الذوق الصوفي عند الجُنَيْد البَغْدَادِيّ (ت: 298هـ/ 910م)
الفناء والتوحيد والميثاق

د. أحمد حسن أنور
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد – كلية الآداب – جامعة بورسعيد

د. جوزيبي سكاتولين
أستاذ التصوف الإسلامي – المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية – روما

الملخص:
أسس الجنيد البغدادي فلسفته الصوفية على الآية القرآنية (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا) [سورة الأعراف، الآية: 172]، فمن خلال تأملاته للآية القرآنية السابقة ذهب إلى تأسيس ذوقه الصوفي القائم على الربط بين المصطلحات والمفاهيم التالية: **"الفناء"**، و**"التوحيد"**، و**"الميثاق"**. ومن الملفت للنظر أن الجنيد يقسم مفهوم **الفناء** إلى أربعة مستويات: فناء لغة الإنسان مع بقاء نطقه، فناء الرسم، فناء الحس، وصولا إلى فناء الأنا. ومن الملاحظ أيضا أن الجنيد لا ينحو منحى فلاسفة الإسلام الذين حاولوا إثبات مبدأ التوحيد عقلا، بل نعتقد باعتماده على الذوق تجاه هذه القضية خاصة حين قال: **(إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد، تناهت إلى الحَيْرة).** لنجده بعد ذلك يؤسس لذوقه الصوفي الخاص لمفهوم التوحيد مقسما إياه إلى أربع مستويات؛ أعلاها المستوى الرابع؛ الذي وصفه بلغة ذوقية إشارية رمزية حين قال: **شبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون... الآن كان إذ كان قبل أن يكون؛ وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو.** ومن الملاحظ أيضا: أن توحيده هو الفناء عينه، حيث تفنى شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي يغيب فيها الوعي بالتمييز بين **"الأنا"** و**"الهو"**، ويكون الله كما كان في الأزل. **وأخيرًا**: يأتي مصطلح **"الميثاق"** ليمثل الجسر الرابط بين مفهومي **"الفناء"** و**"التوحيد"**؛ شبه المترادفين في المعنى؛ ليمثل الميثاق عودة الروح إلى المنبع الأصلي للحالة البشرية كما كانت في **"عالم الأزل"**، قبل أن تتواجد في **"عالم الزمن"**، وبذلك: **يرجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون**.

الكلمات المفتاحية:
الجُنَيْد البغدادي، الفناء، التوحيد، الميثاق، الذوق الصوفي.

THE CONCEPT OF TASTE *(ḎAWQ)* ACCORDING TO THE SŪFĪ MYSTIC AL-ĞUNAYD: PASSING-AWAY *(FANĀʾ)*, GOD'S ONENESS *(TAWḤĪD)*, AND COVENANT *(MĪṮĀQ)*

Ahmed Hasan Anwar
Faculty of Arts, Port Said University

Giuseppe Scattolin
The Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rome

Abstract:

Al-Ğunayd's Ṣūfī philosophy is based on the Quranic verse 7:172. Through his contemplation of this verse, al-Ğunayd formed his view on the concept of taste *(ḏawq),* which is based on the relation between 'passing-away', 'God's oneness', and 'covenant'. It is noteworthy that al-Ğunayd divided the stages of passing-away into four levels: the passing-away of human language while retaining speech; the passing-away of form; the passing-away of the senses; and ultimately the passing-away of the self. Al-Ğunayd did not follow the Islamic philosophers who attempted to prove the principle of God's oneness rationally, as is evidenced by his saying: "When the minds of the rational individuals reach God's oneness, they reach bewilderment." Instead of rationality, he regarded the idea of 'taste' relevant concerning God's oneness. He formulated his own concept of *ḏawq* dividing it into four levels, with the highest level being described in symbolic language as "a specter standing before him, not a third between them [...] and the knowledge in this is that the end of the servant returns to his beginning, to be as he was before he was [...] now he is as he was before he was, and this is the ultimate reality of the *tawḥīd* of the person who declares God's oneness, through the disappearance of his distinction between 'Him' and 'Me'. It is noteworthy that according to al-Ğunayd, God's oneness equals passing-away, since the personality of him who reaches union is annihilated in God's oneness, in which the distinction between self and other disappears, and God becomes as He was in eternity. Finally, the term 'covenant' represents the bridge linking the concepts of 'passing-away' and 'God's oneness', which are in fact synonyms. 'Covenant' represents the return of the soul to the source of the human condition, as it was in the 'world of eternity', before it existed in the 'world of time', and thus the end of the servant returns to his beginning, to be as he was before he was.

Keywords: al-Ğunayd al-Baġdādī, passing-away, God's oneness, covenant, Ṣūfī concept of taste, *ḏawq*

