tabrizi, Egypt, Dar al-Kutub al-Misriyyah, n.d.).

(9) Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-Jamʿ wa-al-Wujud*, 13.

(10) Amir ʿAbd al-Qadir al-Jazaʾiri, *Al-Mawaqif fi Baʿd Isharat al-Qur'an ila al-Asrar wa-al-Maʿarif*, 1st ed., ed. ʿAbd al-Baqi Muftah (n.p.: Dar al-Huda, 2005), 351–352.

عن مشابهته أو مماثلته لخلقه. نعم، القونوي يقول بوَحْدة الوجود، ولكن يجب علينا أن ندرك الفرْق بين وَحدْة الوجود التي قال بها القونوي، والتي لا تعني بحال وحدة الموجود، وبين وحدة الوجود التي وجدناها حاضرة في الفكر الإنساني القديم شرقاً وغرباً، فهي تعني وحدة الموجود، أي أن الله تعالى والعالم شيء واحد، ولا فرق بين الله وخلقه! وحول هذا المعنى يحدثنا الدكتور عبد الحليم محمود – رحمه الله — فيقول: (إن فريقاً من الفلاسفة في الأزمنة الحديثة يقولون بوَحدة الموجود، بمعنى أن الله — سبحانه وتعالى عن إفكهم– هو والمخلوقات شيء واحد. قال بذلك هيراقليطس في العهد اليوناني؛ والله عنده: نهار وليل، صيف وشتاء، وفرة وقلة، جامد وسائل، إنه– على حد تعبيره– كالنار المعطرة، تسمى باسم العطر الذي يفوح منها ، تقدس سبحانه وتنزه عما يقول)[11] أقول: لم يكن قصد القونوي من قوله السالف وحدة الموجود، بل كان قصده وحدة الوجود (وهل في الوجود الواحد من شك؟ إنه وحده الله المستغني بذاته عن غيره ، وهو الوجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن، وليس لكائنٍ غيره. إنه سبحانه الخالق وهو البارئ وهو المصور. إنه سبحانه محيط بالكون، مُهيمنٌ عليه، قيّوم السماوات والأرض، قائمٌ على كل نفسٍ بما كسبت، وقائمٌ على كل ذرَّة من كل خلية، وقائمٌ على كلِّ ما هو أصغرُ من ذلك، وما هو أكبر، بحيث لا يَعْذُبُ عن هيمنته وعن قيّوميَّته مثقالُ ذرةٍ في الأرض ولا في السماء. إن الله سبحانه هو الممد الوجود لكل موجود: إنه يمُدُّ القائم بالقيام، ويمُدُّ الماشي بالمشْي ، والمتحرك بالحركة. إنه الذي يقطع، وليست السكين هي التي تقطع، وهو الذي يحرق، وليست النار التي تحرق، وهو الذي حينما يريد، يقول للنار كوني برداً وسلاماً، فتكون برداً وسلاماً).[12] ولقد أكد شيخنا القونوي على هذا المعنى تأكيداً لا يبقى معه أدنى شُبْهةٍ أو رَيْبٍ، فيقول: (اعلم أنَّ تجلّي الحق سار في كل شيء، وليس متعيناً في كل شيء، ولا مشاراً إليه بإشارة عقلية أو حسية، وهو سِرُّ المعيّة التي ذكرها الحق في كتبه المنزَّلة، وأَطْلَعَ عليها

(11) Mahmud, ʿAbd al-Halim, *Qadiyyat al-Tasawwuf – Al-Munqidh min al-Dalal*, 3rd ed. (n.p.: Dar al-Maʿarif, n.d.), 154.
(12) ʿAbd al-Halim Mahmud, *Qadiyyat al-Tasawwuf*, 154–161.

الصَّفْوَةِ من عباده)[13] ويقول أيضاً: (وحِجابه وعِزَّته وغناه وقدسه عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يضادها، وعن عدم تعلقه بشيء، وعن عدم احتياجه في ثبوت وجوده له، وبقائه إلى شيء، لا تحقُّقَ لشيء بنفسه، ولا شيء إلا به تعالى، فانتبه. فإنّيته تعالى لا تدركها من هذه الحقيقة العقول والأفكار، ولا تحويه الجهات والأقطار، ولا يحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار، مُنزَّهٌ عن القيود الصُّوريّة والمعنوية، مُقَدَّسٌ عن قبول كل تقدير متعلّق بكمّية أو كيفية، مُتعالٍ عن الإحاطات الحدسية والفهمية والظنية والعلمية، فهو محتجب بكمال عِزَّته عن جميع بريَّته، الكاملِ منهم والناقصِ، والمقبلِ إليه في زعْمه والنَّاكِص. ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عِزِّه لا نِسْبةَ بينه وبين سِواه كما سبق التنبيه عليه، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشوُّق إلى طلبه تضييعاً للوقت، وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به. لذلك قال تعالى بلسان الرحمة والإرشاد: (ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد) آل عمران/30. ورأفته أن اختار راحتهم، وحذَّرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل)[14] وما وصل إليه القونوي هنا إنما هو قمة التنزيه لله تعالى، والذي يدل على صحة عقيدته، وبُعْده عن الضَّلال والإفك الذي ظهر في وَحدة الوجود الفلسفية، التي لا تُفرّق بين الله وخلقه، أو بالأحرى بين الله والعالم، بل اتضح من خلال أقواله التي ذَكَرْتُ جانباً منها — على سبيل المثال لا الحصر— أنَّ القونوي وإنْ قال بوَحدة الوجود إلا أنه لم يَقُلْ مطلقاً بوَحدة الموجود، بل كان مقصده من وَحدة الوجود هو أنَّ هناك خالقاً مبدعاً متصفاً بالكمال، ومُنزَّهاً عن النقائص، وهناك مخلوقاً في حاجة دائمة إلى الخالق في وجوده واستمراره وبقائه، ولا يمكن أن يكون الخالق عين المخلوق. وشتان بين الوجود والموجود، فالأوَّل واحد لا يتعدد ولا يختلف في نفسه، وهو حقيقةٌ واحدةٌ لا تنْقسم ولا تتجزَّأ ولا تتعدَّد.

---

(13) Sadr al-Din al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, folio 16, ed. Muhammad Khawajawi (n.p.: n.p., n.d.)

(14) Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-Jamʿ wa-al-Wujud*, 16–20.

والثاني متكثر ومختلف ومنقسم ومتجزّئ ومتعدّد.[15] وفي ذلك يقول الشيخ النابِلْسي من النظم ما يفرق به بين الوجود والموجود. نذكر منه قوله[16]:

إن بين الوجود والموجود	*	حرفَ ميمٍ بها مَدارُ الشُّهُود

ونذكر أيضاً قوله[17] :

كُنْ عارِفاً بوَحدة الوجود	*	وقاطعاً بكثْرة الموجود
ومَيّزِ الحادث من قديمٍ	*	وخَلِّص الثابت من مفقود
فوحدة الوجود في اصطلاحنا	*	كنايةٌ عن رؤية الوَدود
ولا تظنّ وَحدة الوجود ما	*	تفهم من وَحْدة ذَاْ الوجود

ثانياً: مراتب الذات الإلهية عند القونوي:

المرْتبة الأولى: مرْتبة الأحدية؛ وهي المرْتبة التي لا تُوصَف ولا تُدْرَك أبداً. ويُسَمّيها: الغيْبَ المطلقَ، وغيْبَ الغيب، وذات الحق اللامتعين، وغيب الهوية، وكُنْه حضرة الذات[18]. ففي هذه المرتبة لا يتعلَّق العلم بشيء، ولا يصدر عنها شيء، ولا غير ذلك من النِّسَب والإضافات[19]. ويوضح ذلك فيقول: (فللوجود المطلق إنْ فهمت اعتباران، أحدهما: من كونه وجوداً فحسب وهو الحق، وأنه من هذه الوِجهة كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ولا تركيب، ولا صفة ولا نعت، ولا اسم ولا رسم، ولا نسبة ولا حكم، بل وجودٌ بحت. وقولنا هو وجودٌ للتفهيم لا أن ذلك اسم حقيقي له، بل اسمه عين صفته، وصفته عين ذاته، إذا اعتبرت فيه، فكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من

(15) ʿAli Maʿbad Farghali, *ʿAbd al-Ghani al-Nabulusi: Hayatuhu wa-Araʾuhu* (n.p.: Maktabat al-Īmān, n.d.), 207.
(16) ʿAli Maʿbad Farghali: *ʿAbd al-Ghani al-Nabulusi*, 107 & 210.
(17) Ibid.
(18) Al-Qunawi, *Asrar al-Surur*, folio 8.
(19) Sadr al-Din al-Qunawi, *Risalah lil-Qunawi*, (folio 74) (Egypt: Dar al-Makhtutat, n.d.).

