



التصوف الاسلامى



# التصوف الإسلامي

الطريق والرجال

وكتوبه  
فصيل بدر عوف  
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٣

الناشر  
مكتبة سعيد رافت  
جامعة عين شمس



# الإهداء

الى من أعطت بغير حد ٠٠٠٠ وضحت بلا مقابل ٠٠٠٠

الى من غفرت وسامحت كثيرا ٠٠٠٠

الى من ثبتت دعائم الحب والخير والوفاء والاخلاص فى نفسى ٠٠٠٠

الى روح والدتى العزيزة الحنونة ٠٠٠٠

أقدم اليك هذا العمل المتواضع كثمررة من ثمار غرسك ٠٠٠٠

أقدمه لك روحا لروح ٠٠٠٠ بعد أن حال الزمان دون أن أقدمه لك

يدا ليدا •

فيصل عون



## تصدير عام

تقول « ميمونة » (زوج ابراهيم بن ادهم) : قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون . ويقول « بسكال » ان للقلب احكاما هيئات للعقل ان يفهمها . . . وثمة اقوال كثيرة كلها تشير من قريب ومن بعيد الى ان للانسان ملكات متباينة فى المعرفة .

ولقد جرت عادة الباحثين على تقسيم ملكات المعرفة لدى الانسان الى ثلاث : الحس ، العقل ثم الحدس أو البصيرة . وليس ثمة اختلاف حول الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة الانسانية (هناك اختلاف رئيسى بطبيعة الحال يتعلق باهمية كل منهما وبأولويته كوسيلة للمعرفة الانسانية) . ولكن الاختلاف ، كل الاختلاف ، كان بشأن الحدس حيث سعى فريق من الباحثين الى رده الى الحس والعقل فى نهاية المطاف؛ بينما أصر فريق آخر على أن الحدس ملكة (مملكة) مستقلة قائمة بذاتها .

والصوفية بطبيعة الحال يعتمدون كل الاعتماد على الحدس كوسيلة رئيسية وهامة من وسائل المعرفة عندهم . فهو كل ما فى الأمر . وقد يطلقون على هذه الملكة أسماء أخرى كالقلب والبصيرة ، والالهام ، والكشف وعين السر . . . الخ وكلها تدل عندهم على الادراك الفطرى المباشر الذى يجده الصوفى فى نفسه ، أو أن شئت يقذف فى قلب الصوفى من قبل الله .

وثمة خطأ شائع فحواه أن الصوفية لا يعتقدون بالحس والعقل ولا يقيمون لهما وزنا البتة . ان مثل هذا الحكم على اطلاقه خاطيء ، لأن رأى الصوفية هو أن الحس خاص بالمحسوسات وأن العقل خاص بالمعقولات التى ترد ، بطريقة أو أخرى ، الى الحس . غير أن ثمة معقولا آخر لاشبيهه ولا نظير ولا مثيل ولا تد له . ولهذا فمن العيب ، كما تقول الصوفية ، أن نحدث عن الله ونصل اليه ونتحد به بالحس أو بالعقل أو بكليهما معا ،



لأن هدف الصوفى كما سنرى هو مشاهدة الله ومعاينته والاتحاد به . وأمر كهذا لا يتم البتة بالحس والعقل ، لأن الحس والعقل يظلان متميزين عن موضوعيهما : المحسوس والمعقول ، بينما يسعى الصوفى الى رفع اية علاقة بينه وبين موضوعه سواء كانت هذه العلاقة مادية وغير مادية .

قد يصل الانسان الى الله بالحس والعقل ، لكن هذا الطريق غير مأمون ، فضلا عن أنه ممتلئ بالأشواك والعقبات . وحتى اذا وصل المرء الى الله عن طريق الحس والعقل فانهما لا يعطيان مفهومًا شافيًا عن الالهية كما يسعى . لأن أقصى ما يمكن أن يصل اليه العقل « الجامد » هو القول بوجود اله متصف بكذا وكذا من الصفات ، لكن الصوفى يريد أن يصل الى اله مرتبطًا به كل الارتباط ، أنه يطلب الهًا يشاهده ويعانقه ويحيا معه وأن يكون الرضا بينهما متبادلا ، وأن يرجوه ويستحي منه ويفرح لفرحه ويفضب لغضبه . . . وهذا أمر لا يتم فى رأى الصوفى الا من خلال القلب ، من خلال الحدس والبصيرة . وحقا ما قاله الامام الغزالي فى منقذه أن « من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

معنى هذا أن الصوفى لا ينكر دور الحس والعقل فى المجالات العادية والمألوفة ، لا ينكر دور العقل فى مجال العلم ، لكنه ينكر أن يكون العقل هو الكل فى الكل ، ينكر أن ينطلق العقل من الصفر بل لابد أن يكون هناك الحدس سواء فى نقطة انطلاق العقل وفى أقصى ما يصل اليه : فى الكشف التى بهتدى اليها . ان الصوفى ينكر سعى المرء الى دخول الوادى المقدس بعقله وحسه ومن هنا كان من الضرورى اذا اراد المرء دخول هذا المجال الربانى أن يخلع نعليه : الحس والعقل ، لأنه يقتحم ميدانا فوق طور العقل وطور الحس ، يسعى الى دخول مجال لايجدى معه حس ولاينفع فيه عقل أو أن شئت دسعى الى طرق ميدان ليس العقل والحس مهيبين للخوض فيه . فى الحضرة الريانية لا أنا والانت ، لامحسوس والامعقول ، حيث تستغرق الذات الانسانية فى الذات المطلقة ولايبقى شيء من الاغيار . لأن

الحضرة الالهية جبت بوجودها كل وجود ، ومحت بصفات كل الصفات  
وأفنت بانيتها كل الانيات •

والتصوف الاسلامى مر بمراحل متعددة قبل أن ينمو ويزدهر ويؤتى  
ثمأره ، حيث أن حركة الزهد التى كانت سائدة فى القرنين : الأول والثانى ،  
من الهجره ، هى نقطة انطلاق التصوف الاسلامى • فمن خلال هذه الحركة  
بدأ التصوف الاسلامى يخرج الى حيز الوجود كاتجاه أو ظاهره . ( أو أن  
شئت كفن) له قواعده وأصوله وأهدافه ومصطلحاته التى يتميز ويفرد بها  
عن غيره من علوم وفنون أخرى • ذلك أن الزهد يعد بمثابة الف بء  
التصوف ، لأن الزهد شرط رئيسى من شروط التصوف • بحيث نستطيع أن  
نقول : ان كل صوفى لابد أن يكون زاهداً •

ولقد قابلت حركة التصوف فى ضحاها وظهرها عقبات كثيرة حيث  
أنها نمت فى غابة من الأفكار والاتجاهات سعت كلها الى القضاء عليها  
قبل أن ترى النور ، وقبل أن تتمكن من الدفاع عن شرعية وجودها • فلقد  
قوبل التصوف بالمهجوم والاستنكار من كل الاتجاهات (أغلب الظن) حيث  
كانت كلها بالمرصاد له ، يستوى فى ذلك المتكلمون والفلاسفة والفقهاء  
والنحويون والسياسيون وغيرهم ••• وكان أن دفع الصوفية ثمنًا غاليا  
من أجل ارساء دعائم التصوف الاسلامى بحيث لم يبخلوا بأموالهم وأبنائهم  
ودمائهم فى سبيل ما آمنوا به ووهبوا حياتهم من أجله •

ولعل الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كل الذين هاجموا الصوفية هو أنهم  
سعوا الى أن يدركوا ويعقلوا ما يشاهده الصوفى ويعاينه ، بينما نجد أن  
ما يشاهده الصوفى لا يمكن أن يبرهن عليه أو يعبر عنه (اللهم الا تعبيراً  
رمزياً) أو أن يشاهده أحد الا اذا أضحي مهيتاً لتلك المشاهدة من خلال  
طابور طويل من المجاهدات ينبغى أن يتوج بتوفيق الله ورضاه • والصوفية  
يلحون دائماً على أنهم أصحاب مواعد وتجارب ذاتية شخصية لا يعانيتها  
ولا يعاينها ولا يحسها ولا يشعر بها الا صاحبها • فلا يعرف الشوق الا من

يكابده ولا الصبابة الامن يعانيتها والمحب عن العزال فى صمم (لاحظ أن المثل الشعبى يقول : اللى ايده فى اليه غير اللى ايده فى النار !!! ) ، فانى لمن وقف على شاطيء البحر أن يدرك ويخبر ما فى القاع ، وانى لمن سمع أو رأى بعينه طعاما شهيا أن يحكم عليه بذلك إلا اذا ذاقه • ونحن لانستطيع أن نبرهن على حلاوة العسل بالحس والعقل ، بل أن السبيل الوحيد لذلك ، كما قال ابن عربى لأحد تلاميذه ، هو أن تتذوقه ، فالتذوق ، وحده دون غير ، هو معيار الحكم على التصوف • ومن هنا نجد أن التصوف تجربة ، حياه ، شعور ، معاناه يعانيتها الصوفى ومن هنا أيضا كان سوء الفهم بين الصوفية من جهة وبين غيرهم من جهة أخرى •

فالصوفية يعتمدون على لغة القلب ينما يعتمد الآخرون على لغة الحس والعقل (الجامد) ، هم يتركون الظاهر جانبا جااعلين قبلتهم الباطن ، بينما نجد الآخرين يقفون على الظاهر ، وبينما يثق الصوفية فى القلب كل الثقة طارحين العقل جانبا ، نجد أن الآخرين يجعلون الفيصل بينهم وبين الصوفية الحس والعقل ، وبينما يلجأ الصوفى الى الحقيقة نجد أن الآخرين يلجأون الى الشريعة ••• ولهذا نجد أن ما يميز الصوفى بوجه خاص هو لغة قلب ، لغة الحب النابعة عن الارادة ، لأن الحب ابن القلب فى المقام الأول • وقد يوافق العقل القلب على ما أحب ومن أحب وقد لا يوافقها فالحب هو الخيط الرفيع والقوى الذى يربط كل مواقف الصوفى بعضها ببعضها الآخر ، والذى بدونه لانستطيع أن نفهم هذه المواقف •

وغنى عن البيان أن مفهوم الحب هنا ليس بالمعنى الضيق المادى بل هو مفهوم أسمى وأشمل من ذلك بكثير • انه حب روحى من طراز عال ورقيع ، بله هو أسمى وأرفع درجات الحب قاطبة ومن هنا نجد أن لغة الحب من قلق وشوق وسكر ووله وعشق وقبض وبسط وخوف وحرمان ومناجاة وهيام واستمتاع ••• كلها الفاظ وجدانية تكتظ بها كتابات الصوفية • ويصعب على الثراء أن يجد كتابا لواحد من الصوفية يخلو من هذه اللغة الرمزية • لأن هذه اللغة تعد - كما سنرى - الوسيلة الوحيدة التى يستطيع

الصوفى ، من خلالها وبها ، أن يتجاوز آفاق العالم المحسوس الى العالم المعقول ، وبها وحدها يستطيع أن يعبر عن تجربته الحية الفريدة . صحيح أن الحب ظاهرة عامة ، حيث أن كل واحد منا يخوض تجربة حب ، لكن من الصحيح أيضا أننا نعبر عن حالة حبنا بطرق متباينة ، كما أن تجربة الحب ذاتها تختلف – بالتأكيد – من محب الى آخر .

وعندى أن التصوف ابن شرعى للانسان ، فأينما وجد الانسان وجد التصوف . ولهذا فان محاولة البعض التقليل من شأنه أو محاولة القضاء عليه لا بد أن تبوء فى نهاية المطاف بالفشل الذريع . ان التصوف ليس حكرا على أمة بعينها ، وليس خاصا بمجتمع دون مجتمع آخر ، فهو لم يوجد لدى المسلمين فقط ، ولكنه وجد فى أحضان اليهودية والمسيحية ولدى الفرس واليونانيين والهنود . . . لذلك قلنا انه ظاهرة عالمية لم ينفرد المسلمون والعرب بها عن عداهم .

وبسبب كونه ظاهرة عالمية نجد أن ثمة أوجه شبه كبرى بين أقوال وسلوك الصوفية فى كل العصور رغم ما قد يوجد بينهم من بعد مكانى وزمانى .

ولعل هذا التشابه الكبير بين ما قاله الصوفية المسلمون وما فعلوه وسلكوه وبين ما قاله وفعله نفر من الصوفية غير المسلمين هو الذى جعل البعض يهتمس للتصوف الاسلامى مصادر أجنبية ومن ثم سعى الى التقليل من شأنه أو سعى الى وأده بحجة أنه لايعبر عن الاسلام وأنه رد فعل (وقد يكون امتدادا) للعناصر والثقافات الأجنبية التى وجدها الاسلام أثناء ، وبعد ، نزوله فى شبه الجزيرة العربية ، والتى كانت منتشرة فى البلاد التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية . وقد زكى هذا الاتجاه وساعد عليه الصوفية أنفسهم بما كانوا يقومون به من أفعال وأقوال تخالف ظاهر الشريعة والسنة النبوية . ان يصعب على المسلم العاقد أن يفهم قول بعضهم : « أنا الحق » ، أو « سبحانه ما أعظم شأنى » أو « ما فى الجبة

« الا الله » كما يصعب على المرء ان يفهم ايضا تخطى بعض الصوفية عن بعض العبادات التي يقوم بها المسلمون من صوم وصلاة .

لقد كان من نتيجة ذلك ان زعمت طوائف كثيرة من المسلمين ان التصوف بعيد عن الاسلام ولا يذبحى ان يرتبط وجوده بوجود الاسلام لانه لا يعبر عن الروح الاسلامية التي جاءت لتخاطب العقل فى المقام الاول وان توحد المسلمين فى ظل الشعائر الاسلامية التي تجمع بينهم .

غير ان الصوفية ، من الناحية الاخرى ، رفضوا ذلك كله موضحين انهم انما يعبرون تعبيراً صادقاً عن كتاب الله وسنة رسوله ، وان محمداً عليه السلام كان اول كوكب درى فى سماء التصوف الاسلامى ، ذاكرين من بعده الصحابة والتابعين حيث فسروا اقوالهم وافعالهم تفسيراً صوفياً .

ولم يكتف الصوفية بذلك بل سعوا الى تثبيت اقدامهم فى البيئة الاسلامية من خلال « المقامات والاحوال » (وهى لب الطريق الصوفى) التي استخرجوها من واقع النص الدينى فحديثهم عن : التوبة والزهد والفقر والصبر والشكر والخسوف والرجاء والسكر والطمأنينة والرضى والحب والتوكل . . . الخ كل ذلك تحدث عنه الصوفية من واقع النص الدينى . اصف الى ذلك انهم يذهبون الى ان لكتاب الله ظاهراً وباطناً وهم الى الباطن يلجأون وبه يتشبهون .

اما ما يذهب اليه البعض من ان التصوف نما تحت تأثير عناصر اجنبية وانه لهذا يشبهها وتشبهه ، فان رد الصوفية على ذلك هو ان التصوف لم ينشأ تحت تأثير عوامل اجنبية ، ومن جهة اخرى فانه قد بقع الحافر على الحافر ، كما يقول الامام الغزالي . بمعنى ان « انتهاء مذهبين الى نتيجية واحدة او الى نتيجتين متشابهتين لا يعنى دائماً ان احد المذهبين متأثر بالآخر او مستمد منه ، وانما هو قد يعنى ايضاً ان نفوس الذاهبين الى مذهبين قد خضعت لظروف واحكام نفسية واحدة ، الامر الذى لا يد معه

من أن تنتهى هذه النفوس الى نتيجة واحدة أو الى نتائج متشابهة «  
(د . محمد مصطفى حلسى - الحياة الروحية فى الاسلام ص ٣٨ - ٣٩) .

ثم ان حديث المسلمين الصوفية عن الفقر والزهد والصبر . ليس أمرا غريبا على العربى ؛ لان هذه أحوال كان يعانيها العربى فى الجاهلية . فحياتهم فى الصحراء واعتمادهم على ما تجود به السماء جعلهم يالفون حياة التقشف والزهد والحرمان .

وفضلا عن ذلك كاه فان روايات المؤرخين كلها على أن بعضا من عرب الجاهلية كان يؤتر العبادة فى بعض الصوامع والكهوف المنعزلة عن الناس . ذلك أن التوحيد كان قائما فى الجزيرة العربية قبل الاسلام بغض النظر عن الفهم الخاص بطبيعة هذا التوحيد . ولايغيب عن بالنا أخبار الرسول الكريم قبل بعثته وكيف انه ، عليه السلام ، كان يتعب فى غار حراء بعيدا عن الناس .

وعندنا أنه ما دام هناك أوجه شبه كبرى بين الصوفية بعضهم وبعض ، بغض النظر عن البيئات التى ينتمون اليها والمعتقدات التى يعتنقونها ، أو بعبارة أخرى ، مادام لا يوجد هناك اختلاف كبير بين الحركات الصوفية بعضها وبعض ، ومادام المسلمون قد وقفوا على ثقافات الآخرين ومعتقداتهم . أقول بات من الخطأ وسما يقتضى مع البحث العلمى أن نقول ان مصادر التصوف كلها أجنبية ، أو أن نسعى من جهة أخرى الى القول ان التصوف الاسلامى نشأ نشأة اسلامية خالصة وأنه لم يفد من العناصر الأجنبية . ان كلتا النظرتين بعيدة كل البعد عن الواقع وعن الروح العلمية .

ان الاسلام وجد فى الجزيرة العربية وسط غابة من الاتجاهات والمعتقدات الدينية ، حيث كانت توجد المسيحية وقبلها اليهودية ومعهما المعتقدات شبه الدينية من مانوية وزرادشتية وغيرها كعبدة النجوم والكواكب والدهريين والصابئة . ولما كان الدين الاسلامى نفسه لم يأت

ناسخا كل النسخ كل ما سبقه كما أنه لم يوافق الثقافات والديانات السابقة عليه كل الموافقة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدي الى القول ان التصوف نشأ تحت تأثير عوامل اسلامية محلية وأنه ازدهر وترعرع على ضوء العوامل الأجنبية . لقد افاد الصوفية من النص الدينى والأحاديث النبوية وسيرة الصحابة والتابعين ، كما افادوا من طبيعة الجزيرة العربية المتمثلة فى التقشف والزهد والحرمان والترحال . وهم الى جانب ذلك كله افادوا من الصراعات التى استعرت بين الطوائف الدينية حيث دفعتهم الى الانعزال والابتعاد عنها طالبين النجاة . ولقد وجدت العوامل الخارجية فى نفر من المسلمين استعدادا طيبا نحو الاتجاه الصوفى ، فزرعت فيه بذورها . ومن هنا عملت هذه العوامل الأجنبية ، ومعها وقبلها العوامل المحلية كما سنرى على نشأة التصوف الإسلامى .

معنى هذا أنه لاينبغى أن يقال اما أن تكون العوامل الاجنبية وحدها واما أن تكون العوامل المحلية وحدها هى المسئولة عن نشأة التصوف الإسلامى وكان ثمة تناقضا بين هذه العوامل وتلك مع أنه لا يوجد هذا التناقض فى حقيقة الأمر . اننا نرى أن التصوف الإسلامى افاد من العاملين معا واننا لانستطيع ، ولانملك ، أن نقلل من شأن عامل منهما على حساب العامل الآخر .

انه يصعب على المرء أن يتصور الصوفية المسلمين ، وهم من هم من ثقافة وعلم وخبرة ، قد جهلوا اليهودية والنصرانية والمعتقدات الفارسية والهندية وغيرها . كما أنه يصعب على المرء أن يتخيل عدم افادة الصوفى من مثل هذه التيارات والتي تروق له فى بعض جوانبها وتتفق مع مايسعى اليه . وثمة آراء وأقوال ومجادلات نشأت بين المسلمين من جهة وبين الممثلين الشرعيين لهذه العقائد من جهة أخرى . ولما كنا قد اتفقنا على أن هناك تشبها قويا بين الصوفية بعضهم وبعض فلماذا لانقول ان الصوفية المسلمين قد افادوا من أولئك الذين كانوا يحيون معهم وبينهم افادتهم

من ديتهوم وسنة رسولهم ويئتهم التي نشأوا فيها . وسوف يتضح ذلك كله من خلال دراستنا هذه .

بقى ان أشير الى ان كتابنا هذا محاولة متواضعة لبحث نشأة التصوف الاسلامى وبيان مصادره مع القاء الضوء على الطريق الصوفى الذى ينقسم الى المقامات والأجوال . كما أننا قد انتخبنا بعض الشخصيات الصوفية وعرضناها بشيء من البيان الموجز ، وقد اعتمدنا اعتمادا رئيسيا على أقوال الصوفية فى المقام الاول . كما أننا قد أفدنا أيضا والى حد كبير من بعض الدراسات الجادة والعميقة التى قام بها نفر من المستشرقين والعرب أمثال فون همر Joseph Von Hammer ونولدكه Nöldeke ولوى ماسينيون Louis Massignon ونيكلسون Nicholson ورينان E. Renan وجولدزيهر I. Goldziher وهورتن M. Horten والشيوخ مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمى و د . أبو العلا عفيفى و د . عبد الرحمن بدوى وغيرهم مما لايتسع المجال هنا لذكر أسمائهم .

أما بعد : فلا شك أن دراسة التصوف الاسلامى فى وقتنا هذا امر مفيد وهام . فمن الخطأ أن يفهم التصوف على أنه هروب من الحياة فهذا ليس صحيحا ، بل ينبغى أن يفهم على أنه تمرد على الاستغراق المادى للانسان فى الحياة حيث جعل الناس المادة كل شيء . . . ان الصوفى يسعى الى الاعلاء من شأن القيم الروحية والانسانية جاعلا المادة وسيلة ينبغى تجاوزها دون الوقوف عندها ، مبينا أنه من الضرورى بمكان أن يسعى كل منا الى أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب ، والى أن يظهر نفسه قبل أن يفرض عليها التطهير والى أن يلوم نفسه قبل أن يلوم السماء . ينبغى على الصوفى أن يراقب نفسه وأن يقضى على النفس الأمارة بالراء معليا ورافعا من قدر النفس اللوامة والنفس المطمئنة . ولاشك أن فضائل كالعفة والشجاعة والصبر والمحبة والتعاون والتفانى فى سبيل الآخربن كلها قيم وفضائل مرتبطة بالصوفى كل الارتباط . ان الصوفية تمثل أخلاقا من طراز عال وفريد فهم لايهتمون بمال أو جاه أو سلطان . . لأن كل ذلك



الى زوال ومن هنا كان قولها الحق وهدفها الحق ، ولم نجد صوفيا نافق  
حاكما أو وافقه موافقة صمياء على ما يذهب اليه أو يقوله كما فعلت بعض  
الطوائف الأخرى ، وما استشهداد بعض الصوفية ومعاناة البعض الاخر  
فى سبيل ما آمنوا به الا دليلا على ذلك .

لهذا فاننا لا ينبغي ان نجسم البقع السوداء التى علقنا برداء الصوفية  
الأبيض بل ينبغي ان نسعى الى تخليص ثوبهم الأبيض هذا من هذه  
العلائق التى لحقت به . اننا ينبغي ان نحسن الظن بهؤلاء الصوفية لا ان  
نسىء بهم الظن ، جاعلين الحكم فى النهاية لله وحده !!

والله أسأل ان اكون بعملى هذا قد أنصفت بعض رجال التصوف  
الاسلامى الذين ظلموا بغير حق . . كما أسأله سبحانه ان اكون بكتابه  
هذا قد أفدت نقرا من شبابنا المسلم وغير المسلم والذى أتمنى ان يكون قد  
وجد فى سيرة السلف الصالح أسوة حسنة يقتدى بها مع اقتدائه بكتاب  
الله وسنة رسوله ، والحمد لله أولا وأخيرا .

**فيصل عون**

حدائق شبيرا سنة ١٩٨٠

## الفصل الأول

### السمات العامة للتصوف

١ - تمهيد :

لعل من أصعب الأمور على الباحث ، أيا كان شأنه أن يسعى الى اقتحام ميدان غريب عليه • ميدان يقتضى أسلحة معينة لا تتوفر لديه ولا يستطيع اكتسابها من الآخرين ، لأنها لا تكتسب ولا تعار • ولكن ما العمل وقد قبذت بنا الامواج فى بحر المحيين لله • علينا أن نسعى الى فهمهم والتعامل معهم بقدر ما تسمح لنا طبيعتنا البشرية وبقدر ما وهبنا الله من ملبكات للمعرفة والفهم ، وبقدر ما يمد لنا حبل المعرفة الربانية •

هذا تصوير بسيط لصالنا الآن ونحن نسعى لدراسة التصوف الاسلامى • فالصوفية لهم منطقهم ولنا منطقنا ، لنا حواسنا وعقولنا ولهم بصيرتهم ومواجيدهم ، لنا الظاهر ولهم الباطن ، لنا الاعراض ولهم الجواهر (أقصد الجوهر الواحد الحق) • نحن نعيش دنيانا هذه وهم قد تجاوزوا هذه الدنيا • وهذا معناه أن حبل الاتصال بيننا وبينهم ان لم يكن مقطوعا بالفعل فإنه قاب قوسين أو أدنى من ذلك • ومهما يكن من أمر فإننا سوف نقتحم لجة هذا البحر العميق واضعين نصب أعيننا ان لنا ايماننا ولهم ايمانهم ، ولنا عقيدتنا ولهم عقيدتهم • ومع اننا نختلف معهم فى الرأى والاتجاه الا اننا نندر ونحترم كل التقدير والاحترام منطلقهم الخاص وحياتهم الخاصة ، فلهم شأنهم ولنا شأننا • وعلى ذلك ففى دراستنا للتصوف الاسلامى سوف نسعى الى تقديم عرض موضوعى للتصوف الاسلامى اعتمادا على كتابات الصوفية أنفسهم وعلى تحديدهم لمعنى التصوف الى آخر ذلك • وعلينا أن ننبه منذ الآن الى ان التجربة

الصوفية شيء وان الكتابات الصوفية شيء اخر كما سنرى . ذلك ان هذه الكتابات لن تستطيع أن تقدم لنا أية تجربة حية لاي صوفى مهما كانت فصاحة الكاتب ودقة تعبيره .

و « التصوف » كلمة عامة وغامضة ليس تمة اتفاق على معناها ولعل غموض هذا المصطلح - رغم شيوعه بين الناس - يرجع الى عدم تحديد اللفظ ذاته . ذلك ان كلمة « تصوف » متعددة المعانى . هذا بالاضافة الى أن أصل التسمية ، أى اشتقاقها اللغوى لم يحسم بعد . ثم ان هذا المصطلح « تصوف » شأنه شأن اللغة يتطور بتطور العصور الذى يوجد به ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك ، بحيث نجد لكلمة « التصوف » معنى فى عصر قد يختلف عن معناها فى عصر آخر . فضلا عن أن معناها يختلف من صوفى الى آخر .

على ضوء ذلك لا بد من ايراد أكثر من تحديد لمعنى « التصوف » ثم استنباط السمات العامة التى تشير الى هذه التحديدات . وينبغى أن نعتمد فى ايرادنا هذه التعريفات على الصوفية أنفسهم . وهذه التعريفات التى سوف نوردنا هنا توجد فى بعض كتب التصوف مثل « الرسالة القشيرية » وكتاب « تذكرة الأولياء » وكتاب « حلية الأولياء » وكتاب « نفحات الانس » لعبد الرحمن حلمى وكتاب « أحياء علوم الدين » ، وكتاب « الكواكب الدرية » للمناوى ، وكتاب « جامع كرامات الأولياء » وكتاب « اللمع » للمسراج ، وكتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى وكتاب « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » لنيكلسون وكتاب « التصوف النورة الروحية فى الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمى . . . . الخ فليرجع الى هذه التعريفات من يشاء .

## ٢ - بعض تعريفات التصوف :

١ - ذهب معروف الكرخى ( ٢٠٠ هـ ) الى أن التصوف هو « الاخذ بالحقائق والىاس مما فى أيدي الخلائق » .

٢ - أما أبو سليمان الداراني ( ٢١٥هـ ) فقد قال : التصوف « أن تجرى على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو » .

٣ - وذهب بشر الحافي ( ٢٢٧هـ ) الى القول . الصوفي من صفا قلبه لله » .

٤ - وقال ذو النون المصري ( ٢٤٥هـ ) الصوفية : « قوم اتروا الله عز وجل على كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء » . وفي موضع آخر قال « الصوفي هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله . فهو لا ينطق بشيء اذا كان هو ذلك الشيء . واذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله ، وكانت ناطقة بقطع العلائق ( الدنيوية ) عن حاله » .

٥ - أما أبو تراب الغنوشي ( ٢٤٥هـ ) فقد قال « الصوفي لا يكره شيء ويصفو به كل شيء » .

٦ - وذهب السري السقطي ( ٢٥٧هـ ) الى أن التصوف اسم لثلاث معان ، « وهو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله » .

٧ - وذهب سهل بن عبد الله التستري ( ٢٨٣هـ ) الى أن « الصوفي من يرى دمه هدرا وملكه مباحا » . وقال أيضا « الصوفي من صفا من الكبر وامتلا من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر » . وقال أيضا « التصوف قلة الطعام والسكون الى الله والقرار من الناس » .

٨ - أما أبو سعيد الخراز ( ٢٦٨هـ ) فقال « الصوفي من صفى ربه قلبه فاستلا قلبه نورا ، ومن حل في عين اللذة بذكره الله » .

٩ - وقال سمنون الحب ( ٢٩٧هـ ) : أن تكون مثنوفا معناه  
« إلا تملك شيئاً ولا يملكك شيء » .

١٠ - وقال عمرو بن عثمان الملكى ( ٢٩١هـ ) الصوفى معناه « ان  
يكون العبد فى كل وقت مشغولاً بما هو أولى به فى الوقت » .

١١ - وذهب أبو الحسين التورى ( ٢٩٥هـ ) الى أن اخص خد  
الصوفى « السكون عند العدم والايثار عند الوجود » .

وقال أيضا « الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وافات  
النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا  
مع الحق . فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكيين ولا مملوكين .  
وقال أيضا « الصوفى من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء » . وذكر كذلك  
ان التصوف « ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها » .

١٢ - أما الجنيد البغدادى ( ٢٩٧هـ ) فقال : « التصوف هو أن  
يميتك الحق عنك ويحييك به » . وقال : التصوف هو « أن تكون مع الله  
بلا علاقة » . وقال أيضا « الصوفى كالارض يطرح عليها كل قبيح ولايخرج  
منها الا كل مريح » . وقال : الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم الا هو » .  
وقال : « التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاردها ضعفها الذاتى ومفارقة  
اخلاق الطبيعة ، واخماد صفات اليشورية ومجانبة نزوات النفس ومنازلة  
الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة وعمل ما هو خير الى الابد والنصح  
الخالص لجميع الامة والاخلاص فى مراعاة الحقيقة وأتباع النبى صلى الله  
عليه وسلم فى الشريعة » .

١٣ - وذهب أبو محمد رويم ( ٣٠٣هـ ) الى أن التصوف « استرسال  
النفس مع الله تعالى على ما يريد » . وقال : التصوف : التمسك بالفقر  
والافتقار والتحقق بالذل والايثار وترك التعرض والاختيار .

١٤ - أما على بن سهل الاصفهائى فقال : التصوف التبرى عن  
دونه والتخلى عن سواه » .

١٥ - أما الحسين بن منصور الحلاج ( ٣٠٩ هـ ) فقال « الصوفى وحدانى الذات لا يقبله احد والا يقبل احدا » .

١٦ - أما أبو عمر الدمشقى فقال : « التصوف رؤية الكون بعين النقص بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص » .

١٧ - وذهب أبو الحسين المزين ( ٣٢٨ هـ ) الى أن التصوف معناه « الاتقياد للحق » .

١٨ - وقال أبو بكر الشبلى ( ٣٣٤ هـ ) « التصوف الجلوس مع الله بلا هم » . وقال أيضا « الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى « واصطنعتك لنفسى : قطعه عن كل غير ثم قال : لن ترنى » . وقال : التصوف « أن يكون الصوفى كما كان قبل أن يكون » .

١٩ - أما جعفر الخلدى ( ٣٤٨ هـ ) فقال : « التصوف طرح النفس فى العبودية والخروج من البشرية والنظر الى الحق بالكلية » .

٢٠ - وذهب أبو الحسن الحصرى ( ٣٧١ هـ ) الى القول « الصوفى من اذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع اليها ومن اذا ولى وجهة ندر الحق لم يتحول عنه وليس للحوادث اثر فيه بحال » . وقال : « الصوفى هو من لا راحة له ولا سلوى له فى الدنيا الا بالله ومن سلم جميع أمره الى ربه الذى يعلم ما قدره له . فماذا بعد الحق الا الضلال ؟ اذا وجد الصوفى ربه لم ينظر بعد ذلك الى شيء سواه » .

٢١ - أما أبو عثمان المغربي فقال : التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق » .

٢٢ - وقال أبو سعيد بن ابى الخير « التصوف أن تتدلى عن كل ما فى دماغك وتجوّد بكل ما فى يدك والا تجزع من شيء أصابك » .

### ٣ - شرح لبعض التعريفات :

سوف اتناول الآن بعض التعريفات السابقة بالشرح والتفسير ومن خلال هذه التعريفات سوف تتضح التعريفات الأخرى ، أى أننا نعتقد أن هذه العريفات التى سوف نتناولها الآن يمكن أن تغطى سائر التعريفات الأخرى .

أما عن التعريف الذى ذهب فيه صاحبه الى أن التصوف « الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدي الخلائق » أقول : من المعروف أن موضوع اهتمام الصوفى غير موضوع اهتمام الناس عامة : فالناس مشغولون بالحياة الدنيا أكثر من انشغالهم بالحياة الآخرة ، بعكس الصوفى الذى لا يهتم لا بالدنيا ولا بالآخرة ، بل انه يشغل نفسه بالذات الالهية وحدها . ولهذا فان أول مرحلة من مراحل التصوف لابد أن تبدأ بالزهد . والزهد يعنى من جملة ما يعنى : الفقر والافتقار كما سنرى . أى لابد للصوفى أن يطرح جانبا ما فى أيدي الناس من متع حسية دنيوية فانية . وأن يأخذ بالحق والحقيقة المتمثلة فى الذات الالهية وحدها . فمتعته وسعادته وسروره ويهجه فى حياته مع الحق . أما غير ذلك فانه يشعر بالغرابة والشقاء . ولهذا فان الصوفى يائس مما فى أيدي الخلائق لا عن عجز منه أو عدم استطاعة بل عن طريق زهد ارادى نتج عن مقارنته بين الحق وبين ما عداه . وكان أن فضل الحق على غيره .

أما عن التعريف القائل : التصوف أن تجرى على الصوفى اعمال لا يعلمها الا الحق . . . الخ أقول : هذا التعريف يعبر عن المرحلة القصوى التى يصل اليها الصوفى وبالذات حالتى الفناء والبقاء . وهما حالان يبنى كل صوفى حصولهما له . فمعنى أن تجرى على الصوفى اعمال لا يعلمها الا الحق ، معنى ذلك ان الصوفى قد مات وفنى عن نفسه باعتباره زيدا أى عمرو من الناس . قد ماتت الصفات الانسانية الفانية فيه فغاب عن نفسه لكنه يوجد ويحيا بالله . ففى فنائه بقاؤه : فقد فنى عن نفسه وبقي بالله وهى الله . ومن أجل هذا فهو لا يدري لماذا بفعل ما يفعل وكيف

يفعل ٠٠٠ لانه فى هذه الحالة قد توحد مع الله بحيث اضحى هو الله الذى يفعل من خلاله ما يشاء ٠ فاذا تحدث عن شىء فان المحدث هو الله نفسه ٠ فى هذه الحالة لا يقول الصوفى « انا » ، لان الانا تعبير عن الارادة والوعى والتمييز وهو قد فقد فى هذه الحالة ارادته ووعيه وتمييزه واتحد مع حبيبه ٠ ان الانا هنا قد فنى فى الذات الالهية ويات من العيب ان نبحث عن ثنائىة هنا : حبيب ومحبوب لان الحبيب اضحى هو المحبوب وضحى المحبوب حبيبا ٠ هذا فضلا عن ان الناس لا يفهمون لماذا يفعل الصوفى ما يفعله ، حيث ان سلوكه بعد امره غير منطقى او مفهوم من جهتهم ٠

اما عن التعريف : الصوفى من صفا قلبه لانه ٠ اقول : هذا التعريف بسيط وواضح لان الصوفى لا يد له اولا وقبل كل شىء ان يطهر نفسه التى من خلالها بصير صوفيا رباينا ٠ وتطهير النفس معناه مجاهدتها وغلبتها ٠ والمجاهدة تسير فى اتجاهين : التغلب على البدن من جهة والتغلب على قوى النفس الامارة بالسوء من جهة اخرى ٠ وانا استعمل البدن هنا كرمز اشير به الى العالم الحسى ٠ وفى كلتا الحالتين فان النفس لن تستطيع ذلك الا من خلال المعرفة والرجوع الى النفس المقصد الى الذات ، حيث يدرك المرء حينئذ انه جزء من كل ، وان ما بداخله من نور انما هو قيس من الثور الالهى الاعظم ٠ ثم انه بمقارنته بين النفس وبين البدن ، يدرك ان هذا ينتمى الى العالم الارضى وذاك ينتمى الى العالم النورانى ٠ النفس خالدة خلود مصدرها والجسم يتحلل ويفسد ٠ ولهذا فان الواجب على المرء ان يصفى نفسه من كل ما هو فان متناه محدود لكى تصفى نفسه فلا تشغل بغير الذات الالهية ٠ معنى هذا ان علامة التصوف صفاء النفس من كل شىء ما خلا الله وعدم انشغالها بشىء سواه سبحانه بحيث تكون كلها لله ويكون الله كله لها ٠

اما عن التعريف : الصوفى هو من اذا نطق كان كلامه عين حاله فهو لا ينطق ٠٠٠ الخ اقول : يشير هذا التعريف الى اكثر من ناحية من نواحي التصوف ٠ فهو اولا يشير الى ان الصوفية لا يهتمون بالظاهر بل يهتمون بالباطن ٠ وهم فى هذا انما يختلفون عن اكثر من جماعة من المسلمين



وعلى رأسهم الفقهاء كما سنرى ، أى أن الصوفى يحاول ادراك الحقيقة  
الكاملة فى هذا العالم والتي هى الخفى من كل خفى وأظهر من كل ظاهر .  
لكن البعض لا يدركها لعدم صفاء نفسه .

كذلك يشير هذا التعريف الى أن عقيدة الصوفى ليست عقيدة نظرية  
لانه لا يهتم بالنظر بل بالعمل ، بالنية لا بالظاهر ، بالقلب والسريرة لا بالحس  
والعقل . فلقد أشرنا الى أن نفسه صافية لا يكرها امر من أمور الدنيا  
لأنها ممثلة بالجلالة الالهية ومشغولة بها . ولهذا فان هذا الانشغال  
يجعل النفس فى طاعة صياد لله ، لا عن كره بل عن حب . وهذه الطاعة  
والانقياد لله يتجلى على الصوفى سواء كان متكلماً أو صامتاً . فهو  
ان تكلم تكلم بلسان الحق لانه لا يوجد له حينئذ لسان يتكلم به . فكلامه  
يكشف عن حاله الذى هو فناء فى الذات الالهية . أما اذا صمت عن الكلام  
فان جوارحه تنطق وتكشف عن حالته التى تتمثل فى قطع صلته بالناس .  
وبما يشغلون انفسهم به . لان جوارحه حينئذ لن تصفى الى ما يقوله  
الناس ولن تذكر ما يذكره الناس : انها ستديم ذكر الله ولن ترى الا الله  
ولن تسمع الا الله وحقا ما قاله ابن عربى هنا :

فما نظرت عيني الى غير وجهه والا سمعت اذنى خلاف كلامه

معنى هذا ان الصوفى سواء تكلم أو سكت فانه من السهولة بمكان  
ان يدرك البرء حالته وما هو عليه من حب لله والانشغاله به وبعد عن الدنيا  
وما فيها .

أما عن التعريف : التصوف اسم لثلاث معان « هو الذى لا يطفىء  
نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب  
والسنة ولا تحمله الكرامات على هتك استار محارم الله » . أقول : هذا  
التعريف الذى أورده السرى السقطى تعريف غاية فى الأهمية من حيث  
انه يشير الى أن الحياة الباطنية للصوفى سر من أسرار الله لا ينبغى  
أن يطلع أحد عليه . ولا ينبغى للصوفى البتة أن يكشف عن ما يحدث له

أو ما يمكن أن يحدثه هو تجاه الآخرين . ذلك أن الله قد خلق هذا العالم وخلق له قوانينه ولا يستطيع أحد أن يغير من هذه القوانين إلا الله . وثبات هذه القوانين دليل على الكمال الإلهي . والصوفي إذا فنى عن نفسه وأنصحى فى الذات الإلهية بحيث يصير ريانيا يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة خارجة على المألوف . أى يستطيع أن يأتى بما يسمى بالكرامات وهى أحداث تقع على غير العادة . هنا يحذر السرى السقطى من الخروج على المألوف وخرق القوانين الطبيعية على أيدي بعض الصوفية . فهو يرى أن معرفة الصوفى لله والاتحاده به وفناءه فيه لا ينبغي أن تدفع المرء الى الاقصرح عنها من خلال بعض الاحداث التى تبهر الناس ، لان ذلك من شأنه أن يتنافى أو لا مع الفكرة القائلة بان الطبيعة ثابتة ثبات خالقها . ومن جهة أخرى فإن اثيان الصوفى لمثل هذه الافعال تجعل الناس دلتفون حوله ويقدمونه وينسون خالقهم وخالقه . لهذا لا ينبغي أن يطفىء نور المعرفة نور الورع والتقوى وخشية الله . كذلك لا ينبغي للصوفى أن يطرح كتاب الله وسنة نبيه جانبا بحجة أن ما ورد فيهما يخص عامة الناس لا خواصهم بل عليه أن يعمل أمام الناس طبقا للقواعد الدينية المتبعة والشائعة . أما علاقته الخاصة مع الله فهذه مسألة لا يستطيع أحد أن يتدخل فيها . معنى هذا أن على الصوفى أن يميز بين سلوكه مع الناس وبين سلوكه مع الله . أن عليه أن يقيم شعائر الدين كما يفعل الناس . فإذا كان يقصد بهذه الشعائر رموزا أخرى فله ما قصد . فالهم هو أن لا يتذلى اليته عن المشاركة فى عبادة الله كما يفعل المسلمون .

أما عن التعريف : التصوف « الا تملك شيئا ولا يملكك شيء » أقول . هذا التعريف يزداد وضوحا إذا أوردناه على الوجه التالى « التصوف الا تملك شيئا غير الله ولا يملكك شيء غير الله » هذا اذا جاز لنا استخدام كلمة شيء فى حق الله . المهم هو انه لا ينبغي لنا أن نهتم بشيء أو نستخرق فى شيء أو نتجرف الى شيء الا الى الله . ولا ينبغي أن نكون عبيدا لا لمال أو ولد أو سلطان أو غير ذلك لان هذا سوف يشغل

قلبنا عن ذكر الله وما ادراك ما ذكر الله . لهذا ينبغي ان لا نكون الا له  
سبحانه لكي لا يكون الا لنا .

اما عن التعريف : « أخص خصائص الصوفى السكون عند العدم  
والايتار عند الوجود » : هذا التعريف ايضا تعريف هام لأنه يكشف عن  
ناحية هامة من نواحي التصوف واقصد بها اجماع الصوفية على الايمان  
بقضاء الله وقدره والتوكل عليه فى كل شأن من شئونهم . فهذا التعريف  
يبين ان على المرء ان يؤمن ايمانا راسخا بأن ما اخطانا لم يكن ليصيبنا  
وان ما اصابنا لم يكن ليخطتنا ، واننا فى تدبيرنا شئوننا وسعينا فى هذا  
الطريق أو ذلك انما نحن فى الحقيقة ننفذ الارادة الالهية التى شاءت لى  
هذا . فلقصد كتب الله من الازل على كل انسان ما سيحدث له ونحن انما  
نخضع خضوعا كاملا لعلم الله الذى لا يتبدل ولا يتغير ولا يخطىء .

على ضوء ذلك نقول : ينبغي على الصوفى اذا فقد ما لا أو ولدا أو  
جاها ان كان له جاه أو اصاب بمرض ما الى غير ذلك ان لا يشكو الله  
وحزنه لأحد ، بل ينبغي ان يظل ساكنا ثابتا مؤمنا بقضاء الله وقدره  
راضيا كل الرضا عن قرار حبيبه . ان عليه ان يقبل ما تجود به الذات  
الالهية ايا كانت صور هذا الجود بنفس أمثة مطمئنة مدركة ان الله اعلم بها  
من نفسها وانه سبحانه ان اراد بها خيرا فخير وان اراد بها غير ذلك فلحكمة  
الهيبة . هذا هو معنى القول « السكون عند العدم » .

أما ما يقصد بـ « الايتار عند الوجود » فهو ان على الصوفى اذا  
رزقه الله بولد أو مال أو أية متعة من متع الدنيا ان لا يبخل بشيء من ما رزقه  
الله على أهله وعشيرته ووطنه . ان على الصوفى ان يؤثر الاخرين على  
نفسه وان يجود بكل ما يتكرم به الله عليه ، لان الرزق كل الرزق من عند  
الله . فعليه ان يعطى مما اعطاه الله وان يجود بما جاد به الله عليه .  
ذلك ان الصوفى وقد توكل على الله فانه لا يخاف الفقر ، فكيف يخشى  
الفقر وهو الغنى بالله . ثم ان الصوفى عليه ان يضحى بذلك كله لى

لا يشغل نفسه به ولكى لا يكون عبدا لما يحرص عليه . ان الصوفى يريد ان تكون نفسه وبده وجوارحه كلها خالية تماما من الامور المادية .الدنيوية لكى تنهض وتتلقى النفحات الالهية . لان هذه النفحات لا تصل الا الى النفوس المتطهرة الخالصة الصافية من شوائب الدنيا المتطلعة الى خالقها .

ويمكن ان يفسر هذا التعريف تفسيراً آخر ، اذ يمكن ان يفسر هنا بمعنى ان الصوفى لا ينبغي ان يتعين او يتحدد وجوده الا من خلال الوجود الالهى . فلا ينبغي ان يسكن الصوفى ويطمئن الى وجوده الفردى المتميز (الانا) بل ينبغي ان يسعى الى افناء هذا الوجود واعدامه ومحوه فى الذات الالهية . ولهذا ينبغي ان يسكن الصوفى عند فقد وجوده فى الذات الالهية وان يمحو هذا الوجود الفردى المتميز من اجل تواجده الدائم فى الله . ان مهمة الصوفى هى القضاء على ذاته الفردية كلية ، وفى قضائه عليها بقاء لها فى الذات المطلقة (الله) . وهذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الصوفية من امثال البسطامى الذى قال « للمخلق احوال ولا حال للعارف لانه محيى رسوميه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيب آثاره باثار غيره . . . وكذلك يقول « انسلخت من نفسى كما تنسلخ الدية من جلدها ، ثم نظرت الى نفسى فاذا انا هو » (١) .

اما عن التعريف : « التمسك بالفقر والافتقار والتحقيق بالذل والابثار وترك التعرض والاختيار » . اقول : هذا ايضا تعريف من التعريفات الهامة للتصوف . وهو يتناول اكثر من ناحية من نواحيه : فهو اولاً يشير الى الفقر المادى اى الزهد فى الدنيا وذلك حينما يقول « التمسك بالفقر » اى على المرء دائماً ان يظل متمسكا بالزهد فى الدنيا وما فيها من شهوات حسية وممتع مؤقتة زائفة حتى لا يفتخر بها .

(١) راجع شطحات الصوفية فى مواضع متفرقة وخاصة ص ١٠٠ -  
د عبد الرحمن بدوى ط٢ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٦ م .

وسوف نرى أن أول مقام من مقامات الصوفية هو الزهد . فالزهد شرط رئيسى وهام لكى يكون الانسان صوفيا . ونستطيع أن نقول : ان كل صوفى لابد أن يكون زاهدا . فالزهد أول درجة ينبغى ان يخطوها الانسان وهو يصعد سلم التصوف .

ثم ان هذا التعريف يشير الى أمر آخر هو « التمسك بالافتقار » والمقصود هنا ان يظل المرء متمسكا مرتبطا بالله مشغولا به لكى يظل حبل الاتصال ممدودا وتظل المشاهدة حاصلة والافتقار هنا يعنى احساس المرء بانه لا يمكن أن يوجد أو أن يستمر وجوده الا بالوجود الالهى . فالصوفى مفتقر فى كل لحظة من لحظات حياته الى الله . ولو غفل الله عن الصوفى لا بل لو غفل عن السموات والارض لفسدنا . فالله هو المسك للوجود وهو يخلقه خلقا مستمرا فى كل لحظة حيث يجدد له الوجود آتيا بعد أن . بعبارة أخرى يرى الصوفى أن النطق الالهى له مستمر حيث يجدد الله خلقه دائما فاذا انشغل المرء عن الله كان معنى هذا انه يسعى الى تجميد الله لوجوده هذا ، وفى ذلك شقاء للصوفى ما بعده شقاء . فالافتقار يشير الى ان خيط الحياة الخاص بالصوفى ينتهى فى الطرف الآخر الى الله . فلو أنه سبحانه قطع هذا الخيط أو تركه لانتهدت فى الحقيقة حياة الصوفى .

أما ما يقصده « محمد بن رويم بن » « التحقق بالذل والابثار » هو ان على الصوفى ، كما سبق أن اشرنا ان يقترب الى الله بكل ما يملك : من مال وجاه وأن يضحى بكل شيء من أجل الله ، كيف لا والمحبوب أغلى من كل غال وأعظم من كل عظيم وأقرب من كل قريب . ان كل شيء عند الصوفى يكون حقيقيا مهما كان شأنه اذا قيس بالذات الالهية .

أما قوله : « وترك التعرض والاختيار » فيقصد به ان على الصوفى ان يوافق الحبيب على كل ما يطلبه منه وان لا يرفض له طلبا . بل لا ينبغى للصوفى أن ينتظر الاوامر الالهية بل عليه أن يسعى الى الله من خلال

ذلك الشوق الالهي وتلك النار المحرقة التي يكتوى بها اذا ما بعث عن محبوبة . وباختصار فان على الصوفى ان ينطق بلسان من يحب . فيكره ما يكرهه الحبيب ويحب ما يحبه ومن بجبهه ، وهذه هي علامة الحب الحقيقي أن يفنى المحبوب فيمن يحب فلا يرى نفسه الا به وفيه . وهذا معناه أن يلغى الصوفى ارادته وميوله وأن يترك نفسه مع الله حينما تراء فاذا تعرض الصوفى لشيء أو أراد شيئاً فعليه أن يعلم ان الله هو الذى أراد ذلك وعليه أن يعلم انه اذا أصيب بشيء فان الله هو الذى قضى ذلك . ويشبه بعضهم هنا الصوفى بذلك الرجل الميت الذى يحركه من يقوم بتطهيره ، فكما أن الميت لا يعترض على تحريكه اذا حرك يميناً أو شمالاً فكذلك ينبغى أن يكون حال الصوفى فلا يقاوم الإرادة الالهية ولا يعترض عليها ولا يغضب أو يحزن لأمر أمرت به .

أما عن التعريف « الصوفى وحدانى الذاتى لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً » أقول : هذا التعريف الذى ورد على لسان « الحلاج » يميز فى الحقيقة تصوف الحلاج نفسه ويعبر عنه تعبيراً دقيقاً . ذلك أن التصوف الذى سعى اليه الحلاج كان متميزاً بوحدة الوجود . اتحاد اللاهوت بالناسوت بحيث يصير الانسان هو الله والله هو الانسان كما حدث بالنسبة للمسيح عليه السلام . فالحلاج يرى أن الصوفى وقد وصل الى الفناء فى الذات الالهية أصبح واحداً لانه لا يوجد الا اله واحد . فهو من هذه الناحية وحدانى الذات لا يقبل أحداً من حيث انه يرفض الثنائية رفضاً قاطعاً . اصف الى ذلك من جهة أخرى ان الصوفى المتوحد يسلك سلوكاً خاصاً لا يقره عليه الناس ولا يقبلونه منه لانهم ينكرون عليه افعاله وأقواله . كيف لا وهو يتطق بلسان الحق وهم ينطقون بلسان الزور ، هو يتكلم بلسان السر الالهي وهم يتكلمون بلسان العقل والمنطق .

وفى مقابل ذلك نجد أن الصوفى ينكر على الناس أفعالهم وأقوالهم لانهم قد شغلوا أنفسهم بأمر مادية فانية وجعلوا مهمهم قاصراً على مناهج الدنيا وزينتها واهتموا بظاهر الامور أكثر من اهتمامهم بباطنها . . . الخ

- ولهذا فان الصوفى ينظر اليهم بحزن وأسف على ما هم عليه من حال
- لهذا قال الحلاج ان الصوفى لا يقبل احدا ولا يقبله احد
- هذه هى بعض تعريفات التصوف كما ذكرها الصوفية انفسهم
- وعلاينا الآن ان نشرح بوجه عام ماذا تعنيه هذه التعريفات

عندنا ان هذه التحديدات كلها توضح ان التصوف له صبغة خاصة لان له منهجا خاصا ينفرد به عن غيره من العلوم الاخرى • فغاية التصوف وموضوعه « التوحيد » وسعرفة الله وسحبته والخضوع له والتقرب منه بل والفناء فيه • وهذا التوحد يتطلب من المرء توضيحات كثيرة منها ما هو خاص بالبدن ومنها ما هو خاص بالنفس • ذلك ان التوحيد درجات ومراتب كما سنرى فتوحيد رجل الشارح يختلف عن توحيد الفيلسوف الذى يختلف بدوره عن توحيد المتصوف • ثم ان هناك التوحيد العقلى وهناك التوحيد الذوقى أو الصوفى • ان هناك التوحيد باللسان فقط وهو الاقرار بالله وبوحدانيته وهناك التوحيد بمعنى الاقرار بوحدانية الله باللسان والقلب معا • وهناك من جهة ثالثة التوحيد بمعنى الكشف بحيث يرى المرء فى المخلوقات كلها كمال الله وجلاله وبهاءه • وهناك أخيرا التوحيد بمعنى الفناء فى الذات الالهية كما سنرى أى ان تفنى ذات الموحّد فيمن يوحّد بحيث لاينطق الموحّد الا بلسان الموحّد جل شأنه •

وبعبارات أخرى نقول : ان التحديدات السابقة توضح ان التوحد عبارة عن علم تزكية النفس وتطهيرها والوصول بها الى الكمال فى العلم والعمل والمعرفة بالله والمحبة له والتوحيد الكامل له سبحانه لا من حيث الظاهر بل من حيث الاحوال الباطنة وليس فقط من طريق الاستدلال بل أيضا عن طريق الذوق الروحى • ذلك ان الصوفى لا يكتفى بالأدلة التى يسوقها ويعرفها المتكلمون والفلاسفة بل انه يحاول ان يعرف وجود الله معرفة ذوقية حدسية عن طريق البصيرة وذلك من خلال سلوك « الطريق » الذى ينتهى به الى ادراك فعل الله وتدبيره لهذا الكون وحفظه له من

خلال وجود نفس الصوفى ذاته وفنائته وسائر أحواله بحيث تكون المعرفة بالله حاصلة له مباشرة .

ص ٦٤

ان التحديدات السابقة توضح ان موضوع التصوف الاساسى والرئيسى هو الذات الالهية والتقرب منها والوصول اليها والفناء هيها . . . وهذا يتطلب كما اشـرنا عرضا سلوكيا معينا يمر بدرجات ابتداء من درجة المعرفة الحسية مارا بالمعرفة العقلية وأصلا الى الدرجة القصوى درجة الذوق أو الكشف أو سمها ما شئت فلا مشاحة فى الاسماء ما دامت الغاية غااية الصوفى معروفة وهى الوصول الى الله والفناء فيه وطرح الاسباب جانبها .

على أن هذه التعريفات السابقة رغم انها تختلف فيما بينها الا انها من جهة اخرى تجمع على عدة أمور صيغ بها التصوف وتميز بها عن غيره من علوم .

فهى تشير الى أن التصوف طريقة خاصة أو ان شئت فلسفة خاصة فى الحياة تمتزج فيها العاطفة بالفكر والعقل بالقلب ويفنى فيها الجسد ويتنهض الروح لى تدرك الوجود الحق . ويرى بعض الصوفية ان خير وسيلة لبلوغ الحقيقة هى مزج الفلسفة بالدين بينما يرى غيرهم وهم الكثرة انه لا داعى اليته للفلسفة وانه يكفى الاعتماد على الذوق أو الالهام أو البصيرة أو الحدس الصوفى لبلوغ الحقيقة . ورأيهم فى هذا هو أن تمام النفس البشرية ومن ثم كمال المرء وبلوغه الحقيقة يتوقف على السلوك العملى وتهذيب النفس البشرية وترويضها وكبت رغبات الجسد وميوله وأهوائه وإماتتها .

ونستطيع القول أن التصوف تجربة يمتزج فيها الفكر بالواقع والعلم بالعمل . وهذا لا يمنع من القول أن فريقا ذهب الى أن العمل فحسب هو أساس التجربة الصوفية وأنه لا داعى للاطار النظرى فى هذه التجربة لان



التصوف ليس إلا خوض الحياة الصوفية ومعايشتها أى هو تجربة  
فحسب .

ان التصوف « فى جوهره حال أو تجربة روحية خالصة يعانيتها  
الصوفى ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى فى تمييزها عن  
غيرها مما تعانیه النفس الانسانية من احوال أخرى ، وفى هذا القدر  
وحده ما يكفى للقول بأن التصوف ليس فلسفة اذا قصدنا بالفلسفة البحث  
العقلى النظرى فى طبيعة الوجود يقصد الوصول الى نظرية عامة خالية  
من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أى جزء من أجزائه . وليس للصوفى -  
من حيث هو صوفى - أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساسا  
لنظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود : لأن النظرية الميتافيزيقية « دعوى  
يقال فيها انها صادقة أو كاذبة ويطلب صاحبها بالدليل على صدقها  
وسلامتها من التناقض . فينبغى ألا يكون أساسها « تجربة » شخصية  
أو حالا معينة يعانيتها فرد بعينه لان مثل هذه الحال لا يقال فيها انها صادقة  
أو كاذبة ولا يطلب صاحبها باقامة الدليل عليها بل ان الناس فى أمره  
بين شيئين : أما ان يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض  
الحائط(١) .

والتجربة الصوفية أو حالة الوجد التى يمر بها الصوفى تختلف  
وتتنوع من متصوف الى آخر . وهى بلاشك ترتبط بالشخص ذاته وبمدى  
درجة استعدادة وتهذيب هذا الاستعداد وتطويعه ومواصلة السير فى  
الطريق . وقد ترتبط من جهة ثانية بظروف العصر الذى يعيش فيه الرجل  
الصوفى ذاته . وقد تخضع هذه التجربة الصوفية لعقيدة الرجل وهكذا .  
ذلك أن التصوف كما سنرى لا يوجد فى الاسلام فقط ولا يوجد فى  
الديانتين الاخرتين فقط وأقصد بهما اليهودية والنصرانية بل أنه يوجد

---

(١) د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ١٤ - دار  
المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٣ ط ١ .

فى كل عصر فائنا وجد الجنس البشرى ومتى وجد توجد دائما فئة منه تعتزل الناس وتزهد الدنيا يقصد البحث عن سر الكون وعلته واسبابه . . . الخ « ان التصوف من حيث هو - سواء كان اسلاميا او غير اسلامى - استيطان منتظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة فى نفس الرجل الذى يمارسها . فهو بهذا الوصف - ظاهرة انسانية ذات طابع روحى لا تحده حدود مادية زمانية او مكانية . وليس وفقا على امة بعينها والا على لغة او جنس من الاجناس البشرية . وكذلك الحال فى الفلسفة والفنون فانها كلها وليدة تجارب روحية تختلج فى النفوس البشرية لا من حيث هى نفوس شرقية او غير سامية او آرية » (١) .

ان التصوف قد يكون واليداء للدين وقد يكون وليدا للعقل البشرى او ان شئت النفس البشرية . اى ان بذور التصوف تكمن فى النصوص الدينية وفى التريعة العقلية . وهو يمكن ان يفسر اما على ضوء النقل او ضوء العقل . ولهذا نستطيع ان نميز بين نوعين من التصوف : تصوف دينى وتصوف غير دينى . «التصوف اللادينى نشأ قبل الديانات وبعدها وما زال قائما . اما التصوف الدينى فاقصد به ذلك الذى يعتمد فى قيامه على النص المنزل فى المقام الاول . وقد يختلط التصوف الدينى بالتصوف العقلى النظرى ويمتزج احدهما بالآخر . كما هو الحال عند الغزالي وابن عربي .

#### ٤ - السمات العامة للصوفية :

على كل حال فان ثمة امورا عامة نستطيع ان نقول انها تجمع تحت لوائها الصوفية منها :

١ - ان الصوفية جميعا يميزون بين الحق وبين كل ما عداه : ومن رأيهم ان الله وحده هو الحق وان سائر الموجودات اعراض واهام لانصيب

---

(١) المرجع السابق ص ٥٦ وراجع د . محمد مصطفى حليمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٦٤ - ٦٧ الهيئة المصرية العامة للتأليف سنة ١٩٧٠ - القاهرة .

أما نى الوجود من ذاتها • الحق هو الثابت وما عداه فمتغير • الحق هو الموجود وجوداً حقيقياً وما عداه إنما يستمد وجوده منه • الحق هو النور والموجودات الأخرى هى المقابل للنور ، وهى تشاركه فى النور بمنزلة اقترابها منه وقربه منها • الحق والحد والموجودات متكثرة متعددة • الحق واجب وما عداه ممكن • وهذا الواحد الحق خالد أزلى وما عداه فمصيره الى زوال • وفى رأى الصوفية أن عالم الظواهر هو خلط أو مزيج من النور والظلام ، بحيث لا يدرك النور الا من خلف الظلام الذى هو خلق من النور •

٢ - وعلى ضوء ذلك ذهب جماعة الصوفية الى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس والعقل قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد تخون البصيرة وقد يكون الإلهام الإلهى ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد الى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا الى موضعها من الحياة الروحية وان وصفها الجسمي أو بالأحرى وصفوا مظاهرها ووظائفها - بصفات متقاربة • فهى تعقل نوعاً ما من التعقل « تدرك وتعرف » ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه • وهى تنزع نحو موضوعها وتتعلقه الى درجة الفناء فيه • أى ان فيها عنصرى الإرادة والوجدان ••• ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها • فهى حاسة عاقلة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى ندرك عملها فى حياتنا الشاعرة ••• وقد اطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية اسم القلب والسر وعين البصيرة وما الى ذلك من الاسماء التى لا تعدو ان تكون رموزاً لحقيقة واحدة نفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئاً (١) •

المهم ان الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدرًا للمعرفة البشورية الحقة ، لانهم كما سنرى يميزون بين ظاهر الشئ وحقيقته وبين الشكل والمضمون • وهم فى تمييزهم هذا ذهبوا الى أن المعرفة الحسية خاصة

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢١ - ٢٢ •

بالمحسوسات وان العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات .  
لكن تمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل . وهذه المعقولات  
الموجودة أو المرجحودات المعقولة لا يمكن ادراكها أو بلوغها لا بالحس  
ولا بالعقل الذى يعتمد أساسا على الحس . هذه المعقولات تدرك بالحس  
الصوفى . اذن المتصوفة جميعا يرون أن وراء طور الحس والعقل طورا  
آخر ينبغي اللجوء اليه والاعتماد عليه فى ادراك الحق والحقيقة . وناهيكم  
عن المبررات التى لا حصر لها فى سوقهم اغاليط الحس والعقل بشأن  
المعرفة . لقد أعطى الصوفية الصدارة الاولى للعيان المباشر بالنفس  
الناطق طارحين جانبا الاستدلال العقلى . هذا العيان المباشر هو الوجد ،  
وهو التجربة الحية التى يدرك بها الصوفى ربه مباشرة . هذا العيان  
المباشر ينطوى كما سنرى ، على الفناء فى الذات الالهية والبقاء فيها  
وهو وان كان يطيح بالحس والعقل فان الاطاحة هنا ليست مقصودة لانها  
نتيجة تلقائية لحالة الوجد والعيان التى يمر بها الصوفى . قد يطرق  
الصوفى فى بداية « الطريق » الحس والعقل ، لكنه سرعان ما يتركهما  
بناء على ما بدا له من قصورهما فى ادراك الحق . وثمة قصص كثيرة  
عن اولياء من الصوفية توضح انهم لا يقيمون للحس والعقل وزنا . وانهم  
يحتملون أشد أنواع العذاب البدنى وانهم كثيرا ما يجرحون أجسامهم  
بنفس هادئة مطمئنة . وان دل هذا على شيء فانما يدل على نظرتهم الى  
البدن وعلى استيائهم منه ورغبتهم فى التخلص منه ومن أهوائه ونزواته .

٣ - ثم ان أهل الحق كما يحلو لهم ان يسموا أنفسهم بهذا الاسم  
يعتبرون العالم المحسوس بمثابة أعراض وأوهام وأحوال تطرا على  
الجوهر الحقيقى الواحد الذى هو شغلهم الشاغل . أى أن المتصوفة مهتمون  
بالباطن لا بالظاهر ولا شأن لهم بهموم الدنيا ومشاغلها . لان رأيهم فيها  
انها حجب وصوارف تصرفهم عن هدفهم الحقيقى . ولهذا فان مهمتهم  
الرئيسية فى هذا الصدد رفع الحجب التى تغطى الحقيقة الكلية والمطلقة  
وان شئت الحق .

٤ - ولما كان الوصول الى هذه الحقيقة لا يعتمد على الحس والعقل بل على الوجدان صار التعبير عن هذه الحقيقة ضربا من المستحيل . فما لا يحس أو يدرك بالدليل البرهاني كيف يمكن التعبير عنه أو نقله الى الآخرين الذين لا يعرفون ولا يدركون الا عن طريق الحس والعقل .

٥ - ومعنى هذا ان الحقيقة التي يسعى الصوفية الى بلوغها وان بدت موضوعية وان اقرروا انها تعم الوجود كله وانها سر الوجود هذه الحقيقة تغدو في النهاية ذاتية خاصة بكل فرد على حده . لان التصوف كما يبدو لنا تجربة . وهذه التجربة التي يخوضها الصوفى بقلبه أو بذوقه أو بحدسه أو ببصيرته لا يصح ان تعمم هنا لانها علاقة خاصة جدا (لا تبرر أو تفسر أو يعبر عنها من خلال الحس والعقل) بين العبد والرب . ومن خلال هذه العلاقة الخاصة تنكشف للصوفى الحقيقة . ومن هنا قلنا ان هذه الحقيقة تبرز في النهيه ذاتية لا موضوعية .

ونسوق في هذا الصدد ما حكى من أن تلميذا لابن عربي جاءه يوما وقال له : « ان الناس ينكرون علينا علونا ويطالبوننا بالدليل عليها » ، فقال له ابن عربي ناصحا « اذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية فقل له : « ما الدليل على حلوة العسل ؟ فلا بد ان يقول لك : هذا علم لا يحصل الا بالذوق ، فقل له : هذا مثل ذاك .

أضف الى هذا أن تأويل الصوفى للنص القرآني تأويل خاص وهو بلا شك قد يختلف كثيرا عن تأويل نفر غيره من الصوفية . ولعل هذا هو السبب في أنه من الصعوبة بمكان ان تجمع الصوفية في فرقة أو فرقتين أو ثلاث . الخ ان معانى القرآن لا حصر لها وهي « تنكشف لكل صوفى بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي . وأبلغ دليل على ذلك التعريفات العديدة التي وضعت لمعنى التصوف . فهذه التعريفات انما هي تعبيرات عن « مضمون الحياة الصوفية » وإشارات الى ما يعتبره كل صوفى مقوما لحياته الروحية أو صفة جوهرية في هذه الحياة . ولهذا كانت هذه

التعريفات « شخصية » الى أبعد حد . من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف : لان كلا منهم يعبر عن جانب من الحياة الروحية قد يشاركه فى الاحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه ومن أجل هذا أيضا استحال أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف : بل هى على العكس أشبه بالرايا المختلفة التى تنعكس عليها نفوس الصوفية فى لحظات اتصالهم بالله . والمعروف ان هذا الاتصال لا يتم لهم جميعا على نحو واحد أو بطريقة واحدة (١) .

٦ - وإذا كانت هذه الحقيقة هكذا وإذا كان من المستحيل الافصاح عنها والبرهنة عليها ان بالحس وان بالعقل وجب - كما يقول الصوفى - اللجوء الى وسيلة أخرى للتعبير عن هذه الحقيقة وتقريبها الى الازهان . وهنا يلجأ أهل الحق الى الرمزية والمقصود من هذا أننا فى قراءتنا لاصحاب التصوف يتبغى أن نميز فى أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه . فالصوفى « يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الالهى الذى تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة . ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تنمحي فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب فى المحبوب . ويتحدث عن « الحرية » فيصفها بأنها الاتطلاق من قيود العبودية الى سعة فناء السرمدية . ويشبهه النفس بطائر يحن أبدا الى الرجوع الى وطنه الاول . ويتحدث عن الخمر والسكر والساقى وعن المغانى والاطلال . . . وعن ليلى ولبنى وعزه وسلمى كما يتحدث عن الوصال والاتصال والعناق والتلقى والفراق والهجرة والانس والوحشة وغير ذلك من الفاظ الغزل الانشائى » . ويضيف المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى قائلاً « ومن الطبيعى ان يستعمل الصوفى لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الالهى الذى يختلف عن أى حب معهود . وربما كان فى رمزيته أبلغ وأعظم تأثيراً فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح . ان الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل الا من حيث

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٣٥ .

وتتضح معانيها مع التكرار . ولغة الحب الالهي الرمزية لغة عالمية يستعملها  
تثير الخيال والوجدان ولكنها تمس القلب مسا مباشرا ويعمق اثرها  
جميع الصوفية على اختلاف دياناتهم واوطانهم لانهم في الحقيقة يذتءون  
الى وطن واحد هو الوطن الذي يعيشون فيه جميعا ، (١) .

ان الصوفى قد يقص حكاية ما يعجب بها الرجل العامى على ظاهرها  
معتقدا ان هذا الظاهر هو كل شىء . بينما نجد ان هذه الرواية بعينها اذا  
قراها صوفى آخر رأى فيها أمورا أخرى ونظر اليها نظرة تختلف كل  
الاختلاف عن غير الصوفى حيث يجد فيها ما يند لغير الصوفى ان يدركه  
او يناله . وهذا يرجع كما ذكرنا الى ان الصوفى نظرا لوحداية موضوعه  
فانه يلجا الى الاسلوب الرمزي الذى يستطيع من خلاله ان يقول ما يريد  
الى من يريد . وبحيث لا يفهم اقواله الا رفاقه ، وهو بهذا انما يحجب  
فكره على غير اهله . ذلك ان الصوفى كثيرا ما يعانى من السلطة السياسية  
والاجتماعية . وهو لهذا انما يلجا الى الاسلوب الرمزي لكى يستطيع  
الاقصاح من خلاله عن ما يريد بطريقة لا تلفت نظر العامة من الناس .

٧ - والصوفية بوجه عام يؤمنون بقضاء الله وقدره . انهم قوم  
مؤمنون بالتدبير الالهي الشامل للكون كله وبأن الله هو القاعل على  
الحقيقة وان كل ما يحدث فهو حادث بمشيئته . وباختصار فانهم يؤمنون  
بفكرة التوكل الالهي اى الاعتماد الكامل على الله فى تصرف شئوذهم .  
وهذا يعنى ان الصوفى يرى ان ما يصيبه لم يكن ليخطئه وان ما اخلاه  
لم يكن ليصيبه . وحتى فى تجربة التصوف ذاتها والتي تيسر فى نظر  
البعض ارادية متوقفة على صاحبها ، هذه التجربة الصوفية انما ترءع  
فى الحقيقة كما يرى اهل الحق الى الارادة الالهية ذاتها ، وان التدبوءة  
يخضع فى تجربته لأوامر ونواهى الهية .

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٤٨

٨ - والصوفية كثيرا ما يسعون الى الفناء فى الذات الالهية او الحقيقة المطلقة . صحيح ان هناك من يقف على حافة الفناء مميزا بين ذاته وبين غيرها من ذوات ، لكن من يقول « انا » ليس فى نظر اهل الحق بمتصوف صادق . لان كمال المرء وبهجه وسعادته لا تتم عندهم الا فى الفناء فى المحبوب . وقد يكون هذا المحبوب الله وقد يكون غير الله (كما هو الحال بالنسبة للوجس فى المسيحية او الجراهما عند اليهود) . المهم هو ان اهل الحق يذهبون الى ان كمال الصوفى لا يتم الا بفنائه وبقائه فى معشوقه بحيث لا يشعر البتة بذاته . بل ان الشعور بالذات من الامور التى ان وقف عندها المرء لما صح ان يلقب بالصوفى البتة .

٩ - ثم ان الصوفية وقد آمنوا بالقضاء والقدر وانهم انما يفنون فى الحقيقة المطلقة او الذات الخالدة انما هم فى نفس الوقت يشعرون بالامن والطمانينة او ان شئت فقل انهم لا يكثرثون بما يعتقدون انه الى زوال . لان رايهم ان الدنيا الى نهاية محتومة وان الانسان فيها ضيف وعبا قريب سيرحل . وهذه الدار فى رايه دار امتحان وبلاء . ولهذا فان على الانسان ان يسعى الى ما هو باق خالدا . ولذلك نحد ان الصوفى الحق لا يهتم بمال او ولد او صاحب . كما انه لا يسعى لارضاء الحكام ولا يخشى بطشهم ولا يهمله رضاهم عنه او غضبهم منه . ان سعى الصوفى محببة خالصة لله فحسب يقصد الفناء فيه والتقرب منه ورضاه عنه وحببه لمحبوبة الواحد وحببه جل شانه له .

١٠ - وعلى ضوء ما سبق نستطيع ان نقول ان المتصوفة رغم تباين مذاهبهم واعتقاداتهم فانهم بلا شك معتقدون ومعتقدون على الوحدة المطلقة . نشرح ذلك بالقول : ان المذاهب الصوفية متعددة متباينة : فهناك من يقول بالوحدة الوجودية اى بالوجود الواحد الحى لكن بعضهم يذهب الى القول بان الواحد الحق قد حل فيهم . وبعضهم الاخر يرى انه هو الذى قد حل فى الواحد . وهناك من ينطق بغير وحدة الوجود مثبتا الاثنينية واقصد اولئك الذين يميزون بين الذات المطلقة وبين ذواتهم الفردية .



نقول : رغم ان اهل الحق مختلفون الا انهم فى النهاية متفقون على ان  
ثمة واحدا حقا وان كل ما عداه باطل . وان الكمال البشرى انما يقاس  
بمدى القرب من الواحد الحق او البعد عنه . العالم كله مكون من جوهر  
وعرض . الجوهر هو الاساس وما عداه فاعراض واحوال زائلة . ومن  
هنا فان الصوفية يرفضون تعدد الحقائق او تعدد الاهداف . الحقيقة  
واحدة والهدف واحد وهذه الاعراض لا يقبلها او يجعلها هدفا له الا اولئك  
الذين ضلوا الطريق وابتعدوا عن الحق فزاغوا . وتحزن نعلم ان هناك  
رجالا اثاروا طريق التصوف على ان يكونوا ملوكا كما هو الحال مثلا مع  
ابراهيم بن ادهم .

١١ - واخيرا فان السمة العامة التى يتسم بها الصوفية هى السمو  
الخلقى الذى يريد الحق لذاته لا لشيء سواه . وقد اشرنا الى ان ما يمتاز  
به الصوفى هو انه لا يخشى سلطة سياسية او سلطة اجتماعية وانه لا يكذب  
ولا يغش ولا يخدع ولا ينافق . وانه يجاهد نفسه ويخضع رغباته وميوله  
ويرشدهما لما هو الرقع شأننا . وفى رأينا ان اسمى آيات الفعل الخلقى هو  
الصادر عن اناس هم بهذه الصفات .

ان قضية الحب التى استولت على قلب الصوفى واستغرق فيها  
تجعله يؤثر كل شيء على نفسه لأن الحب اولا واخيرا ايثار وبذل وتضحية .  
وفى هذه التضحية تنبع الاخلاق التى تعامل الآخرين من منطلق الحب  
والتضحية . هذا الحب من شأنه ان يجعل الصوفى زاهدا قيما فى ايدى الناس  
غير حاقد على احد منهم او متمتيا ان يكون نصيبه كنصيبهم من هذه المتع .  
وهنا نجد المحاسبى يقول : ان المحبة « ميلك الى الشيء بكليتك ثم انشارك  
له على نفسك وروحك ومالك وموافقك له سرا وجهرا ، ثم علمك تحقيرك  
فى حبه » .

هذا الحب الذى ملأ قلب الصوفى وتلك المشاهدة التى عاينها تجعل  
قلبه آمنا مطمئنا بمن شغله غير راهب او خائف احدا من الناس . ومن  
جهة اخرى فان هذه المحبة تحصن الصوفى من عدوى الغرور والكبر والنفاق

وغيرها لأنه ان فعل مهما فعل فانه يدرك ان ذلك كله لا يتم الا بخالقه . لانه نفسه عاجز لا يستطيع ان يجلب لنفسه نفعا او يدفع عنها ضررا . ان من شأن المحبة ان تجعل الصوفى يقارن بين نفسه وبين محبوبه : بين المخلوق وبين الخالق بين الكامل وبين الناقص ، بين المحبوب وبين الحبيب ، وبين اللامتناهى وبين المصدود المتناهى . . . من هذه المقارنة يدرك الصوفى انه لا ينبغي ان يمشى فى الأرض مرحا لأنه لن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولا . لهذا نجد ان التواضع امر اساسى فى الأخلاق الصوفية « . وكما يؤثر الصوفى الله على نفسه وما لله من حقوق على ما لنفسه كذلك يؤثر على نفسه غيره من الناس ويضحى بحقوقه من أجلهم ما دام فى ذلك مرضاة لربه . يحكون ان النورى والرقام وآخرين اتهموا بالزندقة وحكم الخطيئة بقتلهم . فلما دنا السيف من الرقام تقدم النورى وطلب من الجلاد ان يكون دوره أولا . فتعجب اللحاضرون ، فقال : انه اراد ان يؤثر صاحبه على نفسه ببعض لحظات بقيت له . ويحكى عن النورى أيضا انه سمع يوما يناجى ربه ويقول « ربي قد سبق فى علمك القديم وأرادت ان تعذب عبادك الذين خلقتهم فاذا اقتضت ارادتك ان تملأ جهنم من الناس فاسألاها بى وحدى . . . ومن أجل محبة الله أحب الصوفى كل شىء لأن الأشياء اثار المحبوب ومجاليه . بل اعتبروا محبة الخلق قنطرة يعبر عليها السالك الى محبة الله . واشتروا بعضهم ان يكون للمريد سابقة عهد بحب انسانى لان من لا عهد له بحب انسانى لا يستطيع ان يرقى درجة واحدة فى سلم الحب الالهى . وهذا نزعة نجد لها صدى قويا عند أصحاب وحدة الوجود (١) .