1- التعريف بالجنيد البغدادي

هو الجنيد بن محمد أبو القاسم الخراز[1]. وُلد ببغداد في أواخر عهد المأمون عام (215هـ/ 830م)، إلا أن أصل أسرته كان من نهاوند في فارس. عاصر أحداثًا جسيمة من العصر العباسي الثاني، فبين ولادته ووفاته اعتلى عرش الخلافة العباسية اثنا عشر خليفة، مات أغلبهم مقتولاً. وكان الجنيد طفلاً حينما بدأت محنة خلق القرآن وما جرّته على الناس من العذاب، وكذلك شهد الجنيد ثورة الزنج ودخولهم البصرة وتوالى القتال ضدهم كما عاصر ظهور القرامطة بالكوفة والفتنة التي عمّت البلاد بسببهم[2]. عاصر الجنيد أهم أئمة علماء المسلمين، وكذلك عاصر أبرز رموز التصوف في عصره من أمثال الحارث المحاسبي (ت: 243هـ/857م)، وأبو سعيد الخراز (ت: 286هـ/899م)، وسُمْنون المحب (ت:298هـ/910م)، والحلاج (ت:309هـ/922م)، وأبو بكر الشبلي (ت:334هـ/ 945م)، وغيرهم. بدأ الجنيد حياته الصوفية تحت رعاية خاله سرى السقطي (ت:253هـ/ 867م)، الذي كان أيضًا صوفيًّا مشهورًا. وتذكر بعض المصادر أن الجنيد عاش أربعين عامًا متخفيًا بتصوفه، مواظبًا على عمله التجاري. وبعد ذلك، بدافع إلهام داخلي حصل له، بدأ ينشر أفكاره في بغداد داعيًا لإصلاح أمور الأمة. فانتشر صيته في البلاد الإسلامية وعلا اسمه. ونظرًا لمكانته الكبيرة المعترف بها بين المتصوفة لقِّب الجنيد من طرف معاصريه بألقاب متعددة مثل "**سيد الطائفة**" و"**طاووس الفقراء**" و"**شيخ المشايخ**" و"**تاج العارفين**" وقد التفَّ حوله جماعة من مريديه عُرفت باسم "**الجنيديَّة**"، فأصبح صاحب مدرسة صوفية كبيرة. ولأهمية مكانته عند الصوفية يرِد اسم الجنيد في معظم سلاسل الطرق الصوفية التي تأسَّست فيما بعد.

وقد حظيت شخصية الجنيد باهتمام واضح من طرف المؤرخين للتصوف الإسلامي، كيف لا وهو الجامع بين الشريعة والحقيقة والواضع الأول للمريدين أصول الطريقة[3]. حتى أن البعض قد بالغ في وصف الجنيد باعتباره "**المُصنف الأول للتصوف في المشرق العربي**". ولقد بقي لنا أكثر من اثني عشر كتابًا من مؤلفاته، ومن بين تلك الكتب مراسلات له مع صوفيين آخرين، ومن هذه الكتب نذكر: "**كتاب التوحيد**"، و"**كتاب الفناء**"، و"**كتاب دواء الأرواح**"، و"**آداب المفتقر إلى الله**"، و"**كتاب الميثاق**"، و"**كتاب دواء التفريط**".

ومن الملفت للنظر أن مصنفات الجنيد تؤسس لمجموعة عديدة من المصطلحات والمفاهيم الصوفية التي ساعدت في: "**ارتقاء الذوق الصوفي**"، والتي يصعب رصدها في النصوص الصوفية السابقة عليه، مثل: "**الحقيقة الحقة**"، "**الإخلاص**"، "**العبادة القائمة على الحب**"، "**الفناء**"، "**التوحيد**"، "**الميثاق**".

كما حاول الجنيد تأسيس فلسفته الصوفية من خلال التوازن الظاهري ما بين: الشريعة الدينية والحقيقة الصوفية [**الروحية**]، فالأولى تعتمد على الالتزام الكامل لكل ما جاء به الوحي للنبي صلى

---

[1] عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص155.

[2] انظر: حلية الأولياء 274/10، تاريخ بغداد 249/7، وفيات الأعيان 373/1، شذرات الذهب 228/2.

[3] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، ص293.

الله عليه وسلم، أما الثانية فلها قيمة روحية متجددة. ومن هذا المنطلق رفض الجنيد موقف بعض الصوفية (المنتسبين للتصوف ويقولون بإسقاط التكاليف الشرعية عند الوصول لمرتبة الولاية) الذين كانوا يقولون بأن الشريعة ليس لها معنى بالنسبة للصوفية ولكن معناها الهام للعامة من الناس، وقد رفض وانتقد الجنيد موقف هؤلاء[4].

ومن أبرز ما يتميز به الجنيد في مقالاته فن التعبير عن طريق الإشارة والترميز في لغة مكثفة، وعبارة مكتنزة، تستوجب دراية بطريقته الخاصة في التفكير، وأسلوبه المميز في التعبير. وتعتبر قضية التوحيد من أبرز القضايا التي اهتم بها الجنيد فقد أصبحت موضوع مناقشات عنيفة بين المتكلمين، خاصة المعتزلة والحنابلة. إلا أن الجنيد رأى أن العقل البشرى عاجز أمام هذه القضية فقال عبارته الشهيرة: **إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد، تناهت إلى الحَيْرة**[5]. فكان يرى أن قضية التوحيد يجب مقاربتها عبر الحال الصوفي الذي **يقود إلى الفناء عن ذاته والبقاء في الله**. وفى هذا الصدد يذكر الجنيد الميثاق الأول المذكور في الآية القرآنية (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا) [سورة الأعراف، الآية: 172] وكما سنرى لاحقا كيف ربط الجنيد ببراعة جديدة لم يسبقه إليها أحد بين مفهوم التوحيد وعلاقته بالميثاق وأثر هذا الأمر بتطور المقامات والأحوال.

وبصفة عامة فقد تباينت وتضاربت المصادر والدراسات الصوفية بشأن الجنيد، فهناك بعض المصادر وصفته على أنه يمثل النمط المعتدل للتجربة الصوفية القائمة على الكتاب والسنة في مواجهة التصوف المفرط في السكر الروحي والاتحاد. وهناك من وصفه بأنه تعمد الكتابة بطريقة غامضة ومبهمة لكي تكون أفكاره بعيدة الفهم عن العلماء الذين يميلون إلى الفهم الظاهري[6].