نفسه لا من سواه، وحياته وقدرته عين علمه، وعلمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه.)[20] ويقول في موضع آخر: (فاعلم أني متى ذكرت الغيب المطلق في هذا الكتاب فهو إشارة إلى ذات الحق سبحانه وتعالى وهويَّته من حيث بُطُوْنهُ وعدمُ الإحاطة بكنهه وتقدُّمُهُ على الأشياء وإحاطته بها)[21] ويقول – أيضاً–: (اعلم أنَّ أوَّل المراتب المعلومة والمسمَّاة والمنعوتة مَرْتبة الجمع والوجود، وقد يعبِّر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع ونحو ذلك)[22] وهكذا يستطرد القونوي في بيان مرتبة الأحدية، المجهولة تماماً، لخلوها من أي نعْت أو رسْم، فيقول: (والجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجرَّدةً عن المظاهر والمراتب والمعينات لاستحالة ذلك، فإنه من هذه الحيثيّة لا نِسْبةَ بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً؛ لأن الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا يظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، لا يدركه سواه، ولا يتعلق به إلا هو. ويتعذر معرفة هذه الذات أيضاً من حيث عدمُ العلم بما انطوت عليه من الأمور الكامنة في غيب كُنْهِها)[23] ويقول أيضاً: (فإنيته تعالى لا تدركها من هذه الحيثية العقول والأفكار، ولا تحويه الجهات والأقطار، ولا يحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار، منزه عن القيود الصورية والمعنوية، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية، متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية، والظنية والعلمية، فهو محتجب بكمال عزته عن جميع بريته)[24] ويؤكد على ذلك في موضع آخر , فيقول: (الحق من حيث إطلاقُه الذَّاتيُّ الحقيقيُّ لا مُطلق بقيد الإطلاق ولا مُقيَّد بالإطلاق كذلك، ولا ذِهْنيّ ولا عَقْليّ، ولا خارجيّ ولا وَهْميّ، ولا حقيقي ولا مجازي، ولا سَلْبٌ ولا إيجابٌ، ولا كُلّيّ ولا جُزْئيّ، ولا خاص ولا عام، ولا لطيف ولا كثيف، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا قليل ولا كثير، بل مطلق عن الكل بتقدُّسه

---

[20] Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-Jamʿ wa-al-Wujud*, 15.
[21] Sadr al-Din al-Qunawi, *Iʿjaz al-Bayan fi Taʾwil Umm al-Qurʾan*, ed. ʿAbd al-Qadir ʿAta (Egypt: Dar al-Kutub al-Hadithah, n.d.), 149.
[22] Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-Jamʿ wa-al-Wujud*, 17.
[23] Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-*Jamʿ, 29.
[24] Al-Qunawi, *Miftah Ghayb al-Jamʿ*, 117.

عن النسب والإضافات لغناه الذاتي)[25] هكذا يتحدَّث القونوي عن الله في مرتبة الأحدية، على أساس أنه سبحانه لا اسم له ولا وصف، ولا خلق ولا تأثير، بل ولا واحد بوحدة زائدة على ذاته! وهذا تصور بعيد كل البعد عن النهج الأمثل والطريق الأقوام والشريعة الغراء، وهنا يصدق عليه ما ذكره الإمام الغزالي من نقد لاذع لأصحاب هذا المذهب من قبل أن يولد القونوي بأكثر من مائة عام، حيث قال: (التناهي إلى هذا الحد من المعقولات غاية ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم ينزهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظ الوجود، ولا مسمى له أصلاً إذا لم يُضف إلى ماهية)[26] كما لم يفت ابن تيمية التعرُّض لما قاله القونوي ونقده، حيث قال: (والمطلق هو الحق: كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول المعدوم شيء، وقول من جعل الكليات ثابتة في الخارج زائدة على المعينات، والأول قول طائفة من المعتزلة، وهو قول ابن عربي، والثاني قول طائفة من الفلاسفة، وهو قول القونوي صاحب ابن عربي، وكِلا القولين باطلٌ عند العقلاء).[27]

المرْتبة الثانية: مرتبة الواحدية. وهي ما يعبر عنها بمرتبة الأسماء والصفات، أي الذات الإلهية من حيث كونُها خالِقةً رازِقةً عالمةً. هذه المرتبة هي التي تُدْرَك وتُعْرَف؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة الحقِّ تعالى إلا عن طريق أسمائه وصفاته، ولذلك يُسمِّيها القونوي مرتبةَ حقيقةِ الحقِّ. فيقول: (اعلم أن حقيقةَ الحقِّ هي التي تلي في المرتبة إطلاقه الغيبي المجهول النعت والاسم، والإحاطة العلمية المنفية عن الحق بالنسبة إلى الغير عبارة عن صورة علمه بنفسه في نفسه من حيث صحة إضافة العلم إليه بأي نوع من أنواع الإضافة)[28] وإذا كان العالم قد أوجده الله تعالى بصفاته، فإن العالم بما فيه مرآة ومجالي لظهور أسماء الله وصفاته، فإذا كان العالم متوقِّفاً على الله إيجاداً، فإنَّ الله متوقفٌ على

---

[25] Al-Qunawi, *Asrar al-Surur*, folio 8.

[26] Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulayman Dunya (Egypt: Dar al-Maʿarif, n.d.), 192.

[27] Aḥmad ibn ʻAbd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmuat al-Rasail wa al-Masail*, ed. Muhammad Rashid Rida (n.p.: Lajnah al-Turath al-Arabi, n.d.), 48.

[28] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 65).

العالم ظهوراً، والعلاقة بينهما علاقة تضايفٍ، هذا ما صَرَّح به القونوي، حيث قال: (إذا شاء الحقُّ سبحانه وتعالى أن يُطْلِع على هذا الأمر بعضَ عباده عرَّفهم أولاً بسرِّ نعت ذاته الغنية عن العالمين بالألوهية وما يتبعها من الأسماء والصفات والنعوت، ثم أراهم ارتباطها بالمألوه، وأوقفهم على سرِّ التضايف المنبّه على توقف كل واحد من المتضايفين على الآخر وجوداً وتقديراً .)[29] وقال –أيضاً–: (اعلم أن الحقَّ سبحانه لما أحب ظهوره بصفة كماله المستجنِّ في غيب هويته، المستوعِب لأحكام سائر شئونه الذاتية، ظهر في كل شأن منها بحسبه، أي بحسب ذلك الشأن، ليظهر عين الشأن فقط، ولا تظهر ذاته في ذلك الشأن.)[30]

تعقيب:

عَرَضنا فيما سبق مراتبَ الذات الإلهية عند القونوي، وتبيّن لنا أنه يرى أن الذات الإلهية لها مرتبتان: مرتبة الأحدية، ومرتبة الواحدية، والفرق بينهما، أن الذات في مرتبة الأحدية لا توصف ولا تدرك، فليس لها اسم ولا رسم ولا وصف ولا حقيقة. بل هي وجود بحْت، وهي غيب الجمع، وغيب الهوية، وغيب الغيب، على اختلاف مُسمّياتها عنده. وأن الذات في مرتبة الواحدية لها الأسماءُ الحسنى والصفاتُ العلا، إلا أن هذه الأسماء والصفات قد انطبعت في مرآة العالم وتجلَّت، حيث إن العالم مظهرُ أسمائه تعالى وصفاته، ومحلُّ تجلياته. وبعيداً عن اللغة الذاتية الباطنية التي يعبِّر بها الصوفية عن أذواقهم ومواجيدهم، فإننا لا نجد مبرراً، ولا دليلاً من كتابٍ أو سنةٍ على أن الذات الإلهية لها مرتبتان، على نحو ما بَيَّن شيخُنا القونوي، ولكن نراها بعيدةً عن جوهر الإسلام! ولنا أن نتساءل: إذا كان تصور القونوي للذات الإلهية وتقسيمه لمراتبها بالأحدية والواحدية بعيداً عن جوهر الإسلام، فمن أين استقى هذه الفكرة؟ وبالطبع التوسع في بيان روافد هذه الفكرة قد يخرجنا عن إطار البحث، ولكن يكفينا فقط أن نشير إليها مجرَّد إشارة.

[29] Al-Qunawi, *Ijaz al-Bayan*, 234
[30] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 3).