ويعد : فانه ينبغي علينا ان نقرر هنا ان هذه السمات العامة او ان شئتم الخصائص المشتركة التى تعم اهل الحق انما هى كذلك فى مرحلة النضج الصوفى ان صح التعبير . اما فيما يتعلق بالصوفى فى مهده وفى سعيه نحو « الطريق » فقد يتصف ببعض هذه الخصائص وقد لا يتصف بها . بعبارة اخرى : ان هذه الصفات التى ذكرناها تنطبق على حالات

(١) التصوف النورة الروحية ص ١٤١ .

التصوف وقد بلغت منتهى أمرها ، أما السالكون والمريدون وغيرهم من السائرين على ضرب التصوف فانهم قد يتصفون ببعض هذه الخصائص لكنهم لا يتصفون بها كلها .

يقول الغزالي : « حكم الصوفى أن يكون الفقر زينته والصبر حليته والرضى مطيته والتوكل شأته ، والله عز وجل وحده حسبه يستعمل جوارحه فى الطاعات وقطع الشهوات والزهد فى الدنيا والتورخ عن جميع حظوظ النفس وأن لا يكون له رغبة فى الدنيا البتة ، فان كان ولا بد فلاتجاوز رغبته كفايته ويكون صافى القلب من الانس ولها يحب ربه فارا الى الله تعالى بسرره يأوى اليه كل شىء ويأنس به وهو لا يأوى الى شىء اى لايركن الى شىء والا يأنس بشىء سوى معبوده اخذا بالاولى والاهم والاحوط فى دينه ، مؤثرا الله على كل شىء(١) .

والآن علينا أن نتحدث عن نشأة التصوف الاسلامى بادئين فى البحث عن أصل هذه الكلمة ومتى نشأت وهل نشأتها ترد الى عوامل اسلامية ومصطلحات عربية أم ترد الى عوامل خارجية وكلمات اجنبية ؟

٥ - أصل كلمة تصوف :

من الصعوبات التى تواجه الباحث هنا فى تحديده للفظ « تصوف » و « صوفية » وبحثه عن الأصل الذى نشأ عنه هذا المصطلح أو ذاك تضارب الآراء وتناقضها فى هذا الموضوع . ذلك أن التصوف الاسلامى كظاهرة انسانية تأثر وأثر ، افاد من الثقافات السابقة عليه وأثر فبمن جاء بعده من متصوفة وعلماء لاهوت . وهذا التأثير والتأثر يضاف اليه بطبيعة الحال عنصر أساسى وهو الدين الاسلامى نفسه . ومن هنا فان القائلين بأن التصوف كمصطلح يرد الى عوامل اسلامية خالصة هم القائلون بأن التصوف الاسلامى مدين بوجوده كله للاسلام . أما القائلون بأنه يرد الى

---

(١) الغزالي : روضة الطالبين ص ٢٧ .

ثقافات أجنبية فأنهم يجعلون لهذا المصطلح « تصوف » أصلا أجنبيا ومن ثم يجعلونه مشتقا من الكلمة اليونانية « سوفيا » كما سنرى . فتعدد الآراء الخاصة بمصادر التصوف الاسلامى قد انعكست أكثر ما انعكست على تحديد المصطلح ذاته .

أما عن الكلمة « تصوف » فنستطيع أن نقول أن هذا المصطلح لم يعرف فى عهد الرسول وأن كان هناك ارهاصات نتج عنها هذا المصطلح كما سنرى . وفى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم غلب على المسلمين الزهد والورع والتقوى . وقد سعوا جاهدين أن ينفذوا تعاليم الدين كما نكرها لهم رسولهم . ولقد كان من رافق الرسول واتبع تعاليمه وسار على عقيدته فى غير حاجة الى أن يطلق عليه اسم يتميز به عن غيره من المسلمين فكان يكفيه أن يقال عليه « الصاحب » وعلى الجماعة من رفاق الرسول « الصحابة » وهم أولئك الذين شرفوا بصحبة الرسول .

ثم بعد أن مات هؤلاء الصحابة تركوا جيلا آخر خلفهم سمي جيل التابعين . ثم جاءت بعد جيل التابعين طائفة من الناس اختلفت بالزهد والعبادة والبعد عن الناس ترك شئون الدنيا والارتباط بالآخرة وما تتطلبه من سلوك عملى وهؤلاء سموا « الزهاد » أو « العباد » (١) .

ولقد كان الزهد والعبادة كما سنرى سلوكا عمليا أولا وقبل كل شئ ولم يكن اطارا نظريا أو فكريا خالصا . ذلك أن الدين الاسلامى دين عمل . دين يحارب الرهينة والاستسلام واليأس ، يحارب الكسل والتواكل . لقد دعى الدين الاسلامى الناس الى الوجدانية . وهذه الوجدانية تتطلب الى جانب الايمان بالله وأحد الايمان بسائر التعاليم التى أتى بها القرآن . فعلى المؤمن الحق أن لا يكذب ولا يغش وأن لا يخدع ولا يتناقض وأن لا يسرق ولا يجعل كل همة الدنيا وما فيها .

(١) راجع : قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ص ٣٣ ترجمة صادق نشأت . مراجعة د . أحمد ناجى القيسى ، د . محمد مصطفى حلمى النهضة العربية سنة ١٩٧٠ .

كذلك نجد أن الدين الإسلامى من جهة أخرى قد عظم الحكمة والامانة والرافة والعفة والخلق الحسن وغيرها من صفات حض عليها الاسلام . ثم أنه من جهة ثالثة وعد وتوعد ورغب ورهب . فمن يعمل صالحا يدخل الجنة ومن يعص الله يدفع به الى الدرك الاسفل من النار . ولهذا فقد سعوا نحو كل ما من شأنه أن يقربهم من الجنة ويبعدهم عن النار . ومن هنا نرى بعضهم وقد زهد فى الملبس والمأكل والمسكن لحرصه الكامل على أن يكون من الفائزين . وابتداء من القرن الثالث الهجرى بدأ الزهد يتطور الى التصوف وأصبح التصوف أبنا شرعيا للزهد الذى ظل طوال القرنين الأول والثانى فى الغالب . ويعد أن كان الزهد يكتفون بالسلوك العملى بدأ الصوفية - الى جانب ذلك - فى الكتابة ، وأخذ الاطار النظرى يقف جنبا الى جنب مع السلوك العملى . وبدأت حركات التأليف فى التصوف تخرج الى حيز الوجود ومن ثم بات متداولاً كلمة « التصوف » و « الصوفية » كالألفاظ لها دلالتها .

ذهب الكلاباذى - فى معرض بيانه لم سميت الصوفية صوفية الى عدة آراء فقال : قالت طائفة ، انما سميت الصوفية صوفية لصفاء اسرارها ونقاء آثارها .

وقال بشر بن الحارث : الصوفى من صفا قلبه لله . وقال بعضهم : الصوفى من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته . وقال قوم انما سموا صوفية لأنهم فى الصف الأول بين يدي الله جل وعز بارتفاع همهم اليه واقبالهم عليه ، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه . وقال قوم انما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال قوم انما سموا صوفية للبسهم الصوف (١) .

(١) أبو بكر محمد الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٨  
٢٩ تحقيق : محمود أمين التوارى ط ١ سنة ١٩٦٩ - مكتبة الكليات  
الأزهرية وراجع كذلك نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٦٦  
=

ولقد حاول الامام القشيري في رسالته التي تحمل اسمه ( الرسالة القشيري ) ان يوضح الأصل الاشتقاقي لكلمة التصوف فقال : « خرج الرسول يوما فقال : ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالمتو اليوم تحفة لكل مسلم . ثم يحلل القشيري هذا اللفظ فيقول : ان هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفى وللجماعة المتصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس واشتقاق . وفي رأيه ان هذا اللفظ بمثابة «لقب» فحسب اقتصت به جماعة معينة ثم يضيف « فاما قول من قال انه من التصوف، وتصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذاك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف . ومن قال انهم منسوبون الى صفة مسجد رسول الله (ص) فالنسبة الى الصفة لا تجيء على نحو الصوفى (يلاحظ ان أهل الصفة هم جماعة من الزهاد والفقراء الغرباء من المهاجرين وكانوا فيما يقرب سبعين شخصا ولاته لم يكن لهم مسكن أو مال أو ولد فقد سكنوا في صفة المسجد النبوي) .

ومن قال انه من الصفاء فاشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة . وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الاول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة الى الصف (١) .

من هذا النص يتضح أن أصل الكلمة غير معروف بعد . فلقد ناقش القشيري هنا عدة احتمالات سعى من خلالها الى رفض بعضها وتجويز

---

وما بعدها . ترجمة د . أبو العلا عفيفي - القاهرة سنة ١٩٦٩م وراجع د . عبد الرحمن بدوي في كتابه : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٥ - ١٤ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .  
(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢٦ نشرة محمد على صبيح (بدون تاريخ) وراجع أيضا ابن الجوزي في كتابه « تلبيس ابليس » ص ١٥٦ - ١٥٧ دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (بدون تاريخ) .

البعض الآخر ، وهو ينتهى الى عد هذا الاسم لقباً فحسب يتميز به  
السالكون طريقاً خاصاً الى الله .

أما « ابن الجوزى » فقد ذهب فى هذا الصدد الى القول : وهؤلاء  
القوم انما قعدوا فى المسجد ضرورة ، و انما اكلوا من الصدقة ضرورة ،  
فكلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا ، ونسبة  
الصوفى الى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقليل صفى ، وقد ذهب الى  
انه من الصوفانه وهى بقلة رعاء قصيرة ، فنسبوا اليها لاجتزانهم  
بذبات الصحراء . وهذا أيضاً غلط ؛ لأنه لو نسبوا اليها لقليل صوفانى .  
وقال آخرون : هو منسوب الى صوفه القفا ، وهى الشعرات النابتة فى مؤخره  
كأن الصوفى عطف به الى الحق وصرفه عن الخلق . وقال آخرون : بل  
هو منسوب الى الصوف ، وهذا يحتمل والصحيح الأول « (١) » .

على أن هناك من علل اللفظ بأن ربطه بالفلسفة فقال ان التسمية  
ترجع الى الاصل اليونانى للكلمة « سوفيا » التى هى « الحكمة » ونحن  
نعلم ان كلمة فلسفة تنقسم الى : Philo أى محبته و Sophia أى  
الحكمة « ٠٠٠ فلقد انفرد البيرونى ( + ٤٤٠هـ ) من بين الكتاب العرب  
بقوله : ان هناك صلة بين اسم الصوفى والكلمة اليونانية « سوفيا » وأخذ  
بهذا رأى الاستاذ « جوزيف فون هامر » الذى يقول : ان كلمة صوفى  
ماخوذة من كلمة Gymno Sophist ومعناها الحكيم العارى : وهو لفظ  
يونانى أطلقه البوتان على بعض حكماء الهند القدماء الذين اشتهروا  
بحياة التأمل والعبادة (٢) .

ولقد أنكر « أوليرى Oleary » بشدة مدل هذا رأى مرجحاً نسبة  
التصوف الى الصوف الامر الذى رفضه كما ذكرنا الآن الامام القشبرى .

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٥٧ - دار الطباعة المنيرية  
بالقاهرة (بدون تاريخ) وراجع كذلك الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل  
التصوف ص ٢٩ - ٣٠ .  
(٢) التصوف الثورة الروحية ص ٣٤ .

قال أوليرى : « تشتق كلمة الصوفى من الصوف . ولهذا يقصد بها لابس الصوف . فتدل على شخص احتار ان يلبس أبسط أنواع الثياب ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر ، والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح هكذا يقول أوليرى هو أن الفرس يستعملون فى مقابل هذه الكلمة لفظ « باشمينابوس Pashminapush » ومعناها لابس الصوف . تم يضيف : ان الكتاب العرب ينظرون فى التصوف الى هذه الكلمة نظره تتسم بالخطأ الشائع فيعتبرونها مشتقة من الصفاء . وهذا يجعلون معناها قريبا الى معنى كلمة « المنطهر Puritan » ومما هو أوغل من ذلك فى الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا ان هذه التسمية ترجمة للكلمة الاغريقية Sophos (١) .

ومما يرتبط بجعل كلمة « التصوف » مشتقة من الصوف هو ما حكي من أن أول شخص وقف نفسه كلية لخدمة الله رجل كان يجاور الكعبة اسمه « صوفة » وكان اسمه الحقيقى « غوث بن مر » . ولقد راقى هذه التسمية فيما يبدو الزهاد والعباد . فاطلق عليهم ، أو ان شئت أطلقوا على أنفسهم ، اسم « المتصوفة » . على أن هذه التسمية ترجع الى كلمة صوف . لان « أم غوث بن مر » نذرت ان عاش لها ولد لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ريبط الكعبة فليل له صوفة ولولده من بعده .

غير أن هذا الرأى مرفوض . فقد ذهب بعض الباحثين الى أن كلمة « صوفى » لم تظهر الا فى أواخر القرن الثالث الهجرى بمدينة الكوفة . وذهب هذا الفريق من الباحثين الى أن جابر بن حيان ( + ١٦٠هـ ) وأبو هاشم الصوفى كانا أول من أطلق عليهما هذا اللفظ . تلك أن من أوائل المدارس التى عرفت فى فجر التصوف الاسلامى كانت فى مدينتى البصرة والكوفة .

أما ابن خلدون فقد قال فى هذا : أن التصوف من العلوم الشرعية

---

(١) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٩٠ . ترجمة د . تمام حسان - عالم الكتب بدون تاريخ .



الحادثة فى الملة • وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف • فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (١) •

وعلى ضوء ذلك فاننا لن نستطيع أن نبت برأى قاطع فى الاشتقاق اللغوى لكلمة التصوف • فنحن لا نستطيع أن نجزم بأن هذه الكلمة ترجع الى الصوف أو الصفاء أو الصف أم الى الكلمة اليونانية « سوفيا » واذ كان الامر كذلك فان علينا أن نوجه بحثنا نحو هدف آخر هو أساس التصوف ذاته •

نحن نعلم أن أساس الفلسفة العقل وأن أساس علم الكلام الدين • أى أن نقطة انطلاق الفلسفة العقل ونقطة انطلاق علم الكلام النص الدينى • وهنا نقرر أن نقطة انطلاق «الصوفى» «القلب» (الوجدان – الحدس – عين البصيرة – الذوق – الالهام ••• الخ) بما فى ذلك تنكيته ومجاهدته • ذلك أن البرهان والدليل لامجال لهما هنا كما أن الحس أيضا لا ينبغى له أن يقتحم ميدانا غير ميدانه • ذلك أن ميدانه المحسوسات التى لا وجود لها هنا • وفى هذا يذكر الامام الغزالى أن طريق الصوفية مبين طريق النظار من أهل العلم ، من حيث أن الصوفية لا يهتمون بتحصيل العلوم أو دراستها لان رأيهم أن الطريق الى معرفة الله هو « تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى • ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ١٠٦ ج٣ لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩هـ سنة ١٩٦٠م تحقيق د • على عبد الواحد وافى •

له الحقائق وليس عليه الا الاستعداد بالتصفية المجردة واحضار النية مع الارادة الصادقة والتعطش التام والقرصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . وهم فى هذا انما يمثلون بالانبياء والاولياء الذين انكشفت لهم الأمور - هكذا يقول الصوفى - وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالتعليم بل بالزهد فى الدنيا والاعراض والتبرى عن علائقها . . . فمن كان لله كان الله له (١) .

ومن هنا نفهم قول ابن خلدون : ان هذه المجاهدة التى يقوم بها الصوفية وما يتبعها من خلوة وذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس ادراك شىء منها . والروح من تلك العوالم ، ثم يضيف : ان الروح اذا رجع عن الحس انظهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه واعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتنمية الروح . ولا يزال فى نمو وتزايد الى ان يصير شهودا بعد ان كان علما وتكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة ، فاذا كان اهل الحق مختصين بسلوك معين اضحوا كذلك مختصين بمصدر خاص يدركون منه علمهم . هذا المصدر هو النفس البشرية .

ذلك ان الادراك البشرى او ان شئت المعرفة البشرية ( التى هى بلا تلك ميزة الانسان ) نوعان : منها ما هو خاص بالعلوم والمعارف واليقين والظن والشك والوهم وهذه خاصة بالمصدرين الحسى والعقلى . ومنها ما هو خاص بادراك الاحوال القائمة بالانسان من فرح وحزن وقبض وبسط ورضا وغضب وصبر وشكر وهذه تدرك بالذوق والحدس الصوفى الذى يعتمد اساسا على النفس المتطهرة . ولذلك نجد ان الصوفى يجتهد فى التحقق

---

(١) الغزالى : ميزان العمل ص ٤٠ - مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) .

بالفضائل الشرعية والاحوال والاخلاق والاحساسات والعواطف النبيلة بحيث تكون صفات روحية له وتظهر آثارها عليه فى ذاته وفى أفعاله .  
والمصوفى المرشد خبير بالنفس وبصفاتهما وبالإخلاق حميدها وندمها وبالطريقة السيكولوجية والعملية لتربية الاخلاق الكريمة وازالة الاخلاق الذميمة وذلك كله على أساس متين جدا من المعرفة بالنفس وملكاتهما وغرائزها وكيفية تربية الفضائل الدينية الشرعية والانسانية الاجتماعية ولذلك فلا عجب اذا قلنا ان التصوف علم اخلاق وعلم نفس فى وقت واحد .

#### ٦ - الفيلسوف والمصوفى :

فاذا أردنا ان نعرف الفرق بين كل من الفيلسوف والمتكلم من جهة وبين المصوفى من جهة اخرى فى موضوع كمعرفة الله وادراكه مثلا لقلنا : ان المتصوف رجل وقف على طريقة علماء الكلام كما انه ادرك الفلسفة وعرف اغوارها ووقف على ان هؤلاء وهؤلاء قد يستدلون من الصنع على الصانع وما يستتبع ذلك من ادراك للصفات الالهية . . غير ان المتصوف لا يقتنع بهذه الادلة ولا تشفى علة ولا تروى ظمأه . ان له معرفة من نوع خاص . انه يطلب ادراك الله مباشرة من طريق الله ذاته . فلولا ربه هكذا يقول المصوفى - ما عرفت ربي ، ولقد عرفت ربي من طريق ربي . وهذا راجع بطبيعة الحال الى ازالة حجب الحس عن عين الروح . ان الصوفية يعتقدون ان الاستدلال من الصنع على الصانع يجعل الطريق الى معرفة الله ضيقا . بل انه قد يؤدي احيانا الى انكار وجود الله .

اضف الى ذلك ان طرق المتكلمين والفلاسفة حتى وان أدت الى معرفة الله فانها لا تؤدي الى المعرفة الكاملة والحقة به سبحانه لسبب بسيط للغاية وهو ان الخالق اعظم من المخلوق وانه منزه عن صفات المخلوقات . لقد كان رأى الصوفية فى هذا هو ان العقل وان كان قادرا على الاستدلال من هذا العالم على الله الحكيم فانه لا يستطيع ان يحيط بكنهه جل شأنه ، وليس فيه المفهوم الذى يمكن بواسطته ومن خلاله ادراك

هذا الصانع • وعلى هذا فان خير طريق لمعرفة الله انما تكمن فى معرفته  
وادراكه ادراكا مباشرا • ذلك ان كل التصورات والمفهومات التى لدى  
العقل البشرى انما تعتمد فى أساسها على المحسوسات • ولما كان الله  
لا سببيه ولا ند ولا متيّل له وان ما خطر ببالنا فانه سبحانه بخلاف ذلك  
وجب على العقل والحس أن يفسحا المجال لتقوم البصيرة ويقوم الحدس  
الصوفى بدورهما فى ادراك الذات الالهية مباشرة •

ان الفلاسفة والمتكلمين يعتمدون اما على الحس واما على العقل  
فى ادراكهم لعلومهم • وقد يعتمدون على الحس والعقل معا • صحيح  
ان عقل الفيلسوف عقل خال من أية أحكام مسبقة بعكس عقل المتكلم الذى  
هو عقل مؤمن •• لكن ذلك لا يعنى أنهما يلجان الى غير الحس والعقل  
لادراك ما يدركون • اما الصوفى ففى رأيه أن ثمة ملكة أخرى لها القدرة  
على الفهم والادراك والاحاطة ••• وهذه الملكة هى القلب أو البصيرة  
أو الالهام • وعند الصوفى أن تحديد وسائل المعرفة الانسانية وحصرها  
فى مصدرى الحس والعقل وحدهما تحديد قاصر لا يشمل الناحية الروحية  
فى الانسان التى تعد البصيرة جوهرها • ولهذا ، وجب ان نلتمس معنى  
التصوف فى حياة الصوفية لا فى منطقتهم فى ذلك القبس الالهى الذى ينير  
صدورهم وفى ذلك الشهود الذى يتحدثون عنه والمعرفة التى يتذوقونها :  
لا أقول التى يدركونها عقلا أو التى يستطيعون التعبير عنها ، فان الادراك  
العقلى والقدرة على التعبير من أعمال العقل • ونحن بازاء أمور فوق  
طور العقل ••• فى الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة  
الوجودية فى ذاتها ، كما يعرف صلته بها ، لانه يحمل قبسا من نورها فى  
قلبه ، وشبيهه الشئ منجذب اليه والفرع دائم الحنين الى أصله وبينما  
يهيم الفيلسوف فى ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل  
الى ميدان الوجدان والارادة أو ميدان الحرية المطلقة ••• وبينما يظل  
الاول يدور فى دائرته المغلقة يناقش ويجادل ، ويعترض ويفترض ولا يصل -  
ان وصل - الا الى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية  
محضه لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر

ففيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها . وهنا ينطق بلغته الخاصة محاولا التعبير عما في نفسه وان كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر والاسلوب الغامض الذي لا يفهمه الا من تذوق أحواله (١) .

قال الكلاباذي لقد « أجمعوا (أى الصوفية) على أن الدليل على الله هو الله وحده . وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته الى الدليل لانه محدث والمحدث لا يدل الا على مثله .

قال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : الله .

قال : فما العقل ؟

قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله .

وقال ابن عطاء : العقل آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية .

وقال غيره : العقل يجول حول الكون ، فاذا نظرا الى المكون

ذاب .

وقال أبو بكر القحطبي : من لحقته العقول فهو مقدر الا من جهة

الاثبات . ولولا انه تعرف اليها الاطراف لما أدركته من جهة الاثبات .

وقال بعض الكبار : لا يعرفه الا من تعرف اليه . ولا يوحد الا من

توحد له . ولا يؤمن به الا من اصطنعه لنفسه (من تعرف اليه أى تعرف

الله اليه ، ومن توحد له سبحانه أى آراه الله سبحانه أنه واحد جل

شأنه) .

وقال ابن عطاء : تعرف الى العامة بخلقه لقوله : « أفلا ينظرون الى

الابل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) . والى الخاصة بكلامه وصفاته لقوله

---

(١) أبو العلاء عفيفى : التصوف الثورية الروحية فى الاسلام ص

ص ١٦ - ١٧ دار المعارف ط١ سنة ١٩٦٣ .

« أفلا يتدبرون القرآن » (النساء ٨٤) . . . . . والى الأنبياء بنفسه كما قال  
« وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » (الشورى ٥٢) وكذلك « ألم تر الى  
ربك كيف مد الظل » (الفرقان ٤٧) .

وقال بعضهم : ان الله تعالى عرفنا بنفسه ، ودلنا على معرفة نفسه  
بنفسه ، فقام شاهد المعرفة من المعرفة بعد تعريف المعرف بها ( أى أن  
المعرفة لم يكن لها سبب ، غير أن الله تعالى عرف العارف ، فعرف  
بتعريفه ) .

قال أبو بكر السبكي . لما خلق الله العقل ، قال له من أنا ؟ فسكت .  
فكحله بنور الوجدانية ، ففتح عينيه ، فقال : أنت الله لا اله الا أنت . فلم  
يكن للعقل أن يعرف الله الا بالله (١) .

معنى هذا أن رأسمال الفيلسوف أن صح التعبير عقله أما رأسمال  
الصوفى فقلبه . أحدهما وهو الصوفى يقنى فى موضوع معرفته أما الآخر  
فانه يميز دائما بين المدرك والمدرك . ثم ان الصوفى لا يعترف بمنطق  
العقل بينما الفيلسوف لا يعترف بأحكام القلب . الفيلسوف يرفع من  
شأن العقل على حساب العاطفة القابلية بينما الصوفى يرفع من شأن  
العاطفة (أو الارادة) على حساب العقل ، لان العقل عنده حجاب يحجب  
القلب عن معاينة الله ومشاهدته . ثم ان الحقيقة عند الفيلسوف  
موضوعية يمكن لأى فرد أن يدركها وان يعبر عنها وان يستدل عليها ، أما  
الصوفى فعنده نجد أن الحقيقة شخصية ذاتية لا يمكن التعبير عنها أو  
نقلها الى الآخرين لانها تعتمد على تجربة شخصية حية لا يمكن أن تنقل  
الى الآخرين . ثم ان الفيلسوف يجعل بحثه فى الالهيات فرعا من فروع  
أبحاثه المتعددة أما الصوفى فان الالهوية عنده كل ما فى الأمر : وهى  
حياته كلها وبدونها يفقد هذه الحياة . ولهذا فان الصوفى مؤمن بموضوعه  
يسعى الى التوحد معه رافضا كل ما عداه ، أما الفيلسوف فقد يبرهن

(١) الكلاباذى ص ٧٨ - ٨١ .

على موضوع معين دون أن يجعل للبرهان هذا دخلا في حياته • بعبارة أوضح فان معرفة الفيلسوف معرفة نظرية ، أما معرفة الصوفى فهى معرفة عملية تتجلى عليه فى كل خطوة يخطوها •

وأخيرا فائنا نجد - فيما يتعلق بعلماء الكلام - ان الصلة بين الانسان والله ، صلة عبد بعبود صلة ثواب وعقاب الامر الذى يحدد سلوك المتكلم طمعا فى هذا وخوفا من ذلك ، أما الصلة التى يصورها لنا الصوقية فليست كذلك • انها صلة عاشق بمعشوق صلة حبيب بمحبوب حتى وان لم ينل من محبوبه هذا شيئا لانه حب خالص لا يقصد الحبيب من ورائه نفعاً من المحبوب أو دفع اذى عنه • بعبارة أخرى ان الحب الالهى هنا والطاعة الالهية غاية فى حد ذاتها وليست وسيلة لامر آخر بينما عبادة الله ومراعاته عند المتكلمين وسيلة لدخول الجنة والهروب من النار ومن ثم فان العبادة هنا وسيلة وليست غاية •

هنا نستطيع ان نقرر ان التوحيد عند المتكلمين انما يعتمد على النص فى المقام الاول ، لان المتكلمين مهما اختلفوا فيما بينهم الا ان ما يجمعهم هو أنهم مؤمنون يريدون ان يعقلوا ما يؤمنون به • وكل فريق منهم يسعى الى ايمانه ويدافع عنه من داخل النص الدينى كما يفهمه ويتصوره • أما التوحيد عند الفلاسفة فانه توحيد يعتمد كلية على العقل بحيث اذا كان ثمة آيات تخاطب العقل بالنسبة لقضية التوحيد ادرجها الفيلسوف فى جملة أدلته على الوجدانية وكلها أدلة تظل فى اطار النظر والبرهان • ولذلك نجد ان الفيلسوف يعقل أولا ثم يؤمن تانيا بعكس المتكلم • أما الصوفى فان توحيده يعتمد على الذوق ، على المعرفة والشهود الذى لا يرى فى الوجود كله الا الله • وهو وان شهد بوجود موجودات اخرى قائماً يشهد بها من حيث ان الذات الالهية تتجلى من خلالها ومن حيث ان هذه الموجودات تدل على عظمة الله وقدرته • ونادرا ما يتخذ الصوفى الموجودات دليلا على وجود الله لان الصوفى يسعى الى تخطى مرحلة الاستدلال هذه الى مرحلة المعاينة والمشاهدة والفتناء لكى يبقى

هناك ٠٠ ونحن نعلم أن الصوفية تمر بدرجات متباينة من التوحيد : تبدأ بتوحيد الله من خلال أفعاله وصفاته ثم تمر بتوحيده سبحانه من خلال مشاهدة موجوداته حيث تدرك الذات بأدراك الموجودات ، ثم تنتهي إلى وحدة الوجود حيث لا يرى الصوفى إلا وجوداً واحداً حقاً هو الوجود الإلهي ٠

ان غاية ما يصل العقل اليه فى مسألة الألوهية هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزّه عن صفات المصدثات هو مبدأ المبدأىء وعلّة الوجود ٠ ولكن هذا الاله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل بالانسان ويحبه ويناجيه لانه اله موغل فى التجرد والسلبية وليست له تلك الصفات الايجابية التى تصل بينه وبين الخلق ٠ هو مبدأ ميثافيزيقى وليس الها على الحقيقة ٠ وقد يخلع العقل على الله صفة ايجابية كصفة « الخير » على نحو ما فعل ابن سينا فى فلسفته ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة فى نهاية التحليل الا انها « منح الوجود » ، وبذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الاولى أو المبدأ الاول فى وجود العالم أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الاول كما يقول ابن سينا (١) ٠

وفضلاً عن هذا كله فان الادراك بالعقل ليس ادراكاً مباشراً وانما هو استدلال يعتمد على مقدمات معينة بحيث توجد عدة وسائط بين العقل وبين موضوع معرفته حيث يضع العقل نسبة بين هذا وذاك ٠ اما الادراك بالقلب أو الحدس فانه ادراك مباشر لا يعتمد على مقدمات أو وسائط ٠ انه يدرك النتيجة فى المقدمة ٠ ولهذا نجد أن المعرفة الذوقية تتم باتحاد المدرك مع موضوع ادراكه ، اما المعرفة العقلية فلا يتحد العقل مع موضوع معرفته بل يظل متميزاً عنه ٠ ويترتب على ذلك ان المعرفة الذوقية تجرية تحياها الذات وتخوضها وتفنى فيها كلية ، اما الادراك العقلى فلا يتعدى كونه حكماً يصدره العقل بالوجود أو العدم ، بالنفى أو الاثبات ، على

---

(١) التصوف الثورة الروحية ص ٢٥٣ ٠



موضوع معرفته • ويستطيع من يتتبع خطوات العقل أن يصل الى نفس النتيجة • اما هناك فى التصوف فان التجسرية لا يخبرها الا صاحبها وتتعدد نتيجة التجربة بتعدد السالكين المرئدين • فقد يرى فرد ما لا يراه غيره ، وكما قال الغزالي : فكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر •

## الفصل الثاني

### مصادر التصوف الاسلامى

#### ١ - تمهيد :

علينا الآن وبعد ان القينا نظرة شاملة وموجزة على مفهوم التصوف وعلى الاشتقاق اللغوى لهذا التيار ان نبحث الآن عن مصدر التصوف الاسلامى وهل هذا التصوف يرد الى اصل خارجى ام انه نابع فى حقيقته من الديانة الاسلامية ام ان الدين الاسلامى والثقافات الاجنبية قد ساعدت على خروج هذا التيار الى حيز الوجود الفعلى .

ولقد تعددت الآراء وتباينت بشأن مصدر التصوف الاسلامى . فذهب فريق من الباحثين الى ان هذا التصوف انما وجد تحت تأثير عوامل اجنبية ولا دخل للديانة الاسلامية فى نشأته ، وهذه العوامل قد تكون فارسية وقد تكون هندية وقد تكون يونانية . ولعل ما دفع هذا الفريق الى هذا الرأى ظهور بعض التيارات الصوفية القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الاخرى التى رأوا انها تخالف العقيدة الاسلامية ، فما كان اسهل عليهم ان يردوا نشأة هذه التيارات فى البيئة الاسلامية الى عوامل غير اسلامية . أضف الى ذلك ان أصحاب هذا الرأى يستندون الى ان الدين الاسلامى قد حارب الرهبنة والعزلة عن الناس مببنا ان الدين الاسلامى فى جوهره دين عمل وليس دينا للتكاسل والرهبنة وان الانسان عند المسلمين بما يعمل ، لان عمل الانسان سواء لنفسه ولأمة محسوب عليه . فكيف يمكن والحالة هذه ان يكون هذا الدين نفسه مصدرا لمثل هذه التيارات ؟

والى مثل هذا الرأى ذهب كثير من الباحثين أمثال جوبينو Gobinea وفريدرش دلتش F. Delitzsch ورينان Renan وجيغر Gei Ger وكوفمن D. Kaufman وجولدتزيهر I. Goldziher وبكر c. h. Becker ، واسين بلاثيوس A. Palacios . الخ فقد ذهبوا الى رد التصوف الاسلامى الى عناصر اجنبية : ايرانية او مسيحية او هندية او يونانية ، ودعموا دعواهم بأمرين :

( ا ) وجود شبه بين حركات الزهد والتصوف بين هذه التيارات وبين كثير من رجال التصوف الاسلامى . وساقوا امثلة كثيرة على ذلك منها ما هو خاص بالملبس ، ومنها ما هو خاص بمحاسبة النفس ومنها ما هو متعلق باستغراق النفس كلية فى الله . الخ .

(ب) الأمر الثانى الذى من أجله نادى هؤلاء برد التصوف الاسلامى الى عناصر اجنبية هو ما زعمه بعضهم من أن العرب كجنس سامى ليست له القدرة على الخلق والابداع وتجاوز الجزء الى الكل . الخ ومن ثم فان مالديهم من تصوف ينبغى أن يرد الى اصول خارجية ( ا ) .

وفى مقابل هذا التيار السابق نجد تياراً آخر ينقى اصداقه ان يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل اجنبية ، بل انه فى رأيهم نابج اساسا من الدين الاسلامى نفسه ( وعلى راس هذا التيار نجد الصوفية انفسهم ) واصحاب هذا الرأى يذهبون الى أن القرآن والسنة قد مهدا بالفعل لنشأة التصوف من حيث ان لهجة الزهد والورع والتقوى والتصوف من بطش الله كلها فى الحقيقة كان من السهولة بمكان أن يترجمها الصوفية - على ضوء الجنة والنار أيضا - الى تعاليم اساسية اعتنقوها ودارلوا نشرها

---

( ا ) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق الاسلامى ، الفصل الثانى ، حيث فندنا ودحضنا فكرة السامية هذه - القاهرة سنة ١٩٨٢ - مكتبة الحرية . وراجع د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه تاريخ التصوف الاسلامى ص ٣١ - ٤٣ .

كما سنرى ذلك فى حينه . وهذا الفريق يرى أن التصوف لم يبدأ فى القرن الثانى الهجرى كما هو شائع بل انه نشأ بين ادضان الديانة الاسلامية وظهر بظهور القرآن الكريم وثبتت اقدامه السنة النبوية وسيرة الصحابة والتابعين وتابع التابعين . واذا لم يكن التصوف قد اتخذ منذ فجر الاسلام هذا الاسم فان ذلك ليس دليلا البتة على عدم قيامه فى وقت مبكر .

٥٠٧

والى هذا الرأى ذهب « لويسى ماسينيون » . ففى بحث له بعنوان « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى » يقول : ان الدراسة النقدية لمصادر التصوف لم تتم بعد . والباحثون فى الاسلاميات ، وقد أدهشهم الافتراق العقيدى العميق الذى يقصل وحدة الوجود الحالية فى التصوف عن العقيدة السننية الدقيقة ، ظنوا أن فى وسعهم تصور التصوف على أنه مذهب مستورد من الخارج ، نشأ عن الرهبانية السريانية (مركس Merx ) أو الأفلاطونية المحدثة اليونانية ، أو المزدكية الفارسية ، أو مذهب الفيدانتا الهندوكى (جونز ) . وقد بين نيكلسون أن افتراض كون التصوف مستعارا من الخارج هو افتراض لايمكّن قبوله فى صورته المبسطة هذه . ذلك أنه منذ بداية الاسلام يمكن مشاهدة أن تكوين الآراء الخاصة بالصوفية المسلمين قد تم من الداخل خلال التلاوة المتواصلة المتأمله للقرآن والحديث ، وتحت تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية فى داخل المجتمع الاسلامى نفسه . لكن اذا كانت البنية الأولى للتصوف اسلامية وعربية بوجه خاص ، فانه لیس من غير المفيد تحديد العناصر التزويقية الأجنبية التى استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه . وهكذا أمكن العثور أخيراً على عدة عناصر تقويه مستمدة من الرهبانية المسيحية (أسين بلاثيوس ، فنسك ، تور أندريه) وكثير من المصطلحات الفلسفية الهلينية المترجمة عن السريانية والنظائر الايرانية (الى افتراضها بلوشيه Blochet ) لم تفحص أبداً ، أما العناصر السنسكريتية (رأى هورتن) فان قليلا من الحجج قد اضيفت الى الافتراضات

القديمة للتناظر التي قال بها البيروني ودارا شكوه عن النظائر بين الأوبنشاد أو اليوجا سوترا وبين عقائد الصوفية الأوائل ، وفي مقابل ذلك ، فإنه من المحتمل أن تبين الدراسة النقدية للعمليات المادية لايقاع الذكر عند الطرق الصوفية الحديثة - عن نفوذ بعض طرائق الزهد الهندوكية « (١) » .

على أننا من جانبنا نرى أن القضية القائلة برد التصوف الاسلامي اما الى عوامل أجنبية كلية أو عوامل داخلية كلية ٠٠٠ هذه القضية باطله من أساسها لأنها تستند فيما يبدو الى أن الجمع بين العاملين محال وأن الدين الاسلامي من هذه الجهة يناقض التراث الاجنبي كلية ، كما أن هذا التراث الاجنبي لا يتفق والدين الاسلامي أيضا .

نحن نرى أن الدين الاسلامي وأن كان دينا جديدا فإنه لم يكن هدمًا لا لكل الديانات السابقة عليه ولا لكل الثقافات . ومن جهة أخرى فإن الثقافات والديانات السابقة على الدين الاسلامي تتفق بدورها مع الاسلام في بعض المسائل وتختلف معه في البعض الآخر . بعبارة أخرى أن الاتفاق بين الدين الاسلامي وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا كما أن الاختلاف أيضا بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا . وهذا يعني أننا من أنصار الرأي القائل أن التصوف الاسلامي وأن كان راجعا الى عوامل اسلامية في المقام الاول إلا أن ثمة عوامل أخرى غير اسلامية ساعدت على نشأته وقيامه في البيئة الاسلامية ذاتها . وعلينا هنا أن نضع نصب أعيننا أنه « ليس من الصواب - كما قال اقبال - أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما الى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فإنه لا فكرة من الافكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس الا اذا كانت تمت اليهم بصلة » فإذا جاء عامل خارجي ايقظها

---

(١) عن د . عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي ص ٤٧ - ٤٨ وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .

لكنه لا يخلقها خلقا . وعندما بحث المستشرقون فى أصل التصوف ذهبوا الى أن مرده الى هذا العامل الخارجى أو ذاك ونسوا أن أية ظاهرة عقلية وتطور عقلى فى أمة لا يكون لها معنى ولا يفهمان الا على ضوء الظروف العقلية والسياسية والدينية والاجتماعية التى عاشت فيها هذه الامة قبل ظهور تلك الظاهرة (١) .

أن كل المنابع الاجنبية والمحلية أن صح التعبير كما قال نسر من الدارسين (٢) كلها مصادر للتصوف وكل مصدر منها يعد جزءا للملحة التامة ولكن لا يعد أى واحد منها على حدة علة تامة .

وحقيقة الامر أن التصوف طريقة مركبة معقدة وكانت لها مصادر متعددة ومختلفة ارتوت من ينابيع عديدة ، والصوفية أنفسهم كانوا واعين من حيث المذاق والسليقة . ولم يتقيدوا بقيود معين ، بحيث أنهم بمجرد أن كانوا يشاهدون أمرا موافقا لعقيدتهم وذوقهم يسارعون الى الأخذ به رغم أنه قد ينتمى الى مصدر غريب عنهم تماما وكان قولهم فى هذا الصدد أن غصن الودر أينما ينبت فهو ورد .

على أنه ينبغي أن يلاحظ فى هذا الصدد ان المتصوفة وان تأثروا بعناصر اجنبية الا أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها بل أنهم حاولوا تطويعها وادخالها وتأويلها تأويلا اسلاميا بحثا بحيث أضحت من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الاسلامية وبين غير الاسلامية . ومعنى هذا أننا اذا كنا الآن بصدد الحديث عن مصادر اسلامية وغير اسلامية للتصوف الاسلامى فان هذا لايعنى تمييزا حاسما أو فاصلا بين هذه المصادر أو أن هذا المصدر منفصل عن ذاك . ان رأينا هو أن المصادر التى سنأتى الآن على ذكرها (وهى مصادر اسلامية وغير اسلامية)

---

(١) د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص

٥٥ ط١ دار المعارف بمصر .

(٢) د . قاسم غنى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٩٠ وما بعدها .

ساعدت على قيام التصوف الإسلامى . ان التصوف كما اسرنا فديم قدم البشرية وانه مرتبط بوجود « الانسان » ولهذا فان هذه العوامل مجتمعة يكمل بعضها البعض الآخر . وما دامت الانسانية لا تخص هذا المجتمع أو ذاك فان ما يرتبط بها أيضا ينبغى أن يكون عاما بينها . صحيح ان التصوف كما سنرى ، قد يرتبط بهذا المجتمع أو ذاك وقد يكون هذا العامل اشد تأثيرا بالنسبة لهذا المجتمع عن غيره من عوامل اخرى . . . صحيح كل هذا ، الا ان الرأى الاخير هو أن التصوف موجود هنا وهناك وان له منهجا خاصا وطبيعة خاصة وهدفا خاصا . وفى رأينا أن العناصر الاجنبية لو لم تجد لدى الديانة الاسلامية مجالا خصبا لقيام التصوف لما صحت نشأته فى البيئة الاسلامية . كما ان الديانة الاسلامية بدورها لو لم تكن فيها البذور الاولى للتصوف لما نهض بتأثير التيارات الخارجية التى روتها ، أى ان العوامل الخارجية ما كان بوسعها أن تقيم « التصوف » بمفردها فى المجتمع الاسلامى .

ولقد حالف الصدق قول نيكلسون الذى ذكر فيه « ان هذه الحقيقة حقيقة تأثر التصوف الاسلامى بعناصر اجنبية ينبغى الا تدفعنا الى ان نتطلب فى مثل هذه الافكار أيضا لجميع هذا الأمر الذى نحن بصدده أو ان نجعل الصوفية هى نفس العناصر الغريبة التى تشربتها وتمثلتها خلال عهد نموها » . ويستطرد فيقول « فلو أن المعجزة وقعت وانقطع الاسلام تماما عن كل صلة بالاديان والفلسفات الاجنبية لكان من المحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لان فيه بذوره ، وليس فى طوقنا ان نفرذ القوى الداخلية التى تعمل فى هذا الاتجاه ما دامت خاضعة لقانون الجاذبية الروحية وتيارات التفكير القوية التى انصبت داخل العالم الاسلامى من النحل غير الاسلامية التى تقدم ذكرها - دفعت الاتجاهات المختلفة فى الاسلام تلك الاتجاهات التى أثرت فى الصوفية ايجابا او سلبا » .

## ٢ - مصادر التصوف غير الإسلامية (الأجنبية) :

إذا أردنا أن نتحدث بصورة كاملة وتفصيلية عن المصادر غير الإسلامية للتصوف الإسلامي ، لما فرغنا من ذلك في كتابنا هذا ، ذلك أن الموضوع متشعب ومعقد ، فنظرا لأن التصوف ملازم للإنسان أينما كان ، ومتى كان ، توجد من ثم بذور للتصوف في كل مجتمع إنساني . وهذه البذور تتشابه فيما بينها قرب هذا التشابه أو بعد . فالهم أن نمة خيطا واحدا ساريا في كل تصوف . وهذا يعني أننا إذا شئنا استقصاء البحث عن مصادر التصوف غير الإسلامية فأننا مطالبون حينئذ أن نبحث عن « التصوف » بوجه عام قبل الإسلام ، ثم نبحث عن أوجه الشبه ( أو الخلف) بين هذا التصوف وبين التصوف الإسلامي . ليس هذا فحسب بل أننا لكي نبين فكرة التأثير والتأثر علينا أن نبين كيف انتقل هذا التراث أو ذاك إلى المسلمين . وهنا سنجد أنفسنا أمام عدة تيارات منها الهندية والفارسية واليهودية والمسيحية . . . الخ وكل تيار من هذه التيارات له تفرعات عدة يكاد يكون كل فرع مذهباً قائماً بذاته .

ولهذا فإننا سوف نتحدث عن تيارين رئيسيين أحدهما ديني والآخر فلسفي نرى أنهما قد لعبا دوراً هاماً في نشأة التصوف الإسلامي . وهذان التياران هما المسيحية والافلاطونية المحدثة . وإذا كنا قد اخترنا هذين التيارين من حيث أن أحدهما (المسيحي) يمثل التيار الديني والآخر (الافلاطونية المحدثة) يمثل التيار العقلي الفلسفي - فإن هذا لا يقلل البتة من شأن التيارات الأخرى وما لعبته من أدوار بالغة الأهمية في التصوف الإسلامي . ولنبدأ الآن الحديث عن الأثر الديني المتمثل في المسيحية .

### ( أ ) المصدر المسيحي :

لا يستطيع أحد أن يجادل أو يشك في أن الديانة المسيحية كانت منتشرة في الجزيرة العربية وفي تلك البقاع التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية . بل أن أكثر المشتغلين بحركة الترجمة في العصور الإسلامية كانت الغالبية العظمى منهم من النصارى . ثم أن مؤرخي الفرق والعقائد



يذكرون ان بعض متصوفى الاسلام اما انهم كانوا مسيحيين واما انهم يرجعون فى الاصل الى المسيحية . نريد من هذا ان نقول ان الدين المسيحى والتعاليم والطقوس المسيحية كانت منتشرة بين المسلمين . ومن ثم فقد عرفوها ووقفوا عليها . ولا أدل على ذلك من تلك القصص والروايات التى نجدها فى كتابات المتصوفة وكلها تتحدث عن الزهاد المسيحيين وتشير الى تعاليم السيد المسيح .

بل ان القرآن الكريم نفسه قد اوضح ان النصارى اقرب الناس مودة الى المسلمين « لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى : ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون . واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق . يقولون ربنا امننا فاكتبنا مع الشاهدين(١) .

هذه الديانة المسيحية بتعاليمها وتعاليم معتنقيها قد اثرت فى نشأة التصوف الاسلامى وتأثر بها . وهذا واضح كل الوضوح من التشابه الكبير للغاية بين الاتجاهين فى المسائل الخاصة بالتصوف من حب وزهد وشوق ومعاناة وتصفية للنفس وتطهير للقلب ومعاينة لله وحب الفقر والبعد عن الاهتمام اهتماما رئيسيا بشئون الدنيا والمرآة وغير ذلك « . . . اننا نلتقى فى ثنايا بعض النظريات الصوفية فى الحب الالهى ببعض الالفاظ والعبارات والعقائد التى هى من أصل نصرانى مثل القول باللاهوت والناسوت وحلول الاول فى الثانى اذا بلغ هذا درجة معينة من الصفاء الروحى ومثل القول بالكلمة التى هى فى النصرانية واسطة بين الله والخلق والتى اصطنعها بعض الصوفيه فى التعبير عن نظرياتهم فى الحقيقة الحمديّة باعتبارها أول مخلوق خلقه الله ، أو أول تعين للذات

---

(١) المائدة ص ٨٥ .

الالهية فاضت منه بقية التعينات الاخرى من روحية ومادية (١) . وفيما يلي مقتطعات من التراث المسيحي توضح ذلك .

ففيما يتعلق بالزهد وهو الف باء التصوف نجد أن التعاليم المسيحية واضحة للغاية وليست موضع شك . كما أن هذه التعاليم قد نهت عن السرقة والغش والخداع والمراعاة (ان فى الظاهر مع الرب وان فى الظاهر مع الخلق) سواء مع الرب ومع الخلق . فقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لاحد المؤمنين الجدد : « ان أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع املاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعالى اتبعنى » (٢) .

كذلك ورد فى انجيل لوقا قوله : « فلا تطلبوا انتم ما تأكلون وما تشربون ولا تقلقوا ، فان هذه كلها تطلبها أمم العالم . واما انتم فابوكم يعلم انكم تحتاجون الى هذه . بل اطلبوا أولا ملكوت الله وهذه كلها تزداد لكم . لا تخف أيها القطيع الصغير لان اباكم قد سر أن يعطيكم الملكوت . بيعوا ما لكم واعطو صدقة . اعملوا لكم اكياسا لا تفنى وكنزا لا ينفد فى السموات حيث لا يقرب سارق ولا يبلى سوس . لانه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم ايضا » (٣) .

كذلك نجد أن التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الاهل والاصدقاء حتى وان اساءوا الى الانسان « قد سمعتم ان قيل للأولين العين بالعين والسن بالسن ، أما أنا فاقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر . . . قد سمعتم انه قيل أحب قريبك وابغض عدوك أما أنا فاقول لكم أحبوا اعداءكم واحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويضطهدونكم » (٤) . وقد ورد كذلك فى انجيل متى « سمعتم انه قيل للقدماء لا تحنث بل أوف للرب اقسامك . واما أنا فاقول لكم لا تحلفوا البتة

- 
- (١) د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٥٤ .  
(٢) انجيل لوقا الاصحاح ١٢ والعدد من ٢٩ : ٣٤) .  
(٣) انجيل متى ١٩ - ٢١ ومرقص ٢٠ - ٢١) .  
(٤) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .

لا بالسماوات لأنها كرسى الله ولا بالأرض لأنها موطن قدميه ولا بأورشليم لأنها مدينة الملك العظيم . ولا تحلف برأسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة بيضاء أو سوداء . بل ليكن كلامكم نعم نعم لا لا . وما زاد على ذلك فهو من الشرير «(١) لا بد أنكم قد سمعتم أنه قيل للأولين لا تقسموا إيماننا كاذبة بل اجتهدوا لتوفوا بإيمانكم لله ، ولكنى أقول لكم لا تحلفوا أبدا ، لا بالسماوات لأنها عرش الله ولا بالأرض لأنها موطن قدميكم ولا بأورشليم لأنها مدينة الملك العظيم . ولا تقسموا بشعور رؤوسكم لأن أحدكم لا يستطيع أن يجعل شعرة بيضاء سوداء ولا شعرة سوداء بيضاء بل يكون كلامهم نعم نعم ، لا لا وكل ما زاد على ذلك فهو من الشرير » .

رورد أيضا لا بد أنكم سمعتم أن أحبوا جيرانكم وخاصمو اعداءكم ولكنى أوصيكم بمحبة اعدائكم باركوا لاعنيكم واحسنوا الى مبغضيتكم . وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم ، لكي تكونوا ابناء ابيكم الذى فى السموات . فانه يشرق شمسك على الاشرار والصالحين ويمطر على الابرار والظالمين . لانه ان أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم . اليس العشارون أيضا يفعلون ذلك . وان سلمتم على اخوتكم فقط فأى فضل تصنعون . اليس العشارون أيضا يفعلون ذلك . فكونوا انتم كاملين كما ان اباكم الذى فى السموات هو كامل(٢) .

قد سمعتم أنه قيل للقديس لا تن ، واما أنا (أى المسيح) فاقول لكم ان كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعترك فاقطعها والحقها عنك . لانه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم . وان كانت يدك اليمنى تعترك فاقطعها والحقها عنك . لانه خير لك ان يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم(٣) .

- 
- (١) متى ٥ : ٣٣ - ٣٧ .  
(٢) متى ٥ : ٤٣ - ٤٨ .  
(٣) متى ٥ : ٢٧ - ٣٠ .

هذه التعاليم وغيرها كثيرة تطابق الى حد كبير أقوال الصوفية وتعاليمهم كما سنرى . فقد ذكر على لسان المحاسبي مثلا قوله فى بيان أولى خصال السالك فقال « ان أولى الخصال هى الا تقسم بالله » . وقد رأينا ان الصوفى ينبغى عليه ان لا يحزن على شىء ضاع منه ولا يفرح لامر من أمور الدنيا ولا ينبغى عليه ان يهتم الا بما هو خالد باق وعليه ان يكرس كل وقته ويطوع كل جوارحه لكى يصل الى الله ومن تم فعليه ان يمتنع عن أى سلوك ينفى به عن هذا الطريق .

نم ان الحب الالهى والشوق الى الله والرغبة فى لقائه ومعانيته وهى أمور تدخل فى صميم التصوف الاسلامى نقول ان هذه الامور قد وردت فى اقوال كثيرين من نساك النصارى ورهبانهم وهى اقوال بات واضحا انها اترت الى حد غير قليل فى التصوف الاسلامى : فقد روى ان أحد الزهاد المسلمين سأل راهبا مسيحيا قائلا له : ما أكبر علامات الايمان ؟ فاجاب الراهب : حينما يستولى العشق على قلب المؤمن . وسأل أحد المسلمين راهبا آخر بقوله : أى شىء أقوى ما تجدونه فى كتبكم ؟ فاجاب الراهب ما نجد شيئا أقوى من أن تجعل حيلك وقوتك كلها فى محبة الخالق . وسئل آخر : متى يكون الرجل أكثر امعانا فى فى العبادة فاجاب قائلا : « حين يملك الحب قلبه فليس له عندئذ من مسرة ولا رغبة الا فى العبادة المتصلة » .

وقيل فى حكاية أخرى ان المسيح عليه السلام قد مر بثلاثة أشخاص صفر الوجوه نحاف الاجسام فسألهم السبب فى نحافتهم واصفرار وجوههم . قالوا : بسبب خوفهم من النار . فقال لهم السيد المسيح : « انكم تخافون شيئا خلقتم منه والله كفيل بنجاة من يكونون فى خشيته ورهبته » . ثم صادف بعد ذلك ثلاثة آخرين كانوا أكثر نحافة وامتقاع لون : نسألهم : لماذا انتم بهذه الحال ؟ قالوا : بسبب تشوقنا الى الجنة . فاجاب المسيح : انكم تطلبون شيئا خلق من اجلكم وعلى الله ان يحقق آمالك . ثم انتهى الى ثلاثة آخرين كانوا أكثر هزالا وامتقاع لون ممن قبلهم

فسالهم : لماذا انتم على هذا الحال ؟ قالوا بسبب العشق لله . فقال المسيح : انكم اقرب الناس اليه . وفي رواية اخرى انهم قالوا « نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن حبا له وتعظيما لجلاله . قال : فانتم اولياء الله حقا . معكم امرت ان اقيم فاقام بين اظهرهم » (١) .

كذلك نجد أنه قد ورد في انجيل متى ان على الانسان ان لا يكرس وقته الا الى الله وان يتوكل عليه فهو وحده الخالق الرازق وهو وحده كفيلا بأن يحقق للمرء سعاده « اقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من اجل ربحكم ماذا تأكلون او ماذا تشربون ، ولا من اجل بدنكم ماذا تلبسون . افليست الروح احسن من الطعام والبدن احسن من اللباس ؟ فانظروا الى طيور السماء انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن . وابوكم السماوي يقوتها . الستم انتم بالحرى افضل منها . ومن منكم اذا اهتم يقدر ان يزيد على قامته ذراعا واحدة . ولماذا تهتمون باللباس . تأملوا زنايق الحقل كيف تنمو . لاتتعب ولا تغزل . ولكن اقول لكم انه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها ( اى من شجيرات الحقل ) . فان كان عشب الحقل الذى يوجد اليوم ويطرح غدا في الحرق يلبسه الله هكذا افليس بالحرى جدا يلبسكم انتم يا قليلي الايمان . فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل او ماذا نشرب او ماذا نلبس . فان هذه كلها تطلبها الأمم . لان اباكم السماوي يعلم انكم تحتاجون الى هذه كلها . لكن اطلبوا اولا ملكوت الله وبره وهذه كلها تزداد لكم . فلا تهتموا للغد . لان الغد يهتم بما لنفسه . يكفى اليوم شره (٢) .

ففي هذا النص اشارات عديدة بعضها خاص بالوقت وكيف ان « الصوفى ابن وقته » وبعضها خاص بالزهد فى الأكل والملبس لان رسالة المرء اكبر

(١) راجع قاسم غنى ص ٩٩ .

(٢) ( انجيل متى الاصحاح السادس من العدد السادس والعشرون حتى الثالث والثلاثون ) .

من الاكل والشراب وغيرهما من مظاهر ، وبعضها خاص بتمايز البدن من النفس وان على المرء ان يهتم بالروح لا بالبدن وان يجعل هذا الاخير فى خدمة النفس المتطهرة المطمئنة ، وبعضها خاص بمقام التوكل « ان اياكم فى السماء هو الذى يرهاها » . اوصى الأغنياء فى الدهر الحاضر الا يستكبروا ولا يلقوا رجاءهم على غير يقينية الغنى بل على الله الحى الذى بمنحنا كل شىء يفنى للتمتع . . . مدخرين لانفسهم اساسا حسنا للمستقبل لكى يمسكوا بالحياة الابدية(١) .

وفى رسالة يوحنا الرسول الاولى نجد . . . « لا تحبوا العالم ولا الاشياء التى فى العالم . ان احب احد العالم فليست فيه محبة الآب . العالم يمضى وشهوته واما الذى يصنع مشيئة الله فيثبت الى الابد . . . وهذا هو الوعد الذى وعدنا هو به الحياة الابدية . فلا ينبغي على المرء ان يخاف الجوع او العطش ، كما ان عليه ان لا يخاف على نفسه ولا ان يحزن على شىء لان كل ما يحدث فهو مقدر من قبل الله . والمسيحية بهذا انما تدعو الى الزهد وتمدح الفقر والفقراء والرحماء والمضحون بانفسهم من اجل الرب . . . « طوبى للسالكين بالروح فان لهم ملكوت السموات وطوبى للودعاء لانهم يرثون الأرض وطوبى للحنانى لانهم يشبعون » .

أما عن تصفية النفس ومجاهدتها ومداومة الذكر وغير ذلك من أمور ينبغي أن يقوم بها السالك الطريق فقد وجدت فى المسيحية أقوال كثيرة فى هذا الصدد نجتزئ منها ما يلى : « قال يسوع لتلاميذه : ان اراد احد ان يأتى ورائى فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويتبعنى فان من اراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن أهلك نفسه من أجلى يجدها(٢) وفى هذا اشارة الى ان فى هلاك صفات النفس الفانية بقا لها ببقاء خالقها وانه كلما ابتعد المرء عن ميوله وأهوائه كلما اقترب من الذات الالهية . وفى موت النفس حياتها

---

(١) رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل تيموثاوس

٦ / ١٧ : ١٩ ) .

(٢) متى ١٦ : ٢٤ - ٢٥ .

« ان لم تقع حبة الحنطة فى الأرض وتمت فهى تبقى وحدها ولكن ان ماتت  
تأتى بثمر كثير » وهذه اشارة الى موت المسيح (١) الكفارى والنيايى  
لخلاص البشرية كما تقول المسيحية .

والمسيحية وان عرفت الطريق الى الله من خلال الحواس والعقل فانها  
ايضا قد عرفت من خلال القلب بل انها فضلت هذا الطريق على غيره من  
طرق ، اذ من خلاله يرى المؤمن الله مباشرة ويعاينه عيانا . فقد ورد فى  
انجيل متى ما نصه : « طوبى للأتقياء القلوب لأنهم يعاينون الله » (٢) .

### (ب) الأفلاطونية المحدثة :

ما من شك فى ان افلاطون وافلوطين لعبا دورا كبيرا فى الفلسفة  
الاسلامية والتصوف الاسلامى . بل ان ارسطو قد وصل الى المسلمين فى  
ثوب افلاطونى ومزج فكره بالفكر الافلاطونى . وقد تأثر مفكرو الاسلام  
وفلاسفته بأرسطو الافلاطونى . اى أن المفكرين المسلمين لم يقفوا على  
الفكر الأرسطى خالصا بل وصلهم ارسطو صاحب كتاب  
الربوبية وهو الكتاب الذى قال عنه أحد المستشرقين انه « أهم كتابات  
الافلاطونية المحدثة وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا وهو ترجمة مختصرة  
للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعيات افلوطين Enneads . وكان تصوف  
افلوطين فلسفيا ولم يكن دينيا غير أنه كان يخضع بسهولة للتفسير فى ظل  
الآلهيات . كما أصبحت الافلاطونية المحدثة فى مجموعها مذهبا لاهوتيا  
على يدى يامبليخوس ووثنى حران وأمثالهم . وكان الصوفية يميلون الى  
هذا النوع من التطبيق حيث قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفى  
من هذا المذهب . ومن المحتمل كما يقول أحد المستشرقين ان أثرا من الكتب  
المنسوبة الى ديونيسيوس ( يعقوب بن صليبي ) كان موجودا فى الاسلام  
فى ذلك الوقت . فالكتابات المنسوبة الى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات  
أربعة اثنان منها هما « اللاهوت الصوفى » وهو كتاب ذو فصول خمسة

(١) بزردها ١٢ : ٢٤ .

(٢) متى ٥ : ٨ .

وآخر اسمه « أسماء الله » وفيه ثلاثة عشر فصلا ، وكان هذا الكتاب مصدرا رئيسيا للاهوت الصوفى فى المسيحية . وقد ورد أول ذكر لهذه الكتابات سنة ٥٣٢ م حين ادعى المدعون انها من تأليف ديونيسيوس الاريوباغى تلميذ القديس بولس أو تمثل تعاليمه على الأقل . ويذكر المؤلف ان هيرثيوس كان معلما له وهذا يمكننا من ان نحدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان بن صنديلى وهو الذى كان يكتب تحت اسم هيرثيوس . ثم يضيف « أوليرى » الذى اقتبسنا منه الفقرة السابقة يضيف قوله « ولقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالاعربية ولا بد ان يكون المسلمون قد عرفوها لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين . ولا دليل لدينا على انها قد ترجمت الى العربية » (١) .

على كل حال نستطيع ان نقول : ان الافلاطونية المحدثه قد اثرت بطريقة أو بأخرى فى المسلمين كما اثر أيضا أرسطو الذى فاقته الافلاطونية المحدثه اثرا وتأثيرا فى المسائل الروحية وعلى رأسها التصوف . ولنوضح الآن كيفية هذا التأثير فنقول : ان الافلاطونية المحدثه ، وبوجه خاص افلوطين زعيمها الروحى قد ركز كل فلسفته على صلة النفس بالبدن من جهة وعلى علاقة هذه النفس بالواحد من جهة أخرى . ونحن نعلم ان من أهم آرائه ان النفس من عالم خالد أنزلى وأنها لسبب ما هبطت الى البدن الذى هو مصدر كل الشرور والآلام . وان ما أصاب النفس من جهل وقصر نظر وسوء تدبير إنما يرجع فى المقام الأول الى البدن وانشغال النفس بتدبيره وترك عالمها الأعلى . كذلك نعلم ان افلوطين يرى ان على المرء اذا أراد المعرفة الحققة ان يتخلص من البدن ومن همومه . وهنا يذكر « ان الحواس تستخدم لصالحنا . وهى قد تستخدم أيضا فى المعرفة . ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حظه العاثر ان يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ما دام قد نسى .

---

(١) أوليرى . الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٩٧ - ١٩٨  
وقارن : نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣ - ١٥ ترجمة  
د . أبو العلا عفيفى - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .



ومحال ان يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان . بل انه قد ذكر انه طالما ان بدننا موجود معنا وطالما ان النفس مرتبطة به فلن تاتينا ولو مرة واحدة معرفة صحيحة . ولهذا نصحن ان اردنا الاتصال بالنبع الأول بقوله « ان من اراد ان يحس النفس والعقل والآنية الأولى التى هى علة العقل والنفس وسائر الأشياء فانه لا يدع الحسائس ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم فى باطنها ويثبت زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها . فليحرص على ان يسكنها فاذا سكنت الحسائس ورجع الى ذاته ونظر فى داخله قوى على ان يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيئه » .

ويوضح افلوطين ان على النفس البشرية ان تتحد بمصدر المعرفة وذلك عن طريق ما اسماه حالة الوجد ، وهى حالة « يسقط فيها كل شىء من الموجودات ولا يكون شىء من الاغيار موجودا فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو . أى تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة اليها ويصبح كل شىء فى حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة « الغراب الأسود » وما يسميه المتصوفون المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » وبعد ان يتخطى المرء هذه المرحلة التى لم يعد يدرك فيها اين هو أى بعد ان يتخطى المرء مرحلة « الصعق » الى مرحلة « الطمأنينة » يصبح هو الله بحيث لم تعد النفس البشرية فى واد وعرفتها أو ان شئت الدقة موضوع معرفتها فى واد آخر . فلقد أضحى العالم والمعلوم شيئا واحدا . فالنفس هى الله والله هو النفس . قال افلوطين « انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راحعا اليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا . فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فاعلم انى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الآلهى ذو حياة فعالة » (١) .

(١) د . عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى من ١٤٩ - ١٥٠

ليس هذا فحسب بل ان افلوطين ذهب الى تقسيم النفس البشرية الى عدة قوى مثلما فعل من قبل افلاطون وبين ان ثمة نفوسا بهيمية وهذه لا ينبغي السكوت عليها او طاعة اوامرهما . وكما هذب الانسان بدنه وطهر النفس من شروره واثامه ، كذلك على النفس الناطقة ان تخضع تحت سيطرتها سائر النفوس الأخرى بحيث تكون أمرة والنفوس الأخرى مطيعة . . هنا فى هذه الحالة يستطيع المرء الاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد به . قال افلوطين « اذا أردت ان تدرك العقل والعالم الروحاني فتأمل نفسك وما فيها من الادناس والاساخ واثار النفس البهيمية ، فارفض ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المأكول والمشرب . ثم تأمل صورة بعض الكواكب النيرة ولبكن المشتري فاطل التحديق اليه وأنظر للآه وسنائه ثم ترق الى ماوراءه وتدرج تلقى فى كل مرتبة أنواعا من البهاء والحسن يشوقك الى ما فوقها وتذلك عليه ، وتثير نفسك وتقوى بصيرتك حتى تنظر اليه وتتحد به وتسرى جملتك فى جملته ، فان الامور التى ليست باجرام لا تتمانع عن ان يسرى الكل فى الكل ويتحد الكل فى الكل » (١) .

من هذه النصوص وغيرها نستطيع ان نخرج بعدة نقاط هامة لها صلة وثيقة بما نحن بصدد البحث فيه :

١ - يرى افلوطين ان النفس مصدر الخير وان الجسم مصدر الشر وذلك راجع الى طبيعة المصدر الذى هبطت منه لانها كما نعلم هبطت من العالم المعقول .

٢ - ولقد هبطت النفس الى العالم الأرضى أولا عن طريق نظرية الفيض Emanation الشهيرة التى نادى بها افلوطين . وهذه النفس قد هبطت لأسباب كثيرة قد ترجع لجهلها وقد ترجع الى اشتياق البدن

---

النهضة المصرية ط ٤ سنة ١٩٧٠ وافلوطين عند العرب ص٢٢ - النهضة العربية سنة ١٩٦٦م القاهرة .

(١) د . عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ص ٢٢٠ .

لها وقد ترجع لانها وسط بين العالمين : المعقول والحسوس وانها تشارك العالم الحسى بجهة وتشارك العالم المعقول بجهة اخرى ولعلها اخيرا قد ارتبطت بالبدن لحكمة الهية .

٣ - على ان هبوط النفس الى البدن وملازمتها له هبوط اضطرارى اضطرت اليه النفس ولهذا فان صلتها بالبدن صلة عارضة مؤقتة لاصلة دائمة مستمرة . بمعنى ان من طبيعة النفس ان تظل فى العالم المعقول الذى تنتمى اليه اساسا وان سعادتها وكمالها فى ارتباطها بهذا العالم والبقاء فيه . ومن ثم فان على النفس ، ان فارقت هذا العالم لسبب او لآخر ، ان تسعى جاهدة الى العودة اليه .

٤ - وعودة النفس الى العالم المعقول انما تتم عن طريق المعرفة والادراك . وهنا نجد ان النفس تتبع طريقا ذا درجات ثلاث يبدأ بالاحساس ويتوسط فى النظر وينتهى الى الوجد . . . .

فالاحساس درجة من درجات المعرفة وهو فى رأى افلاطون بمثابة الرسول الذى يأتى من قبل العقل لايقاظ النفس . اما الدرجة الثانية وهى درجة النظر العقلى فهى تلك التى يرتب فيها الانسان التصورات بعضها وبعض ويربط بينها ان من حيث الايجاب والسلب وذلك بقصد البرهان . حيث يرتب المرء الموجودات الى اجناس وفصول وانواع ويبين علاقة كل موحود بغيره من الموجودات الاخرى . ويلاحظ ان هذه الدرجة تأخذ من الحس بطرف ومن العقل بطرف آخر وهى لهذا وسط بين الحس الخالص والمعقول الخالص . تم ترتقى النفس الى الدرجة الثالثة درجة «الوجد» التى سبق ان اشرنا اليها وهى تلك التى تقطع فيها النفس كل صلة لها بالعالم الحسوس ، بحيث تغدو الذات هى الكل فى الكل . فاذا كنا فى المرحلتين السابقتين قد ميزنا بين المدرك والمدرك بين الذات المدركة وموضوع ادراكها بين العاقل والمعقول بين الحاس والحسوس فاننا هنا لا نجد هذا التمييز . فلبس ثمة ذات مدركة وموضوع تدركه . لقد أصبحت الذات هى المدركة

والمدركة ، هى العالمة وهى بعينها المعلومة ، هى العاقلة والمعقولة . ان المعرفة هنا لا تكون من ثم تحصيليا وكسبا بل انها وجود واتحاد وهوية .

٥ - على ان النفس وهى تسعى الى الخلاص من البدن والاتصال بالواحد والفناء فيه والاتحاد معه انما يدفعها الى ذلك الشوق والمحبة . فالنفس تحب مصدرها وتميل اليه وترى ان سعادتها معه لا مع غيره . ولما كانت النفس صادرة فى نهاية الامر عن الواحد ولما كان الواحد الذى يعلى سلسلة العقول ، هو مصدر النفس وينبوعها ، فان سعادة النفس انما تكمن فى اتحادهما بمصدرها هذا . وهى وان كانت قد اتصلت بالبدن واستقرت فيه لفترة مؤقتة الا ان شوقها وعشقها للعالم المعقول شوق غريزى فطرى فيها . اى ان سعى النفس للاتصال بالعالم المعقول سعى وجد بوجودها قبل البدن واثناء ملازمتها له ( ولعل هذا مصدر شقائها وهى فيه ) « ان على النفس البشرية التى هبطت الى الاجسام عقابا لها على غرورها ان تبذل الهمة وان توجه أفعالها نحو الخير كى تنال المشاهدة الالهية وذلك بان تطهر نفسها من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وان تمارس بلا انقطاع الفضائل الاربعة الرئيسية الا وهى العفة والعدل والشجاعة والحكمة .

هذه هى بصورة موجزة اهم الآراء الافلوطينية التى تهمننا فى دراستنا هذه وكما هو واضح نجد ان الآراء الافلوطينية الخاصة بوحدة واتحاد العاقل بالمعقول وقيض العالم المحسوس والمعقول عن المبدأ الاول وهبوط النفس الى البدن وبقائها فيه مدة من الزمن ، قد تطول وقد تقصر وان هذا البدن سجن للنفس وهو قد يحد الى حد ما من نشاطها لكنه لا يستطيع ان ينسيها عالمها الاعلى المعقول كذلك فان النفس وهى تسعى الى عالمها تمر بمقامات واحوال عبر الطريق الذى تسلكه . وهى تسعى الى ذلك عن طريق العشق الذى فيها وما يترتب على ذلك من مشاهدة وتفكر ورياضة وغيرها . وما يوجد بعدئذ للنفس من وجد وسكر ووله وغيبة

ومعها للتعينات الشخصية التي تعد حجبا كثيفا يمنع الاتصال بالله . نقول ان مثل هذه الآراء الافلاطونية قد راقت الى حد كبير مزاج السوفى المسلم ووجد فيها ضالته المنشودة . حيث ثبتت فى نفسه دعائم التصوف التي وجدها فى الاسلام وأرست لديه قواعد السلوك الذى التمسها فى الآيات والاحاديث واعطته دفعة قوية الى الاتحاد بالله الذى هو منتهى الغايات . فلا عجب بعد ذلك ، والحالة هذه ، ان قلنا ان التصوف الاسلامى قد تأثر بالافلاطونية المحدثه وان هذه دخلت بطريقة أو بأخرى الى الصوفية المسلمين وأخذوها وألوهها ، وألبسوها فى نهاية الأمر توبا اسلاميا بحيث بات من الصعوبة بمكان ان نفصل بين المصدر الافلاطونى كباعث على التصوف وبين النص الدينى والحديث النبوى بحسبانهما أيضا مصدرا رئيسيا من مصادر التصوف الاسلامى .

أما بعد ٠٠٠ فلقد انتهينا من بيان أثر كل من المسيحية والافلاطونية المحدثه فى نشأة التصوف الاسلامى ونود هنا ان نشير الى امرين :

الاول : هو ان التصوف الاسلامى وان تأثر بعناصر اجنبية أو غريبة عن الاسلام الا انه كان فى نشأته أيضا اسلاميا فى المقام الاول . صحيح ان ثمة عوامل خارجية ساعدت على نشأة التصوف الاسلامى الا ان هذه العوامل لم تكن تجد صدق لها لو لم يكن فى الدين الجديد من البذور والاقوال ما يمتص هذه الاقوال ويهضمها ويعبر عنها ويخرجها بأسلوب جديد واضافات جديدة تنتمى اليه فى المقام الاول ، ولهذا فأننا سوف نبحت حالا نشأة التصوف الاسلامى من واقع النصوص والاقوال الاسلامية .

ثانيا : اننا اذا كنا قد خصصنا بالذكر هنا تأثير كل من المسيحية والفلسفة الافلاطونية المحدثه فى نشأة التصوف الاسلامى فان ذلك لا يمنع البتة من تأثر عوامل أخرى غير هذين العاملين ولا يقلل كذلك من شأن هذه العوامل الاخرى والتي كان لها دورها الكبير أيضا فى قيام التصوف

الاسلامى(١) ، ولا ننسى فى هذا الصدد الديانة اليهودية والمعتقدات البوذية والهندية والمناوية فهذه الاخيرة دور بالغ الاهمية فى نشأة التصوف الاسلامى . فقد استعار المسلمون كما ذهب المستشرق نيكلسون من المناوية لفظ « صديق » الذى اطلقوه على شيوخهم . واعتقدت مدرسة متأخرة هى مدرسة محمد أقبال ان اختلاف ظواهر الأشياء ناتج عن احتلاف النور والظلمة وهذا يرجع بلا شك الى اثر مانى . فقد نص أقبال على « ان المتل الاعلى الذى يهدف اليه العمل الانسانى هو التجرد من لوتة الظلمة وتجرد النور من الظلمة معناه أن تدرك النفس النور نورا » . ولقد قال من قبل أبو حفص « النفس ظلمة كلها سراجها سرها ونور سراجها التوفيق ، فمن لم يصحبه فى سره توفيق من ربه كان ظلمة كله » .

ثم ان هناك أوجه شبه كبرى بين أقوال مانى وسلوكه العملى وكثير من رجال التصوف الاسلامى وعلى رأسهم ابراهيم ابن أدهم الذى كان ملكا من الملوك وذهب يوما للصيد حيث صاد أرنباً فسمع هاتفا يقول له : يا ابراهيم لهذا خلقت ؟ أم بهذا أمرت . والله ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت فنزل عن دابته حيث صادف راعياً من رعيانه فلبس لباسه الذى كان من الصوف وظل بالبادية الى ان دخل مكة وصحبه سفيان الثورى . مات سنة ١٦٢ هـ .

كذلك فان آراء بعض الفرق الهندية وتعاليمها مما يدخل فى مجال التصوف العملى قد وصلت الى المسلمين وأثرت فيهم . فنحن نعلم انهم ميالون الى الزهد فى الحياة وترك الدنيا والرجوع الى الذات وتعذيب

---

(١) راجع على سبيل المثال : د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٣١ وما بعدها . ود . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ص ٦٠ وما بعدها . ونيكلسون فى كتابه : فى التصوف الاسلامى ص ١٢ وما بعدها . ود . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٧ وما بعدها ، دار نشر الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٧٤ . ود . عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٣١ وما بعدها - وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٥ ط ١ .

البدن كى تتطهر النفس البشرية التى أمنوا بخلودها وبقائها بعد البدن الى غير ذلك من اراء فقد اُبان البيرونى - كما يقود د . مصطفى حلمى - عن وجه الشبه فيما بين حكماء الهند واليونان من ناحية وبين صوفيين المسلمين من ناحية أخرى حيث ذكر القول « بأن المنصرف بكليته الى العلة الأولى متشبهها بها على غاية امكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلق العلائق ٠٠٠ ومنها القول بالتناسخ الذى يدور حول تردد النفوس الباقية فى الاجسام البالية ٠٠٠ ومنها كيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدى الى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة ٠٠٠ ومنها اتحد النفس بمعقولها وما يؤدى الى هذا الاتحاد فى طريق ( باتنجل ) والصوفية ٠ واخص خصائص طريق ( باتنجل ) هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى أن اقامة الشعائر الدينية واداء فروض العبادة هما سبيل الانسان الى السعادة ، بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله والتأمل المتصل فى الله (١) ٠٠٠

أما بعد : فليكن واضحا أن التصوف الاسلامى وليد عوامل كثيرة متعددة ومتباينة ليس من السهل بيان دور كل واحد منها وبيان مقدار ما ساهم به فى نشأة التصوف الاسلامى ٠

### ٣ - المصدر الاسلامى :

انقسم الباحثون حول هذا الموضوع الى فريقين : فريق يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر أجنبية وفريق آخر يرى ان نشأة التصوف الاسلامى ترجع الى عناصر اسلامية خالصة ٠ وهذا لا يمنع من ان نادى فريق بالجمع بين العاملين : الاسلامى والاجنبى ، وقد عرضنا فيما سبق اثر كل من الافلاطونية المحدثه بحسبانها نموذج التصوف العقلى الفلسفى ٠ وعرضنا كذلك الاثر المسيحى بحسبانها نموذجا للتصوف الدينى وبيننا الى أى حد أفاد المسلمون من هذين التيارين ٠

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٢٢ وما بعدها الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٠ م ٠

وعلينا الآن أن نبين نشأة التصوف الاسلامى نفسه بناء على المصادر  
الاسلامية ذاتها . وهذا المصدر الاسلامى يتمثل كما سنرى فى القرآن  
وفى الاحاديث النبوية وسيرة الرسول وهو يتمثل أخيرا فى أقوال الصحابة  
والتابعين .