2- المقامات والأحوال عند الجنيد

رغم احتمالية وجود تعريفات لمصطلح (**الحال**) سابقة على الجنيد إلا أننا نعتقد بأنه هو أول من عبر بدقة عن المعنى الصوفي لمصطلح (**حال**). فقد قال: **الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم**[7]، وفى موضع آخر يقول: **الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له في الوقت حاله ووقته ويزول**[8]. وفى موضع آخر نجد تعريف الجنيد لمصطلح الحال عندما يقول: **الحال نازلة تنزل بالعبد في الخير فيصفو له في الوقت حاله ووقته**[9]. إن السطور السابقة تعبر وبحق عن التعريفات الدقيقة لمصطلح (**حال- أحوال**) وستبقى التعريفات السابقة هي المضمون الأساسي لمفهوم الحال عند الصوفية اللاحقين للجنيد. وإذا كان الجنيد قد قدم المعنى

---

[4] Hernandez 1999:168.

[5] القشيرى، الرسالة القشيرية، جـ2، ص583.

[6] Knysh 2000:54.

[7] السراج الطوسي، كتاب اللمع، ص66.

[8] السراج الطوسي، كتاب اللمع، ص441.

[9] عبد الملك الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص389.

الاصطلاحي لمفهوم الحال بهذا الشكل، فماذا قدم بخصوص المقامات؟ ولعل العبارة التالية تعبر عن موقفه من المقامات حين قال: **المقامات بالشواهد، من قام بشواهد الأحوال فهو رقيق، ومن قام بشاهد الصفات فهو أسير، ومن قام بشاهد الحق فهو أمير**[10]. ويعني النص السابق أن يتخلى العبد عن القيام بالشواهد حتى يقوم بشاهد الحق لا بشاهد نفسه. أي أنه يسقط من حساباته أهمية ودور المقامات في أن تبلغ المريد العبد إلى هدفه المنشود، ولعل أبرز دليل على ذلك نصه المعنون بـ **"كنت بلا أنت"** ونجد في هذا النص قوله: **اعلم أنك محجوب عنك بك، وأنك لا تصل إليه بك، ولكنك تصل إليه به، لأنه لما أبدى إليك رؤية الاتصال به، دعاك إلى طلب له فطلبته، فكنت في رؤية الطلب برؤية الطلب والاجتهاد لاستدراك ما تريده بطلبك، كنت محجوبًا**[11]. ليس هذا فحسب بل حتى التوبة قد لا يعدها الجنيد من المقامات في حين يعدها من الأحوال على حد قول الهجويري حينما قال: **(يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد [مقام]، لأنها موهبة [حال] من مواهب الحق سبحانه وتعالى وهذا القول يتعلق بمذهب الجنيد)**[12].

وبالتالي نجد أن الجنيد يعتمد على الأحوال في الوصول إلى الله لا على المقامات. وهنا يتشابه مع معاصره أبى يزيد البسطامي (ت: 261هـ/874م أو 264هـ/77-878م) كما سيتشابه معه أيضا في الاعتماد بشكل أساسي على مفهوم الفناء للوصول إلى الله. ولكن ثمة فارق جوهري لمفهوم الفناء بين البسطامي والجنيد. فإذا كان البسطامي ربط **الفناء بالشطح والمعراج والاتحاد** فإن الجنيد سيربط حديثه عن مفهوم **الفناء** برؤيته **للتوحيد** القائم على **الميثاق الأول** وسنرى تفاصيل ذلك لاحقا. وما يهمنا الآن هو اعتماد الجنيد على الأحوال لا على المقامات.

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا: إذا كان الجنيد قد اعتمد على الأحوال، وقدم لنا وبدقة المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحال، فهل عرف التنقل من حال إلى حال ولو بشكل نظري؟ ولعل الإجابة على هذا السؤال ستكمن في نص الجنيد المعنون بـ **(مقام الاصطناع)** فقد قال: **اعلم أن دليل الخلق برؤية الصدق وبذل المجهود لإقامة حدود الأحوال بالتنقل فيها، لتوديه حال إلى حال، حتى يؤديه إلى حقيقة العبودية... وهذا مقام الاصطناع قال الله عز وجل لموسى عليه السلام (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي) [طه/41] فمن أين وإلى أين، فمنه وإليه وله وبه فني، وفني فناؤه لبقاء بقائه بحقيقة فنائه. فتلألأ سناء عطائه برد صفاته عليه لاستجلاب الخلق إليه وإحسانهم عليه**[13].

والجدير بالذكر أن الجنيد قد صور أثر عملية التغيير التي تتم في أعماق الصوفي نتيجة التبديل في المقامات والأحوال قائلا: **مفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلم بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية**... وقد علقت الدكتورة سعاد الحكيم على النص السابق قائلة: أسطر ثلاثة أجملت عمليتي

---

[10] عبد الملك الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص82.

[11] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص264.

[12] الهجويري، كشف المحجوب، ص541.

[13] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص263-264.

التخلي والتحلي الصوفيتين، هذا الإجمال الذي سوف نحظى كقراء بتفصيله في موسوعة الغزالي في إحياء علوم الدين[14].