فنقول: هذه الفكرة – أعني الحديث عن مراتب الذات وتقسيمها إلى أحدية وواحدية – قد نادى بها ابن عربي من قبله، وكذلك نجدها بتمامها مع الاختلاف في الصِّياغة عند عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل) ، ومعلوم أن الجيلي جاء متأخراً على القونوي، وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدلُّ على دينامية الفكرة وسَرَيانها عبر أشخاص مختلفين في أعصار متباعدة، منذ أن أطلق ابن عربي شرارتها. أما ابن عربي فعندما أراد أن يواجِه مشكلةَ الكثرة في الوجود التي تشهد بها الحواسُّ ويقرها العقلُ، وحاول أن يفسرها على أساس أنها صُوَرٌ ومَجالي تتجلَّي فيها الصفاتُ الإلهيةُ التي هي عينُ الذات أو على أنها أوهامٌ اخترعها العقل بأدواته ومقولاته، ذكر أن للحق معنيين:

الأول: الحق في ذاته. وهو حقيقة مطلقة لا نعرفها ولا نتصل بها بوجه من الوجوه.

الثاني: الحق المتجلّي في الوجود. فيكون الحقُّ بهذا المعنى مُرادِفاً للخلق، ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان: حق وخلق، واحد وكثرة، ظاهر وباطن.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا	*	وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته	*	وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة	*	وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر[31]

كما أنه يقسم مراتب الذات إلى مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة الأحدية المطلقة. وهي مرتبة الذات أو مرتبة العماء، وهي مرتبة غير معروفه ولا توصف بشيء سوي محض الوجود؛ لأنها بهذه الحيثية مجرَّدة عن كل وصف.

[31] Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-Ala Afifi (n.p.: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1946), 79.

المرتبة الثانية: مرتبة الواحدية. وهي المرتبة التي تتجلَّى فيها الذاتُ في مجال الأسماء والصفات التي هي عين الذات، وأيضاً عين العالم الخارجي[32].

وأما عبد الكريم الجيلي، فقد ذكر في كتابه (الإنسان الكامل) نفس الفكرة التي نحن بصدد دراستها عند القونوي، وإن اختلفت طريقة التناول، فيقول الجيلي: (اعلم أن الذات الإلهية الصِّرْفة إذا نزلت عن سذاجتها وصرفتها، كان لها ثلاث مجال ملحقات بالصرفة والسذاجة.المجلى الأول: الأحدية. ليس لشيء من الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا لغيرها فيها ظهور، فهي ذات صرف، ولكن قد نسبت الأحدية إليها، ولهذا نزل حكمها على السذاجة. المجلى الثاني: الهوية. ليس لشيء من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية، فالتحقت بالسذاجة، لكن دون لحوق الأحدية لتعقل الغيبوبة فيها عن طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية. المجلي الثالث: الأنية. وهي كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور ألبته، فالتحقت بالسذاجة أيضاً، لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها، والحضور والحاضر والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطون)[33]

الأثر الأفلوطيني على القونوي

إذا كان القونوي قد قلّد شيخَه ابن عربي في الحديث عن مراتب الذات، فهذا لا يمنع من أن كليهما قد تأثرا بما ذكره أفلوطين في فلسفته عن الوجود، وقالا مثلَ قوْله.. ويُلخِّص الدكتور محمد البهي أفكار أفلوطين في (أول) الموجودات عنده – أي الله — فيقول: (وملخص أفكار أفلوطين الآن في (أول) الموجودات عنده أنه: لا يوصف بأنه عقل ولا معقول، ولا بأنه جوهر ولا عرض، ولا بأنه مريد. وأنه واحد من كل وجه

[32] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, 245-246.
[33] Abd al-Karim al-Jaylani, *al-Insan al-Kamil fi Marifah al-Awakhir wa-al-Awail* (n.p.: Maktabih Sabih, n.d.), 43.

في الواقع والتصور)[34] إذن فالفلسفة الأفلوطينية قائمة على وَحدة الأول وَحدة مطلقة فوق النعوت والصفات، وعن كل ما يجلب إليه الكثرة على نحوٍ ما، ومن ثَمَّ، فإن (الله قد ترك وراءه كل جميل وتخطَّى دائرة الفضائل).[35]

ثالثاً: الأدلة على وجود الله عند القونوي

القونوي يسلك طريقة الصوفية في الاستدلال على وجود الله – تعالى–، والصوفية لا يقيمون الأدلة على وجوده تعالى على غِرار المتكلمين والفلاسفة، ويرون أن وجود الله – تعالى– لا يحتاج إلي دليل؛

i. إذ كيف يحق لنا أن نستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته؟
ii. وكيف نستند إلى الذات الإلهية في البرهنة على الذات الإلهية نفسها؟
iii. أليس الله تعالى – عندهم– هو الوجود المحض والمطلق؟
iv. أليس العالم ما هو إلا مظهر تَعَيُّن الحقّ ومجلىَ أسمائه وصفاته؟
v. أليس العالم هو مرْتبة الذات الإلهية الواحدية؟!!
vi. فكيف إذن تكون المرآة دليلاً على الصورة المنطبعة فيها؟

إن الوجود الإلهي أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان، إذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته؛ (لأنك إن حاولت الاستدلال عليه – سبحانه – فلابد أن تستند في ذلك: إما إلى فِكْرَتِك عن الذات الإلهية، وفي هذا رُجوعٌ مُباشرٌ إلى من تحاول الاستدلال عليه. وإما أن تلجأ إلي الوجود لكي تستدلَّ على وجود الله. وهذا أيضاً يعني أنك اعتمدت على الله في إثبات الله؛ لأنك برجوعك إلى الوجود إنما تكون قد

[34] Muhammad al-Bahi, *al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islami* (n.p.: Maktabah Wahbah, n.d.), 119.
[35] Muhammad Kamal Jaafar, *al-Tasawwuf Tariqan wa-Tajribatan wa-Madhhaban* (n.p.: Dar al-Kutub al-Jamiiyyah, 1980), 213.

رجعت إلى الله سبحانه؛ لأنه الوجود كله)[36] فإذا رجعنا إلى القونوي لنتعرف على أدلّة وجود الله عنده، وجدناه يسير على نفس الطريق الصوفي، فلا يرى أن الوجود المحض (الله) يحتاج إلى دليل؛ لأنه هو الدليل والمدلول، وهو الظاهر، وهو النور الذي لا يحجب.. يقول القونوي: (الحق أعظم من أن يحجبه شيء أو يكشفه أمر كان ما كان، وإنما الناس محجوبون بأحوالهم الطبيعية وغيرِها من ظنونهم ومعتقداتهم في الله، وظنونُهم وتصوُّراتُهم الاعتقاديةُ من جملة أحوالهم)[37] ويقول – أيضا-: (وليس ثم وجودان كما ذُكِر بل وجودٌ واحدٌ، وأنه مشتركٌ بين سائرها، مستفادٌ من الحقّ سبحانه. ثم إن هذا الوجود الواحد العارِض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحقّ الباطن المجرَّد عن الأعيان والمظاهر)[38] ويقول – أيضاً -: (وحجابه وعزَّتُه وغِناه وقدْسه عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يُضادُّها، وعن عدم تعلُّقه بشيء، وعن عدم احتياجه في ثبوت وجوده له وبقائه إلى شيء، لا تَحقُّقَ لشيء بنفسه، ولا بشيء إلا به تعالى، فانتبه)[39] ويقول – أيضاً -: (اعلم أن جميع الصور المدرَكة في العالم هي صور الحقائق الأسمائية والمراتب الإلهية)[40] ويقول أيضاً -: (الحق سبحانه وجودٌ محْضٌ، واحدٌ فرْدٌ، لا يُدْرَك ولا يُعرَف ولا يُحاط به رؤيةً وعلماً، ومن كونه وجوداً ظاهراً في أعيان الممكنات، وبها وبحسبها تعرف الحق والأعيان)[41] إذن فالله – عند القونوي – هو الوجود المتحقق، وهو الوجود الغيبي، ومن ثمَّ لا يحتاج في إثبات وجوده إلى برهان، وإذا خفي وجوده – تعالى – عن الخلق، فلقصور في الخلق، ولكونهم محجوبين هم عن إدراكه؛ لأن الله تعالى أعظم من أن يحجب. أما العارفون الذين صفت نفوسهم، ورقَّت قلوبهم، وطَهُرت أرواحهم، وتخلَّصوا من أدران الهيكل المحسوس، ومتاع الدنيا الزائل.. واتجهوا إلى ربِّهم، فإن هؤلاء يشاهدون الحق شُهوداً ظاهراً واضحاً لا لبْس فيه ولا