على أننا قبل ان نخوض فى بيان أمر هذه المصادر فى نشأة التصوف  
الاسلامى نشير الى صعوبة بالغة لفتت أنظار نفر من الباحثين الا وهى ان  
الاسلام نفسه قد أتى بالنصوص الواضحة التى توضح بما لا يدع مجالا  
لسنك التوحيد الالهى فى صورة منزهة محددة . إذ ان ثمة آيات كثيرة كلها  
تنص على ان الله ليس كمثله شىء وأنه سبحانه لا تدركه الابصار وأنه لم يلد  
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد . تم ان أقوال الرسول جاءت فيما بعد مؤيدة  
لهذه الآيات حيث ذكر ان كل ما خطر ببالنا فان الله سبحانه خلاف ذلك .  
وهذا معناه بعبارات بسيطة وموجزة ان الله لا يحل فى شىء ولا يحل فيه  
شىء وأنه منزه عن الصحابة والسولد وأنه بلاكم ولا كيف وأنه لا فى أن  
ولا فى زمان . . . الخ والسؤال الآن هو كيف احتملت الديانة الاسلامية  
الاراء الصوفية التى يختلف معظمها فى فهمه لله وما أوردها الان عن هذا  
الاله . كيف انتشر التصوف الاسلامى داخل البيئة الاسلامية مع وضوح  
النصوص القرآنية والاحاديث النبوية فى هذا الصدد . ان النص القرآنى  
والسنة النبوية أوضحا ان الله منزه عن كل المخلوقات ومن ثم فان  
النظريات الصوفية التى ظهرت فى الاسلام لا تستند بالتالى الى الدين  
الاسلامى وعلى ذلك فان أى محاولة تسعى الى التوفيق بين آراء الصوفية  
والعقيدة القائلة باله واحد منزه عن ما عداه لا بد ان يكون مصيرها الفشل  
ومن ثم يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبية ولا ذنب للمدين  
الاسلامى فيه .

ويؤكد هذا الاتجاه أكثر وأكثر اذا نظرنا الى تاريخ أخبار الصوفية  
وما عانوه من مرارة العيش واضطهاد الفرق الاسلامية لهم سواء كان هذا  
الاضطهاد على المستوى السياسى للدولة أو على المستوى الشعبى ان صح



التعبير . فلقد استشهد السهروردي والحلاج وغيرهم وفضلوا الموت على الرجوع عن ما أعتقدوه .

ومن المعلوم ان الفقهاء والمتكلمين قد حاربوا الصوفية حربا ضارية . ذلك ان موضوع بحثهم هو كما نعلم الدين الا ان المنهج الذى سلكه الصوفى يختلف عن المنهج الذى يسلكه الفقيه او المتكلم لان غاية الصوفى باطن الانسان فحسب تاركا الجدل والمناقشة والمظهر جانبا لان هذه فى رأيه أمور لا أهمية لها البتة بالنسبة للدين الحقيق . اما الفقيه فيرى ان المظهر كل شئ وان الشريعة الاسلامية تحاسب المرء على فعله لا على نيته . وان ما بالباطن الذى يدعو اليه الصوفى لا أهمية له عند الفقيه او المتكلم . وبعبارة موجزة جدا فان الصوفى يقدم النية على العمل اما الفقيه فيقدم العمل على النية . اذفى الى ذلك ان الفقهاء والمتكلمين ناهضوا التصوف والصوفية لانهم اعتقدوا ان من شأن الطرق الصوفية التى تعتمد على الزهد والعزلة وعدم الاخذ بالتعاليم الاسلامية الظاهرة : من شأنه ان يؤدى الى اباحة كثير من المحارم ومن ثم التوصل من التعاليم الاسلامية والانصراف عن الدين . اذفى الى ذلك من جهة ثالثة ان اعتقادات الصوفية من شأنها ، فى رأى الفقهاء والمتكلمين ان تقضى على فكرة « التوحيد » الالهى فى صورتها الفريدة التى جاء بها القرآن والسنة مستبدلة بها فكرة التشبيه او التجسيم والحلول وهى افكار تتنافى بالتاكيد مع العقيدة الاسلامية الصحيحة . ان الصوفية لم يفهموا فى اى وقت من الاوقات من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طقوسها بل كانوا دائما يندون فى فهم الدين والشريعة نحووا يختلف قليلا او كثيرا عن نحو الفقهاء . ان الفقه يدعو الى القيام بأعمال العبادة من صوم وصلاة وزكاة ونحوها أما التصوف فهو يشهدنا معانى الالهية وتصرف الحق فى الكون ويوقفنا على ما خفى عنا من اسرار القضاء . وبينما يرى الفقهاء ان اداء الفريضة طاعة يرى الصوفية ان اداء النوافل محبة . وبينما اداء الفرائض يوصل الى الجنة نجد الصوفى يقرر ان اداء النوافل يوصل الى صاحب الجنة « ان الصوفية خالفوا الفقهاء فى اعتبارهم ( الصوفية ) النية

أفضل من العمل وفى تقديمهم التأمل على العبادة والترحيم على الإباحة .  
أما ان النية أفضل من العمل فلأنها أساسه ومبنى قوامه . وقيمة العمل  
ليست فيه من حيث ذاته بل من حيث الباعث عليه والدافع اليه . . . . .  
تفضيلهم التأمل على العبادة فلأن التأمل عمل روحى بحت والعبادة عمل  
روحى بدنى . . . . .  
وأما تقديمهم الترحيم على الإباحة فهو اعتبارهم ان الاصل  
فى الاشياء ان تكون محرمة على الانسان وان ما أحله الشرع منها استثناء  
من هذه القاعدة . . . . . نظر هؤلاء الصوفية الى الشريعة دون ظاهرها والى  
الحكمة فى التشريع دون القيام بالامر المشرع . فالانسان مكلف من قبل  
الشرع لا ليقوم بإداء فرض فرضه الله عليه وحسب ، بل لان التكليف يحقق  
غاية عليا قصد اليها المشرع وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق  
بغيره من الامور التى تماثله . . . . . ومعنى هذا ان مناط تكليف عند هؤلاء  
الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلص العبد هو فى اخلاص نيته لا فى  
القيام بالعمل (١) . . . . .

على ان هذا الهجوم وهذه الحرب الضارية لم ولن تغير الحقيقة  
القائلة أو ان شئت القائمة وهى ان التصوف الاسلامى انتشر بصورة  
سريعة فى المجتمع الاسلامى ، وانه وجد أرضا صلبة نما عليها وترعرع  
ووجد فى كل بقعة امتد اليها انصارا له وجدوا كما وجد الخصوم . . . . .  
ان التصوف اذا كان قد وجد معارضة شديدة من بعض الفرق والاتجاهات  
فانه استطاع ان يكون لنفسه أيضا جماعات مؤيدة دعت اليه وسارت  
سيرة . . . . . وخير دليل على ما نقوله هنا تلك الكتب والدراسات العديدة التى  
كتبت وأرخت عن حركة التصوف الاسلامى وعن الصوفية . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى وهذا هو الالم فان التصوف الاسلامى لم يتسبب  
بعناصر اجنبية دخيلة على الاسلام لكى يبرر بها وجوده وقيامه بل انه قد  
استند فى المقام الاول الى النصوص القرآنية والسنة النبوية والصحابة  
والتابعين . ان الصوفية يرفضون ان يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل

---

(١) راجع فى هذا عفيفى ص ١٢٢ - ١٢٥ ) .

غير اسلامية ، وهم فى هذا انما يرفضون كلية المنطق الذى استند اليه الفقهاء والمتكلمون فى رفضهم التصوف بناء على نصوص اتوا بها .  
والتصوفية كما سنرى ، اوضحت فى هذا الصدد ان الفقهاء والمتكلمين لم يفهموا النص القرآنى تماما وفاتهم كلية غرض صاحبه جل شاناه ومن اجل هذا سنرى الى اى حد كان فهم الصوفية للقران فهما فريدا متميزا عن سائر الفرق .

ولقد ايد احد المستشرقين « نيكلسون » هذه النشأة الاسلامية للتصوف . وبعد ان عرض هذا المستشرق الاراء التى حاولت رد التصوف الاسلامى الى عناصر غير اسلامية ، قرر فى نهاية الامر ان وجود التشابه بين التصوف الاسلامى وبين غيره من فلسفات اخرى ليس دليلا على انه قام بناء على هذه الفلسفات . فقد تكون عوامل نشأته هى نفس العوامل التى مرت بها الفلسفات الاخرى . فقد يقع الحافر على الحافر كما يقول الامام الخزالى . تم ان النصوص الاسلامية كما سنرى حالا كانت العامل الحاسم والرئيسى فى نشأة التصوف الاسلامى وكما ذكرنا لو لم تكن النصوص الاسلامية تسمح بقيام التصوف الاسلامى لمات قبل ان يولد ان صح التعبير .

ولنحاول الآن بيان المصدر الاسلامى للتصوف :

### ( أ ) القرآن الكريم :

يرسم الصوفية طريقا يسلكه كل مرید وتابع لكى يصل الى الله . وهذا الطريق الصوفى يعتمد كما سبق ان ذكرنا ، على مجاهدة النفس ونظهيرها من شوائب البدن وبعدها عن هموم الدنيا والامها وعقد الامال عليها . وهذا الطريق الصوفى لايد وان يمر بمراحل متعددة قبل ان يصل الى غايته . وهذه المراحل تتمثل عند المتصوفين فيما يعرف بالمقامات والاحوال . ذلك ان المعرفة بالنفس الانسانية وباحوالها وباخلافها وتطهيرها انما يقوم على العبادة والرياضة والمجاهدة وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينبت عنها كما يقول المتصوفه حال . فان استقر صار مقاما والا فهو حال

والمقام عند الصوفية هو درجة أو رتبة يكون فيها العبد بين يدي الله عز وجل بشأن ما يقوم فى داخله هو من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله . وقد ذكر فى القرآن : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد » (١) . وكذلك أيضا قوله سبحانه : « وما منا الا له مقام معلوم » (٢) .

أما الحال فهو ما يحل فى القلب من صفاء الانكار بدون مجاهدة أو تفكر ولذلك قيل ان الحال هى الذكر الخفى . ولهذا فان الحال كما يقول احد الصوفية ( الطوسى ) « ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات ، بل هى تهجم على القلب ، كما انها تزول عنه فجأة . أو هى كما ذهب « القشيري » معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة . . . الخ ولهذا فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والاحوال تاتى من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل الجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله » . وبعبارة أخرى فان المقامات يصل اليها الانسان بمجهوده فهى لهذا مكاسب ، اما الاحوال فتتهجم على القلب ولذلك فهى مواهب تاتى دون قصد من الانسان . ولهذا نجد ان المقام صفة تتصف بالثبات ، أما الاحوال فليست كذلك اذ قد تعرض للانسان وقد تزول عنه لان هذا حالها . . . ولا بد للسالك الصوفى من ان يسير بنظام من مقام الى مقام . وللصوفية آراء متنوعة فى ترتيب المقامات وأعلى هذه المقامات وهو العاية القصوى كما سنرى بالتفصيل « التوحيد والمعرفة » . ومعلوم ان أصل كل سلوك صوفى هو الايمان والاخلاص ثم الطاعة التى تنمر تمرتها . والمقامات بحسب آراء الصوفية ياتى بعضها بعد بعض ولا بد فى كل مقام ان يكون مبنيا على ما قبله مترتبا عليه بحيث اذا حصل خلل فى مقام رجع الانسان الى ما قبله وتركه . والسالك يحتاج الى تخليص العمل من

---

(١) ابراهيم ١٤ .  
(٢) الصافات ١٦٤ .

الشوائب والوصول الى ثمرة العمل وتخليصه من الشوائب يكون بتخليص  
النية والقصد وتبرئة ذلك كله من الامور الدنيوية وجعله خالصا لله .

وقد ذكر الصوفية ان من أهم المقامات التوبة والزهد والورع والصبر  
والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل . أما الاحوال فهي كثيرة منها  
المحبة والشوق والانس والهيبة والقرب والحياء والصحو والسكر  
والفناء والبقاء .

والصوفية يذهبون الى أن هذا الطريق الذي يبدأ بمجاهدة النفس ،  
والتغلب على شهوات البدن والوصول الى الله ابتداء من المقامات والاحوال  
حتى نهاية الطريق الذي ينتهى بالفناء والبقاء فى الذات الالهية نقول ان  
الصوفية انما تستند فى سلوكها هذا الطريق وعبور مقاماته على اصول  
اسلامية فى المقام الاول . فالصوفى يرى ان مصدر التصوف وأساسه انما  
يرجع الى عناصر اسلامية خالصة ولا يرجع اليه الى أى عنصر اجنبى .  
ولهذا نجد ان الصوفى اينما تكلم عن مجاهدة النفس وعن مقام من  
المقامات وحال من الاحوال انما يجعل عمدته القرآن والسنة وسيرة  
الصحابة والتابعين . والمتصوف انما يريد بذلك أن يقول : اننى وان كنت  
أتحدث عن مجاهدة نفسى وتطهيرها وتخليصها من شرور البدن وانى وان  
تحدثت عن المحبة الالهية والشكر الالهى والوصول والبقاء والفناء وغيرها  
من اصطلاحات صوفية ، فانى انما اعبر عن ما ذكر فى القرآن بلغة خاصة  
دون تغيير فى المعنى ، فالتسوية الى الله والرجوع اليه وردت فى النص  
القرانى . وقل ذلك فى المحبة الالهية والتقرب الى الله والفناء فيه وسنرى  
خلال حديثنا عن المقامات والاحوال الى أى حد اثر القرآن والسنة  
النبوية وسيرة الصحابة فى هذا الصدد وسوف نكتفى الان بإيراد بعض  
الامتلة الموجزة :

ففيما يتعلق بمجاهدة النفس نجد الآية الكريمة « وأما من خاف مقام  
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى » (١) . ان النفس لامارة

---

(١) النازعات ٤٠ - ٤١ .

بالسوء (٢) . والى مقام التقوى اشارت الصوفية الى قوله « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٣) . والى الزهد بقوله « قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى » (٤) . والى التوكل بقوله « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٥) . والى الشكر بقوله « لئن شكرتم لازيدنكم » (٦) وفيما يتعلق بالصبر قوله سبحانه « بشر الصابرين » (٧) . والى الرضا بقوله « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٨) . والى الحياء بقوله « الم يعلم بان الله برى » (٩) . والى المحبة بقوله « يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » (١٠)

اما الاحوال فقد اشار اليها القرآن بطريقة او باخرى فقال سبحانه : « يدعون ربهم خوفا وطمعا » (١١) . وقال « من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات » (١٢) . وقوله « الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن » (١٣) . وباختصار فان ثمة آيات عديدة استطاع الصوفية ان يفسروا رياضاتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم واحوالهم على ضوءها وهم بهذا انما ارادوا ان يوضحوا للاعداء والاصدقاء على حد سواء ان حركتهم حركة شرعية وانها تستند الى الفهم الصحيح للقرآن والسنة وان القرآن علم وعمل ولا يصح علم بلا عمل ولا عمل بلا علم . وعلى المرء ان يهتم بالباطن اولا فاذا صلحت

- 
- (٢) يوسف ٥٣ .
  - (٣) الحجرات ١٣ .
  - (٤) النساء ٧٧ .
  - (٥) الطلاق ٣ .
  - (٦) ابراهيم ٧ .
  - (٧) البقرة ١٥٥ .
  - (٨) المائدة ١١٩ .
  - (٩) العلق ١٤ .
  - (١٠) المائدة ٥٤ .
  - (١١) الاعراف ٥٦ .
  - (١٢) العنكبوت ٥ .
  - (١٣) فاطر ٣٤ .

السريرة صلح الفرد . أى ان على المرء أن يعمل بما يؤمن به بحيث تكون أعماله صورة مطابقة لما يبطن وهنا نجد النزعة الاخلاقية الصوفية فى أوج كمالها .

وفضلا عن ما سبق فان الاسلام نفسه قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو ان الدين الاسلامى كما يرى نيكلسون دين من أهم أركانه الايمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر وبالنعيم لمن امن واهتدى . وهذا الايمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه ان يفرض على الانسان سلوكا معيننا أقل ما يقال فيه عدم الاهتمام بشئون الدنيا والاهتمام بما يتعلق بالحياة الآخرة .

ولما كان البدن يمثل فى جهره الدنيا والنفس تمثل الحياة الأخرى وجب تنقيتها من شوائب البدن وسيطرتها عليه لكى تصل الى الواحد الأول وتحيا به على الأقل ان لم تحيا فيه . ثم ان فكرة الترغيب والترهيب الموجودة فى القرآن قد ساعدت أيضا على نهضة التصوف الاسلامى فالرسول الكريم جاء يبشر المؤمنين وينذر العاصين . فنجد القرآن الكريم يتحدث عن « جنات تجرى من تحتها الأنهار » وعن « نار وقودها الناس والحجارة » كذلك نجد القرآن يذكر ان الحياة الآخرة هى الباقية وان الدنيا دار اللهو والغرور وانها الى زوال « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد . . . الى قوله وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١) .

من هذه الآيات وغيرها ، استطاع الصوفية أن يجعلوا وجود التصوف فى الاسلام وجودا شرعيا وانهم اذا كانوا قد قرروا رأيا غير رأى الفرق الآخرة واذا كان لهم اتجاه خاص مختلفا عن اتجاهات الفرق الآخرة فانهم فى الحقيقة ، كما ذكروا ، ليسوا خارجين عن الدين الاسلامى . ومن

---

(١) الحديد : ٢٠ .

جانبا فاننا قد نختلف معهم فى فهمهم القرآن والسنة النبوية ، وقد لا نقر ما يقررونه ويقولون به ، وقد نعترض على اقوال كثيرة نطقوا بها ، الا ان ذلك لا يجعلنا نتمادى لدرجة نتهمهم فيها بالكفر والزندقة والخروج عن الدين • ان النصوص القرآنية كما نظر اليها الصوفى بعينه هو وبفكره هو ، تتضمن الطريق الصوفى من اوله الى آخره ، وتشير اليه وتعبر عنه وتطلب الى الخاصة اتباعه •

١ - فهى تتضمن الزهد الذى هو مرحلة أساسية وسابقة على التصوف وذلك حينما حدثت على الاعراض عن متاع الدنيا وانها فانية وانها دار غرور وان الحياة فيها لفترة محدودة ، هذا فى الوقت الذى رغبت فيه النصوص الدينية المؤمن فى الحياة الآخرة ، حيث وصفتها بصفات بهرت النفس البشرية وجعلتها تسعى جاهدة الى تخطى كل الصعوبات التى قد تعترض سلوكها « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (١) • يا أيها الناس ان وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الغرور (٢) • ومع ان كلمة الزهد لم ترد فى القرآن الا مرة واحدة فى قوله سبحانه « وشروه بثمن بخس دراهم معدودات وكانوا فيه من الزاهدين » (٣) • الا ان ثمة آيات كثيرة يفهم منها الحدث على الزهد كقوله تعالى « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » (٤) • وقد شرحها السرى السقطى ( ٢٥٣ هـ ) بقوله « ان الزاهد هو من لا يفرح بموجود ولا يتأسف على مفقود » •

٢ - وقد رأينا انه بناء على النصوص الدينية أقام الصوفية المقامات

- 
- (١) الحديد : ٢٠
  - (٢) لقمان : ٣٣
  - (٣) يوسف : ٢٠
  - (٤) الحديد : ٢٣



والادوال ( والتي تمثل لب الطريق الصوفى ) وردوها الى القران .  
 فالخوف والرجاء والرضى والحب والتقرب الى الله كلها نص عليها القران .  
 فاذكرونى اذكركم واشكروا لى ولا تكفرون « (١) . » الذين يذكرون الله  
 قياما وقعودا وعلى جنوبهم « (٢) . وفى الأرض آيات للموقنين وفى انفسكم  
 افلا تبصرون « (٣) . و « اذكرك ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر  
 من القول بالغدر والاصال ولا تكن من الغافلين « (٤) .

٣ - ثم ان الصوفية الذين انتهوا الى القول بوحدة الوجود انما  
 سعوا فى نهاية الامر الى بيان انهم انما يؤمنون بما جاء به القران . وعلى  
 هذا الاساس فهموا قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم  
 وجه الله ، ان الله واسع عليم « (٥) . وكذلك قوله « الله نور السموات  
 والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاج  
 كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد  
 زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور « (٦) . وقوله ما يكون من  
 نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا اثنى من ذلك  
 ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا « (٧) . وبلاضافة الى هذه الآيات  
 وغيرها كثير توجد بعض الاحاديث القدسية التى تشبث الصوفية بها فى  
 بيان آرائهم التى بدت فى نظر الكثيرين غريبة على الاسلام ومن اهم  
 الاحاديث فى هذا الصدد ما جاء على لسان حق جل شأنه « . .  
 ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى  
 يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها

- 
- (١) البقرة : ١٥٢ .
  - (٢) آل عمران : ١٩١ .
  - (٣) البقرة : ٢١ .
  - (٤) الأعراف : ٢٠٥ .
  - (٥) البقرة : ١١٥ .
  - (٦) النور : ٣٥ .
  - (٧) المجادلة : ٧ .

ورجله التى يسعى بها : فبى يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يعقل وبى  
بيطش وبى يمشى » •

### ( ب ) السنة النبوية (١) :

تأتى السنة النبوية فى المرتبة الثانية التى يستند اليها الصوفية فى  
بيان ان اتجاههم اسلامى النشأة والمنبت • واذنا كنا قد راينا فى الجزء  
السابق الان كيف يفسرون القرآن وكيف يميزون فيه بين ظاهر اللفظ وباطنه  
فاننا هنا أيضا نجدهم يستندون الى سنة الرسول الكريم فى أعمالهم •  
كيف لا والسنة فضلا عن انها معتمدة على القرآن وشارحة له فهى أيضا  
قد بينت بالدليل العملى ان التصوف غاية الغايات • هكذا يقول الصوفى •

ولقد نص القرآن على ان للمسلمين فى رسول الله أسوة حسنة •  
صحيح ان الرسول كان فى حياته جامعا بين الدين والدنيا والعلم والعمل  
بناء على قوله تعالى « وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك  
من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد فى الأرض ان الله  
لا يحب المفسدين » وكذلك قوله سبحانه « قل من حرم زينة الله التى أخرج  
لعبادته والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة  
يوم القيامة » ان ذلك كله وضعه الرسول موضع التنفيذ • وكما نعلم فانه  
عليه السلام قد تزوج أكثر من مرة • ولكننا نعلم تمام العلم ان الرسول لم  
يجعل جل همم الدنيا وما فيها • ولعل اهتمامه بشئوننا راجع الى ان  
سلوكه سيكون من بعده شريعة عامة وقانونا كليا بحيث اذا أهمل الدنيا  
وزهد فيها وابتعد عن الناس واخذ يعبد الله بعيدا عن أعين الناس نقول

---

(١) راجع فيما بلى : المناوى : الكواكب الدرية فى مناقب السادة  
الصوفية - الباب الأول (مخطوط) • وراجع أيضا ابن حنبل : كتاب الزهد  
ص ٤٣٣ - مكتبة الايمان بالقاهرة (بدون تاريخ) •

ان الرسول لو كان فعل ذلك لادى هذا الى تفتيت وحدة المسلمين وانطواء كل مسلم على نفسه بعيدا عن الشئون العامة التى تهتم كل مسلم وحينئذ لن يكون نمة اسلام او مسلمون اذ سرعان ما يذوب كل فرد فى تلك التيارات التى كانت تهب على المسلمين بين فترة واخرى .

ومع ذلك كله نستطيع ان نقول مع الصوفية ان الرسول كان زاهدا فى حياته حقا ولقد نص على ان الزهد عبادة وفضيلة ينبغى على كل مسلم ان يتحلى بها فقال « ازهد فى الدنيا يحبك الله وازهد فيما فى ابدى الناس يحبك الناس » وقال المصطفى « اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وزهده فى الدنيا وبصره بعيوبه » وقال « احفظ الله تجده امامك تعرف الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة واعلم ان ما اخطاك لم يكن ليصيبك وما اصابك لم يكن ليخطئك واعلم ان النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسرا » . لقد حث الرسول المسلمين على الصبر والشكر والرضى والايمان بقضاء الله وقدره . لقد كان عليه السلام مثالا للنسابة والنزاهة . فلم يكن ياكل مثلا حتى يشبع ولم يكن يسعى الى جمع المال وتكديسه ولم يكن يحتقر ما دونه ويكبر ما فوقه . لقد كان يبجل الصغير قبل الكبير ويهتم بالفقير قبل الغنى .

ثم ان الروايات التى ذكرها لنا المؤرخون قد اجمعت على ان الرسول كان قبل بعثته يذهب الى غار حراء بعيدا عن صخب الحداة وهمومها بقصد التعبد والتأمل فى الوجود ومعرفة نفسه وادراكها وادراك عاة الوجود الى ان نزل عليه القرآن هناك حيث قال له جبريل « اقرأ » .

-----

ولقد كان من غير المعقول ان يهبط الوحي على الرسول وهو منغمس فى أهوائه ومدوله وبعبد ما كان يعبد الجاهلى من العرب . ان تعبد فى غار حراء كان مقدمة ضرورية لايد منها لهبوط الوحي، مقدمة لايد ان يزيد من خلالها تطهير نفسه ومجاهدتها وغلبتها حتى تصفو صفاء كاملا وحتى

برق حسه ويديق لمعرفة الامور مباشرة وحتى يصفو قلبه وتجلو مراته بحيث يصير بوسعه ادراك الوجود كله وما يقتضيه هذا الوجود مباشرة . ان تعبده فى غار حراء كان أمرا ضروريا وضح له فيه النور من الظلام والخير من الشر والدق من الخلق والباطل من الزور والعلل الحقيقية من العلل الوهمية الزائفة . لقد اجمع المؤرخون على انه عليه السلام « كان عابدا زاهدا اخلص ما تكون العبادة وأفضل ما يكون الزهد فقد كان يجهد نفسه ابتغاء مرضاة الله لدرجة ذهب فيها القرآن الى نهى النبى عن اجهاده نفسه » طه ما انزلنا عليك الكتاب لتشقى « (١) .

وفضلا عن هذا كله فان اخلاف الرسول كانت مثالا لا يتطلع اليه الجميع من بعده « انك لعلى خلق عظيم » كيف ولا ولقد كان خلقه القرآن : حيث كان يعمل ما امره الله عن طيب خاطر واقتناع كامل ويبتعد عن ما حرمه الله عليه بنفس راضية مرضية فقد قالت عائشة « كان خلقه القرآن يرضى برضاه ويسخط بسخطه » ناهيك عن الآيات العديدة والروايات الكثيرة التى تظهر ان الرسول بالمؤمنين رؤوف رحيم وانه أخ كريم للاعداء قبل الاصدقاء ، انه كان بنصر الحق ويصل الرحم ويطعم الجائع ٠٠٠ الخ .

ليس هذا فحسب بل أن المتصوفة قد اتخذوا من مسألة الاسراء والمعراج أكبر دليل على ما يمكن ان يحدث للنفس البشرية من رؤية ومشاهدة واطلاع على معرفة أمور لا يستطيع المرء فى حياته العادية ، ومن خلال اعتماده على الحس والعقل ، ان يصل اليها . ومن المؤكد ان الغالبية الكبرى من المتصوفة قد أكدوا على أن الاسراء كان بالروح فقط ولبس بالجسد ، ان لا قيمة للجسد فى هذه المسألة ، لان الجسد من حيث هو كذلك لا يرى ولا يسمع ، ان المسائل الخاصة بالمعرفة كلها فى الحقيقة من شأن النفس الناطقة . فاذا اصفنا الى ذلك بعض الروايات التى يستنبط منها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يفتى عن نفسه ، أدركنا الى أى حد افاد الصوفية من أقوال الرسول ومن سلوكه وانهم قد اعتمدوا عليه

---

(١) طه : ١ - ٢ .

اعتمادا أساسيا الى جانب اعتمادهم على النص القرآنى بطبيعة الحال  
لبيان ان التصوف طريقهم اسلامى بحت وانهم انما كانوا يتبعون النص  
الدينى وسنة الرسول الكريم .

وبايجاز نستطيع ان نحصر المصدر النبوى فى نشأة التصوف  
الاسلامى فى اخلاق النبى ثم فى آدابه عليه السلام فى المأكل والملبس  
وأخيرا فى أقواله ودعائه .

( أ ) أما فيما يتعلق باخلاق النبى فيذكر انه كان أحلم الناس  
وأشجعهم وأعدلهم وأجودهم . لا يبيت عنده درهم ولا دينار وان بقى  
طرفه لا يأوى منزله حتى يبرأ منه الى من يحتاجه وفى هذا إشارة الى  
الزهد فى الدنيا . وما سئل قط فقال لا وفى هذا إشارة الى الرضا  
والقناعة . كان يغضب لربه لا لنفسه ، نظره الى الأرض أكثر من نظره  
السماء ، خافض الطرف وكان متواصل الاحزان دائم الفكر لا يتكلم فى  
غير حاجة كثير البكاء والضراعة يمشى على المسكين والارملة للقضاء  
حوائجهما . لا يهوله شىء من أمر الدنيا ولا يحقر مسكينا لفقره ولا يهاب  
ملكا ملكه . وسع الناس خلقا فهم فى الحق عنده سواء وما انتهر خادما  
ولا قال له فى شىء صنعه لم صنعته ولا فى شىء تركه لم تركته بل يقول قدر  
فكان ولا يجلس الا على ذكر الله .

(ب) أما اذا أردنا ان نتتبع آدابه فى المأكل والملبس فاننا نجد الاخبار  
من هذه الناحية تبرز كلية ما دأب عليه الصوفية فى مأكلهم وملبسهم .  
فلاخبار كلها على ان الرسول لم يكن يكره شيئا وانه لم يرد مرة واحدة  
طعاما أحضر أمامه . . وانه اذا غاب عنه الطعام لمدة صبر حتى شد الحجر  
على بطنه . . وذكر انه اتى أمامه بعسل ولبن فى اناء فردده وقال : ادامان  
فى اناء لا آكله ولا أحرمه ولكنى أكره الفخر . ثم انه لم يروى عن أحد  
من الصحابة والتابعين ان الرسول كان يلبس زيا خاصا أو انه كان يسعى  
الى ارتداء أفخر الالبسة واغلاها . انه عليه السلام كان يلبس ما يجسده

سواء كان من القطن أو الصوف أو الكتان . ولقد ذكر انه كان يقوم « بترقيع » لباسه بنفسه . وهذا يعنى ان ما كان فى حوزة الرسول من ملابس محدودا للغاية .

(ج) فاذا ما تخطينا الحديث عن معجزاته وهى كثيرة كما يحكى وانتقلنا الى الحديث عن أقواله وجدنا انها ينبوع حى لا ينضب نهل منه الصوفية بقدر ما استطاعوا ووجدوا فى نصوصها ما جعلهم يقولون بان الرسول اول كوكب درى فى سلسلة الكواكب الصوفية . فقد ذكر عنه قوله : اتخذوا عند الفقراء أيدى فان لهم دولة يوم القيامة . وذكر قوله كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور . وقال : كونوا فى الدنيا اضيافا واتخذوا المساجد بيوتا وعودوا قلوبكم الرقة واكثروا البكاء . وقال فى القدر : لا يغنى حذر من قدر .

بقى ان نتحدث عن الصحابة والتابعين وأعمالهم وأقوالهم . ونظرا لضيق المقام فاننا لن نتحدث عن أعمالهم وأقوالهم وكيف كانوا يأكلون ويلبسون وكيف كانوا يسهرون على راحة المسلمين متبعين فى ذلك السنة والكتاب . يكفى هنا أن نذكر أنهم كانوا يراعون فى سلوكهم خلق الرسول الكريم ويأتون بقوله وفعله فضلا عن القرآن الكريم . ولهذا فان الفقر والصبر والشكر والزهد وحب الآخرة والرافة بالناس وغير ذلك من فضائل كانت محل اهتمام الصحابة والتابعين . وكل منا لديه بلا شك علم باخلاق أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم وكيف كان كل منهم يتنازل عن ماله الخاص من أجل مصلحة الآخرين وكيف كان يقتطع من قوت يومه لاطعام الفقراء والمحرومين وكيف كان بعضهم لا يملك الا ثوبا واحدا .

أما بعد : فان الظروف التى التى مر بها الاسلام فى بدايته قد ساعدت أيضا على نشأة التصوف الاسلامى . وقد نبه الى ذلك ابن الجوزى حين ذهب الى القول : ان النقطة الحساسة فى أذهان المسلمين فى القرون الاسلامية الأولى هى الولوج بالزهد وان الصوفية وجدوا تلك النقطة

الحساسية يضائف الى ذلك ان تزمتم الفقهاء كان سببا اخر لاقبال الناس على التصوف . ثم ان من اهم العوامل المؤثرة فى نشأة التصوف هو انه يتعلق بالقلوب والاحاسيس لا بالعقل والمنطق ومن البديهي ان العقل والمنطق هما سلاح الخواص من الناس وان اكثر الناس لا يقدررون على الاستفادة منهما أو الالهام بهما والجزء الحساس فى الانسان قلبه ولهذا فان الكلام يصبح له مفعول السحر اذا كان ملائما للاحاسيس والمشاعر مخاطبا القلب فى المقام الأول(١) .

والى مثل هذا ذهب الدكتور أبو العلا عفيفى حيث قال « ان المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم ، أقبسل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا اليها . وشجعهم على ذلك الثراء المفاجيء الذى اصابوه . وكان نتيجة ذلك ان قامت فى نفوس اتقيائهم ثورة داخلية هى نزاع بين نفس لا تزال على ايمان غض قوى ، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها . وكان الطريق الوحيد للتخلص من هذا المأزق هو الفرار من الحياة وما فيها من لذات ، ورياضة النفس على الطاعات والمجاهدات . وربما كانت دعوة أبى ذر الغفارى صدى لهذه الثورة تمثلت فى النعمة على أصحاب الثراء من بنى أمية وغيرهم »(٢) .

وإذا كان لنا ان نعقب على ما ذكرناه بشأن مصادر التصوف الإسلامى هنا لقلنا : ان محاولة رد التصوف الإسلامى الى مصدر واحد أو مصدرين سواء كان هذا المصدر أو ذلك داخليا أو خارجيا محاولة غير مجدية وليست من التفسيرات العلمية فى شىء . ان على الباحثين ان يضعوا فى اعتبارهم وهم يصدد البحث عن أصل التصوف ومصدره اعتبارات عديدة منها القرآن والسنة وسيرة الصحابة ومنها ما هو خاص بالعقلية العربية الإسلامىة ذاتها ومنها ما هو خاص بظروف العصر أو

(١) قاسم غنى : ص ٤٢٣ .

(٢) د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٧١

العصور التى مر بها التصوف ومنها ما هو خاص بالديانتين الكبريتين ومنها ما هو خاص بالتيارات الفلسفية وعلى رأسها الافلاطونية المحدثة . كذلك لا ينبغي ان نذكر التيارات شبه الدينية كالمناوية والزرادشتية والبوذية وغيرها . ففى رأينا كما اشرنا من قبل ان كل عامل من هذه العوامل ساهم بطريفة او باحرى وتغلغل فى التصوف الاسلامى مرتديا ثوبا اسلاميا . « ان علينا أن ندرس العوامل المختلفة التى ساعدت مجتمعه على تشكيل « التصوف » وان نضع كلا من هذه العوامل فى موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها تم نميز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من اثر . فان هذه العوامل تكون فى جملتها الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع سواء فى ذلك العوامل الخارجية التى ذكرناها وتلك الخاصة بالمبيئة الاسلامية والتى يمكن ان تنقسم الى عوامل سياسية وعوامل اجتماعية وعوامل عقلية كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية فى عصر بنى أمية وموجات الشرك والتعصب العقلى التى طغت على المسلمين وكالتطاحن المر بين أصحاب المقالات والفرق أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء » (١) .

ونحن بهذا انما نوافق المستشرق نيكلسون رايه الذى رفض فيه ان يرد التصوف الاسلامى الى هذا المصدر أو ذلك لمجرد وجود شبه بينه وبين هذه المصادر ففيما يتعلق بصلته بالافلاطونية المحدثة قال العلامة نيكلسون ليس فى التشابه القريب بين المذهب الافلاطونى الحديث وبين التصوف - وهو تسابه اقصى مما بين التصوف ومذهب الميدانتا - ما يبرر وحده دعوانا بان التصوف وليد الفلسفة الافلاطونية « . وكان قد قرر قبل ذلك مباشرة « ان القول بان التصوف مستمد من الفيدانتا لا يمكن الاخذ به الا على أساس تاريخى : اعنى يجب أولا ان نبحث الاثر الذى تركه الفكر الهند فى الفكر الاسلامى فى الوقت الذى ظهر فيه التصوف وان نبحث تانيا الى اى حد نتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض الغائل برده الى أصل هندی . وكذلك الحال فى النظرية الاخرى القائلة

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ .



بان التصوف كان رد فعل للعقل الأرى أو ان التصوف كان فى جوهره وليد العقل الفارسى فاننا يجب ان نثبت أولا ان الصوفية الذين وصفوا مبادئ المذهب الصوفى كانوا من أصل فارسى ٠٠٠ ثم يضيف ان الامر لم يكن كذلك . نعم كان معروف الكرخى من أصل فارسى ولكن الكلام فى الاحوال والمقامات وما الى ذلك من المسائل التى هى فى صميم التصوف لم تظهر الا عند رجال أتوا بعده أمثال أبى سليمان الدارانى وذى النوى المصرى اللذين عاشا فى الشام ومصر ولم يجر فى عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسى على الأرجح .

ويبدو ان نيكلسون قد حار بين رد التصوف الى أصل اسلامى وبين رده الى عناصر غير اسلامية . فهو فى موضع آخر انتهى الى ان التصوف قد تأثر بلا شك بالافلاطونية المحدثة وبالمسيحية تأثرا لا شك فيه الا ان الوثائق لا تسعفه فى هذا التأكيد وهاكم نصه : « ان أثر المسيحية والفلسفة الافلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا الى انكاره فى تكوين التصوف الاسلامى . وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الاوساط التى عاش فيها الصوفية فلم يكن بد من ان تترك طابعها فى مذاهبهم . ولدينا ادلة كافية توضح أثرها فى التصوف ومكانتها منه ولو ان المادة التى بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل . وبالجملة يمكن القول بان التصوف فى القرن الثالث شأنه فى ذلك شأن التصوف فى عصر من عصوره ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها مجتمعة » (١) هذا هو رأى أحد المستشرقين فى مصادر التصوف الاسلامى وهو رأى رفض صراحة أن يكون التصوف الاسلامى وليد عوامل أجنبية ودسب وادا كان الامر كذلك فان البحث عن ظروف المجتمع الاسلامى وعن طبيعة العقلية العربية وتتبع النص القرآنى والسنة النبوية وكبار الصحابة والتابعين نقول ان فى هذه العوامل وحدها يمكن ان نجد حلا حاسما وتفسيرا مقنعا لنشأة التصوف الاسلامى .

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٧٢ .

هذا هو ما انتهى اليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حيث قال « اخفقت هذه النظريات ( المقصود النظريات التي تحاول ان ترد التصوف الاسلامى الى مصدر واحد دون غيره ) كلها فى تفسير نشأة التصوف وتطوره فى الاسلام لان كل واحدة منها تحاول ان ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة الى اصل واحد وتنظر اليها من جانب خاص دون الجوانب الاخرى مع انها حركة سايرت فى نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الاسلامى وتطوره فى بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة وثقافته الكبيرة . فى كل واحدة من هذه النظريات شىء من الحق ولكن لا واحدة منها تعبر عن الحقيقة كاملة . ولقد مر التصوف بادوار مختلفة لكل دور خصائصه ومميزاته . انتشر فى بيئات وشعوب متباينة تباينا ثقافيا وعقليا واجتماعيا بقدر ما كانت متباينة تباينا جغرافيا . ولم يكن بين الشعوب الاسلامية - عندما ظهر التصوف - من الروابط التى تربطها سوى وحدة الدين واللغة فكان من الطبيعى ان تنمو البذور الاولى للظاهرة الجديدة وتترعرع وتؤتى ثمارها متكيفة بظروف البيئات التى نبتت فيها(١) .

---

(١) د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ص ٦٣ .



# الفصل الثالث

## المقامات والأحوال

تمهيد :

انتهينا حتى الان من الحديث عن اصل التصوف ونشأته . وأشرنا الى النظريات المتباينة التي أدلت برأيها فى مصادر التصوف الاسلامى وكان رأينا هو أن التصوف وليد عوامل متعددة لا ينبغى ان نغفل واحدا منها وان كان أعلاها كعبا وأصالة هو بطبيعة الحال المصدر الاسلامى . ولقد انتهينا أيضا الى أن التصوف قد حورب من فئات متعددة من المتكلمين والفقهاء والفلاسفة وعامة الشعب الذين رموا الصوفية بالزندقة والكفر . ومع ان هذه الفئات قد حاربت الصوفية والتصوف الا انها بالتاكيد لم تستطع ان تتخلص من الصوفية ولم تستطع ان تقضى على التصوف كتيار له شأنه وما زال . وهنا نود ان نشير بشئ من التفصيل الى ما ذكرناه عرضا اثناء الحديث عن المصدر الاسلامى للتصوف واقصد المقامات والاحوال .

فلقد اتفقنا على ان التصوف هو « طريق » أو منهج « أو اتجاه » يسير فيه المرء الذى يسمى نفسه « سالكا » . وهذا السالك ينتقل من مقام الى مقام ومن حال الى حال خلال عبور هذا الطريق الصوفى الذى هو أشد به برحلة طويلة أو حج يمر « الحاج » من درجة الى درجة ، وهو اى كل درجة ينتقل اليها بحدث له حال مخالفة لما سبقها ولما سيتلوها . فى هذه الرحلة يسعى السالك لا الى البحث عن ربه بل الى رؤيته ومشاهدته والفناء فيه . ذلك أنه قد أدرك فى مرحلة سابقة ان للمخلوقات

خالقنا وان للعالم صانعا عظيما حكيما وهو الان يطمع من رحلته هذه ان  
يصل الى « رب العالمين » .

كذلك فاننا قد اشرنا الى ان « المقام هو رتبة او درجة يكون فيها  
العبد بين يدي الله عز وجل بشأن ما يقوم في داخله هو من رياضة  
ومجاهدة وعبادة وانقطاع الى الله وقد ذكر في القران « ذلك لمن خاف  
مقامى وخاف وعيد - ابراهيم ١٤ » وكذلك قال الله « ٠٠ وما منا الا له  
مقام معلوم (الصفات ١٦٤) » أما الحال فهو ما يحل في القلب من صفاء  
الانكار بدون مجاهدة أو تفكير . ولذلك قيل : ان الحال هي الذكر الخفى .  
والحال ، كما يقول الطوسي ، « ليس من طريق المجاهدات والعبادات  
والرياضات بل هي تهجم على القلب كما انها تزول عنه فجأة . أو هي ،  
كما ذهب القشيري ، « معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا  
اكتساب كالطرب والحزب والقبض والشوق والانزعاج والهيبة ٠٠٠ ولهذا  
فان الاحوال مواهب والمقامات مكاسب . والاحوال تأتي من غير الوجود  
والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب  
الحال مترق عن حاله . ان المقام ينال بالجهد والكسب والجلد والصبر فهو  
لهذا درجة ينالها السالك بمجهوده هو . اما الاحوال فهي أمر يحدث بحدوث  
المقامات ولا دخل للسالك فيه ومن أجل هذا فانها لا تثبت لصاحبها بعكس  
المقامات » . ليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات  
كالمقامات ، بل هي نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم .

والصوفى في رحلته هذه التي يسعى فيها الى البقاء والعناء انما  
يبين الطريق الذى ينبغى ان يسلكه كل مرید . لكنه لا يزعم ان هذا الطريق  
واحد أو ان الذين سيمرون به سيشاهدون ما شاهده غيرهم . ذلك ان  
الطريق وان كان فى ظاهره واحدا الا ان العابرين له ليسوا كذلك . فكل  
برى بعينيه هو لا يعين الاخرين ويشاهد بقلبه هو لا بقلب الاخرين . ومن  
هنا فاننا اذا كنا نسعى الآن الى رسم «المقامات والاحوال» التى يمر بها  
السالك خلال « الطريق » فاننا نؤكد فى نفس الوقت ان هذه المقامات

والاحوال ذاتية يشعر بها كل فرد على حده وهى بلا شك تختلف من حيث  
الكيف باختلاف الاشخاص ولهذا فلا يجب ان نسوى بين « السالكين » من  
خلال مقاماتهم واحوالهم فلكل مقام معلوم وحال خاص .

واذا نحن تابعنا كتاب « اللمع » للسراج لوحدنا ان المؤلف قد ذكر  
ان المقامات التى يمر بها الصوفى سبعة هى : التوبة والورع والزهد والفقير  
والصبر والتوكل ثم الرضا . اما الاحوال فيذكرها على الوجه التالى :  
المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمأنينة ثم  
المشاهدة واليقين . والصوفية فى حديثهم عن المقامات والاحوال انما  
يستندون فى هذا التصنيف الى الآيات القرآنية كما اشرنا وكما سنذكر  
بالتفصيل .

والصوفية يذهبون الى ان الطريق لا يكمل ولا يؤدى الغرض منه  
ولا يحصل الصوفى على ضالته الا بعبور هذا الطريق والوصول الى  
نهايته . فلا يصح ان يقف عند مقام اى مقامين . بل لابد للصوفى ان  
يتخطى المقامات . الواحد بعد الاخر وفى تخطيه لهذه المقامات تحصل له  
الادوال التى يتلو بعضها البعض الاخر . وعندما يتخطى « السالك » هذه  
المقامات يكون قد وصل الى غرضه الاقصى حيث يرى الحق ويشاهده  
ويعاينه . فهناك لا انا ولا انت بل الواحد فى الكل والكل فى الواحد .  
هناك تكون المعرفة الحقة حيث يدرك العارف نفسه بنفسه ، هناك لا عالم  
ولا معلوم ، لان المعلوم هو العالم والعالم هو المعلوم والعاقل هو المعقول  
والمعقول هو بعينه العاقل . والآن لنتحدث عن هذه المقامات والاحوال  
بشيء من الايجاز الواضح .

## أولا : المقامات

### ١ - التوبة :

اجمع الصوفية على ان التوبة اول مقام من المقامات التى ينبغى على السالك المنقطع الى الله ان يطلبه ثم يتخطاه الى ما بعده . فالتوبة بمثابة الاصل والاساس لكل المقامات التى تليها . والتوبة عند الصوفى لها اكثر من تعريف وان كانت كلها تعنى فى النهاية امرا واحدا . فقد قال السوسى انها « الرجوع من كل شىء نمه العلم الى ما مدحه العلم » (١) . أى هى العمل وفقا للاوامر والنواهى الالهية بحيث يراعى الصوفى الله فى افعاله وفى اقواله عن حب ورضى وطيب خاطر . أما القشيري فقد قال « التوبة انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء حاله . . . . . واذا كان الجنيد قد قال « انها نسيان المرء ذنبه » فقد قال سهل بشأنها « انها عدم نسيان المرء ذنبه » . أما رويم بن احمد فقد قال « التوبة من التوبة » أى يتوب المرء من رؤية كونه تائبا لانه لن يدرك انه تائب الا اذا كان قلبه مشغولا بنفسه لا بالله . ومن ثم فان التوبة تكون موضع اهتمامه . لكن نظرا لان التوبة من اجل الله فينبغى ان ينسى التوبة او بتعبير ادق ان يتوب من التوبة . ففي ذلك شغل بالله الواحد ولعل هذا هو ما قصده الهجویری حين قال « التائب حبيب الله وحبيب الله فى الشهود . ومن العيب ان نتذكر الآثام فى الشهود لان تذكر الآثم حجاب بين الله وبين

---

(١) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٦٨ نشرة د . عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور - القاهرة سنة ١٩٦٠م . وراجع : الكلاباذى فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١١ وما بعدها .

من يشهده « • وقال ذو النون المصرى « توبة العوام من الذنوب اما توبة  
الخواص فهى من الغفلة » • وقيل أيضا التوبة « ان تتوب من كل شيء سوى  
الله تعالى • وقال أبو الحسن النورى « التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى  
الله عز وجل » •

ومن هذه التعريفات وغيرها نجد ان مفهوم التوبة يتحدد بدرجة  
السالك أى بمقامه : فتوبة الرجل العادى غير توبة المريد الذى تختلف توبته  
عن توبة الصوفى • فتوبة الصوفى عن الزلل والغفلات تعد هدفا بالنسبة  
للرجل العادى الذى يسعى الى التوبة عن الذنوب والسيئات ٠٠٠ أى ان  
التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للتائب هدفا اذا وصل اليه سعى الى  
توبة أخرى وهكذا • ولقد صدق السراج فى قوله « ٠٠٠ فشتان بين تائب  
وتائب : تائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات  
وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات » •

ولقد ذهب أبو على الدقاق الى أن التوبة ثلاثة أقسام :

أولها التوبة بمفهومها العام وهى الندم على فعل الذنوب والخوف  
من العقاب ، فيتوب المرء كى يرفع الله عنه هذا العقاب •

ثم هناك التوبة بمعنى « الانابة » والمقصود بها طمع المرء فى ثواب  
الله ومنحه السامية التى بمنحها لعباده المتقين التوابين •

وأخيرا فان هناك التوبة بمعنى « الأوبة » وهى تلك الحالة التى ينبغى  
المرء فيها رضى الله وحببه لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته • انها توبة  
يراعى فيها المخلوق ما ينبغى ان يقوم به نحو خالقه وبارئته • ولهذا فان  
الانابة غالبا ما تكون صفة من صفات الولاية • اما الاوبة فهى غالبا ما تكون  
خاصة بالانبياء والمرسلين • يتضح ذلك من قوله سبحانه « وجاء بقلب  
منيب » وقوله سبحانه « نعم العبد انه اواب » •



ولقد ذكر القشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة (١) .

١ - أولها أن يُندم التائب على المعاصي والآثام التي اقترفها أو قام بها .

٢ - أن يبتعد في الحال والوقت عن كل المعاصي والآثام وأن يتعد عن المحرمات التي حرمها الله ورسوله .

٣ - أن يصمم بإرادة حرة راسخة وقلب من حديد على أن لا يعود إلى هذه المعاصي والآثام وأن يباعد بينه وبينها بقدر طاقته .

من هذه الشروط الثلاثة للتوبة يتضح لنا أنها عملية سيكولوجية أو أن شنتم هي صراع داخل النفس البشرية يحاكم فيها المرء نفسه حيث يندم على كل سيئة ومزلة ارتكبها ويتمنى لو أنها كانت حسنات . هنا نجد لدى الصوفية تحليلاً نفسياً من الطراز الأول : فهم يذهبون إلى أن التوبة لا تعتمد على الجسم بل تعتمد على النفس تعتمد على القلب والجراحة . ينبغي للقلب أن ينتبه ويصحو من دجماطيقيته التي هوت به إلى الرذيلة والمعصية . فيقارن المرء حينئذ بين حالته التي يكون عليها من ارتكاب الآثام والمعاصي وبين حالته لو أنه صار إنساناً فاضلاً مهذباً يجله الصغدر والكبير . استغفر الله يجله ويفضله المولى جل شأنه . ولن يتم للمرء ذلك إلا إذا أصغى لصوت الضمير الداخلى لصوت الحق . فقد ورد في الاخبار عن الرسول الكريم قوله عليه السلام «واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم» . ومعنى هذا أن الباعث على التوبة هنا باعث داخلى لا خارجى . وهذا ما أجمع عليه التائبون . فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على هاجس داخلى كأن يرى بعضهم شيخاً في منامه يحثه على التوبة أو سماع وهو نائم صوتاً يناديه أن «تب كي يتوب الله عليك» . وهكذا . أى أن التوبة تعد هبة أو منحة أو نفحة الهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعبن

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٥ - ٤٧ نشرة محمد على صديح ( بدون تاريخ ) .

بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان بوسع هذا العبد ان يتوب .  
( وكلنا نعلم اجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عاص قائلها : لقد  
اكثرت من الذنوب والمعاصي فلو تبت هل يتوب الله على ؟ فكانت اجابتها  
لا « بل لو تاب عليك لتت » ) .

وعند الصوفية نجد انه اذا صلح القلب صلحت سائر الاعضاء  
الاخري . ولهذا فان الصوفى مطالب لايقاظ قلبه من غفلته ان بداوم على  
تقديم ولاء الفروض والطاعة لله وذلك بابتعاده عن اهل السوء ومتابعته للصالحين  
من اهل الدين وسماع اقوالهم وتتبع سيرتهم . قال القشيري « ان القلب  
اذا فكر فى سوء ما يصنعه وابصر ما هو عليه من قبيح الافعال سرح فى  
قلبه ارادة التوبة والاقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح  
العزيمة والاختذ فى جمبل الرجعى والتأهب لاسباب التوبة . فاول ذلك  
هجران اخوان السوء . . . ولا يتم ذلك الا بالمواظبة على المشاهدة التى تزيد  
رغبته فى التوبة وتوفر دواعيه على اتمام ما عزم مما يقوى خوفه  
ورجاءه . فعند ذلك تنحل من قلبه عقدة الاصرار على ما هو عليه من  
قبيح الافعال » .

والصوفية وقد ذكروا ان التوبة اول مقام من المقامات التى ينبغى  
للسالك ان يحققها انما يذكرون انهم بذلك يطبعون الاوامر والنواهي التى  
امرهم الله ورسوله بها . فقد قال سبحانه « ان الله لا يغفر ان يشرك  
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وهذا يعنى ان على المؤمنين جميعا ان يتوبوا  
الى الله من معاصيهم وزلاتهم . فهذا واجب عليهم من جهة . وما داموا  
من جهة اخرى لم يشركوا بالله فانه سبحانه سوف يقبل توبتهم اذا كان  
توبة خالصة .

ولقد اعتمد الصوفية فى حديثهم هنا على النصوص الدينية  
والنبوية . فلقد امر الله الناس جميعا بالتوبة كى يصلح شأنهم فقال  
« وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » وقال سبحانه « ان

الله يحب التوابين « ٠٠٠ » يأيها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا «  
من لم يتب فأولئك هم الظالمون ٠ اما عن الاحاديث النبوية فكثيرة نجتزئ  
هنا منها قوله عليه السلام « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ٠٠٠ « اذا  
أحب الله عبدا لم يضره ذنب » ٠٠٠ « ما من شيء أحب الى الله من ثياب  
تائب » ٠ كذلك أمر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال « يأيها الناس  
توبوا الى الله فانى أتوب فى اليوم مائة مرة » وقال « لا تنقطع الهجرة حتى  
تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل الغروب ٠

وصفة التوب : ان للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات : اما مقدماتها  
فهى انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من آثام ومعاصى وغفلة  
عن الحق ٠ واما علاماتها فهو هجران السوء وأهمل المعاصى وأصحابها  
والبعد عن الشرور والآثام ، واما ثمرتها الرجوع الى الله ومحبه وما يتبع  
ذلك من دخول العبد فى رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصى والذنوب  
وابتعادها عن المرء ٠

## ٢ - الـورع :

المقام الثانى الذى نتحدث عنه الآن هو « الورع » والمقصود بهذا  
المقام عند الصوفية ان يتقى الانسان الله فى كل أفعاله ٠ أى على المرء  
ان يراعى الله فى سلوكه وان يدرك تمام الإدراك ان الله عالم ومطلع على  
كل فعل يقوم به ٠ وقد توسع الصوفية فى هذا المقام ، مقام الورع حتى  
انهم حرموا على أنفسهم كل فعل أو كل قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان  
الرجل يترك دابته اذا شك أنها أكلت من غير ملكه ٠ وكان بعضهم يرفض  
ان يستعين بأحد فى قضاء شئونه الخاصة ٠ ولقد قال القشيري : ان  
الورع هو « ترك الشبهات » أى ان كل أمر من الأمور التى تحوم حوله  
الشبهات ينبغى على المرء ان يبتعد عنه ٠ ولهذا قال الرسول « من حسن  
اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ٠ ولقد سوى الرسول بين الورع وبين اتقى  
الناس فقال عليه السلام لابى هريرة « كن ورعا تكن أعبد الناس » ٠

وقد ذهب بعض الصوفية الى ان الورع يعنى ترك شئون الدنيا

والاهتمام بشئون الآخرة حيث يشغل المرء حينئذ قلبه بالله فحسب طارقا كل ما عداه جانبا • وهذا ما قصده الشبلي بقوله : « الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى » • وقال آخر « أن الورع هو الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة » •

ونستطيع بناء على ما لدينا من تعريفات متباينة للورع أن نقول :  
ان هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع (١) •

١ - فهناك من تورع عن الأشياء المشتبه فيها عليه • بحيث يمتنع عن اتيانها أو التقرب منها لمجرد أنه على شك في أن كانت هذه الأفعال أو الأشياء من حقه أم لا • (وهذا هو ورع العامة وهنا نذكر أن أحمد بن حنبل قد ترك سطلا له كان أمانة لدى بقال • فأراد أن يختبر ورعه حيث قال له هذا الأخير : اختر سطلك من بين سطلين أمامه ، وكان البقال قد ادعى أن سطل ابن حنبل اختلط بآخر ، فلما رفض ابن حنبل أخذ أحد السطلين أخبره البقال حقيقة الأمر • لكن ابن حنبل ترك سطله ورعا •

وكذلك يروى في هذا الصدد أن المبارك رفض أن يمتطي دابته أو حتى يأخذها لأنها قد رعت في أرض غير أرضه • فهذا النوع من الورع يسمى تورع عن الشبهات التي اشتبهت على المرء وهي ما بين الحرام البين والحلال البين • وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق ، فيكون بين ذلك فيتورع عنهما • ولقد قال ابن سيرين في هذا الصدد - كما أخبرنا بذلك السراج - أنه ليس شيء أهون عليه من الورع إذا رابه شيء تركه •

٢ - النوع الثاني من الورع هو ورع الخاصة والمتقين والمتحققين • وهو بلا شك أوسع دائرة من الورع السابق • فنجد هنا أن الورع أمر يجيش بصدر المتحقق أو هو أشبه بنور داخلي يكشف له ما ينبغي

(١) راجع في هذا الطوسي : اللمع ص ٧٠ - ٧١ •

عليه ان يتجنبه فى الحال . ويستشهد المتحققون فى هذا الصدد بقول الرسول الكريم « الاثم ما حاك فى الصدر » . وتروى فى هذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع . من هذه الحكايات ما حكى من ان الحارث المحاسبى رحمه الله كان على طرف أصبعه الوسطى عرق اذا مد يده الى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق . وروى كذلك فى هذا الصدد كما يقول القشيري والسراج ان بشرا الحافى قد دعى الى حفل فوضع بين يديه طعاما فجهد ان يمد يده اليه فلم تمتد ، ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات ، فقال رجل ممن كان يعرفه « ان يده لا تمتد الى طعام حرام او فيه شبهة ما كان اغنى صاحب هذه الدعوة ان يدعو هذا الرجل الى بيته » . كذلك يذكر ان ابراهيم بن ادهم قد رفض ان يشرب من ماء زمزم لانه لم يكن يملك دلوا يشرب منه . ان مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب . وكان فى هذا الورع نورا فطريا يهدى صاحبه الى الحلال مميزا اياه من الحرام ، ومباعدة فى نفس الوقت بين صاحبه وبين كل ما فيه شبهة . هذا الورع لا يمكن ان يوجد هكذا كضربة من غير رام . بل لابد وان يسبقه مشوار طويل ان صح التعبير ، على طريق التصوف يجاهد فيه الانسان نفسه واهواءه وميوله متقربا الى الصالحين المقربين مؤديا حقوق الله وواجباته كاملة . . . الخ .

٣ - اما الفئة الثالثة من الورعين فهم اولئك الذين يوسعون دائرة الورع ، بحيث تصير مقتصرة على العارفين الواجدين اولئك الذين بذهبون الى ان اهل الحق ينبغى ان يبتعدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومها وان ينتبهوا فقط وينشغلوا بالله وحده وبكل ما يؤدى اليه . وترى هذه الفئة ان كل شىء يشغل المرء عن ربه محرم عليه . فلا ينبغى ان يكون فى فكرنا غير الله « ان كل ما شغلك عن الله فهو مشنوم عليك » او هو ، كما قال ابو بكر الشبلبي ، « الورع ان تتورع الا يتشتت قلبك عن الله عز وجل طرفة عين » .

وبشان استناد الصوفية الى النص القرآنى والحديث النبوى فى

هذا الصدد فانهم يذكرون قول الله « يأيها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ٠٠٠ ويذكرون من أقوال الرسول الكريم « ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ٠ فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام » ٠٠ وكذلك يذكرون قوله عليه السلام « انى لأنقلب الى اهلى فاجد النمرة على فراشى او فى بيتى فارفعها لأكلها ثم أخشى ان تكون صدقة فالقيها » ٠ واخيرا فانهم يذكرون قوله « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » ٠

### ٣ - الزهد :

لسنا فى حاجة الى تأكيد القول من جديد بأن الزهد كما ذكرنا هو الاب الشرعى للتصوف ومن غير الممكن ان يوجد التصوف الا اذا سبقته حركة الزهد ٠ فالزهد هو المعرفة الضرورية التى لا بد منها لقيام التصوف ونهضته ٠ وعندنا انه لا يختلف اثنان عاقلان على ان الزهد شرط رئيسى وهام للتصوف وان الصوفية جميعا يجمعون على هذا ٠ فلقد قال السراج فى بيان أهمية الزهد انه أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين الى الله عز وجل ٠ فمن لم يحكم أساسه فى الزهد لم يصح له شىء مما بعده لان حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد فى الدنيا رأس كل خير وطاعة (١) ٠

وعلى هذا فاننا نستطيع ان نقول ان الزهد فى حد ذاته ليس موضع خلاف أو اختلاف بين الصوفية لكن الاختلاف فيما بينهم كان بشأن « الموضوعات » التى ينبغى ان يزهد فيها ٠ فهم أولا يسلمون بان الزهد فى المحرمات التى حرمها الله واجب على كل مسلم ٠ ومن ثم فان الصوفى ينبغى عليه من جهة أولى ان يزهد فى هذه المحرمات وان يطلقها كلية ٠

على انهم قد اختلفوا بشأن « الحلال » الذى اباحه الله لعباده :

---

(١) اللمع ص ٧٢ ٠

هل ينبغي أن يزهد فيه أم لا ؟ بعضهم قال ان الزهد فى الحلال الذى أوضحه الله فضيلة من الفضائل التى ينبغي للصوفى ان يتصف بها خاصة وان الله قد أوضح ان الدنيا دار غرور وامتحان وانها دار فناء وزوال ومن ثم فان متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة . وثمة آيات كثيرة تدل على ان أولئك الذين يريدون عرض الدنيا انما يطلبون شيئاً زائلاً اما الذين يطلبون الآخرة فانها خير وأبقى . ومن هنا ذهب جماعة من الصوفية الى انه وان كان الزهد فى الحرام واجباً فان الزهد فى الحلال أيضاً واجب الا فى النذر القليل . أى على المرء ان يزهد فى الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم الا تلك الحاجات الضرورية التى تعينه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس . وفى هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر ان الزهد على ثلاثة أوجه :

١ - ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس .

٢ - ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص .

٣ - أما النوع الثالث فهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين .

على ان هذه الأوجه الثلاثة ليست هى القول الفصل فى الزهد . فمن الصعوبة البالغة ان نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك ان التصوف كما سبقت الإشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد ان يشاركه أحاسيسه . ومن هنا نجد ان كل صوفى نطق بلسان حاله هو . ولهذا فان ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لانها تعبر عن حالات فردية ولهذا قيل ان الزهد هو ان تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها .

بينما قال ابن الجلاء : الزهد هو النظر الى الدنيا بعين الزوال لتصغر فى عينك ، فيسهل عليك الاعراض عنها .

أما الجنيد فقال : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد •

وقال أيضا : الزهد تخلى الأيدي من الأملاك وتخلى القلوب

من الطمع •

أما رويم بن أحمد فقال « ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا •  
فهذا زهد المتحققين لان فى الزهد فى الدنيا حظ للنفس لما فى الزهد من  
الراحة والثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس • فمن زهد بقلبه فى هذه  
الحظوظ فهو متحقق فى زهده •

أما السبلى فقال : « الزهد غفلة لان الدنيا لا شىء والزهد فى

لا شىء غفلة » •

أما عبد الله بن المبارك فقال : « الزهد هو الثقة بالله مع حب

الفقر » •

أما يحيى بن معاذ فقال . « الزهد يورث السخاء بالملك والحب يورث  
السخاء بالروح ، واضاف قائلا : لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه  
ثلاث خصال : عمل بلا علاقة وقول بلا طمع وعز بلا رئاسة •

أما السرى السفطى فقال : « ان الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه

وحماها عن أصفيائه ، وأخرجها من قلوب أهل وداده لانه لم يرضها لهر  
وقال ان الزاهد هو « من يخلو قلبه مما خلت منه يداه » •

أما البسطامى فقال : « كنت ثلاثة أيام فى الزهد • فلما كان اليوم

الرابع خرجت منه • اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها • واليوم الثانى  
زهدت فى الآخرة وما فيها • واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى •

وهذا الذى يقوله البسطامى يوضح ان الزاهد يمكن ان يمر بثلاثة

مراحل حتى يصل الى منتهاه :

فهناك فى المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذى اشار



اليه الجنيد بقوله : ان تخلصى الايدي من الاملاك وتخلصى القلوب من الطمع ،  
ففى هذه المرحلة يكون البسدن والفؤاد خاليان كلية من أى شىء يخص  
الدنيا ونعيمها .

ثم بعد هذه المرحلة نجد زهد « المتحققين » وهو يمثل المرحلة  
التانية من الزهد حيث يزهد المرء فى كل ما تميل اليه نفسه من الامور  
الدنيوية ويباعد بينها وبينه بحيث يقطع كل صلة له فى الدنيا وما  
عليها . وفى هذه المرحلة يشعر الزاهد براحة وطمانينة لكنه بلا شك  
ما زال يشعر بزهدده .

اما فى المرحلة الثالثة فانها مرحلة زهد العلماء المتيقنين حيث نجد  
ان الزاهد هنا يزهد فى زهدده ، لانه لو شعر انه زاهد لكان معنى هذا  
انشغاله بشىء غير الحق سبحانه ، وهذا هو معنى ما قاله الشبلى : « الزهد  
عقلة لان الدنيا لا شىء والزهد فى لا شىء غفلة » .

#### ٤ - الفقر :

انتهينا من الحديث عن مقام الزهد والآن ننتقل الى الحديث عن مقام  
« الفقر » وهو المقام الذى يتطلبه الزهد لان كل من يطلب الزهد فانه انما  
يطلب فى الحقيقة الفقر . فلا زهد بلا فقر ولا فقر بلا زهد .

وكان رأى الصوفية أن الفقر أمر ضرورى اذا أراد السالك السير فى  
الطريق والوصول الى منتهاه لان المرء ان شغل نفسه بزواج ومسكن وملبس  
وتكدس للاموال وغيرها لشغلت هذه الحجب الحسية من تمتلكه عن خيره  
الحقيقى الابدى الثابت . لانا نعلم ان طالب الحياة الدنيا لا يشبع منها  
البتة ومن الصعوبة ان يجمع المرء بين الدنيا والآخرة . اذ لا بد ان يكون  
اهتمامه بواحدة منهما على حساب الاخرى . ولقد فضل الصوفية بطبيعة  
الحال الآخرة على الحياة الدنيوية لان هذه عارضة تزول وتقنى فضلا عن  
انها تجلب من الشرور والاتام أكثر مما تجلب من النفع وحتى بعض المنافع

الجزئية التى يمكن أن يحصل عليها المرء محاطة بهموم وقلق ومشاكل قد  
تؤدى الى هلاك المرء .

والصوفية وان كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فانما هم يتبعون  
اقوال الله ورسوله ، فقد ذكر فى كتابه العزيز « للفقراء الذين احصروا فى  
سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف  
تعرفهم بسيماهم . لا يسألون الناس الحافا(١) » .

وقال الرسول الكريم « يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء » وقال عليه  
السلام « الفقر ازين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على خد الفردوس »  
وقال « لكل شىء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء . . . » .

وقد ذهب الجنيد الى ان « علامة الفقير الصادق ان لا يسأل ولا يعارض  
وان عورض سكت » . أما سهل بن عبد الله فقال : « الفقير الصادق  
لا يسأل ولا يرد ولا يحبس » . أما عبد الله بن الجلاب فقال : « حقيقة  
الفقر ان لا يكون لك فاذا كان لك لا يكون لك ومن حيث لم يكن لك لم  
يكن لك » (٢) .

والصوفية فى نكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه انما يتسقون تماما  
مع آرائهم . فهم قوم فضلوا الله على كل شىء . لانهم يذهبون الى انه  
سبحانه وحده الغنى وما عداه فمحتاج اليه . وعندهم ان من يستغنى بالله  
أو ان شدتم من يملكه الله فانه يكون حينئذ مالكا لكل شىء . فهو ينبوع  
الفقر والغنى . ان اقتربت منه أو فنيته فيه فانت العنى نفسه وان بعدت  
عنه فانك فى النهاية - مهما ملكت - سوف تكون أفقر الناس . ولهذا ذهب  
بعضهم الى ان الفقر هو الخوف أما الغنى فهو الامن بالله . فالموجود بالله  
والقائم به غنى ليس فى حاجة الى شىء آخر . اما الخائف فهو ذلك الفقير

---

(١) البقرة : ٢٧٣ .

(٢) اللمع للسراج ص ٧٥ .

الذى لم يدرك بعد الطريق الحق الى الله • ولهذا قال يحيى بن معاذ « الفقر حقيقته ان لا يستغنى الا بالله ورسمه عدم الاسباب كلها » •

أما ابراهيم بن ادهم فقال « طلبنا الفقر فاستقبلنا الغنى وطلب الناس الغنى فاستقبلهم الفقر » • وقيل ايضا : ان صحة الفقر هي ان لا يستغنى الفقير فى فقره بشئ • الا بمن اليه فقره •

ومن الواضح ان الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية فحسب بل انه يتجاوزها الى المعنى الروحى الذى هو اقرب الى الافتقار لله •

ومن الامور الهامة التى نصادفها فى هذا الشأن اهتمام الصوفية بالارادة الانسانية ، وقولهم ان شيئاً خارجياً لا يستطيع ان يغير من جوهر هذه الارادة طالما انها ارادة خيرة • فقد ذهب معاذ النسفى « الى ان الصوفى الفقير الذى زهد فى الدنيا وما عليها يملك ارادة خيرة لا يستطيع احد شراءها أو تبديلها ، وهذه الارادة تضمّر وتعلن عن كل خير للمسلمين • والصوفى ليس على استعداد ان يفرط فيها مهما كان الثمن • بعكس الغنى ( من الناحية المادية كالتاجر مثلاً ) فانه على اتم الاستعداد لشراؤها بأى ثمن وعلى اتم الاستعداد أيضا لان يضحى بارادته ما دام الثمن مرتفعا • قال معاذ « ما اهلك الله تعالى قوما وان عملوا ما عملوا حتى اهانوا الفقراء واذلّوهم » • وقيل لو لم تكن للفقيرة فضيلة غير ارادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه يحتاج الى شراؤها والغنى يحتاج الى بيعها • هذا لعوام الفقراء فكيف حال خواصهم •

وقد سئل الجنيد عن الافتقار الى الله تعالى اهو اتم ام الاستغناء بالله تعالى • فقال : اذا صح الافتقار الى الله عز وجل فقد صح الاستغناء بالله • واذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل الغنى به • فلا يقال ايهما اتم الافتقار أم العنى لانهما حالتان لا تتم أحدهما الا بالآخرى •

وقد ذهب السراج فى كتابه « اللمع » الى ان الفقراء الزاهدين على ثلاث طبقات :

١ - فمنهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب بظاهرة ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً وان اعطى لم يأخذ . فهذا مقامه مقام المـقربين .

٢ - ومنهم من لا يملك شيئاً ولا يسأل أحداً ولا يطلب ولا يعرض وان أعطى شيئاً من غير مسألة أخذ . وهذا مقامه مقام الصديقين .

٣ - ومنهم من لا يملك شيئاً واذا احتاج انبسط الى بعض أخوانه ممن يعلم انه يفرح بانبساطه اليه فكفارة مسألة صدقه . وهذا مقامه مقام الصديقين في الفقراء (١) .

ونجد عند الصوفية ان الفقر سر الله وأمانة في عنق صاحبها . وعليه ان لا يسأل الناس شيئاً لان الناس في الحقيقة أفقر منه . ولذا وجب عليه ان يسأل الله . بل لا ينبغي ان يسأل الله البتة اليس علمه سبحانه بحاله يغنيه عن سؤاله . ان على الفقير ان يدرك انه كلما ازداد فقراً ازداد في الحقيقة قرباً من الله وعلت مكانته . وفي هذا الصدد يحدثنا القشيري على لسان حال أبي علي الدقاق حيث قال : قام رجل فقير في مجلس يطلب شيئاً وقال : انى جائع منذ ثلاث وكان هناك بعض المتساخ فصاح عليه وقال . « كذبت ان الفقر سر الله . وهو لا يضع سره عند من يحمله الى من يريد » . ولهذا نجد « رويما » يقول : ان نعت الفقير ارسال النفس في احكام الله تعالى . وقيل نعت الفقير ثلاثة أشياء : حفظ سره واداء فرضه وصيانة فقره .

#### ٥ - الصبر :

اما عن المقام الخامس الذى نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر . وهو المقام الذى يقتضيه الفقر . لان الفقر يتطلب من الانسان كما هو واضح توضيحات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما

---

(١) راجع اللمع ص ٧٤ - ٧٥ .

سبق أن أشرنا فى غير موضع • ولا يستطيع المرء أن يتحمل هذه التضحيات بنفس راضية وإرادة لا تلين الا اذا كان صابرا • والصبر بلاشك مقام من المقامات التى يصل اليها الصوفى بجهده وجلده من ناحية وبتوفيق الله اياه من ناحية أخرى •

وثمة آيات كثيرة فى القرآن الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين الى الصبر موضحة انه صفة حميدة ينبغى على كل مسلم أن يتصف بها • قال الله تعالى : « واصبر وما صبرك الا بالله » وقال « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا » وقال تعالى « ان الله مع الصابرين » وقال « والله يحب الصابرين » وقال « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال تعالى « وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا » • وقوله « انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب • • » •

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين • وهى توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد فى هذه الدنيا والقابض على دينه سيمعوض عن ذلك كله فى الآخرة • حيث يخاطب الصابرون هناك بالقول : « سلام عليكم بما صبرتم » مقدا سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحج وغيرها • لأن هذه الفرائض تقتضى بلاشك الصبر والذى بدونه لا تكتمل عبادة الانسان لله ولا يوفيه سبحانه دينه حق وقائه •

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر أشادت به أيضا الأحاديث النبوية • فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال « ان النصر مع الصبر وان الفرج من الكرب » وقال عليه السلام « ما أعطى احد عطاء خيرا أوسع من الصبر » •

وقد تباينت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء ببدنه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفى ومنهم من حده على ضوء الفناء فى الله والسعى نحو هذا

الفناء • وأخيرا فان منهم من حده بناء على الأوامر والنواهي الالهية •  
وهذه التحديدات المتعلقة بالصبر انما تعبر أولا وقبل كل شىء عن درجة  
أساسية من درجات السلم الصوفى ان صح التعبير •

فلقد ذهب ذو النون المصرى الى ان الصبر « هو التباعد عن  
المخالفات والسكون عند تجريح خصص البلية واطهار الغنى مع حلو  
الفقر بساحات المعيشة » • وقال ابن عطاء « انه الفناء فى البلوى  
بلا ظهور شكوى » •

وقال أبو عثمان « الصبار الذى عود نفسه الهجوم على المكاره ،  
وقال « الصبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه بالرحب والدعه »  
وقيل الصبر هو « الثبات على أحكام الكتاب والسنة » •

وقال رويم « الصبر ترك الشكوى » •

أما الجنيد فقال « الصبر حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقبض اوقات  
المكروه » •

والصوفية فى حديثهم عن مقام الصبر قرروا ان الصبر ينقسم الى  
ما يقع فى دائرة الافعال الخاصة بالانسان والى ما لا يقع فى دائرته • أما  
الصبر الذى يتعلق بالمجال الخاص بقدره الانسان واختياره فقد ذهبوا  
الى القول بان هذا الصبر كسب للانسان وهذا الصبر يعد فرضا فرضه  
الله على الانسان وعلى المرء ان يقوم بهذه الفروض التى أوجبها الله •  
وهذا الصبر يتعلق بالاوامر والنواهي الالهية وهى تلك الاوامر التى تحت  
العبد على ان يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا  
ان كان له ثمة آمال فيها ••• كل ذلك من أجل طاعة الله وامتنالا لامره •  
فعلى المرء ان يصبر على الطعام والشراب بناء على أمر الله • كما ان عليه  
ان يبتعد عن كل المحرمات التى حرمها الله وتوعد مرتكبها •

أما القسم الآخر من الصبر فهو متعلق بالافعال التى لا ذنب للمرء فيها والتى تقع قضاء وقدرًا . وهذه الافعال لا تعد كسبًا للانسان البتة لانه لم يسع اليها ولم يتسبب فى حدوثها . ويرى الصوفية ان وقوع هذه الافعال داخل دائرة الانسان أمر ينبغى ان يصبر عليه الصوفى وينبغى ان يتحملة فلا يسب الدهر أو الطبيعة . كما ان عليه ان لا يندم أو يحزن على وقوع هذه الافعال تجاهه . لانه ان فعل ذلك لم يكن أولا عبدا صبورًا . وهذا خطأ كبير . كما انه من جهة أخرى برده لقضاء الله وقدره انما هو فى الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنته وهذا أمر أيضا غير وارد عند الصوفية .

لقد كان رأى الصوفية ، وما زال ، هو ان الطبيعة تخضع لعلة حتمية وان كل شىء يحدث عن طريق سلسلة من العلل التى ترتد فى النهاية الى الله سبحانه . فلا شىء يحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق . ان كل ما يحدث حادث وفق حكمة الهية لا يعرف الخطأ سبيلا لها . ولهذا فان ما يحدث تجاه الانسان انما ينبغى ان يقابل بالشكر والرضى ، يقابل بالحمد والثناء ، لان حدوث الفعل على هذا الوجه دون غيره أمر يند عن طاقة البشر . ولعل الله يعوض المرء عن ما يحدث له . وهنا نجد أثر المعتزلة واضحا فى الصوفية رغم الخلاف الكبير بينهما فى هذا الصدد .