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا: هل رسم لنا الجنيد ملامح الطريق الصوفي (المقامات والأحوال)؟ وهل أشار إلى عددها وترتيب مراحلها؟ إذا كان الجنيد قد عرف المعني الفني لمفهوم المقامات والأحوال وقدم التعريف الفني الدقيق لمفهوم الأحوال فإنه في الوقت نفسه لا يرسم لنا ملامح الطريق الصوفي (المقامات والأحوال) بدقة ولا يشير إلى عدد خطاها أو ترتيب مراحلها. وهذا الأمر لم يفعله أيضا أي من صوفية القرن الثالث الهجري، نظرًا لتداخل المنطلقات والمراحل في هذه المرحلة التأسيسية للتصوف. ومع ذلك نجده يشير أحيانا إلى بعض الترابط بين المراحل المختلفة والتي يسميها (**الطريق إلى الله**) وقد عبر عن أولها حين قال: **الطريق إلى الله مسدود على خلق الله (عز وجل) إلا المقتفين آثار الرسول صلى الله عليه وسلم والتابعين لسنته**[15]. كما عبر عن ثانيها قائلا **على حد قوله (الجلوس بين يدي الله)**. وقد عبر عن ذلك حين سئل: **من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة**[16]. وأحيانا نجده يقدم ترابط لبعض المراحل الروحية كما قال حين سئل: **كيف الطريق إلى الله تعالى؟ فقال: توبة تحل الإصرار، وخوف يزيل الغرة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله في خواطر القلوب**[17]. إن النص السابق يشير إلى ترتيب بعض المراحل الروحية في الطريق إلى الله. فيبدأ بالتوبة ثم يقدم الخوف على الرجاء ثم المراقبة. ولكن هذه المراحل لا تعبر عن تجربة الجنيد الروحية فلا نجد بداخلها مفهومي "**الفناء والتوحيد**" اللذين سيشكلان الركيزة الأساسية والإبداعية لخبرة الجنيد الروحية.

وقد استنتجت الباحثة سعاد الحكيم من خلال دراستها لمفهوم الفناء عند الجنيد أن طريقه قد يقاس بأربع مراحل. وذلك أن الفناء هو محور العمل الصوفي ومعيار التوحيد عند الجنيد. فلذلك تعتقد بإننا إذا استطعنا تحديد مراحل الفناء نكون فى الوقت نفسه نحدد عدد خطى الطريق[18].

3ـ حال الفناء ومستوياته المتعددة عند الجنيد

قدم لنا الجنيد في كتابه (الفناء) معاني متعددة ونقاطًا مختلفةً يفهم منها معنى الفناء[19]، ولفهم طبيعة هذا المصطلح المتغيرة في تصوف الجنيد قد نرجع أيضا إلى رسائله لإخوانه وكتبه المتعددة لنستطيع رصد مستويات هذا المصطلح. والجدير بالذكر أن الباحثة سعاد الحكيم ذهبت إلى أن درجات الفناء

---

[14] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص40.

[15] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص152-153.

[16] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص174.

[17] أبو نعيم، حلية الأولياء، جـ10، ص269. وانظر أيضا: السبكي، طبقات الشافعية، جـ2، ص264. وانظر أيضا: ابن الجوزي، صفة الصفوة، جـ2، ص420.

[18] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص37 بتصرف.

[19] مجدي إبراهيم، التصوف السني حال الفناء بين الجنيد والبغدادي، ص395.

عند الجنيد أربع؛ فالإنسان يفنى أربع مرّات، أو على الأصح يتذوق أربع **"فناءات"**، يكون في الخطوة الرابعة منها **"تحت العرش". سئل الجنيد: أين موطنك؟ فقال: تحت العرش**[20].

ويمكن تسمية **الفناء الأول** بـــ**"فناء لغة الإنسان مع بقاء نطقه"** وفى ذلك يقول الجنيد: **وتفانت اللغات من وصفي، فلا صفة تُبدي ولا داعية تُحدي، كان الأمر في إبدائه، كما لم يزل في ابتدائه. نطقت بغيبتي عن حالي، ثم أبدى عليّ شاهد قاهر وظاهر شاهر. أفناني بإنشائي كما أنشاني بديا فى حال فنائي فلم أوثر عليه لبراءته من الآثار، ولم أخبر عنه إذا كان متولّيًا للإخبار**[21]. ويبدو ارتباط المعنى السابق للفناء بمفهوم الميثاق وسنرى لاحقا كيف يتم هذا الربط.

أما **الفناء الثاني**: فيمكن تسميته على حد تعبير الجنيد بـــ **"فناء الرسم"**، وقد عبر الجنيد في أكثر من موضع عن هذا النوع من أنواع الفناء منها قوله: **أليس قد محي رسمي بصفته، كما قال: وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه حتى يمحي رسمه عامة ويذهب وجوده، إذ لا صفة بشرية ووجود ليس يقوم به تعاليًا من الحق وقهره، إنما هذا تلبس على الأرواح ما لها من الأزلية**[22].

أما **الفناء الثالث** فقد أسماه الجنيد بـــــ **"فناء الحس"** وهذا النوع يعبر عن تجربة خاصة لدى الصوفية بعد إحكامهم لمقامي التوكل والرضا، بحيث يستقبلون كافة الأمور بمذاق الرضا فلا يجدون البلاء من جنس البلاء. وقد عبر الجنيد عن هذا المستوى بقوله: **ولا أجد نعيمًا من جنس النعيم، ولا أجد التعذيب من جنس التعذيب**[23].

أما **الفناء الرابع** فهو ما يمكن تسميته **"فناء الأنا"**. وفى هذا المستوى يفنى العبد عن ذاته فلا يكون موجودًا لنفسه ولا تكون نفسه موجودة له، بل يكون موجودًا بوجود الله له، وهنا يجب أن تنمحي الأنا ليبقى الإنسان على صيغة ذات- أي روح- وفى هذا السياق يقول الجنيد: **أعلم أنك محجوب عنك بك**[24]، كما يقول: **فأنا أضر الأشياء عليّ**[25].

4- التوحيد بحال الفناء (الفناء في التوحيد)

قبل الحديث عن الفناء في التوحيد نجد الأولوية في الحديث بداية عن التوحيد عند الجنيد حتى نستطيع أن نفهم كيف يتم التوحيد بالفناء. لقد كان الغالب على تصوف الجنيد الكلام في التوحيد بل إن أشرف المجالس وأعلاها عنده، هو الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد على حد قول أبى القاسم القشيري[26]. ولم ينفصل تأثير علم الكلام على الجنيد في بعض عبارته عن التوحيد خاصة في قوله **التوحيد إفراد**

---

[20] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص37 بتصرف.
[21] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص41.
[22] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص 248.
[23] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص247.
[24] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص264.
[25] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص42.
[26] محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، ص247.