---

[36] Faisal Badir Awn, *al-Tasawwuf al-Islami*: *al-Tariq wa-al-Rijal* (Cairo: Maktabah Said Rafat, Ain Shams University, 1983), 293.
[37] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, folio 65.
[38] Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 15.
[39] Ibid., 16
[40] Ibid., 52
[41] Ibid., 55

خفاء..، يقول القونوي – معبراً عن ذلك –: (فالعالم المحجوب يرون الحق من وراء حجابية الحقائق المذكورة وأمثالها، لكن بحسبها لا بحسب الحق، فيظنّون أن متعلّق علمهم ورؤيتهم إنما هو هذه الحقائق وصورها، وأن الحق غيرَ مرئي لهم، ولا معلوماً إلا عِلماً جُمْلياً من كونه مستندهم في وجودهم.. وأما الكُمَّل والمتمكِّنون فشاهدوا الحق ظاهراً من حيث الوجود)[42] إذن فالله – تعالى– موجود ووجوده لا يحتاج إلى دليل، ومن رام مشاهدة الحق الظاهر، فعليه أن يزيل الحُجُبَ الكثيفة التي حالت بينه وبين تلك المشاهدة، والتي تتمثل في الخيالات والأوهام، وهوى النفس، وحُبِّ الملذَّات، والاشتغال بالدنيا..، فهؤلاء إن بقوا على حجابيتهم فإنهم لا يشهدون الحق، ولا يعلمونه إلا علماً جُمْلياً من كونه سبب وجودهم ..أما الكُمَّل والمتمكنون – العارفون بالله تعالى– فإن الحق تعالى يكلؤهم بعنايته ، المتمثلة في تجليه – تعالى– لهم تجلياً خاصاً من خلال (إفاضة نوره الوجودي وشروقه على أعيان الموجودات، وسَرَيانه تعالى في كلِّ شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزئ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام.. ولكن كل ذلك متى أحبَّ وكيف شاء.. إذا شاء ظهر في كل الصور، وإن لم يشأ لا تُضاف إليه صورة، ولا يقدح تعيّنه وتشخّصه بالصور واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزّته وقدْسه، ولا ينافي ظهوره في الأشياء، وإظهار تعينه وتقيده بها وبأحكامها من حيث هي علوه وأخلاقه عن كل القيود، وغِناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود.. وبتجليه الوجوديّ ظهرت الخفيات، وتنزَّلت من الغيب إلى الشهادة البركات)[43] وقد تجلى الله تعالى لشيخنا القونوي تجلياً اختصاصياً ذات ليلة، وأفاض عليه من بركاته وأنواره ما أدهشه فرحاً، وقد ذكر ذلك شيخنا، فقال: (أحْضَرَنِي الحقُّ سبحانه في مشهد عظيم من مشاهد عنايته لي في الليلة التي صبيحتُها يوم الأربعاء الثالث جمادى الأخرى من سنة سبعين وستمائة، وتجلى لي تجلياً ذاتياً اختصاصياً مع تجليه لي حالئذ في مظهرٍ إنسانيٍ غيرٍ مُكيَّف تماماً، فكنتُ أَشْهَدُ ذاتَه دونَ مَظْهرٍ، وأشهده أيضاً من حيثية المظهر،

[42] Ibid., 47-48
[43] Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 18-19.

وأشهد التمييز بين التجليين، فكنت أشهد ذاته غير مُتحيّزة ولا مُتكيّفة، وأشهدها أيضاً في تلك الحالة من حيث المظهر متحيزة غير متحيزة، ومتكيفة غير متكيفة).[44]

تعقيب وتعليق

قد يتصور البعض ممن ليس لهم دراية بمصطلحات الصوفية، أن الشيخ القونوي: إما أنه مُشبِّهٌ ومُجَسِّمٌ، فيضاف إلى المشبهة[*] وإما أنه متناقض مع نفسه؛ لأنه ذكر من النصوص ما يجعله في قمة التنزيه الذي يصل إليه المسلم، والذي يتفق مع المبدأ الإسلامي العام وهو: وصْفُ الله بكل كمال وتنزيهه عن كل نقص. ثم وجدناه يتراجع عن كل ذلك، ويُصرّح بأن الله – تعالى- يتحوَّل في الصُور ويظْهر فيها، ويتجلَّى في مظهر إنساني، وهذه التصريحات منافية لما جاء به الإسلام نصاً وروحاً.. وبنظرة موضوعية هادئة وهادفة يمكننا أن نُسْهم في إزالة هذا الإشكال، ودفْع شبهة التشبيه عن شيخنا، وكذا التناقض، وذلك فيما يلي:

أولاً: يجب علينا أن نُقرِّر بأن أقوال الصوفية- بعامة- التي تركوها لنا تعتمد على تجاربهم الخاصة، وهي ثمرة ونتيجة لِما خضعوا له من رياضات روحية ومجاهدات قلبية، ولِما تعرَّضوا له من أحوال ومقامات.. وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على أن لهؤلاء الصوفية عالَماً خاصاً بهم، ولغةً خاصةً بهم، تعتمد على الرَّمز والإشارة، ولذا لم تكنْ في دقة اللغة الحسِّية الظاهرة، ولعل سببَ اعتمادهم على لغة الرمز والإشارة دون التصريح والعبارة، يكمن في أن تلك المشاهدات والمكاشفات لا يمكن لغير الصوفي أن يعبِّر عنها بألفاظه وعباراته الحسّيّة؛ لأنه

---

[44] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 54).

[*] هي فرقة كبيرة يطلق عليها اسم (المشبهة) وهي مؤلفة من مجموعة فرق صغيرة يجمعها القول بتشبيه الله- تعالى- بالمخلوقات، وتمثيله بالحوادث، ووصفه بالجسمية, ولهم ألقاب عدة , منها : المشبهة والحشوية . وأشهر الفرق القائلة بالتشبيه خمسة : غلاة الشيعة – المقاتلية: أصحاب مقاتل بن سليمان البلخي (ت150هـ) – الكرامية: أتباع محمد بن كرام السجستاني – غلاة الحنابلة: وهم نفر من جهال الحشوية انتحلوا مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ونسبوا أنفسهم إليه، وهو منهم براء – الجوارية : أتباع داود الجواربي. (كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، مادة حشوية، نهاية الاقدام في علم الكلام، الشهرستاني، صـ122، مقالات الإسلاميين، الأشعري، 1/ 214، 258، 259، دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص5-8، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/علي سامي النشار، 1/340، 2/ 274-275)

لم يعش بينهم، ولم يُعانِ ما عانوه. فهم أربابُ أحوالٍ، لا أصحاب أقوال، وهم يصلون إلى هذه الأحوال التي يتحدثون عنها عن طريق الإلهام، وهو الذي لا واسطةَ في حصوله بين النَّفس وبين الباري تعالى، وإنما هو كالضوء في سِراج الغيب يقع على قلْب لطيف صاف. إنه يقع بطريق الفيض، أي بلا اكتساب وفكر ونظر، إنه واردٌ غيبيٌ، لا يحصل لعامّة الخلْق، ولكن يحصل به العلم في حق نفسه، أي أنه يُعَدُّ طريقاً خاصاً لمن يسلكون مسلك التصوف، ومن هنا لا تخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل، ولا للغة المنطق؛ لأن لها لغتَها الخاصّةَ بها، وهي لغةُ القلبِ، ومنطقُها الخاصُّ بها أيضاً، وهو منطق الشعور والوجدان.[45]

ثانياً: إن الصوفية عندما يتحدثون عن (تنزيه الله تعالى) يُفرّقون بين نوعين من التنزيه:

النوع الأول: تنزيه الله في ذاته من ذاته. وهذا النوع لا يمكن للعقل البشري أن يصل إليه أو يدركه بحال؛ لأنه فوق مستوى عقولهم.

النوع الثاني: تنزيه الله تعالى من حيث ذكر أوصافٍ له تعالى حين نفرّق بينه وبين الخلائق بصفه عامة.. وهذا النوع من التنزيه يعدّونه الصوفيةُ عينَ التشبيه؛ لأننا في هذا النوع لا ننزّه الله تعالى إلا بما تصل إليه عقولُنا أو تدركه أفكارُنا، والأوصاف في حد ذاتها ما هي إلا تقييد وتحديد..[46] فضلاً عن أنها تخضع لاستحسان الناس واستقباح أضدادها.. وفي ذلك يقول القونوي: (اعلم أن جميع الصفات التي أضافها الناس من حيث مداركُهُم العقليةُ، ومن حيث مفهوماتُهم من الإخبارات الشرعية إلى الحق سبحانه على سبيل التخصيص، أضافوها إلى الخلْق أيضاً على سبيل

(45) Atif al-Iraqi, *al-Falsafah al-Arabiyyah wa al-Tariq ila al-Mustaqbal: Ru'yah Aqliyyah Naqdiyyah*, 2nd ed. (n.p.: Dar al-Rashad, n.d.), 293-294.