## ٦ - التوكّل :

واذا كان الصبر موقفا سلبيا يقفه الصوفى تجاه ما يحدث له ، فان التوكّل غير ذلك تماما . اذ انه موقف يسلكه الصوفى تجاه الاخرين لان التوكّل يتضمن الفعل ولا ينبغى ان يفهم من هذا المقام ان الصوفية مجمعون على حقيقة التوكّل . ذلك ان منهم من ذهب الى القول بان التوكّل يعنى طرح الاسباب جانبا . بينما ذهب آخرون الى انه الاخذ بالاسباب والاعتماد على رضاء الله وتأييده فى نفس الوقت .

والتوكّل صفة من الصفات الحميدة التى وصف الله بها المقربين اليه : الذين يحبهم ويحبونه ويرضى عنهم ويرضوا عنه سبحانه . وقد

اشار القرآن الكريم الى ان من يعتمد على الله وحده ولا ينظر الى مخلوق سواه فلا يرجو احدا ولا يسأل احدا ، هذا الانسان بلا شك من اقرب الناس الى الله . يقول سبحانه « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ويقول « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وكذلك « وتوكل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم » وقال سبحانه « وعلى الله فليتوكل المتوكلون » .

ففى هذه النصوص الدينية وغيرها مما يربو على التسعين ذكرا خاصا بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد ان الصوفية يذهبون الى ان مسبب الاسباب وعلل العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وان كل ما عداه فاسباب وعلل ثانوية . وهذا الاله الحق خلق الطبيعة خلقا محكما كما اشرنا وقد ركل شىء تقديرا . وهذا التقدير عندهم ازلى . ولهذا فان على المرء بعد ان صفى قلبه ان يخضع جوارحه لاحكام هذا القلب وهى الاحكام التى ذهب فيها الصوفى الى انها توافق تماما الطبيعة اى توافق حكم الله .

ولقد حدد الصوفية « التوكل » تحديدا متباينة ، كما هو الحال بالنسبة لسائر المقامات التى اتينا على ذكرها . فقد ذهب « أبو تراب النخشبى » فى تعريفه للتوكل الى القول انه « طرح البدن فى العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة الى الكفاية : فان اعطى شكر وان منع صبر راضيا موافقا للقدر » (١) .

أما ذو النون المصرى فقال عنه انه « ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة » . أما رويم فيرى ان التوكل « الثقة بالوعد » . ويقول سهل بن عبد الله « التوكل الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد » .

---

(١) اللمع للسراج ص ٧٨ .



وقد ميز الصوفية فى هذا المقام بين نوعين من التوكل : توكل العامة وتوكل الصوفية . وهذا الاخير هو ذلك النوع من التوكل الذى يعتمد فيه القلب كلية على الله ولا يرى سواه بحيث يلجأ المرء الى الله سبحانه فى كل ما يمر به لجوء الحبيب الى حبيبه .

ولهذا فلا عجب ان نقرا قول بعضهم « من اراد ان يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدفنها فيه وينسى الدنيا واهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم له احد من الخلق على كماله » .

معنى هذا ان التوكل على الله يعنى ان يكون العبد بين يدي السرب كالدمية التى لا تملك لنفسها شيئاً والتى لا تتحرك من ذاتها بل تتوقف حركتها على من يحركها . ولقد قال « سهل بن عبد الله » ان مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذى يكون فيه العبد بين يدي الله كالميت فى يد الغاسل يقلبه كيف شاء ، حيث لا تكون له حركة اويكون له تدبير من نفسه . والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاهتمام بشيء البتة . انه لا مبالاة خالصة بالعالم الأرضى .

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر فى هذا الشأن ان من الصوفية من لا يطلب ماء ولا طعاما كما انه لا يسعى الى عمل اى شيء سواء كان ذلك فى مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة . . . انهم يسلمون أمرهم وانفسهم الى الله . . . أكثر من هذا ان هؤلاء الصوفية اذا مرضوا فانهم لا يلجأون اليه الى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حجتهم فى ذلك ان الله هو مالك هذا العالم ، وهو سبحانه مسئول عن كل ما يحدث فيه . وان كل ما يحدث فهو حادث بتقديره واراادته ولهذا فانه سبحانه قادر على ان يكفيهم حاجاتهم ، وان ما أصابهم لم يكن ليخطئهم ، وان احدا لن يستطيع ان يمنع عنهم رزقا قدره الله لهم من الازل كما ان احدا لن يستطيع ان يمنحهم شيئاً لم يقدره الله لهم فى الازل .

ويرى « نيكلسون » ان هذه القواعد تركز فى النهاية على النظرية الصوفية فى الاتحاد الالهى كما عرفها شقيق البلخى بقوله :

« ثلاثة أشياء ، ليس بد للعبد من القيام بها فمن عمل بها ادخله الله الجنة وعاش فى الدنيا بالروح والرحمة ، ومن ترك واحدة منها فليس له بد من ان يترك الاثنين وان اخذ بواحدة منها فليس له بد من ان يأخذ بها جميعا لانهن متشابهات . ولو شئت قلت : الثلاثة فى الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وضيعها دخل النار . ومن ترك واحدة منها ترك الاثنتين فتفقهوا وأبصروا ، فاذا بصرتهم فتبصروا :

أولا : ان توحد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك . فاذا وحدته بقلبك واعتقدت الا اله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فانه لا بد لك من ان تنطق به فيرتفع الى السماء .

ثانيا : ليس لك بد من ان تجعل عملك كله لله لا لغيره وانت لا تجعل عملك لغيره الا طمعا فيه أو حياء أو خوفا منه . فاذا خفت أو طمعت فى غيره - وهو مالك الأشياء ورانقها - فقد اتخذت لها غيره واجلته وعظمته لانك استحييت منه وخفته وطمعت فيه . فاذهب ذلك عنك ما فى قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فاعرف ذلك . فاذا صرت مخلصا بهذا القول عاملا به عالما انه لا اله الا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينار والدرهم والعم والخال والاب والام ومن على ظهر الأرض . فانك ان تكن على غير ذلك ينتقض عليك ضميرك وتوحيدك ومعرفتك اياه . فهاتان الخصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضها بعضا .

ثالثا : اذا كانت بهذه الحال فاقمت هذين الامرين - التوحيد والاخلاص والتوكل عليه فارض عنه ولا تسخط فى شىء يحزنك من خوف أو جوع أو طمع أو رخاء أو شدة . اياك والسخط وليكن قلبك معه لا يزل عنه طرفة عين . فانك ان ادخلت فى قلبك السخط عليه فانك متهاون به

فينتقض عليك توحيدهك (١) .

على ان هناك من الصوفية من ذهب الى ان التوكل على الله لا ينفي  
سعى الصوفى الى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيري « ان التوكل محله  
القلب والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد ان  
تقدير من قبل الله تعالى ، ان تعسر شيء فبتقديره وان اتفق شيء  
فبتيسيره » . وذن نعلم اجابة الرسول لمن سألته ان ترك دابته وتوكل على  
الله هل يدعها ويتوكل ام لا ؟ فكانت اجابة الرسول : « اعقلها وتوكل » .  
اى ان الرسول يدعو المسلمين الى الاخذ بالاسباب والسعى الى الاجتهاد  
مع الاعتماد على الله وطلب التوفيق منه .

#### ٧ - الرضا :

ذهب بعض الصوفية والباحثين الى ان الرضا ليس مقاما من جملة  
المقامات التى يبلغها الصوفى بكسبه وجهده وانما هو فى رأيهم حال أو هبة  
من الله يهبه المتوكلين عليه والمخلصين فى عبادته .

والحقيقة ان الادلة تنهض على ان الرضا يمكن ان يكون مقاما ويمكن  
ان يكون حالا . فلا شك ان المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره وبأن  
ما يحدث له انما هو مقدر من قبل الله ، هذا المؤمن لا بد ان يرتقى من هذا  
المقام الى مقام الرضا ، وهو ذلك المقام الذى يشير الى عدم اعتراض المرء  
على كل ما يحدث وما يمكن ان يحدث له . بعبارة اخرى : ان الرضا هو  
موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلف أو استياء أو  
قنوط ذلك ان الصوفى بدرك حيثئذ ان كل ما يحدث حادث بقضاء الله  
وقدره .

ويعد مقام الرضا نتيجة طبيعية للتوكل : لكنه من جهة اخرى يمكن

---

(١) حلية الاولياء للاصفهاني عن الصوفية فى الاسلام نيكلسون ص  
٤٧ - ٤٨ .

ان يكون حالا منحه الله العبد لكي يتقبل العبد بنفس راضية مطمئنة - كل ما يمكن ان يكون فى نظر الناس شرا أو سوءا . ويرى هذا الفريق ان الدليل على ان الرضا حال هو قوله سبحانه « رضى الله عنهم ورضوا عنه » فلقد قدم الله هنا رضاه على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يكون الرضا حالا . ذلك ان العبد لا يستطيع ان يرضى أو يتمكن من الرضا الا اذا كان الله راضيا عنه . ثم يرى هذا الفريق ان الرضا لو كان مقاما فما الفرق حينئذ بينه وبين مقام « الصبر » ؟

يجيب القائلون بان الرضا مقام على هذا التساؤل بالقول : ان ما يميز الرضا من الصبر هو ان الراضى وان كان يألم من الشرور التى تحدث له دون دخل منه الا انه يفرح أيضا بهذه الشرور . اما الصابر فإنه يألم فقط دون ان يفرح . هذا من جهة . ومن جهة أخرى نجد ان الصابر وان كان يتحمل ما يحل به الا انه يتمنى لو ان هذه المحن والالام زالت عنه . اما صاحب الرضا فإنه يسعد ببقاء هذه المحن لانه مؤمن بقضاء الله ويقدره مؤمن بان ما يحدث له ان هو الا امتحان وابتلاء واختيار فحسب .

ومهما يكن من أمر فان الرضا : سواء كان مقاما أو كان حالا فان ذلك لا بغير من الحقيقة القائلة بأنه درجة من الدرجات التى يمر بها السالك الى الله وهى درجة ينبغى عليه ان يتجاوزها ولا يقف عندها ، كيف لا وغاية الغايات عنده الفناء والبقاء .

وإذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التى تمدح الراضين والتى توضح انهم اقرب الناس الى الله نجد ان الرسول أيضا قد أورد نفس هذه المعانى فى أحاديثه : فنحده عليه السلام يقول « ذاق طعم الايمان من رضى بالله ربا » . وقال « ان عظم الجزاء على عظم البلاء ، وان الله اذا احب قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط » .

لقد ادلى الصوفية بأراء كثيرة فى الرضا . فذكر بعضهم ( مثل

أبو الحسين النورى ) ان الرضا هو « سرور القلب بمر القضاء . وقالت رابعة ان العبد يكون راضيا اذا سرته المصيبة كما سرته النعمة » .

وقال محمد بن رويم « الرضا استقبال الاحكام بالفرح » .

وقال أبو عبد الله المحاسبى « الرضا سكنون القلب تحت مجارى الاحكام » .

أما الدقاق فقال « ليس الرضا ان تحس بالبلاء انما الرضا ان لا تعترض على الحكم والقضاء » .

هذه هى اقوال بعض الصوفية عن الرضا . وهى تشير الى ان الرضا يعنى قبول العطاء الالهى ايا كانت صور هذا العطاء كما انه يعنى قبول المنع الالهى ايا كانت صور هذا المنع . فاذا اعطى الله العبد شيئا قبله واذا منع عنه شيئا قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة فى الله وانه سبحانه أعلم بنا من أنفسنا لانه يحيط بكل شىء علما .

وبالاضافة الى ذلك فان الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك الى ان على العبد ان يتقى الله ويراعيه ويعبده حتى وان جاءت الاحداث كلها بطريقة توحى بغضب الله على العبد او بعده سبحانه عنه . ان الرضا من شأنه أيضا ان يجعل العبد يلبى - بحب - نداء ربه مهما كلفه هذا النداء . اذ عليه ان يراعى الله فى سره وعلايته . ذلك ان الراضى وقد آمن ثم تاب وزهد وصبر وتوكل على الله اضحى نفسه مهياة لقبول ابة احكام الهية . فلقد اضحى المرید حينئذ على نور من أمر ربه ، وهذا النور شرح صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون . لقد اضحى الذات الالهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومعشوقة ومراده ومقصودة ، ولما كانت علامة الحب ان ينطق الحبيب بلسان من يحب ولما كانت من علامات الحب ان ينسى المحب نفسه ويرسلها مع من يحب : بحيث يكره ويجب ما يحب فان الراضى اذن يحب سنة الله التى تتمثل فى الحوادث الكونية تلك الحوادث التى تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى .

## ثانيا : الأحوال

### ١ - المحببة :

تعتبر المحبة عند الصوفية حالا من الاحوال التى تمنح للمرء وتوهب له من الله وهو على طريق التصوف . ذلك أن الصوفى بغير المحبة ما كان يسعى الى شق طريق التصوف الذى يبدأ بالتوبة وغيرها . ان المقامات التى يتخطاها الصوفى درجة فدرجة لا يمكن ان يعبرها السالك أو المرید الا اذا كان الله قد منحه حال المحبة فالمحبة هنا فضلا عن أنها مكافأة للصوفى من عند الله فانها تعد أيضا باعنا له على ان يتحرك نحو المحبوب وباعنا له على ان ينفذ عن نفسه شوائب العالم المادى .

ويرى الامام القشيري ان المحبة تعنى « الارادة » . فمحبة الله للعبد تعنى انه سبحانه اراد ان ينعم عليه . ويفسر القشيري معنى الارادة هنا فيبين ان لها أكثر من معنى بحسب استخدامنا لها .

فاذا تعلق ارادة الله بالعقاب كانت حينئذ غضبا منه سبحانه على العبد . واذا تعلق ارادة الله سبحانه بمنحه نعم كثيرة فانها تسمى حينئذ رحمة . اما اذا تعلق بتخصيص بعض هذه النعم لفريق من الناس وهم الصوفية هنا فانها تسمى حينئذ محبة . والمحبة عند الصوفية « حال » يجده المرء فى قلبه دون ان يستطيع التعبير عن هذا الحال أو الافصاح عنه أو نقله الى الغير . فالمحبة لا يعبر عنها وإنما تترجم من خلال الافعال التى يقوم بها الصوفى من تعظيم لله وايثار له على كل ما عداه والسعى الى نيل رضاه والصبر على ما يمنع والترحيب بما يمنح . . . الخ .

وقد قيل فى حدها انها « غليان القلب وتوراته عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب » . وقيل أيضا : المحبة هى الميل الدائم بالقلب الهائم .

وقبل انها ايثار المحبوب على جميع المصحوب . وقيل : انها موافقة الحبيبفى  
المشهد والمغيب « . وذكر كذلك انها « محو المحب بصفاته واثبات المحبوب  
ببذاته(١) » .

وقد ذهب أبو يزيد البسطامى الى القول : « المحبة استقلال الكثير  
من نفسك واستكنار القليل من حبيبك » .

أما سهل فقال : « المحبة معانقة الطاعة ومباينة المخالفة » .

أما الجنيد فقال : « المحبة دخول صفات المحبوب على البديل من  
صفات المحب » . وقال أيضا : « المحبة ميلك الى الشيء بكليتك ثم إيتارك  
له على نفسك وروحك ومالك تم موافقتك له سرا وجهرا ثم علمك بتقصيرك  
فى حبسه » .

وفى موضع آخر اقصد فى محاضرة القاها فى موسم من مواسم  
الحج قال « المحب عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه  
ناظر اليه بقلبه احرق قلبه انوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف  
له الجبار من استار غيبية ، فان تكلم بالله وان نطق فعن الله وان تحرك  
بأمر الله وان سكت فمع الله . فهو بالله ولله مع الله » .

وذهب أبو عبد الله القرشى الى القول « حقيقة المحبة ان تهب كلك  
لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء » .

وعند أبى يعقوب السوسى نجد ان « حقيقة المحبة ان ينسى العبد  
حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه اليه » .

ويقول الحلاج « المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤٤ وراجع أيضا الكلاباذنى ص  
١٣٠ - ١٣٢ .

أما السرى السقطى فبقول « لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » .

وقد قيل « المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب » .  
وقيل أيضا « المحبة بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء » .

وكعادة الصوفية نجد انهم يستشهدون على ما يقولون بآيات من كتاب الله وباحاديث لرسوله الكريم . فمن الآيات التى يسوقونها هنا عن المحبة قول الحق جل شأنه . يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه « ومن الاحاديث النبوية نجد قول الرسول « من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه » ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله تعالى لقاءه » .

## ٢ - الشوق :

يرى بعض الصوفية ان تمة فرقا بين « الشوق » وبين « الاشتياق » حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصراباذى) الى القول ان الشوق مقام يمكن ان يصل اليه كل من يسعى الى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصل اليه الا من يحبه الله ويرضى عنه . ولهذا يذهب هذا الفريق الى ان « من دخل الاشتياق هام فبه حتى لا يرى له أثر ولا قرار » .

وقال أبو عثمان « علامة الشوق حب الموت مع الراحة » .  
وقال يحيى بن معاذ « علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات » .  
وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال « احتراق الاحشاء وتلهب القلوب وتقطع الاجساد » .

وقال ابن خفيف « الشوق ارتياح القلوب بالوصول ومحبة اللقاء بالقرب » . وقال أبو يزيد « ان لله عبادا لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار » .



وقيل « الشوق اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة  
مكون الشوق » .

أما أبو العباس أحمد بن أبي الخير فقال « الشوق غصن من اغصان  
المحبة ليس بقائم بذاته فى نفسه وهو غليان السر من كثرة حرقه نار المحبة  
فيهيج العبد عند ذلك فيسمى شوقا » .

وقال أحمد بن أبي الحوارى : « دخلت على أبي سليمان الداراني ،  
رضى الله تعالى عنه ، فرأيت يبكى . فقلت ما يبكيك رحمك الله . قال :  
ويحك يا أحمد » اذا جن هذا الليل وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت  
دموعهم على خدودهم اشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال : بعينى من تلذذ  
بكلامى واستراح الى مناجاتى وانى مطلع عليهم فى خلواتهم اسمع انينهم  
وارى بكاءهم . يا جبريل ناد فيهم ما هذا البكاء الذى اراه فيكم . هل  
اخبركم مخبر ان حبيبا يعذب احبائه بالنار بل كيف يحمل بهى ان اعذب  
قوما اذا جن عليهم الليل تلقونى فى حلفت اذا وردوا يوم القيامة على ان  
أسفر لهم عن وجهى وأبيحهم رياض قدسى » (١) .

ومما سبق يتضح ان الشوق مرتبط بالمحبة . ذلك ان رسوخ المحبة  
فى قلب العارف وتفضيله للحبيب على كل شىء من شأنه ان يولد شوقا  
هائجا فى قلب المؤمن لا ينطفئ الا بالوصول واللقاء . ولقد نص الله فى  
فى كتابه العزيز على أن « من كان يريد لقاء الله ، فان أجل الله لآت » . أى  
ياأيها المشتاقون الى انى كذلك مشتاق اليكم . ومهما طال شوقكم لى  
وطال شوقى اليكم فاننا سوف نلتقى ونتعانق . وكان الله يريد من  
الانسان أن يهوى نفسه لرحلة السفر هذه وأن يتسلح بالمقامات  
والأحوال حتى يستطيع أن يقطع رحلة السفر هذه وحتى لا يخر صعقا  
من لقاء الله ورؤيته .

---

(١) من كتاب . نشر المحاسن الصوفية لليافعى ص ٣٦٨ .

ومما يروى فى هذا الصدد ما ذكره شقيق البلخى من انه قابل مقعدا يزحف على الأرض فسأله : من أين أقيمت . قال المقعد : من سمرقند فقال له شقيق فكم لك فى الطريق . فذكر أعواما تزيد على العشرة . ويقول شقيق : فرفعت طرفى متعجبا . فقال : يا شقيق : مالك تنظر الى ؟ فقال شقيق متعجبا : من ضعف محبتك وبعد سفرك . فقال الرجل لشقيق : أما بعد سفرتى فالشوق يقربها وأما شغف مهجتى فمولاها يحملها . يا شقيق اتعجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف . . وأنشد قوله :

أزوركم والهوى صعب مسالكة . . والشوق يحمله من لا مال يحمله  
ليس المحب الذى يخشى مهالكة . . كلا ولا شدة الاسفاره تبعده

### ٣ - الهيبة والانس :

من المصطلحات التى لها دلالتها عند الصوفية : القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والانس . وهذه المصطلحات تعبر عن قسم هام من الاحوال عندهم . ويرى الصوفية ان الخوف والرجاء حالان يعبران عن توقع حدوث شىء فى المستقبل .

اما القبض والبسط فانهما وان كانا يشبهان الخوف والرجاء الا ان ما يميزهما عن الخوف والرجاء انهما يعبران عن معنى حاصل فى الوقت (الآن) . « فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بأجله . وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله » (١) .

وعند الصوفية ان الهيبة ناشئة من القبض الذى هو ناشئ من الخوف . اما الانس فهو ناشئ من البسط الذى هو ناشئ من الرجاء « لان من خاف الله وعرف تقصيره فى حقه تعالى انقبض قلبه وبقي مشغولا ، فيحصل له الهيبة منه . ومن أمل وصوله الى خير انبسط قلبه وبقي مشغولا بالله ، فيحصل له الانس به » . فالخوف يؤدى الى الرجاء ،

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ .

والقبض يؤدي الى البسط . والهيبة تؤدي الى الانس . فاذا خاف الانسان من شيء اخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به . وهنا الصوفى بتفكيره فى الله وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة ، انما هو فى الحقيقة قد آنس بالله لانه يشعر ان الله دائما معه اينما ولى وجهه . ولقد قال السرى السفطى « يبلغ العبد الى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر » (١) .

وقد ذكر الجنيد ان الانس « ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة » وهذا هو ما حدث مع سيدنا ابراهيم عليه السلام حينما سأل ربه قائلا : ارنى كيف تحى الموتى . كذلك يشير الصوفية الى موقف سيدنا موسى عليه السلام من ربه حينما قال له : ارنى انظر اليك ، فهذا عندهم يدل على « حال » الانس والهيبة « التى وضعهما الله فى قلب كل من ابراهيم وموسى . فالانس هنا انبساط المحب الى المحبوب . وقد قال ابو سعيد الخراز « الانس مجاذبة الارواح مع المحبوب فى مجالس القرب » .

#### ٤ - القرب :

يقول الامام القشيري ما نصه « اول رتبة فى القرب القرب من طاعته والاتصاف فى دوام الاوقات بعبادته . واما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافى عن طاعته . فاول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق . بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق .

قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن الحق سبحانه ما تقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم . ولا يزال العبد يتقرب الى بالخوافل حتى يحبني واحبيه . فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا . فبى يبصر وبى يسمع . فقرب العبد اولا قرب بايمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان . وفى الاخرة

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .

ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان • ولا يكون قرب العبد من الحق الا ببعده عن الخلق • وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون • فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة • وبالملاطف والنصرة خاص بالمؤمنين • قال تعالى « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » وقال الله تعالى « ونحن أقرب اليه منكم » وقال تعالى « وهو معكم اينما كنتم » وقال سبحانه « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم » (١) •

يقول شهاب الدين السهروردي « الساجد اذا اذيق طعم السجود يقرب لانه يسجد ، ويطوى بسجوده بساط الكون : ما كان وما يكون ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب » •

ومن الواضح هنا أن القرب ليس قريبا مكانيا ، بل هو قرب روحاني خاص بالموجود الالهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان • ان القرب انما يتمثل في امتثال العبد لله دائما في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك ان الله أقرب اليه في كل آن من حبل الوريد وأنه سبحانه معه اذا شاء ، بعيد عنه اذا شاء • فقرب الله للعبد ووقوفه معه دائما انما يرتبط بتقرب العبد لله كما ان بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط أيضا بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله • يقول أبو الحسين النوري « أما القرب بالذات فتعالى الملك العظيم عنه وأنه متقدس عن حدود الاقطار والنهاية والمقدار • ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق ، جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل • فقرب هو في نعته محال وهو تدالي الذوات ، وقرب هو في نعته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية • وقرب هو جائز في وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل بالملاطف • وقد قال الشاعر في هذا الصدد :

وكم من بعيد الدار وهو موصل      وآخر دائي الدار وهو بعيد

(١) الرسالة التفسيرية ص ٤٢ والتعرف للكلاباذي ص ١٢٧ - ١٢٩ •

ونسوق هنا حكاية توضح لنا حال القرب : فيحكى ان شيخا من شيوخ الصوفية كان يميل بصفة خاصة الى احد تلاميذه ومريديه . فسأله عن السبب فى ذلك . وقيل ان يجيبهم عن سؤالهم أعطى كل واحد منهما طائرا وطلب من كل واحد منهم ان يذبحه فى مكان لا يراهم فيه احد . فعادوا جميعا وقد ذبح كل واحد منهم طائره ما عدا هذا التلميذ المقرب الى الشيخ حيث قال لاستاذة : « أمرتني ان اذبحه بحيث لا يراه احد ولم يكن موضع الا والحق سبحانه يراه » فقال الشيخ : لهذا اقدمه عليكم .

كذلك نذكر هنا ما قاله يحيى بن معاذ ان ابا زيد قال له « ادخلنى الحق سبحانه فى الفلك السفلى فدورنى فى الملكوت السفلى وارانى الارض وما تحتها الى الثرى . ثم ادخلنى فى الفلك العلوى وطرق السموات وارانى ما فيها من الجنان الى العرش . ثم اوقفنى بين يديه . فقال : سلنى أى شىء رأيت حتى اهبه لك . فقلت : ما رأيت شيئا استحسنته فاسالك اياه . فقال : أنت عبدى حقا ، تعبد لاجلى صدقا(١) .

## ٥ - الحياء :

يعد الحياء من الأحوال التى يضعها الله فى قلب المؤمن العارف به فيذعن له ويرتبط به . والحياء - كحال - معناه ان العبد يخشى الله فى كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أى شىء يغضب الله . لأن العبد انما يخجل منه سبحانه ان فعل فعلا لا يوافق عليه او يثير غضبه . ثم ان الحياء أيضا يعد تعظيما لله واجلالا له . وسبب الحياء فى قلب العارف بالله واضح : اذ ان الصوفى قد أحب الله واشتاق اليه وقرب منه وقطع عدة مقامات وهو قاب قوسين أو ادنى من لقاء الحبيب . فكيف يلقاه دون خجل أو حياء منه . ثم ان الصوفى يدرك موضعه من الكون ادراكا جيدا ، ويدرك فى نفس الوقت موضع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته .

---

(١) نشر المحاسن الصوفية ص ٣١٨ .

ومن أجل هذا فله العزة جميعا له الحكم وله الأمر وله التقديس ولنا نحن الطاعة والتعبد فى حياء وخجل وأدب . وقد قال رسول الله « الحياء من الايمان » فلا ايمان لمن لا حياء له .

كذلك قال الرسول الكريم : استحووا من الله حق الحياء . قالوا انا نستحي يا نبي الله والحمد لله . قال ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى ، وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى . ومن أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا . فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء .

قال ذو النون المصرى « الحياء وجود الهيبة فى القلب مع وحشة ما سبق منك الى ربك » ، وقال ايضا « الحب ينطق والحياء يسكت والخوف يقلق » (١) .

وقال السرى السقطى : ان الحياء والانس يطرقان القلب . فان وجدا فيه الزهد والورع حطا والا رجلا .

وذهب أبو سليمان الداراني الى ان العباد عملوا على أربع درجات « على الخوف والرجاء والتعظيم والحياء . وأشرفهم منزلة من عمل على الحياء لما علم ان الله تعالى يراه على كل حال استحيا من حسناته أكثر مما يستحي العاصون من سيئاتهم (٢) .

ويحكى هنا أن قوما مروا بالبادية فرأوا رجلا نائما فابقظوه وقالوا له الا تخاف النوم فى هذا المكان الموحش ؟ فكان جوابه عليهم « انا استحي منه ان اخاف غيره » ثم تركهم وعاذ الى نومه .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٩٨ .

(٢) اليافعى ص ٣٨٢ .

## ٦ - الصحو والسكر :

يقول القشيري « الصحو رجوع الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوى . « والسكر اقوى من الغيبة من حيث ان « السكران » قد غاب عن الحس تماما اما الغيبة وان كانت نوعا من السكر ، الا انها ليست سكرًا كاملا . ثم ان « الغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتضيات الخوف والرجاء . والسكر لا يكون الا لاصحاب المواجد فاذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب » (١) .

وعن - السكر « يقول شهاب الدين السهروردي « السكر استيلاء سلطان الحال ، والصحو العود الى ترتيب الاقوال وتهذيب الافعال (٢) .

اما الواسطى فقد ذهب الى ان مقامات الواجدين اربعة « الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو . كمن سمع بالبحر فدنا منه ثم دخل فيه ثم اخذته الامواج فعلى هذا من بقى عليه اثر من سريان الصال فيه . فعليه اثر من السكر . ومن عاد كل شيء منه الى مستقره فهو صاح . فالسكر لارباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب » .

ويذكر الصوفية هنا قول الله « فلما تجلى ربه للجبل وخر موسى صعقا » . فالسكر حال يغيب فيه الانسان عن نفسه كيلا وعن كل ما يحيط به . ذلك ان الصوفى وقد قرب من نهاية الطريق بدأ يذوق الكأس الالهى (التجلى والكشف) الذى بدأ يظهر له بعض اللحظات . ويقول القشيري : ان اول ما يحدث هنا هو ان يبدأ الذوق ثم « يلى الذوق الشرب ثم الرى » . فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعانى ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرى . فصاحب الذوق

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٨ .

(٢) اليافعى ص ٣٨٥ .

متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الرى صاح • ومن قوى حبه  
تسرمد شربه • فاذا دامت تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا • فكان صاحبيا  
بالحق فانيا عن كل حظ لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغير عما هو به • ومن  
صفا سره لم يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غداء لم يصبر عنه  
ولم يبق دونه « (١) » •

وقد سئل العارف بالله أبو الحسن الشاذلى عن شراب الحب وكأسه  
ومن الساقى وما الذوق وما الشراب وما الرى وما السكر وما الصحو •  
فكان جوابه « الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب • والكأس هو  
اللفظ المرسل الى افواه القلوب • والساقى هو المتولى الخصوصى الاكبر  
والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقادير ومصالح احبابه •  
فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظى بشيء منه نفسا أو نفسين ثم أرخى  
عليه الحجاب فهو الذائق المشتاق • ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو  
الشارب حقا • ومن توالى عليه الامر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقة  
ومفاصلة من انوار الله تعالى المخزونة فذاك هو الرى • وربما غاب عن  
المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول ، فذاك هو السكر (٢) •

## ٧ - الفناء والبقاء :

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الاوصاف المذمومة •  
اما البقاء فهو قيام الاوصاف المحمودة به • ونحن نعلم ان الانسان مكون  
من نفس وجسم • النفس من عالم الامر والجسم من عالم الخلق • وهذه  
النفس لها قوى : منها ما هى مرتبطة بالبدن ومنها ما هى مستقلة عنه •  
وتطهر الانسان يتم بالقضاء على النفس الغضبية والنفس الشهوانية  
والامارة بالسوء • والصوفى فى عبوره طريق التصوف لابد وأن ينتهى الى

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٩ •

(٢) اليافعى ص ٣٨٨ - ٣٨٩ •



الفناء والبقاء • والمقصود بالفناء هنا أمرين : أن يفنى العبد ، أى يتخلص من صفاته الفانية ، صفاته الذميمة التى ترتبط بالبدن وتخضع له • أن عليه أن يخلص من ناسوتيته • أما الامر الثانى الذى يقصد بالفناء فهو سعى المرء بعد أن فنى عن الصفات السيئة أن يفنى فى الذات الالهية ويتوحد معها لانه قد فنى عن الحجب التى كانت تمنعه من هذا الفناء ويرى الصوفية أن هذا الفناء لا يتم الا من خلال البقاء • والبقاء هنا شأنه شأن الفناء له معنيان : المعنى الاول أن يبقى الصوفى على الصفات والخصال الحميدة التى تمكنه من الوصول والاتصال • وهذه الصفات ترتبط بالنفس المطمئنة • كذلك فان البقاء يعنى أن يسعى الصوفى بعد أن فنى فى الذات الالهية أن يبقى فيها وبها وان يحيا بها وفيها وان لا يفارقها البتة • وهذه هى غاية الغايات عند الصوفى كما سبق أن اشرنا •

يقول القشيري : « اعلم أن الذى يتصف به العبد : افعال واخلاق واحوال • فالافعال تصرفاته باختياره والاخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة • والاحوال ترد على العبد على وجه الابتداء ••••• فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن شهواته • فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته وأخلاقه فى عبوديته • ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته • فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته • ومن عالج أخلاقه فننى من قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وامثال هذا من رعونات النقص يقال فنى عن سوء الخلق ••• فاذا فنى عن الافعال والاخلاق والاحوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا • واذا قيل فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به والا احساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق اجمعين غير محس بنفسه وبالخلق •

ويشير القشيري هنا الى قصة يوسف عليه السلام حيث ذكر الله قوله « فلما رأينه أكبرته وقطعن أيديهن » لم يجدن عند لقاء يوسف عليه

السلام لما حينما قطعن أيديهن مع أنهن نسوة اضعف من الرجال . ثم  
أنهن قلن ما هذا بشرا مع أن يوسف عليه السلام كان بشرا . وقلن ان هذا  
الاملك كريم . وكان يوسف عليه السلام انسانا ولم يكن ملكا . معنى هذا  
انه من الجائز ان يغفل المرء عن احواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالكم  
حينما يقابل خالقه . . .

ولقد قسم الصوفية الفناء الى قسمين : ظاهر وباطن فالفناء الظاهر  
هو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الافعال ويسلب عن العبد اختياره  
وارادته ، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق سبحانه . ثم يأخذ في  
المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه . وقد ذكر أن بعض من أقيم في  
هذا المقام من الفناء كان يبقى اباما لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد  
له فعل الحق تعالى فيه ويقبض الله سبحانه له من يطعمه ويسقيه .

أما الفناء الباطن فهو أن يكشف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة  
أثر عظمة الذات ، فيستولى على باطنه أمر الحق تعالى حتى لا يبقى له  
هاجس ولا وسواس . وقد ذهب بعض الصوفية الى انه ليس شرطا غيبة  
الاحساس في هذا الحال . فقد يغيب الاحساس وقد لا يغيب . فليس غياب  
الاحساس ضروريا لحلول الفناء لدى هذا الفريق . بينما الكثيرة من  
الصوفية على انه بحلول الفناء في الانسان يغيب الاحساس والا لما صح  
الفناء .

فالفناء يمر بدرجات : فاول شيء هو أن يفنى المرء عن نفسه وصفاته  
ببقائه بصفات الحق . ثم يفنى عن صفات الحق بمشاهدته للحق جل شأنه .  
ثم يفنى عن مشاهدته للحق جل شأنه باستهلاكه في وجوده سبحانه .

ومن أعظم الحكايات (وأصدقها) التي أجمع مؤرخوا التصوف عليها  
وهي خاصة بحال الفناء تلك التي ذكرت أن عروة بن الزبير رضى الله

عنه قد قطعت رجله وهو يصلى دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض  
ذكر الحكماء أن عروة سديموت بسببه إذا لم تقطع رجله وقد رفض عروة  
طلبهم • غير أن الحكماء استشاروا أمه فى هذا فقالت لهم « دعوه حتى  
يدخل الصلاة ثم اقطعوها » • ففعلوا به ذلك • ولم يشعر نظرا لفنائه كلية  
فى الذات الالهية « (١) » •

---

(١) راجع اليافعى ص ٣٩٨ •

## الفصل الرابع

### رابعة العدوية (\*)

#### ١ - صعوبات ومقدمات :

تعد شخصية رابعة العدوية من الشخصيات الغامضة والتي يصعب على الباحث أن يقطع فيها برأى . ولعل ذلك يرجع الى عدة أسباب : أهمها فى هذا الصدد أن رابعة نفسها لم تترك لنا أثرا مكتوبا يمكن الاعتماد عليه فى تتبع سيرة حياتها . فهى لم تكتب كتابا واحدا تترجم فيه لحياتها أو تذكر فيه أهم أقوالها وآرائها فى التصوف . وهذه فى الحقيقة كانت بلاشك سمة رئيسية من سمات الزاهدين والمتصوفين فى هذا العصر إذ أن زهدهم وتصوفهم كان من النوع العملى . ومن هنا فقد أشرنا من قبل الى أن السمات العامة للتصوف والمؤلفات الصوفية لم يكن لها فى الحقيقة أثر يذكر إلا بعد القرن الثانى الهجرى .

وفضلا عن ذلك فإن مؤرخى الفرق والعقائد لم يذكروا إلا النذر القليل عن الحياة العملية لرابعة العدوية . وهؤلاء المؤرخون على كثرتهم إنما يعتمدون فى الحقيقة على مصادر محدودة للغاية أن لم تكن فريدة . ويذكر فى هذا الصدد اعتماد معظمهم على « البيان والتبيين » وكتاب

---

(\*) اعتمدنا فى هذا الصدد على كتاب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى : رابعة العدوية - النهضة المصرية سنة ١٩٦٢ وهذا سوف يتضح من الاشارات العديدة لهذا المؤلف - هذا فضلا عن المراجع الأخرى التى سيرد ذكرها هنا .

« الحيوان » للجاحظ . كذلك فانهم يعتمدون على « تذكرة الاولياء » لفريد الدين العطار والخطورة في هذا تكمن في انه اذا كان صاحب هذا المصدر الاصلى لم يترجم ترجمة صادقة لحياة رابعة العدوية ، فاننا سنجد في النهاية امامنا صورة زائفة كل الزيف لهذه العابدة الزاهدة تختلف كل الاختلاف عن شخصيتها الحقة .

ومن هنا فاننا لا نعجب اذا اثرت تساؤلات كثيرة حول « شهيدة العشق الالهى » . وقضلا عن ما سبق من صعوبات متعلقة بتحديد شخصية رابعة العدوية توجد صعوبة اخرى هي ان كثرة من المؤرخين قد خلطوا بين شخصيتها وبين شخصية اخرى هي رابعة بنت اسماعيل الشامية ( + ٢٣٥ هـ ) زوجة احمد بن ابي الحواري ، بحيث نسبوا الى رابعة العدوية اقوالا لا صلة لها بها وتتبعوا سيرة حياة رابعة الشامية على انها رابعة العدوية . وعلى ذلك ذهب البعض من هؤلاء الباحثين الى ان رابعة العدوية قد تزوجت بينما يذهب الرهط الاكبر الى انها لم تتزوج البتة طوال حياتها (١) .

كذلك فاننا لا نعجب اذا اثرت صعوبات كبرى حول شخصية رابعة العدوية : فنحن في حيرة من امر ولادتها كما نحن في حيرة من امر مماتها . فبينما يذهب فريق الى انها ماتت سنة ١٣٥ هـ يذهب آخر الى ان وفاتها كانت ١٨٥ هـ « وكانت وفاتها في سنة خمس وثلاثين ومائة » ذكره ابن الجوزي . وقال غيره سنة خمس وثمانين ومائة رحمها الله تعالى .

---

(١) راجع عن رابعة الشامية ما كتبه ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة ج٤ ص ٣٠٠ وما بعدها حيث اورد اشعارا على لسان رابعة الشامية نسبت ايضا الى رابعة البصرية . كما ان حديثها عن الحب والفسق واستخدامها الاشعار الحسية يوحى بوجود شبه قوى بينها وبين رابعة العدوية .

(٢) وفيات الاعيان ص ٢٢٧ ج٢ نشرة احسان عباس .

وقبرها يزار وهو بظاهر القدس من شرقية على رأس جبل يسمى الطور « ولا شك ان ثمة نتائج كبرى تترتب على تصديق وفاتها بدقة . لاننا سنرغض بناء على هذا التصديق روايات لا حصر لها بطلتها رابعة العدوية ، وسنرغض أيضا مناقشات غاية فى الاهمية كانت رابعة العدوية فارسة حلبتها .

كذلك فاننا مازلنا حتى الان فى حيرة من شأن زواجها : هل تزوجت ام لا ؟ ان ثمة اقوالا كثيرة على ان رابعة العدوية قد تزوجت . بل لقد حددت هذه الاقوال اسم الزوج ألا وهو أحمد بن أبى الحوارى . لكن من الثابت الآن تاريخيا بما لا يدع مجالا للشك ان هذا الرجل توفى حوالى عام ٢٣٠هـ . ومعنى هذا أنه لا يمكن بحال من الاحوال أن يكون زوجا لرابعة . انه فى الحقيقة زوج لرابعة الشامية تلك التى اختلطت شخصيتها بشخصية صاحبتنا رابعة العدوية .

ومما يدعم رأينا فى هذا كما سنرى سيرة حياتها ورأيها فى « الدنيا » بوجه عام من حيث ان الزواج جزء من هذه الدنيا . هذا الى جانب انه قد عرض عليها الزواج أكثر من مرة ومن شخصيات كان لها كيانها آنذاك ومع هذا رفضت الارتباط بأحد غير الله . ويذكر أنها قالت فى هذا الصدد لاحد المتقدمين لها (عبد الواحد) : يا شهوانى تزوج شهوانية مثلك .

كذلك يذكر أنه كان لأبى سليمان الهاشمى بالبصرة كل يوم غلة ثمانين الف درهم . فبعث الى علماء البصرة يستشيرهم فى امرأة يتزوجها فأجمعوا على رابعة العدوية . فكتب اليها : أما بعد : فان ملكى من غلة الدنيا فى كل يوم ثمانون ألف درهم . وليس يمضى الا قليلا حتى أتمها مائة ألف ان شاء الله ، وأنا أخطبك نفسى ، وقد بذلت لك من الصداق مائة ألف وأنا مصيره اليك من بعد أمثالها ، فأجيبينى . فكتبت اليه : أما بعد فان الزهد فى الدنيا راحة القلب والبدن ، والرغبة فيها تورث الهم والحزن ، فاذا

أتاك كتابى فهىء زادك وقدم لمعادك ، وكن وصى نفسك ولا تجعل وصيتك الى غيرك ، وصم دهرك واجعل الموت فطرك ، فما يسرنى أن الله خولنى أضعاف ماخولك ، فيشغلنى بك عنه طرفه عين والسلام» (١) .

على اننا اذا كنا من الآن سنضع فى اعتبارنا ان رابعة لم تتزوج ، فان ذلك من جهة أخرى يتير عدة مشاكل تتعلق بفترة الشباب لديها . فهناك روايات عديدة على أن رابعة قد مارست حياة اللهو والفجور بكل وجودها . وانها كانت عازفة ناي شهيرة . ثم انه لجمالها وشبابها ما كان يمكن أن تبعد انظار سادتها عنها اللهم الا اذا كانت منذ البداية مصطفاة ومحفوظة من قبل قوة لا يستطيع أحد الوقوف أمام ارادتها .

ويؤيد هذا الاتجاه بتلك الأشعار الحسية والتي يصعب أن تفسر أو حتى تصدر الا عن تجربة شخصية مارس صاحبها كل أنواع الحب الحسى الدنيوى والتي اکتوى صاحبها بالمشوق والأنس والهجر والصد .

صحيح أن مثل هذه الأشعار يمكن أن تفسر على ضوء أن الرموز اليه فى هذه الأشعار بالحبيب هو الله . لكن الم يكن ثمة سبيل آخر للتعبير عن « الحب الالهى الا على هذا الأساس المادى البحت . يضاف الى ذلك أن لرابعة فى هذه الفترة من حياتها أقوالا كثيرة يستشف منها انها ما زالت مترددة بين اتباع الحس واتباع العقل ، بين الاطاحة بالدنيا والاطاحة بالآخرة . فهى فى هذه الفترة شأنها شأن غيرها تتقدم خطوة وتراجع خطوتان : أحيانا ترى الله أقرب اليها من حبل الوريد وأحيانا أخرى لا تراه بل ترى الوجود كله ضدها .

ومهما يكن من أمر فاننا أردنا فقط أن نشير الى أن هناك صعوبات جمة لاينبغى أن نغفل عنها ونحن نتحدث عن شهيدة العشق الالهى .

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٢ ص٢٨٦ نشرة احسان عباس .  
دار صادر بيروت سنة ١٩٦٨م وراجع شهيدة العشق الالهى ص١٦٣ .

والروايات مهما اختلفت بشأن تتبع حياة رابعة العدوية الا انها كلها متحدة ومتفقة على انها قد ولدت من أسرة فقيرة للغاية ، فلم يكن لدى أبيها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها . ولم يكن ثمة مصباح ولا خرق للنف الوليد . فدعته زوجته الى الذهاب الى الجيران للحصول على زيت لاضاءة القنديل . وارضاء للزوجة - على الرغم من انه عاهد الله الا يطلب من عبد من عباده الله شيئاً - ذهب وطرق باب الجيران فلم يفتح له . فانباها بما حدث فبكت .

هناك طرق على ركبتيه ونام فرأى النبي حيث قال له : لا تحزن فهذه البنت الوليدة سيدة جلييلة القدر وان سبعين من امتي ليرجون شفاعتها . ثم امره بالذهاب صبيحة الغد الى عيسى زاذان أمير البصرة ويكتب له ورقة يقول فيها : ان النبي زاره في المنام وقال له ان يتوجه اليه ويقول له : انك تصلى مائة ركعة وفي ليلة الجمعة أربعمائة لكفك في يوم الجمعة الاخير نسيته . الا فلتدفع أربعمائة دينار حلال لهذا الشخص (والد رابعة) كفارة عن هذا النسيان . فلما أفاق والسد رابعة من ثومه كتب الرسالة التي أمر بكتابتها ودفعها عن طريق الحاجب الى الامير . فلما قراها الامير أمر باعطائه أربعمائة دينار وقال لهم انثوني به لاراه . ثم راجع نفسه وقال في الحال : لا أرى من الموافق أن يأتي الى بل سأذهب انا بنفسى اليه واتمسح بلحيته على اعتابه واسعى لاحصل على كل ما تشتهييه هذه البنت أنجلیلة « (١) » .

كذلك يذكر أن « مسمع بن عاصم » و « رياح القيسى » قالا شهدنا رابعة وقد اتاها رجل بأربعين ديناراً ، قائلها : تستعينين بها على بعض حوائجك . فبكت ثم رفعت رأسها الى السماء فقالت : هو يعلم أنى أستحي

---

(١) د عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ص ٨ - ٩ .



منه أن أسأله الدنيا وهو يملكها ، فكيف أريد (لعلها تريد) أن أخذها ممن لا يملكها» (١) .

والى هذا المعنى ذهب ابن خلكان فى وفياته حيث ذكر أن سفيان التورى لقى رابعة « وكانت زرية الحال ، فقد لها : يا أم عمرو أرى حالاً رنه ، فلو أتيت فلانا جارك لغير بعض ما أرى ، فقالت له ، ياسفيان : وما ترى من سوء حالى ؟ ألسنت على الإسلام فهو العز الذى لأذل معه والمعنى الذى لافقر معه ، والانس الذى لاوحشة معه ، والله انى لأستحى أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لايمكها ، فقام سفيان وهو يقول : ما سمعت مثل هذا الكلام» (٢) .

من هذه النصوص وما لدى بعض المؤرخين يتضح لنا أن رابعة قد ولدت أولاً كما أشرنا فى بيت فقير للغاية . وأنها ثانياً قد ولدت من أب صالح ، يعرف حدود الله تماماً . ذلك أنه يرفض أن يسأل الناس لأن له سيدياً واحداً فقط . فكيف يسأل من لاينفع ولايضر مثله . وتؤكد صلاحية الاب الروحية تلك الرؤية التى جاءه فيها الرسول الكريم .

ومن هنا نقول أن بذور الثورة الروحية التى أعلنتها رابعة العدوية ، انما توجد منذ بداية الامر فى الاسرة التى كانت تنتمى اليها ، الى جانب الظروف الخاصة التى مرت بها بطبيعة الحال كما سنرى .

ويذكر ابن خلكان فى وفياته أنها قالت لابنها : ياأبه : لست أجعلك فى حل من حرام تطعمينه ، فقال لها : أرايت أن لم أجد حراماً ؟ قالت : نصبر فى الدنيا على الجوع خير من أن نصبر فى الآخرة على النار» (٣) .

يذكر المؤرخون أن رابعة وهى فى فترة صباها وبعد أن رحل والداها

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٧ نشرة محمود فاخورى ومحمد قلعجى دار الوعى بحلب ط١ سنة ١٣٩٣هـ .  
(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٢ ص ٢٨٦ نشرة احسان عباس .  
(٣) المرجع السابق ص ٢٨٥ .

الى العالم الاخر ساء حالها كثيرا هي واخواتها الثلاث . وزاد الامر  
سوءا ذلك القسط الذى حل بالبصرة آنذاك ولقد كانت يوما تبحث هي  
واخواتها عن لفمة عيش تقيم بها عودها ، واذا برجل طاغية يراها بعد ان  
تاهت عن اخواتها ، فما كان منه الا ان اخذها جارية لديه حيث باعها بعد  
ذلك بمبلغ ستة دراهم .

وفى حياتها الجديدة نالت من العذاب والآلام ما يصعب على بشر ان  
يتحملة ، حيث اتقل عليها سيدها العمل خاصة وانها كانت بعيدة عنه وعن  
دنياه بقلبها لان لها وجهة اخرى . ولعل هذا هو سبب اضطهاده لها وتعذيبه  
اياها .

ويستطرد فريد الدين العطار فيحدثنا ان رابعة كانت فى يوم من الايام  
تسير بمفردها حيث ادركت ان تمة رجلا يتتبع خطاها ويصدق بنظره فيها  
وكأنه يضم لها سوءا فاذا بها تسرع الخطى وتغيب عنه . وهنا يذكر انها  
ارتمت على وجهها من كثرة التعب حيث اخذت تنادى ربها بقولها « الهى  
أنا غريبة يتيمة ارسف فى قيود الرق لكن همى الكبير هو ان أعرف : اراض  
انت عنى ام غير راض » . فسمعت صوتا يقول . « لاتحزنى ففى يوم  
الحساب يتطلع المقربون فى السماء اليك ويحسدونك على ما استكونين فيه  
فلما سمعت هذا الصوت عادت الى بيت سيدها وصارت تصوم وتخدم  
سيدها وتصلى لربها متهجدة طوال الليل » (١) .

الرسالة الروحية لرابعة اذن بدأت منذ صباها . هبطت عليها وهى  
تعانى اتد انواع العذاب والحرمات . وكيف لا والنقيض يتحول الى  
نقيضة . فحرمانها من الدنيا اوصلها بالآخرة ويأسها منها جعلها تتشبت  
بالآخرة لعل وعسى . وحرمانها من ابويها فى عهد مبكر جعلها تسعى نحو  
الاب الروحى الكبير . وصبرها على المكاره جعلها تثق بالله وتطمئن له .

---

(١) رابعة العدوية ص ١٢ .

وجودها جارية لدى سيدها جعلها جارية لله حبيبة له حرة معه لا يشاركها فى حبه أحد . وباختصار فان الكبت الخارجى لدى رابعة فجر لديها طاقة روحية هائلة جعلت باطنها مختلفا كليا عن ظاهرها هنا نستطيع ان نقول ان رابعة بدأت تسير على الطريق اللانهائى وهى لن تسعد الا حينما تعبره كله حيث الاتصال والفناء ثم البقاء .

لكن الطريق لا يعبر هكذا كرمية من غير رام . صحيح انه لا يتم الا بتوفيق الله ورضاه وهدايته لكن هذه الهبات الالهية لاتمنح الا لمن يستحقها . لقد كان على رابعة ان تشق طريقا ممثلا بالاشواك والعقبات . لقد كان عليها ان تحارب كل من حولها بل لقد كان عليها ان تحارب أولا نفسها . لقد كان عليها ان تتخلص أولا من نفسها الامارة بالسوء . عليها ان تتخلص من جواسيس الدنيا لديها واقصد الحواس الخمس . لقد كان عليها ان تربي نفسها على طاعة الله والسير وفق ما يريده . لقد كان عليها ان تحارب اولئك الذين عرضوا عليها انفسهم ووضعوا بين يديها « الدنيا » ولقد جعلت رابعة اثناء ذلك كله الصبر غذاء لها تلتهم منه كلما وسوسنت لها نفسها بحب الدنيا : فلقد صبرت على الجوع بدلا من الشبع وعلى الفقر بدلا من الغنى . ونضلت ان تكون زوجة لله بدلا من ان تكون لامير البصرة . ولقد استحت ان تسأل الله شيئا فى الوقت الذى كانت هى فيه فى اشد الحاجة الى شىء تقيم به بدنها . وبايجاز فان رابعة بعد ان تلمست الطريق وهديت اليه كان عليها ان تحرر نفسها من الظاهر كما هى محررة من الباطن . لكن كيف الخلاص ؟

لقد كان من غير الممكن لرابعة ان تتحرر من سيدها ، الا بفضل من الله وتوفيقه . وهنا يذكر صاحب « تذكرة الاولياء » ان سيد رابعة قام ليلة من الليالى (ولعله كان يضمم سوءا لجاريته) ينظر على رابعة من ثقب كان فى بابها واذا به يجد رابعة وقد نهضت واقفة بين يدي الله وهى تخاطبه بقولها : « الهى انت تعلم ان قلبى يتمنى طاعتك ونور عينى فى خدمة عتبتك . ولو كان الامر بيدي لما انقطعت لخدمتك عن خدمتك ولكنك تركتني

تحت رحمة هذا المخلوق القاسى من عبدتك « . ولقد شاهد سيدها قنديلا يحلق فوق رأس رابعة وهو بسلسلة غير معلق وله ضياء يملأ البيت كله . فلما أبصر هذا النور العجيب فزع ونهض من مكانه وظل ساهدا مفكرا حتى طلع النهار حيث دعا رابعة وقال لها « لقد وهبتك الحرية . فان شئت بقيت هنا ونحن جميعا فى خدمتك ، وان شئت رحلت أنى رغبت(١) .

وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح وسواء وقعت بالفعل أو لم تقع فان رابعة بلا شك قد اعتقت دون مقابل وقد اعتقها من اشتراها بماله . وهذا يجعلنا نرجح ان ثمة سببا روحيا قويا هو الذى دفع سيدها الى تركها وشأنها . فلقد كان من الصعوبة بمكان أن لم يكن من المستحيل ، ان يتركها سيدها هكذا وهى لها ما لها من الجمال والشباب اللهم الا اذا كان هناك سبب قوى منع سيدها من الاستمرار فى ايذائها وتعذيبها ، الامر الذى ترتب عليه اطلاقها . ولعل هناك سببا آخر هو نزعه الحب الجارفة التى بدت على رابعة . ولعلها بهذا الحب الذى كانت تقابل به عذاب سيدها قد هزت مشاعره فتركها وسبيلها . فلقد غطى ذلك الحب الجارف الذى كان يملأ كيان رابعة كل شىء فى حياتها . لقد احبت بكل ما تملك من حب الدنيا وما فيها فى بداية حياتها وهذا الحب بعينه تحول الى حب للأخرة وما يتصل بها . فليس ثمة وسط بين الدنيا : اما الدنيا واما الاخرة وصاحب حبين كذاب « .

ولقد كان من دعاء رابعة : اللهم قد وهبت لك من ظلمنى فاستوهبني ممن ظلمته . وقد ورد لها أيضا .

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من اراد جلوسى  
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى(١)

(١) راجع عبد الرحمن بدوى رابعة العدوية : ص ١٥ .  
(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٢ ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

ان الحب هو سلاح المرأة فى الحصول على ما تريد فكيف يغيب هذا السلاح عن رابعة . لقد كان امامها طريقان الى الله : اما الزهد واما الحب . اما عن الزهد فلم يكن ثمة لديها شىء تزهد فيه لانها لم تكن تملك شيئاً البتة . ولقد سعت فى البداية لكنها بلا شك لم توفق فى سعيها . وعلى ذلك يبقى لديها الحب وهو بلا شك من اقوى الاسلحة وامضاها لدى المرأة . ومن هنا سنجد انها قد استولت على محبوبها بالحب الذى لم تكن تملك سواه . ونستطيع ان نقول ان ثمة عوامل متشعبة ساهمت كلها فى نشوب الثورة الروحية لدى رابعة :

١ - اول هذه العوامل ما يمكن ان نسميه بالاستعداد الفطرى لدى رابعة حيث نجد ان بذور التصوف موجودة لديها منذ الصبا . وقد اشرنا الى ذلك من قبل حيث بشرت منذ صباها بانها فى مرتبة اعلى من مرتبة المقربين اولئك الذين سيحسدونها يوم القيامة على المكانة التى نالتها .

٢ - نشأة رابعة فى جو دينى من اب يثق فى الله كل الثقة . ومع ان رابعة لم تعمر طويلا فى حياتها الاسرية هذه الا انه من الثابت ان نشأة الطفل تؤثر عليه بلاشك تأثيرا سحرىا سواء شعر بذلك المرء ام لم يشعر . فاذا كان والدها تحت ضغط الحاجة رفض ان يسأل الناس شيئاً فانها كذلك قد تابعت نفس الاتجاه . فقد صرحت فى وجه الحسن البصرى حينما عرض عليها كيسا من ذهب قدمه لها احد المحبين المريدين قائلة : انك ايها الحسن تعرف تماما ان الله تعالى يعطى الطعام لمن لا يركعون له فكيف لا يعطيه من يغلى قلبه حباً لجباله ( وهو يرزق من يسبه افلا يرزق من يحبه) وانا منذ عرفت الله صرفت وجهى عن كل مخلوق (١) .

٣ - نم ان الظروف الاجتماعية التى سادت عصر رابعة كانت ايضا من جملة العوامل الرئيسية والتى عجلت ببزوغ فجر الثورة الروحية عند

---

(١) فريد الدين العطار . عن بدوى ص ١٥٤ .

رابعة • ذلك ان الفقر والجوع وعملها كخادمة وما قيل بشأن فترة حياتها كمغنية • كل هذه الامور ساعدت على انقلابها الروحي • ذلك أنها فقدت الطمأنينة فى العالم الخارجى فكونت داخلها عالما خاصا لا يشاركها فيه احد • لم تجد محبوبا فى الخارج تبادل له الحب فكان أن وجدته فى الداخل ، لم تملك شيئا فى العالم البرائى فامتلكت كل شىء فى العالم الجوانى • لقد استعبدت نفسها فى الحياة الخارجية فكان ان حررتها بالحياة الباطنية الروحية • كيف لا والاطراف كما يقولون فى تماس •

٤ - ثم ان من العوامل التى ساعدت على التصوف المبكر لدى رابعة تردها على المساجد آنذاك ، وما كان يثار فى هذه المساجد من كلام بشأن الجنة والنار وخصائص المؤمنين والكافرين • ويذكر فى هذا الصدد انها قد قابلت رباح بن عمرو القيسى ذلك الرجل التقى الصالح • فمن المحتمل أن يكون قد أثر عليها بورعه وتقوته تأثيرا كبيرا • ولعله - من جهة أخرى ومن خلال فراسته - قد وجد فيها أرضا بكرًا صالحة لان يكون لها شأن فى مجال الزهد والعبادة •

٥ - وهناك عامل أخير يمكن أن يكون له نصيب فى زهد رابعة وتصوفها : فقد افترض الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يكون ثمة تجربة يأتسمة من دنيا الناس ولا بد أن تفترض هنا خصوصا تجربة حب مخفق يستشرف الى سراب زواج أو ما اليه ، فذكريات الماضى الداعى الى التقوى والمواعظ مهما يبلغ تأثيرها عن طريق المثل الحسى الصديق لا تكفى لتفسير ما حدث لديها • فلا مناص اذن من افتراض هذا العامل (١) •

بدأت رابعة العدوية اذن طريق التصوف • والتصوف كما اشرنا يقتضى من المرء. تضحيات كثيرة فضلا عن انه ينقسم الى مقامات وأحوال •

---

(١) د • بدوى : رابعة العدوية ص ١٩ •

وكان لابد من أن تبدأ الطريق من أوله • وبداية الطريق كما نعلم التوبة :  
التوبة من كل شيء يمكن أن يتعلق به القلب عن الله ، التوبة من الذنوب ،  
التوبة من نسيان الذنوب ••• ولشهادة العشق الالهي رأى خاص في  
التوبة تابعها فيه فيما بعد كثير من الصوفية • ففي رأيها أن التوبة لا تبدأ  
من العبد بل من الله كما أن الرضى والحب لا يبدأان من المخلوق بل من  
الخالق • وبناء على ذلك كان رأيها أن المرء إذا أراد أن يتوب فإنه لن  
يستطيع ذلك إذا لم يتوب الله عليه • انه لا يكفي المرء أن يستغفر الله من  
ذنوبه ، كي يغفر له الله ويتوب عليه • ان المرء عندها لا يستطيع أن يكسب  
حب الله وتوبته ورحمته بل ان الله هو الذى يدخل عباده داخل مملكة  
الرضا والحب والتوبة • معنى هذا ان التوبة اقرب الى ان تكون هبة من  
الله للعبد وليست كسبا منه • فلقد قال رجل لرابعة كما يروى لنا ذلك  
القشيري : « انى قد اكثرت من الذنوب والمعاصي فلو تبت هل يتوب على ؟  
فقالت : لا : بل لو تاب عليك لتبت » • كذلك سئلت رابعة : هل عملت عملا  
ترين أنه يقبل منك ؟ قالت ان كان فمخافتى أن يرد على (١) •

انه ليس المهم ان أفعل واتوجه الى الله بل الاهم أن يقبل الله فعلى  
ورجائى • ومن هنا كانت رابعة العدوية دائما فى توبة مستمرة وفى دعاء  
متصل أن يقبل الله قيامها وعودها • انها كانت قلقة مضطربة بشأن  
ما تقوم به : هل يقبل أم لا يقبل ؟ هل يرضى الله عن أفعالها أم لا يرضى ؟ •  
هذا القلق الرهيب جعلها دائبة السعى والعبادة والتوجه بكل الهمة نحو  
الله فقد ذكر أن « سجف بن منظور » قال : دخلت على رابعة وهى ساجدة •  
فلما أحست بمكانى رفعت رأسها فاذا موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع  
من دموعها • وقال العباس بن الوليد : قالت رابعة : استغفر الله من قلبه  
صدقى فى قولى استغفر الله « (٢) •

وقد ذكر بعض المؤرخين (الشيخ الحريفيش فى كتابه الروض الفائق

- 
- (١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٩ •  
(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٨ •

فى المواعظ والرقائق) ان رابعة « كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخصارها ، ثم قالت الهى انارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك ابوابها وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك » ثم تقبل على صلاتها فاذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت : « الهى هذا الليل قد ادبر وهذا النهار قد اسفر فليت شعرى اقبلت منى ليلتى فاهنا ام رددتها على فاعزى ؟ فوعزتك هذا دأبى ما احييتنى واعنتنى وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك(١) » هذا النص الهام بشير الى عدة امور نوجزها فيما يلى :

١ - فهو يشير الى فكرة التوبة الدائمة التى لا تكف رابعة عن ترديدها والتى كرسست حياتها من اجلها .

٢ - كذلك فانه يشير الى « القلق » الذى يدور بخلد رابعة على

نتائج افعالها لانها لا تدري هل يقبلها الله ام لا ؟

٣ - واخيرا فان هذا النص يشير الى فكرة الحب الجديد . ذلك الحب الذى لا يسعى فيه المحبوب الى كسب منافع من محبوبه . انه حب خالص صاف لا بكدره شىء . حب من احل الحب . لا خوفا من النار - كما ستقول فيما بعد - ولا طمعا فى الجنة . انه حب ليس المهم فيه ان يرضى الحبيب عنه او لا يرضى . وليس مهما ان يعلم به او لا يعلم . ولاشك ان هذا هو ارقى انواع الحب . انها تنادى ربها بقولها : ياربى : سواء قبلت عملى او لم تقبل سواء رضيت عنه او لم ترض فانى سوف اظل على عهدى من حبى لك واخلاصى وتواجدى معك فلن اترك ما حييت ولن استبدل بك حبيبا آخر ولن ادع اى شىء يشغلنى عنك . انك انت

---

(١) رابعة العدوية ص ٢٣ - ٢٤ وراجع وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص ٢٨٦ .



سبحانك حياتي وانسى • انت روح الفؤاد وانت رجائي • وانت لى مؤنس • وشوقك زادى فليس لى عنك ما حييت براح لانك متمكن تمام التمكن من القلب والوجدان « ان الحب الحق هو ذلك الذى يتالم فيه أحد الطرفين دون أن ينال شيئاً لأنه اذا تم التبادل فسد معنى الحب(١) •

هذا الحب الجارف من المحبوبة الولهانة تطلب منها التهجذ وقيام الليل كله وهنا تشير الروايات الى أن رابعة كانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيدا عن الناس • فهي تريد أن تكون هى له وحده فحسب لا يشاركها فيه أحد أو أن شئت لا يشاركه فيها أحد • انها تريد أن تنطق بلسان الحبيب : فتحب من يحب وتكره من يكره • وفى هذا كانت تحذر نفسها من الغفلة عن ذكر الله أو الالتفات الى غيره خوفا من ضياع الحبيب منها أو صده لها فكانت تكرر دائما قولها « يانفس •• كم تنامين والى كم تقومين يوشك أن تنامى نومة لاتقومين منها الا لصرخة يوم النشور(١) •

## ٢ - مفهوم الحج عند رابعة :

وكان لابد لرابعة وهى تجمع قواها الروحية تجاه الثورة الجديدة أن تحج الى بيت الله الحرام • ذلك انه اذا كان الحج فريضة من فرائض الاسلام فانه يعد بالنسبة للصوفى من أهم الفرائض التى ينبغى على الصوفى أن يؤديها وهنا يذكر فريد الدين العطار أن رابعة بدأت تحج على حمار فى بداية أمرها لكنها سرعان ما تركت دابتها وأخذت تسعى الى الكعبة على قدميها • بل اننا اذا تتبعنا رواية العطار بنصها لقلنا انها كانت تتدحرج على أضلعها حتى تصل الى الكعبة • وفى هذه المرحلة من حياتها تذكر لها بعض الكرامات • فمن هذه الكرامات تلك التى مات فيها حمارها وهى فى الطريق الى الكعبة وسرعان ما أحياه الله لها بناء على

(١) رابعة العدوية ص ٢٧ •

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج٤ ص ٢٩ - ٣٠ •

طلبها حيث قالت « الهى اكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضعفاء العاجزين لقد دعوتنى الى زيارة بيتك وها انت ذا تدع حمارى ينفق فى الطريق وتدعنى فى الفبافى وحيدة . فما اتمت هذه الكلمات حتى نهض الحمار ميلئا بالحياة فوضعت عليه متاعها واستمرت فى طريقها ولحقت بالقافلة » (١) .

وللحج معنى خاص عند الصوفية يختلف عن معناه عند العامة ، اذ نستطيع أن نقول : ان الحاج الصوفى يشارك بحجته الاولى العامة فى حجهه بينما هو فى الحج التالى له مآرب أخرى . ذلك ان العامة تذهب الى الحج لكى تتذكر الرسول وسنته وتعاهد الله على السير على دينه وتتذكر هناك جهاد المسلمين وحرورهم وانتصاراتهم ثم يسألون الله المغفرة والتوبة راجين جنات النعيم . . . هذا بالتأكيد ما يطلبه أيضا الصوفى لكنه سرعان ما يتخطى هذه الدرجة الى درجة أخرى لا يريد فيها أن يرى الكعبة بل يريد رب الكعبة . يريد أن يخاطبه الله ويناجيه .

ففى البداية قالت رابعة كما يقول كثيرون غيرها « الهى وعدت بجزاين لامرين . القيام بالحج والصبر على الشدائد . فان لم يكن حجبى صديدا . مة ولا عندك فياويلتاه وما اشد هذه المصيبة عندى . . لكن ماجزاء هذه المصيبة » (٢) .

ثم لما تخطت هذه الدرجة وصعدت درجة أخرى ناجت ربها وهى فى الصحراء فى طريقها الى الكعبة قائلة : « الهى ان قلبى ليضطرب فى هذه البرحشة انا لبنة والكعبة حجر وما اريده هو ، ان اشاهد وجهك الكريم . فننادها صوت من عند الله تعالى يقول « يا رابعة اتطلبين وحدك ما يقتضى دم الدنيا باسرها ؟ ان موسى حين رام أن يشاهد وجهنا لم نلق الا ذرة من نورنا على جبل فخر صعقا » (٣) .

(١) رابعة العدوية ص ٣٦ .

(٢) تذكرة الأولياء . عن د . بدوى ص ٣٧ .

(٣) رابعة العدوية ص ٢٨ .

ثم نأثى الى الدرجة الاخيرة والقصوى ولعلها غاية المطاف عند رابعة من حجها حيث صرخت جهرة وبجراة لا مثيل لها من قبل « لا أريد الكعبة فماذا أفعل بها ؟ ولم تشأ ان تنظر اليها (١) » . وبعبارة موجزة لقد تخلت رابعة عن جسدها بل لم تعد تشعر به لقد أصبحت نورا لقد أضحت روحا بلا جسد . انها قد تخلصت من ناسوتيتها وتريد الان أن تتحد بنبعها الاصيل النور الاكبر . لقد تخطت المقامات كلها ابتداء من مقام التوبة فالورع والزهد والفقر (بالمعنى المادى هنا) والصبر مارة بالتوكل والرضا . . . وهى الان تريد الوصول والاتصال . تريد المحو والفناء حيث البقاء . لكن هذه المصطلحات الصوفية وان لم تكن قد تداولت وحسدت معانيها آنذاك الا انه من المؤكد ان مضمونها كان يدور بخلد الصوفية آنذاك وعلى رأسهم صاحبنا هذه . لقد كان التوجه الى الكعبة أمرا ضروريا فى المرحلة الاولى من مراحل الزهد والعبادة حيث كان الذهاب الى الكعبة من شأنه ان يثبت لدى صاحبه العقيدة الدينية ، اما الان وقد تجاوزت رابعة هذه المرحلة فانها لم تعد فى حاجة الى من يصلها برب الكعبة . انها الان تقيم معه علاقة مباشرة وجها لوجه . لقد عرفت الطريق ولا داعى البتة الآن للتشبيث بأية محسوسات للوصول الى هناك . لقد غدت روحا نورانية ، ومن شأن هذه الروح أن تدرك اللامادى ادراكا مباشرا .

### ٣ - هل تزوجت رابعة ؟ :

ومع ان معظم الآراء على ان رابعة قد تزوجت الا انه من الثابت ان رابعة لم ترتبط باحد من الرجال . ولعل ما أثير حول زواجها أو عدم زواجها من غموض راجع الى الخلط بينها وبين رابعة الشامية التى كان زوجها احمد بن أبى الحوارى . ولهذا فان كل ما يرد من أقوال على لسان صاحبنا هذا منسوبة الى رابعة ينبغى أن يرد الى رابعة الشامية زوجته .

(١) رابعة العدوية ص ٣٩ .

انه من الثابت أن عبد الواحد بن زيد سعى الى خطبتها فما كان منها  
الا ان قالت له « يا شهوانى . . اطلب شهوانية مثلك » (١) . كذلك تذكر  
الاخبار ان محمد بن سليمان الهاشمى - وقد كان اميرا للبصرة آنذاك وله  
ما له من المال والجاه - سعى بدوره الى الزواج منها حيث قال لها « لى  
غلة عشرة آلاف فى كل شهر اجعلها لك . فكتبت اليه : مايسرنى انك لى  
عبد وان كل ما لك لى وانك شغلتنى عن الله طرفة عين » (٢) .

وفى رواية اخرى رواها المناوى انها كتبت له قائلة :

« أما بعد : فان الزهد فى الدنيا راحة البدن والرغبة فيها تورث  
الهم والحزن ، فهىء زادك وقدم لمعارك وكن وصى نفسك ولا تجعل الرجال  
أوصياءك فيقتسموا تركتك وصم الدهر وأجعل فطرك الموت . واما انا فلو  
خولنى الله أمثالك ما حزت واضعاقه فلم يسرنى ان اشتغل عن الله طرفة  
عين والسلام » (٣) . ان من المؤكد ان من لا يريد الارتباط بالدنيا فعليه -  
من باب أولى - أن ينصرف عن الزواج لانه - بطريقة أو بأخرى - سيثبت  
أقدامه فى الدنيا من خلال الأبناء « ان من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم  
فاحذروهم » (٤) . وفى موضع آخر « المال والبنون زينة الحياة الدنيا  
والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا أملا » (٥) .

ان الزواج يتنافى مع الوفاء بالحياة الروحية العالية وماتقتضيه  
من مجاهدات وانقطاع لله وانصراف عن الدنيا واماته للشهوات وارتفاع  
بالمضمون الروحى الباطن . ارتفاع الحائز المادى الظاهر (٦) . لقد عاهدت

- 
- (١) رابعة العدوية ص ٥١ .
  - (٢) المرجع السابق - نفس الصفحة .
  - (٣) رابعة العدوية ص ٥١ - ٥٢ .
  - (٤) التغابن : ١٤ .
  - (٥) الكهف : ٤٦ .
  - (٦) رابعة العدوية ص ٥٧ - ٥٨ .

رابعة نفسها منذ الصبا على أن لا تقترن بأحد غير الله حبيبها وأنيسها وسلوتها برضاه ترضى وبعشقه تهيم وبشوقه تحيا . ومن هنا نجد طاقة الحب عند رابعة قد ولت وجهها تجاه الله . ان الحب بلا شك أقوى عواطف المرأة واسلحتها ، وقد كان على رابعة أن توجه هذه الطاقة نحو مرادها ( الله ) . ومن هنا نصل الى فكرة رابعة عن الحب .

#### ٤ - الحب عند رابعة :

ينقسم الحب عامة الى قسمين : حب مادى وحب روحى . حب باعتباره وسيلة لهدف آخر وحب هو هدف فى حد ذاته . الحب المادى الذى هو وسيلة ينتهى بانتهاء الغرض . أما الحب الخالص الذى هو فى حد ذاته مطلب صاحبه فانه لا ينتهى ولا يقف عند حد . الحب المادى موضوعه محدد متناه أما اللامادى فهو لا ينتهى البتة . والاشك أن رابعة العدوية قد خبرت الحيين معا : الحب المادى فى بداية أمرها ثم الحب الروحى . وإذا كان هذان النوعان من الحب يناقض الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالأمور المادية فانهما ليسا كذلك فيما يتصل بالذات الالهية إذ بوسع المرء أن يحب الله للنعم التى ينعم بها عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق . . . . . وبوسعه أيضا أن يحبه لانه سبحانه جدير بالحب والتقدير لانه كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور .

ولما كانت رابعة العدوية قد طلقت الدنيا بما فيها ومن فيها فان حبها لله انما هو من النوع الثانى وهذا لا يمنع - كما أشرنا - من أن تحب الله لما منحها من قلب وعينين ولسانا وشفقتين . . . . . لكى نعرفه وندركه ونحبه . ومن هنا جاء على لسانها فى مناجاتها لربها حبيبها :

أحبك حبين . حب الهوى      وحبنا لانك أهل لذاكا  
فأما الذى هو حب الهوى      فشغلى بذكرك عن سواكا

واما الذى انت اهل له فكشفك للحجب حتى اراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذاكا

على ان الحب الذى هو حب الهوى على حصد تعبير رابعة يمكن ان يكون فى النهاية - كما اشرنا - محدودا مهما بلغ عظم قدره لانه بلا شك مرتبط فى النهاية بموضوع النعم التى ينعم بها الله على عباده سواء كثرت هذه النعم من وجهة نظر العبد أم قلت . اما الله اللامتناهى باعتباره موضوعا للحب باعتباره هدفا وغاية فى حد ذاتها فان حبه لايتناهى ولايقف عند حد فليس للامور المادية دخل فيه ولا شأن له باغراض الدنيا . ان حبا هذا شأنه يلقى على المرء مسئوليات كبرى ينبغى على المرء المحب ان ينفذها بنخس راضية وبقلب مطمئن ذلكم ان الحب اللامتناهى واجباته ومسئولياته لاتتناهى ولاتقف عند حد . ومن هنا نستطيع ان نفسر كثرة فلق رابعة العدوية على نتائج افعالها حينما قالت . ان استغفارنا يحتاج الى استغفار . . . وقللة حزننا . . .

انها لا تملك انئذ الا القلق . كيف لا وهى لن تستطيع ان توفى الدين مهما فعلت . انها لن تستطيع ان تفرغ من اداء واجبها نحو الله لان هذا الواجب سلسلة لا نهاية لها حيث ان كل واجب منها يؤدى الى غيره من واجبات . . . وهكذا .

لقد كان الترهيب والترغيب من العوامل الاساسية المسئولة عن انتشار الزهد فى القرنين الاول والثانى : الرغبة فى الدخول فى الجنة وما بها من نعيم حيث الجنات تجرى من تحتها الانهار والخوف من النار وما بها من عذاب اليم لاينقطع حيث يبذل الجلد بغيره . . . الخ .

هذه الفكرة نبذتها رابعة تماما بل وهاجمتها . فقد ذهبت الى القول : انى ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فاكون كالأجير السوء . انما عبدته حبا وشوقا اليه . انها ترى انها لا ترغب فى جنة ولا ترهب نارا

مهما كان وقودها • بل انها تتخطى ذلك فتقول : لو انى يارب عبدتك من اجل  
البعد عن النار والرغبة فى دخول الجنة فاحرمنى من هذه الاخيرة وادخلنى  
ذاك • انى يارب - وانت تعلم ما فى القلوب - اعبدك لانك اهل لذلك ، اعبدك  
لجمالك وجلالك •

بل انها اشرفت ذات مرة على الهلاك - كما يحكى عنها - لاشىء  
بل لان قلبها مال الى الجنة • فقد ذكر الكلاباذى « انه دخل جماعة على  
رابعة يعودونها من تنكوى ، فقالوا : ما حالك ؟ فقالت : والله ما اعرف  
لعلتى سببا • عرضت على الجنة فملت بقلبي اليها ، فاحسب ان مولاي  
غار على فله العتب(١) •

وينبغى ان ننتبه هنا الى كلمة « عرضت على الجنة » ان هذه العبارة  
تعنى ان سعى رابعة الى الله لم يكن من اجل الجنة أو الخوف من النار ،  
بل كانت تعبد الله لذاته • لانه سبحانه القيمة الكبرى المطلقة فى الوجود •  
ولعل اخلاصها فى العبادة وتفانيها فى حب الله وسعيها للوصول به جعلها  
تبتر بطريقة أو بأخرى بالجنة فمالت اليها • هل يوجد بعد ذلك تواضع  
فى الحب واخلاص وفناء ؟ هل توجد امرأة تكشف عن وجهها أكثر من ذلك :  
تحب مهما كلفها الحب • تحب سواء انتبه المحبوب الى ذلك ام لم  
ينتبه رضى ام لم يرض • تحبه سواء يادلها حبا بحب أو لم يبادلها •  
انها احبته ولن تبرح بايه بعد حتى اذا طلب ذلك منها أو منعت عنه • فهي  
كانت ترى فى كل ذلك متعة روحية ما بعدها متعة •

فقد روى العطار قائلا : « يحكى ان مالك بن دينار والحسن البصرى  
وغيرهما غدوا لزيارة رابعة فسألتهم عن معنى الصدق فقال الحسن « ليس  
بصادق فى دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه • فقالت رابعة : هذا  
غرور • وقال شقيق البلخى وكان حاضرا « ليس بصادق فى دعواه من لم  
يشكر على ضرب مولاه » • فقالت : هناك ما هو خير من هذا • فقال

---

(١) رابعة العدوية ص ٧٨ •

ابن دينار « ليس بصادق في دعواه من لم يقلنذ يضرب مولاة » . فصاحت  
رابعة : بل ثمة أفضل من هذا كله . فقالوا لها تكلمي أنت اذن . فقالت :  
« ليس بصادق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاة . مثل نسوة  
مصر اللاتي نسين الام أيديهن لما رأين وجه يوسف(١) .