القدم عن الحدث[27]. وقد شـــرح الهجويري هذا القول قائلا: **لا يجوز لك اعتبار القديم أن يكون محلا للحادث، ولا للحادث أن يكون محلا للقديم، ويلزمك أن تعرف أن الله قديم، وأنك حادث، وأنه لا شيء منك متصل به، وأن لا شيء من صفاته مزدوج بك، وأنه لا تجانس بين القديم والحادث، ذلك أن القديم كان قبل وجود المحدثات فلا حاجة به إليها**[28]. والجدير بالذكر أن الجنيد قد قســم التوحيد صــراحة إلى أربعة أوجه وأسـماه؛ ***توحيد العوام***، ***وتوحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر***، ووجهان منها ***توحيد الخواص من أهل المعرفة***[29]:

- **الأول**: توحيد العوام ومعناه الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضـــداد والأشـكال والأشـباه والسـكون إلى معارضـات الرغبة والرهبة ممن سـواه فإن له حقيقة التحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار.
- **الثاني**: توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال والأشباه مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر، مستخرجة ذلك منهم من عيون الرغبة والرهبة والأمل والطمع، فإقامة حقيقة التحقيق في الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار.
- **الثالث**: وهو الوجه الأول من توحيد الخواص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن بإزالة معارضـــات الرغبة والرهبة ممن ســـواه، مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه، مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة.
- **الرابع**: **شبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث. والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذا كان قبل أن يكون، والدليل على ذلك قوله تعالى (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْـهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِـهِمْ أَلَسْـتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) [سـورة الأعراف، الآية: 172]، فمن كان قبل أن يكون؟ وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدســـة، بإقامة القدرة النافذة والمشـــيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون؛ وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو.**

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا: كيف يتم التوحيد بتحقيق حال الفناء عند الجنيد؟ يشير الجنيد إلى أن الحق سبحانه وتعالى يبدو لعباده في صورة الرعاية لهم بعد أن محي اسم وجودهم وعلومهم وهم لا يسـتطيعون أن يصـفوا ما شـاهدوا وعملوا يقول الجنيد: **وجدهم بالحق بهم وما بدا عليهم بقول وسـلطان غالب لا ما طالبوه فأذكروه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متشـبث بهم ولا منسـوب إليهم، فكيف يصـفون ويجدون ما لم يقوموا فيحملوه**[30]. وفى موضـع آخر يعبر الجنيد عن فكرته بصورة أوضح في نصه المعنون بـــ **"في التوحيد"** يقول: **وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشـــهود بذهابه عن وجوده، وبتفقد وجوده**

---

[27] القشيري، الرسالة القشيرية، ص136.

[28] الهجويري، كشف المحجوب، ص334-335.

[29] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص260-261.

[30] مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص395-396.

صفا بوجوده وبصفائه غيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، فكان موجودًا مفقودًا ومفقودًا موجودًا، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان. ثم بعد ما لم يكن حين كان كان، فهو هو بعد ما لم يكن هو، فهو موجود موجود بعد ما كان موجودًا مفقودًا[31]**، لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو، وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته**[32].

إن التوحيد الذي يسعى إليه الجنيد هو الذي يصل إليه السالك في نهاية الطريق، بعد أن يكون قد قطع جميع مراحله، وهو توحيد ينبعث من قرار تجربة صوفية خالصة. إن توحيده هو الفناء عينه، حيث تغيب شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي يغيب فيها الوعي بالتمييز بين **"الأنا"** و**"الهو"**[33]، فلم يعد التوحيد عند الجنيد مجرد أمور كلامية مجردة بل صار تجربة روحية، وحالة وجدانية متحققة، فتوحيد الخاصة ليس كلامًا منطوقًا على اللسان واعتقادًا مستكينا في الضمير إنما هو حال يذاق، إنه الاستغراق الكلي في الله، **فقد سئل الجنيد عن التوحيد، فقال: معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج العلوم، ويكون الله كما لم يزل**[34].

ولكن العبد الفاني عن نفسه، والباقي بربه، ذلك الشبح القائم بين يديه حسب وصف الجنيد تجري عليه تصاريف تدبيره، ليس في حالة سلبية محضه، كما قد يتبادر إلى الأذهان، لأن بقاءه بالله يشعره بنوع من الفاعلية لا عهد له به، إذ يرى نفسه منفذًا للإرادة الإلهية عند وصوله إلى الحالة التي يكون فيها الحق سمعه وبصره على حد تعبير الحديث القدسي الشهير الذي أجاد الجنيد توظيفه في هذا السياق. وفى هذا الحال يصبح الوجود الذاتي المتعين وجودًا أتم وأكمل، وهكذا يتضح ترادف مصطلحي **التوحيد والفناء** عند الجنيد. فنظريته في **التوحيد** هي نفسها نظريته في **الفناء**.