(46) Abu al-Ala Afifi, *Min Ayna Istaqa Ibn Arabi Falsafatahu* (n.p.: n.p., n.d.), 32

التخصيص، وسلبوها عن الحق تنزيهاً له عنها، أو حكموا باشتراكها بين الطرفين، بمعنى أنه يصحُّ إضافتُها إلى الحق من وجه وباعتبار، وكذلك يصح أضافتها إلى الخلق من وجه وباعتبار، إنما مستندهم في إضافتهم هذه الصفات إلى الحق وسلبِها عنه، هو حكمهم بحُسْن البعض، وقُبْح البعض).[47] وإذا كان الصوفية يرون تنزيه الله — تعالى- من خلال ذكر أوصافٍ له سبحانه تفرّق بينه وبين خلْقه هو عين التشبيه، فهل الصوفية التزموا بعدم إلحاق الصفات بالله؟ والجواب: كلا، بل إنهم قد بالغوا في إلحاق الصفات بالله تعالى، حتى رأوا أن التنزيه الحقيقي لا يتم إلا بالجمع بين التنزيه والتشبيه في آن واحد، مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم، حيث قال تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) الشورى/11. فـ(ليس كمثله شيء) تنزيه (وهو السميع البصير) تشبيه، والجمع بينهما عين التنزيه، وفي ذلك يقول ابن عربي: (ومن جَمَع في معرفته بين التنزيه والتشبيه لوصفين على الإجمال فقد عَرَفه مجملاً لا على التفصيل، كما عَرَف نفسه مجملاً لا على التفصيل، قال تعالى: (ليس كمثله شيء) فنزّه (وهو السميع البصير) فشبّه.[48] وما دام شيخنا القونوي رَبيبُ ابن عربي، وشارحُ مؤلفاته فليس ببعيدٍ أن يقولَ مثلَ قولهِ ، ويسلُكَ نفسَ مسلكه.

ثالثاً: إن من نظر إلى ظاهر أقوال القونوي، واتّهمه بالتشبيه أو التّناقض، فقد أقرَّ ضِمناً بأنَّ القونوي يقول (بالحلول والاتحاد) أو هكذا يُفهم من ظاهر النصوص! وبالطبع اتهام القونوي بالحلول والاتحاد باطلٌ مِنْ كلِّ وجه؛ لأن الحلول والاتحاد لا يقومان إلا على أساس افتراض الاثنينية في الوجود، وهذه يتبرّأ منها القونوي؛ لأنه يقول بوَحدة الوجود —كما أسلفنا بيانه- والقولُ بوَحدة الوجود لا يستقيم مع القول بالحلول والاتحاد. فالحلول يقتضي

(47) Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 49).
(48) Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, 69-70.

تنزُّل الله فيحلّ في بعض خلقه، والاتحاد يقتضي ارتقاء وارتفاع بعض خلقه بنفوسهم وأرواحهم إلى مقام الله تعالى حتى تتحد به.[49] وشيخنا القونوي ينفي صراحة تهمة الحلول والاتحاد، فيقول: (إن الذات الإلهية مقدَّسة عن التجزئ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام).[50] ويقول – أيضاً–: (إن الحق لما كان محيطاً بكل شيء وجوداً وعِلماً، مصاحباً كلَّ شيء بمعيّة ذاتيّة مقدّسة عن المزْج والحلول والانقسام وكل ما لا يليق بجلاله، كان سبحانه منتهى كل صراط، وغاية كل سالك).[51] وإذا كان ذلك كذلك فقد لزِم تأويل كلامه بما ينفي عنه شبهة التشبيه والتجسيم أو تهمة الحلول والاتحاد.

رابعاً: إنَّ ما ذكره القونوي من أن الله تعالى يتحوّل في الصّور لا يعني الانتقال والحدوث أو الحلول في حق الله تعالى، فعلاوةً على ما سبق بيانه نقول: إنَّ ما ذهب إليه القونوي قد ذهب إليه ابن عربي من قبله، وغيرهما كعبد الغني النابلسي، وهم برآء من تهمة الحلول والاتحاد والتجسيم. فابن عربي قد ذهب إلى تكفير النصارى لقولهم بحلول الله تعالى في عيسى بجهلهم حتى قالوا: الله هو المسيح! وبهذا يكون قد حلَّ القديم في الحادث، والخالق في المخلوق، وهذا كفر. ثم بيّن المعتقد الصحيح بقوله: الله سبحانه وتعالى يتجلَّى في أيّ صورة شاء في الدنيا والآخرة، من غير أن يتغيّر عن إطلاقه الحقيقي وتنزيهه الذاتي عن كل شيء، وبناءً عليه، فلو أن النصارى قالوا: إن الله تجلّى على مريم لكان ذلك صحيحاً، وليس فيه حلول ولا اتحاد.[52] وأما شيخنا النابلسي فقد أكَّد هذا المعنى ووضَّحه بقوله: فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه، ويجهله من جهله، من غير إحلال في معبود إذ

---

[49] Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak* (n.p.:n.p., n.d.), 253.
[50] Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 18.
[51] Al-Qanawi, *'Ijaz al-Bayan*, 407
[52] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, 1:129; Ali Mabad Farghali, *Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 247-249.

لا غيره في الوجود، قال تعالى: (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق) الأعراف/14. وقال (وكأين من آية في السماوات والأرض يمرّون عليها وهم عنها معرضون) يوسف/105. وهم الغافلون عن معرفتهم لها، وأنه هو الله تعالى الظاهر في كل صورة محسوسة أو معقولة من غير حلول فيها ولا اتحاد بها ولا انحلال منه ولا توليد. قال تعالى: (قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفواً أحد*) سورة الإخلاص. وليس ظهوره تعالى في الصور يغير له ما عليه أزلاً وأبداً من التنزيه والتقديس، بل الصور كلها عين التسبيح والتقديس، كما قال تعالى: (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفورا) الإسراء/ 44. وعلى ذلك فمن ظن أن الصورة التي يظهر بها الحق تقيده أو تحصره أو تخرجه عن إطلاقه وتنزيهه وتقديسه، فما عرف الله ولا عرف شيئاً أصلاً من كلام أهل الله تعالى.[53] وإذا ما عُدْنا إلى شيخنا القونوي نجده لا يَدَع مناسبةً يستطيع من خلالها تأكيد تنزيه الله تعالى ونفي شبهة التشبيه إلا ويقتنصها، فيقول: (– الله تعالى– منزَّه عن التغيير المعلوم والحدثان، لا تحويه الجهات لتبديه تعالى أو لتصونه، ولا بكونها لحاجه إلى ما سواه، ولا بكونه ترتبط الأشياء به من حيث ما تعين منه، ولا يرتبط بها من حيث امتيازها عنه بتعددها، فيتوقف وجودها لها عليه، ولا يتوقف عليها. مستغن بحقيقته عن كل شيء، مفتقر إليه في وجوده كلُّ شيء، ليس بينه وبين الأشياء نَسَب إلا العناية كما قيل، ولا حجاب إلا الجهل والتلبيس والتخييل، لغاية قربه ودنوه، وفرط عزَّته وعُلوّه)[54] كما ينفي القونوي أي مناسبة بين الحق تعالى وبين خلقه، مبرهناً على إبطال ما قد يُتصور من وجود مثل هذه

[53] Ali Mabad Farghali, *Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 249-250.
[54] Al-Qanawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 17-18.