أما بعد : فإن خير ما نختم به حديثنا هنا عن رابعة ما ذكرته عبدة  
بنت أبي شوال التي كانت تخدم رابعة ، قالت : لما حضرتها الوفاة دعنتني  
وقالت : يا عبده لا تؤذني بموتى أحدا ، وكفنيني في جيتي هذه ، وهي جبة  
من شعر كانت تقوم فيها اذا هدأت العيون . قالت : فكفناها في تلك الجبة ،  
وفي خمار صوف كانت تلبسه . ثم رأيتها بعد ذلك بسنة أو نحوها في  
منامى عليها حلة استبرق خضراء ، وخمار من سندس أخضر لم أر شيئا  
قط أحسن منه . فقلت يا رابعة : ما فعلت بالجبة التي كفناك فيها والخمار  
والصوف ؟ قالت : انه والله نزع عنى وأبدلت به ما ترينه على ، فطويت  
أكفاني وختم عايتها ، ورفعت في عليين ليكمل لى بها ثوابها يوم القيامة . . .  
قلت فمريني بأمر أتقرب به الى الله عز وجل ، قالت : عليك بكسرة ذكره  
يرشك أن تغتطي بذلك في قبرك . رحمها الله تعالى(٢) .

---

(١) رابعة العدوية ص ٨٨ .

(٢) أن الجوزي : صفوة الصفوة ج٤ ص ٣٠ ، وابن خلكان في  
وفياته ج٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .





# الفصل السادس

## الحلاج (١)

١ - مولده ونشأته :

ولد الحسين بن منصور الحلاج فى منتصف القرن الثالث الهجرى تقريبا (حوالى ٢٤٤هـ = ٨٥٧م) . وكانت وفاته عام (٣٠٩ = ٩٢٢م) . ويعتد الحلاج من أوائل الصوفية الذين نالوا شهرة واسعة ، واحتل ، بغير نزاع ، مكانة مرموقة فى تاريخ التصوف الاسلامى .

ولد شهيدنا ببلدة « الطور » الواقعة فى الشمال الشرقى من البيضاء بفارس - ايران . والحلاج ، بفتح الحاء المهملة وتشديد اللام وبعدها الف ثم جيم . وانما لقب بذلك لانه جلس على حائوت حلاج واستغضاء شغلا . فقال الحلاج : انا مشتعل بالحلج . فقال له : امضى فى شغلى حتى اخرج عنك . فمضى الحلاج وتركه . فلما عاد رأى قطنه جمعية محلوجا (٢) .

(١) عن الحلاج راجع طبقات السلمى ٣٠٧ - ٣١١ ، تاريخ بغداد ج٢ ص ١١٢ - ١١٤ ، طبقات الشعرائى ج١ ص ٩٢ - ٩٣ . أحببنا الحلاج ، الطواسين : للحلاج نشرة ماسينيون وكذلك . المنذنى الشخصى لحياتة الحلاج - للموى ماسينيون - من كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦١ - ٩١ - النهضة العربية سنة ١٩٦٤ القاهرة وكذلك راجع الفهرست لابن النديم من ص ٢٦٩ - ٢٧٢ . دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وكذلك وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص ١٨٩ وما بعدها من نشرة احسان عباس . وكذلك ديوان الحلاج . نشرة د . كامل مصطفى الشيبى .

(٢) راجع أثار الحلاج ص ٥٩ - ٨٩ ، نشرة ل . ماسينيون و . ب . كراوس - مكتبة لاروز - باريس ١٩٣٦ .

- ١٦١ - (م ١١ - التصوف الاسلامى)

وقيل كذلك - فى سبب تسميته حلاجاً - انه كان يتكلم ، قبل ان ينسب اليه علم الاسرار ويخبر عنها فسمى بذلك حلاج الاسرار(١) .  
وعلى ضوء ذلك فان الحلاج يمكن ان يكون قد سمي بهذا الاسم لاحد أمرين أو لكليهما معا :

١ - فلعله سمي حلاجاً لانه ، ومن قبله أباه ، كان يعمل بصناعة الغزل والنسيج (الحليج) .

٢ - وقد يكون السبب فى تسميته حلاجاً انه يخرج الاسرار والمعارف من صدور أصحابها أى يحلجها ويجلبها الى الخارج .

وتذكر الروايات التاريخية ان والد الحلاج قد انتقل لى يعمل نساجاً فى تستر . وتأتى أهمية ذلك فى ان هذه المدينة كانت خاصة بالعرب . وهذا معناه ان الحلاج قد وقف فى فترة مبكرة من حياته على اللغة العربية ومن ثم القرآن الكريم . بل ان هذه الكتب تشير الى ان الحلاج قد نسى لغته الفارسية كلية . ولاشك ان اجادة الحلاج للغة العربية وتبحره فيها ، فتح له المجال لفهم القرآن فهما جيداً حيث ان الحلاج قد حفظ القرآن كله فى فترة مبكرة من حياته . ولقد سمح له ذلك - الى جانب نضوجه الفكرى المبكر - باستخدام الالفاظ العربية بطريقة يصعب على غيره استخدامها .

ثم نتابع تطور حياة الحلاج فنجد انه قد بدأ صلته بالتصوف على يد رجل صوفى من الطراز الرفيع هو « سهل التستري » . وما ان بلغ الحلاج العقد العشرين من عمره حتى ترك هذا الصوفى الجليل متوجهاً الى البصرة . وفى البصرة بدأ فى ارتداء الخرقة الصوفية على يد عمرو المكي . وفى هذه الفترة تزوج الحسين بن منصور الحلاج من سيدة

---

(١) وفيات الاعيان لابن خلكان ج٢ ص١٤٦ - تحقيق د . احسان عباس - دار الثقافة - بيروت .

فاضلة هي أم الحسين بنت أبي يعقوب الاقطع البصرى ، وظل معها حتى آخر لحظة من عمره الارضى .

ويبدو أن الحلاج كان ميالا فى هذه الآونة من حياته الى الاتجاه الشيعى . ولعل ظروف حياته الاسرية قد دفعته الى ذلك . حيث أن زوجته من جماعة الكربائيين ، وهى الجماعة التى كانت تحت أمره بنى مجاشع الشيعية . وقد أكد ميل الحلاج الى أصحابه أنهم قد تكفلوا بتربية أبنائه الاربعة الذين أنجبهم من أبناتهم .

على أن الحلاج ، فيما يظهر ، قد ضج من كثرة الخلاف السياسى والصراع الحربى بين جماعة زوجته من جهة ، وبين استاذة عمرو المكى من جهة أخرى ، الامر الذى دفعة الى مغادرة البلاد متوجها الى مكة مظهرا أنه ذهب لكى يحج الى بيت الله الحرام . وتدل الروايات على أن العيش قد طاب للحلاج فى مكة ، حيث هدأت نفسه لقرىها من المصطفى عليه السلام واطمئنأناها فى الوجود بجواره ، فكان أن بقى ربيط الكعبة عاما كاملا .

وخلال هذا العام قام الحلاج بمراقبة نفسه مراقبة شديدة ، حيث صفاها ، ان صح التعبير ، من كل الشوائب التى علقت بها من جراء اتصالها بالآخرين . لقد كان الحلاج طوال هذا العام الكامل دائم الفكر والذكر القلبيين ، لا يحدث أحدا ولا يسمع أحدا . كان الحلاج فى حالة صوم وصمت دائمين . وكان هذا العام من عمر الحلاج الروحى كان فترة اعداد وتعبئة قلبية روحية خالصة لله ، ولله وحده . هذه الفترة التى انطوى فيها الحلاج على نفسه وابتعد فيها عن الآخرين الا عن « الواحد » كانت فترة خصبة من جهة نمو ثورته الروحىة ، وما أن غربت شمس هذا العام الا وبدأ مخاض هذه الثورة يظهر على الحلاج .

يقول ابن الاثير عن هذه الفترة « قدم الحلاج من خراسان الى العراق وسار الى مكة . فاقام بها سنة فى الحج لا يستظل تحت سقف

شتاء ولا صيفا ، وكان يصوم الدهر . فاذا جاء العشاء أحضر له الخادم (١) كوز ماء وقرصا ، فيشره ويعض من القرص ثلاث عضات من جوانبه ويترك الباقي ولا يأكل شيئا آخر الى آخر النهار . وكان شيخ الصوفية بمكة عبد الله المغربي يأخذ أصحابه الى زيارة الحلاج ، فلم يجده في الحجر وقيل قد صعد الى جبل ابي قبيس . فصعد اليه فرآه على صخرة حافيا مكشوف الرأس والبعرق يجرى منه الى الارض ، فأخذ أصحابه وعاد ولم يكلمه . وقال : هذا يتصبر ويتقوى على قضاء الله ، وسوف يبتئيه الله بما يعجز عنه صبره وقدرته « (١) » .

لقد تحمل الحلاج في هذه الفترة ما يصعب على غيره من بسر أن يتحملة . كيف لا وهو القائل « لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الارض لذابت » .

رجع شيخنا الجليل من جوار المصطفى عليه السلام الى الأهواز بعد أن بعث بعنا جديدا ، وبعد أن قضى فترة الطلب والتحصيل . عاد أستاذا جليلا ، وشيخا ورعا ، وصوفيا كاملا . عاد الحلاج من رحلته الروحية بانئا نشر اتجاهه ودعوته بين المريدين والمحبين له من تلاميذه .

لقد بدأت الأنظار تلتفت الى الحلاج وتلتف حول هذا الصوفى الجديد الذى نذر نفسه للتصوف ، للثورة الروحية . وكان أول مفجر لها وكان أحد شهدائها ٠٠٠٠ لكنه أيضا الى جانب ذلك كان من أولئك الذين أرسوا قواعد التصوف وتثبيبت افدامه فى البيئة العربية الاسلامية . لقد انهال المريدون على الحلاج من كل حدب وصوب ، كما بدأ أيضا الخصوم يسعون الى النيل منه . هذه هى الحياة : كما يوجد فيها المحبون والمريدون يوجد أيضا الحاقدون والدساسون وأهل السوء .

ولاشك أن الحلاج قد « نجح » فى أن يكون له خصوما ألداء ، كما

---

(١) ابن خلكان ج٢ ص١٤١ وأخبار الحلاج ٢١ : ٤٣ .

نجح أيضا فى أن يكون له احياء ومريدون . لكن مما يلفت النظر أن كل خصومه كانوا من المعتزلة والشيعة وأهل السنة أما المتابعين له والمؤيدين ، فكانوا أما من النصارى أو بعض السنين الذين دخلوا الاسلام وكانوا ينتمون فى نشأتهم الى أصل ايرانى وأرامى . وهذا يؤكد ما نشير اليه دائما فى معظم ما كتبناه من أن الآراء الغربية على الاسلام ، أو تلك التى تسمى اليه ، انتشرت من خلال بعض الجماعات التى كانت تسعى الى النبل من الاسلام والتى يمكن أن تكون قد أسلمت فى الظاهر فقط .

لقد عاد الحلاج الى الاهواز وقد فاض منه النور والحب الالهيين ، عاد وهو مصمم بارادة لاتلين ، وعزم ثابت على أن لا يخشى فى سبيل الحب الالهى والتوحد مع الله خشية لائم . فكان ان خلع الخرقة ، ذلك الزى المميز الذى يتسم به الصوفية . ويبدو أن الحلاج فعل ذلك :

أولا : لكى يؤكد انه أولا : ليس صوفيا عاديا (تقليديا ان صح التعبير) يمكن أن يدرج فى عداد المتصوفة أو ان شئتم الزهاد العابدين . وما كان أكثرهم آنذاك .

ثانيا : يرتبط بخلع الزى الصوفى (الذى الرسمى ان صح التعبير ايضا) أن الحلاج اباح لنفسه الخروج على أقوالهم وأفعالهم . فاذا كان قد تميز عنهم من جهة الظاهر (الملبس) ، فانه بالتأكيد أدرك ادراكا باطنيا أنه متميز عنهم من جهة الباطن . لان الظاهر ليس الا قشورا للصورة الباطنية الداخلية وذلك الصراع المتأجج والذى لا يكتوى بنساره الا المحبون .

ثالثا : الامر الثالث الذى يمكن أن يستنبط من تخلى الحلاج عن الخرقة الصوفية أنه قرر أن يعلن على الملأ ، ودون أية حجب (أيا كانت طبيعة هذه الحجب) ما يشعر به وما يعانى به وما يحدث له . فليس ثمة

داع إذا لاستخدام الرمز ، وهو أخص خصائص الصوفى للتعبير عن  
« الحال » . يقول الحلاج :

الحب ما دام مكتوما على خطر      وغاية الامن أن تدنو من الحذر  
وأطيب الحب ما نم الحديث به      كالنار لاتأث نفعاً وهى فى الحجر(١)

لقد انتهى الحلاج من فترة التحصيل والدراسة ، وأدرك انه  
شخصية تاريخية وأن لها دورا ، وان لها مهام جليلة ينبغى أن تقوم بها  
خير قيام . أدرك أنه ينبغى أن يعلن على الملأ دعوته الجديدة داعياً  
الناس الى السير على دربه . وإذا كنا نقول فى أمثالنا العامة « أن  
صاحب بالين كذاب » فان هذا المثل ينطبق كلية على حالة شيخنا الجليل .  
لقد أدرك أن محبة الله تطيح من طريقها كل محبوب سواه . وهذا معناه  
أن الحلاج أدرك منذ بداية الامر أنه بموقفه هذا سوف يؤلب عليه العامة  
والخاصة من الناس . لكن هيهات هيهات لمن وصل الى الخلود والشهود  
أن يهتم بالفانين وبحبهم أو ببغضهم ، ولقد كانت نصيحته فى هذا الصدد  
لاحد أصدقائه قوله « هى نفسك ان لم تشغلها شغلتك (٢) » . فهو يوضح  
لصديقه أنه ينبغى له أن يشغل نفسه بالحق والا فان نفسه سوف تشغله  
بالباطل .

بل ان الحلاج قد سعى عامدا متعمدا مع سبق الاصرار ، ان جاز  
التعبير ، أن يؤلب (فى فترة من حياته) الناس عليه ، سعى الى استدرار  
ملامتهم وكرههم له . لانه كان يعتقد ، من أعماق أعماقه ، أنه بمقدار  
كرههم له فان ذلك الكره يقربه الى حبيبه ، لان الحب الانسانى كثيرا  
ما يضم « أنا » المحبوب ، ويجعله مزهوا مغرورا بنفسه ، فيسعى الى

---

(١) ديوان الحلاج ص ٣٦ .

(٢) الحلاج : أخبار الحلاج - تحقيق لوى ماسينيون وبول كراوس  
ص ٩٧ مكتبة لاروز - باريس سنة ١٩٣٦ م .

تأكيد ذلك بالتقرب من الناس أكثر وأكثر . أدرك الحلاج ذلك كله وكان رأيه فى هذا أن كره الناس له غنيمة ، وأن انعزاله عنهم إنما هو دافع له نحو المحو والفناء فى الجانب الآخر ، جانب الله . ولقد قال الحلاج فى هذا الصدد فى عبارات خالدة :

« إذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره ، وإذا لازم أحسدا افتناه عمن سواه ، وإذا أحب عبدا حث عبادته بالعداوة عليه حتى يتقرب العبد مقبلا عليه » (١) . الحلاج إذا يرى أن عداوة الناس وكراهيتهم ومهاجمتهم إياه . . . كل ذلك عنده نعمة أنعم الله بها عليه . وهذا معناه أن عداوة الناس تسير فى خط متواز مع حب الود والاتصال الالهي .

ثم نتابع سيرة حياة هذا الصوفى الجليل فنجد انه بعد أن مكث فى بلاد الفرس قرابة خمس سنين ، رحل الى بغداد تحت رعاية « حمد القنائى » : ذلك الرجل الذى سمح له مركزه ، كوزير ، أن يرضى الحلاج وأن يدفع عنه كل سوء .

ثم نجد أن الحلاج بعد ذلك عاد ، للمرة الثانية ، لحج بيت الله الحرام . وبعد أن أدى مراسم الحج ، قام بجولة له فى آسيا حيث زار الهند والبلاد المجاورة الامر الذى عن طريقة عرف ملل ونحل هذه الامم وكيف انها جد متباينة . وبعد هذه الجولة التى استغرقت بعض الوقت ، عاد الحلاج قاصدا بيت الله الحرام للمرة الثالثة . ثم عاد من حجته هذه الى بغداد حيث كان يقضى ليلة فى التهجيد والعبادة . أما فى النهار فكان يسير شاردا يقابل هذا وذاك بعبارات واقوال مفهومة احيانا وأخرى غير مفهومة ، ولكنها (العبارات) كلها اثارته الناس وحركت غضبهم تحت قيادة سياسية تضممر السوء ، كل السوء ، للحلاج حيث سعت الى الخلاص منه وكان لها ما أرادت .

---

(١) أخبار الحلاج ٣٦ .



## ٢ - أهم أعماله :

أما عن مؤلفات الحلاج ، فلم يبق منها إلا القليل . وفى هذا الصدد نذكر « أخبار الحلاج » أو مناقيات الحلاج « وهو العمل الممتاز الذى قام بتحقيقه وتصحيحه والتعليق عليه لوى ماسينيون ، وبول كراوس . وقد أفدنا منه كل الافادة .

كذلك نذكر أيضا كتاب « الطواسين » وقد قام بنشره أيضا « لوى ماسينيون » (باريس سنة ١٩١٣) ، وهو كتاب يصعب على المرء أن يفهم ما المقصود منه ، وما هو الخيط المشترك الذى يربط فقرات هذا الكتاب بعضها ببعضها الآخر .

كذلك نجد للحلاج عدة أشعار جمعت تحت « ديوان الحلاج » حيث نشرت فى فرنسا أولا تم قام الدكتور كامل الشيبى بنشرها فيما بعد تحت عنوان « ديوان الحلاج » حيث قام بشرحه فى كتابه « شرح ديوان الحلاج » .

ولقد ذكر ابن النديم أن للحلاج مؤلفات كثيرة بلغت مايربو على خمس وأربعين كتابا مثل كتاب الطواسين ، وكتاب الأحرف المحدثه والأزلية ، وكتاب الظل الممدود والماء المسكوب ، وكتاب حمل النور ، وكتاب تفسير قل هو الله أحد ، وكتاب الأبد والمآبود ، وكتاب قرآن القرآن والفرقان ، وكتاب خلق الانسنان والبيان ، وكتاب كيد الشيطان ، وكتاب العدل والتوحيد ، وكتاب السياسة والخلفاء والأمراء . . . الخ .

ولاشك أن المستشرق الكبير « لوى سيفيون » يعد من أهم وأعظم من كتب عن الحلاج . ولهذا فقد اعتمدنا الى حد كبير على أعماله الممتازة فى دراستنا للحلاج (١) .

---

(١) فلقد نشر ماسينيون الطواسين ، وأخبار الحلاج ، وكتب عنه « عذاب الحلاج شهيد التصوف الاسلامى » وتحديث عنه فى « بحث فى

### ٣ - تصوف الحلاج :

أما عن طبيعة الاتجاه الصوفى عند الحلاج ، فنجد أن ما يميز تصوفه  
بموضوع خصلتين أساسيتين : الوحدة أو الاتحاد والحب الإلهي .

#### ( ١ ) الوحدة أو الاتحاد :

أما عن الوحدة والاتحاد ومن تم الفناء والبقاء وما يسبق ذلك من  
شوق ومعاناة وغربة واحساس بالجحيم المداعبة المحبوبة حبيبه  
وغيبته عنه واختباره له . . . . . نقول ان ذلك كله كان من العوامل الرئيسية  
التي كتبت نهاية الحلاج وعجلت باستشهاده . والحلاج ، فى سبيل الاتصال  
والفناء ، يريد أن يمحي كل الاغيار من طريقة لكى يصل ويتحد . ولا يقصد  
بـ « الغير » هنا العالم البرانى المحيط بالحلاج فحسب ، بل أيضا يقصد  
به ، الى جانب ذلك ، البدن الخاص بالحلاج نفسه :

بينى وبينك انى يـنـازعنى      فارفع بـلطفك انى من الـبـين (١)

ان طريق الاتحاد بالله عند الحلاج لم يكن ممهدا أو مفروشا  
بالورود ، بل كان طريقا شاقا مليء بالاشواك (الحجب) ، وكان على  
الحلاج أن يجاهد نفسه أكثر ما تكون المجاهدة وأن يروضها ويهذبها على  
طاعة الحبيب وامتنال أوامرهم عن رضى وطيب خاطر . ونطالع هذا  
الصراع بين الانا (الناسوت) وبين الله ، بين التعين وبين محاولة الفناء  
حيث العيان ، بين الخوف وبين السكر . . . . . نطالع ذلك كله فى اقوال

---

نشأة المصطلح الفنى فى التصوف الإسلامى « وكذلك » المنحنى الشخصى  
لحياة الحلاج « حيث قام بترجمته د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه  
« شخصيات قلقة فى الإسلام » وكذلك كتب مادة « الحلاج » فى دائرة  
المعارف الإسلامنة . وقد تناوله بالحديث فى مقالات أخرى تتعلق  
بالتصوف . . .

(١) ديوان الحلاج نشرة د . كامل مصطفى الشيمى ص ٧٥ .

الحلاج حينما نادى الهه بقوله : « يا من لازمنى فى خلدى قريبا ، وباعدنى بعد القدم من الحدث غيبا . تتجلى على حتى ظننتك الكل ، وتسلب عنى حتى أشهد بنفيك (لعله يقصد بفقدك) . فلا بعدك يبقى ولا قربك ينفع ، ولا حريك تغنى ولا سلمك يؤمن » (١) .

ويبدو أن هذه المرحلة ، مرحلة الصراع ، والتي تلتها مرحلة الضياع ، قد استغرقت فترة طويلة لدى الحلاج ، فثمة نصوص عديدة تعبر عن تردده بين الناسوتية وبين اللاهوتية ، بين كونه فردا وبين سعيه نحو المطلق والاتحاد به . وهو فى النص التالى يسأل الله أن يأخذ بيده ، وأن لا يدعه حائرا ضائعا بين هذا وذاك : « أسئلك (يا الهى) بنور وجهك الذى أضأت به قلوب العارفين ، وأظلمت منه أرواح المتمردين ، وأسئلك بقدرتك الذى تخصصت به عن غيرك ، وتفردت به عن سواك أن لا تسرحنى فى ميادين الحيرة وتنجينى من غمرات التفكير ، وتوحشنى عن العالم وتؤنسنى بمناجاتك يا أرحم الراحمين » (١) .

وبعد أن أضحت مرآة قلب الحلاج صافية ، وأضحى قلبه خاليا الا عن الله وعن ذكره ، وبعد أن خلع عنه رداء الناسوتية جانبا ، وطرق باب اللاهوتية ، فى هذه الليلة الظلماء ، أو ما يطلق عليها الغراب الاسود ، نجد الحلاج (بعد أن غادر الدار وعزم على السفر ووصل الى باب الحبيب لكنه لايعرف ان كان سوف يفتح له الباب أم لا) يعبر تعبيرا صادقا عن هذه الحالة التى لم يعد فيها هو هو ، ولم يعد فيها لا هو . فى هذه المرحلة لم يعد ثمة وجود للحلاج ، كما أنه لم يتحد بعد بالحبيب . بدأت الصواعق الالهية تحرق جسده . ولذلك نراه يقول فى أحد الميادين العامة أمام جمع غفير من الناس « أيها الناس اغيثنونى عن الله (قال ذلك

---

(١) أخبار الحلاج ص ١٤ .

(٢) ٩ - أخبار الحلاج ص ٢٤ .

صائحا ثلاث مرات) فانه اختطفنى منى ، وليس يردنى على ، ولا أطيق  
مراعاة تلك الحضرة ، وأخاف الهجران فأكون غائبا محروما . والويل  
لن يغيب بعد الحضور ، ويهجر بعد الوصول(١) .

ثم نأتى الى المرحلة الثالثة والاخيرة ، وهى تلك المرحلة التى سعى  
اليها الحلاج منذ فجر شبابه الروحى ، مرحلة الاتحاد والفناء . هنا  
يدخل الى الحضرة الالهية بعد أن هيا نفسه لذلك ، وهنا أيضا تدخل فيه  
الحضرة الالهية ، هنا حيث لا أنا ولا أنت . لقد مهد الحلاج لهذه المرحلة  
بكل ما استطاع ، وضحى فى سبيل ذلك بما يصعب على غيره أن يضحى  
به . أن كل شىء فى سبيل الله ، مهما كان شأنه ومهما كان ثمنه ، فانه  
لا يساوى البتة برهة من التجلى الالهى . لقد أدرك أن الطريق الى الله  
- كما قال للشبلى - هو أن يضرب المرء بالدنيا وجه عشاقها وأن يسلم  
الآخرة الى أربابها .

لقد فعل الحلاج ما نصح به غيره : ترك الدنيا لاهلها ، ولم يرض  
أن تكون الدار الآخرة هى شغله الشاغل . أنه طمع منذ البداية لا فى  
الدار الآخرة بل فى صانح الدار ، وها هو يعانق المالك :

أنا الحق والحق للحق لحق

لا بس ذاته فمتنا ثم فرق(١)

وفى موضع آخر يقول الحلاج :

« يا اله الالهة ويارب الارباب ، ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم رد

---

(١) ١٠ - أخبار الحلاج ص ٢٥ . وقارن ٣٨ من أخبار الحلاج  
أيضا .  
(٢) أخبار الحلاج ٧٤ ص ١٠٨ وقارن ديوان الحلاج نشرة الشيبى  
ص ٤٨ .

الى نفسى لئلا يفتتن بى عبادك ، ياهو انا وانا هو . لا فرق بين انيتى وهويتك الا الحدث والقدم » . ثم خاطب من معه (وكان ابراهيم الحلوانى) قائلاً : « اما ترى ان ربي ضرب قدمه فى حدشى حتى استهلك حدشى فى قدمه ، فلم يبق لى صفة الا صفة القديم ونطقى فى تلك الصفة ، والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث . ثم اذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ويسعون الى قتلى . وهم بذلك معذورون ، وبكل ما يفعلون بى ماجورون(١) .

ويؤكد هذا الاتحاد مع الله فى موضع آخر بقوله « أياها الناس انه (سبحانه) يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم . فلولا تجليه لكفروا جملة ولولا ستره لفتنوا جميعا فلا يديم عليهم احدى الحاليتين . لكنى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته ، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا اثر ولا وجه ولا خبر(٢) .

لقد كان الحلاج يرى أن اثبات الغيرية (الذات) أيا كانت درجة هذا الاثبات وقيمته ، انما هو قمة الكفر والزندقة . فليس ثمة الا « انا » واحد . ولهذا نجده يقول ما وحد الواحد من واحد . او على حد تعبيره « من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك »(٣) .

هذا معناه أن شيخنا يريد أن يرفع الوجود الانسى الفانى المتناهى ، وفى رفعه اثبات للوجود الحق الخالد ، بحيث لا يكون ثمة الا وجود واحد وهوية واحدة . ان التوحيد هنا عند الحلاج معناه أن يغيب الموحّد فيمن يوحد عن التوحيد ، وأن يغيب الحبيب فى المحبوب عن الحب ، وأن يغيب

- 
- (١) ٧ - أخبار الحلاج ص ٢٠ - ٢١ .  
(٢) ١٠ - أخبار الحلاج ص ٢٥ - ٢٦ .  
(٣) ٤٩ - أخبار الحلاج ص ٧٤ .

الصوفى بشهوده عن شهادته وبمذكوره عن ذكره . وفى هذا الصدد يحكى  
أن رجلا كان يحب أخسر . فألقى المحبوب نفسه فى الماء ، فألقى المحب  
نفسه خلفه . فقال المحبوب أنا وقعت فلم وقعت أنت . فقال غبت بك عنى  
فظننت أنك أنى « (١) .

ولقد بلغت قمة الفناء والاتحاد عند الحلاج فى عبارته البليغة « ما  
وحدا الله غير الله » (٢) .

وفى هذا المعنى قال أيضا (لابراهيم بن محمد النهروانى) : « أعلم  
أن العبد اذا وحد ربه تعالى فقد اثبت نفسه ، ومن أثبت نفسه فقد أتى  
بالشرك الخفى . وانما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من  
شاء من خلقه . فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه والا فما لى يا أختى  
والتوحيد » (٣) .

والحلاج فى هذا انما يتسق مع نفسه اتساقا كليا . ذلك أن نظريته  
فى الخلق ، خلق الانسان ، تشير الى أن الحق خلق الخلق الاول (آدم)  
على صورته سبحانه . فالحق بعد أن تجلى لنفسه وشاهد سبحانه ذاته  
فى ذاته ، ونظر بذاته الى ذاته فاحبها واثنى عليها . ومن هنا كان تجليه  
سبحانه لذاته . لكن الحق أراد أن يرى هذا الجمال والتجلى القائم على  
الحب خارج ذاته ، فكان أن أخرج من العدم صورة من نفسه لها كل  
صفات وأسمائه ، وهى آدم ، الذى جعله الله صورته أبد الدهر . ولما  
خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه . وكان من  
حيث ظهور الحق بصورته وبه هو هو « (٤) .

---

(١) راجع أخبار الحلاج ص ٧٩ .

(٢) ٥٧ - أخبار الحلاج ص ٨٨ .

(٣) ٦٢ - أخبار الحلاج ص ٩٣ .

(٤) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ١٣٣ - لجنة

التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أمر الله إبليس بالسجود لأدم • انه سبحانه فى الحقيقة - وبناء على ما سبق - إنما أمر إبليس أن يسجد فى النهاية له سبحانه • ومن هذا أيضا يمكننا أن نفهم قول الحلاج :

مزجت روحك فى روحى • • كما تمزج الخمرة فى الماء الزلال  
فاذا مسك شىء مسنى • • فاذا أنت أنا فى كل حال (١)

ويقول أيضا :

أنا من أهوى ومن أهو أنا • • نحن روحان حللنا بدنا  
فاذا ابصرتنى ابصرته • • وإذا ابصرته ابصرتنا (٢)

ولم يفت الحلاج أن يشكر نفسه ، اقصد أن يشكر الله على ما وصل  
اليه « الهى أنت تعلم عجزى عن مواضع شكرك ، فاشكر نفسك عنى فإنه  
الشكر لا غير » (٣) •

أما بعد : فهذه مقتطفات موجزة ، وهى بمثابة قطرة من بحر ،  
أوردناها لكى ندرك من خلالها الى أى حد ، والى أية درجة قصوى بلغها  
الحلاج فى « التوحيد » •

على أننا نود أن نذكر ، إذ الذكرى تنفع المؤمنين المتقين ، بأنه  
لا ينبغى لنا ، بناء على منطق الحس والعقل ، أن نحكم على عبارات  
الحلاج وغيره من الصوفية • فكما أنه لا ينبغى لنا أن نقيس درجة

- 
- (١) ديوان الحلاج ص ٥٠
  - (٢) المرجع السابق ص ٥٥
  - (٣) أخبار الحلاج ص ١١٥

انصهار الحديد بنفس المعيار (الترمومتر) الذى نقيس به درجة غليان الماء مثلا ، فكذلك لا ينبغى أن نحكم على بعض الامور التى تند (أو يعجز عنها) عن العقل والحس بمقاييس حسية عقلية . هذه ناحية . ومن ناحية اخرى لا ينبغى لنا البتة أن نغفل عن التطور الروحى ذاته . والحلاج فى بداية أمره أدرك أن ثمة درجات من التوحيد : فهناك توحيد العامة وهناك توحيد الخاصة ، وهناك توحيد خاصة الخاصة ( الصفة ) أن صح التعبير . ثم هناك أخيرا التوحيد بمعنى الفناء . ولقد أدرك الحلاج أن كل درجة من هذه الدرجات تقتضى طابورا طويلا من المقامات التى تعتمد ، أول ما تعتمد ، على المثابرة والبذل والتضحية والفناء والزهد والعتاء وغيره من جهة ، ومن جهة أخرى فانها ترتبط بتوفيق الله وتأنيده وسداده للمساعين .

أضف الى ذلك ، من جهة ثالثة ، أن الحلاج أدرك أنه من الصعوبة بمكان ، أن لم يكن من المحال ، أن يفهم حقيقة التوحيد الا الموحد ذاته . ولهذا فانه لم يسع البتة الى تبرير ما حدث له . بل على العكس ، كان يعذر أولئك الخصوم الذين كانوا له بالمرصاد ، والذين حاربوه أينما ولى وجهه . لقد عذرهم الحلاج وسأل الله لهم المغفرة والهداية . بل أكثر من هذا كان الحلاج يرى أن درجة اضطهاد الناس وكراهيتهم له ورميهم اياه بالكفر والزندقة . كل ذلك كان عنده علامة طيبة ( من جهة الطرفين : هو وهم ) على أنه على الدرب الصحيح وأنه أحسن اختيار الطريق . فالخير كل الخير فى بعد الناس عنه واستنكارهم لاقواله وأفعاله . كيف لا وكان من رأيه أن الله « قد حجبهم بالاسم فعاشوا ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا ، ولو كشف لهم عن الحقيقة لماتوا » (١) .

على ضوء ذلك كله ينبغى أن نأخذ بعين التقدير العقلى ، ما ذهب

---

(١) أخبار الحلاج ص ١١٢ .



اليه « نيكلسون » من القول « ومن الخطأ أن نعتبر الاقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود ، كقول أبى يزيد البسطامي « سبحانى أو قول « الحلاج » : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض « أناهى » ، فان الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله مهما صدر عنه من الاقوال المشعرة بالتشبيه . وهو اذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله . ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقرب بأن « الكل » هو الله . فالوحدة التي يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود » . زد على ذلك – والكلام ما زال على لسان نيكلسون – أننا يجب الا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية ( أى بين عبارة تصدر عن صوفى فى عن كل شىء سوى الله فأصبح لا يشاهد فى الوجود غيره ، وبين مذهب فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه الا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى(١) .

#### (ب) الحب الصلجى :

ذهب « أمبادقليس » فى الفلسفة اليونانية الى أن مبدأ « المحبة » هو المسئول عن « الاجتماع » ( التركيب ومن ثم الاتحاد والوحدة ) ، وان مبدأ « الكراهية » أو « الغلبة » المسئول عن الافتراق . وقد ورد فى الانجيل ان « الله محبة » . ونفس هذه المعانى وردت فى القرآن الكريم . والذى يمعن النظر فى الدلالات التي أشارت اليها كلمة « المحبة » الواردة فى النص الدينى ، يرى أنها تدل على اتجاهات ثلاثة :

( ١ ) عاطفة حانية من الله نحو العبد .

(ب) عاطفة صاعدة من العبد نحو الله .

---

(١) فى التصوف الاسلامى وتاريخه لنيكلسون – ترجمة د . أبو العلا عفيفى ص ١٣١ .

ج) عاطفة متبادلة بين الرب والعبد(١) .

ومن وجهة النظر العادية المألوفة نجد أن الحب يلعب دورا كبيرا فى العلاقات الانسانية . ومما يثير القلق فى نفس الحبيب ويؤرقه ويسود الدنيا أمام عينيه أن يولى الحبيب ظهره للمحبوب أو لا يبادل له حبا بحب .

أما عند الصوفية فنجد أن الحب هو ماء التصوف وهوأوه أن صح التعبير . هو القوت الذى به يحيا الصوفى . الحب هو البذرة التى لا بد منها لنمو شجرة التصوف وترعرعها . الحب هو المحى للنفس فى الله والمميت فى أن واحد لحجاب الحس . وقد نكر جلال الدين الرومى أن الحب هو دواء كبريائنا وغرورنا بأنفسنا ، وهو الطيب لضعفنا كله ، ومن استنار الحب نوبه برىء أصالة من كل أثرته «(٢)» .

ونحن نلعم أن الحب عند الصوفية هو أقرب الى « الحال » منه الى « المقام » ، ولهذا فهو عطاء وهبة ونفحة من جهة المحبوب يمنحها لمن يرضى عنهم ويرضوا عنه ، ولن يحبهم ويحبونه . ولهذا نجد « معروف الكرخى » يقول ان المحبة « ليست من تعليم الناس وانما هى من تعليم الحبيب » .

ولقد تنبه الصوفية الخالص ، أو ان شئت من لهم كعب عال فى التصوف الى أن محبة الله لعباده المخلصين تسبق محبة العباد لله . فلقد صرح « البسطامى » بقوله « توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ومحبته أقدم من محبتى » .

والحب عن الصوفى بمثابة « الكحل الذى تكتحل به عين القلب فيتجلى بصرها » على حد تعبير جلال الدين الرومى .

---

(١) راجع د . ابراهيم بسيونى - نشأة التصوف الاسلامى ص ١٧٣ - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩ م .  
(٢) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ترجمة نور الدين شريية ص ١٠٨ مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥١ م .

كان الحب بمفهومه السابق مستوليا على قلب شهيدنا الحلاج ،  
الذى عرف حقيقته بقوله أنها « قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف  
بأوصافه(١) » .

لقد عرف الحلاج الحب الالهى منذ صباه ، ونما هذا الحب وأصبح  
ينبوعا حيا يفيض محبة وتسامحا على العالم كله . فاذا كنا فى أمثالنا  
السعوية نقول « أن مرآة الحب عمياء » بمعنى أن من يحب شخصا ما لا يرى  
فيه الا المميزات والالوجه الحسنه فحسب ، فان سيرة الحلاج تتفق مع  
هذا المتل من حيث أن حبه لله حجه عن الرد على كل الالهانات التى وجهها  
اليه بعض المعاصرين له . أليس الصوفى كالارض يطرح عليها كل قببج  
ولا يخرج منها الا كل مليح !! لقد صار قلبه ميدانا فسيحا لكل مخلوقات  
الحبيب فهو يدين بدين الحب ائى توجهت ركائبه .

والحلاج فى هذا الصدد - على ضوء الحب والمحبة الالهية - لم  
يميز بين يهودى ومسيحى ومسلم وغيره من ملل . فقد روى عن عبد الله  
ابن طاهر الازدى أنه قال « كنت أخاصم يهوديا فى سوق بغداد . وجرى  
على لعظى أن قلت له يا كلب . فمر بى الحسين بن منصور ، ونظر الى  
تسزرا ، وقال ، : لا تنبج كلبك . وذهب سريعا . فلما فزعت من المخاصمة  
قصدته فدخلت عليه . فأعرض عنى بوجهه . فاعتذرت اليه . فرضى ،  
تم قال : يا بنى الاديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا  
فيهم بل اختيارا عليهم . فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم أنه  
اختار ذلك لنفسه . وهذا مذهب القدرية « والقدرية مجوس هذه الامة » .  
واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الاديان هى القباب  
مختلفة واسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ،(٢) .

---

(١) طه عبد الباقي سرور : الحلاج ، ص ١٩٥ .  
(٢) ٤٥ - أخبار الحلاج من ٦٩ - ٧٠ وراجع نشأة التصوف  
الاسلامى ص ١٨٦ - ١٨٧ .

انه يرى أن تباين المل والنحل لا يؤدي الى تباين الهدف أو تعدد الاهداف . فاذا كانت قبلة الجميع الله ، فلا ضرر ولا ضرر من أن يركب المرء للوصول الى هدفه هذا اليهودية أو المسيحية أو الاسلام ، أو كلها معا :

تفكرت فى الاديان جدا محققا

فالفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء ديننا فانه

يصد عن الاصل الوثيق وانما

يطالبه أصل تعبر عنده

جميع المعالى والمعانى فيهما (١)

وعداؤه . فهؤلاء القائلون بكفره لم يكرههم الحلاج ، لان الكره لم يعرف سبيلا الى قلبه . لم يكن فى قلبه متسع لغير الحب ، لغير الله . بل لقد كان خصومه أحب اليه من أصدقائه وأحبابه . فقد قال لابراهيم بن فاتك « يابنى ان بعض الناس يشهدون على بالكفر ، وبعضهم يشهدون لى بالولاية . والذين يشهدون على بالكفر أحب الى والى الله من الذين يقرون لى بالولاية(٢) »

الحب اذا جعل شيخنا الحلاج ينظر الى الوجود كله نظرة واحدة . فالحب أعماه عن الجزء وفتح عين قلبه على الكل . الحب طرح عن نافذه قلبه الفناء وفتح بابه على البقاء . ومن هنا تجمعت كل أهواء الحلاج وميوله ورغباته صوب هدف واحد ووحيد :

كانت لقلبي أهواء مفرقة فا

ستجمعت منذ رأتك العين أهوائى

---

(١) أخبار الحلاج ص ٧٠ .

(٢) ٣ - أخبار الحلاج ص ١٤ .

فصار يحسدنى من كنت أحسده  
وصرت مولى الورى منذ صرت مولاى  
ما لا منى فيك أحبائى وأعدائى  
الا لغفلتهم عن عظم بلوائى  
تركت للناس دنياهم ودينهم  
شغلا بحبك يا دينى ودينائى  
أشعلت فى قلبى نارين واحدة  
بين الضلوع وأخرى بين أحشائى (١)  
وفى نفس المعنى يقول الحلاج :  
مكانك فى قلبى هو القلب كله  
فليس للخلق فى مكانك موضع  
وحطتك روحى بين جلدى وأعظمى  
فكيف ترانى ان فقدتك أصنع (٢)

وإذا كنا قد ذكرنا ان ثمة درجات من التوحيد ، فان تمة درجات  
هنا فى الحب . ومن المسلم به أن اعظم حب هو ذلك الذى نما وترعرع  
فى قلب الحلاج . فتمة حب يعد وسيلة لهدف آخر . فمعظم من يعبدون  
الله ويحبونه ، يسعون الى ذلك بقصد الهروب من النار والطمع فى دخول  
الجنة . والحب بهذا المفهوم عند الحلاج حب سىء ، حب يجعل المحبوب  
وسيلة لاغاية ، لان المحبوب هنا لا يحب لذاته ، بل لمنفعة أخرى . أما  
الحب الامثل عند صاحبنا هذا ، كما كان الحال عند رابعة العدوية ، فهو

---

(١) عن طه عبد الباقي سرور فى كتابه : الحلاج ص ٢٠١ دار نهضة  
مصر ط ٢ - القاهرة .  
(٢) ديوان الحلاج مقطع رقم ٣٥ عن نشأة التصوف الاسلامى  
للدكتور ابراهيم بسيونى ص ١٨٣ .

ذلك الذى لا يبغي فيه المحب من حبيبه شيئا ولا ينال منه شيء . فالحب هنا راجع الى أن المحبوب جدير بالحب وأهل له (١) .

ان الحب عند الحلاج غاية وهدف فى حد ذاته . لقد أحب الحلاج الله لانه سبحانه جدير بالحب ، ومن أجل حبه لله أحب الكل . ان الله عنده هو القيمة المطلقة ، وهدف الاهداف ، وحقيقة الحقائق التى ينبغى ان بشاهدها ويعاينها الحبيب . ولهذا فانه يصرح فى عبارات بالغة بأنه ليس حريصا على الجنة ، وليس خائفا من النار . انه على استعداد بأن يضحي بهما معا من أجل مشاهدة المحبوب . لقد كان جل همه ، وشغله الشاغل أن يتشغل به المحبوب ويبادل حبا بحب لدرجة ذهب الى أنه تمنى لو أن الله سبحانه عفا عن الناس دونه ، ورحمهم دونه . وكأنه يطلب من المولى أن لا يلتفت لاحد سواه ، ولا بأس من أن يدفع الحلاج عن الانسانية كلها ما يطلبه منها الله . يقول الحلاج :

« اللهم أنت المأمول بكل خبر . . . المرجو منك قضاء كل حاجة . . . وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك وعواطر قريك ، أستحقر الراسيات ، وأستخف الارضيين والسموات . . . وبحقك لو بعث منى الجنة بلمحة من وقتى أو بطرفة من أحر أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى . فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى . . . فلا أخاصمك لنفسى ولا أسائلك بحقى . فافعل بى ما تريد » (١) .

ولقد تخطى الحلاج ذلك ، حيث انتهى الى أن لذاته تكمن فى تعذيب المحبوب له . فما نعتقد أنه عذاب من جهة الله هو عند الحلاج لذة ما بعدها

---

(١) راجع فى هذا الصدد التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذى ص ١٣٠ - ١٣٢ نشرة محمود أمين النواوى - مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦٩م . وراجع د . عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٢٢ وما بعدها .

(١) ٤٤ - أخبار الحلاج ص ٦٨ .

لذة (لاحظ أن المثل العامى يقول : ضرب الحبيب زى (مثل) اكل الزبيب ا) .  
يقول الحلاج فى هذا الصدد :

أريدك لا أريدك لثواب . : ولكنى أريدك للعقاب  
فكل ما زبى قد نلت منها . : سوى ملذوذ وجدى بالعذاب (١)  
لقد كان الحب الذى دفع الناس الى ازدياد الحلاج وتكفيره هو  
بعينه الذى دفعه الى الاستشهاد مصلوبا . لقد تقدم الى مصيره بنفس  
راضية مرضية يحده الامل ، وتدفعه الثقة فى أن هذا هو قضاء الحبيب  
وقدره ، لأنه يعلم أن فى موته بقاءه ، وفى انفصاله عن العالم المحسوس  
اتصال بالعالم المعقول الروحانى . ولا يهمله فى هذا أن تقطع يداه ورجلاه  
أو حتى عنقه فى سبيل هدفه الأسمى ، لان الأهم هو معاينة المحبوب  
وملاقاته والبقاء معه . فقد أخبرنا « أحمد بن فائق » بقوله : لما قطعت  
بدا الحلاج ورجلاه قال « الهى أصبحت فى دار الرغائب ، انظر الى  
العجائب . الهى أنك تتودد الى من يؤذيك ، فكيف لا تتودد الى من يؤذى  
فك » (٢) .

ان من علامات الحب أن يلزم الحبيب محبوبه بصفة دائمة فلا  
يغفل عنه لحظة واحدة : سواء كان نائما أو يقظا ، جالسا مع غيره أو  
أو منفردا بنفسه ، سواء كان شاربا واكلا . فما دام المحبوب قد اضحى  
هو والمحب شيئا واحدا ، فأنى للمرء أن يغفل عن نفسه ان الحبيب لم يعد  
غريبا عن محبوبه . فلقد سرى روحه فى روح حبيبه . وهذا ما صوره لنا  
الحلاج تصويرا رائعا حينما قال :

والله ما طلعت شمس ولا غربت

الا وحبك مقرون بأنفاسى

---

(١) ديوان الحلاج ص ٦٨ .

(٢) ٢٠ - أخبار الحلاج ص ٤٢ .

ولا جلست الى قوم أحدثهم  
الا وأنت حديثي بين جلاسى  
ولا ذكرتك محزوننا ولا فرحا  
الا وأنت بقلبي بين وسواسي  
ولا هممت بشرب الماء من عطش  
الا رأيت خيالا منك فى الكاس(١)

لقد كان الحلاج لا يغمض عينيه البتة عن حبيبه • فقد كان دائم  
الفكر والتأمل • كان حائرا قلقا على عمله • ويكفى أن نشير هنا الى أنه  
فى الوقت الذى برتدى فيه الناس أجمل الملابس وأفخرها وخاصة فى  
الاعياد الرسمية ، نجد أن الحلاج ، فى هذا اليوم وفى هذه المناسبات  
خاصة ، بعهد الى ارتداء الملابس السوداء قائلا : « هذا لباس من يرد  
عليه عمله » (٢) •

وتمة أشعار أخرى للحلاج تفيض كلها قلقا واضطرابا وخوفا من أن  
يفشل فى حبه وأن لا يتوح هذا الحب بالوصل والاتصال :

ما زلت أطفو فى بحار الهوى  
يرفعنى الموج وانحط  
فتارة يرفعنى موجها  
وتارة أهوى وانحط  
حتى اذا صيرنى فى الهوى  
الى مكان ما له شط  
ناديت يا من لم أبج بأسمه  
ولم أخنه فى الهوى قط..

---

(١) ديوان الحلاج ص ٧٩ •  
(٢) ٢٤ - أخبار الحلاج ص ٤٦ •



تقيك نفسى السوء من حكم

ما كان هذا بيننا شـرط(١)

ولقد كان الحلاج يناحى ربه فى غير موضع من كلامه بقوله « يا من  
اسكرنى بحبه وحيرنى فى ميادين قربه » (٢) .

ولنتأمل هنا كلمة « اسكرنى بحبه » نجد فيها أروع تعبير عن  
الحضور الالهى فى قلب الحلاج . لقد فاض الحب هنا وغمر كل جوارحه  
فلم تعد ترى غير الحب ولم تعد تنطق الا بلسان المحبوب .

وبعد : لقد ذكر كل المؤرخين أنهم ما شاهدوا الحلاج قط يمشى  
متبخترا ، فرحا ، سعيدا الا يوم أن أخذوه لتنفيذ حكم اعدامهم بدنه ومن  
ثم استشهاده . فقد ذكر أن « الحلوانى » سألته عن بهجته هذه وعن سر  
سعادته فى هذا الموت الذى تشيب منه الرأس ، فقال ان سبب ذلك « دلال  
الجمال الجالب اليه اهل الوصال » وكان آخر ما نطق به شهيدنا قوله  
« حسب الواحد افراد الواحد(٣) » .

٤ - الحلاج فى ذمة التاريخ :

من السمات التى غالبا ما تتسم بها معظم الشخصيات التاريخية  
الحية اختلاف الباحثين والمفكرين فى قيمتها وشأنها . والحلاج ، كواحد  
من الشخصيات البارزة والتى ما زال لها وجودها وما زالت لها مكانتها  
فى تاريخ التصوف العالمى ، قد حار الناس عامة ، والصوفية خاصة  
بشأنه . ذلك أن تجربة التصوف التى خاضها ومر بها تجربة فريدة ، هكذا  
حال التصوف . وهذه التجربة الفريدة (الحلاجية) قد رفع البعض من  
قدرها ، بينما هون الآخرون من قيمتها وقيمتها صاحبها .

فقد ذهب فريق الى أن الحلاج كان رجلا دجالا ، نصابا ، مشعوذا

(١) ديوان الحلاج ص ٤٣ .

(٢) ٤٦ - أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٣) أخبار الحلاج ١٧ ص ٣٦ .

ومعتوها . ولعل هذا الرأي كان نابعا من خصومه جماعة الفقهاء واهل السنة وبعض المتكلمين وغيرهم . هذا فضلا عن أن السلطة الحاكمة (كما سنرى) قد جارت وأكدت هذا الرأي وساعدت على رواجه مع ايمانها العميق بأن الحلاج لم يكن كذلك . لانه كان يمثل - بالنسبة لهذه السلطة - خطرا حقيقيا عليها نذغى الخلاص منه . فما أن رماه البعض بذلك ، حتى وجدت السلطة السياسية نفسها مدفوعة لتاكيد هذه الاشاعات وبثها بكل الوسائل بين الطوائف المثقفة وغير المثقفة .

يقول ابن النديم عن الحلاج : « كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى بالفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صفرا من ذلك . وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء . وكان جاهلا مقداما مدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم ، يروم انقلاب الدول ويدعى عند أصحابه الالهية ، ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للمعاماة . وفى تضاعيف ذلك بدعى أن الالهية قد حلت فيه وأنه هو هو - تعالى الله وتقدس عما يقول هؤلاء علوا كبيرا . قال : وكان ينتقل فى البلدان ، ولما قبض عليه سلم الى أبى الحسن على بن عيسى فناظره فوجده صفرا من القرآن وعلومه ، ومن الفقه والحديث والشعر وعلوم العرب . فقال له على ابن عيسى : تعلمك لظهورك وفروضك أجدى عليك من رسائل لاتدرى أنت ما تقول فيها ، كم تكتب ويلىك الى الناس ينزل ذو النور الشعشعانى الذى يلمع بعد شعشعته ، ما أحوجك الى أدب !! وأمر به فصلب فى الجانب الشرقى بحضرة مجلس الشرطة وفى الجانب الغربى ، ثم حمل الى دار السلطان فحبس فجعل يتقرب بالسنة اليهم فظنوا أن ما يقول حق » (١) .

وقد أورد « ابن الاثير » فى تاريخه حكاية الحلاج على الوجه التالى

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ - ٢٧٠ دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ) وراجع أيضا أخبار الحلاج ص ٣٨ حيث يتضح أن من جملة كراهية البعض للحلاج بعض الخلافات الشخصية والتى بسببها أشاع خصومه أنه زنديق وكافر .

« ٠٠٠ وكان ابتداء حالة انه كان يظهر الزهد والتصوف والكرامات ويخرج للناس فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء ، ويمد يده الى الهواء ويعيدها مملوءة دراهم عليها مكتوب « قل هو الله أحد ، ويسميها دراهم القدرة ، وخبر الناس بما يأكلون وما يصنعون فى بيوتهم . ويتكلم بما فى ضمائر الناس . فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول ، وبالجملة فان الناس اختلفوا فيه اختلافهم فى المسيح عليه السلام . فمن قائل انه حل فيه جزء الهى ويدعى فيه الربوبية ، ومن قائل انه ولى الله تعالى وان الذى يظهر منه من جملة كرامات الصالحين . ومن قائل انه مخرق ومستغش وشاعر وكذاب ومتكهن والجن تطيعه فتأتيه بالفاكهة بغير اوانها » (١) .

ومع تجاوز ما فى هذه النصوص من تهوين وتهويل بشأن ما يحدث للحلاج ، وما يمكن أن يحدثه هو ، نقول ان ذلك كله ، ان دل على شيء فانما يدل على أهمية الحلاج . وأنه قد شغل الاوساط الشعبية والرسمية آنذاك . بل لا نغالى فى القول ان ذهبنا الى ان التعجيل بقتله مصلوبا ، لدليل قاطع على ان الحلاج كان يمثل بالفعل خطرا حقيقيا على السلطة الحاكمة . وما كان يمكن للحلاج أن يكون هاما الى هذا الحد اذا كان رجلا مشعوذا أو دجالا ، كما زعم بعض الحاقدين عليه . فثمة مشعوذون ودجالون لا حصر لهم ولا بخلو منهم عصر من العصور ، ومع هذا لم نسمع عن واحد منهم .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد الرأى الاخر الذى يرى الحلاج شخصا ورعا ، زاهدا ، تقيا ، نقيا . هذا بالاضافة الى ان هذا الفريق كان من رأيه ان الحلاج أحد التوار المسلمين الذين ضجوا من سوء الاحوال الاقتصادية

---

(١) عن ابن خلكان ج ٢ ص ١٤١ وراجع أيضا : تلبيس ابليس ص ١٦٦ .

وانتشار الفساد والظلم والرشوة ، فاراد أن يحارب هذه الاوضاع الفاسدة ، وقد نجح فى ذلك الى حد كبير(١) .

وعندنا أن كل حكم من هذين الحكمين المتضاربين بشأن الحلاج ، له مبرراته ومسوغاته . فمن جهة نجد أن أقوال الحلاج وشطحاته يمكن أن تؤدى الى هذين الرايين الذى يرفع الواحد منهما الحلاج الى سدرة المنتهى ، بينما يهبط الحكم الآخر بالحلاج الى الدرك الاسفل من النار .

ومن جهة أخرى ، فقد رأينا من دراستنا للسمات العامة التى تميز التصوف استخدام الاسلوب الرمزي من جهة أن اللغة عاجزة عن ترجمة الوجدان (بمعنى الادراك والمعرفة والمشاهدة) الانسانى . وهذا معناه أن هذا الاسلوب الرمزي يمكن أن يفسر : اما أن يؤول على غير ظاهرة ، أو يسعى خصوم الصوفى الى أخذه كما هو وتقديمه الى الاخرين مع سرد طابور طويل من الاتهامات التى تجعل الصوفى مجدفا وزنديقا . الخ .

لقد ورد فى أخبار الحلاج ما يلى « ٠٠٠ وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى ، رضى الله تعالى عنه ، يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم موت الخضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما بوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله « على دين الصليب بكون موتى » ومراده أنه يموت على دين الاسلام ، وأشار الى أنه يموت مصلوبا ، وكان كذلك » (١) .

وفى قائمة الاصدقاء والمقربين للحلاج حق قدره ، نجد نائب الوزير « ابن عيسى » و « عيسى الدنيورى » و « أبو العباس بن عبد العزيز » و « القلانسى » و « ابراهيم بن فاذك » . الخ .

---

(١) راجع رأى بعض الفقهاء والمتكلمين فى التصوف الحلاجى فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ من الترجمة العربية .  
(١) عن شخصيات قلقة فى الاسلام ، هامش ص ٦٩ .

أما إبراهيم بن محمد النصر أبادى فقد قال : « ان كان بعد النبيين  
والصديقين موحد فهو الحلاج » (١) .

وفى عداد المنصفين لا يغيب عنا ذكر ابن عطاء أحد المستشهرين فى  
سبيل الصلاح ، حيث كان الحلاج يدع لديه كتاباته . وحينما استدعته  
الحكمة لكى يؤيدها فى اتهاماتها للحلاج « شهد بكل جراءة أمام المحكمة  
بايمانها (هو والحلاج) المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله أصل كل  
نعمة وكرامة » (٢) .

أما ابن الخفيف فكان رأيه فى الحلاج أنه « عالم ربانى » . فقد  
ورد فى طبقات السلمى « ٠٠٠ » والمشايخ فى أمره يختلفون : رده أكثر  
المشايخ ونفوه ، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف . وقبله من جملتهم :  
أبو العباس بن عطاء ، وأبو عبد الله محمد بن خفيف ، وأبو القاسم  
إبراهيم بن محمد النصر أبادى ، وأثنوا عليه وصححو له حاله ، وحكوا  
عنه كلامه ، وجعلوه أحد المحققين ، حتى قال محمد بن الخفيف « الحسين  
ابن منصور عالم ربانى » (٣) .

كذلك قال ابن أبى الخير « ان الموت على مصلب الحلاج ميزة  
الابطال » .

ولا ننسى فى هذا الصدد رأى « الشبلى » ذلك الصوفى ، الذى  
كان قد بدأ دراسة الفقه ، فقه مالك ، وما أن سمع عن الحلاج ورآه ودرس  
على يديه ، حتى طرح الفقه جانبا مفضلا عليه طريق الصوفية . بقول  
الشبلى - الذى شاهد صلب الحلاج واستشهاده حيث أبدى (الحلاج)  
رباطة جاش تذكرنا بموقف السيد المسيح عليه السلام ومن قبله سقراط -

- 
- (١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٧ .
  - (٢) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٨١ .
  - (٣) الطبقات ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

يقول الشبلى فى هذا الصدد « ان استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم  
يجب اخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع » (١) .

كذلك ورد فى وفيات الاعيان (ج ٢ ص ١٤٤) ما يلى « أن أبا العباس  
ابن سريج كان اذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفى عنى حاله ، وما أقول  
فيه شيئا » .

أيضا ورد عن ابراهيم بن شيبان قال « دخلت على ابن سريج يوم  
قتل الحلاج ، فقلت : يا أبا العباس : ما تقول فى فتوى هؤلاء فى قتل هذا  
الرجل ؟ قال : لعلهم نسوا قول الله تعالى « اتقتلون رجلا أن يقول  
ربى الله » .

وقال « الواسطى » : قلت لابن سريج : ما تقول فى الحلاج ؟ قال :  
أما أنا فأراه حافظا للقرآن ، وعالما به ، ماهرا فى الفقه عالما  
بالحديث » (٢) .

وقد دعم هذا الفريق موقفه من الحلاج ببعض نصوص الحلاج نفسه .  
وبكى أن نذكر فى هذا الصدد أنه حينما صلب كان آخر قول قاله  
هو « حسب الواحد أفراد الواحد » . كذلك يذكر فى هذا الصدد ما ورد  
فى كتاب « الكواكب الدرية فى مناقب السادة الصوفية للمناوى - الطبقة  
الرابعة - مخطوط ، من أن نفرا من الصوفية ( هو ابن الحداد  
المصرى ) قال :

خرجت ليلة مقمرة الى زيارة قبر ابن حنبل ، فرأيت تم رجلا قائما .  
فدنوت منه بغير علمه . فإذا هو يبكى ويقول : « يا من أسكرنى بحبه ،  
وحيرنى فى ميادين قربه : أنت المنفرد بالقدم قيامك بالعدل لا بالاعتدال ،

---

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٨٢ .  
(٢) أخبار الحلاج ١٠٦ وراجع ابن خلكان ج ٢ ص ١٤٤ .

وبعدك بالعزل لا بالاعتزال وحضورك بالعلم لا بانتقال ، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فبظلك ولا شيء تحتك فبقلك ، ولا امامك شيء فبحدك ، ولا وراءك شيء فيدركك . . . أسألك أن لا تردنى الى بعدما اختطفتنى عنى ، ولا ترينى نفسى بعدما حجبته عنى ، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك « (١) » .

كذلك يورد « ابن خلكان » على لسان الحلاج انه لما علم بصدور الحكم بأعدامه قال « ظهري حمى ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه ، وأنا اعتقادى الاسلام ، ومذهبى السنة وتفضيل الائمة الاربعة الخلفاء الراشدين وبقية العشرة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين . ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمي . ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم الى أن استكملوا ما احتاجوا اليه . ونهضوا من المجلس وحمل الحلاج الى السجن « (٢) » .

واضح اذن أنه فى اللحظات الاخيرة ، وحينما سعت هيئة المحكمة الى أخذ أقوال الحلاج لم يقر البتة أنه مذنب أو أنه خارج على الاسلام ، بل هو من العاملين بكتاب الله وسنة نبيه ، وأن ما يذهب اليه ليس بدعة أو خروجاً على الاسلام .

وتذكر مما يلفت النظر ما ورد فى « أخبار الحلاج » من أنه حينما جاء به الى « الصلْب » ، صلى ركعتين لله . . . وقرأ فى الركعة الأولى قول الحق تعالى « لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » وقرأ فى الثانية قوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . . . وأضاف بعد انتهائه من صلاته قوله « اللهم انك المتجلى عن كل جهة ، المتخلى من كل جهة . بحق قيامك بحقى ، وبحق قيامى بحقك ، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى . فان

---

(١) راجع أيضا أخبار الحلاج ٥ - ص ١٧ - ١٨ .

(٢) وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

ثيامى بحقك ناسوتيه ، وقيامك بحقى % هوتيه ، وكما أن ناسوتيتى  
مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة أياها فلا هوتيتك مسنولية على ناسوتيتى  
غير مماسة لها ، وبحق قدمك على حدتى ، وحق حدتى تحت ملابس  
قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على حيث غيبت أغيارى  
عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحث لى من النظر  
فى مكونات شرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك  
وتقربا اليك . فاغفر لهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما  
فعلوا . ولو سترت عنهم لما أبتليت بما أبتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك  
الحمد فيما تريد «(١)» .

كذلك نجد أحمد بن أبى الفتح بن عاصم البيضاوى يخبرنا أنه سمع  
الحلاج يملى على أحد تلاميذه القول « أن الله تبارك وتعالى وله الحمد ،  
ذات واحد قائم بنفسه . منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عن سواه  
بربوبيته . لا يمازجه شىء ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان ،  
ولا تقدره فكرة ، ولا تصوره خطرته ولا تدركه نظرة ولا تعتريه  
فترة »(٢) .

وأكثر من ذلك كله نجد الحلاج يقول فى عبارات واضحة ومتميزة  
« من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالالهية فقد كفر .  
فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، فلا يشبههم  
بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشىء من الاشياء . وكيف يتصور التشبه  
بين القديم والمحدث ومن زعم أن البارى فى مكان أو على مكان أو متصل  
بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل فى الاوهام أو يدخل تحت الصفة  
والنعت فقد أشرك »(٣) .

(١) ١ - أخبار الحلاج ص ٧ - ٨ .

(٢) ١٢ - أخبار الحلاج ص ٢٩ . وراجع ١٣ ص ٣١ .

(٣) ٢٥ - أخبار الحلاج ص ٤٧ وقارن أيضا الفقرة رقم ٢٧ ص ٥٦

« من نفس الكتاب » .



هذه نماذج من بعض أقوال الحلاج . وقد أردنا أن نذكر له هنا أكثر من قول لكى نوضح أن الحلاج كان مظلوما الى حد كبير بشأن ما وجه اليه من اتهامات . فلقد كان الحلاج ، كمسلم ، يضع الالوهية فى المرتبة اللائقة بها ، ولقد كان مدركا الفرق الحاسم بين الله سبحانه من جهة وبين سائر الموجودات من جهة أخرى . ولقد كان حريصا - على ضوء هذه النصوص - أن ينزه الله عن كل ما عداه . ولهذا فلا ينبغي لنا أن نفهم الحلاج من أقوال خصومه عنه أو أن نحكم عليه من خلال أحكامهم . أن الأقوال التى بدت غريبة والتي اعتمد عليها خصوم الحلاج فى ادانتهم له ، هذه الأقوال بعينها يمكن أن تفسر تفسيراً آخر يتفق مع ما أوردناه هنا من نصوص للحلاج كلها تنزه الله عن غيره من موجودات . أما إذا كان الحلاج قد نادى بنوع من الوحدة فإنه كان يهدف الى وحدة الشهود لا وحدة الوجود . ومثل هذا النوع من الوحدة أو الاتحاد لم يكن وحده كفيلا بأن يلحق بالحلاج ما لحق به . يقول نيكلسون : « والصوفية وان راموا الحلول بالعظام الا أنهم ، مع ذلك ، قد بذلوا الجهد فى مباحة الحلاج عن أن يوصم بالقول به . وقد اتخذوا لذلك خطوطا ثلاثة يدافعون منها :

١ - أن الحلاج لم يرتكب اثما ضد « الحق » ولكنه عوقب وكان عقابه جزاء وفاقا لارتكابه كبيرة ضد « الشرع » لقد خان ربه بأفشائه السر الأعظم لكل من هب ودب ، وكان عليه أن يقصره على المختارين .

٢ - أن الحلاج قد قال ذلك تحت تأثير نضوة الجذب . وقد ظن أنه متحد بالذات الالهية ولم يتحد ، فى الحقيقة ، بغير صفة من صفاتها الربانية .

٣ - ان الحلاج أراد أن يعلن أن ليس هناك افتراق أصيل أو انفصال ظاهر بين الخلق والحق ، من حيث أن الوجدانية شاملة الوجود كله . فالرجل الذى يفنى أصالة عن نفسه الظاهرية يبقى فى نفسه الحقيقية

وهى « الله » ليس فى هذه العظمة « انا » ولا « نحن » ولا « أنت » ، « فأنا » و « نحن » و « أنت » شىء واحد وليس الحلاج هو الذى صاح انا الحق ، ولكن الله نفسه تكلم بلسان الحلاج الذى فنيت نفسه كما تكلم الى موسى بلسان الشجرة (١) واذا كان الأمر كذلك فثمة اعتبارات أخرى لعلها كانت من جملة الأسباب التى عجلت بمحاكمة الحلاج ومن ثم استشهاده . ولعل هذه الاعتبارات والأسباب تتضح فى الفقرة التالية .

#### ٥ - الحلاج مصلوباً وبداية النهاية :

ذكرنا فى بداية حديثنا عن الحلاج أن الأراء بشأنه كانت متضاربة متناقضة سواء من جهة الصوفية أقرانه أنفسهم ، ومن جهة سائر الطوائف الأخرى من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وفلاسفة ورجال دين ٠٠٠ الخ . ويبدو أن أعداء الحلاج كانوا فى عصره أكبر بكثير من مرديه وتابعيه والمتعاطفين معه . وتشير النصوص الحلاجية الى أن الحلاج ، بأقواله وأفعاله ، قد استفز هذه الفئات المثقفة على تباين مشاربها ، فكان أن وحدت سهامها تجاهه .

ويحدثنا التاريخ عن أن هناك من بلغ ما بلغه الحلاج وزاد عليه القول ، لكنه لم يحدث له ما حدث للحلاج من سجن وتعذيب واعدام . ولم يحدث لأحد من أقرانه أن صلب بطريقة بشعة كتلك التى انتهت اليها حياة الحلاج الدنيوية . ولهذا لا بد لنا من أن نسعى باجتهاد للكشف عن الدوافع الحقيقية التى كانت خلف مأساة الحلاج شهيد الحب الالهى . وهنا نجد المؤرخين يذكرون مجموعة من الأسباب والتى يعد كل واحد منها كافياً ( علة كافية ) لمحاكمة الحلاج :

١ - عندنا أن أهم سبب على الاطلاق هو الجانب السياسى . ذلك أن السلطة السياسية غالباً لا تعبأ ولا تهتم إلا بمن يسعى الى « هز » كرسى الحكم ان صح التعبير من تحتها ، ومن ثم محاولة التحريض على ثورة

---

(١) نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ص ١٤٣ - ١٤٤ .

اجتماعية وسياسية ودينية . وهذا معناه ان كان للحلاج دور نشط وفعال من هذه الناحية ، ويتضح ذلك مما ذكره ابن النديم عرضا ان الحلاج كان « جسورا على السلاطين مرتكبا للمعظائم ، يروم انقلاب الدول » (١) . ونشرح ذلك بشيء من الايجاز الواضح فنقول : ان السياسة فى فجر الاسلام وضاه لم تكن منفصلة عن الدين . فلقد كان معظم المستشارين السياسيين آنذاك كانوا ممن لهم شأن على المستوى الدينى . ويقابل هذا فى نفس الوقت ان علماء الدين كانوا بمثابة نجوم فى سماء المجتمع السياسى والدينى . وهذا معناه ان يكون لرجل الدين دور بارز سواء من جهة الدين ومن جهة السياسة . ومن هذا شأنه لابد ان تكون الأضواء مسلطة عليه من جهة السلطة الحاكمة . ومن ثم تكون كل خطوة يخطوها وكل قول ينطق به محسوبا له أو عليه .

وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى ان الحلاج ، كرجل دين فى المقام الأول ، لابد ان يكون متمسما بالفضيلة . والفضيلة كما نعلم ليست علما فقط ، وليست جانبا نظريا وحسب وانما هى ، الى جانب ذلك ، سلوك وتحمل وعمل . لأن الرجل الفاضل الحق ذلك الذى لا ينفصل علمه عن عمله . ذلك الذى يوحد بين ما يؤمن به وبين ما يقوم به فى الواقع . والحلاج من هذه الناحية كان اخلاقيا من الطراز الأول .

فهو بناء على الدفاء الالهى الكامن فى كل جوارحه ، وبناء على الأمان والاطمئنان الذى قذف الله به فى صدره ، وبناء على نزعته الضاربة فى أعماق أعماقه الى الايمان بقضاء الله وقدره . . . . . بناء على ذلك كله من جهة ، وعلى سعيه نحو الخلاص والفداء ومحاولة التوحد مع الرفيق الأعلما من جهة أخرى فإنه لم يعرف النفاق والجبن ومجاراتة الحكام . فلم يسع الى التودد الى السلطة الحاكمة ، ولم يسع الى اتخاذ الجانب السلبي من الحياة ، بل حاول ( ولعل ذلك كان عن غير قصد منه لانه كان

---

(١) الفهرست ص ٢٦٩ .

رجل دين قبل أن يكون رجل سياسية ) أن يساعد الآخرين من التحرر من اغلال العبودية .

ان الحلاج كان يرى أن الانسان ليس مملوكا الا لله وحده . فلقد خلقنا الله أحرارا ، والحرية حرية النفس لا اغلال البدن . وما دام قد حرر نفسه فعليه أن يسعى الى تحرير الآخرين . لقد أدرك من خلال صلته بالله معنى الحرية ومعنى العبودية فى نفس الوقت . أدرك أن الحرية ، كل الحرية ، هى أن لا تكون عبدا لمال أو ولد أو جاه أو حاكم . أن لا تسعى لارضاء الخارجيين على الدين بكراسيهم المزورة ، أولئك المزهوون بأنفسهم بغير حق . وإذا كانت حرية الانسان – بعكس الحيوانات الأخرى – تكمن فى جزئه الناطق ، فان حلاجنا تحرر بفكرة كلية ، تحرر داخليا . أما البدن فلا قيمة له . ولهذا كان سعيه الى تحرير الآخرين وخلصهم . لقد أحب الله ، ولقد سيطر عليه الحب . ولما كان الله قد خلق الانسان على صورته ، ولما كان الله حبيبا للانسان ، فان الحلاج أحب من أحبهم الله ويحبهم . وهذا معناه أن الحلاج سعى الى أن يحرر من أحبهم فى الله حتى يكون حبه كاملا .

ان الدين الاسلامى لا يعرف الظلم ، ولا يعرف العبودية ، ويرى أن على المؤمن أن يقاوم الشر وأن يدافع عن المظلومين ، وأن لا يخشى المرء فى الله لومة لائم . بل ان الدين الاسلامى اوضح فى أكثر من موضع ، أنه ينبغى على كل مسلم ، يرى أتما أو عدوانا أو ظلما أن يقاومه ما استطاع الى ذلك سبيلا ، لانه أن قصر فى سبيل ذلك فسوف يحاسبه الله حسابا عسيرا . ومن هنا كانت دعوة الحلاج لشرح مفاهيم القرآن الجميلة والتي تتعلق بعضها بالاوضاع الاجتماعية والسياسية . وفى الجملة فان دعوة الحلاج كانت تعنى فى النهاية القضاء على هذه الحكومة الفاسدة وقيام حكومة جديدة تعمل بتعاليم القرآن والسنة . وباختصار شديد فانه دعا الى - مدينة القرآن الفاضلة .

على أن الحلاج لم يكن وحده ناقما على ما آل اليه حال المسلمين آنذاك ، بل كانت هناك طوائف متعددة ومتباينة وكلها كانت كارهة للأوضاع المتردية . فقد كان هناك ابن المعتز والحنابلة والصوفية وغيرهم . أى أن التوتر والتمرد والتذمر كان له وجود حتى على المستوى الشعبى . ولم يكن الشعب آنذاك فى حاجة الا لمن يشعل له الشرارة فقط .

يقول « ماسينيون » لقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين – بفضل حميته المليئة بالمفارقات – الرغبة فى الاصلاح الاخلاقى الشامل للمجاعة الاسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ، وأقنع كثيرا من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الاولياء من الإبدال . . . . وكانت لهم ( والمقصود بعض المسئولين فى الولايات الاسلامية والمؤمنين بالحلاج ) معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيا له الخوض فى السياسة العامة . . . . ولقد قامت فى ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة فى اصلاح الآداة الادارية ، وطالبوا باقامة حكومة اسلامية حقا ، وزارة تحكم بالعدل بين الناس ، خصوصا فى مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعية من خصوم الحكم الوراثى) وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله ، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بقروض دينهم ( من صلاة وحج وجهاد ) وكان الأمل معقودا على الحلاج فى العمل فى هذا السبيل فى الوقت الذى توقع فيه الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه وأصدقائه(١) .

ويطالعنا التاريخ أنه فى هذه الحقبة التى حياها الحلاج كان الفساد منتشرا على أشده حيث كانت الحفلات الخاصة التى تنتهك فيها حرمة الدين . كذلك كان المجتمع يئن من انتشار الظلم ، ان كان البعض يغتم على حساب البعض الآخر . كذلك نجد أن الرشوة كانت منتشرة انتشارا واسعا .

---

(١) شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧١ .

أضف الى ذلك أن هذا البذخ من جانب السلطة الحاكمة يقتضى مزيدا من المال ، الأمر الذى لا يمكن أن يتوافر الا عن طريق فرض مزيد من الضرائب ، تلك التى تزيد الفقير فقرا وتضاعف من غنى الأغنياء . فبينما هؤلاء ينجحون فى التهرب من دفع الضرائب ، نجد أن الفقير لا يستطيع أن يهرب منها بحيث لا يجد أمامه : اما الدفع أو الحبس !!

ومما دعم فساد الجو السياسى وزاده سوءا أن رجل السلطة الرسمى « المقتدر بالله » كان يتمتع بشخصية ضعيفة . فلم يكن له حول ولا قوة . فلم يكن قادرا على معرفة خبايا الأمور ، وادراك الحق من الباطل . وهو بضعف شخصيته هذه قد ساعد على انتشار الفساد والوشاية . إذ سعى الآخرون – كل على حده – أن بتوددوا اليه بالباطل ، ومن ثم أن يصوروا له الأوضاع بغير ما هى عليه .

كل هذه المساوىء لا يقول بها أى دين من الأديان ولا يرضى عنها فما بالك والدين هنا الاسلام ٠٠٠ والاسلام الذى من مبادئه العامة أن لا يسلم المرء أمره الا لله ٠٠٠ لقد أدرك الحلاج أن له دورا نشطا وفعالا منذ فترة نضوجه . كما أدركت السلطة الحاكمة أيضا منذ فترة مبكرة خطر الحلاج وما يمثله من تيار ثورى جارف قد لا يؤدي فقط الى اهتزاز كرسى الحكم بل الى انقلابه رأسا على عقب . ولهذا فقد تابعته السلطة الحاكمة خطوة خطوة ٠٠٠ وكان كلما تقدم شبرا تقدمت هى ذراعا حتى كانت النهاية . لقد كان الهدف الاستراتيجى لهذه السلطة ، ممثلة فى الوزير حامد ، الخلاص من الحلاج . لكن الأوضاع القائمة جعلت الخلاص منه يتأخر بعض الوقت لان الناحية « التكتيكية » ان صح التعبير كانت تقتضى ذلك . كانت الأوضاع تتطلب أن تمهل هذه السلطة الحلاج بعض الوقت حتى يتسنى لها أن تلم بكل عناصر الاتهام المزيفة وان تؤجر شهودا تثق فيهم بحيث توحى لعناصر الشعب أنها بخلاصها من الحلاج انما تعبر عن رغبة جماهيرية جامحة من جهة ، وانها من جهة أخرى انما تحافظ على الدين الاسلامى الذى سعى الحلاج ، فى زعمها ، الى تشويبه .