ويتصف حال المريد في هذا النوع من الفناء بصيرورة التحول من الفناء إلى البقاء وخروجه من السكر إلى الصحو. فالله يختار خاصة الخاصة لغرض الفناء ثم عودتهم إلى البقاء على اعتبار أنهم منفذو إرادة الله على الأرض ويؤدون دورهم في مساعدة وهداية المؤمنين وقد وصف الجنيد هؤلاء الخاصة بعدة ألفاظ منها: (**اختيار المؤمنين**)، و(**صفوة من العباد**)، و(**الأنقياء**)، و(**الخلصاء من الخلق**)، (**الأصفياء المستخلصين**)، و(**النجباء**). وقد ورد قوله عنهم: **جعلهم أئمة هداة نصحاء، أخيارًا أبرارًا أتقياء خلصاء سعداء نجباء سادة أجلة عظماء حلماء كرماء أولياء جعلهم الله أعلاما من الحق منشورة ومنارًا للهدى منصوبة، ومناهج للبرية مضروبة، أولئك علماء المسلمين**

---

[31] المفاهيم عند الجنيد لا تتحدد علاقاتها وفق قواعد المنطق الشكلي، فنحن نعثر على مفاهيم متناقضة مثل (غيبة وحضور، جمع وفرق، فناء وبقاء، صحو ومحو) فالأمر ليس تلاعب بالألفاظ، لكن ليس للمصطلح عند الجنيد وجود ثابت، ومن ثم فإنه لا يمكن القول بأن ما هو موجود موجود وفقا لقواعد المنطق، فالشيء موجود وغير موجود، أي هو موجود من جهة بمقدار ما لا يوجد من جهة أخرى. فالإنسان موجود مفقود: موجود بمقدار ما يصير نحو الحق ومفقود بمقدار ما يبقى فى إنيته. لمزيد من التفاصيل انظر: محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص55.

[32] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص259.

[33] Corbin 1968:273.

[34] القشيري، الرسالة القشيرية، ص299.

وأمناء المؤمنين وأجلة المتقين، فبهم في نوائب الدين يُقْتَدَي، وبنورهم في ظلمات الجهل يُهتدي. جعلهم الله عز وجل رحمة لعباده وبركة على من شاء من بريته[35].

5- تداخل المصطلحات (الميثاق والفناء والتوحيد)

الميثاق في اللغة: من "وثق" بفلان "يثق" به ثقة، وموثقًا، ووثوقًا، ووثاقة: ائتمنه فهو واثق به وفلان موثوق به. ووثق الشيء وثاقة: قوى وثبت وصار محكمًا. و"أوثق" العهد: أحكمه و"واثق" فلانا: عاهده. و"الثقة": الائتمان و"الموثق" العهد و"الميثاق" العهد المحكم والجمع مواثيق[36]. وقد وردت كلمة ميثاق في القرآن الكريم حوالي أربعًا وثلاثين مرة (مفردة) والجمع غير ذلك[37]، مثل قوله تعالى: (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) [38]، وقوله: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ) [39]. وقد ورد مصطلح الميثاق في القرآن للدلالة على ما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق في قوله تعالى (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ)[40]. وبالرغم من تعدد الآيات القرآنية المرتبطة بالميثاق إلا أن الصوفية قد ركزت على الآية الكريمة (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[41]. وقد ورد تفسيرها في تفسير "ابن عباس" على النحو التالي: (وإذ أخذ ربك يا محمد يوم الميثاق من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) يقول ذريتهم من ظهورهم مقدم ومؤخر (وأشهدهم) استنطقهم (على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا) علمنا وأقررنا بأنك ربنا فقال الله للملائكة اشهدوا عليهم وقال لهم ليشهد بعضكم على بعض (أن تقولوا) لكي لا تقولوا (يوم القيامة إنا كنا عن هذا) الميثاق (غافلين)[42]. في حين ذهب تفسير مجاهد إلى أنها تعبير عن لقاء فعلي بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم، أي وهم في صلب آدم، فأخذ عليهم الميثاق بأن الله ربكم لا إله سواه[43].

وبالعودة إلى الجنيد نراه يعتقد أن الفرد البشري يصل إلى الله من خلال إحساسه التعودي بأن الله يحتوي ذاته. لقد أثبت الجنيد أنه من المستحيل بالنسبة له أن يؤكد وحدانية الله بوعيه في ذاته لأن هذا سيحجبه في ذاته، فالحل بالنسبة للجنيد أن يغيب حواسه في نفسه (**الفناء**) وهكذا قد تصل النفس إلى حضرة الله، وهذا يحدث فقط عنده من خلال الذوبان التام لوعي الذات، وبهذا يصل إلى تأكيد وحدانية

---

[35] الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، ص20.

[36] المعجم الوجيز، مادة "وثق".

[37] عبد اللطيف أحمد العبد، الميثاق (ضمن موسوعة التصوف)، ص737.

[38] سورة البقرة، الآية:27.

[39] سورة البقرة، الآية:63.

[40] سورة الأحزاب، الآية:7.

[41] سورة الأعراف، الآية:172.

[42] ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير بن عباس، ص141.

[43] راجع: تفسير الطبري 124/4.

الله (**التوحيد**) وعلاوة على هذا فإن الجنيد يضـع مفهوما لوعي الذات على أسـاس أنه حالة موجودة، ولكنها عودة إلى المنبع الأصـلي للحالة البشـرية التي كانوا عليها قبل الخلق في يوم (**الميثاق**) حيث يقول الجنيد: **أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده ومراكب الأحدية لديه؛ حين دعاهم فأجابوا سراعًا، كرمًا منه عليهم وتفضلاً؛ أجاب به عنهم حين أوجدهم، فَهْم الدعوة منه؛ وعرّفهم نفسـه حين لم يكونوا إلا مشـيئة أقامها بين يديه؛ نقلهم بإرادته، ثم جعلهم كذَرّ، أخرجهم بمشـيئته خلقًا، فأودعهم صـلب آدم- عليه السـلام-، فقال جل وعز: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)**[44]**، فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسـهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجودًا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره، ولا يجده سـواه. فقد كان واجدًا محيطًا شـاهدًا عليهم، برَّأهم في حال فنائهم، الذين كانوا في الأزل للأزل، أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم الباقون في بقائهم؛ أحاطت بهم صـفات الربانية وآثار الأزلية، وأعلام الديمومية. أظهر هذه عليهم لما أراد فناءَهم، ليديم بقاءهم هناك، وليفسّـحهم في علم الغيب غيبه، وليريهم غوامض مكنونات علمه ويجمعهم به**[45]. ثم يسـتطرد الجنيد قائلا: **ثم فرّقهم، ثم غيّبهم في جمعهم، وأحضـرهم في تفريقهم، فكان غيبهم سبب حضورهم، وحضورهم سبب غيبهم. اختطفهم بالشواهد البادية منه عليهم حين أحضرهم، واستلبهم عنها حين غيّبهم. أكمل فناءهم في حال بقائهم، وبقاءهم في حال فنائهم**[46].