المناسبة، فيقول: (لو ثبتت المناسبة من وجه لكان الحق في ذلك الوجه مشابهاً للخلق مع امتيازه عنهم بما عدا ذلك الوجه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب المؤذن بالفقر، والإمكان المنافي للغنى والأحدية، ولكان الخلق أيضاً مع كونه ممكناً بالذات ومخلوقاً مماثلاً للحق من وجه؛ لأن من ماثل شيئاً فقد ماثله ذلك الشيء، والحق الواحد الغني ليس كمثله شيء، يتعالى عن كل هذا وسواه مما لا يليق به)[55] ولم يكتف شيخنا القونوي بتنزيه الله تعالى عن أن يحويه زمان أو مكان، حيث إن كليهما من خصائص المحدثات، والله تعالى يتنزه عن أن يوصف بشيء مما توصف به الحوادث، فيقول: (الحق ليس له زمان يجري عليه ولا مكان؛ لأنه ليس بجوهر محتاج إلى موضوع، فلا يحتاج إلى مكان، وليس بعَرَض قائم بجوهر، ولا يجري عليه زمان؛ لأن الزمان والمكان من فيضه المنبسط على مرتبة الأكوان)[56]

[55] Al-Qunawi, *'Ijaz al-Bayan*, 133-134.

[56] Sadr al-Din al-Qunawi, *Risalah al-Nusus fi Tahqiq al-Tur al-Makhsus al-Musamma al-Nusus Miftah Mafatih al-Fusus*, copied by Ahmad Khalaf al-Tahwihi al-Khalwati, (folio 11).

أسماء الله– تعالى– وصفاته عند القونوي

يتصدر الحديث عن أسماء الله وصفاته عند الدرَّاس والباحثين في الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، سؤالان:

الأول: هل أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية أو توفيقية؟

الثاني: هل صفات الله تعالى عين ذاته أو زائدة على ذاته؟ وقلما نجد باحثاً يتعرض لهذه القضية إلا ويجد نفسه أمام هذين السؤالين، فنراه يستقرئ آراء المذاهب وأقوال المفكرين، بحثاً عن الجواب. ولكي تكون دراسته مستوعبة وجامعة، فإنه يبحثها في مجالات الفكر الإسلامي المختلفة، فيبحثها عند المتكلمين، الفلاسفة، الصوفية، فيجد نفسه أمام اختلافات كثيرة ورؤىً متعددةٍ، بين المتكلمين أنفسِهم تارة، وبين المتكلمين وبين الفلاسفة تارة ثانية، وبينهما وبين الصوفية تارة ثالثة، ولكلٍّ وجهةٌ وأدلّةٌ، وأخْذٌ ورَدٌّ، التوسُّعُ في طرحها في هذه الدراسة خروج عن المقصود، وإن كان هذا لا يمنعني من أن أذكر رؤوس أقلام، وخطوطاً عريضة، عما طَرَحه المتكلمون والفلاسفة والصوفية من أجوبة حول هذين السؤالين – سالفي الذكر–، خاصةً وأن شيخَنا (القونويَّ) واحدٌ من أعلام الصوفية الذين أدْلَوْا بدَلْوهم حول هذه القضية؛ فيكون ذكرنا لمواقف المتكلمين والفلاسفة والصوفية بمثابة عقد مقارنة بينهم، وبين القونوي، وذلك في صورة عَجْلى، فيما يلي:

أولاً: أسماء الله تعالى

. موقف أهل السنة:

يذهب أهلُ السنة إلى أن أسماء الله – تعالى– توقيفية. أي أنها موقوفة على ما جاء في كتاب الله تعالى والسنة الصحيحة، فلا يجوز لنا أن نسمّي الله تعالى باسم لم يسمِّ به نفسَه، أو يسمّه به رسولُه — صلى الله عليه وسلم– ؛ (فما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع

الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذنٌ ولا منعٌ لم نقس فيه بتحليل أو تحريم من غير الشرع، فإن الأحكام الشرعية تُتَلقَّى من موارد السَّمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير الشرع لكنا مثبتين حُكْماً دون السمع))[57]

. موقف المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى أن أسماء الله – تعالى– توفيقية قياسية. وعليه فيجوز لنا أن نسمّي الله باسم لم يسمّ به نفسَه في الكتاب أو السُّنة الصحيحة، ما دام هذا الاسم يليق بكمال الله – تعالى– وينزّهه عن النقائص. وقد تَوسَّع المعتزلة في ذلك حتى وصل بعضهم إلى درجة الإفراط والغلو، فهذا الشيخ الجبائي يسمّي الله – تعالى– مُطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده، ويسمّيه – تعالى– مُحبّاً للنساء إذا خلق فيهن الحَبَل[58]!

. موقف الصوفية:

وقف الصوفية موقفاً وسطاً بين أهل السنة، وبين المعتزلة، فلم يقولوا بالتوقيف كما هو مذهب أهل السنة، ولم يقولوا بالتوفيق والقياس على إطلاقه كما هو مذهب المعتزلة، وإنما قالوا أسماء الله – تعالى– توفيقية قياسية، إلا أنه لا يجوز لنا أن نسمّي الله باسم غيرِ لائقٍ بذاته وكماله وجلاله، فلا يجوز — مثلاً – أن تُشتقَّ أسماءُ الله – تعالى– من قوله تعالى: (الله يستهزئ بهم) البقرة/15. ولا من قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم) التوبة/67. ولا من قوله تعالى: (يخادعون الله وهو خادعهم) النساء/142. ولا يجوز لنا إلا أن نقرأها كما نزلت على سبيل الحكاية فقط، أدباً معه سبحانه[59].

موقف القونوي

---

[57] Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abd Allah al-Juwayni, Allah, *al-Irshad ila Qawati al-Adillah fi Usul al-Itiqad*, ed. Muhammad Yusuf Musa (Egypt: Matba'ah al-Sa'adah, 1950), 143.

[58] Fakhr al-Din al-Razi, *Sharh Asma Allah al-Husna wa Huwa al-Kitab al-Musamma Lawami' al-Bayyinat Sharh Asma' Allah Ta'ala wa al-Sifat*, ed. Taha Abd al-Rauf Sad (Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, 2011), 36; Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad al-Baghdadi, *Al-Farq bayn al-Firaq* (n.p.: Maktabah Sobih, n.d.), 337.

[59] Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al-Yawaqit wa al-Jawahir* (n.p.: Matbaah al-Salafiyyah, n.d.), 75-76

يميل القونوي في مسألة أسماء الله تعالى إلى مذهب المعتزلة، كما ينسجم موقفة هنا مع موقفه من قضية الوجود بصفة عامة، ونظره إلى العالم وما فيه من آثار على أنه محلّ أسماء الله – تعالى– وصفاته، وأنه مجلى الحق ومظهر له. فيقول: (اعلم أن جميع الصور المدْرَكة في العالم هي صور الحقائق الأسمائية، والمراتب الإلهية والكونية، وصور لوازمها من النسب والصفات والعوارض).[60] ويقول أيضاً: (الحقائق المنسوبة إلى الحق من حيث الاسمية والوصفية، والمنسوبة إلى الكون، كلها من وجهٍ أسماءٌ ذاتيةٌ للحقّ، ومن وجهٍ مجالٍ لذاته، ومن وجه أتمّ من الوجهين مجالٍ لذاته لا مطلقاً، بل من حيث مَجَالِيه الكليةُ وأسماؤه الذاتيةُ الكليةُ، ومن وجه هي أحكامُ وَحدته وأحوالُ غيب ذاته، ظهرت لها، ولبعضها بعضاً، من باطنه سبحانه لظاهره، وذلك بحسب أحكام تعيناتها).[61] إذن أسماء الله – عند القونوي– اعتبارية، على حد قوله: (فإن أسماء الحق إنما تنضاف إليه بحسب الاعتبارات المتعينة بالآثار والقوابل).[62]

ثانياً: صفات الله عين ذاته عند القونوي

مما يجدر ذكره أن المتكلمين قد اختلفوا في مسألة زيادة الصفات على الذات وعدم زيادتها.

فأهل السنة يرون زيادة الصفات على الذات، كما يرون قدمها وقيامها بالذات.

والمعتزلة يرون عدم زيادة الصفات على الذات، ويرونها عين الذات.

أما الفلاسفة فقد انحرف فكرهم إلى حدّ نفي الصفات نفياً كلياً، معلّلين ذلك: بأن إثبات الصفات للذات مُوجِبٌ للكثرة في ذاته والتعدّد المنافي لأحدية الذات[63]!! وما دفعهم إلى ذلك إلا أنهم اعتبروا الله – تعالى– عقلاً محضاً، يمتاز بالوَحدة من كل وجه،

---

[60] Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 52.
[61] Ibid., 49.
[62] Al-Qunawi, *'Ijaz al-Bayan fi Ta'wil Umm al-Quran*, ed. Abd al-Qadir Ata (n.p.: n.p., n.d.), 315.
[63] Irfan Abd al-Majid Fattah, *al-Falsafah fi al-Islam* (Baghdad: Dar al-Tarbiyah, n.d.), 270.