٢ - السبب الثانى الذى ادى الى محاكمة الحلاج والى التعجيل  
بصلبه يرجع للحلاج نفسه . وهنا ينبغى ان نميز بين التوحيد على المستوى  
العام والتوحيد على المستوى الخاص . ينبغى ان نميز بين الحب على  
المستوى العام وبين الحب على المستوى الخاص . ولقد كان الخطا الاكبر  
الذى وقع فيه الحلاج ( سواء عن ادراك او عن غير ادراك ، سواء سعى الى  
ذلك عمدا او لم يسع ) انه لم يميز بين منطق العامة وبين منطق الخاصة .  
ومن هنا كانت شطحاته وكانت عباراته التى اسىء فهمها واحسن استغلالها  
لحاكمته من جانب السلطة الحاكمة . فالحلاج فى عرف رجال الدين  
( التقليديين ان صح التعبير ) والفقهاء والفلاسفة الموحدين . . . قد شوه  
مفهوم التوحيد الذى دعا اليه القرآن الكريم . كما انه بدعوته هذه قد حرم  
كثيرا مما حله الله وحلل كثيرا مما حرمه الله . ودعوة كهذه من شأنها  
ان تصيب الدين فى جوهره فكيف للحلاج ان يقول « انا الحق » وانى له ان  
يصرح بالقول « ما فى الجبة الا الله » وكيف له ان يقول « انا من اهوى ومن  
اهوى انا » . كذلك لا يمكن لاي مسلم « عادى » ان صح التعبير ان يغفر  
للحلاج قوله :

الا ابلغ احبائى بنائى

ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتى

ولا البطحا اريد ولا المدينة (١)

وبالجملة فان دعوة الحلاج الى الاتحاد وما جاء على لسانه من  
عبارات تتنافى كلية مع ما جاء به الدين ، قد حركت عواطف البعض ضده  
من جهة ، وسمجت للسلطة الحاكمة ان تدعم موقفها منه من جهة اخرى .  
ويتدرج فى هذا الصدد ما اشيع عن الحلاج من انه كان يتدخل فى  
قضاء الله وقدره ، وأنه من ثم يمكن ان يدعو فى نهاية الامر الى نفسه !!

(١) راجع اخبار الحلاج ص ٨٢ .

فقد أوردت لنا بعض الكتب روايات كثيرة عن كراماته ومعجزاته الأمر الذى يمكن أن يشكك المرء فى عقيدته(١) .

٣ - ويرتبط بهذا السبب الثانى أيضا ما اشيع عن موقف الحلاج من الحج . فقد قيل أنه كان يروى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين . فقد ذكر أن الحلاج قرر أن كل مسلم يستطيع أن يقيم الكعبة ويحج إليها وهو فى بيته ، وهذا ما فعله الحلاج نفسه . فقد أقام كعبة مصغرة فى بيته وكان يطوف حولها فى الليل . وإذا صحت هذه الرواية أو الواقعة فلا ينبغى أن نسلم بصحتها هكذا ، بل علينا أن نلتمس تفسيراً لها يتفق وطبيعة التصرف الحلاجى وتطوره . وهذا فضلا عن أنه من الخطأ الجسيم أن تأخذ هذه الرواية على علاتها هكذا إذ يبدو أن الحلاج وقد أدرك أن الحج أمر شاق سواء من الناحية البدنية (الضخية) والمادية أراد أن يبين للناس الذين يعجزون ، الأمر خارج عن إرادتهم ، عن الوفا بهذه الفريضة أنهم يستطيعون أن يقوموا بها عن طريق آخر . فقد ذكر كما سنرى الآن ، أنه ينبغى على المرء أن يطعم ثلاثين يتيما وأن يقوم بخدمتهم بنفسه وأن يكسى كل واحد منهم وأن يعطيه قدرا من المال : هذا معناه أن الحلاج لم ينكر الحج ، بل أنه سعى إلى بث الأمل فى نفوس المؤمنين الذين لا يتمكنون من أداء هذه الفريضة لسبب أو آخر . يقول الحلاج كما يذكر ابن خلكان « ان الانسان اذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد فى داره شيئا لا يلحقه نجاسة ولا يدخله أحد ومنع من يطرقه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه بالبيت الحرام ، فإذا انقضى ذلك وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله جمع ثلاثين يتيما وعمل لهم ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت وقدم اليهم ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه . فإذا أكلوا وغسلوا أيديهم كسا كل واحد منهم قميصا . ودفع اليه سبعة دراهم أو ثلاثة . . . فإذا فعل

---

(١) راجع بعض كراماته ومعجزاته فى كتاب أختيان الحلاج ٨ : ٢٢ ، ١٩ : ٤٠ ، ٤٠ : ١٦ ، ٥٤ : ٨٤ ، ٨٥ ، ٦٠ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٦٨ : ١٠٢ - ١٠٣ .



ذلك قام له قيام الحج « (١) هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى فان ما يشكك فى صحة هذه الرواية من جذورها أن الحلاج قد تحمل مشاق السفر للحج ثلاث مرات ، وما أدراك ما هى الصعوبات والمشاكل التى كانت تواجه الحجاج آنذاك • فلو أن الحلاج كان يرى أن الحج ليس فرضا أو أصلا من أصول الدين ، بماذا نفسر نحن ذهابه الى الكعبة ثلاث مرات • ثم بماذا نفسر بقاءه بجوار المصطفى عليه السلام عاما كاملا • اذا صحت هذه الرواية ففعل الحلاج أراد أن يؤكد للمسلمين أن زيارة قبر الرسول عليه السلام ليست هدفا فى حد ذاته ، وإنما هى وسيلة ، ولا ينبغى أن تطغى الوسيلة على الغاية • لقد انتهى الحلاج الى انه بعد أن أدرك البيت لابد أن يتجاوزه كي يتقابل ويحيا مع صاحب البيت •

ويتعلق أيضا بالعامل الدينى ما أشيع من أن الحلاج كان على صلة بالقرامطة • أولئك الذين رفعوا الحجر الأسود ، وهم أيضا الذين هاجموا المدينة بعد وفاة الحلاج •

وفضلا عن ذلك فقد أشيع أن الحلاج قد قال لغير من أصدقائه أثناء قراءتهم القرآن أنه (أى الحلاج) يستطيع أن يأتى بمثل هذا فقد قال عمرو المكى : كنت اقرأ القرآن فسمع قراءتى ، فقال يمكننى أن أقول مثل هذا ، ففارقته والى مثل هذا ذهب أيضا عمرو بن عثمان وغيره (٢) •

على ضوء هذه الاتهامات شكلت هيئة المحكمة لمحاكمة هذا الشيخ الجليل بناء على طلب تقدم به فى البداية « محمد بن داود » وكان من الفقهاء السنيين ، وكان أيضا يعمل قاضيا فى محكمة كبير القضاة فى بغداد •

لكن أحد الشافعيين آنذاك واقصد « ابن سريج » رفض هذا الطلب

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج٢ ص ١٤٣ من نشرة احسان عباس •

(٢) راجع : ابن الجوزى - تلبس إبليس ص ١٦٥ •

المتعلق بمحاكمة الحلاج قائلا : ان مثل هذا الاتهام الصوفى لا يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية .

لكن أحد الوزراء « الوزير حامد » ، والذي كان يمثل وزارة الداخلية والمحافظة على الأمن ، أراد أن يتخلص من الحلاج لما يسببه من اضطرابات وفتن داخلية قد تطيح بكرسى الخلافة . فكان ان أحيا قضية الحلاج بعد أن قبض عليه ونجح فى أن يقدم للمحاكمة « ابن عطاء » أحد المقربين للحلاج . ونجح الوزير حامد أيضا فى أن يصدر حكما بسجن « ابن عطاء » هذا وتعذيبه حتى الموت وكان ذلك قبل أسبوعين من استشهد الحلاج . ولعله أراد بذلك أن يهدد كل من تسول له نفسه مساعدة الحلاج أو التحريض على الأوضاع الداخلية .

شكلت هيئة المحكمة برئاسة أبى عمر الحمادى أحد المنافقين الانتهازيين . وساعد فى اصدار الحكم أحد الرصوليين أيضا وهو أبو الحسن الاشنانى ، ذلك الرجل السىء الأخلاق . وصدر الحكم باعدام الحلاج . ومما يذكر ان هيئة المحكمة قد نجحت فى أن تجند ما يقرب من أربعة وثمانين شاهدا ضد الحلاج . ولعل كثرة الشهود بهذا العدد دليل قاطع على أن القضية مزورة ( أو بلغة العامة مطبوخة !! ) . واعتقدت هيئة المحكمة ، خاطئة ، أن كثرة الشهود يمكن أن لا تؤلب عليها العامة .

على أن نفرا من المخلصين ( والمؤمنين بصدق الحلاج وورعه وتقوته ) ، وعلى رأسهم والدة الأمير نفسه ، نجح فى تخفيف حكم الاعدام الى السجن المؤبد .

لكن حامدا ، هذا الخصم اللدود للحلاج ، عاد فأوشى للأمير بأنه أمام أمرين : إما أن يعدم الحلاج وإما أن يستعد لثورة شعبية . وأمام هذين الخيارين وافق الأمير على اعدام الحلاج (١) .

---

(١) راجع محاكمة الحلاج بالتفصيل فى كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام ص ٧٠ - ٧٨ وكذلك وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

وفى صمت الصديقين ، وخشوع المؤمنين ، وتبشير الصابرين ،  
تقدم الحلاج الى قدره الذى قضاه الحبيب بنفس كلها آمن واطمئنان ورضى  
ومحبة وبهجة(١) .

هذا هو الحلاج شهيد الحب والاتحاد الالهيين . . . . .  
الناضل . . . . . فاهلوا معشر المؤمنين بالروح . . . . . بالخلود . . . . . لنحى هذا  
المجاهد العظيم على أمل أن تشرق شمس الغد حاملة معها مجموعة من  
الحلاجين الذين نحن فى أشد الحاجة اليهم !!!

---

(١) راجع نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص١٣٦ -  
١٣٧ وكذلك أخبار الحلاج ص٧ - ٨ .

## الفصل السادس

### الغزالي

١ - حياته وأهم مؤلفاته(\*) :

أجمع المفكرون على أن أبا حامد الغزالي يعد من أعظم المفكرين الاسلاميين على مر العصور وانه من أكثر العقليات متانة وأصالة وابتكار وانه أيضا أكثرها غزارة فى الانتاج . والواقع أن المتتبع لتاريخ حياة الغزالي وتطوراتها وجملة انتاجه فى سنتى المجالات يدرك أنه كان جديرا بالمنزلة التى وضعه فيها المؤرخون . فاذا كان قد ثبوا فى تاريخ الفكر البشرى عامة والاسلامى خاصة مكانا رفيعا فانه كان بالفعل جديرا بذلك . وتاريخ حياة الغزالي ، رحمه الله ، معروف لكل مطلع على الثقافة الاسلامية حيث عاش صاحبنا فى الفترة ما بين ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ .

ولد الغزالي بمدينة طوس من أسرة فقيرة ولكن رغم فقرها فقد كان منها اثنان لهما شأن فى مجال العلم الأول منهما عم أبيه وكان يدعى الغزالي الكبير والآخر هو ابن العم .

تعلم الغزالي فى جرجان ثم تتلمذ على عالم من أكبر علماء العصر فى نيسابور وأقصد به امام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

---

(\*) راجع ما كتبناه عن حياة الغزالي وتطوره الروحى فى كتابنا الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٣٧٥ - ٣٩٥ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ ولم نشأ أن نذكرهنا شيئا عن حياة الغزالي الا بالقدر الذى ينعكس على المنحى الروحى له .

ولما مات هذا الأستاذ العظيم بدأت فى حياة الغزالى مرحلة جديدة حافلة بالاحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب الى بغداد ثم الى الشام والحجاز . واخيرا عاد الى مسقط رأسه حيث توفى هناك .

بدأت تربية الغزالى الاولى على يد رجل صوفى كان صديقا لوالده ، وكان والده رجلا فقيرا صالحا لا يأكل إلا من كسب يده . ويروى عنه أنه كان يحب العلم والعلماء رغم ان حظه منهما كان معدوما ولقد لقي هذا الاب ربه مبكرا . ويحكى انه لما اشرف على الهلاك اوصى صديقه المتصوف بان يعلم ولديه : أبا حامد أحمد بن محمد الغزالى وأبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالى واوصاه ان لا يدخر وسعا فى تعليمهما ولو أدى ذلك الى استنفاد كل ما خلفه لهما .

وبعد ان تعمق الغزالى فى كل علوم عصره واستوعب مادتها وثبوا مناصب التدريس وعكف على التأليف فى مختلف نواحي العلوم الدينية رجع آخر الامر الى سلوك التصوف .

لقد قرأ الغزالى فى صدر شبابه أصول الفقه ببلده على يد أحمد الرانكائى . ثم بعد ذلك توجه الى جرجان حيث تعمق هناك فى القراءة والاطلاع على يد أبى نصر الاسماعيلى ، حيث عاد من هناك الى مسقط رأسه . ويروى أنه قطع عليه الطريق حيث أخذ اللصوص جميع ما كان معه هو ورفاقه ، فما كان من الغزالى الا ان توجه الى كبيرهم وتوسل اليه ورجاه ان يأخذ كل ما كان معه وان يترك له مخلته فقط حيث لا يوجد فيها شىء يقيدهم . وهنا سأل الرجل عن أهمية المخله بالنسبة له . فرد عليه الغزالى قائلا . ان فيها كتبها هاجرت لسماعها وكتابتها ومعركة علمها . فقال له الرجل ضاحكا فكيف تدعى انك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم « . ثم اعطاه الرجل ما طلب . ويقول الغزالى « هذا مستنطق انطقه الله يرشدنى به فى امرى . فلما وافيت

طوس اقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علته وصرت  
بحيث لو قطع على الطريق لم اتجد من علمى » .

بدأ الغزالي حياته فى العمل مساعدا لاستاذه الجوينى حيث بقى  
معه حتى توفى (الجوينى) سنة ٤٧٨هـ . ولا شك ان الغزالي قد افاد الى حد  
كبير من تلمذته على يد الجوينى بما كان له من شأن فى تاريخ علم الكلام  
عامة ومذهب الاشاعرة خاصة . فقد افاد منه فى شتى فروع المعرفة من  
منطق وجدل وكلام وفقه . الخ ولا شك أيضا ان هذه البذور الا شعرية  
نمت وترعرعت لدى الغزالي فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الاشاعرة  
فى عصرها الذهبى . ففى هذه الفترة استقرت افكاره الرئيسية .

وبعد ذلك عين الوزير نظام الملك الغزالي سنة ٤٨٤هـ . استاذنا فى  
المدرسة النظامية ببغداد حيث اعجب هذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية  
الغزالي وبراعته فى شتى فروع المعرفة وقدرته على افحام الخصم .

وبعد أن قضى الغزالي فى التدريس أربع سنوات مكثلة بالنجاح  
ترك التدريس وزهد فى العلوم العادية والحكمة المألوفة وقضى سنين  
كثيرة فى العزلة . ولكنه عاد آخر العمر الى التدريس فترة قصيرة ،  
لكنه لم يكن عند ذلك بيت العلم السابق على مرحلة العزلة ، بل كان بيت  
علما جديدا هو العلم الصوفى .

وفى آخر عمره اعتزل التدريس ولم يرض ان يعود اليه رغم رجاء  
الدولة حيث فضل ان يعيش مع جماعة من ارباب القلوب على حد تعبيره ،  
مشتغلين بالعلم والعبادة الى ان لقي ربه ، عام ٥٠٥هـ .

بدأ الغزالي حياة التصوف وكان له فيها باع طويل وكعب عال .  
والحقيقة ان الغزالي كما سبق ان اشرنا من اغزر المفكرين المسلمين  
انتاجا اذ يكاد يكون له فى كل فرع من فروع الدراسات الاسلامية مؤلفات  
لها اهميتها ولا بأس من ان نشير هنا الى اهم مؤلفاته :

يأتى فى مقدمة هذه المؤلفات كتابه العظيم « احياء علوم الدين »  
بأجزائه الاربعة . ربيع العبادات و ربيع خاص بالعبادات وثالث خاص  
بالمهلكات فرابع خاص بالمنجيات . وذهب فريق من العلماء الى ان الاحياء  
أهم كتاب يمكن ان يستند اليه المسلمون بعد القرآن الكريم . وقد ترجم الى  
أكثر من لغة . ويأتى بعد ذلك من مؤلفات الغزالى كتابه «مقاصد الفلاسفة»  
ذلك الكتاب الذى مهد به لكتاب آخر رد من خلاله على الفلاسفة ودعاواهم  
واقصد كتابه « تهافت الفلاسفة » والغزالى فى هذين الكتابين فاق الفلاسفة  
سعة واطلاعا وحجة . ثم نجد له بعد ذلك أهم كتاب فى  
رأينا يمكن ان يستشف منه رأيه فى الصراع الدائر بين المتكلمين عامة وبين  
المعتزلة والاشاعرة بوجه خاص واقصد كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد »  
ففى هذا الكتاب يكشف الغزالى عن موقفه الواضح من علم الكلام  
والمتكلمين . ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير الى كتاب آخر غاية فى  
فى الاهمية أقصد « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة الصغيرة التى تعد من  
أنفث نتاج العقل البشرى حيث ترجم فيها الغزالى ، وبأسلوب رائع سلس ،  
مراحل حياته وكيف خاض بحر العلوم الانسانية وانتقل فيه من ميناء الى ميناء  
حتى رسى على تناطىء التصوف . ويستطيع الدارس أن يكتشف من خلال  
هذا الكتاب الجو الثقافى الذى عاش فيه الغزالى ويقف أيضا من خلال  
هذا الكتاب على أهم الفرق التى كانت منتشرة آنذاك ورأيه فى كل فرقة  
منها . وغنى عن البيان أن ثمة رسائل أخرى لفيلسوفنا منها على سبيل  
المتال : ايها الولد ، كيمياء السعادة ، منهاج العابدين . الخ .

ولا يفوتنى فى هذا الصدد أن أشير الى سيطرة الغزالى الفائقة على  
اللغة العربية والفارسية وكيف انه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات  
النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والالفاظ التى تنطبق على المعنى  
المقصود انطباقا تاما . ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من  
أسلوب : مرة بقصد الابضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير . . .  
وهنا نشير الى أن له فى الادب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله  
فى الفلسفة مؤلفات . . . وهو بهذا المعنى فيلسوف . . . وباختصار شديد

جدا نقول أنك تستطيع أن تقول وأنت مطمئن تماما ان الغزالي كان فيلسوفا  
مع الفلاسفة ، متكلم مع المتكلمين ، فقيها مع الفقهاء صوفيا مع  
الصوفية ٠٠٠ الخ ٠

ولقد بلغ أعجاب البارون كارادى فو بأسلوب الغزالي لدرجة صرح  
فيها « بان الكلمة كانت تجرى من بين شفثيه من غير أن تنتشف وذلك بغزارة  
عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من  
مصادره ومن تعوده الكبير للغة الفارسية وتغتنى عربيته وتلين بايلاف  
الفارسية ٠ وتجد لقاموسه سيلا عجيبا وتتخذ كل فكرة عنده تعبيراً مضاعفا  
اضعافا ، وهو يزيد التماعا وضبطا عند كل صولة كما يظهر ٠ وهذه هي  
الطريقة التي يحلم بها الخطيب ٠ وهى أيضا طريقة العالم الخلقى الذى  
يمحص ملاحظته ويوثق تأمله ٠ وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى  
النفس عروقا مستدقة مقداراً ، فمقدارا ٠٠٠ ويضيف ولا أعرف غير أساليب  
قليلة فى أى أدب كان بلغت ما بلغ أسلوب الغزالي رقة وأبهة ٠ ولذا فاننى  
لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تعذر ايراد الغزالي حرفيا تقريبا «  
( ص ٥٦ - الغزالي ) ٠

وأهم ما يجب أن نعرفه عن الغزالي هنا تطور حياته الفكرية ٠ وهو  
قد وصف لنا ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » تلك الرسالة التى كتبها  
بعد أن بلغ الخمسين من العمر ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب إذ أنه يعبر  
عن آخر مراحل تطور الفكر الغزالي ٠ يقول صاحبنا فى هذا الكتيب : انه  
أراد فى هذا الكتاب أن يبيث غاية العلوم واسرارها وغائلة المذاهب وأغوارها  
ويقص علينا ما عاناه فى استخلاص الحق وسط الطرق وتباين مسالكها ،  
وكيف استطاع أن يرتفع من مستوى التقليد الى مستوى الاستبصار أى  
الفهم النير المستقل ٠

يبين لنا الغزالي فى عبارات قوية اختلاف الخلق فى الاديان والملل  
ويشبهه ذلك ببحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه الا الاقلون ٠ وكل  
فريق يزعم انه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون ٠ يقول الغزالي :



« انه منذ ان راهق البلوغ قبل العشرين الى ان جاوز الخمسين يقتحم لجة هذا البحر العميق غير هيساب ولا حذر ، يتوغل في كل مظلمة ويقتحم كل ورطة من ورطات الفكر ، باحتنا عن عقائد الناس واسرار مذهبهم ليميز بين الحق والباطل . فلم يغادر متفلسفا ولا متكلميا ولا باطنيا ولا زنديقا الا جادله وحاول ان يطلع على حقيقة مذهبه » .

ويقول : « وكان التعطش الى درك حقائق الامور دأبى ودينى من اول امرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا . ويذكر لنا انه رأى الانسان ينسأ بحسب بيئته التى يعيش فيها ويتدين بدينها . ولما كان قد جاء فى الحديث ان كل مولود يولد على الفطرة اى على الاسلام ، وان أبواه هما اللذان يشكلان هذه الفطرة بالدين الذى يدينان به ، فان الغزالى أراد ان يبحث عن حقيقة العقائد التى تطرأ عليها من تقليد الابوين أو الاساتذة أو انه أراد ان يعرف الفرق بين الحق الذى فى الفطرة أو تعرفه بالفطرة وبين ما نأخذه من غيرنا بالقول أو التقليد عن طريق التلقين أو التعليم بوجه عام .

وعلى هذا الاساس فقد حدد الغزالى لنفسه غاية ومطلوبا وهو العلم بحقائق الامور ومعرفة هذه الحقائق فى ميدان الدين بالاستناد الى الفطرة .  
ووجد انه لا بد له أولا من ان يعرف العلم وحقيقته ومعنى العلم اليقيني .  
وقد اداه تفكيره الى ان يعرف العلم اليقيني قبل ان يعرفه ديكرت بقرون كثره (١) فقال :

ان العلم اليقيني : هو العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطأ ينبغى ان يكون مقارنا لليقين ، بحيث لو ان شخصا كان فى مقدوره ان يقلب الحجر ذهباً أو العصا ثعباناً ، وأراد باظهاره هذه الخوارق ان يثبت بطلان العلم اليقيني لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٤٥١ .

اليقيني لما أحدث ذلك فى نفس صاحب العلم اليقيني شكاً ولا انكاراً وان كل ما يمكن ان يقع فى نفس صاحب هذا العلم اليقيني لا يتجاوز التعجب من قدرة صاحب الخوارق على خوارقه . أما التثك فى صحة العلم اليقيني فانه لا يخطر ببال صاحبه .

وبرى الغزالي ، رحمه الله ، ان كل علم لا تتوفر فيه هذه الشروط ولا تتيقنه نفس الانسان ، هذا النوع من اليقين علم لا ثقة به ولا امان معه . فلما امتحن الغزالي معارفه بحسب هذا المقياس وجد انه ليس عنده من العلم الذى يبلغ هذه المرتبة من اليقين الا المعارف الجلية وهى المعارف الحسية والبديهيات العقلية الضرورية . لكنه رأى من الواجب عليه ان يمتحن هذه المعارف الجلية ويتأملها بجد وينظر هل يستطيع ان يثبته فى نفسه فيها ليتبين هل ثقته بهذه المعارف وأمانه من الخطأ فيها من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس عموماً فيما يتعلق بالمعارف التقليدية الموروثة أو من قبيل الثقة التى عند أكثر الناس فيما يتعلق بالمعارف النظرية أم هى الثقة التى لا غدر فيها ولا غائلة .

وهنا يقول الغزالي : لعلة لا توجد ثقة الا بالعقليات التى هى من الاولييات البديهية ومن مبادئ الفكر الكبرى مثل قولنا . ان الجزء اصغر من الكل ، وان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون موصوفاً بصفة ونقيضها فى وقت واحد ومن جهة واحدة . لكن الى أى أساس تستند ثققتنا بهذه المعارف وكيف نؤمن ان لا تكون ثققتنا بها من قبيل ثققتنا بالمحسوسات . فنحن كنا واثقين منها حتى جاء حاكم العقل فكذبها ، ولولا نقد العقل للمعرفة الحسية لاستمر الانسان على تصديق معطيات الحس والنقطة بها رغم انها غير صحيحة .

ويقول الغزالي . من يدرينا لعل وراء ادراك العقل الانسانى حاكماً آخراً اذا تجلى كذب العقل الانسانى فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الادراك ، لا يدل على استحالته .

وهنا توقفت نفس الغزالي أمام هذا الاعتراض ولم تجد جواباً . وازداد الاشكال أمام الغزالي بسبب ظاهرة الاحلام حيث يرى المرء احلاما يعتقد ان لها تباتا واستقرارا ولا ينك فيها وهو نائم ، فاذا استيقظ تبين ان ذلك كله بدون أصل وحقيقة ، فقال في نفسه : كيف يأمن الانسان ان يكون جميع ما يعتقد في اليقظة بحس أو عقل فهو بالاضافة الى حالة اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم فاذا طرأت تبين للانسان ان جميع ما يتوهمه عقله حيالات لا أصل لها . أو لعل تلك الحالة هي ما يدعيه الصوفية اذ يزعمون انهم يشاهدون احوالا لا توافق هذه الاحوال التي نعقلها ونحن في حالتنا العادية . ولعل تلك الحالة هي الموت .

والغزالي يذكر هنا الحديث المروي عن النبي عليه السلام « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ولعل الحياة التي نحن فيها نوم وحلم بالاضافة الى الحياة التي بعد الموت حيث تظهر الاشياء للانسان على خلاف ما يشاهد . وهنا يذكر الغزالي قوله سبحانه « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » .

يقول الغزالي : انه لما خطرت له هذه الخواطر انقذت في نفسه فحاول علاجاً للمشكلة فلم يقيس له ، ولم يكن يمكن التغلب على الشك الا بالدليل النظري ، لكن اقامة الدليل النظري لا تكون الا من تركيب علوم أولية ، لكنه حتى ذلك الحين لا يسلم بالعلوم الأولية ، وعلى هذا فان تركيب الدليل أصبح مستحيلاً ويقول الغزالي : ان هذا الداء ( الشك ) أعضل ودام قريبا من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

والسؤال الان كيف خرج الامام الغزالي من الشك : يقول : انه لم يرح من طريق استدلال منظوم أو كلام مرتب ، بل بنور قذفه الله في القلب وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وأن من ظن ان انكشاف الحقائق مقصور على الادلة النظرية المعروفة فانه بذلك انما يضيق رحمة

الله الواسعة • ويحاول الغزالي ان يجد من بعض نصوص القرآن والحديث ما يؤيد ذلك • ويحتم بيانه في هذا الصدد قائلا : ان المقصود من هذه الحكاية هو تنبيه الباحث المفكر الى انه يجب عليه ان يجتهد في بلوغ الكمال في طلب الحقيقة حتى ينتهي الى تمحيص الاوليات البديهية مع انها ليست موضوع تمحيص • وهو اذا محص ونقد الاشياء البينة بنفسها المقبولة لم يستطع احد ان يتهمه بعد ذلك بالتقصير في تمحيص ما ليس بديهيها من المعارف والآراء التي هي البحث والطلب • ولهذا نجد الغزالي قد تعرض في كتابه الى بيان الاسباب التي تؤدي بالعلماء الى الالخطاء التي نراها فيقول : ان الاغاليط في النظريات كلها تارت من اهمال الجليات والتسامح فيها • ولو اخذت الجليات وحررت تم تطرق منها الى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفى قليلا ، فيتضح الشيء بما قبله على القرب - لطاحت المغالطات • ولكن من عادة النظائر الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الامر الخفى البعيد عن الاوائل الجلية بعد ان تخلل بينه وبين الاوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى على الترقى في المراقى الكثيرة دفعة واحدة فتزل الاقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظائر واضلوا •

## ٢ - العلم اللدنى :

تمة براهين عديدة على جوهرية النفس ساقها الفلاسفة قبل الغزالي ابتداء من بعض الفلاسفة اليونانيين حتى ابن سينا • ولقد افاد الغزالي من هذه البراهين واطاف اليها • ونحن هنا لن نتحدث عن هذه البراهين من وجهة نظر الغزالي أولا : لكى لا نكرر ما سبق ان عرضناه في بعض كتبنا من قبل (١) في بيان جوهرية النفس واستقلالها عن البدن • فالهم هنا الآن هو ان حجة الاسلام يرى ان هذا الجوهر ، الذى هو النفس

---

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الاسلامية في المشرق ص ١٧٣ وما بعدها ، ص ٣٣١ وما بعدها - الناشر : مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م •

الانسانية له أكثر من اسم عند كل فريق من الناس . فالفلاسفة يقولون :  
النفس الناطقة والقرآن يطلق عليه النفس المطمئنة والروح الأمرى . أما  
الصوفية يسمونه بالقلب .

وإذا كانت بعض الفرق الأخرى تسعى الى البرهنة على معارفها  
من طريق الأدلة العقلية والحسية فإن الغزالي - ومعه سائر الصوفية -  
يذهبون الى أن البرهنة الوحيدة التي تصح عند الصوفية « العيان المباشر »  
ورؤية الايمان فى القلب . وهذا نوع من المعرفة لا يصل اليه الا العسلة  
من الناس . وعند الغزالي ان المعرفة الخاصة بالقلب لا يجدها الا كل  
مكابّر . وذلك ان النفس قادرة على ان تدرك بعض الحقائق دون ان  
تراها . فمعظم الناس على ان ثمة عقلا وروحا وملائكة وشياطين وغيرها  
دون أن يروا هذه الموجودات . أى ان ثمة موجودات تدرك ولا ترى . معنى  
هذا ان هناك صنفا من المدركات لا نستطيع البرهنة عليه لانه بطبيعته  
لا يقبل البرهنة ، كما ان طريقة معاينته أيضا لا تقبل بدورها  
البرهنة .

ذلك ان الصوفية يذهبون الى ان الجسم اذا كان أولا يفسد ، فان  
هذا الفساد لا يمتد الى النفس . لان هذه النفس أولا من روح الله وما  
أوتينا نحن من العلم الا القليل . ثم انه سبحانه نص على القول « ارجعى  
الى ربك » والرجوع دليل على انها حية باقية لا تموت بموت البدن .

ويرفض الغزالي الرأى القائل بأن الجسم مكان للنفس ( أو القلب  
والروح ) لان النفس لا تتمكن فى مكان ، ومن الافضل ان يقال : ان النفس  
تتخذ البدن وسيلة وآلة فحسب ، لان النفس غريبة عن البدن كانت كذلك  
عند دخولها ( أو وجودها ) فى الجسم وستظل شاعرة بهذه الغربة حتى  
تخرج منه (١) .

---

(١) راجع على سبيل المثال معارج القدس للغزالي ص ١٦ - ١٨ ،  
ص ٤١ - المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .

ولما كانت فضيلة كل موجود من الموجودات تكمن فى تحقيقه مهمته التى وجد من أجلها ، بحيث نجد ان فضيلة العين الرؤية السليمة ، وان فضيلة الاذن سماع الصوت ، وفضيلة الانف قوة الشم . الخ . فان فضيلة القلب أو الروح العلم والمعرفة . واذا كان القلب ( أو العقل ) يشغل نفسه بأمور أخرى غير المعرفة ، فان ذلك لسوء فهم مهمته من جهة ومن أجل مصلحة البدن من جهة أخرى .

ونحن نعلم ان العلم يمكن ان يحصل : إما بالتعليم الانسانى أو بالتعليم الربانى ( إما بالعقل وإما بالكشف والاشراق ) . الاول طريقة النظر والاستدلال ويعتمد على الحس والعقل . والثانى يتضمن الرجوع الى النفس ومجاهدتها وهذا هو الذى يهمنى الان .

وهنا يميز الغزالى بين الوحى والالهام . ذلك ان الوحى قد انتهى وانقطع بنزول القرآن على سيدنا محمد عليه السلام ، لانه كان خاتم الانبياء الذين أوحى الله اليهم . اما الالهام فانه مازال قائما . انه ، كما يقول الغزالى ، انتباه النفس الجزئية من جراء تنبيه النفس الكلية لها وهذا التنبيه يتفاوت لاتبعاً للنفس الكلية ولكن طبقاً لصفاء النفس الجزئية . فعلى قدر صفائها تنتبه ، وعلى قدر درجاتها من اليقظة تصل وتكتشف . وبرى الغزالى ان العلم الحاصل عن اتصال النفس الكلية بالنفس الجزئية يسمى علماً لدنيا . اما النبوة فهى اتصال الوحى بنفس النبى الموحى اليه .

وعند الغزالى ان العلم للدنى ، الذى هو فى الحقيقة سر بيان النور الالهى فى الانسان لايد لحصوله من بعض الشروط :

١ - ان يكون المرید قد قطع شوطاً كبيراً على طريق المعرفة الاستدلالية الكسبية وان يكون قد حصل على أكبر قدر من المعارف المتنوعة .

٢ - على المرید ان يكون صادقاً فى نيته ، صادقاً فى رياضته عاشقاً لغايته • وعليه أن يكون مراقباً لنفسه مراقباً صارماً فلا يغفل عنها لحظة واحدة لكى لا يلتفت الى غير ما يريد ويقصد •

٣ - ويترتب على ذلك أن يعود الانسان الى ذاته ويتفكر فيما حصله مع مداومة الرياضة حيث ينفتح حينئذ قلبه أمام دقائق النور الالهى التى هى فى الحقيقة علم لدنى •

هنا نجد الغزالى يتابع الى حد كبير الموقف الافلاطونى المحدث ، حيث يقول « والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الالهام يسمى علماً لدنياً • والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى وانما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف • وذلك ان العلوم كلها حاصلة معلومة فى جوهر النفس الكلية الاولى الذى هو فى الجواهر المفارقة الاولى المحضة بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حواء الى آدم عليه السلام • وقد بين ان العقلى الكلى اشرف واكمل واغنى واقرب الى البارى تعالى من النفس الكلية ، والنفس الكلية اعز والطف واشرف من سائر المخلوقات • فمن افاضة العقل الكلى يتولد الالهام ومن اشراق النفس الكلية يتولد الالهام • فالوحي حلية الانبياء والالهام زينة الاولياء • فاما علم الوحي فكما ان النفس دون العقل فالولى دون النبى فكذلك الالهام دون الوحي » (١) •

ه معنى هذا ان الغزالى يرى ان المصدر الذى يأخذ عنه النبى والولى المعرفة هو فى نهاية الامر مصدر واحد • والفرق بين الاتنين ان النبى مصطفى من قبل الله ، لا يعتمد فى علمه على نظر وتأمل واستدلال ، بعكس الولى ، الذى لا بد ان يبدأ بالنظر والاستدلال ، ثم يتجاوز ذلك الى الرجوع الى ذاته وتصفيتها وتنقيتها صفحتها من شوائب البدن • حينئذ

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ١١٦ •

تنطبع على مرآة نفسه ما فى اللوح المحفوظ . وهذا الانطباع هو أيضا ما يحدث للنبي .

على ان الغزالي يرى - موافقا فى هذا سقراط وافلاطون - ان النفس قد ولدت عالمة ، وانها قد نسيت ما سبق ان علمته لارتباطها بالبدن . صحيح ان ثمة فرقا هائلا بين الفيلسوفين اليونانيين الكبار وبين الغزالي فى هذا الصدد وهو ان حجة الاسلام يقول بخلق النفوس ، أما هما فيقولان بقدوم النفوس ، لكننا اذا تركنا هذه البداية جانبا - مع اهميتها البالغة - لوجدنا ان الغزالي - يرى ويعتقد ان الله قد خلق كل النفوس عالمة وانها نسيت ما قد علمته . الخ ولنترك الغزالي يعبر عن رأيه : بقول أبو حامد ، بعد ان بين ان الجهل نتيجة مرض النفس وعلى الانسان ان يعالج هذه النفس المريضة بالمعرفة حينئذ : « تفر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم انها كانت عالمة فى أول الفطرة وصافية فى ابتداء الاختراع . وإنما جهلت لانها مرضت بصدبة هذا الجسد الكثيف ، والاقامة فى هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وانها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم ولا ابداع العقل المفقود ، بل اعادتها العلم الاصلى الغريزى ، وازالة طريان المرض ناقبالها على زينة الجسد وتمهيد قاعدته ونظم أساسه . والاب المحب المشفق على ولده اذا اقبل على رعاية الولد واشتغل بمهمات ينسى جميع الامور ، ويكتفى بأمر واحد ، وهو أمر الوالد . فالنفس لشدة شغفها اقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرقت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها ، فاحتاجت فى اثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكارة ما قد نسيت » (١) .

### ٣ - التوحيد ودرجاته :

نحن نعتقد ان من أهم الاسباب الرئيسية التى أدت بالصوفية عامة ان تتخذ طريقا فريدا للاتصال بالله هو فهمها الخاص للتوحيد ، وما ينبغى

---

(١) الغزالي : الرسالة اللدنية ص ١٢٠ .



ان تكون عليه صلة الموحد بمن يوحد . فمعظم الناس على ان الاله واحد .  
هذه قضية لا خلاف ولا جدال حولها من جانب المؤمنين بوحداانية الله .  
لكن الجدل والنقاش كان بشأن درجات التوحيد وصلة الذات الالهية  
بالموحدين . معنى هذا ان ثمة درجات للتوحيد وفى كل درجة من هذه  
الدرجات نجد طبقة من الموحددين . ويرى الصوفية انهم وحدهم الذين  
يلغوا أقصى درجات التوحيد والوحداانية بفنائهم كلية فى الذات الالهية .  
فالتوحيد عند هؤلاء الصوفية بحر خضم لا شاطئ له .

وقد ميز الغزالى هنا بين أربع مراتب من التوحيد :

١ - المرتبة الأولى هى أن يقول الانسان بلسانه لا اله الا الله ،  
ويكون قلبه حينئذ غافلا عن الله سبحانه .

٢ - المرتبة الثانية أن يقول الانسان : لا اله الا الله مع تصديق  
قلبه بما ينطق به لسانه . لكن هذا التصديق القلبي حصل للمرء عن طريق  
التقليد . وهذا هو توحيد العوام .

٣ - المرتبة الثالثة من التوحيد هى تلك التى يرى الموحد فيها أن  
الاشياء لا توجد بغير الله وهى رتبة يصل الفرد فيها الى هذا المقام بطريق  
الكشف الذى حدث له بواسطة النور الالهى . هذه الرتبة فى التوحيد هى  
رتبة المقربين ، أولئك الذين يرون فى الكثرة الوحدة ، وفى الكون والفساد  
صورة المحى المميت ، وفى الفقر والغنى صورة المعطى والمانع ، وفى العز  
والمذلة صورة المعزل المذل . يقول الغزالى : ان هؤلاء « نظروا الى  
المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لائحة ، وعابنوا حالات الافتقار  
الى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده  
راشدة وناصحة . ثم رأوا الله تعالى بايمان قلوبهم وشاهدوه بعيب  
أرواحهم ، ولاحظوا جلالة وجماله بخفى اسرارهم ، وهم مع ذلك فى

درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب (١) .  
ويضيف الغزالى أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم  
من أنوار المعرفة والعلم .

٤ - أما الرتبة الرابعة فهى تلك التى لا يرى فيها الفرد الموجودات  
بل يرى الواحد الأحد ، الفرد الصمد . وهذه الرتبة هى رتبة الصديقين .  
وهى رتبة تكون بالفناء فى الذات الالهية حيث لا يرى الفرد حينئذ نفسه  
لانه يكون مستغرقا فى التوحيد فانيا عن نفسه . انه قد فنى عن رؤية  
نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب . فالصديقون قوم « رأوا الله  
سبحانه وتعالى وحده ، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك . فلم يروا فى الدارين  
غيره ولا اطلعوا فى الوجود على سواه . فاذا رأى الولى أو الصديق  
أى شىء فانه يراه من حيث أوجده الله بالقدرة وميزه بالارادة بناء على  
علمه سبحانه القديم » (٢) .

هنا نجد أن ما يميز هذه الرتب فيما بينها أن الواحد الأول موحد  
باللسان فقط . أما الثانى فهو موحد ، بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم  
لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما أنعقد عليه قلبه ، وهو عقدة على القلب  
ليس فيه انشراح وانفساح . والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد  
الافاعلا واحدا ، ان انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلا بالحقيقة  
الا واحدا . وقد انكشفت له الحقيقة كما هى عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد  
على مفهوم لفظ الحقيقة فان تلك رتبة العوام والمتكلمين ، ان لم يفارق  
المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صناعة تلفيق الكلام الذى به يدفع حيل  
المتبذع عن تحليل هذه العقدة . والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر  
فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه

---

(١) الغزالى : أحياء علوم الدين ص ٣٠٥٩ م ٤ ح ١٦ طبعة  
دار الشعب بالقاهرة .  
(٢) المرجع السابق ص ٣٠٦٣ م ٤ ح ١٦ .

واحد • وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد • فالأول كالقشرة العليا من الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب(١) •

انه فرق كبير بين أن يقول لى فرد أن زيدا فى الدار فأصدقه وبين أن اذهب الى الدار وأسمع صوته فيضاف الى التصديق دلالة أقوى وأكد بوجوده • ثم اذا شاهده وقابلته كانت هذه درجة أخرى من التصديق تعتمد على المشاهدة والمعايينة وهي بلا جدال أفضل من الدرجتين السابقتين • وهكذا الحال بالنسبة للتوحيد : توحيد باللسان ثم توحيد باللسان والقلب ثم باللسان والقلب والجوارح وأخيرا توحيد يفنى فيه الموحد فيمن يوحد •

يقول الغزالي : التوحيد في البداية نفى التفرقة والوقوف على الجمع • وأما في النهاية فيمكن أن يكون الموحد حال التفرقة مستغرقا في عين الجمع ، وفي عين الجمع بعين الجمع ناظرا الى التفرقة بحيث كل واحد من الجمع والتفرقة لا يمنع من الآخر • وهذا هو كمال التوحيد، وذلك أن يصير حال التوحيد وصفا لازما لذات الموحد ، وتتلشى وتضمحل ظلمة رسوم وجوده في غلبة اشراق أنوار توحيده ونور علم توحيده يستتر ويندرج في نور حال على مثال أندراج الكواكب في نور الشمس فلما استبان الصبح أدرج ضوءه بأسفاره أضواء نور الكواكب • وفي هذا المقام يستغرق وجود الموحد في مشاهدة جمال الواحد في عين الجمع ، بحيث لا يشاهد غير ذات الواحد تعالى وغير صفاته عز وجل واستلبه أمواج بحر التوحيد وغرق في عين الجمع(٢) •

ويرد الغزالي على من يعترض على توحيد المريدين أولئك الذين

---

(١) أحياء علوم الدين م ٤ ج ١٣ ص ٢٤٨٧ •

(٢) الغزالي : روضة الطالبين ص ٣٦ •

يقولون انهم لا يشاهدون فى الوجود كله الا الواحد ٠٠ الخ من حيث ان هذا الرأى يذكر اننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المرید ذلك كله ولا يراه ؟

يرد الغزالى على ذلك بالقول : لاشك انه يصعب على غير الواصلين فهم هذه الحالة ، لان للواصلين منطقهم ولغيرهم منطقهم . ولهذا فان العارفين قد قرروا فيما بينهم ، كل على حده ، ان افشاء سر الربوبية كفر ، وانهم ذهبوا الى القول : صدور الاحرار قبول الأسرار . ورغم هذا فان الغزالى - بعد بيان هذه الصعوبات - يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق ، اننا كثيرا ما نشاهد أشياء متعددة ونقول مع هذا بواحديتها . اما اذا قلنا بكثرتها فلاعتبارات معينة وان قلنا بوحدايتها فلاعتبار آخر . ويضرب الغزالى لذلك مثلا بالقول : اننا نقول الانسان واحد مع اننا لو نظرنا الى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشائه لقلنا ، ان هذا الواحد يتضمن كثرة . فان اعتبرنا نحن ابعاضه ، ان صح التعبير ، فانه ليس واحدا بل أشياء كثيرة . اما اذا نظرنا اليه باعتباره انسانا فهو واحد . وذلك يرجع - كما يقول الغزالى - الى اننا فى حالة الاستغراق نرى انه واحد فقط . اما اذا لم تكن مستغرقين فيمن ندركه او نشاهده لقلنا انه ليس واحدا وانما هو مستبعض متكثر . هكذا حال العالم ومعه الله : ان اعتبرنا العالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد ، وان اعتبرناه مع الله فلا يجوز له الا بالله . . . . . وحينئذ سوف نتخطى ذلك - كما سنرى - ونقول : لا وجود الا لله .

#### ٤ - العلم الصوفى والقلب :

والتصوف عند الغزالى يعتمد اعتمادا كلياً على القلب . والشيخ مع ايمانه بالحس والعقل ، وعدم انكاره لدوريهما الرئيسى والهام فى المعرفة ، الا انه ذهب الى بيان دور القلب فى المعرفة وكيف انه قوة أو ملكة من الملكات التى وهبها الله للانسان . هذا القلب له دور اساسى فى فرع خاص من فروع المعرفة لا يدرك الا بواسطته . فكما اننا بالحس

ندرك المحسوسات وبالعقل ندرك المعقولات التى ينتمى جزء كبير منها الى المحسوسات ، فاننا بالقلب ندرك معقولات لا نظير لها فى العالم المحسوس . ندرك معقولات نشعر بها شعورا قويا ونرتب سلوكنا طبقا لها .

والمعرفة القلبية كثيرا ما يخلط بينها وبين المعرفة العقلية بغير حق . ذلك اننا فى المعارف العقلية أو بتعبير آخر المعرفة التى تميز الانسان من الحيوان ، نميز بين درجات من المعرفة ولكل درجة مراتب لا تحصى ، يتفاوت الناس فيها بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها ويطرق تحصيلها اذ تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل المبادأة والمكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب . وقد يكون سريع الحصول وقد يكون بطيء الحصول . وفى هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء . فدرجات الترقى فيه غير محصورة . اذ معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، واقصى مراتب الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف الهى فى أسرع وقت .

وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قربا بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة . ومراقى هذه الدرجات هى منازل السائرين الى الله تعالى ، ولا حصر لتلك المنازل وانما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . . . وكما لا يعرف الحنين حال الطفل ، ولا الطفل حاله المميز، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على اوليائه وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته . « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها » (١) .

العلوم الالهية اذن وغيرها يمكن ان يحصل عليها العبد من غير

---

(١) راجع احياء علوم الدين م ٢ ح ٨ ص ١٣٥٢ - ١٣٥٣ .

طريق الحس والبرهان وذلك بتصفية القلب ونقاؤه وخلو الفكر من كدورات الدنيا وهمومها . ذلك أن هذه كلها « حجب » تحجب القلب عن الرؤية والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور . والحجب هنا لا ترجع الى تجل الهى ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد . ذلك ان « القلوب كالأواني فمادامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء . فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى » (١) .

ان الانسان من حيث انه يتغذى وينسل وينمو يشارك النبات والحيوان فى هذه الخاصية . ومن حيث انه يحس ويتحرك يتميز عن النبات ويتحرك الحيوان . ولهذا فاننا ينبغى أن نبحث عن خاصية يتميز بها الانسان عن غيره من موجودات . هنا نجد ان ميزة الانسان الرئيسية هى معرفة حقائق الأشياء وهذه الميزة تتم من خلال استعمال القلب والعقل استعمالا حسنا ، وتوجيه هذه الكلمات وجهة صحيحة . والصوفية يرون أن خير توجيه توجه اليه ملكات الانسان كلها هو الوجهة الالهية بحيث يجعل المرء لقاء الله تعالى مقصده ، وان يدرك ان الدار الدنيا مرحلة مؤقتة أو هى وسيلة للأخرة ، التى ينبغى أن يعمل المرء لها بحسبانها مستقرة .

ويرى الغزالي ان القلب محل العلم ويشببه بمرآة تنعكس على صفحتها الصور . فاذا كانت هذه المرآة نظيفة ظهرت الصور كما هى . اما اذا كانت على غير ذلك فانها تقدم لنا صورة مشوهة لا تعبر عن الشئ المائل امامها تعبيرا حقيقيا . وقد ذكر حجة الاسلام ان ما يمنع القلب عن العلم والمعرفة عدة أمور منها :

١ - أولها نقصان فى القلب ذاته . ويقصد بذلك أنه من غير المعقول أن يتوقع من صبي لم يبلغ من الرشد بعد ، أن يعلم كل الأمور إذ أن ذلك فوق طاقته بطبيعة الحال . ذلك ان القلب - من حيث انه آله - ينمو ويزداد .

---

(١) المرجع السابق - نفس الصفحة .

ومن حيث المعرفة أيضا يزداد علمه بكثرة التجارب والتصفية • وعلى ذلك فان أول ما يمنع ( يحجب ) العلم عن القلب نقصان فيه • وقد يكون هذا النقصان راجعا لأسباب طبيعية وقد يكون لقلّة الخبرة والتجربة وقد يكون لأسباب أخرى سوف نذكرها الآن •

٢ - الأمر الثانى الذى يمنع العلم عن القلب هو كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات • فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلائه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه • ذلك ان الحسنه تمحو السيئة ، والسيئة تزيل الحسنه ، فاذا شغل الانسان قلبه بالشهوات وتوافه الأمور فان هذا من شأنه - ان يكون طبقة من السيئات والمعاصى والآثام تمنع القلب عن الانصراف الى الخير والسعى الى معرفة الحق والحقيقة • فمن يصاحب أهل السوء انى له معرفة أهل الحق ومن يسير فى طريق الظلام انى له أن يدرك طريق النور ومن يهتم بالزور ويشغل نفسه به كيف يعرف قلبه طريق الحق • ومن يحجب قلبه عن رؤية الله فانى له أن يصل اليه ويدركه !!!

يقول الغزالى « ان قلب الطيع الصالح ليس يتضح فيه جليلة الحق لانه ليس يطلب الحق ، وليس محاذايا بمرآته شطر المطلوب بل ربما يكون مستوعبا لهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره الى التأمل فى حضرة الربوبية والحقائق الخفية والالهية ، فلا يكشف له الا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال ، وخفايا عيوب النفس ، ان كان متفكرا فيها ، أو مصالحي المعيشة ان كان متفكرا فيها • وان كان تقييدا لهم بالأعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن انكشاف جليلة الحق فما أنزلتكم فيمن صرف لهم الى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ؟ فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى » (١) •

---

(١) أحياء علم الدين ص ١٣٦٢ م ٢ ح ٨ •

٣ - الأمر الثالث الذى يذكره الغزالي هنا فى معرض حديثه عن الحجب التى تمنع القلب من العلم والمعرفة هو الأحكام والآراء والاعتقادات السابقة التى آمن الفرد بها منذ صباه دون اعتقاد عقلى أو قلبى . فمثل هذه الاعتقادات تحول بين القلب وبين الله . ذلك أن صاحبها ينظر الى كل القضايا من خلالها ويقوم كل الامور بمعاييرها ، فمن نشأ فى بيئة حسية لا تقول الا بالمحسوس فانه ينكر بالتأكيد كل ما ليس محسوسا . ومن نشأ على المذهب القائل بقدوم العالم ، يصعب عليه أن يقول بالاتجاه الآخر القائل بخلقه وحدوثه . . . من مثل هذه الاحكام السابقة والاعتقادات الباطلة ينبغى على المرء أن يطرحها جانبا وأن يخلى بينها وبين عقله وقلبه وان ينظر الى هذه المشاكل نظرة جديدة بقلب جديد .

٤ - الأمر الرابع الذى يذكره الغزالي هنا من حيث انه حجاب يحول بين القلب والعلم الحق هو ما أطلق عليه « الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب » وشرح ذلك أن الغزالي يميل الى القول باننا اذا اردنا أن نعلم طفلا تعليما صحيحا فان ذلك يقتضى امرين أساسيين : معلما ممتازا ، ومنهجًا صحيحًا . المعلم الممتاز يحدد له المطلوب ويعطيه مفاتيح العلوم ، ويبين له المراحل التى ينبغى أن يقطعها فى كل خطوة يخطوها . أما المنهج فهو أن لا يبدأ الطفل بما يسمى بالجدل الهابط مثلا ، بل عليه أن يبدأ أول ما يبدأ بالجدل الصاعد بالمعنى العام لهذه الكلمة . واقصد بذلك أننا لا ينبغى أن نبدأ مع الطالب بالعلوم الالهية بل ينبغى أن نبدأ بالعلوم الطبيعية بالأشياء التى يحسها ويراها . تم يرتقى منها الى المواد الرياضية والهندسية والفلكية لان هذه - فضلا عن انها تتوسط الحس الخالص والمعقول الخالص - فانها تبين للصبي أن تمة موجودات لا تحصى ، ولا تنال بالحس . ثم تصعد أخيرا الى العلم الالهى . ان الخطورة ، كل الخطورة ، أن لا نتبع منهجا صحيحا فى تربيتنا للنشء . كما أن الخطورة أيضا تكمن فى أن نقف بهم عند علم من العلوم .



وفضلا عن هذا كله فاننا ينبغي أن نوضح للمتعلم أن لكل موضوع ولكل علم منهجه الخاص ، فالمنهج المستخدم فى دراسة الطبيعة غير ذلك الذى يستخدم فى الرياضيات ، وهكذا . اضعف الى ذلك اننا ينبغي أن نوضح لطالب العلم أن لكل مجال من مجالات العلوم الانسانية وسائله الخاصة ، بمعنى انه اذا كانت هناك قوى انسانية متعددة فى الانسان ، فان لكل قوة من هذه القوى مجالها الخاص : الحس له دوره ومجاله ، والعقل له دوره ومجاله وكذا الامر مع القلب . والغلط ، كل الغلط ، يحدث حينما نسعى الى فهم أو ادراك شىء يغير آتته أو وسيلته ، كأن أسعى الى أن أحس الشىء بالعقل و أعقل بالحس ، فهذا خطأ لاننى حينئذ لم أميز بين مجال الحس ومجال العقل . وعند الغزالى أن الجاحدين ، المنكرين لوجود الله ، هم أولئك الذين سعوا الى فهم الألوهية على غرار فهمهم للعلوم الطبيعية فلما لم يروا لها محسوسا انكروا من ثم وجوده .

هذه هى عند الغزالى الأسباب الرئيسية التى تحول بين القلب وبين معرفته حقائق الأشياء أو الاشياء الحقة . فاذا ارتفعت هذه الأسباب أدرك القلب الامور كلها وراها فى صفحته الناصعة لاننا سنرى أن الغزالى يقول :: أن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الاشياء غير أن الحجب التى اتينا على ذكر بعضها هى التى منعت من هذه المعرفة .

يقول الغزالى : « أعلم أن ما سوى الحق حجاب عنه ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب ، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب ولولا العوائق لانكشفت الحقائق ، ولولا العلل لبرزت القدرة ، ولولا الطمع لرسخت المحبة ، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق ، ولولا البعد لشوهد الرب . فاذا انكشف الحجاب تجشم هذه الأسباب وارتفعت العوائق يقطع هذه العلائق » (١)

---

(١) الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ١٤ مكتبة الجندى بالقاهرة ( بدون تاريخ ) .

## ٥ - طبيعة العلم الصوفي :

لقد ذهب ابن سبعين فى حكمه على الغزالى الى القول بانه مطمئن وانه كان كالثعبان لا تستطيع أن تقبض عليه : فهو فيلسوف مع الفلاسفة متكلم مع المتكلمين ، ثم هو صوفى مع الصوفية . وهذا الحكم وان كان قد ساقه ابن سبعين لكى يذم به الغزالى من جهة انه لا ينتمى الى اتجاه فكرى معين وانه ليس أكثر من مردد لأقوال الفرق الأخرى ، الا أننا نرى ان هذا الحكم بمثابة مدح للغزالى وانه يحسب له لا عليه . فهذا الحكم عندنا يزيد من شأن الغزالى دون أن ينقص منه شيئا ، لانه يوضح أن الغزالى شأنه شأن القدماء جميعا كان دائرة معارف كبرى : كان عالما بكل فروع المعرفة البشرية . ثم أن الغزالى لم يكن امعة كما ذهب ابن سبعين بل كان له رأى فكرى واضح ، ولا يعيبه أن ابن سبعين أو غيره لم يفهمه . ولا يعيبه أيضا انه خبير المذاهب واغوارها واقتحم لجة بحر المعارف غير هيباب . فذهب الى المتكلمين ، والصوفية ، والفلاسفة والفقهاء ، وغيرهم ، لعله يجد ضالته المنشودة .

فالخطأ أن نحكم على مذهب الرجل دون أن نضع مؤلفاته فى الاطار التاريخى الخاص بكل منها ودون أن ندرك الأسباب التى أدت بالغزالى الى الحديث عن الفلسفة أو عن علم الكلام وغيرها من العلوم .

بقول ذلك لكى نحصل منه الى أن الغزالى لا يرى أن ثمة تعارضا بين العلوم المتعددة . كما انه أيضا لا يرى أى تعارض بين وسائل المعرفة ذاتها . انه يرى أن كل حاسة وكل وسيلة صالحة طالما انها توجد كما قلنا فى المجال الخاص بها . اما اذا تخطته فانها سوف تنتهى الى نتائج واعتقادات باطلة . لذلك يقرر الغزالى انه ليس ثمة تناقض بين ما يقول به العقل وبين ما جاء به النص الدينى . ليس ثمة تناقض بين الشريعة العقلية والعلوم الدينية . ليس هذا فحسب بل أننا لا نستطيع أن نستبدل الواحد منهما بالآخر أو أن نكتفى بالعقل وحده أو بالدين وحده . يقول الغزالى فى عبارات رائعة . . . فلا غنى بالعقل عن السماع ( النقل =

النص الدينى ) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعى الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور . فايك ان تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الاصلين . فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالأدوية . والسنخض المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك امراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالأدوية المستفادة من الشريعة . فمن لا يداوى قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء (١) .

العلوم الشرعية اذن لها مجالها ، والعلوم العقلية لها مجالها . ولما كان لكل فريق من الناس مقصده وغايته ، فان غاية الصوفى هى بطبيعة الحال ، العلوم الشرعية ، وبوجه خاص ما يتعلق منها بالتوحيد . هنا نجد أن الصوفى - كما برى الغزالى - يسعى الى معرفة حقائق الأشياء .

ونحن نعلم ان حقائق الأشياء ، كما يقول الدين ، توجد فى اللوح المحفوظ ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أو تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى ، حيث تنطبع فيه . فالمعرفة الحققة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى . يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لان فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احدهما فى الأخرى ، وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب ، اذا كان فارغا من شهوات الدنيا . فان كان مشغولا بها ، كان عالم الملكوت محجوبا عنه وأن كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت ، فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ . واذا اغلق باب الحواس

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٣٦٨ م ٢ ج ٨ .

كان بعده الخيال . لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفاً . فاذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه لم يبق حواس ولا خيال . وفى ذلك الوقت يبصر بغيرهم وغير خيال . ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) .

والغزالي وإن كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فإنه يرى أيضا هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، أن يوسع المرء أن يصل إليها فى اليقظة كذلك - ولا تظن أن هذه الطاقة ( طاقه النور الالهى وما يترتب عليها من كشف ) تنفتح بالنوم فقط بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة (٢) .

معنى هذا أنه لكى يتم انطباع اللوح المحفوظ على صفحة مرآة القلب ، لابد أن تزول الحجب التى بين القلب وبين اللوح المحفوظ . وزوال هذه الحجب يتم بالكسب الانسانى والالهام الالهى معا . أى أن زوالها يعتمد على سعى الصوفى الى ازالتها من طريق تصفية النفس من كدورات المادة من جهة ، ويعتمد كذلك ، وفى نفس الوقت ، على توفيق الله من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل بصورة واضحة فى الأحوال التى أتينا على ذكر بعضها . ولما كان الصوفية يؤمنون جميعا بالقضاء والقدر ، ولا يهتمون كثيرا بالأسباب ، فإنهم اعتمدوا فى تجليتهم القلب على التصفية دون اعتمادهم على الأدلة البرهانية العقلية . أى أنهم اعتمدوا على الذوق والقلب من جهة ، والتوفيق الالهى من جهة أخرى ، ذلك التوفيق الذى يتمثل فى هبوب الرياح الالهية التى تزيل الحجب وتكشف للقلب الطريق فى آن وأحدة .

---

(١) الغزالي كيمياء السعادة ص ٨٧ - ٨٨ نشرة محى الدين صبرى الكردى ط١ سنة ١٣٢٨ هـ .  
(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ص ٨٨ .

يقول الغزالي : ان الصوفية انتهوا الى ان الطريق الى ازالة الحجب  
تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه  
الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده  
والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . واذا تولى الله امر القلب فاضت عليه  
الرحمة واشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشفه سر الملكوت وانقشع  
عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة وتلاوات فيه حقائق الامور  
الالهية . فليس على العبد الا الاستعداد بالتصفية المجردة ، واحضار  
الهمة مع الارادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما  
يفتحه الله تعالى من الرحمة . فالانبياء والأولياء انكشف لهم الامر ،  
وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة والكتب ، بل  
بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ،  
والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له (١) .

ويضيف الغزالي : ان ذلك الطريق يتضمن ان ينعزل المرء عن العالم  
المحيط به وان يفرغ قلبه من كل شيء ما خلا الله بحيث لا يقرأ شيئاً أو  
يهتم بشيء حتى وان كان المقروء كتاب الله أو أحاديث رسوله . بل على  
الصوفى ان يجتهد كل الاجتهاد في ان لا يستولى شيء على قلبه الا الله . وعليه  
حينئذ ان يقول الله . . . . . الله . . . . . الله بصفة دائمة مع حضور القلب  
في كل قول . ثم بعد ذلك لا يحرك الصوفى لسانه لانه سيجد ان قلبه  
أخذ يردد كلمة الله . . . . . الله بدلا من لسانه . ثم على الصوفى ان يواظب  
على ذلك الى ان يمحو عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ،  
ويبقى معنى الكلمة مجردا في قلبه حاضرا فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه  
. . . . . حينئذ تأتي له النفحات الالهية من حيث لا يدري . يقول حجة الاسلام  
. . . . . فاذا جلس « المرید » في مكان خال وعطل طريق الحواس وفتح عين  
الباطن وسمعه وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وقال دائما الله -  
الله - الله بقلبه دون لسانه ، الى ان يصير لا خبر معه من نفسه ولا من

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٢٧١ م ٢ ح ٨ .

العالم ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى ، انفتحت تلك الطاقة وأبصر فى اليقظة الذى يبصره فى النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسننة الجليلة ، وانكشف له ملكوت السموات والأرض ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه(١) .

وقد بين الغزالى فى رسالته « منهاج العارفين » أن صاحب العزلة يذغى أن يتحلى بعشر خصال اذا فقد واحدة منها اضررت بفقده لها خلوته . هذه الخصال العشر هى « علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ، واغتنام الخلوة ، والنظر فى العواقب ، وان يرى غيره أفضل منه ، ويعزل عن الناس شره ، ولا يفتر عن العمل ، فان الفراغ بلاء ، ولا يعجب بما هو فيه ، ويخلو بيته من الفضول ، والفضول ما فضل عن يومك لاهل الارادة وما فضل عن وقتك لأهل المعرفة ، ويقطع ما يقطع عن الله تعالى(٢) .

على أن هذا الطريق ليس مأمون العواقب . ذلك أن قلب المؤمن كما يقول الرسول أشد تقلدا من القدر فى غليانها . أى انه يصعب على المرء أن يزيل كلية كل ما مواجهاة وما واجهاة فى حياته أى أن تفريغ القلب كلية أمر أقرب الى الخيال منه الى الواقع . ثم أن هذا الطريق شائك من جهة أن أى تعبير فى البدن من شأنه أن يفسد الخلوة الصوفية . فقد يمرض الصوفى وقد يجوع وقد لا يجد طعاما . كل ذلك لا بد وان يؤثر بطريقة أو بأخرى على « الذكر » الذى كان قد بدأه الصوفى .

أضف الى ذلك أن نتائج هذا الطريق ، أقصد الثمرات التى يقطفها الصوفى ، كثيراً ما يطول انتظارها ويتأخر نضجها . ولعل ذلك دليل على أن هذه ليست الطريقة المثلى للوصول والاتصال . أن رياضة النفس ومجاهدتها وتثبيت قدميها على الطريق الصحيح أمر لا يمكن أن

- 
- (١) الغزالى كيمياء السعادة ص ٨٨ .
  - (٢) الغزالى منهاج العارفين ص ٩٤ .

يتم الا من خلال المعرفة التي تبدأ من أول الطريق : أقصد المعرفة الحسية  
ثم العقلية ٠٠٠ أى من خلال الجدل الصاعد ٠٠ لان هذا الطريق يبين  
للمصوفى الحق من الباطل ، الصدق من الكذب ، الحقيقة من الخيال ٠٠٠  
وهو ان أدرك ذلك سعى الى التعلق بكل ما تطمئن اليه نفسه ٠ ويشبه الغزالي  
ذلك بـثربن أحدهما أخذنا فى فحره ونديم الفحر حتى ينبع الماء الصافى  
منه ٠ والآخر أشبه ببركة أوصلناها ببحر من الماء الجارى فامتلات منه ٠  
فاذا جف البحر جفت واذا كان ماء البحر عكرا كان ماؤها كذلك ٠ ثم انه  
اذا جاء أحد وأقام بينها وبين البحر سدا لم يصل اليها الماء بعكس البئر  
الآخر الذى لا يستطيع احد أن يمنع خروج الماء الصافى منه بصفة  
دائمة ٠ يقول الغزالي ٠٠٠ والقلب فى حكم الحوض تنصب اليه مياه  
كريمة كدره قذرة من أنهار الحواس ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من  
تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ليتفجر أصل الحوض ، فيخرج منه  
الماء النظيف الطاهر ٠ وكيف يصح له أن ينزح الماء من الحوض والأنهار  
مفتوحة اليه فيتجدد فى كل حال أكثر مما ينقص (١) ٠

مما سبق يتضح أن للقلب بابين « باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو  
اللوح المحفوظ وعالم الملائكة وباب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة  
بعالم الملك والشهادة ٠٠٠٠ فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من  
الحواس فلا يخفى عليك ٠ وأما انفتاح بابه الداخلى الى عالم الملكوت  
ومطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع  
القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل أو كان فى الماضى من غير  
اقتباس من جهة الحواس ٠ وانما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله  
تعالى (٢) ٠

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٦ م ٢ ح ٨ ٠

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧٥ م ٢ ح ٨ ٠

وشمة آيات كثيرة تبين صحة اختيار هذا الطريق عن ما عداه  
فبذكر الصوفية هنا قول الحق « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »  
والهدى هنا ينصب بلا شك على الكشف الصوفى . كذلك يذكرون قول  
الله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله  
سبحانه « يا أيها الذين آمنوا أن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » وكذلك  
يذكرون قوله سبحانه « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور  
من ربه » ويفسرون ذلك على ضوء كذف الله للنور فى قلب العبد فيشرح  
به صدره ويتسع .

أما عن استشهادهم بالأحاديث فيذكرون فى ذلك عددا لا بأس به .  
من هذه الأحاديث ، من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم « كذلك  
يذكرون قول الرسول الكريم « اللهم اعطنى نورا وزدنى نورا واجعل  
لى فى قلبى نورا وفى قبرى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا » .  
كذلك يستشهدون هنا بقوله عليه السلام « اتقوا فراسة المؤمن فانه  
ينظر بنور الله تعالى » .

وفضلا عن هذه الآيات والأحاديث نجد أن الصوفية يذكرون هنا فى  
محاولة منهم تأكيد المعرفة من خلال القلب بعض الحكايات التى توضح  
صحة مكاشفتهم . وقد أضافوا الى هذه الحكايات دليلين آخرين :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة فانه ينكشف بها الغيب . وإذا  
جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضا فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة  
إلا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات . فكم مستيقظ  
غائص لا يسمع ولا يبصر لانشغاله بنفسه .

الثانى : اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور  
المستقبين ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره .  
اذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور وشغل باصلاح  
الخليق (١) .

(١) احياء علوم الدين ص ١٢٨٢ م ٢ ح ٨ .



## ٦ - الإرادة :

انتهينا حتى الان من الحديث عن طبيعة التصوف عند الغزالي وانه يعتمد اعتمادا رئيسيا على القلب . كذلك ذكرنا بعض الاسباب الرئيسية التي تحجب المرء عن معرفة حقائق الامور . وهنا فى حديثنا عن « الإرادة » سوف نلقى مزيدا من الضوء على هذه الحجب ، والإرادة كما نعلم معناها العزم والتصميم ، معناها الاختيار والتمييز ، معناها الترك والاختار . فمن يريد شيئا يسعى اليه وي طرح ما يحجبه عنه جانبا . ولهذا فمن الصعوبة بمكان ان نتصور ازالة الحجب بغير الإرادة عند المرید .

يرى الغزالي رحمه الله ان أول ما ينبغي على السالك ان يفعله لكي يشق طريق التصوف هو ان يرفع الحجب أو السدود التي تقف حائلا بينه وبين الحق جل شأنه . وقد حصر الغزالي هذه الحجب فى أربعة أشياء : المال والجاه والتقليد ثم المعصية .

أما فيما يتعلق بالمال فقد رأينا ان بعض الصوفية قد حد التصوف بقوله انه « الفقر والافتقار » ورأينا كذلك ان من المقامات الرئيسية والهامة فى التصوف الاسلامى مقام الزهد وهنا يؤكد الغزالي ذلك كله . فقد ذهب الى ضرورة ان يتخلى المرید عن ما يملك بالزهد فيه ، واعطائه للفقراء ، وان لا يبقى لنفسه شيئا الا على قدر الضرورة . وهو يرى انه لو بقى للمرء درهم واحد لا لتفت اليه قلبه وأنشغل به . والانشغال بالمال حجاب يحول بين المرید والمراد .

كذلك ينبغي ان يتخلى المرء . بارادته - عن الجاه اذا كان من اهل الجاه لأن الجاه من شأنه ان يولد فى النفس الكبر والخيلاء وان يعلم المرء الكسل . لان المحيطين به الى جانب انهم « ينفخون » فيه بغير حق ، ان صح التعبير ، فانهم أيضا لا يبصرونه بعيوب نفسه . بل يتوددون اليه ويكيلون

له المديح لدرجة قد ينسى عندها نفسه ، وينسى انه مخلوق عاجز لا حول له ولا قوة .

كذلك أشرنا من قبل الى ان حب المرء يعمى ويصم . فحبي لمذهب من المذاهب ، واعتقادي فيه بناء على نشأتي ، وتقليدي للاباء ، يحصل بيني وبين ادراك الحق والحقيقة . معنى هذا ان من شروط المرید ان لا ينتمى الى مذهب معين ولا يتعصب لتيار بعينه .

واخيرا فان الغزالي يؤكد بعد كل هذا وقبله على التوبة . فالتوبة كما أشرنا أول شرط من شروط التصوف . والتوبة معناها الخروج من المظالم أيا كانت : سواء ظلم الانسان لنفسه ولغيره فالهم ان يتوب من ذلك كله وان بصمم بارادة لا تلين على ان لا يعود الى تلك المعاصي والآثام التي أسف على وقوعها منه .

وعند الغزالي نجد ان الصعوبة في التوبة لا ترجع فقط الى قصور في الحدس والارادة ، بل انها أيضا ترجع الى ان الشهوة تسبق دائما العقل . أي ان جنود الشهوة يسيطرون على المرء ، قبل سيطرة ضوء العقل والحدس « . . . » واذ كانت الشهوات تكمل في الصبا والشباب قبل كمال العقل ، فقد سبق جند الشيطان واستولى على المكان ، ووقع للقلب به انس والف لا محالة مقتضيات الشهوات بالعادة ، وغلب ذلك عليه ، ويعسر عليه النزوع عنه . ثم يلوح العقل ، الذي هو حزب الله وجنده ومنقذ أوليائه من أيدي اعدائه ، شيئا فشيئا على التدرج فان لم يقو ولم يكمل سلمت مملكة القلب للشيطان وانجز اللعين مواعده « (١) .

وعلى هذا فان الغزالي مع قوله بأن المرید يستطيع أن يشق طريق التصوف بمفرده الا أنه بفضل أن يستعين المرید بشيخ أو استاذ يقتدى به

---

(١) احياء علوم الدين ص ٢٠٨٢ م ٣ ج ١١ .

لان طريق التصوف وعبر كثير المزالق مترامى الاطراف • وطريق هذا شأنه ، ينبغي ان يستعان عليه بمرشد أو شيخ ، خبره وعبره من قبل • ذلك أن الصوفى قد يضل الطريق ، سواء عن طريق شيطانه الذى يلزمه أو عن طريق عدم فهم ودرايه لبعض النصوص الغامضة فى كتاب الله • يقول الغزالى « فمن سلك سبيل البوادي المهلكة بغير خفير ، فقد خاطر بنفسه وأهلكها ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التى تثبت بنفسها فانها تجف على القرب وان بقيت مدة وأورقت لم تثمر • فمعتصم المرید ، بعد تقديم الشروط المذكورة شيخه ، فليتمسك به تمسك الاعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يفوض امره اليه بالكلية ، ولا يخالفه فى ورده ولا صدره ولا يبقى فى متابعته شيئاً ولا يذر • وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه لو اخطأ أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو اصاب (١) •

#### ٧ - تحصيل المرید :

يذكر الغزالى فى موسوعته الكبرى « احياء علوم الدين » ان على الشيخ الذى يتبعه المرید ان يوضح له معالم الطريق ، وعليه ان يبين له ان الامر ليس هينا ، وان الطريق طويل ، والسفر أمر صعب لا يقدر عليه الا من كان قلبه من حديد أمام العالم المحسوس ، رقيقا هينا أمام العالم الروحانى الشريف • كذلك على الشيخ ان يطعم المرید وان يحصنه بأربعة أمور يرى الغزالى انه لا غنى عنها فى اية رحلة من رحلات التصوف • وهذه الامور الاربعة هى : الخلوة ، الصمت ، الجوع ، ثم السهر •

#### (١) الجوع :

يرى الغزالى أن الجوع يبيض القلب ويقلل من دمه ، كما انه يزيل الشحم الجاسم عليه • ويبيض القلب أمر ضرورى لاشراق النور الالهى • لان القلب كالمرآة لن تظهر فيها الصورة وتنجلي اذا كانت صدىة ، أو على صفحتها طبقة من « التراب » تحول بينها وبين ظهور الصور على

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٥ م ٢ ح ٨ •

صفحتها • فرقة القلب مفتاح من مفتاح المكاشفة ، كما أن قساوته حجاب يحول دون هذه المكاشفة • ويذكر الغزالي أيضا أنه : مهما نقص دم القلب ضاق مسلك العدو ، فان مجاربه العروق الممتلئة بالشهوات • ويستشهد فى هذا بقول الرسول الكريم « جاهدوا انفسكم بالجوع والعطش ، فان الاجر فى ذلك كاجر المجاهد فى سبيل الله ، وانه ليس من عمل احب الى الله من جوع وعطش » وكذلك قال عليه السلام « افضل الناس من قسل مطعمه وضحكه ورضى بما يستر به عورته • ومن قسل الرسول الكريم قال عيسى عليه السلام « يا معشر الحواريين اجيعوا اكبادكم واعرّوا اجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عز وجل » •

#### ( ب ) السهر :

يذهب الغزالي هنا الى أن السهر من العوامل الهامة التى تساعد على تجلية القلب وتصفيته • وقد ربط الغزالي بين الجوع والسهر لانه يرى أن المرء يستطيع أن يظل ساهرا كلما كان جائعا • اما اذا اكل فانه لن يستطيع مقاومة النوم (ومن تم الغفلة) • لان نشاطه الفكرى سوف يتجه مباشرة الى المعدة • وبترتب على ذلك أن يصاب القلب والوجدان بالكسل والخمول • معنى هذا ان النوم يقسى القلب ويميته • على أن ذلك ليس معناه ان الغزالي بنكر على المرء الراحة والنوم والاكل ، بل انه يرى ان على المرء أن ياكل وينام بقدر محدود لان احدا لن يستطيع أن يظل جائعا ساهرا •

#### ( ج ) الصمت :

يقول أبو حامد الغزالي ، واما الصمت فانه تسهله العزلة • ولكن المعتزل لا يخلو عن مشاهدة من يقوم له بطعامه وشراجه وتديبير امره • فينبغى أن لا يتكلم الا بقدر الضرورة فان الكلام يشغل القلب وشره القلوب الى الكلام عظيم • فانه يستروح اليه ويستثقل التجرد للذكر والفكر فيستريح اليه • فالصمت ينقى العقل ويجلب الورع ويعلم التقوى •

## ( د ) الخلوة :

الخلوة ضرورية لكي تتم حصانة المرید ضد مخاطر الطريق . فالخلوة هي في الحقيقة شغل بالله وغفلة عن كل ما عداه . لان المرء في خلوته يسعى الى تصفية نفسه من الشواغل المادية وغيرها وان يحول بينه وبين السموم فلا يسمع ولا يبصر ولا يشم ولا يلمس شيئاً الا الحق سبحانه . لان المرید اذا سمع أو رأى شيئاً فقد يلتفت اليه . وفي نظرتة اليه أو سماعه له غفلة عن الحق . ان الغزالي - كما اشرنا - يرى أن هذه الحواس بمثابة انهار تصب في القلب . وهذه الانهار لا تصب في القلب الا ماء قدرا عكرا . . . ولهذا فان عليه أن يقيم السدود بين هذه الانهار وبين القلب . وقد رأى ، رحمه الله ، ان ذلك يتم من خلال عدة أمور منها الخلوة حيث لا يرى المرء حينئذ الا الله ولا يسمع غير الله .

هذه الجرعات الاربع السابقة التي ينبغي ان ينبه الشيخ المرید اليها والتي ينبغي على المرید أن يأخذها من الشيخ وأن يعمل بها من شأنها أن تسهل العقبات التي توجد على الطريق . والحقيقة اننا اذا اردنا الدقة في التعبير لقلنا : ان العقبات لا توجد على الطريق ، وانما توجد في القلب . فالقلب مفتاح صالح لكي تنكشف بواسطته معالم الطريق ، وعلينا أن نصلح هذا القلب ونخليه عن ما يشغله وان نهية مهمته التي سوف يخوضها . وذلك لا يتم الا بما سبق أن ذكرناه من جوع وفقر وصبر وشكر وسهر وخلوة وذكر وغيرها . ان القلب ، كما اشرنا ، اذا شغل بشيء خلا عن غيره مهما كان هذا الغير . فاذا اشتغل بتسويس البدن ومراعاة مصالحه كان له ما شغل به . اما اذا اشتغل بذكر الله فانه يخلو لا محالة عن كل شيء غيره .

وهنا نذكر هذه الحكاية لكي توضح لنا ما نحن بصدده شرحه . قال نفر من المریدين لشيخه . كيف الطريق الى التحقيق ( = المشاهدة والمعانيه ) ؟ .