وطبقا للجنيد فإن هذا الميثاق المسجل في القرآن الكريم يميز النمط التام والحقيقي للوجود البشري كأنه وجود بلا ذات في الله (أي أن هذا الوجود متواجد في الله خاليًا من الذات البشـرية). وفى الآية السابقة يخبرنا الله بأنه تكلم للناس في وقت لم يكونوا فيه موجودين؛ لأنهم في (**عالم الأزل**) موجودين في ذاته، وهذا الوجود ليس نفس النمط الوجودي الحالي (**عالم الزمن**) بل هو نمط لوجود البشـر عندما أراد الله فقط أن يخبرهم بوعيهم بوجود الله وأنهم واعون بوجودهم قبل أن يوجدوا، وهذا يدفعهم لرؤية أنفسهم في بداية عدم وجودهم كما أنهم غير واعين بمستقبل وجودهم في هذا العلم[47].

> **خلاصـة القول**: بداية البشـر كانت في الفناء التام قبل أن يوجدوا ثم تم إيجادهم في وجود يختلف عن هذا الوجود لأخذ (**الميثـاق**) فتحول الفنـاء بعد أخذ الميثـاق إلى **"وعي بالشـهادة"** ثم فقد هذا الوعي مرة أخرى بالانتقال من عالم (**الأزل**) إلى عالم الوجود (**الزمن**) أي العالم الأرضـي ثم بالفناء مرة أخرى يتم الانتقال من عالم الزمن إلى عالم الشـهادة (**الميثاق**) وهكذا تصـبح النفس في حالة تنقل دائم حتى تفنى عن هذا العالم لتصل إلى (**عالم الشهادة**).

وهكـذا يرتبط التهكم الوجودي عنـد الجنيـد بحلم العودة إلى الوطن المفقود ومحـاولـة رفع كـل الحجب والعلائق التي تفصـله عن هذا الحلم، وتلعب فكرة الميثاق من حيث كونها مبدءا قرآنيا الدور

---

[44] سورة الأعراف، الآية:172.

[45] سعاد الحكيم، تاج العارفين ص229-230.

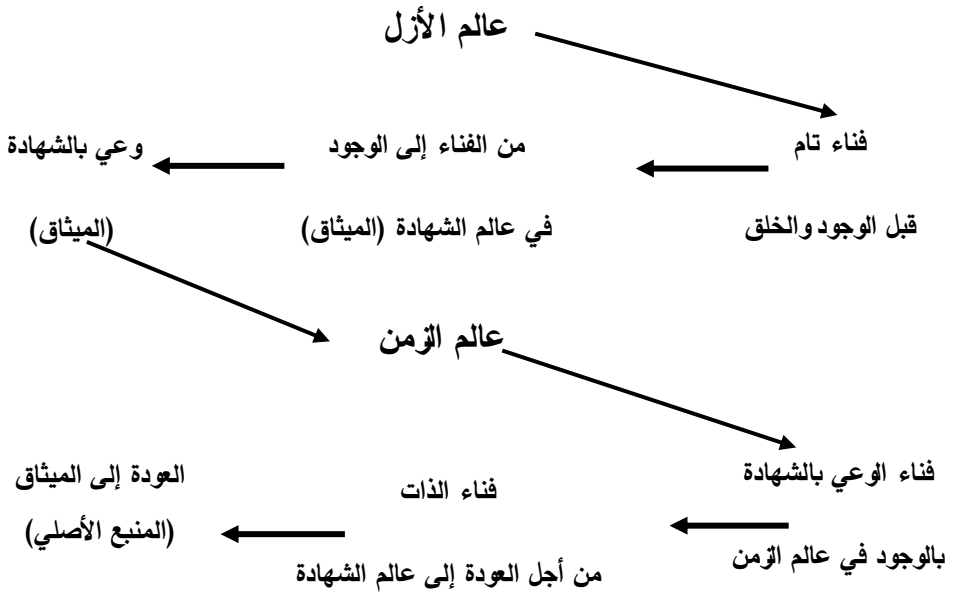
[46] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص230.

[47] Karamustafa 2007:17–18.

الأساسي في الانتقال إلى التوحيد، فعلى ضوء هذه الفكرة تقوم فكرته عن التوحيد من حيث هو كامن في فطرة الإنسان ولهذا كان الميثاق ضروري الارتباط بآية العهد التي تجلت في قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) [سورة الأعراف، الآية: 172] ولهذا فعندما يقول الجنيد معبرًا عن الميثاق الأزلي بأنه: **لابد أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون**[48]، وفى نفس المعنى يقول: **أفنائي بإنشائي كما أنشائي بدنيًا فى حال فنائي**[49].