والبساطة أيضاً، فهو أشبه — عندهم – بالنقطة الهندسية التي تمثل السكون والثبات في مقابل الحركة والتغير[64]

وباستقراء أقوال القونوي حول العلاقة بين ذات الله – تعالى– وبين صفاته، تبين لنا أنه يقترب من موقف المعتزلة، حيث إنه يرى: أن الصفات عين الذات وليست زائدة على ذاته تعالى.. فيقول: (الوجود في حق الحق عين ذاته وفيما عداه زائد على حقيقته).[65] ويقول: (اسمه عين صفته، وصفته عين ذاته .. وحياته وقدرته عين علمه، وعلمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه. وَحدته نفس كثرته، وبساطته عين تركيبه، وظُهوره نفس بُطونه، وآخريته عين أوليته) [66] ويقول في موضع آخر: (فإنما العلم الذاتي عين الذات).[67] ويقول – أيضاً–: (فإن علم الحق في مشرب التوحيد عند المحققين من أهل الكشف وأهل النظر أيضاً عين ذاته).[68]

ثالثاً: أقسام الأسماء والصفات الإلهية عند القونوي

إذا كان المتكلمون قد درجوا على تقسيم الصفات الإلهية إلى قسمين: 'صفات ذات. وصفات فعل' فكذلك فعل القونوي، وإن جاءت عباراته مغايرة لما درج عليه المتكلمون، حيث استخدم اللغة الذوقية الكشفية (الصوفية) والمتدبر في أقوال القونوي حيال هذا الأمر، يجده يُقَسِّم أسماءَ الله تعالى وصفاتِه إلى ثلاثة أقسام:

> الأول: خاص بأسماء الذات. وهذا القسم عام في حكمه؛ بمعنى أن الصفات التي تندرج تحته تكون قديمةً إذا كان الموصوف بها قديماً، وحادثةً إذا كان الموصوف بها حادثاً، ومتحيزةً إذا كان الموصوف بها متحيزاً، وغيرَ متحيزةٍ إذا كان الموصوف بها غيرَ متحيز، وتتمثل هذه الصفات في: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والوجود.

---

[64] Haydar Ahmad, Nahw Hadharah Jadidah, 1st ed. (n.p.: Matbaah al-Insha', 1969), 108.
[65] Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 14.
[66] Ibid., 15-16.
[67] Al-Qunawi, *Asrar al-Surur bi al-Wusul ila 'Ayn al-Nur*, (folio 12).
[68] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 40).

الثاني: خاص بالصفات. فهو كالوحدة من كونها نعتاً للواحد، لا من حيث كونها عيناً له.

الثالث: خاص بأسماء الأفعال؛ لأنه يفهم منه معنى الفعل وأنواعه وجهاته المختلفة، كالقبض والبسط والقهر والخلق والإحصاء والإحياء والإماتة.

يقول القونوي: (والأسماء على ثلاثة أقسام كلية لا يخرج شيء عنها أصلاً كان من كان. منها عام الحكم قابلاً للأمور والتعلقات المختلفة أو المتقابلة أضيف إلى الذات وهي الحقائق اللازمة لوجود الحق سبحانه، وهي لكمال حيطتها قديمة في القديم، محدَثة في الحادث، ومتناهية الحكم من وجه وغير متناهية من وجه آخر، ومتحيزة في المتحيزات، وغير متحيزة فيما لا يتحيز. هذا إلى غير ذلك مما تقبله من النعوت المتقابلة، والصفات المتباينة والمتماثلة، وهي أغنى الحقائق المذكورة في التمثيل، كالحياة من كونها حياة فقط، والعلم من كونه علماً فقط، وكذا الإرادة والقدرة والوجود والنورية والوحدة، ونحو ذلك مما لا يخفى على من فُتِح له هذا المقفل. فهذا قسم أسماء الذات. وما كان منها مشعراً بنوع تكثر معقول أو ملحوظ، فهو من قسم أسماء الصفات كالوحدة من كونها نعتاً للواحد لا من كونها عين الواحد، وكالكثرة سواء كانت في النِّسَب والأسماء أو كانت ظاهرة الحكم والصورة معاً، وكالحيطة المعلومة في العُرف من حيث الوجود والعلم والتعلق والحكم والظهور والبطون ونحو ذلك. وما فُهم منه معنى الفعل على اختلاف صوره وأنواعه وجهاته بأي وجه كان فهو من قسم أسماء الأفعال، كالقبض والبسط والقهر والخلق والإحصاء والإيجاد والإحياء والإذهاب والإماتة والتجلي والحجاب والكشف والستر ونحو ذلك، وهذا ضابط جليل وأنموذج عزيز لمن عرف ما ذكر، وهو يحتوي على أمهات الحقائق والأصول الحاصرة، فاعرف قدره).[(69)] وإذا كان القونوي يؤمن بفكرة جواز اشتقاق الأسماء والصفات الإلهية من حيث الآثار والقوابل، ومن حيث الأفعال –كما أوضحنا سلفاً–، فإنه يرى أن اسمي الباسط والمبدي إنما ينضافان إلى الحق من حيث ظهورُ الأشياء وتنزُّلُها من الغيب إلى الشهادة، وإذا انعدمت

(69) Al-Qunawi, "*Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud*", 23-24.

الموجودات فإنما تنعدم من حيث اسماه القابض والمعيد، وإن كان تعالى محتجباً بعزه كان غفوراً، وإن أحب أن يُعرف دنا وظهر وكان ودوداً.. يقول القونوي: (وبتجليه الوجودي ظهرت الخفيّات وتنزّلت من الغيب إلى الشهادة البركات من حيث اسماه الباسط والمبدي، وبارتفاع حكم تدلّيه تختفي وتنعدم الموجودات باسميه القابض والمعيد، إنْ تعالى محتجباً بعزه كان غفوراً، وإنْ أحب أن يُعرف دنا وظهر فيما شاء كيف شاء، وكان ودوداً، وبالمحبة يبدي من كونه محباً وهي تبديه، وبها من جهة كونه سبحانه محباً ومحبوباً).[70] وإذا كان القونوي يقيد كل اسم بآثاره ومتعلقاته، فإنه يرى أن اسم (الله) هو اسم جامع كُلّيٌ غير مقيد بأي نوع من أنواع التقييد، فكلُّ توجُّه وسؤال والتجاء ينضاف إلى هذا الاسم بحسب السائل نفسه، سواء كان مريضاً يطلب الشفاء، أو في مأزق يطلب النجاة منه، وهكذا. ولهذا الاسم سبع خواص لا توجد في غيره من الأسماء الأخرى، عدَّدها القونوي على النحو التالي:

i. إن جميع أسماء الحق إنما تنضاف إلى هذا الاسم، ولا ينسب هو إلى شيء منها، والدليل قوله تعالى: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) الأعراف/180
ii. ومنها أنهم حذفوا (يا) من أوله، وزادوا ميماً مشدّدة في آخره، فقالوا: (اللهمَّ) ولم يفعل ذلك بغيره.
iii. ومنها أنه لم يتسمَّ به أحدٌ من الخلق، بخلاف باقي الأسماء.
iv. ومنها أنهم ألزموه الألف واللام عِوضاً عن همزته، ولم يفعل ذلك بغيره.
v. ومنها أنهم قالوا: يا أللهُ فقطعوا همزته، ولم يفعل ذلك بغيره.
vi. ومنها أنهم جمعوا بين (يا) التي هي للنداء (والألف واللام)، ولم يفعل ذلك بغيره.

[70] Ibid., 19.

vii. ومنها تخصيصهم إياه في القَسَم بحالة لا تكون لغيره، وهو إدخالهم التاء عليه في قولهم: (تالله) لا أفعل، وقولهم: (وأيم الله) لأفعلن[71]. وثاني الأسماء الإلهية التي أولاها القونوي أهمية، هو اسم الله تعالى (الرب)؛ حيث يرى القونوي أن اسم (الرب) له خمسة أحكام خاصة به تستلزم بدورها خمس صفات، و هي على الترتيب التالي:

i. الثبات. والمراد به: هو ثبات الحق من حيث ذاته، ومن حيث امتيازه عما سواه من الأمور الثابتة له، بكل وجه، وعلى كل حال[72].

ii. السيادة. والمراد بها: هي سيادة الحق من حيث افتقار غيره إليه من استفادة الوجود منه، وغناه بذاته عن استفادة الوجود من الغير؛ لأنه عين الوجود[73].

iii. الصلاح. ومعناه: أن الممكنات لا يترجح جانب وجودها على جانب عدمها إلا بمرجح خارج عنها، وهو الحق تعالى، وذلك دليل على رعاية ما هو الأنفع في حق العبد، والأولى والأصلح[74].

iv. الملك؛ من حيث إن الله تعالى هو المالك لهذا الكون وما فيه.

v. التربية. والمقصود به: الإمداد الحاصل لكل موجود ممكن من الحق، ليدوم وجوده ويبقى[75].