- فعال . أن تكون فى الدنيا كأنك عابر طريق .
- فقال له : دلنى على عمل أجد قلبى فيه مع الله تعالى على الدوام .
- قال الشيخ : لاتنظر الى الخلق فان النظر اليهم ظلمة .
- قال المرید : لا بد لى من ذلك .
- مرد الشيخ : فلا تسمع كلامهم فان كلامهم قسوة .
- قال المرید : لا بد لى من ذلك .
- الشيخ . فلا تعاملهم فان معاملتهم وحشة .
- المرید : انا بين ظهرهم لا بد لى من معاملتهم .
- الشيخ : فلا تسكن البهم فان السكون اليهم هلكه .
- المرید : هذا لعة .
- الشيخ . يا هذا : انتظر الى العافلين ، وتسمع كلام الجاهلين ، وتعامل البطالين ، وتريد أن تجد قلبك مع الله تعالى على الدوام . . .
- هذا ما لا يكون أبدا (١) .

ويرى الغزالى ان الشيخ ينبغى أن يراقب المرید ، فاذا أدرك بفراسته ان هذا المرید لن يستطيع السير فى الطريق ، ولن يصبر عليه ، وان قلبه لن يحتمل السر ، وانه لبس من أهل المكاشفة بل من أهل البرهان والنظر العقلى ، عاد به الى الطرق التى لا يفهم الا بها ومن خلالها ، لان المرء اذا لم يكن أهلا لطريق التصوف لكان ضرره أكبر من نفعه ، سواء على نفسه وعلى الاخرين . يقول الغزالى « . . . ثم ان شيخه ينظر فى حاله ويتأمل فى نكائه وكياسته فلو علم انه لو تركه وأمره بالفكر تنبه من نفسه على حقيقة الحق فينبغى أن بحيله على الفكر ويأمره بملازمته

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٩ م ٢ ج ٨ .

حتى يقذف فى قلبه من النور ما يكشف له حقيقته . وان علم أن ذلك مما لا يقوى عليه مثله ، رده الى الاعتقاد القاطع بما يحتمله قلبه من وعظ وذكر ودليل قريب من فهمه . وينبغى أن يتأنق الشيخ ويتطلف به فان هذه مهالك الطريق ومواضع اخطارها . فكم من مرید اشتغل بالرياضة فغلب عليه خيال فاسد لم يقو على كشفه فانقطع عليه طريقه فاشتغل بالبطالة ، وسلك طريق الاباحة ، وذلك هو الهلاك العظيم . ومن تجرد للمذكر ، ودفع العلائق الشاغلة عن قلبه ، لم يخل عن أمثال هذه الافكار ، فانه قد ركب سفينة الخطر ، فان سلم كان من ملوك الدين وان اخطأ كان من الهالكين (١) .

#### ٨ - الوجود والنور (٢) :

تعد « فكرة النور وصلتها بالوجود » ، فى رأينا ، من أخصب الافكار الغزالية رغم أنه لم يكتب عنها حتى الآن الا القليل ، وأود أن أشير فى البداية الى أننا اذا كنا سننتهى الى آراء غزالية تختلف ، قليلا أو كثيرا ، عن بعض آرائه الأخرى المدونة فى مؤلفاته المشهورة فاننا ننهب الى ضرورة مراعاة الأسباب التى من أجلها ألف الغزالى هذا الكتاب أو ذلك . ثم ضرورة مراعاة التطور الفكرى للغزالى نفسه . كذلك ينبغى أن نراعى من جهة ثالثة ترتيب مؤلفات الغزالى ، وهل كان يتراجع عن بعض آرائه أم لا ، كذلك ينبغى أن نراعى من جهة رابعة أن الغزالى كان كثيرا ما يرد على بعض الفرق من مؤلفات خصومها الذين يختلف معهم فى الرأى ، أو كان يرد عليهم من داخل مذهبها ذاته . هذا أمر ينبغى أن نراعيه ونضعه نصب أعيننا وهو ما حدث فى كتاب له مثل « تهافت الفلاسفة » إذ أنه أخذ يضرب الفلاسفة بعضهم ببعض . أضف الى هذا من جهة خامسة أن الغزالى كان يكتب للعامة كما كان يكتب للخاصة أى أننا

---

(١) احياء علوم الدين ص ١٤٧٨ م ٢ ح ٨ .  
(٢) راجع حوليات كليات الآداب بجامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥ م ص ٩٩ - ١١٩ .

ينبغي أن نميز بين الغزالي بحسبانه رجلا مسلما متكلمًا وبين الغزالي كرجل صوفي من الطراز الأول . وهذا يتطلب منا أن نبحث عن أقواله الحقيقية لا الظاهرة ، وأن نهتم - لهذا السبب - بالرسائل الصغرى لا تلك الكتب الكبرى المشهورة والمتداولة (١) خاصة أن الغزالي يرى أن تممة أنواعا من العلوم ينبغي أن يضمن بها على غير أهلها ، وحيث يجب حينئذ أن تكون صدور الصوفية مقبرة للأسرار الالهية . وأخيرا فإننا ينبغي أن نراعى الظروف والاحوال الثقافية التي كانت تحيط بالغزالي ومدى تأثير هذه الثقافات عليه كفيلسوف ومتكلم ومتصوف .

بعد هذه الانسار ، وعلى ضوءها ، نقول : يبدأ الغزالي ، رحمه الله ، كتابه « مشكاة الأنوار » (٢) وهو الاسم الذي استعاره من القرآن الكريم (سورة النور) لكي يتحدث فيه عن نظريته الصوفية هي الوجود ، لأنه يرى أن سورة النور هذه لا ينبغي أن تؤخذ بظاهرها وإنما ينبغي أن تفسر تفسيراً أحر وأوضحه من خلال مؤلفه هذا .

يقول الغزالي : أن النور كلمة عامة شائعة ولها دلالتها طبقا لطبيعة

---

(١) يذهب بعض الباحثين الى غير ذلك إذ يشكون في الرسائل الصغرى التي تنسب الآن للغزالي ومن بينها على سبيل المثال : كيمياء السعادة ومنهاج العارفين والمضنون به على غير أهلها ومشكاة الأنوار وغيرها . ومن رأى هذا الفريق أننا ينبغي أن نفهم الغزالي من خلال كتبه الرئيسية المعتمدة أن صبح التعبير كالتهافت والمقاصد والمنقذ وغيرها . راجع د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام - دار الفكر العربي ط ١٩٦١ ص ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٣ وقارن د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ط ٢ - دار المعارف ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) فيما يتعلق بنسبة كتاب « مشكاة الأنوار » للغزالي راجع الكتاب الممتاز الذي كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي عن مؤلفات الغزالي وراجع أيضا مقدمة النشرة الممتازة للمشكاة والتي قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي . (نشرة الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ م) وعلى هذه النشرة سوف نعتمد في عرضنا لفكرة النور عند الغزالي .



العقول التى تتناولها • فالنور فى فهم الرجل العامى غيره عند الفليسوف،  
غيره عند الصوفى •

١ - أول معنى من معانى النور هو « الظهور » وهذا هو فهم  
العامه • فالشئ « المنير » ان جاز التعبير هو الشئ المرئى • فما يرى  
لايد ان يكون له نور صادر عنه ، وما لايرى فليس له ذلك النور • فالمرئى  
ظاهر لظهور نوره ، والمختفى هو كذلك لخفاء نوره أو لعدم وجود النار •  
ولا شك أن أهم مصدر من مصادر المعرفة عند هذه الطائفة الحواس التى  
تتعامل مع المحسوسات • وفيما يتعلق بالنور خاصة نجد أن حاسة  
البصر هى أقوى وأهم الحواس • ويرى الغزالى أن الأشياء التى ترى  
بالنسبة لحاسة البصر ثلاثة أصناف :

( أ ) ثمة أجسام لا تبصر بنفسها ويقصد بذلك الأجسام المظلمة •

( ب ) أجسام تبصر بنفسها كالكواكب والنجوم والنار المشتعلة من  
الداخل فحسب •

( ج ) أجسام تبصر ويبصر بها غيرها كالشمس والقمر والنار  
الطاهرة •

هذه هى المعانى الثلاثة لكلمة النور ، مفهومة بالمعنى الحسى •  
فالنور بالمعنى الحسى هو ما يضىء بنفسه ويضاء به غيره ، والنور هنا  
مرتبط بالأجسام ملازم لها صادر عنها •

وقد جعل الغزالى « العين » المحسوسة من جملة هذه الأجسام  
المدركة ، والتى يتم من خلالها الإدراك ، وهذه العين المدركة لا تدرك  
ذاتها • ثم يبين الغزالى عيوب بصر العين فيذكر عدة أمور هامة منها :  
أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه وأنه يبصر من الأشياء ظاهرها دون  
باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية

ولا يبصر ما لانهاية له ، ثم انه يغلط كثيرا فيما يرى : فقد يرى الكبير  
حسيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا(١) .

٢ - على ان الغزالي يصعد درجة أخرى من درجات معنى النور ،  
فيذهب الى أنه يمكن أن يطلق على العقل أحيانا وعلى الروح أو النفس  
أحيانا أخرى . فالعقل أولى باسم النور من العين لأنه أولا يكتشف لنا  
خطأ الحواس . كما أنه كذلك يبصر نفسه بينما العين لا تبصر نفسها وهو  
يدرك نفسه كما يدرك غيره . فالعقل يدرك علمه ويدرك علم علمه  
وهكذا . ثم ان ادراك العقلي ، كما أشرنا ، لا يتوقف على المكان والزمان  
.عكس ادراك العين . معنى هذا أن العقل يمكن أن يخلق في آفاق الوجود  
كله وأن يلم بأطرافه بقدر ما وهبه الله من قدرة على الادراك . فالعقل  
يتجاوز الحسوس فيدرك العرش والكرسى والملا والملوك الأسمى . فهو  
يتجاوز الظاهر الى الباطن ، يترك القشر ويدرك اللب . ذلك اللب الذي  
تعجز الحواس عن نيله وادراكه « فالعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء  
وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط سببها وعلتها وحكمتها وانها  
مم خلق ومن كم معنى جمع وركب » (٢) . العقل اذن أولى باسم النور من  
العين . لانه يدرك غير ما تدرك ويرى غير ما ترى ويصدق هو حيث تكذب  
هى ، يرى الباطن بينما هى ترى الظاهر ، ويدرك اللامادى بينما هى  
ترى وتدرك المادى فقط . وأخيرا فان العقل يدرك المعلومات وهى أمور  
لا حصر لها بينما الحواس تدرك المحصور المتناهى . ان العقل ، كما نص  
الغزالي « اذا تجرد عن غشاء الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل رأى  
الأشياء على ما هى عليه . وفى تجريده عسر عظيم . وانما يكمل تجرده  
عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتتجلى الأسرار ،  
وبصادف كل أحد ما قدم من خبر أو شر محضرا ويشاهد كتابا لا بغادر

---

(١) « راجع مشكاة الأنوار ص ٤٣ » .

(٢) مشكاة الأنوار ص ٤٥ .

صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، وعنده يقال « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) :

على أن العقل وان كانت له مميزاته الا اننا نشاهد أن ثمة عقولا كثيرة قد ضلت الطريق ، فالعقل يمكن أن يناقض نفسه بنفسه ، هذا هو ما أوضحه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » وهو ما ذهب اليه فيما بعد « كنت » في كتابه - نقد العقل الخالص - حيث ذكر في القسم الخاص بنقائض العقل أنه (العقل) يستطيع أن يثبت الشيء وينفيه في وقت واحد ومن جهة واحدة . ماذا يدل هذا ؟ انه يدل بلاشك ، على أن هذا النور (العقل) الذي نستدل به على بعض الامور ونسند به عالمنا في حاجة الى نور أكبر يهديه ويرشده ويقوده الى الطريق المستقيم . ان العقل في حاجة الى من ينيبه بالحكمة والموعظة الحسنة ويهز أعطافه ويستورى زناده ، ولا تسمى أفضل ، كما يقول الغزالي ، من كتاب الله الحكيم وما يقوم به من دور في هذا المجال .

٣ - هنا نصل الى الدرجة الثالثة من النور . فمنزلة « آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة ، إذ به يتم الابصار ، فبالحرى أن يسمى القرآن نورا كما تسمى الشمس نورا : فمتال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين » (٢) وقد نص الله على أن القرآن هو النور ، حيث قال سبحانه « فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا » (٣) ويقول سبحانه « قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا » (٤) . معنى هذا أن العقل نور بالنسبة الى العين التي هي ظلمة بالنسبة اليه . وهذا العقل بعينه ظلمة بالنسبة الى النور الآخر الأعظم الذي هو كتاب الله .

(١) مشكاة ص ٤٨ .

(٢) مشكاة ص ٤٩ .

(٣) س التغابن : ٨ .

(٤) س النساء : ١٧٤ .

لقد اتضح لنا - على ضوء ما سبق ، أن ثمة ظاهراً وباطناً : العين تدرك الظاهر والقرآن بدفعه العقل يمكن أن يدرك الباطن . الظاهر قشر والباطن لب . أى أن عالم الخلق ظاهر وعالم الشهادة عالم الأمر والملكوت هو الباطن . ويميل الغزالي الى القول بأن العالم الأرضى هو العالم السفلى والجسمانى والظلمانى ، بينما عالم الملكوت هو العالم العلوى والروحانى والنورانى . والعلو والسفل هنا ليس علو أو سفلا مكانيا ، اذ لو كان الأمر كذلك لكأنت السماء من جملة العالم العلوى ، ولبس هذا صحيحاً بل العلو هنا فى المنزلة والمنبع والمرتبة . العلو من جهة الأصل والمصدر .

ومعراج الانسان يبدأ حينما يرتقى من العالم الارضى صاعداً الى العالم العلوى ، حينما يترك العالم الحسى متوجهاً الى صوب العالم الروحانى . هنا تبدأ مرحلة العروج والسفر الى الحضرة الربوبية . وهناك سوف يدرك نور الأنوار ومسبب الأسباب وحقيقة الحقائق . وباختصار شديد سوف يدرك أن عالم الشهادة نموذج ومثال لعالم الملكوت .

على أننا قبل أن نوضح ذلك عند الغزالي نشير الى أننا بدأنا من النور المحسوس ثم تخطينا الى « العين » فقلنا أنها نور بالاضافة الى الأجسام . ثم ذكرنا أن هذه العين ذاتها ظلمة بالاضافة الى العقل . ثم صعدنا درجة أخرى نحو التجريد فقلنا ان العقل ، وان كان نورا بالاضافة الى العين الا أنه ظلمة بالاضافة الى القرآن الكريم . وسيراً فى هذا الاتجاه قرر الغزالي أننا اذا كنا قد أطلقنا كلمة النور على هذه الموجودات التى تستمد نورها من غيرها ، فينبغى أن يكن الأنبياء سرح منيرة .

٤ - هنا نصل الى الدرجة الرابعة من النور ذلك أن النبى عليه السلام ( ومن سبقه من رسل وأنبياء ) يفيض نوره على من دونه من الناس . فهو قد حمل النور ، وبه أضاءت روحه كل من تبعه من المخلوقات

الانسانية . ولما كان النبي واسطة بين الخلق والخالق ، بين نور النور وبين الأشياء التي انعكس على صفحاتها هذا النور ، فانه عليه السلام يكون مصدرا لفيض المعارف والأنوار على من أرسل اليهم وخاطبهم وحاجهم ، والنبي عليه السلام يكاد زيتته يضىء ولو تمسسه نار . لكن النار قد مسته بالفعل وأضاءته . فاذا كان الرسول سراجا منيرا ، فان من أخذ عنه هذا النور يعد « نارا » فهذه النار هي مصدر كل الأنوار التي توجد فى العالم الأرضى .

ولكى يكون الأمر واضحا نشبه ذلك بضوء الشمس والقمر وأجسام العالم الأرضى ، فلنفرض أن ضوء القمر دخل من كوة بيت حيث وقع هذا الضوء على مرآة وهذه المرآة عكست ضوء القمر على الجدار المقابل لها ، وهذا الجدار عكس ضوء القمر على الأرض ، هنا نجد أن نور العالم الأرضى يرد أولا الى الجدار ، ثم يرد نور الجدار الى المرآة التى يرد نورها الى القمر . وهذا القمر بدوره قد استمد نوره من الشمس التى هي مصدر النور . هنا نجد أن هذه الأنوار تختلف فيما بينها من حيث الكمال . فالشمس اكمل من القمر ، لأنه أفاد نوره منها ، والقمر اكمل من المرآة لأنه منحها النور ، والمرآة اكمل من الجدار لأنها المسئولة عن سقوط النور عليه .

إذا كان الأمر كذلك ، أقصد إذا كان ثم ترتيب من حيث الشرف والكمال هنا فى عالمنا الأرضى هذا ، فان ثمة كمالا وترتيبيا وترقيا من الأشرف فالأشرف فى عالم الملكوت ، عالم الروح ، حيث نجد أن رتبة اسرافيل اعظم وأشرف رتبة من رتبة جبريل عليهما السلام . فالأشرف هو الأقرب من حضرة الربوبية التى هي منبع الأنوار كلها ، والأقل شرفا هو من يلى فى الترتيب غيره ومن يكون ينة وبين النور الأعظم عدة وسائط .

٥ - إذا عرفت ذلك ، أى عرفت أن الأنوار لها ترتيب « فاعلم أنه لا يتسلل ( النور ) الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع أول هو النور

لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترقيتها . فانظر الآن اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره أو بالنير في ذاته المنير لكل ما سواه : فما عندي ( الغزالي ) أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه ومنه ينزل النور الى غيره «(١)» .

على ضوء ما سبق نقول . اننا اذا اردنا ان نعبر تعبيرا دقيقا لقلنا ان ثمة نورا واحدا فقط هو الجدير بهذه التسمية ونقصد به مصدر هذا النور كله واننا لا ينبغي ان نستخدم كلمة النور الا في حقه وحده سبحانه . فاذا كنا نستخدم هذه الكلمة في حق غير الله ، فان استخدامنا لها يعد استخداما مجازيا . ذلك ان ما عدا الله انما يستمد نوره من الله سبحانه . أي ان الأجسام كلها لا تنير بذاتها وانما تستمد نورها من النور الأعظم الذي ينير بذاته ولذاته والذي هو « نور على نور » لا ينطفئ نوره البتة . ان نور الأجسام نور مستعار ، نور مؤقت ، نور ان اجلا أو عاجلا لا بد ان يخبو عن هذا الجسم أو ذلك لأنه ليس قائما بذاته ولذاته بل يقوم بالحق سبحانه . فالحق وحده هو النور وما عداه فظلام ، الحق سبحانه بيده الخلق والأمر ، ولنا الطاعة ، وله النور ومنه هو كائن ونحن نستنير بهديه فمادام نور الانوار جل شأنه وعظمت قدرته يمنحنا قسما من نوره فنحن نحيا ونعيش وندرك ، أما اذا حجب عنا هذا النور فاننا نصبح عدما : فالعدم هنا ليس الا حجب النور عنا . ذلك أن الوجود اما أن يكون واجبا بذاته أو واجبا بغيره ، والواجب بغيره وجوبه مستعار ووجوده أيضا كذلك ، لأن وجوده لا ينتمى اليه ذاته بل ينتمى الى من أوجبه وأوجده . فالوجود القائم بغيره المرتبط به يزول بقطع العلاقة بينه وبين غيره .

---

(١) مشكاة ص ٥٤ .

## ترقى العارف :

الحقيقة المطلقة اذن واحدة ، وواجب الوجود واحد ، ونور الأنوار واحد فاذا كان نمة موجودات واجبة وحقائق جزئية وأنوار جزئية فان هذه كلها موجودات سميت مجازا بهذه الاسماء فحسب . فالحقيقة الجزئية لا وجود لها الا بالحقيقة الكبرى . والأنوار الجزئية لا تنير الا باتصال النور الأعظم بها وهكذا . معنى هذا ان العارفين ، وقد ميزوا بين الحق والحلق ، وبين الواحد والكثر ، وبين النور الأعظم والأنوار الجزئية ، وبين القائم بذاته والموجودات القائمة بغيرها (١) ، فانهم سعوا الى تخطى الكثرة والتعدد الى سدرة المنتهى حيث نور الله ، حيث لا انا ولا أنت . لقد « رأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود الا الله تعالى ، وأن كل شىء هالك الا وجهه » لا أنه يصير هالكا فى وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور الا كذلك . فان كل شىء سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذى يسرى اليه الوجود من الأول الحق رضى وجودا لا فى ذاته ، لكن من الوجه الذى يلى موجدته فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط (٢) .

معنى هذا أننا اذا شدنا أن نعبر تعبيراً حقيقياً عما نراه لقلنا ليس ثمة الا الله ، فلا يوجد موجود وجوداً حقيقياً أصيلاً الا الله ولا شىء سواه . بعبارة أخرى ان للموجودات التى فى عالمنا الأرضى وجهين : وجه هى به موجودة ووجه آخر لا توجد به ( وهى به وحدة معدومة ) فالموجودات من حيث هى قائمة بنفسها لا علاقة لها بالله . فليس لها أى

---

(١) سبق أن أشرنا الى أن الغزالي تحدث فى غير موضع من كتبه عن « الحجب التى تحول بين القلب من جهة وبين العلم والمكاشفة من جهة أخرى » راجع على سبيل المثال : احياء علوم الدين م ٢ - ج ٢ ص ١٣٦٢ طبعة دار الشعب - القاهرة ، وراجع كذلك : كيمياء السعادة ص ٨٧ وما بعدها وراجع أيضا منهاج العارفين ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) مشكاة ص ٥٦ .

وجود البتة ، أما من حيث أنها قائمة بالله ولها صلة به فهي موجودة  
فالموجودات واجبة بالله ممكنة بنفسها ، والممكن يكاد يكون هو والعدم أمرا  
واحدا . بعبارة أخرى : لو لم ترتبط ارادة الله بالممكن لما خرج الى حيز  
الوجود الفعلى ولظل فى حيز الامكان . وعلى ذلك ينبغى أن نفهم قول الحق  
« كل شىء هالك الا وجهه » (١) بمعنى أن كل شىء غير الله فهو فى كل  
لحظة يمكن أن يكون هالكا لولا ارتباط النور الالهى به ، أى أن هذه  
الآية لا تعبر عن نهاية « الدنيا » بقدر ما تصف وصفا حقيقيا حال  
الموجودات كلها . فالموجودات بنفسها ، أو من حيث هي ، هالكة فى كل  
آن ، ومن حيث أنها متصلة بالله فهي موجودة مادام اتصال النور بها  
مستمر .

كذلك ينبغى أن نفهم على ضوء ما سبق قول الحق « لمن الملك اليوم ،  
لله الواحد القهار(٢) » . نقول هذه الآية ينبغى أن تفسر من حيث أن  
هذا التساؤل مطروح فى كل لحظة من لحظات الزمان ، لأن الملك فى كل  
يوم هو بلاشك لله . فاذا أراد سبحانه أن يفسد مملكته « أى يقنيها »  
ما منعه أحد من ذلك . فالخطأ الأكبر أن يفهم أن هذا التساؤل مطروح  
فى الدار الآخرة فحسب ، ان هذا الفهم ليس صحيحا ، ويكفى أن نذكر  
هنا أنه لا توجد فى الحياة الآخرة « أيام » حتى بقول الحق « لمن الملك  
اليوم » فاليوم والليل والضحى وغيرها من مفهومات زمانية ترتبط بالعالم  
المحسوس أما العالم المعقول فهو بعيد عن الزمان والمكان . فالعارف يفهم  
قول الحق « لمن الملك اليوم » على أن الملك فى كل آن من آتات الزمان لله  
وحده لا شريك له ، كما أن هذا الملك فى الحياة الآخرة له سبحانه .

ومما يرتبط بما سبق هو أنه ينبغى أن نضع كلمة « الله أكبر » فى  
وضعها الصحيح وأن نفهمها فهما صحيحا . فنحن نقول مثلا محمد أكبر  
من على . هنا نعقد مقارنة تتضمن بالتأكيد أوجه الشبه بين هذين

---

(١) س القصص : ٨٨ .

(٢) س غافر : ١٦ .



الشخصين ، ولهذا فهي جائزة الا أن هذه المقارنة لا مجال لها بين الخالق والمخلوق . فالله أكبر لا بالنسبة الى الموجودات ، وان كان ذلك مفهوما ، لكنه أكبر فى ذاته وأعظم فى ذاته لأنه لا أكبر سواه ولا أعظم منه وكيف نقارن الله بغيره حيث لا غير وكيف نقول الله أكبر من حيث لا يوجد أصغر منه ، وكيف نقول أعظم من حيث لا يوجد شيء دونه فى العظمة . . . . هنا ليس ثمة شيء الا الله ، ومادام وحده فكيف يصح أن نقارنه بغيره حيث لا غير !!! وليس فى الوجود معه ( سبحانه ) غير حتى يكون أكبر منه ، بل ليس لغيره رتبة المعية ، بل رتبة التبعية ، بل ليس لغيره وجود الا من الوجه الذى يليه . فالوجود وجهه فقط(١) .

هذا هو التفسير والفهم الصحيح لمثل هذه الآيات ، وهو تفسير، وان كان بند عن فهم العامة الا أن العارفين لا يفهمون النصوص الدينية الا على هذا الأساس . ذلك أنهم قوم ارتقوا من المجال الحسى الى المجال العقلى ، ومن المجال العقلى بدؤوا فى العروج الى سماء الحقيقة . فالعارفون لم يروا فى الوجود الا الواحد الحق : لم يروا الا نور الله ولم يسمعوا غير كلام الله ولم يشاهدوا الا الله ولم يشغل قلبهم بشيء غير الله .

ويرى الغزالي أن العارفين قد أدركوا ذلك بالذوق . وهذا لا يمنع من القول أن بعضهم قد أدركه عن طريق العرفان العلمى . ولعله يقصد بالعرفان العلمى هنا النظر العقلى الخالص ( كما هو الحال عند ابن سينا ) . وسواء اكان العارف قد وصل بالذوق والقلب أم بالعقل والاستدلال ، أم عن الطريقتين معا ، فان ما يجمع العارفين أنهم قد « انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضه واستوفيت فيها عقولهم ، فصاروا كالمهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر انفسهم أيضا . فلم يكن عندهم الا الله فسكروا سكرا دفع دونه

---

(١) مشكاة ص ٥٦ .

سلطان عقولهم ، فقال أحدهم « أنا الحق » وقال الآخر « سبحانى ما أعظم شأنى » وقال ثالث « ما فى الجبة الا الله » . وكلام العشاق يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » ولا يبعد أن يفاجيء الانسان مرأة فينظر فيها ولم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها هى صورة المرأة متحدة بها ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج .

الوحدة اذن التى ينتسدها العارف الغزالى ويسعى اليها هى وحدة شهود لا وحدة وجود . بعبارة أخرى : الاتحاد هنا اتحاد فكرى وليس اتصادا ماديا . والاتحاد هو بلغة الصوفية خاتمة الطريق وغاية الغايات التى يسعى اليها الصوفى وهى الفناء . فاتحادى بشىء مساو لفنائى فيه ، والفناء قد يكون ماديا وقد يكون روحيا ومعنويا ، وهو ما ذهب اليه الغزالى فى النص السابق (١) .

ونستطيع أن نقسم الفناء الى قسمين . فناء عن النفس وفناء عن الفناء . فالعارف قد فنى عن نفسه وعن فئاته لأنه لم يعد يشعر بنفسه فى الذات الالهية ولم يعد يشعر بعدم هذه النفس لأنه أن شعر بعدم شعوره لكان ذلك فى حقيقة الأمر شعورا بالنفس .

---

(١) راجع للغزالى : الأربعين فى أصول الدين - مكتبة الجندى بالقاهرة ( بدون تاريخ ) ص ٥٤ وكذلك معارج القدس - المكتبة التجارية بالقاهرة ( بدون تاريخ أيضا ) ص ١٣٤ . ويمكن الرجوع كذلك الى الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازانى فى كتابه « مدخل الى التصوف » دار الثقافة ١٩٧٤ ص ٢١٣ - ٢١٦ وكذلك ص ٢٣ . وراجع أيضا د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

## الله نور السموات والأرض :

انتهينا فيما سبق الى أن كلمة « النور » لا يجب أن يعبر بها تعبيراً حقيقياً إلا عن الله . فالله هو نور السموات والأرض ، والنور مساو للموجود . فكل موجود لابد أن تكون له صلة بالنور . سواء كانت صلة قوية أو صلة ضعيفة .

فالموجودات تتفاضل من هذه الجهة حسب قربها من النور أو بعدها عنه . وبمقدار نصيب كل فرد أو موجود من النور بمقدار ما تكون درجته أو رتته فالموجودات تقوم هنا على حسب نورها . ولما كان النور متغلباً في هذا الوجود المادى المحسوس ، ولما كنا نقول بأن الله هو وحده نور الأنوار أو النور الحق . فما هي العلاقة إذن بينه سبحانه وبين هذه الموجودات التى ينيها ؟

ان الاجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نقوم بعملية تحليلية وتركيبية نحلل فيها ترتيب الموجودات ابتداء من الحضرة الالهية حتى العالم السفلى . وتركيبية نصعد منها الى سدرة المنتهى حيث نجد هناك « نور السموات والأرض » .

- فالنور ، كما ذكرنا ، عبارة عما به ينكشف الشيء .
- وأعلى من هذا النور ما ينكشف به وله .
- وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه .

تم النور الحق ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستعداده لأن ذلك النور له فى ذاته من ذاته لا من غيره .

النور إذن درجات : ان اعتبرنا « النور الأول » فنحن هابطون . وان اعتبرنا الأجسام الأرضية المضاءة فنحن صاعدون . فى الهبوط نعرف أن النور الأعظم هو هو ، وفى الصعود نعرف أن هذا ليس ذاك . ولقد أشرنا الى أن العالم المحسوس ( السموات والأرض ) مشحون بالنور

نوعيه . الحسى والعقلى ، نور العين ونور العقل ، نور البصر ونور البصيرة . نور البصر لنشاهد به ما حولنا من موجودات ، ونور البصيرة لنشاهد به ما بداخلنا حيث نرى العالم المعقول بملائكته ورسله .

معنى هذا أن الموجودات الأرضية توجد لوجود النور . ولما كان هذا النور مترتبا فدما بينه وبين مصدره ، وجب ترتيب الموجودات على حسب ترتيب النور . هنا يبدأ أثر نظرية الفيض الأفلوطينية واضحا كل الوضوح (١) رغم أن الغزالي لم يكتف بانكار هذه النظرية بل هاجمها فى شخص الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا فالغزالي أفاد من هذه النظرية ولكنه طوعها طبقا لرأيه فى النور . فالنور بفيض من النور الأول على الموجودات عن طريق ترتيب تنازلى يحدث نجد أن كل موجود يفيض على الموجودات التالية له حتى نصل الى العالم المحسوس فالنبي قد أفاد نوره من الوحي ، وان الوحي اقتبس نوره مما يعلوه كما أن النبي (أى السراج المنير) أفاض نوره على ما يليه وهكذا معنى هذا أنه لا يوجد الا نور واحد حقيقى ، وأن الأنوار الأخرى لا تنير من ذاتها بل من غيرها . ولهذا فإنها فى الحقيقة تجليات للنور الأعظم فاذا كان الانسان فى توابته وجهه يشاهد نورا ، فان ذلك معناه فى الحقيقة أنه يشاهد الله . فلا نور الا نوره . وعلى هذا يفهم الغزالي قول الله « فأينما تولوا فثم وجه الله » . فنحن برؤيتنا للأجسام « المنيرة » انما ندرك فى الحقيقة النور . ولما كانت الرؤية من غير « نور » منعدمة ، فاننا برؤيتنا لأى موجود نولى وجهنا قبله انما نرى فى الحقيقة الله .

واذا كان معظم الناس يقولون « لا اله الا الله » فان الغزالي هنا بهضل القول « لا اله الا هو » لانه لا هربة لأحد سواه ، فهو الكل أنى وليب وجهك . معنى هذا أنك باشارتك الى أى موجود فانما تشير فى الدخبة الى

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١١٦ وما بعدها . وقارن فى هذا الصدد :  
لويس جارديّة : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى ص ١١ .  
(٢) البقرة : ١١٥ .

وجه من وجوه التجلى الالهى . فكل ما أشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الى الله وان كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التى ذكرناها . فكل ما فى الوجود فنسبته اليه سبحانه كنسبة النور الى الشمس . ولهذا فان قولنا « لا اله الا الله » توحيد العوام ، والقول « لا هو الا هو » توحيد الخواص ، لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدخل لصاحبه فى الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة . ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية . وليس وراء ذلك مرقى . إذ الترقى لا يتصور الا بكثرة فانه نوع اضافة يستدعى ما منه الارتقاء وما اليه الارتقاء . وإذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة وبطلت الاضافات وطاحت الاشارات ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع واستحال الترقى فاستحال العروج . فليس وراء الأعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع انتفاء الكثرة عروج .

وعلى هذا نفهم قول من قال من العارفين ما رأيت شيئا الا ورأيت الله معه ويستشهد على قوله بما ذكره الله فى كتابه « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم » . فالعارفون يفسرون هذه الآية على ضوء أن أى شىء تصح رؤيته لا بد أن يرى أرباب البصائر الله معه . بل أن التىء يرى لأن الحق معه إذ لا وجود له الا بالحق . وقد تجاوز بعض العارفين هذه الدرجة فقال « ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله » وهذا يتفق مع قول الحق جل شأنه « أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » هنا نحد أن من يرى فانه يرى الله أولا وهو إذا رأى الأشياء فانه يراها من خلال الله أولا فرؤية الله عنده سابقة على رؤية غيره . وهو أن رأى غير الله فانه لا يراه الا فى حضور الحق سبحانه . هنا الفرق بين هذا العارف وبين من سبقه أن من يرى الله أولا صاحب مشاهدة أما من يرى الله برؤيته الأشياء أو مع الأشياء فانه يعد صاحب استدلال ، وهو بلاشك يمثل درجة على طريق التصوف الذى ينتهى بالمشاهدة كما ذكرنا من قبل .

على أن ما يميز طريق الاستدلال على وجود الله الذى هو طريق العلماء الراسخين هو أنه يرتبط الى حد كبير بالنور الظاهر ، نور البصر ، وهو طريق يمكن أن يحجب بغياب الشمس لأنها اذا احتجبت فان طريق الاستدلال هذا يمكن أن يغرب بغروبها . أما طريق المشاهدة فليس كذلك لانه انما يعتمد على نور البصيرة . ذلك النور الذى لا يغرب لئله لانه خالد خلود مصدره ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وان كان قويا عند البعض خافتا عند البعض الآخر . فالبصيرة تدرك الله من خلال النور الباطن فيها(١) .

### عالم الملك وعالم الملكوت :

بعد أن بينا رأى الغزالي فى النور لايد لنا أن نتحدث هنا ، واستكمالا لما سبق ، عن العلاقة بين هذين العالمين : العالم العلوى والعالم السفلى ، عالم الغيب وعالم الشهادة وقبل أن نتحدث عن هذه العلاقة نشير الى أن الغزالي قد حدد بعض الاصطلاحات المستخدمة هنا وبين معناها .

من هذه المصطلحات يذكر « عالم الملكوت » ليدل به على عالم الغيب الذى هو فى الحقيقة عالم النور . وقد أطلق عليه كلمة « غيب » لأنه يغيب عن عقول وأفئدة الكثيرين رغم أنه أظهر من كل ظاهر . وقد يكون غائبا « عن هذه الافئدة لأنه لا ينال أو يدرك بالحس لأنه ليس محسوسا بالمعنى الشائع لكلمة « حس » .

أما « عالم الشهادة » فانه يطلقه على العالم الحسى . ذلك العالم الذى يشهده كل منا بحواسه ، بحيث أن من ينكره يمكن أن يكون فى زمرة المجانين .

---

(١) راجع للغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ص ٢٥ .

أما عالم القدس : فنذهب الغزالي الى أن أحدا لا يمكن أن يصل اليه عن طريق الحس والخيال ، بل عن طريق العقل والبصيرة فحسب وإذا كان الغزالي يستخدم كلمة « حظيرة القدس » فإنه يشير بها الى « عالم القدس » أيضا . لكنه يستخدم كلمة « حظيرة القدس » من حيث أن أحدا لا يدخله أو يخرج منه . فهو مكان يحظر على الغرباء دخوله أو اقتحامه .

أما « الوادى المقدس » فإن الغزالي يقصد من هذا الروح البشرية والتي ينطبع على صفحاتها ما هو مكتوب فى اللوح الالهى المحفوظ . فالروح البسترى هو مجرى لوائح القدس .

كذلك نجد أن الغزالي يرى أن « الطور » مثال للموجودات العظيمة الثابتة فى عالم الملكوت . و « الوادى » مثال للموجودات العلوية التي تتلقى ، كما قلنا ، المعارف العينية ، ومنها تجرى هذه المعارف الى النفوس البشرية . و « الوادى الايمن » مثال للمنيح الأول للمعرفة و « النار » مثال لروح النبى الذى وصفه القرآن بأنه سراج منير . و « الجذوة والقبس والشهاب » أمثلة لمن يتبع النبى على استبصار لا على مجرد تقليد . و « الاصطلاء » مثال للمشاركة بين النبى وتابعيه . و « الوادى المقدس » مثال لأول منزلة من منازل ترقى النبى . و « خلع النعلين » مثال لهجرة الدارين : الدنيا والآخرة . و « القلم » مثال لانتقاش علم الغيب فى النفوس القابلة . و « اللوح المحفوظ والرق المنشور » مثال للنفس التي يسجل فيها هذا العلم . و « اليد » مثال للملك المسخر لكتابة العلوم . و « الصورة » مثال لمجموع اليد والقلم واللوح ، وهى فى الانسان صورة الرحمن . لان رسول الله يقول « خلق الله آدم على صورة الرحمن . و « الماء » الذى قال الله فيه « أنزل من السماء ماء » مثال للمعرفة . و « الأودية » الواردة فى نفس الآفة فى قوله « فسالت أودية بقدرها » مثال للقلوب وهكذا (١) .

---

(١) راجع مقدمة المشكاة ص ١٩ .

بعد هذه الاسارة الموجزة لمعنى بعض المصطلحات الواردة فى القرآن الكريم وما يقابلها فى العالم المحسوس يبدأ الغزالي فى بيان الصلة بين العالم المعقول والعالم المحسوس فيقول :

ان العالم المحسوس عالم الملك والشهادة وسيلة نستطيع أن ندرك من خلالها العالم المعقول عالم الغيب والملكوت . ولا بد أن تكون هنا صلة بين هذين العالمين لكي نستدل على وجود الواحد منهما عن طريق الآخر . لأن هذه الصلة اذا كانت مفقودة بينهما استحالة علينا أن نصل من المحسوس الى المعقول أو من المعقول الى المحسوس . كما أن هذه الصلة لا ترقى الى درجة الوحدة والاتحاد والتطابق التام ، لأن هذا من شأنه أن تفقد كلمة « صلة » معناها لأن « الصلة » تعنى وجود طرفين بينهما صلة ما . فان كان ثمة وحدة فكيف نسعى الى تحديد صلة بين الشيء ونفسه ! ! . هذا معناه أن الاختلاف بين عالم الملك وعالم الملكوت ليس اختلافاً كلياً كما أن التشابه بين هذين العالمين ليس تشابهاً كلياً . هناك اذا صلة بين هذين العالمين . ولكي نعبر من هذا العالم المحسوس الى ذلك لا بد أن نسلك « الصراط المستقيم » صراط الذين أنعم الله عليهم بالعقل وبالدين ، بالبصر والبصيرة .

يذهب الغزالي الى القول بأن الرحمة الالهية جعلت عالم الشهادة على غرار عالم الغيب ويقول بتعبيرات وآراء يصعب علينا أن نفهمها الا على ضوء ما ذهب اليه أفلاطون فى محاوراته وخاصة محاورتى « فيدون » و « الجمهورية » . فما من شيء من هذا العالم الا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، ونوضح ذلك بشيء من التفسير فنقول :

ان الجواهر النورانية الشريفة التى توجد فى العالم المعقول والتى يعلوها نور الأنوار يقابلها فيما يتعلق بالعالم الأرضى ، عالم الشهادة : الشمس والقمر والكواكب وهذا نفس لنا أن السالكين الى الله قد وقفوا أحياناً عند هذه الكواكب على أن أحدها (الشمس أو القمر مثلاً) يمكن أن



يكون الها • غير أنه سرعان ما اتضح لهم أو لغيرهم أنه يافل ، فكان أن ترقى منه الى رب الارياب • ولنقرأ معا فى هذا الصدد الحوار الذى دار بين سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين قومه ومحاولته هديهم ووضعهم على الصراط المستقيم • يقول الحق « ٠٠٠ » واذ قال ابراهيم لأبيه آزر اتخذ اصناما آلهة انى اراك وقومك فى ضلال مبين • وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (لاحظ هنا كلمة ملكوت من حيث أنها تشير الى العالم الغيبي ، وارتباطها بالسموات والأرض ، حيث لم يقل الله : نرى ابراهيم السموات والارض) وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى • فلما اقل قال لا احب الاقلين • فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما اقل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين • • فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ، هذا اكبر • فلما اقلت قال يا قوم انى برىء مما تشركون • انى وجهت وجهى للذى قطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين « (١) » •

مما يتضح لنا أن الكوكب بأفوله قد فقد هويته فى هوية القمر • وأن القمر بدوره قد فقد هويته فى الشمس • فاذا كانت الشمس تغرب ، فان ابراهيم قد وجه وجهه (وليس التوجيه هنا مكانيا بطبيعة الحال وانما هو توجه تليى وعقلى ) الى العالم المعقول ألا وهو النور الذى تستمد منه شمس العالم المدسوس نورها • هذا « النور على النور » ثابت لا يقسوى ولا يضعف ، أما الموجودات التى تستمد نورها منه فتتفاوت فيما بينها • ولهذا فان هذا النور بمنابة « الطور » أى الجبل الرأسخ الثابت العالى ويقابل هذا الجبل الوديان التى يقصد بها الغزالى النفوس البشرية تلك الوديان التى تتلقى نفائس الجبل • ونحن نعلم أن لكل نفس قلبا ولهذا فقد اطلق الغزالى على القلوب كلمة « الوديان » فهذه الوديان تعد مداخل الى النفوس • ويشير الغزالى هنا الى أن معتج هذه الوديان ( قلوب الناس )

الأتبياء ثم العلماء من بعدهم •

(١) الاتعمام ٧٤ - ٧٩ •

ويرى الغزالي أن من آمن بالأنبياء عن طريق التقليد والاستدلال فإن حظه من النور الجذوة والقبس والشهاب . أما من يؤمن بالأنبياء والرسول عن طريق البصيرة فإنه حينئذ يكون « مصطليا » من النور . فمن معه النور يصطلى به لا أن يلجمه أو يراه للحظات . ويضيف الغزالي في معرض حديثه عن مقابلة العالم المحسوس للعالم المعقول قائلا « وان كان أول منزل الأنبياء الترقى الى العالم المقدس عن كنورة الحس والخيال . فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادى المقدس الا بإطراح الكونين - أعنى الدنيا والآخرة - والتوجه الى الواحد الحق . ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحازيتان - وهما عارضان للجوهر النوراني البشرى يمكن اطراحهما مرة والتلبس بهما أخرى . فمثال اطراحهما عند الاحرام للتوجه الى كعبة القدس خلع النعلين(١) .

وفى الحضرة الربوبية نجد « القلم » و « اللوح المحفوظ » . و « اليد » و « الصورة » هذه المصطلحات يرى الغزالي أن ما يشتمل عليها ويقابلها فى العالم المحسوس الانسان فالانسان صورة مختصرة وجامعة لكل ما فى العالم . وهذه الصورة ، صورة الانسان مكتوبة بخط الله جل شأنه . هذا الخط الذى ليس له نظير البتة : انه خط بلا حروف أو ارقام كتبه الله سبحانه بقلمه الذى تنزهه عن أن يكون خشبا أو حديدا . وكتبه بيده التى ليست لحم ودم وعظم ولو لم يكن الأمر كذلك ، فكيف كان يستطيع الانسان أن يدرك الله ويصل اليه . لو لم يكن ثمة علامة ما أو مناظرة من وجه ما كيف كان للانسان أن يصل الى الحضرة الالهية . ان ادراك الانسان لله ، دليل قاطع على أن ثمة بذرة الهية موضوعة فى الانسان يمكن أن ينمىها الانسان ويروىها كى تصل الى مصدرها الرئيسى . ان سعى الانسان معناه أن ثمة شوقا الهيا موضوعا فيه من قبل الله يسعى به العبد نحو ربه .

---

(١) ص ٧٠ من المشكاة .

ويرى الغزالي أن ثمة خمس قوى فى الانسان عامة هى :

- ( أ ) الروح الحساس
- ( ب ) الروح الخيالى
- ( ج ) الروح العقلى
- ( د ) الروح الفكرى
- ( هـ ) ثم الروح القدس

فالروح الحساس والروح الخيالى يشترك فيهما الانسان والحيوان .  
أما الروح العقلى والروح الفكرى فهما يختصان الانسان وحده . ذلك أن  
أحدهما وهو الروح العقلى يدرك المدركات الكلية المجردة عن المادة . أما  
الثانى وهو الروح الفكرى فهو الذى يدرك العلاقات ان بالسلب والايجاب ،  
وهو الذى يقوم بعملية القياس والاستدلال . وأخيرا فان الروح القدس  
لا توجد الا لصفوة الناس اذ هى خاصة بالأنبياء والأولياء فحسب وقد ذهب  
الغزالي الى أن هذه الأرواح الخمسة توازى أو تقابل المشكاة والزجاجة  
والمصباح والشجرة ثم الزيت . ويعقب على ذلك كله بالقول « اذا كانت هذه  
مترتبة بعضها على بعض : فالحس هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للخيالى،  
اذ لا يتصور الخيالى الا موضوعا بعده ، والفكرى والعقلى يكونان بعدهما ،  
فبالحرى أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح والمشكاة كالمحل للزجاجة :  
فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة . واذا كانت هذه كلها  
أنوار بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور » أى يكون الوجود  
كله هو الله . يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقدمة كتاب . .  
مشكاة الأنوار :

« . . . فالروح الحساس فى موازاة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال  
ثقوب الحواس كما يتفد النور من المشكاة . والروح الخيالى فى موازاة  
الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهذيب

ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى ، كما تضبط الزجاجاة نور المصباح وتحفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها والروح العقلية فى موازاة المصباح لأنه مركز الاشعاع العقلية كما أن المصباح مركز الاشعاع النوراني الحسى . والروح الفكرية فى موازاة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر ، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة . وقد ذكرت شجرة الزيتون خاصة لأن زيتها أنقى الزيوت وأصفاها وأكثرها اشتعالا ، فهو بذلك أصلح الزيوت للمصابيح . والروح القدس النبوية فى موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغا يجعله يكاد يضىء ولو لم تمسه نار . وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت بحيث تستغنى عن مدد علمى خارجى يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم» (١) .

هذه هى فكرة النور عند الغزالي وعلاقتها بالوجود وفهمه لهذا الوجود من خلالها ، إذا كان لنا أن نلخص ما ذكرناه هنا عن هذه الفكرة قلنا :

١ - أن الغزالي يرى أن لهذا العالم أصلا مباينا له كل المباينة ، وهذا الأصل هو النور ، هو الله . وليس ثمة داع لاثبات هذا الأصل بقدر ما ينبغى لنا أن نقرره وأن ندرك علاقته بعالمنا المحسوس .

٢ - هذا النور له صلة قوية بالعالم المحسوس ولكن هذه الصلة لا تصل الى حد الاتحاد المادى بل انها يمكن أن تكون اتحادا فكريا روحيا . فالنور الحق وأن كان منفصلا عن العالم من جهة إلا أنه متصل به من جهة أخرى .

٣ - علينا أن نميز بين النور بالمعنى الحسى والنور بالمعنى المعقول فالنور بالمعنى الحسى يقوم بالنور المعقول ولا يوجد الا به . إذ أنه ينطفىء

---

(١) ص ٢١ من المشكاة .

بمجرد أن تقطع الصلة بينه وبين نور العالم المعقول . أما العالم المعقول  
فإن نوره دائم ثابت لا يخبو البتة .

٤ - ثمة درجات للنور فى العالم المحسوس وأخرى فى العالم  
المعقول . وشرف الموجودات أو خستها ترجع الى مدى صلة هذه  
الموجودات بالنور الحق . فيقدر ما تكون قريبة منه تكون شريفة عالية  
ويقدر ما تكون بعيدة عنه تكون وضيعة هابطة .

٥ - هذا النور الأعظم بيده الخلق والأمر ، بيده الوجود والعدم،  
بيده الكون والفساد فغياب النور عن الشيء فساد له (لهذا الشيء) ،  
وبوجوده يوجد الشيء . فالعدم فى الحقيقة دليل على عدم النور . أما  
الموجود فهو يعنى النور . بعبارة أخرى : النور هو الحياة وهو الوجود .

٦ - اذا كان الأمر كذلك فإن الأشياء كائنة فاسدة ، موجودة  
ومعدومة فى آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين : فبالجهة التى لها فى  
أنفسها فانها معدومة أما الجهة التى للنور ، التى لله فانها بها موجودة .  
بعبارة أخرى ان الموجودات من حيث انها ممكنة فى نفسها فهى معدومة .  
ومن حيث انها متعلقة بالنور الالهى فهى موجودة : ان اعتبرت الموجودات  
فى حد ذاتها فهى معدومة وان اعتبرتها لله فهى موجودة .

٧ - الوجود اذن هو النور ، والنور هو الوجود . وبما أن النور :  
وأقصد نور البصر والبصيرة موجود فى كل مكان ، فإن ثمة وحدة  
شهود هنا . فأيما نولى وجهنا فسوف نجد الله ، سوف نجد النور .

٨ - وعلى ذلك فلا هو الا هو . ليس ثم الا الله . فلا شيء غيره  
ولا شيء سواه ، ففى اشارتك الى اشارة الى الله . وفى اشارتى اليك  
استارة الى الله أيضا : فنحن نرى الله أولا مع الأشياء ، ثم بعد هذا نرى  
الأشياء من خلاله ، ثم لا نرى الأشياء بل نراه . نراه سبحانه بالعلم  
الراسخ القائم على الاستدلال ثم نراه بالمشاهدة من خلال البصيرة .

#### ٩ - القواعد العشرة :

أما بعد : فإن خير ما نحتتم به هذا الحديث الموجز عن « تصوف » الغزالي ، أن نذكر هنا القواعد العشرة التي ذهب الى انه من الواجب على المرء اذا أراد أن يسلك الطريق ، اتباعها إذ انها على حد قوله « توقظ النائم وتقيم القاعد » .

#### القاعدة الأولى :

النية الصادقة الواقعة من غير التواء لقوله عليه الصلاة والسلام « وانما لكل امرئ ما نوى » . والمراد بالنية عزم القلب وبالصادقة انهاؤها للفعل والترك للرب ، وبالواقعة استمرارها على هذه الخلة الاثيرة لان للتكرار تأثير ليس لغيره وعلامتها عدم تغيير جزمه باعراض فانية وباقيته في عزمه فان العمل للحق ولا بد من الحق فلا يترك ما عزم عليه الخلق .

#### القاعدة الثانية :

العمل لله من غير شريك ولا اشتراك ، لقوله عليه السلام « أعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك » . وعلامته أن لا يرضى بغير الحق ويرى ما سواه قاطعا فيجتنب الخلق لقول النبي المختار « تعس عبد الدينار » وليترك لله سبحانه وتعالى جميع أمانيه لقوله عليه السلام « من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، وأكدها الشبهات فأحذرهما أن تصيبك لقوله عليه السلام « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » .

#### القاعدة الثالثة :

موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ومخالفة النفس بالصبر على الفراق والمشاق وترك الهوى وجفاء الملاذ والمكان والخلاف . ومن تعوده خرج عن الحجاب ودخل في الانكشاف فعاد نومه سهرا واختلاطه عزلة وشبعه جوعا وعزته ذلة ومكالمته صمتا وكثرته قلة .

#### القاعدة الرابعة :

العمل بالاتباع لا الابتداع لئلا يكون صاحب هوى ولا يزهو برأيه  
زهوا فإنه لا يفلح من اتخذ لنفسه فى فعله وليا لقوله عليه السلام :  
« عليكم بالسمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا » .

#### القاعدة الخامسة :

الهمة العلية المجردة عن تسويق يفسدك . فقد جاء لا تترك عمل  
يومك لغدك لأن بعض الاعمال من بعضها والا فمن رضى بالادنى حرم  
الاعلى .

#### القاعدة السادسة :

العجز والذلة لا بمعنى الكسل فى الطاعات وترك الاجتهاد ، بل  
عجزك عن كل فعل الا بقدرة الحق الجواد ، وان ترى الخلق بعين التوقير  
والاحترام . فان بعضهم وسائط بعض اجلالا لحضرة ذى الجلال والاکرام  
لانه سنة الله سبحانه وتعالى اذا اراد شيئا ما اضاف اليه بنفى الوسائط .  
وان اراد جلال حضرته تعظيما اضافه لغيره رعاية الضوابط . فلذا علمت  
ان الكل بيد الله سبحانه وتعالى والمرجع اليه وتكبرت فقد تكبرت عليه  
الا بأمر وصل اليك من لديه . فاجعل عجزك فى جنبه ومسكنتك له بالاعتذار  
ولا تتصور قدرة لك فانها منازعة فى الاقتدار .

#### القاعدة السابعة :

الخوف والرجاء معنى ، وعدم الاطمئنان بجلال الاحسان الا عند  
العيان فحسن ظنك منك بالجواد الحسان .

#### القاعدة الثامنة :

دوام الورد : أما فى حق الحق أو حق العباد .

#### القاعدة التاسعة :

المدائمة على المراقبة ولا يغيب عن الله سبحانه وتعالى طرفة عين .  
فمنذ والم على مراقبة قلبه لله سبحانه وتعالى ونفى غير الله وجد الله

واحسانه • وعلم اليقين يحصل ذلك لك بجملته • وهو أن ترى الحركات  
والسكنات والاعيان بتحريكه وتسكينه وقدرته سبحانه لا يستغنى عنه  
شيء ثم تزيد مراقبته الى أن تترقى الى عين اليقين ثم يغنى عن ذلك به ،  
وذلك حقيقة اليقين • فيقول • ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه سبحانه  
وتعالى ...

#### القاعدة العاشرة :

علم يجب الاشتغال به ظاهراً وباطناً اجتهاداً • لان من ظن انه  
استغنى عن الطاعة فهو مفلس معاد لقوله سبحانه « قل ان كنتم تحبون  
الله فاتبعونى يحببكم الله » (١) •

---

(١) الغزالي : القواعد العشرة ص ٩٩ - ١٠٦ •





# الفصل السابع

## محي الدين بن عربي

### (الشيخ الأكبر أو سلطان العارفين)

١ - تمهيد :

فى تاريخ كل مبحث أو علم من العلوم الانسانية شخصيات بارزة لا يستطيع الدارس أن يتناول هذا الفرع أو ذلك من أفرع الدراسات الانسانية الا بالرجوع الى هذه الشخصية أو تلك .

ومحي الدين بن عربي احدى هذه الشخصيات والعلامات البارزة فى تاريخ التصوف عامة والتصوف الاسلامى خاصة . وأقول انه كان شخصية بارزة بكل معانى الكلمة لأنه لم يكن صوفيا « تقليديا » ان صح التعبير كبعض الصوفيين الذين يمر عليهم الدارس . ذلك أن ابن عربي - كما سنرى كان فريدا فى كل شىء : كان فريدا فى غزارة الانتاج الصوفى العميق . كان فريدا فى تمكنه من الأدب واستخدام الاسلوب الرمزى ، كان فريدا فى معالجته لبعض الألفاظ العربية الواردة فى القرآن وتفسيرها تفسيراً لانجد له من قبل وبعد نظيراً . كان فريدا فى موقف الأصـدقاء والمريدين معه من جهة ووقوف خصومه فى وجهة من جهة أخرى .

لقد كانت كتابات ابن عربي ، كما سنرى ، بحراً زاخراً بشتى العلوم والمعارف ، وكانت مؤلفاته مرآة يرى كل مفكر فيها أصلته أو «سـطديته» ، لان من يقف أمام المرآة لن يرى فيها أكثر من حجمه وقدره

## ٢ - المولد والنشأة :

ولد أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائي ( نسبة الى حاتم الطائي ) ولد في السابع (١٧) عشر من رمضان عام ٥٦٠ هـ (الموافق ٢٨ يوليو سنة ١١٦٥م) بمدينة « مرسية » . وكان يعرف في الأندلس باسم « ابن سراقه » . أما في المشرق فكان يعرف بان عربي من غير أداة التعريف تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي (١) . وفي عام ٥٦٨ هـ أي بعد مولده بثمانيّة أشهر دخل إلى « زاشبيلية » حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاما . ولم يكن بقاؤه في اشبيلية عبثا ، بل انه في هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحديث . حيث أتم دراسته في هذين الفرعين في مدينة ( سبته ) . وقد قام ابن عربي خلال هذه الفترة بزيارة تونس عام (٥٩٨ هـ) ، حيث سافر بعد ذلك ، وبغير رجعة الى المشرق (٢) .

ونواصل مع ابن عربي رحلة حياته ، فنجد انه زار مكة عام ٦٠١ هـ ثم بغداد ، ثم حلب ، والموصل ، وآسيا الصغرى ، ثم كانت نهاية رحلته كلها في دمشق حيث توفي بها عام ٦٣٨ - ١٢٤٠م ، حيث دفن في سفح جبل « ماسيون » (٣) .

وقد ولد ابن عربي في ظل سلطة دينية تقية ، وذلك واضح من قوله « - ٠٠٠ نادى بعض الرعايا سلطانا كبيرا بمرسيه ، فلم يجبه السلطان . فقال الراعي كلمنى ، فان الله تعالى كلم موسى . فقال له السلطان :

---

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص٣٤٣ من طبعة دار الشعب بالقاهرة) .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص٣٤٤ طبعة دار الشعب) .

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للنبهاني ج١ ص١٢ - دار صادر - بيروت . بدون تاريخ ، راجع كذلك قوات الوقفيات نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ص٢١ دار النهضة المصرية) .

حتى تكون أنت موسى' . فقال له الزاعى : حتى تكون أنت الله . فمسك السلطان له فرسه حتى ذكر له حاجته . كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس يقال له ' محمد بن سعد بن مردنيش ' الذى ولدت أنا فى زمانه وفى دولته بمرسيه « (١) » . . .

كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر فى ظل أسرة تقية ورعة مال أعضاؤها الى طريق الزهد والتصوف . فقد قال ابن عربى فى فتوحاته « . . . وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدره) كان قد ملك مدينة تلمسان ، وكان فى زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له عبد الله يحيى بن يغان التونسى ، عابد وقته ، كان بموضع خارج تلمسان يقال له « العباد » . وكان قد أنقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يزار . بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين : أفادير (وفى نسخة : أقادير) والمدينة الوسطى ، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ، ملك المدينة ، فى خوله وحشمه . فقيل له : هذا أبو عبد الله التونسى عابد وقته . فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ ، فرد ، عليه السلام . وكان على الملك ثياب فاخرة : فقال له : بأشيوخ : هذه الثياب التى أنا لابسها ، تجوز لى الصلاة فيها ؟ فضحك الشيخ . فقال له الملك : مم تضحك ؟

قال : من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك مالك تشبيه عندى الا بالكلب ، يتمرغ فى دم الجيفة وأكلها وقذارتها . فإذا جاء يبول زرع رجله حتى لا يصيبه البول . وأنت وعاء ملئ حراما وتسال عن الثياب ومظالم العباد فى عنقك ؟

قال : فبكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ .

---

(١) راجع أسين بلانثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥ - ٦  
ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥ م .

فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل ، فقال : أيها الملك !!  
قد فرغت أيام الضيافة ، فاحتطب . فكان يأتى بالحطب ويأخذ قوته  
ويتصدق بالباقي . ولم يزل فى بلده كذلك ، حتى درج ودفن خارج تربة  
الشيخ ، وقرره اليوم بها يزار . فكان الشيخ اذا جاءه الناس يطلبون  
أن يدعوا لهم ، فيقول لهم ، التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان ، فإنه ملك  
وزهد . ولو ابتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد(١) .

أما عن خال بن عربى « أبو مسلم الخولانى » فقد ذكر عنه أنه  
كان من أكابر الصوفية « كان يقوم الليل ، فاذا أدركه العياء ضرب  
رجليه بقضبان كانت عنده ، ويقول لرجليه : أنتما أحق بالضرب من  
دابتى »(٢) .

وعن أحد أعمامه قال ابن عربى ، « . . كان لى عم أخو والدى شقيقه ،  
اسمه عبد الله بن محمد بن عربى ، كان له هذا المقام (أى مقام شم الانفاس  
الرحمانية) حسا ومعنى . شاهدت ذلك منه قبل رجوعى لهذا الطريق فى  
زمان جاهليتى » .

أضف الى ذلك كله وقبله أن والد ابن عربى نفسه كان رجلا صالحا  
ذا بصيرة نفاذة لاتخطيء . . . هكذا حدثنا ابنه .

فقد ذهب (الابن) الى أن والده قد أنبأهم باليوم الذى سوف يموت  
فيه . وقد كانت نبوءته صادقة . ليس هذا فحسب ، بل ان هذا الأب قد  
بدت عليه علامات التقوى والصلاحية والنور اثناء موته ويعده ، بحيث  
شك الحاضرون فى أمر موته . فقد قال ابن عربى ، وهو بصدد حديثه  
عن أبيه . . . وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرنى بموته يوم

---

(١) أسدين بلاثيوس ص ٧ .

(٢) عن بلاثيوس ص ٧ .

الأربعاء ، وكذلك كان . فلما كان يوم موته وكان مريضاً شديداً المرض ، استوى قاعداً غير مستند ، وقال لى . يا ولدى : اليوم يكون الرحيل واللقاء ! « فقلت له : كتب الله سلامتك فى سفرك هذا وبارك لك فى لقائك . ففرح بذلك وقال لى « جزاك الله يا ولدى عنى خيراً ، فكل ما كنت أسمع منك تقوله ولا أعرفه ، وربما كنت أنكر بعضه ، هو ذا أنا أشهده » . تم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء لها نور يتلألأ ، فشعر بها الوالد ، تم ان تلك اللمعة انتشرت على وجهه الى أن عمت بدنه . فقبلت يده وودعته ، وخرجت من عنده ، وقلت له : أنا أسير الى المسجد الجامع الى أن يأتينى نعيك . فقال لى : رح ولا تترك أحدا يدخل على . وجمع أهله وبناته . فلما جاء الظهر جاءنى نعيه . فجئت اليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت . وعلى تلك الحالة دفناه . وكان له مشهد عظيم «(١)

ولم تكن اسرة ابن عربى ( سواء فى ذلك أقاربه من جهة الام والاب ) هى وحدها الصالحة أو المتدينة ، بل انه قد زرق أيضاً زوجة لا تقل تقوى وورعا عن الأعمام والخيالن فقد ذكر فى فتوحاته فى هذا الشأن « . حدثتني المرأة الصالحة : مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمن البجائى ، قالت « رأيت فى منامى شخصاً كان يتعاهدنى فى وقائعى ، وما رأيت شخصاً قط فى عالم الحس . فقال لها : تقصدين الطريق ؟ قالت له : « أى - والله - أقصد الطريق ، ولكن لا أدرى بماذا » ؟ قالت ، فقال لى : « بخمسة وهى التوكل ، واليقين والصبر والعزيمة والصدق . فعرضت رؤياها على ، فقلت لها : « هذا مذهب القوم » (٢) وتمضى السنوات بشيخنا حتى جاءت له سكرة الموت فقال واصفاً - نهايته « مرضت ، فغشى على فى مرضى بحيث انى كنت معدوداً فى الموتى ،

(١) بلاتىوس ص ١١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية السفر الرابع - الباب الثالث والخمسون ص ٢٦ - ٢٦١ نشرة د عثمان يحيى - الدار القومية سنة ١٩٧٥ . وراجع بلاتىوس ص ٩ .

فرأيت قوما كريهي المنظر يريدون انابتي . ورأيت شخصا جميلا طيب  
الرائحة، شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم . فقلت له من أنت ؟ فقال :  
أنا سنورة ، « يس » ادفع عنك فافقت من غشيتى تلك ، واذا بأبى ، رجمه  
الله ، عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة « يس » وقد حتمها ، فأخبرته  
بما شهدته « (١) » .

### ٣ - مؤلفاته :

على الرغم مما قيل بشأن أهمية ابن عربى واختلاف الباحثين  
والدارسين بشأنه ، بل وانقسامهم فيما بينهم : بين مهاجم لذهبه وبين  
مناصر ، الا أن احدا من الطرفين لم يختلف على مؤلفات ابن عربى  
سواء من حيث الكم والكيف . فلقد أجمع المؤرخون على أن ابن عربى  
قد فاق السلف والخلف فى هذا الصدد . بحيث يصعب على أى باحث  
أن يقارن انتاجه بانتاج غيره . فهو بذ الفارابى وابن سينا والغزالى  
والطوسى والسهرودى وغيرهم وغيرهم على ما لهؤلاء من غزارة الانتاج .

بل انه يصعب على المرء أن يتصور كيف أن ابن عربى ، بمفرده  
استطاع أن يدون هذه المؤلفات المتباينة ، وأن يقف على كل فرع من  
موضوعاتها موقف الباحث المتمكن من موضوع بحثه . وهنا يتحدث  
المؤرخون عن مئات الكتب التى تركها لنا ابن عربى ومعظم هذه الكتب  
قد فقد والباقي منها مازال مخطوطا ، حيث لم ينشر الا القليل منها  
( لكن هذا القليل يمكن أن يغطى مذهب الرجل كله ) . وهذه الكتب  
القليلة المنشورة للشيخ الأكبر على غاية كبرى من الأهمية . فهى ، لحسن  
الحظ ، تمثل مذهبا متناسقا ومتكاملا عن اتجاه ابن عربى الصوفى ،  
وعن مواقف من بعض المسائل الأخرى ، سواء كانت متعلقة بالكلام ،  
والفلسفة والفقه ، وغيره من مباحث .

يقول د . أبو العلا عفيفى فى مقدمة تصديره لكتاب « قصص  
الحكم » لابن عربى . . للشيخ أبى بكر محمد بن على الملقب بمحى الدين

(١) عن بلاتبوس ص ١٠ .

ابن عربي المتوفى سنة ٦٢٨هـ - ١٢٤٠م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور  
صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من اللحظات حياته في التأليف  
والتحرير ، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم  
من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي  
بغيره من كبار مؤلفي الاسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبيدهم  
جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء .

أما من ناحية الكم فقد ألف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة  
على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢هـ . أو خمسمائة كتاب  
ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب « نقحات الأنس »  
أو ريعمائة ( ٤٠٠ ) كتاب كما يقول الشعراني في « اليواقيت والجواهر » .  
وقد وصفه بروكلمان ( ج١ ص ٤٤١ ) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا  
وأوسعهم خيالا . وذكر له نحو من مائة وخمسين مؤلفا لا تزال باقية  
بين مخطوط ومطبوع .

ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي  
وأحجامها ، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب  
المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأدناهم الى العبقريّة والتجديد في ميدان  
دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ولا بلغوا فيه  
الشأن الذي بلغ (١) .

ولما كان الأمر كذلك ، فإنه يصعب علينا ، في هذا المقام ، أن  
نذكر كل مؤلفات ابن عربي . فهي كثيرة ومتنوعة ، وهي متباينة في  
أحجامها أو على حد تعبير ابن عربي نفسه . « فإنها كثيرة وأصغرها جرما

---

(١) ص ٥ - ٦ من فصوص الحكم تحقيق د . أبو العلا عفيفي -  
دار الكاتب العربي - بيروت - بدون تاريخ .



كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما « (١) ولهذا سوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه الكتب .

أول مؤلف فى هذا الصدد وأهمها قاطبة يأتى كتاب « الفتوحات المكية » واسمه بالكامل « الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية والمكية » . وعن هذا الكتاب قال « بلاثيوس » : « علينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته ، حتى ليتمكن أن يقال انه مادتها جميعا ، بما فى ذلك القصائد ، تقع بغير صعوبة فى الأربعة آلاف صفحة تقريبا التى تشملها طبعة « الفتوحات » ، ( بلاثيوس ص ٨٩ ) ثم نجد له من الكتب « فصوص الحكم » ويأتى فى المرتبة الثانية بعد كتاب الفتوحات المكية . ثم نجد له « ترجمان الأشواق و « مشكاة الأنوار فيما روى عن النبى ( ص ) من الأخبار » و « حلية الأبدال » و « الدررة الفاخرة » و « مشاهدة الأسرار » و « كتاب المصباح فى الجمع بين الصحاح فى الحديث » و « اختصار مسلم » و « اختصار الترمذى » و « اختصار المحلى » و « الجمع والتفصيل فى أسرار معانى التنزيل » ( ويقول ابن عربى عنه انه أفرغ فى أربعة وستين مجلدا ٠٠٠ الى قوله تعالى فى سورة الكهف : إذ قال موسى لفتاه لا أبرح ٠٠ ) .

ومن هذه الكتب « الفتوحات المدنية » و « التنزلات الموصلية » و « تاج الرسائل » و « عنقاء مغرب » و « التدبيرات الآلهية » و « تفسير الشيخ الأكبر » وهو تفسير رمزى للقرآن و « تحفة السفارة الى حضرة البررة » و « مفتاح السعادة فى معرفة الدخول الى طريق الارادة » و كنه ما لا يد للمريد منه « وكذلك كتاب « سر أسماء الله الحسنى » و « الشفاء العليل فى ايضاح السبيل » و « عقلة المستوفر » و « جلاء القلوب » و « السراج الوهاج فى شرح كلام الحلاج » و « انزال الغيوب

---

(١) راجع جامع كرامات الأولياء للذبيهانى . ج ١ ص ١٢٣ - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

على سائر القلوب « و « أسرار قلوب العارفين » و « مشاهدة الأسرار  
القدسية ومطالع الأنوار الالهية » و « الحكمة الالهية » حيث يرد فيه ومن  
خلاله على الاتجاه المشائى وهو اشبه بتهافت الفلاسفة للغزالي ٠٠٠ الخ  
هذه الكتب والتي يطول ذكر اسمائها(١) .

على أنه من الجدير بالذكر فى هذا الصدد ان نشير الى ان  
ابن عربى كان يؤمن ويعتقد فى قرارة نفسه - هكذا أخبرنا - ان ما أملاه  
على تلاميذه وما كتبه من مؤلفات ، انما يرجع الى « وحى » الهى كان يملئ  
عليه ما يكتب . بحيث نستطيع أن نقول ، طبقا لرواية ابن عربى أن  
ما كتبه هذا الشيخ لا يعبر عن علم مكتسب وانما كان يعتقد أنه علم  
فطرى الهامى عال على التجربة وبعيدا عن نطاقها ، علم يتعدى الزمان  
والمكان . ولا يأتيه الباطل البتة لأنه لا ذنب لابن عربى ولا دخل له فيما  
ينطق به . بل ان ابن عربى صرح بأنه فى الوقت الذى ينقطع فيه عنه  
الوحى ( أو المدد الالهى ) فلن يملئ أو لن يكتب شيئا .

قال ابن عربى فى « فتوحاته المكية » . فان تأليفنا هذه وغيره  
لا يجرى مجرى التأليف ، ولا نجرى فيه نحن مجرى المؤلفين . فان كل  
مؤلف انما هو تحت اختياره وان كان مجبورا فى اختياره ، أو تحت  
العلم الذى بينه خاصة ، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ، أو يلقى  
ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسئلة التى هو بصدها حتى تبرز حقيقتها  
ونحن فى تأليفنا لسنا كذلك . انما هى قلوب عاكفة على الحضرة الالهية  
مراقبة لما ينفث له الباب ، فقيرة خالية من كل علم . لو سئلت فى ذلك  
المقام عن شىء ما سمعت لفقد احساسها . فمهما برز لها من وراء ذلك  
الستر أمر ما بادرت لامتناله والفته على حسب ما حد لها فى الأمر . فقد

---

(١) راجع : جامع كرامات الأولياء ج١ ص١٢٣ - ١٢٤ وكذلك وفيات  
الأعيان ج٢ ص٤٧٩ نشرة احسان عباس - دار الثقافة بيروت  
سنة ١٩٦٩ م .

يلقى الشيء الى ما ليس من جنسه فى العادة والنظر الفكرى وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء بمناسبة خفية لا يشعر بها الا اهل الكشف . بل تم ما هو أغرب عندنا : أنه يلقى الى هذا القلب أشياء يؤمر باتصالها ولا يعلمها فى ذلك الوقت لحكمة الهية غابت عن الخلق . فلهذا يتقيد كل شخص يؤلف عن الالتقاء يعلم ذلك الباب الذى يتكلم عليه ، ولكن يدرج فيه غيره فى علم السامع العادى على حسب ما يلقى اليه . ولكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا وتألفا لعرح قام برجل واحد منهما . وقد اذن لى فى تقييد ما ألقيه بعد هذا فلا بد منه « (١) » .

وفى موضع آخر يقول . . فان الحق تعالى ( هو ) الذى يأخذ العلوم منه بخلو القلب والفكر . والاستعداد لقبول الواردات هو الذى يعطينا الامر على أصله من غير اجمال ولا حيرة . فنعرف الحقائق على ما هى عليه سواء كانت الحقائق المفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الالهية لا نمترى فى شىء منها . فمن هناك ( أى من عند الله ) هو علمنا . والحق سبحانه معلمنا ارتانبويًا محفوظًا معصومًا من الخلل والاجمال والظاهر . قال تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغي له . . » فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية . أى ما رمزنا له شيئًا ولا الغزناه ولا خاطبناه بشىء ، ونحن نريد شيئًا آخر ، ولا اجملنا له الخطاب ، ان هو الا ذكر لمن شاهده حين جذبناه وغيناه عنه وأحضرناه بنا عندنا . فكنا سمعنا وبصره ثم رددناه اليكم لتهتدوا به فى ظلمات الجهل والكون . فكنا لسانه الذى يخاطبكم به . ثم أنزلنا عليه مذكرًا بما شاهده . فهو ذكر له لذلك وقرآن . أى جمع أشياء كان يشاهدها عندنا مبدن ظاهر له يعلمه بأصل ما شاهده فهو ذكر له لذلك « (٢) » .

---

(١) عن بلاثيوس ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ٧ عن بلاثيوس ص ٨٤ .

وهنا يذكر ابن عربي أن كتابه « فصوص الحكم » ليس إلا كتاباً القاه اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمره بإعلانه ونشره بين الناس ، فلقد قال الشيخ الأكبر :

« رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - فى مبشرة أديتها فى العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧هـ بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به . فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا ، كما أمرنا فحققت الامنية ، وأخلصت النية وجردت القصد والهمة الى إبراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله ، من غير زيادة ولا نقصان . وسألت الله أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه بئانى ، وينطق به لسانى ، وينطوى جنانى باللقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً لا متحكماً ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب . انه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى . فما ألقى إلا ما يلقي لى ، ولا أنزل فى هذه السطور إلا ما ينزل به على ، ولسست بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث وآخرتى حارث(١) .

#### ٤ - الطريقة بين الشيخ والمريد :

( ١ ) التوفيق الالهى والمريد :

قبل أن نطرق باب مذهب ابن عربي علينا أولاً أن نتحدث عن الصفات التى ينبغى أن يتصف بها طارق بابه أن صح التعبير وعن طبيعة الطريق

(١) شرح فصوص الحكم للقاشانى ( الشيخ عبد الرازق القاشانى ) ص ٩ - ١٠ طبعة مصطفى البابى الحلبي وشركاه ط ٢ سنة ١٣٨٦هـ سنة ١٩٦٦م . هذا ويلاحظ أن المبشرة فى الأصل : صفة الرؤيا وهى من الصفات الغالبة التى تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالبطحاء . فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاء ( ص ٩ ) .

المؤدى الى هذا المذهب أو الاتجاه الصوفى . وهل من الممكن أن يصل الانسان ، اى انسان ، بمفرده ، أم لا ؟ هل ينبغي أن يتخذ « المرید » مرسدا له حتى يتجنب أخطار الطريق وأهواله أم لا ؟ وهل ينبغي أن يلازم هذا الشيخ المرید طوال سيره وعبوره أم انه يكفى أن يضع الشيخ قدمى المرید على الطريق ويترك عبوره له . . . هذه كلها صعوبات ومسائل ينبغي أن نقف عليها قبل الحديث عن « تصوف » ابن عربى لأنها فى رأينا تعد قطعة أساسية ، وجزءا لا يتجزأ من هذا « التصوف » .

فى بداية الحديث عن الطريق ينبغي أن يؤمن الجميع ( الشيوخ والمریدون ) بالتوفيق الالهى فى كل خطوة يخطونها . فالعون والتقدير الالهى والسداد والتوفيق كلها بمثابة ألف باء الطريق الصوفى . فلا يكفى أن يكون الشيخ نابغة عصره ، ولا يكفى أيضا أن يكون الطالب جادا مجتهدا مخلصا زاهدا ، بل ينبغي ، الى جانب ذلك كله وقبله ، أن يكون هناك توفيق الهى ورضى من جانب الله عن السير فى هذا الطريق وبلوغ غايته . ينبغي على كل من الشيخ والمرید أن يكون نور الايمان بالله والثقة المطلقة به هما المرشدان الرئيسيان لهما والمعینان لهما فى كل مسلك يسلكانه . ان التوفيق ( أو الموافقة ) نور وعاون من الله للمعبد لكى تكون أفعاله موافقة لما تقضى به الشريعة الالهية . وفكرته ( ابن عربى ) تتضمن نوعا مزدوجا اشراقيا وعمليا . . . وهذا التوفيق ليس ضروريا فقط للنجاح ، بل هو أيضا ضرورى لكل فعل خير وان كان خيره طبعيا . وبه تنال الدرجات الصوفية حتى أعلاها . . . وأكثر من هذا فان ابن عربى . . . يصر بأن التوفيق ضرورى حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله (١) .

ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « فان ارادة التوفيق من التوفيق الالهى (٢) . وقد رأينا من قبل كيف أن ابن عربى قد أكد وأشار وأمن

(١) بلاتئوس ص ١١٥ .

(٢) ص ١٢ من مواقع النجوم لابن عربى نشرة محمد صبيح -

القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

بأن كل ما كتبه لم يكن له دخل فيه وإنما سطر وأملى ما كان يوحى به  
اليه من قبل الله سواء كان ذلك مباشرة أو بواسطة الرسول عليه الصلاة  
والسلام .

ومن جملة معانى التوفيق أيضا أنه الباعث المحرك لطلب الاستقامة  
والهادى الى طريق السلامة . ما اتصف به عبد الا اهتدى فهدى ولا فقد  
شخص الا تردى وأردى . . وله مبدأ متوسط وغاية . فمبدأه يعطيك الاسلام  
ومتوسطه يعطيك الايمان وغايته تعطيك الاحسان (١) .