ومن أجل توضيح أكثر للعلاقة المتشابكة والمعقدة بين (**الميثاق**)، و(**الفناء**)، و(**التوحيد**). يرى الجنيد أن النفوس البشرية كان لها وجود سابق على وجودها المتصل بالأبدان، وكانت صافية مطهرة على اتصال مباشر بالله، لا يحجبها عنه حجاب إذ الحجب كلها وليدة الاتصال بعالم المادة والأجساد وقد عبر الجنيد عن تلك الحجب بكلمتي (**الرغبة والرهبة**) المتصلين بما سوى الله. وفى هذا المقام القديم أقرت النفوس الإنسانية بوحدانية الله عندما خاطبها بقوله: (**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟**) فأجابت بلسان الحال بقولها: (**بلى**) فأقرت بالتوحيد الإلهي، لأنها لم تر سوى الله في الوجود فاعلاً، ولم تكن لها صفات عينية لأن الصفات العينية تظهر في النفوس عند تلبسها بالأجسام[50]. وقد كانت هناك ولا أجسام لذلك قال الجنيد: **خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم إذ كان واجدا للخليقة بغير معنى وجوده لأنفسها بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه.**

شكل يوضح حركة النفس بالفناء بين عالم الأزل وعالم الزمن



[48] السراج الطوسي، كتاب اللمع، ص 60. وانظر أيضا: سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص42.
[49] سعاد الحكيم، تاج العارفين، ص248.
[50] محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص51.

6 - خاتمة:

- من المرجح أن يكون الجنيد هو أول من قدم التعريف الاصطلاحي الدقيق لمصطلح (**الحال**)، كما أنه أدرك عملية التحول والتنقل من حال إلى حال.
- قد نرى بأن معنى **الفناء** القائم على **الميثاق** عند الجنيد، قد يختلف في الشكل والمضمون عن معنى **الفناء** القائم على **الشطح والمعراج** عند البسطامي. فالمصطلح (**الفناء**) واحد من حيث المعني الأساسي (**اللغوي**) لكنه مختلف من حيث معناه العلاقي (**السياقي**) الذي يمكن اكتشافه ضمن المنظومة الشاملة المعبرة عن خصوصية التجربة الصوفية لكلا منهما.
- قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد نفوا عن تجربة الجنيد الصوفية منزعها تجاه (**وحدة الوجود**)، حيث تعتبر في نهاية المطاف تجربة (**وحدة الفاعل**) لا وحدة الوجود، فهي لا تنفي تعدد الموجودات وإنما تنفي تعدد الفاعلين، وتكشف عن "**توحيد فعلي**" لا "**توحيد وجودي**"[51].
- لقد عبر الجنيد بصورة ذوقية إبداعية عن العلاقة المتكاملة بين المصطلحات الثلاثة "الفناء والتوحيد والميثاق" ودورها في الرجوع من **عالم الزمن** بالعودة إلى المنبع الأصلي **عالم الأزل**؛ كي ينتقل الإنسان من كينونته الحالية إلى كينونته الأولى التي كان عليها في يوم الميثاق، وبذلك: **رجع آخر العبد إلى أوّله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون.**

قائمة المراجع

مصادر أولية:

الجنيد البغدادي. 1998. *رسائل الجنيد*. تحقيق على حسن عبد القادر، القاهرة.
سعاد الحكيم. 2004. *تاج العارفين الجنيد البغدادي*. دار الشروق، القاهرة.

مصادر ثانوية:

ابن العماد الحنبلي. (بدون تاريخ)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، مكتبة القدسي، القاهرة.
ابن خلكان. (1993. *وفيات الأعيان*. دار الكتب العلمية، بيروت.
ابن عباس. (1987). *تنوير المقباس من تفسير بن عباس*، دار الكتب العلمية، بيروت.
أبو الحسن الهجويري. (بدون تاريخ) *كشف المحجوب*، ترجمة إسماعيل ماضي أبو العزائم، دار التراث العربي للنشر والتوزيع، القاهرة.
أبو الفداء ابن كثير. (1315هـ)، *البداية والنهاية*. المطبعة السلفية، القاهرة.
أبو الفرج الجوزي. 1989. *صفة الصفوة*. تحقيق إبراهيم رمضان، دار الكتب العلمية، بيروت.

[51] Ansari 1983:52.

أبو نصر السراج الطوسي. (بدون تاريخ). *كتاب اللمع*، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

أبو نعيم الأصبهاني. 1980. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. دار الكتاب العربي، بيروت.

تاج الدين السبكي. 1342 هـ. *طبقات الشافعية*، مطبعة مصر.

شمس الدين الذهبي. 1981. *سير أعلام النبلاء*. مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت.

عبد الرحمن السلمي. 1986. *طبقات الصوفية*. تحقيق نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة.

عبد الكريم القشيري. (بدون تاريخ). *الرسالة القشيرية*. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

عبد اللطيف أحمد العبد، *الميثاق*. 2009. ضمن موسوعة التصوف الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

عبد الملك الخركوشي. 1999. *تهذيب الأسرار*. تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات.

مجدي إبراهيم. 2000. *التصوف السني حال الفناء بين الجنيد والبغدادي*. تصدير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

محمد بن الطيب. 2008. *وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته*. دار الطليعة، بيروت.

محمد جلال شرف. 1980. *دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب*، بيروت، دار النهضة العربية.

المعجم الوجيز، *مادة "وثق"* . 2005. طبعة مجمع اللغة العربية، القاهرة.

Ansari, Muhammad Abdul Haq. 1983. “The Doctrine of One Actor, Junad’s View of Tawhid”. *The Muslim World* 73.1.33–56. DOI: 10.1111/j.1478-1913.1983.tb03252.x

Corbin, Henry. 1968. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Gallimard.

Hernandez, Migel Cruz. 1999. *Historia del Pensamiento en El Mundo Islámico.* Madrid: Paideia Editrice.

Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Knysh, Alexander. 2000. *Islamic Mysticism: A Short History.* Leiden: Brill.