---

[71] Al-Qunawi, *'Ijaz al-Bayan*, 280.
[72] Ibid., 291-292.
[73] Ibid., 202.
[74] Ibid., 290.
[75] Ibid., 291.

ومن الصفات التي أولاها القونوي أهمية كبيرة، صفتا 'العلم والرحمة'. أما عن صفة العلم: فالقونوي يرى أن علم الله (قديم محيط منبسط دائم فعلي).[76] ويكفي لكي تكون لهذه الصفة أهمية عند القونوي، أنه جعلها وِعاءً للموجودات بأعيانها قبل وجودها في الخارج، وهو ما أسماه بالأعيان الثابتة. وأما عن صفة الرحمة: فالقونوي يرى أنها عين الوجود، فيقول: (الرحمن اسم للحق من كونه عين الوجود)[77] (وأنه لولا الرحمة وسبقها الغضب لم يكن وجود الكون)[78] وصفة الرحمة صفة جامعه شاملة، فما من اسم من الأسماء الحُسنى إلا وللرحمة به صلة قوية وحكم[79]. وحيث إن الرحمة عين الوجود، فالتسعة والتسعون اسماً ما هي إلا مراتب للرحمة ذاتها؛ ولذا اشتق منها اسم (الرحمن الرحيم) والرحيم أخص من الرحمن من حيث كون الرحمن عام في الدنيا والآخرة، وعلى ذلك نجد الكافرين والعصاة ينعمون بالراحة والنعيم في دار الدنيا، بمقتضى عموم اسم الرحمن، بخلاف الآخرة، فإن المتاع والنعيم فيها قاصر على المؤمنين والطائعين فقط، بمقتضى خصوص اسم الرحيم[80].

أهم النتائج

بعد تطوافنا حول موضوع البحث ودراسته خلصنا إلى عدة نتائج، أهمها ما يلي:

1. إن القونوي ذو نزعة معتزلية وفلسفية 'معاً' إذ يرى:

أن الله تعالى وجوده عين ذاته، وماهيته عين هويته. أما العالم فوجوده زائد على ماهيته. كما يرى أن أسماء الله وصفاته اعتبارية، وأنها تنضاف إلى الله تعالى بحسب الاعتبارات المتعينة بالآثار والقوابل وأن أسماء الله توفيقية قياسية، وأن صفاته عين ذاته، وهو نفس موقف المعتزلة.

---

[76] Al-Qunawi, *al-Nafahat al-Ilahiyyah*, (folio 4).
[77] Al-Qunawi, *'Ijaz al-Bayan*, 315.
[78] Ibid., 314.
[79] Ibid., 316.
[80] Ibid., 320.

ii. إنه يتمسك بحاضنته الصوفية، ومشربه الذوقي، وتفسيره الرمزي، في مواقفه الفكرية 'النظرية' والسلوكية 'العملية' يظهر ذلك في:

نظرتِه للعالم على أنه مرآة ومجلى للوجود الإلهي. ـ تقسيمِه لمراتب الذات الإلهية إلى مرتبتين (أحدية – وواحدية) ولكل من المرتبتين خصائص ومميزات قولِه: إن اسم (الله) هو اسم جامع كلي غير مقيد، ويليه في الرتبة اسم (الرب). اقتفائه أثر شيخه 'ابن عربي' في القول بوحدة الوجود والأعيان الثابتة.

References

Al-Qur'an Al-Karim

Abu al-Ala Afifi. *Min Ayna Istaqa Muhyi al-Din Ibn 'Arabi Falsafatahu?* n.p.: n.p., n.d.

Faisal Badir Awn. *al-Tasawwuf al-Islami*: *al-Tariq wa-al-Rijal*. Cairo: Maktabah Said Rafat, Ain Shams University, 1983.

Atif al-Iraqi. *al-Falsafah al-Arabiyyah wa al-Tariq ila al-Mustaqbal: Ru'yah Aqliyyah Naqdiyyah*. 2nd ed. n.p.: Dar al-Rashad, n.d.

Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad al-Baghdadi. *Al-Farq bayn al-Firaq*. n.p.: Maktabah Sobih, n.d.

Muhammad al-Bahi. *al-Janib al-Ilahi min al-Tafkir al-Islami*. n.p.: Maktabah Wahbah, n.d.

Abu Hamid al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulayman Dunya. Egypt: Dar al-Ma'arif, n.d.

'Abd al-Rahman al-Jami. *Nafahat al-Uns*. No. 33 (in Persian). Egyptian National Library, Dar al-Kutub al-Misriyyah.

Amir 'Abd al-Qadir al-Jaza'iri. *Al-Mawaqif fi Ba'd Isharat al-Qur'an ila al-Asrar wa-al-Ma'arif*, 1st ed., ed. 'Abd al-Baqi Muftah. n.p.: Dar al-Huda, 2005.

Abd al-Karim al-Jaylani. *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa-al-Awail*. n.p.: Maktabih Sabih, n.d.

Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abd Allah al-Juwayni. *al-Irshad ila Qawati al-Adillah fi Usul al-Itiqad*, ed. Muhammad Yusuf Musa. Egypt: Matba'ah al-Sa'adah, 1950.

Sadr al-Din al-Qunawi. *Asrar al-Surur bi-al-Wusul ila 'Ayn al-Nur-Sharh al-Nusus fi Tahqiq al-Tur al-Makhsus*. No. 785,

Tasawwuf Tala'at, microfilm 6624 (folio 8), ed. Ibrahim al-Tabrizi. Egypt: Dar al-Kutub al-Misriyyah, n.d.

Sadr al-Din al-Qunawi. *I'jaz al-Bayan fi Ta'wil Umm al-Quran*, ed. Abd al-Qadir Ata. n.p.: Dar al-Kutub al-Hadithah, n.d.

Sadr al-Din al-Qunawi. *Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud* in *Silsilat Tajdid al-Turath*, ed. Muḥammad Ibrahim Muhammad Salim. n.p.: n.p., n.d.

Fakhr al-Din al-Razi. *Sharh Asma Allah al-Husna wa Huwa al-Kitab al-Musamma Lawami' al-Bayyinat Sharh Asma' Allah Ta'ala wa al-Sifat*, ed. Taha Abd al-Rauf Sad. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, 2011.

Abd al-Wahhab al-Sha'rani. *al-Yawaqit wa al-Jawahir*. n.p.: Matbaah al-Salafiyyah, n.d.

Al-Shahrastani, 'Abd al-Karim. *Nihayat al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam.* Edited by Alfrid Jiyum (Alfred Guillaume), Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah, 1st ed., 2009.

Abu al-Wafa' al-Ghunaymi al-Taftazani. *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah*. Cairo: Maktabah al-Qahirah al-Hadithah, 1957.

Sa'd al-Din al-Taftazani. *Sharh al-Maqasid*. ed. 'Abd al-Rahman Ratib 'Amirah. vol. 1. Beirut: 'Alam al-Kitab, n.d.

Irfan Abd al-Majid Fattah. *al-Falsafah fi al-Islam*. Baghdad: Dar al-Tarbiyah, n.d.

Haydar Ahmad. *Nahwa Hadharah Jadidah*, 1st ed. n.p.: Matbaah al-Insha', 1969.

Muhyi al-Din Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-Ala Afifi. n.p.: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1946.

Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah. *Majmuat al-Rasail wa al-Masail*, ed. Muhammad Rashid Rida. n.p.: Lajnah al-Turath al-Arabi, n.d.

Muḥammad Kamal Jaʿfar. *Al-Tasawwuf Tariqan wa Tajribah wa Madhhaban*. n.p.: Dar al-Kutub al-Jami'iyyah, 1970.

'Abd al-Halim Mahmud. *Al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*. 3rd ed. Egypt: al-Anglu al Misriyyah, 1968.

Mahmud, 'Abd al-Ḥalim. *Qadiyyat al-Tasawwuf – Al-Munqidh min al-Dalal*. 3rd ed. n.p.: Dar al-Ma'arif, n.d.

Reynold A. Nicholson. *Al-Sufiyyah fi al-Islam*, trans. Nur al-Din Sharibah. Egypt: Maktabah al-Khanji, 1951.