وغنى عن البيان أن الايمان بالتوفيق الالهى لا يكون نابعا الا عن  
مريد له رصيد كبير من العلم والاخلاق الفاضلة والسيرة الحسنة . . .  
ولا يستطرد ابن عربى كثيرا فى الحديث عن ذلك . إذ ان هذه أصبحت  
مسائل معروفة وبديهية وليس ثمة داع للرجوع اليها والحديث عنها .  
فقد سبقه الى ذلك كثيرون وعلى رأس هؤلاء الغزالى فى أحيائه ( وخاصة  
الربيع الثالث من الأحياء ) .

ثم ان ابن عربى ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الصوفية ، لم يكن يؤمن  
كثيرا بالجانب النظرى من التصوف ، لأنه يرى أن التصوف عمل قبل  
أن يكون نظرا ودراسة . بل انه كان يحط من شأن الاهتمام البالغ  
بالمعرفة النظرية لخطورة ذلك على الحياة الروحية كما لاحظ الغزالى (٢) .

والطريق الصوفى عند ابن عربى يتطلب من المريد أن يكون « زاهدا »  
وقد رأينا من قبل أن الزهد مقام أساسى من مقامات التصوف ولا غنى  
عنه . فقد نص ابن عربى على أن من آداب المريد « تقليل الطعام بحيث  
لا يضعف الجسم ويتبقى له قوة الذكر » (٣) .

---

(١) ابن عربى : مواقع النجوم ص ١٤ .

(٢) ص ١١٢ بلاثيوس .

(٣) تحفة السفر الى حضرة البرره ص ٦٩ - حققه وعلق عليه

محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبنانى بدون تاريخ .

كذلك ورد في فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي حذمت بمكة  
بعض العلماء الصالحاء . فقال يوما : الله يذل لك أعز خلقه أو كما قال .  
وقيل ان صاحب الروم أمر له بدار تساوى مائة ألف درهم على ما قيل .  
فلما كان يوما ، قال له بعض السؤال : شىء لله فقال : ما لى غير هذه  
الدار خذها لك (١) .

غير ان ابن عربى يعطى دلالة خاصة للزهد . فالزهد لا يعنى فقط  
عنده الفقر المادى ، أو أن تتخلى الأيدى عن ما خلت منه القلوب ، أو  
اعطاء ما يملكه المرء الى من هو فى حاجة اليه . ان الزهد عند ابن عربى  
لا يقف عند هذا الحد فحسب ، بل يتجاوزة الى معنى أشمل وأعم .

انه يوضح أن معانى الزهد . الزهد فى « الناس » فعلى المريد أن  
يبتعد عن الناس وأن يتجنبهم وأن يخلو بنفسه . لأنه ان عاشر الناس  
وسمع ما يقولون ولبس ما يلبسون وأكل ما يأكلون . . . . . فانه سوف  
يشغل بهم بطريقة أو أخرى . ولهذا ينبغى أن يعزل « المريد » نفسه عن  
الدنيا ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها . ولهذا فان الاصطلاح  
الدقيق لمفهوم الزهد عند ابن عربى هو « زهد الخلوة » على حد تعبير  
بلاثيوس ( ص ١١٤ ) .

ويرى ابن عربى أن التصوف الحقيقى لا يمكن أن يؤتى ثماره  
الا فى الخلوة وبعيدا عن « الآخرين » : فان المتأهب اذا لزم الخلوة والذكر ،  
وفرغ المحل من الفكر ، وقعد فقيرا لا شىء لله ، عند باب ربه ، حينئذ  
يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الالهية والمعارف الربانية  
التي اثنى الله سبحانه بها على عبده (١) .

---

(١) محمد بن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ج ٢ ص ٤٧٨ - نشرة محمد  
محي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥١ .  
(٢) ص ١٣٨ من الفتوحات المكية - السفر الأول - تحقيق د . عثمان  
يحيى - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ م .

ويقول ابن عربي ، فى موضع آخر ، : أعلم أن الوصول لا يحصل  
إلا بالخلوة والانقطاع عن الخلق ، وهى مبنية على عشرة شرائط :

الأول : القعود فى بيت مظلم ضيق •

الثانى • المداومة على الموضوع •

الثالث • المداومة على الذكر وهى كلمة لا اله الا الله •

الرابع : تفريغ الخواطر عن جميع الشواغل •

الخامس • المداومة على الصوم •

السادس : المداومة على قلة الكلام •

السابع : المراقبة لطلب الهمة والمعاونة •

الثامن : ترك الاعتراض على الله تعالى لحصول القبض والبسط

والالم والراحة والصحة والسقم •

التاسع • وهو انقطاع النظر عن كل ما سوى الله تعالى •

العاشر : الصبر على الشدائد(١) •

ومن الشروط الأساسية الواجب توافرها فى عبور الطريق وجود

« شيخ » أو « مرشد » للمريد •

ويعلق ابن عربي أهمية كبرى على وجود الشيخ لدرجة شبهه فيها

بالنبي ، من حيث أن كلا منهما يدعو الى الله ويرتد الناس اليه • بل

ان ابن عربي يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان(٢) •

والشيخ هنا ، شأنه شأن الطبيب ، يشخص الداء ويضع الدواء •

والشيخ ، كما نعلم وكما هو معروف ، رحل له كعب عال فى العلم والمعرفة •

---

(١) ابن عربي : تحفة السفر ص ٦٨ •

(٢) بلاثيوس ص ١٢٧ •



رجل أجاز له شيخه درجة « المشيخة » ان صح التعبير ( أقصد شهد له بكفاءته فى أن يصير شيخا ومعلما ) • وينبغى لهذا الشيخ أن يكون ملما بكل صغيرة وكبيرة فيما يتعلق بشئون الدين وبأى فرع من فروعه يجب على الشيخ أن يتقن العلم بجميع فروع الدين ، وأن يكون لديه من تجربة الحياة الروحية ما يجعله كفاءا للارشاد خصوصا فيما يتعلق بالمعايير التى يضعها علم النفس الصوفى لتمييز النفوس • وبعد العلم تأتى الصفات الأخلاقية وأولها الشدة فى التأديب وتجنب كل ألفة بينه وبين المرید ، وعقاب كل ما يسدر منه من ذنوب بلا هوادة فأرضا عليه الشدائد الروحية ، بل وطرده من عنده مؤقتا أو نهائيا إذا كان لا ينفذ فيه التأديب ولا يطيع تعاليم الطريقة أو الشيخ فهذه الطاعة واجبة للقضاء على إرادته الخاصة(١) •

ويؤكد هذا المعنى بطريقة أخرى ذلك أنه ••• إذا كانت الغاية من الحياة الصوفية هى تفريغ القلب من كل ما سوى الله ، ابتغاء الانس به ، فمن الواضح أنه لا يكفى المرید ، للوصول الى هذه الغاية ، أن يكبت شهواته ويقمع أهواءه ، دون أن يستأصل جرثومة هذه الشهوات ، وهى حب الذات والإرادة الخاصة ( الهوى ) ، وخير وسيلة لقمع الهوى هى الطاعة لإرادة الغير(٢) •

انه ينبغى أن يطيع المرید الشيخ طاعة عمياء ، ولا يعصى له أمرا ولا يرفع صوته على صوت أستاذه • ولا يمعن النظر فى عينيه ، بل ينبغى أن يكون وجهه الى الأرض دائما • وينبغى أن لا يدخل على شيخه الا إذا أذن له • ويستطرد ابن عربى فيقرر ان احترام الشيوخ واجب • ومن مظاهر هذا الاحترام ( الى جانب ما سبق الآن ) أن لا تلبس ثيابهم

---

(١) اسين بلاثيوس ص ١٢٧ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤٠ •

ولا يقعد فى مكانهم ، ولا ينكح المرید امرأة شیخه ان طلقها أو ماب  
عنها • ولا یرد فى وجوههم كلاما ویبادر لا متثال ما یقولونه • ومن  
احترامهم ( أى من علامات احترام الشیوخ ) • تعظیم من عظموه •  
فعظم من عظمه شیخك وتامسذ له أن قدمه عليك ، وان كنت أعلم منه •  
فان الشیخ أعلم بالمصلحة منك • ولا یدجيك ما ترى من نتصه عن  
تقديم الشیخ له عليك وتقريبه(١) •

وفى مقدمة الشروط الأولية الأساسية ، والتي لابد من توافرها  
الارادة • والارادة هنا تعنى التخصیص من جهة والرفض من جهة  
أخرى • فمن حيث أنها تعنى التخصیص یقصد بها طلب الحق دون -  
سواه • تعنى تصمیم القلب وإصرار الجوارح كلها على طلب الحق  
والالتجاء الیه وامتلاء الجوارح به وتخليها عن كل ما سواه • ومن جهة  
الرفض تعنى البعد عن كل ما يحول بينها وبين الله • تعنى طرح العادة  
جانبا لأن هذه تعنى معاشره الناس والانخراط معهم واتباع الشهوات  
..... والانشغال بالحياة الدنیویة • ولهذا فان الارادة تعنى الرياضة ،  
تعنى المجاهدة ، تعنى تحديد الهدف والسعى الیه ونبذ كل ما عداه •  
الرياضة تعنى الصبر والاخلاص والطاعة والامتثال لله وحده •  
ان الارادة ، بمعنی ما ، تعنى القضاء على الارادة والارتقاء فى  
أحضان القضاء والقدر الالهیین • انها تعنى التوكل على الله .....  
والمریدون الراغون فى حياة التأمل كانوا منذ بداية الطريق یخضعون  
لامتحان قاسى یقضى بحرمانهم من كل وسائل العیش حتى یستطیعوا  
بذلك أن ینالوا فضیلة انكار الارادة ، أعنى التوكل وتفویض أمرهم الى  
العناية الالهیة(٢) •

- 
- (١) ابن عربى : مواقع النجوم ص١٨٢ نشرة محمد على صبیح  
سنة ١٩٦٥م •  
(٢) بلائیوس ص١٣٠ وراجع الفتوحات المکیة : السفر الرابع •  
الباب الثالث والخمسون ص٢٥٢ - نشرة عثمان یحى •

(ب) من صفات المرید :

العزلة :

وهى رأس الأربعة المعتبرة التى ذكرناها عند الطائفة . . .  
وهى أن يعتزل المرید كل صفة مذمومة وكل خلق دنىء . هذه عزلته فى  
حاله . أما « عزلته » فى قلبه فهو أن يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من  
خلق الله : من أهل ، ومال ، وولد ، وصاحب ، وكل ما يحول بينه وبين  
ذكر ربه بقلبه ، حتى عن خواطره ولا يمكن له الا هم واحد : وهو تعلقه  
بالله .

وأما فى حبه فعزلته فى ابتداء حاله ، الانقطاع عن الناس وعن  
المآلوفات : أما فى بيته ، وأما بالسياحة فى أرض الله . فان كان فى  
مدينة فبحيث لا يعرف . وان لم يكن فى مدينة فيلزم السواحل والجبال  
والأماكن البعيدة من الناس . فان أنست به الوحوش وتألفت به ، وأنطقها  
الله فى حقه ، فكلمته ، أو لم تكلمه ، فليعتزل عن الوحوش والحيوانات  
وبرغب الى الله تعالى فى أن لا يشغل بسواه . وليثابر على الذكر الخفى .  
وان كان من حفاظ القرآن ، فيكون له منه حزب فى كل ليلة ، يقوم  
به فى صلاته لئلا ينساه . ولا يكثر الأوراد ولا الحركات . وليرد اشتغاله  
الى قلبه دائما . هكذا يكون دأبه ودينه .

الصمت :

وأما الصمت فهو أن لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات  
التى لزمته فى سياحته أو فى موضع عزلته !! فان تفرض عليه الجواب ،  
أجاب بقدر آداب الفرض بغير مزيد وان لم يفرض عليه ، سكت عنهم  
واشتغل بنفسه . فانهم اذا رأوه على هذه الحالة اجتنبوه ، ولم يتعرضوا  
له ، واحتجبوا عنه . فانهم قد علموا انه من يشغل مشغولا بالله ، عن  
شغله به ، عاقبه الله أشد عقوبه .

وأما صمته فى نفسه عن حديث نفسه : فلا يحدث نفسه بشيء  
مما يرجو تحصيله من الله ، فيما انقطع اليه . فانه تضييع للوقت فيما

ليس بحاصل ، فانه من الامانى • واذا عود نفسه بحديث نفسه . حال  
ببنة وبين ذكر الله فى قلبه • فان القلب لا يتسع للحديث والذكر معا •  
فيفوته السبب المطلوب منه فى عزلته وصمته ، وهو ذكر الله تعالى الذى  
تتجلى به مرآة قلبه • فيحصل له تجلى ربه •

### الجوع :

وأما الجوع فهو التقليل من الطعام ، فلا يتناول منه الا قدر  
ما يقيم صلبه لعبادة ربه فى صلاة فريضته • فان التثقل فى الصلاة  
قاعدا مما يجده من الضعف ، لقلّة الغذاء ، أنفع وأفضل وأقوى فى  
تحصيل مراده من الله ، من القوة التى تحصل له من الغذاء لأداء الذرائع  
قائما • فان التسبّع دافع الى الفضول • فان البطن اذا شبع ، طغت  
الجوارح ، وتصرفت فى الفضول : من الحركة والنظر والسمع والكلام ،  
وهذه كلها قواطع له عن المقصود •

### السهر :

أما السهر ، فان الجوع يولده لقلّة الرطوبة والأبخرة الجالبة للنوم  
ولاسيما شرب الماء ، فانه نوم كل ، وشهوته كاذب • وفائدة السهر  
التيقظ للاشتغال مع الله بما هو بصدده دائما • فانه اذا نام انتقل  
الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه ، ولا يزيد فيعوته خير كثير مما لا يعلمه  
الا فى حال السهر • وأنه اذا التزم ذلك ، سرى السهر الى عين القلب ،  
وانجلى عين البصيرة بملازمة الذكر ، فيرى من الخير ما شاء الله  
تعالى(١) •

### التوبة :

ويعلق ابن عربى على التوبة أهمية كبرى • فهى ، بالنسبة للمريد  
ماؤه وهوائه أو ان شئت قلت انها بالنسبة له كالارض بالنسبة للبناء

---

(١) راجع : الفتوحات المكية - السفر الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٩ •

فمن لا أرض له لا بناء له • ومن لا توبة له لا حال ولا مقام (١) •  
والتوبة عند ابن عربي تختلف باختلاف هوية التائبين : فتوبة  
الرجل العامى غير توبة الرجل المتدين ، وتوبة المتدين غير توبة الولى ،  
وتوبة الولى تختلف عن توبة النبى ••• وهكذا •

معنى هذا ان ما يسعى اليه الرجل العامى قد يكون ذنباً يسعى  
الى التوبة عنه نفر من الصوفية • لان مفهوم التوبة متصل بمفهوم الخطأ •  
ولهذا فثمة عدة أقسام من التوبة :

(أ) فهناك التوبة المتعلقة بعوام المؤمنين ، وهى توبة حاصلة من  
جاء الصغائر التى ارتكبوها أو صدرت عنهم نتيجة لغفلة أو جهل منهم  
« انما التوبة من الله للذين يعملون السوء بجهالة » •

(ب) وهناك توبة الفاسقين ، وهذه تقتضى ترتيباً معيناً ومحدداً ،  
اذ ينبغى للفاسق أن :

- يندم على ما مضى من ذنوبه •
- وأن يترك هذه الذنوب فى الحال ، وأن يصر على عدم القيام بها  
مستقبلاً •
- ثم عليه ، من جهة ثالثة أن يرد الحق الى ذويه •
- وعليه من جهة رابعة أن يقوم بأداء ما فاتته من فرائض •
- وينبغى عليه أن يذيب نفسه فى طاعة الله ، كما كانت من قبل  
مستغرقة فى حلاوة الخطيئة والمعصية •
- وسادساً عليه بمداومة البكاء فى الخلوة عند السحر ، اذ أن  
البكاء يعنى دائماً الشعور بالذنب والتقصير فى حق النفس والله • كما

---

(١) ابن عربي : تحفة السفر ص ٢٤ •

أنه يعنى أيضا شعور المرید بالحضرة الالهية ، تلك الحضرة التى يخجل من  
أخطائه أمامها .

( ج ) وهناك توبة الكفار وتعنى رجوعهم وعودتهم الى الاسلام  
والايمان ويذكر ابن عربى هنا أنه ينبغى للتائب أن يعرف نفسه  
بالمعبودية ويعرف مولاه بالمعبودية . وكل من عرف نفسه بالمعبودية فقد  
عرف ربه بالمعبودية ، لأن من غفل عن عبودية المولى وأشغلته الدنيا  
عن العقبى لم يحصل له العرفان(١) .

( د ) ثم هناك توبة خاص الخاص على حد تعبير الشيخ محى الدين .  
ومفهوم التوبة هنا يختلف عن دلالتها السابقة . فالتوبة هنا تعنى التوبة  
من الغفلة ، التوبة من انشغال القلب بغير ذكر الله . انها تعنى التوبة  
عن الافكار والأخطار من واردات أمور الدنيا ووساوسها . وهذه التوبة  
خاصة كما ذكرنا بصفوة الصفوة ، أقصد بالانبياء والأولياء .

#### الاعتقاد :

وفى هذا الصدد يرى الشيخ الأكبر أنه لا ينبغى للمريد أن يكون  
على اعتقاد أحد اللهم الا السلف الصالح . وينبغى عليه أن يتعد كل  
البعد عن التشبيه والتجسيم وغيرها .

يقول الشيخ الاكبر ان الاعتقاد على ضربين : خاص وعام . فالخاص  
أن يعتقد الشخص مذهب امام معين ، يعمل بأقواله ويترك بأقواله ،  
ولا يبالى بقول أحد غيره .

وأما العام فهو أن يعمل الشخص بالعزائم بأقوال جميع الأئمة ،  
لكن لا يأخذ برخصهم . . . فليكن المرید على اعتقاد السلف من أهل  
السنة ، بريئا عن الرفض والجبر والتشبيه والتحديد والتجسيم ولا طعانا  
على السلف ولا على المذاهب كلها(١) .

(١) راجع تحفة السفره ص ٢٢ .

(١) تحفة السفره .

## الإخلاص :

ومما ينبغى أن يكون متوافرا فى المرید « الإخلاص » والإخلاص هنا يأتى فى مقابل « الرياء » أو المراتة . فلا ينبغى للمريد أن يفعل ما يفعله ، أو يقل ما يقوله ، الا اذا كان صادقا ومخلصا فى أفعاله وأقواله . والإخلاص يعنى أن يكون العمل كله موجها لله ولله وحده ، وأن لا يراعى المرید أحدا الا الله لأن الإخلاص ، كما قال ابن عربى : عمل قلبى لا يطلع عليه غير الله تعالى . وهو أن تعبد الله بكليتك ولا تشارك فيه غيره . . . ويعنى الإخلاص أيضا « تصفية العمل من كل شوب » أى من كل ما يمكن أن يتعلق به غير وجه الله وأمثاله ومراعاته وطاعته . وقد روى فى حديث قدسى على لسان الحق جل شأنه الإخلاص سر من أسرارى ، أودعته قلب من أحببت من عبادى(١) :

## المحبة :

ومادام الإخلاص قد امتلك قلب العبد ، فان هذا دليل على وجود المحبة : محبة الله داخل فؤاد العبد . لان من لا يراعى الا الله فى أعماله وأقواله لابد أن يكون انسانا امتلأ قلبه بالحب الالهى ، بحيث لم يعد فى داخله متسعا لحدب غيره . ومما يذكر فى هذا الصدد أن من علامة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شىء . أو هى أن تحب الله بكليتك لا يبقى شىء لغيره . ولا تحصل حقيقة المحبة الا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس . فاذا استقرت محبة الله فى القلب ، خرجت محبة غيره لأن المحبة ، كما يقول ابن عباس ، صفة محرقة تحرق كل شىء من جنسها(٢) .

وامتلاك المحبة ومعها الإخلاص قلب المرید وسيطرتها على جوارحه تعنى أن المرید حينئذ يحب ما يحبه الرب وينتهى عن ما نهاه سبحانه عنه .

---

(١) راجع تحفة السفررة ص ٣٢ - ٣٣ .  
(٢) المرجع السابق ص ٣٧ وراجع كذلك ص ٧٦ - ٧٨ .

بحبث بفرح بفرحه سبحانه ويغضب لغضبه . ذلك أن من ادعى محبة الله من غير أن يجتنب ويتعد عن ما حرمه الله فهو كذاب . وكذلك الشأن فيمن بدعى محبة الجنة دون أن ينفق فى سبيلها نفسه وماله .

### (ج) الخانقاه الصوفية :

وبعد . فهذه هى أهم السمات ، أو ان شئت الشروط التى ينبغى توافرها فى المريد ، وبدونها لا يصح أن يدخل أحد الى « الخانقاه الصوفية » وهنا يوضح لنا ابن عربى الطريق من بدايته الى نهايته :

فهو يوضح لنا أنه بمجرد أن يعرض المريد على الجماعة ، ويقبل بها ، يطلب الشيخ منه عهدا على نفسه (١) .

وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الاخلاص للشيخ ان لا غنى عنه للطاعة العمياء المطلقة ، التى هى الأساس الرئيسى للتكوين الصوفى . . . . . ومما يدخل فى هذا العهد الذى يأخذه المريد على نفسه أن يفضل الفقراء على الأغنياء وأن يضحى بالثروة والمروءة وبالحياة ذاتها فى سبيل الخير للناس .

ثم يأتى بعد ذلك ليس « الحرقة » وهى الزى الذى يتميز به الصوفية . وهذه الحرقة عادة تكون من الصوف . وبعض الشيوخ كان يفضل « المرقعة » أى تلك التى تتكون من مجموعة من الرقع . والبعض الآخر لم يكن ليشترط ذلك . وابن عربى نفسه لم يكن مصرا على نوع معين من اللباس سواء كان مرقعة أو خرقة أو غير ذلك . لانه يرى أن لكل بلد عادته فى الملابس . لكن من المؤكد أن ابن عربى كان حريصا على أن يكون زى الصوفى من أرخص أنواع الملابس ويكفى الصوفى أن يستر عورته فحسب .

---

(١) راجع فى هذا آسبين بلاثيوس ص ١٣٠ وما بعدها .



ثم يبدأ المريـد فى « الخلوـة » وهى الاعتكاف والبعد عن الناس والانعزال عنهم . ولا ينبغى أن يخرج من هذه الخلوـة الا بأذن الشيخ فى كل مرة .

كذلك ذهب ابن عربى الى أنه لا ينبغى البتـه للمريدين أن يتصل بعضهم ببعض الآخر الا اذا أمر الشيخ بذلك وفى حضرته .

ويوضح ابن عربى أن المريدين اذا خرجوا الى الطريق خرجوا جماعات غاضين أبصارهم ، ذاكرين الله دون أن يتلفتوا يمنا ولا يسرة ولا الى وراء . ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئا وقع من أحدهم فى الطريق كما يعودون أيضا جماعات . ( بلاتىوس ص ١٣٤ ) .

وفى داخل « الخانقاة » كانت الحياة تنظم بدقة . صحيح أن ساعات اليوم لم تكن توزع بطريفة محددة ، ولكن ابن عربى رتب الأعمال التى تملأ أوقات الجماعة . فالى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك والنوم ، تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة :

الأول : هو الصلوات فى مواعيدها بالدقة . فيجتمعون فى المسجد ويؤدونها جماعة .

الـثانى : الذكر الجماعى .

الثالث : الانشاد للأشعار الصوفية . وينبغى الا يشترك فيه غير أهل الاحتصاص ، ويعد منه المريـدون .

وكان شيخ « الخانقاة » أو شيخ الجماعة يشرف على ثلاثة أصناف من الزهد والتصوف موزعة ، فيما يبدو ، بين أيام معلومة من الأسبوع .

\* صنف من التصوف الأول المشترك فيه مع المريدين عامة الناس .

\* وصنف ثان من المجاهدات الخاصة بأهل « الخانقاة » لا يشارك فيه غير المريدين وبلاشتراك معا .

١ والصنف الثالث فردى يختص كل مرید على حده .

والصنف الثانى كان يتم كل يوم . بينما الصنف الثالث لم يكن من الممكن توقيته بيوم معلوم لأنه بمثابة التوجيه الروحى من الشيخ للمريد ( يشبه الى حد ما الاعتراف فى المسيحية ) .

ويرى ابن عربى أنه لا مانع من أن يسعى المرید المبتدئ الى بعض الأعمال « الحرفية » حتى يمكنه كسب قوت يومه . وهذا أمر مؤقت اذ سرعان ما يتخلى المرید عن ذلك ، حينما يصل الى مرتبة التوكل الكامل على الله . وهذه المرتبة تعنى تفويض الأمر الى العناية الالهية فى كل شىء بما فى ذلك المأكل والملبس .

وينبغى أن يكون معلوما أن كل شىء داخل الخانقاة كان ملكا للجميع فلا واحد يملك شيئا ، اذ كل شىء مشاع : سواء كان مأكلا وملبسا ومكانا للنوم . ومغزى ذلك أن المرء دائما يرتبط بما يملكه ولكى يضمن الشيخ خلو قلب المرید من شواغل الدنيا يبعده عن امتلاك شىء منها .

وفى داخل « الخانقاة » لم يكن من الواجب أن يجالس الشيخ مريديه الا بقدر معلوم محدد . وهنا يحث ابن عربى الشيوخ على أن لا يأكلوا البتة مع مريديهم حتى يتجنبوا ألفة المريدين ، حيث كان خادم ابن عربى - وهو أحد المريدين - يقوم باحضار الطعام اليه ويتركه فى صمت أمامه . ثم يقف خلف الباب ، حتى يفرغ الشيخ من طعامه ، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله ان أمره ( الشيخ ) بذلك .

وكانت للمائدة آداب خاصة . وينهى ابن عربى عن الشراة وعن التنعم فى الطعام . فعلى كل أكل أن يتناول من الطعام أقربه اليه دون التوغل ابتغاء الحصول على قطعة أطيب ، ولا النظر الى يد جاره أو وجهه ، والا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على تناول مما يقدم اليه .

وعند كل لقمة عليه أن يحمد الله وهو يمضغها ويبتلعها حتى يبارك له الله  
فى طعامه . وعليه الا يقوم حتى ترتفع المائدة ( بلاثيوس ص ١٣٧ ) .

والنظافة الشخصية ، وهى طابع العبادة فى الاسلام ، لا غنى عنها .  
وكانت تراعى داخل حدود الشعائر فحسب . أى أن المريدين والاخوان  
كان عليهم أن يتوضئوا فى كل الأحوال التى يفرضها الدين وخصوصا  
للصلاة قبل الذكر وعند الدخول على الشيخ . لكن كان ممنوعا عليهم  
كل نظافة يمكن أن يكون الدافع اليها الزهو والغرور أو تتضمن خطر الشهوة  
أو التخنث ( ص ١٣٨ ) .

وكان على الخادم ( أقصد المرید ) ، وهو يبهر على نوم الشيخ ،  
أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب ، ان قد يحتاج اليه فى خدمته .  
كان المريدون يؤدون مظاهر التجلية هذه . واذا نودوا امتثلوا باحترام  
لتلقى ارشادات الشيخ وأوامره . ولم يكن أحد يدخل الا بعد استئذانه .  
فاذا دخل قبل يده ووقف فى خشوع أمامه خفيض الرأس . واذا أمره  
الشيخ بالجلوس فى حضرته فعليه بالجلوس خارج الحصيرة التى يجلس  
عليها . وفى موقف العبد المتأهب فى كل لحظة للنهوض اذا أمره بذلك  
سيده . وفى حضرة الشيخ يمنع التبسط والألفة .

وفى الصلاة أثناء الركوع والسجود ينبغى على المرید أن يحتاط ،  
فلا يزحم الشيخ . وفى الشارح يجب عليه الا يسير أمامه أبدا اللهم  
الا فى الليل من أجل ارشاده الى الطريق فى الظلام . وفى جميع الأحوال  
كان النظر الى وجهة يعد سوء أدب وقلة احترام ، يساوى عدم القيام بما  
فرضه عليه من مجاهدات ورياضات ، وان كانت هذه أصعب وأشق  
وأكبر حسنة . والسمة التى تختم كل هذا التنظيم الدقيق تلخص وتفسر  
روحه على نحو رائع . وهى أنه اذا سافر الشيخ كان على المريدين أن  
يذهبوا يوميا الى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا (١) .

---

(١) بلاثيوس ص ١٤٣ .

## ه - وحدة الوجود :

### ( ١ ) تمهيد :

يعد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي من أهم الصوفية الذين تحدثوا بصورة كاملة وتامة عن « وحدة الوجود » : ويعد هذا المذهب ، مذهب وحدة الوجود من أهم ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الصدد ، إذ يعد الأساس ، أو أن شئت حجر الزاوية ، في مذهبه . وتكاد تكون كل مؤلفات العارف بالله محي الدين بن عربي تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه : فبوحدة الوجود بدأ مذهبه واتجاهه ، وبه أيضا ختم حياته وآراءه .

ووحدة الوجود ، كمذهب ، كان موجودا قبل محي الدين بن عربي ووجد بعده . ويبدو أن الشيخ الأكبر قد وقف على بعض الآراء التي كانت من قبل تنادى بوحدة الوجود ، ذلك أن ابن عربي نشأ في الأندلس . والأندلس الإسلامية كانت ، كما نعلم ، ملتقى عدة حضارات وثقافات متباينة .

فالآراء الكلامية كانت موجودة ومعروفة آنذاك ، وخاصة آراء المعتزلة والشيعة الباطنية . وهذه الأخيرة كان لها موقفها الواضح من وحدة الوجود ومن فكرة التجسيم ، وهي الآراء التي نادت بها الاسماعيلية والقرامطة وغيرها من غلاة الشيعة . كذلك فإن ابن عربي قد وقف على آراء فيلون ، ذلك الفيلسوف اليهودي . ونحن نعلم أن النزعة اليهودية تميل ، بوجه عام ، الى تصوير ، وتصوير كل شيء ، تصويرا ماديا محسوسا بما في ذلك الالهوية .

أضف الى ذلك كله أن الأفلاطونية المحدثة كانت ذائعة الصيت والانتشار آنذاك . والأفلاطونية قالت بنوع من وحدة الوجود حيث تكون الكثرة في الواحد . وقد انتقلت الآراء الأفلوطينية المدونة في التساعيات الى الأندلس .

ومعنى هذا كله أن نمة ثقافات كانت تميل الى القول بوحدة الوجود وكلها وقف عليها ابن عربي . فاذا أضفنا الى ذلك كله أمرين :

(أ) ميل ابن عربي الى النظرة الواحدية الشاملة للكون والتي تنتهى ، فى نهاية الأمر الى القول بوحدة الوجود .

(ب) واذا أضفنا الى ذلك ، من جهة ثانية ، بعض نصوص القرآن التى يمكن أن تسمح أو تساعد على تأكيد القول بوحدة الوجود . أقول : اذا وضعنا فى حسابنا ذلك كله . . . بات واضحا أمامنا موقف ابن عربي فى هذا الصدد (١) .

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ، ينبغى أن نشير الى أن له موقفه الواضح والفريد والتميز من « وحدة الوجود » بحيث نستطيع أن نقول : انه لم يتابع هذا التيار أو ذلك ، ولم ينحرف خلف أفلوطين أو غيره من الفلاسفة الذين نادوا بوحدة الوجود . فلقد فهم ابن عربي القول « بوحدة الوجود » فهما خاصا به ، بحيث نظر الى الوجود نظرة واحدية « فريدة » فى تبريره لها ، بحيث بصعب علينا أن نضع ابن عربي فى نمرة أى مذهب من مذاهب وحدة الوجود . وهذا أمر سوف يتضح لنا الآن .

#### (ب) الوجود الواحد :

يذهب ابن عربي الى القول بأنه لا يوجد أى موجود وجودا حقيقيا وأصيلا الا الوجود الالهى ، الوجود الحق ، الوجود المطلق ، الوجود الثابت ، الوجود الواحد . فهو سبحانه كل الوجود ، ولا وجود لموجود آخر سواه . فإينما نولى وجهنا فثم وجود الله الذى لا يوجد فى مكان بعينه والذى لا يخلو منه مكان .

---

(١) راجع فى هذا د . أبو العلا عفيفى فى مقال نشر له فى مجلة كلية الآداب المجلد الأول ، الجزء الأول سنة ١٩٣٣ تحت عنوان : من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية .

وهذا الوجود الالهي ليس في حاجة الى اقامة الحجج والبراهين والأدلة القاطعة على اثبات وجوده . ان كذب يحق لك أن تستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته ؟ كيف تستند الى الذات الالهية في البرهنة على الذات الالهية نفسها ؟ انه لا يصح لك ، منطقيا على الأقل ، أن تسعى الى الوصول الى نتيجة جعلتها أنت مقدمة في قياس أو استدلال .

ان ابن عربي يرى أن الوجود الالهي أوضح من كل دليل وأكبر من كل برهان ، انه هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته . لانك ان حاولت الاستدلال عليه فلا بد أن تستند في ذلك . اما الى فكرتك عن الذات الالهية ، وفي هذا رجوع مباشر الى من تحاول الاستدلال عليه ، واما أن تلجأ الى الوجود لكي تستدل على وجود الله . وهذا أيضا يعني انك اعتمدت على الله في اثبات الله . لانك برجوعك الى الوجود انما تكون قد رجعت الى الله سبحانه ، لأنه الوجود كله . . . أن وجود الخلق دليل على وجود الحق . ولكن هناك معنى آخر نستطيع أن نقول أن الحق عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته . وهذا لا يكون الا اذا - اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له الا بالحق : فاذا علمنا عن طريق النظر في العالم الوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه (١) .

والوجود عند صاحبنا هذا لا يعني الكثرة أو التعدد ، وإنما يعني الوحدة الفريدة في بابها . صحيح أننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكثرة ، ولكن هذه الكثرة لبست الا وهما وخداما من خداع الحواس ، أو ان تنبت هي وليدة الحواس ان اعتمدنا على هذه كأداة مطلقة من أدوات المعرفة البشرية . لكن الحواس لا تغني من الحق

---

(١) شرح فصوص الحكم ص ٦١ وراجع دائرة المعارف الاسلامية ج١ ص ٣٤٧ مسادة : ابن عربي تعليق د . أبو العلا عفيفي .

شيئا • وأنى لنا أن نعتد على الحواس فى أمور يعجز الحس عن ادراكها  
والوصول اليها • أو بتعبير آخر : أنى لنا أن نستخدم الحواس فى ادراك  
موجود لا ينال بالحس •

على أن ابن عربى لم يقل فى العالم المحسوس ما قاله أفلاطون ،  
وأفلوطين من بعده ، من حيث أنهما انتهىا الى أن العالم المحسوس عالم  
الأشباح والصور •• الخ لا لم يقل ابن عربى ذلك ، وإنما أراد أن  
يؤكد :

١ - أن الأصل فى هذا العالم الوحدة لا الكثرة •

٢ - أن هذه الكثرة تستمد وجودها ( الخالد ) من الوحدة •

٣ - أن هذه الكثرة المشاهدة أمر ضرورى ورئيسى لكى تتجلى  
من خلاله الوحدة الحقيقية الأصيلة •

وعن هذه النقطة الأخيرة نتحدث بشيء من الإيجاز ، فنقول :

ان ابن عربى لم يميز بين الواحد والكثرة ، أو أن شئت ، بين الحق  
والخلق الا تمييزا اعتباريا وعلى سبيل الفهم والتوضيح وتجليه أفكاره •  
لأنه يرى أن الحق لا ينفصل عن الخلق ، وأن الخلق بدوره لا ينفصل عن  
الحق • لأن الخلق ليس الا الحق وقد تجلى فى الخلق من خلال صفاته  
سبحانه : وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا فحد الألوهية  
له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا • وكما أن ظاهر  
صورة الانسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدير لها ، كذلك  
جعل الله صورة العالم تسبيح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نحيط  
بما فى العالم من الصور • فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق  
ولذلك قال « الحمد لله رب العالمين » أى اليه يرجع عواقب الثناء فهو  
المثنى والمثنى عليه • قال الله تعالى « ليس كمثله شيء فنزهه ، وهو السميع

البصير فشبهه . وقال تعالى ليس كمثله شيء « فشبه وثنى » وهو السميع  
البصير فنزهه وأفرد « (١) » .

ويقول ذلك :

فالكل مفتقر ما الكل مستغن  
هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فان ذكرت غنيا لا افتقار به  
فقد علمت النذى بقولنا نعنى

فالكل بالكل مربوط فليس له  
عنه انفصال خذوا ما قلته عنى (٢)

ذلك أن الكثرة المشاهدة بالحس ليست إلا أمرا تنعكس لنا على  
صفحاتها الصفات الالهية . وهذه الصفات عند ابن عربى هى عين الذات  
الالهية . إذ انه لم يميز بين الذات وبين الصفات . فليست الصفات أحوالا  
قائمة بالذات ، وليست أمرا زائدا عليها ولكنها عين الذات الالهية .  
« ان الحق تظهر له عينه فى صورة المرآة وهى المحل المنظور فيه من  
وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فان  
الظهور فى المحل رؤية عينيه منضمة الى علمية ، وفى غير المحل رؤية  
علمية فقط » (٣) .

وقد ذهب الى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه للفصوص .  
حيث قال . . . . . ليس فى الحقيقة أثر للاثنينية فى مذهب ( ابن عربى )  
وكل ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية . فليس فى

---

(١) فص حكمه سبوحيه فى كلمة نوحية ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) فص حكمة آدمية ص ٥٦ .

(٣) فص حكمة آدمية شرح القاشانى ص ١٢ .



الوجود ، فى نظره ، الا حقيقة واحدة : اذا نظرنا اليها من جهة سمينها  
حقا وفاعلا وخالقا ، واذا نظرنا اليها من جهة اخرى سمينها خلقا وقابلا  
ومخلوقا . وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق بسعنى اليجاد من  
العدم . اذ يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وانما اصل  
كل وجود وسبب كل وجود فيض الهى دائم ( يعبر عنه أحيانا بالتجلى  
الالهى ) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله ، فيراه الناظر فى  
الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى :  
تجل الهى دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم  
وتحول فى الصور فى كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق  
الجديد » ويقول أنه هو المشار اليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من  
خلق جديد » (١) .

اذا كان الأمر كذلك ، فان ابن عربى يرى أن الواحد هو الكثرة ، وأن  
الحق هو الخلق ، وأن الظاهر هو الباطن ، وأن القديم هو الحادث ، وأن  
الخالق (ان جاز استخدام هذا التعبير فى مذهب ابن عربى) يكون هو بعينه  
المخلوق . ذلك أن ابن عربى لم يقل بفكرة الحق من العدم البتة . لأنه  
سوى بين الواحد والكثرة بحيث صارا موجودا واحدا . فاذا كان الله  
أزليا - وهو كذلك - فان هذه الكثرة المتحدة به ينبغى أن تكون أيضا  
أزلية . ولما كان الله باقيا الى الأبد ، فان هذه الكثرة أيضا لن تبديد ولن  
تقضى . أن العلاقة هنا علاقة اتحاد وهويه . وقد أشرنا الى أن هذه  
الكثرة المشاهدة وهم وخداع لأنها كثرة متحدة فى الزايف والحقيقة .  
وبتعبير آخر ان هذا التعدد الظاهر مرتبط بحبل الوجود الحق ، ولا وجود  
لأى فرد أو شىء الا من خلال هذا الحق . ولهذا فان الحق ظاهر من حيث  
هو باطن وهو سيجانه باطن من حيث هو ظاهر .

يقول الشيخ الاكبر محى الدين بن عربى « . . . فان للحق فى كل  
خلق ظهورا ، فهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم

---

(١) شرح فصوص الحكم ص ٨ . وراجع دائرة المعارف الاسلامية  
ج ١ ص ٣٤٤ .

من قال ان العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن • فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة • فيؤخذ في حـد الانسان ، مثلا ، ظاهرة وباطنه وكذلك كل محدود • فالحق محدود بكل حد • وصور العالم لاتنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته • فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله : فحد الحق محال • وكذلك من شبهه ومانزهة ، فقد قيده وحدده وماعرفه • ومن جمع في معرفته بين التنزية والتشبيه بالوصفين على الاجمال ، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملا لا على التفصيل (١) •

وشرح هذا النص يتفق مع ما سبق أن اشرنا اليه حينما ذكرنا أن لله وجودين : وجود ظاهر ووجود باطن • وجود متجل في كل الموجودات ووجود كما هو في عين ذاته • فاذا نظرنا الى الله من حيث ذاته ، من حيث أنه سبحانه « باطن » ، فانه سبحانه من هذه الجهة لا يمكن أن يحـد أو يعرف ، لأنه حينئذ يتعالى على كل اسم أو صفة • انه حينئذ يكون الغنى في مقابل الفقراء ، ويكون قائما بذاته في مقابل المفتقرين في وجودهم اليه ، ويكون المطلق في مقابل المقيد • أما اذا نظرنا اليه من حيث أنه ظاهر ، من حيث أنه متجل في كل الموجودات ، فانه يكون ، حينئذ ، ظاهرا في كل مرحوم ومغفور ومسموع وتائب •••• بحيث يكون في هذه الحالة بمثابة الجواهر لكل الموجوات (العارضة) ، من حيث أننا نطالع على صفحة مرآة هذه الموجودات التجلى الالهى • ولهذا فان الله ظاهر وباطن ، واحد وكثير ، أول وآخر ، مبدئ ومعيد ، حق وخلق ، رب وعبد • انا اذا أخذنا في تعريف الشيء ظاهره وباطنه ، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضا • أما باطنه فهو الذات الأحدية • وأما ظاهره فالعالم بجميع

---

(١) فص : حكمه سيوحيه في كلمة نوحيه ص ٦٨ - ٦٩ وراجع شرح القاشاني ص ٥٦ وما بعدها •

ما فيه • فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات •  
والى ذلك الاشارة فى قوله : « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع  
حدود الأشياء • ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها ،  
ولا تعلم حدود كل صورة الا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته ،  
استحال الوصول الى حد الحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به • فعلى  
قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه  
ولغيره يكون حده لربه » (١) •

ويؤكد هذا المعنى بوضوح فى أكثر من موضع آخر ، فيقول :

ان قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى  
التقييد ، وان قلت بالتشبيه وحده قيدت الحق وحصرته • والصحيح أن  
نقول بالتنزيه والتشبيه معا من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه  
المعرفة الصوفية • أن الذين يثبتون وجود الحق والخلق - الله والعالم  
- على انهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون • والذين  
يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون • فان قلت بالاثنية فاحذر  
التشبيه والا وقعت فى التجسيم • وان قلت بالفردية فاحذر التنزيه المطلق ،  
لأن فى ذلك اغفالا لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية •  
واذا فهمت من التنزيه الاطلاق ومن التشبيه التقييد ونظرت الى الحق على  
أنه فى عين الوجود مسرحا ومقيدا ، أدركت أنك هو من وجه وأنت لست هو  
من وجه (٢) •

ثم ان ابن عربى يدرك أيضا أن الناس متفاوتون فيما بينهم فى فهمهم  
للنصوص الدينية ، ومن ثم فى تحديد الذات الالهية وبيان علاقتهم بها  
ولهذا جاءت النصوص الدينية تتحدث أحيانا عن طريق استخدام الأسلوب  
الرمزى وأخرى عن طريقة الصور البلاغية ولذلك يرى شيخنا أن تحديد  
الذات الالهية من خلال الصور التشبيهية وحدها خطأ ، كما أن تحديدها من

---

(١) شرح فصوص الحكم ص ٣٤ •

(٢) شرح فصوص الحكم ص ٣٦ •

خلال تنزيهها عن سائر الموجودات يعد خطأ أكبر « اعلم أيديك الله بروح أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الالهي عين التحديد والتقيد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب ، ولكن اذا أطلقاه وقالاه ، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ، فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول صلوات الله عليهم وهو لا يشعر . . . . وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولاسيما وقد علم أن السنة الشرائع الالهية اذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت انما جاءت به في العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان » (١) .

ويقول القاشاني في شرح ذلك : ولايجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فهمه ببعض الناس دون البعض . ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد والا لكان تدليسا . بل الحق من حيث هو مطلع على الكل ، يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه الى الفهم ، وهو لسان العموم ، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لايفهمها الا الخصوص . وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص . فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان . ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام « نزل القرآن على سبعة أبطن » « وقوله » ما من آية الا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع « فمن الظهر الى المطلع مراتب غير محصورة . ولكن يجب أن يفهم اول المعانى من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان ، وترتب عليه سائرهما بحسب الانتقالات الصحيحة ، فيكون الحق مخاطباً لكل بجميع تلك المعانى من المقام الأقدم الذي هو الأحدية الى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم . كقوله ، مثلاً ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فالفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء إذ لا نظير له من غير قصد الى مثل ونظير ، أو ليس مثله شيء ، على أن الكاف زائدة وهو

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ من فض حكمه سبوجيه في كلمة نوحية .

محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه . لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه . فان الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء . فيلزم ثبوت المثل والتشبيه بلا تشبيه . وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لاسميع ولا بصير الا هو وهو عين التنزيه ، فافهم (١) .

أن التعدد والكثره يعبر في الحقيقة عن الصفات الالهية . ونحن نعلم أن الصفات الالهية متعددة . وهذا التعدد في الصفات من شأنه أن يتجلى ويشع ويشرق من خلال موجودات متباينة . ولما كانت كثرة الصفات لاتعنى البتة تعدد الموصوف بها ، فان الكثرة الظاهرة لاتعنى أيضا كثرة حقيقية في الوجود ، وانما هي ترد في الحقيقة الى موجود واحد حق تستمد منه وجودها ، ومن خلالها يعبر عن وجود قدرته ورحمته وعدله وحكمته وعزه ونله . . . . . ليس هو القائل جل شأنه « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى » .

يقول ابن عربي « لا شك أن المتحدث قد ثبت حدوثه وأفتقاره الى محدث أحدثه لا لامكانه لذفسه . فوجوده من غيره . فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولايد أن يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استناده الى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتى . فان ذلك لايصح فى الحادث وان كان واجب الوجود ، ولكن وجوبه بغيره لاينفسه .

ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحوادث وذكر أنه أرانا آياته فيه

---

(١) شرح القاتمانى ص ٥٦ وراجع ص ٥٧ - ٦٠ .

فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف الا  
الوجوب الخاص الذاتى . فلما علمناه بنا وما نسبنا اليه كل ما نسبناه  
اليها . وبذلك وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم اليها  
فوصف نفسه لنا بنا : فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، واذا شهدنا شهد  
نفسه « (١) » .

والى قريب من هذا المعنى ما ذكره ابن عربى فى « فص حكمة قدوميه  
فى كلمة ادريسية » حيث قال : « والعين واحدة من المجموع فى المجموع » .  
والمقصود بذلك ، كما يرى د . عفيفى ، ان الحقيقة واحدة وان تكثرت  
بالصور والتعينات . بل ان تكثرها بالصور تكثر وهمى قضى به حكم العقل  
القاصر غير المستند الى الكشف والذوق . ولو كشف الحجاب عن العقل  
لراى الكل فى واحد ، ولراى ان العين واحدة من المجموع فى المجموع .  
ليست الكثرة الوجودية الا صوراً للمرايا الازلية التى ترى فيها ذات  
الحق وصفاته واسماؤه . وهذه المرايا الازلية هى الأعيان الثابتة  
للموجودات . وهى على ما هى عليه من العدم ما شمت رائحة للموجود  
الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الالهى . فالكثرة  
الخارجية اذن - ان قلنا بوجودها - حقيقة واحدة فى جوهرها ، او هى  
مجالى كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلو اذن ليس قاصراً على شىء دون  
شىء ، لان كل شىء مظهر للحق العلى ، بل هو صفة عام لجميع الاشياء  
ولكن فى ذات واحد « (٢) » .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - هكذا  
يقول الدكتور مدكور - على نحو ما صنع الاسكندريون ( يلجأ ) الى ضرب  
من المجاز والتشبيه ، فيقول : ان الذات الالهية جسم والكثرة أعضاؤه ،  
او أنها الواحد والكثرة هى الاعداد المتفرعة منه ، او انها المرآة التى

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم : فص حكمة الهية فى كلمة ادمية  
ص ٥٣ .  
(٢) راجع : فص حكمة قدوسيه فى كلمة ادريسيه ص ٧٦ وشرح  
الفصوص ص ٤٩ - ٥٠ .

تعكس صوراً متعددة • أو انها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية  
أواجهه (١) •

ذكرنا أن الشيخ محي الدين بن عربي وأن كان يستخدم كلمة الخلق  
و « الخالق » أحياناً إلا أنه لا يستخدم هذين اللفظين بمعناهما الديني :  
أي اليجاد من العدم • وهذه نقطة ينبغي أن نوضحها بإيجاز في هذا  
الصدد •

يرفض ابن عربي أن ننظر إلى العالم نظرة ثنائية • فالنظرة الثنائية  
بعيدة كل البعد عن بصر وتصيرة الرجل • فهو ينظر إلى الحق والخلق ،  
أو الواحد والكثرة نظرتيه إلى عملة واحدة ذات وجهين : أنظر إليها مرة  
فأرى صورتها ، وأنظر إليها مرة أخرى ومن الوجه الآخر فأشاهد ما بها  
من أرقام وحروف • فوجود وجهين للعملة الواحدة لا يعنى انقسامها بحال  
من الأحوال •

إذا كان الأمر كذلك ، فأننا حينما نستخدم كلمة الحق والخلق لانعنى  
وجود ذاتين منفصلتين ، ولانعنى وجود موجد من جهة وموجودات من  
جهة أخرى لأن عين الموجد هي بعينها عين الموجودات • فالحق هو الخلق ،  
والخلق هم الحق • والحق هنا ليس خالقاً للموجودات من العدم ولا مؤسساً  
لها بعد أن كانت ليس • فالموجودات أزلية أزلية الله ، لأنها تجليات للذات  
الالهية • أنها مرآيا تتجلى من خلالها الصفات الالهية • ولهذا نجد  
ابن عربي في الفصل الثاني من فصوصه « فص حكمه نفثيه في كلمة شِيثيه  
يستخدم « كلمة نفثيه » ولا يستخدم كلمة « خلقية » أو « خالقية » أو  
ابداعية » مثلاً ، لكي يعبر عن العلاقة بين الذات وبين الموجودات • وهو  
باستخدامه كلمة « نفثية » إنما كان يعبر تعبيراً دقيقاً عن رأيه في هذا

---

(١) د • إبراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا  
ص ٢٧١ من مقال في الحنايب التذكاري عن محي الدين بن عربي - دار  
الكاتب العربي سنة ١٣٨١ سنة ١٩٦٩ القاهرة •

الصدد • لأنه يرى أن كلمة « نفث » ( النفخ ) تشير الى خروج الموجودات ( الكامنة ) فى العلم الالهى الى حين الوجود الفعلى • انها تعنى خروج موجود عن موجود • وابن عربى لا يقول بفيض الموجودات بعضها عن بعض ، لأنه يرفض وجود واسطة (أيا كانت ) بين أى موجود وبين ذاته أو عينه أقصد بين الخلق والحق •

معنى هذا أن الموجودات كانت موجودة فى العلم الالهى من الازل ، وكانت كامنة فيه فننفخ فيها ، فكان أن خرجت الى حيز الوجود • وهذا يشير من جهة أخرى الى أن الروح الالهيه سارية فى جميع الموجودات بلا استثناء ، وأن صفاته سبحانه ليست الا الصور المتعينة فى الموجودات المتكثرة وهكذا يقضى ( ابن عربى ) على فكرة الخلق ويعطل الارادة الالهيه لا شىء فى عالمه يخلق من عدم وإنما الخلق اخراج ماله وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود الى حضرة الوجود الخارجى • أو هو اظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل • فالعالم عنده حقيقة أزلية لا تبنى ولا تتغير الا فى صورها • أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد • فاذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون • والكون أو التكون من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله • بل ليس لله فى ايجاد الشىء الا قوله له « كن » كالسيد الذى لا تعصى أو امره ، يقول لعبده قم فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام • والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد •••

وقد يقال : كيف يخاطب الشىء ويؤمر وهو بعد لم يكن ؟ كيف يشبهه الشىء المخلوق – قبل خلقه – بالعبد الذى يمثل أمر سيده ؟ ليس هذا قياساً مع الفارق ؟ وليس من التناقض أن نقول أن الشىء قبل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟

والجواب : ان ابن عربى يرى ان الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً مدممة صرته ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول : وهو وجود



بالقوة . فالامر الالهى يخرجها من القوة الى الفعل بمقتضى طبيعتها (١) .

### اللزعة الجبرية عند ابن عربى :

ومذهب هذا شأنه فى نظرتة الواحدية الى الحق والخلق معا لابد  
أن ينتهى الى القول بأن القوانين الالهية تتجلى وتظهر لنا من خلال القوانين  
الطبيعية . وأن هذه القوانين الطبيعية انما هى تعبير عن الارادة الالهية .  
بعبارة أخرى ليس ثمة فرق بين ارادة الله والقوانين الطبيعية . هذه  
القوانين الطبيعية الالهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وهى تعم الوجود كله  
ولا يخرج عنها موجود من الموجودات . وليس ثمة فى هذا الكون مجال  
للحظ أو البخت أو الصدفة . فكل شىء بقضاء ، وكل شىء بقدر ، ولن  
تجد لسنة الله (العالم أو الكون) تبديلا .

ذلك أن الطبيعة عنده (ابن عربى) اسم آخر لله . هى أشبه بقوة  
عامة سارية فى الكون بأسره سواء ما كان عنصري النشأة أو غير عنصري .  
ويستعمل الفلاسفة « الطبيعى » فى مقابلة العنصرى . ويقصرون الأول  
على الاجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة  
ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته  
وخصائصه أو تعطيه ، على حد قولهم ، « طبيعته » من غير أن يعترىها فى  
ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفى . أما تعبيره الصوفى ،  
فهو أن الطبيعة هى الذات الالهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » .  
فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه الطبيعة « بل هو عينها لاتزيد شيئا  
بما يظهر عنها ولا تنقص شيئا بما لا يظهر . . . ان كل شىء مقدر أزلا  
لا انفكاك عنه ولا محيص منه ، حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة ،  
من علم أو جهل ، كل ذلك مقدر أزلا فى العين الثابتة لكل موجود (٢) .

(١) شرح فصوص الحكم ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) شرح الفصوص ص ٥٣ - ٥٤ .

وقد أكد ابن عربي هذا فى موضع آخر من فصوصه حيث قال  
« ٠٠٠٠ ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا ، فكلما علمت معرفته نقص  
تصرفه باللهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية  
ونظره الى أصل خلقه الطبيعى ، والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف  
فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك ، وفى هذا المشهد يرى  
أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليها فى حال ثبوت عينه وحال  
عدمه ، فما ظهر فى الوجود الا ما كان فى حال العدم فى النبوات ، فما  
تعدى حقيقته ولا أدخل بطريقته(١) .

هذه القوانين الالهية الطبيعية (أو الطبيعية الالهية) لا تسرى ، كما  
أشرنا ، على الجمادات والكائنات اللاعاقلة فحسب ، بل انها أيضا تسرى  
على الانسان وتشمله ، ذلك الانسان الذى يسعى - بغير حق - أن يمنح  
نفسه امتيازاً دون الكائنات الأخرى ، ولهذا فهو يعتقد أنه كائن مختار ،  
وأن له القدرة على التمييز بين هذا وذاك من خلال ارادته الحرة ، ومن  
هنا نسب الانسان الحسن والقبح الى بعض الأفعال ، ومن هنا أيضاً  
وصف بعض الناس بأنهم أفاضل والبعض الآخر بأنهم أشرار .

هذه نظرة نفاها كل النفى محى الدين بن عربي ، فما دام - القانون  
الالهى مطلقاً وشاملاً لكل شىء ، فلا مجال البتة للحديث عن الاختيار  
أو الارادة ، فكل شىء مقضى عليه بالعلم الالهى من الأزل ، ولا يستطيع  
الانسان أن يخرج عن « الخط » الذى رسمه الله له ، ومن ثم فليس هناك  
خير وشر فى هذا العالم على الحقيقة ، وليس هناك انسان فاضل وآخر  
شريف ، لأن كل ما يحدث إنما يحدث ويجرى على مرأى ومسمع ورضى  
وتقدير وموافقة من جهة الله « ٠٠٠ فالتبعية من العبد كمال وهى من مظاهر  
اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ماشأ كليهما من أسماء الجمال ، والمعصية

(١) ص ١٢٧ - ١٢٨ فص حكمه ملكية فى كلمة لوطيه) .

من العبد كمال أيضا لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار  
و'المنتقم أو المعذب أو ما شاكلها« (١) .

وهنا يقول ابن عربى ٠٠ الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات .  
وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ الا ترى المخلوق  
يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها وكلها حق له كما هى صفات  
المحدثات حق للحق ٠ « الحمد لله » فرجعت اليه عواقب الثناء من كل  
حامد ومحمود ٠ « واليه يرجع الأمر كله » فعم ماذم وحمم ، وما تم  
الا محمود ومذموم « (٢) وقد فسر د٠ عفيفى هذا النص تفسيراً ممتازاً  
بقوله ، لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن تنسب اليها جميع  
صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لأن التفرقة بين صفات الأشياء  
على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية ، وهى لذلك اعتبارية  
لاحقيقية ٠ أما الموجودات فى ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة  
كما أن الأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير و شر ٠ وكل ما يمكن أن يقال  
فى أى موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هى كيت وكيت  
سواء اكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون  
الخلقى على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن ٠ واذا كان الأمر  
كذلك فيستوى أن نقول ان « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها  
والمذموم وأن نقول أن الخلق يظهر بصفات الحق ٠ اما أن الحق يظهر  
بصفات المحدثات فقد أخبرنا بذلك عن نفسه فى مثل قوله : « ومكروا  
ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » وقوله : « ان الذين يؤذون  
الله ورسوله » ٠٠٠ غير أنه يجب ألا يغرب عنا ما ذكرناه آنفا فى مسألة  
التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربى لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد  
التشبيه - كما يقول - المشبهه - بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر فى

---

(١) راجع شرح فصوص الحكم ص ١٤ .  
(٢) فص حكمه مهيمية فى كلمة إبراهيم ص ٨٠ - ٨١ .

صورة كل من اصطلاحنا على تسميته ماكرا ، وأنه الظاهر فى صورة  
المستهزىء والمؤذى وغير ذلك (١) ٠٠

#### ( د ) الخير والشر :

وعلى ضوء ذلك كله فان منطق مذهب ابن عربى يؤدى الى نفى  
المسئولية عن الانسان . فالانسان ليس مسئولا عن شىء ، لأن المسئولية  
تعنى الارادة والحرية والقدرة على الفعل والترك . وليس ثمة مجال  
لهذه المصطلحات فى مذهب ابن عربى ولهذا كان طرحه للمسئولية جانبا .  
وعلى ذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا خير ولا شر ، بل كل ما فى العالم  
خير ، وكل ما فى العالم يعبر عن العدل الالهى ، وما وصفنا لهذا الفعل  
أو ذلك بأنه سىء إلا دليل قاطع على جهلنا بالقانون الالهى الأسمى .  
وما لومنا أنفسنا على ما يحدث منا أحيانا ، أو ندمنا على ما فعلنا أو  
ما لم نفعل ، إلا سوء فهم منا لقانون الوجود العام ، الذى ينبغى أن تنتفى  
أمامه مصطلحات الندم والخوف والقلق والشر والثواب والعقاب . . . .  
وغيرها من مصطلحات يمكن أن تكون نابعة من اعتقاد الانسان بأنه كان  
يستطيع أن يفعل غير ما فعل أو يقول غير ما قال !!

ولهذا قال ابن عربى فى معرض حديثه عن القضاء والقدر «٠٠ فسر  
القدر من أجل العلوم . وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة  
التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم  
للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين . وبه وصف الحق نفسه بالغضب  
والرضا ، وبه تقابلت الأسماء الالهية . فحقيقته تحكم فى الوجود  
المطلق والوجود المقيد لا يمكن أن يكون شىء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم  
لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى» (٢) .

---

(١) شرح الفصوص ص ٥٩ وراجع ص ١٣٢ - ١٣٣ من فص حكمه  
قدرية فى كلمة عزيزية .  
(٢) فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية ص ١٣٢ - ١٣٣ .

واضح هنا أن العلم كما قال سقراط في الفلسفة اليونانية ، فضيله ومصنبر سعادة وراحة (الرواقية) من حيث أنه يوضح لصاحبه أن كل ما يحدث في هذا الوجود من فعل وانفعال وكون وفساد ، وحركة وسكون، كلها مغروزة وسارية في تكوين الموجودات بجبلتها الغريزية . بحيث أن كل موجود يفعل ما هيء له من الأزل ، وأنه يقوم الآن بالدور الذي كتب له في عدمه الثابت من الأزل في العلم الالهي . ومن شأن هذا العلم أن يجعل صاحبه راضيا مرضيا بقضاء الله وقدره بحيث لا تتمرد نفسه أو تستنكف مما يحدث أو يمكن أن يحدث . أما أن هذا العلم بالقضاء والقدر قد يعطى صاحبه العذاب الاليم فأمر غير مفهوم في مذهب ابن عربي . ولعله يقصد بذلك أن مشاهدة السر الالهي من جهة القضاء والقدر جعل صاحبها قلقا متعذبا لأنه يرى بعض الآثام التي ترتكب في حق الآخرين من سرقة وقتل ومرااة وانتهاك لحارم الله . . . . . كلها تسبب له الشقاء والتعاسة لأنها أكبر من أن يعقلها !!

« ان الوجود من حيث هو خير لا شرفيه ، وحسن لا قبح فيه . وإنما لانصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما الى ذلك من الأوصاف الا لأمر عرضي . وقد حصر هذه الأمور العرضية في خمسة هي :

( ١ ) أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح .

( ب ) أو أن يكون مخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع .

( ج ) أو لعدم موافقته للغرض .

( د ) أو لعدم موافقته للشرع .

( هـ ) أو لقصوره عن درجة كمال المطلوب .

فالأشياء في ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلتحق بها لأمر عارضة خارجة عن ذاتها ، كالثوم الذي ذكره (ابن عربي) فإنه

فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وإنما يكرهه وينمه من يتأذى  
برأئحته(١) .

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى شرحه لـ « فص حكمة شِيثيه »  
٠٠٠ فاذا قدر لشيء ما أن لا يكون على نحو ما من الوجود ، وطلبت  
طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها ، تحقق فى الحال ما طلبت . وليس ما يجرى  
من الأحداث على مسرح الوجود الا ذلك .

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية ، ولكنها ليست جبرية  
ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام  
الأزلى pre established harmony الذى قال به ليبنتز . كما أنها  
ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين . لأن الجبرية  
الاسلامية ثنوية تفترض وجود الله وجود العالم ، أما ابن عربى  
فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم وماطبع فى جبلته  
من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين الهية وطبيعية معا ، كل ذلك  
هو الذى يقرر مصير العالم فى ابة لحظة من لحظاته . وهذه النزعة  
اقرب ما تكون الى نزعة الرواقية فى الهياتهم .

أما النتيجة العملية لهذا المذهب ، من الناحية الصوفية ، فالرضا  
المطلق بقضاء الله وقدره ومحاولة الصوفى التخلص – ما أمكن – من ربة  
العبودية الشخصية ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق(٢) .

ان الوجود فى ذاته واحد . وما يظهر فيه من خير وشر ، وطاعة

---

(١) راجع شرح الفصوص ص ٣٣٩ وكذلك الفتوحات المكية – السفر  
الثالث ص ٢٧٠ – ٢٧٦ من نشرة د . عثمان يحى – الدار القومية وراجع  
ايضا د . محمود قاسم : محى الدين بن عربى وليبنتز ص ٧٨ ومابعدها  
ط١ – مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢ م .  
(٢) راجع شرح الفصوص ص ٢٢ .

ومعصية انما يعبر تعبيراً حقيقياً عن خصائص الموجود ، وهى الخصائص الثابتة له فى عالم الذر . انه يلزم لزوماً طبيعياً للوجود أن يكون فيه هذا التناقض : ايمان وكفر ، خير وشر ، ثواب وعقاب ، طاعة ومعصية ، جمال وقبح - . وهذه كلها ينبغى أن ينظر اليها نظرة تقريرية لانظره تقويمية . لأن الحق شاء من الأزل أن يكون فى الوجود مؤمنون وغير مؤمنين ، أن يكون هناك طائعون وعاصون ، ومن غير الممكن أن يكون الكل مهتد ، لأن المشيئة الالهية لم تقض بذلك من الأزل . ان ما يحدث لابد أن يحدث ، ومن الممتنع أن لا يحدث ما حدث ، أو ما هو مقرر حدوثه ، لأن هذه كلها مقدره من الأزل ، وهى تعبر عن طبيعة الموجودات كما قدرها بارئها من الأزل .

« فان ثبت أن الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق . وان ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وان كان الحاكم الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك والحكم لك عليك . فلا تحمد الا نفسك ولا تدم الا نفسك ، وما يقى للحق الا حمد افاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود . - فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه اليك ومنك اليه . غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك الا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه .

فيحمدنى وأحمده	ويعبىدنى وأعبده
ففى حال أقربه	وفى الأعيان أجده
فيعرفنى وأنكره	وأعرفه فأشهره
فانى بالغنى وأنا	أساعده فأسعده
لذاك الحق أوجدنى	فأعلمه فأوجدده
بذا جاء الحديث لنا	وحقق فى مقصده (١)

(١) (فص : حكمه مهيميه فى كلمة ابراهيمية ص ٨٣ وراجع شرح هذه الأبيات للدكتور عفيفى ص ٦٥ - ٦٧ من الفصوص ) وراجع شرح القاشانى ص ٢٤ .

وتتضح هذه المسألة أكثر فى « فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية »  
حيث يرى الشيخ الاكبر أن للحق وجهين فى الحكم على أحوال المكلفين  
وأعمال المكلفين « الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الالهية .  
والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الأمر الالهى . والأول هو الحكم  
الإرادى ، والثانى الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت  
وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت . ويريد فى الوقت نفسه أن هذه الأوامر  
والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولاغضاضة  
فى مذهب ابن عربى أن نقول أن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة  
الالهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ،  
ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم  
الاما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد الا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى : ان كل انسان يطيع الإرادة الالهية  
لأنه لايفعل من الأشياء الا ما كان متفقا مع الإرادة الالهية . وكان الأولى  
به أن يقول ان الإرادة الالهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها لأن الله  
لا يريد فعلا - طاعة كان أو معصية - الا اذا كان ذلك الفعل متحقق  
الوقوع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل انسان يطبع الأمر الالهى الذى هو الأمر التكليفى :  
فان أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة ،  
وان خالف ما أمر به أو نهى عنه سمي معصية . وعلى ذلك كان كفر  
فرعون ومعاصى العباد جميعا فى اتفاق تام مع ما أراد الله وما علمه  
أزلا ، لاخذتفون فى ذلك مطلقا عن أتت أفعالهم موافقة لأوامر  
الدين .

وخلاصة ذلك أن أفعال العباد لاتوصف فى ذاتها بأنها طاعة أو  
معصية ، خير أو شر ، بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وانما



تدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية  
أو الأخلاقية عليها «(١)» .

وفضلا عن هذا كله فإن ما نعتقد أنه شر أمر لا يمكن رفعه عن  
الوجود (أو من الوجود) لأنه يمثل الحاجة الدائمة لله من جهة مخلوقاته ،  
كما أنه ، من جهة أخرى ، يفسر بعض أسماء الله . فلو لم يوجد ما نعتقد  
أنه شر لما كان لمثل هذه الأسماء الالهية من معنى أو دلالة كالغفار والستار  
والتواب والرحمن والمعطى والمذل والمنتقم والجبار . ثم ما هو الفرق  
حينذاك بين العبد والرب إذا لم يخطيء العبد ويطلب العفو من الله . اننا  
نسبح بحمد الله ونشكره على ما أعطاه لنا . فلو اننا كنا متساوين مع  
الله لما جاز لنا أن نحمده ونشكره ، ونرجوه ونخاف بطشه . . . . « أن  
العبادة الذاتية انما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه . وتجلى اسم  
التواب والعفو والغفور والعدل والمنتقم لايمكن الا اذا اقتضت المشيئة  
الالهية جربان الذنب على العبد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية  
عن ربه « أنين المذنبين أحب الى من زجل المسبحين » واعتبر بخطيئة آدم  
وداود عليهما السلام . فان بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض  
الأسماء الالهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة . ولهذا  
قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب :  
العجب العجب العجب » ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم « ونحن  
نسبح بحمدك ونقدس لك » ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا انكم  
تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم  
بنى آدم المعصية الى الطاعة « عبارة توجب على الحق بأسماء كثيرة وذلك  
مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشأتهم » (٢) .

#### ( هـ ) الانسان الكامل :

أما فيما يتعلق بنظريته فى « الانسان الكامل » فانها تعد امتدادا  
لقوله بالوجود الواحد الحى . فهو يرى أنه قد تجمعت فى الانسان كل

(١) راجع شرح الفصوص ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) شرح القاشانى للفصوص ص ٢٠ .

الصفات التى يمكن أن يشاهد فيها الله نفسه بحيث أضحي الانسان « كاملا » من جهة أنه « عين العالم » ٠٠ لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، أو أن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه : فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمراة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن تظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (١) .

وكما أن الحضرة الالهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكذلك الحضرة الانسانية جامعة لها . إذ الوجود ينزل من أحدية جمع الذات الى الحضرة الالهية ، وفاض من مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى الى الانسان منصدفا بصنغ جميع المراتب فصار الانسان برزخا جامعاً لأحكام الوجوب والامكان كما كانت الحضرة الالهية جامعة للذات والأسماء كلها ، فظهر فيه ما فى الحضرة الالهية فكان العالم بوجوده مرآة ولم تبق واسطة بين الحضرة الانسانية والذات الأحدية . وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم بالانسان الكبر فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الانسانية ، فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الانسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فبه دأسرها . فالانسان عالم صغبر والعالم انسان كبير لوجود الانسان فيه . الا أن أحدية جمع الوجود التى ناسب بها العالم الحضرة الالهية لم توجد فى جميع أجزائه الا فى الانسان . فكان الانسان مختصراً من الحضرة الالهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته » (٢) .

- 
- (١) فصوص الحكم : فص حكمه الهية فى كلمة آدمية ص ٤٨ - ٤٩ .  
(٢) فص حكمه الهية فى كلمة آدمية ، شرح القاشانى ص ١٥ .  
وراجع أيضا هانز هبشرش شيدر : نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ص ٦٣ - ٦٧ ترجمة د . عبد الرحمن بدوى فى كتابه : الانسان الكامل فى الاسلام ط٢ سنة ١٩٧٦ - الكويت .

الانسان اذن عين الحق وعين صفاته ، انه حق وخلق ، واحد وكثير . والانسان بهذا انما يجمع بين نوعين من الصفات : فهو ازلى ابدى باعتباره عين الحق ، وهو عارض حادث من جهة انه نموذج للخلق وفقى هذا الصدد يقول فى حديثه عن الانسان . . فسمى هذا المذكور انسانا وخليفة : فاما انسانيته فلمعلوم نشأته وحصر الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى يكون به النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انسانا . فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم . فهو الانسان الحادث الازل والنشء الدائم الابدى والكلمة الفاصلة الجامعة . قيام العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش والعلامة التى بها يختم بها الملك على خزائنه . وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن(١) .

#### ( و ) وحدة الأديان :

أما فيما يتعلق بوحدة الأديان فأمر متوقع من مذهب انتهى الى القول بأن الكثرة وهم والتعدد خداع من خداع الحواس وقصور من العقل البشرى . لأن الحق والحقيقة والعين واحدة كلها . كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست الا مرآيا أو مجالى أو صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة الا وهى الذات الالهية . اذ سوف يكون مصدر الأديان كلها ، من ثم ، واحدا . ولذلك فان العارف الحق هو من يعبد الله فى كل هذه الصور ، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة . لأن عبادتى لأى موجود من الموجودات ، وفى أى مكان من الممكنة ، وعلى أية صورة من الصور انما هى - فى الحقيقة - عبادة لله وحده . ولهذا يصرح ابن عربى بقوله « . . . فان العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه

---

(١) المرجع السابق ص ٥٠ وراجع د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٤٧ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

عين كل شىء (١) . ويقول : ٠٠ . والعارف من رأى كل معبود مجلى للحق  
يعبد فيه . ولذلك سموه كلهم الها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو  
حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك (٢) . وعلى ضوء ذلك يمكن أن نفهم  
بعض أشعار ابن عربى والتى قال فيها :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة  
فمرعى لغزلان ودير لرهبان  
وبيت لأوثان وكعبة طائف  
والواح توراة ومصحف وقران  
أدين بدين الحب أنى توجهت  
ركائبه فالدين دينى وإيمانى

ويقول :

عقد الخلق فى الاله عقائدا  
وأنا شهدت جميع ما عقده (٣)

وقد ميز الشيخ الأكبر فى هذا الصدد بين مفهوم الناس -  
« للالوهية » وبين الذات « أو « عين الله » . وهى تمزقة دقيقة وتحل  
كثيرا من الامكالات . وهو يرى أن الذات واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام  
ولا تجزىء ، بل انها لا تدرك باذواع من انواع الادراك . أما الالوهية  
« كمفهوم » للذات متصور للأذهان ، فانها تتجلى فى مرايا الوجود . ومن  
هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة . ومن هنا أيضا كان  
اختلافهم حول مفهوم « الالوهية » فحسب ، ولم يكن اختلافهم متعلقا  
بـ « الذات » .

يقول ابن عربى « ٠٠٠ كان الله ولا شىء معه » إنما هو الالوهية  
لا « الذات » وكل حكم يثبت فى باب العلم الالهى للذات إنما هو للالوهية ،

---

(١) فص حكمة امامية فى كلمة هارونية ص ١٩٢ .  
(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .  
(٣) راجع شرح فصوص الحكم ص ٢٨٩ .

وهى ( أعى الألوهية ) نسب وإضافات وسلوب : فالكثرة فى النسب  
( التى هى من أحكام الألوهية ) لا فى العىن ( التى هى بالذات ) . وهنا  
زلت أقدام من شرك ، بىن ما يقبل التشبىه ( وهو الألوهية ) وبىن ما  
لا يقبله ( وهى الذات ) عند كلامهم فى « الصفات » (١) .

---

(١) الفتوحات المكىة - السفر الأول ص: ١٩٠ نشرة د . عثمان بى .

## ملاحق الكتاب

### ١ - علم التصوف (١)

هدا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة • وأصله أن - طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية •

وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف •

فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة • وقال « القشيرى » رحمه الله ••• « ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب • ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى • قال « وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه » •

قلت : والأظهر ان قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم فى الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف •

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ١٠٦٣ لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩هـ  
سنة ١٩٦٠م تحقيق د • على عبد الواحد وأفى •

فلما اختلف هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة ، اختلفوا بمواجد مدركه لهم • وذلك أن الانسان ، بما هو انسان ، انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك • وادراكه نوعان :

– ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم •  
– وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك •

فالمعنى العاقل والمتصرف فى البسطن ينشأ من ادراك واردة وأحوال وهى التى يميز بها الانسان كما قلناه • وبعضها ينشأ من بعض ، كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن ادراك مؤلم أو المتلذذ له ••• وكذلك المرید فى مجاهدته وعبادته لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة •

وتلك الحالة : اما أن تكون عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد ، واما أن لا تكون عبادة ، وانما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك •

والمقامات لا يزال المرید يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة • قال صلى الله عليه وسلم ، : « من مات يشهد أن لا اله الا الله دخل الجنة » • فالمرید لا بد له من الترقى فى هذه الأطوار •

وأصلها كلها الطاعة والاخلاص ، ويتقدمها الايمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان •

وإذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل فيعلم أنه أتى من قبيل التقصير فى الذى قبله • وكذلك فى الخواطر النفسانية والواردات القلبية •

فلهذا يحتاج المرید الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله ، وينظر فى خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضرورى ، وقصورها من الخلل فيها كذلك . والمرید يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولا يشاركهم فى ذلك الا القليل من الناس ، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة . وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصه من نظر الفقه فى الاجزاء والامثال . وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالانواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصه من التقصير أولا .

فظهر أن أهل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هذه الأنواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمرید مقاما ويترقى منها الى غيرها .

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصه بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم . إذ الأوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة . فاذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف ، اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه . فلهدا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل السريعه الكلام فيه . وصار علم الشريعه على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الاحكام العامه فى العبادات والعبادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام فى الأنواق والمواجد العارضة فى طريقها ، وكيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك .

فلما كتبت العلوم ودونت ، ولف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم .

فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والتروك ، كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له .



ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجهتهم فى الأحوال كما فعله « القشيري » فى كتاب « الرسالة » و « السهروردي » فى كتاب « عوارف المعارف » وأمثالهم .

وجمع الغزالي « رحمه الله » بين الأمرين فى كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والافتداء ، ثم بين آداب القوم وسنتهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم . وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال ، كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والفقه والحديث والأصول وغير ذلك .

ثم ان هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس والادراك شىء منها . والروح من تلك العوالم .

وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس ، وقويت الروح ، وغلب سلطانه ، وتحدد نشوة ، وأعان على ذلك الذكر . فانه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمو وتزيد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهى ، وتقرب ذاته فى تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم . وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية ، وتسير طوع ارادتهم .

فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شىء لم يؤمروا بالتكلم فيه . بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعودون منه اذا وقع لهم . وقد كان الصحابة ، رضى

الله عنهم على مثل هذه المجاهدة ، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية .

ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام فى المدارك التى وراءه . واختلفت طرق الرياضة عنهم فى ذلك باختلاف تعليمهم فى اماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر ، حتى يحصل للنفس ادراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركها حينئذ ، وأنهم كتسبوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من العرش الى الفرش ( المطر الخفيف أو الفضاء الواسع ) . هكذا قال الغزالي رحمه الله فى كتاب الأحياء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم ان هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة ، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة .

ومتاله ان المرآة الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرئى ، فانه يتشكل فيه معوجا على غير صورته ، واذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا ، فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرأة فما ينطبق فيها من الأحوال .

### تفصيل وتحقيق :

يقع كثيرا من كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقهاء أن الله تعالى مبابن لخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مابين ولا متصل ، ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه . ويقع للمتأخرين من المتصوفه أنه متحد بالخلوقات ؟ أما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها . وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . فلندين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها . فنقول : ان المباشرة تقال لمعنيين :

(أ) أحدهما المباينة فى الحيز والجهة ، ويقابله الاتصال . وتشعر هذه المقابلة على هذا التقييد بالمكان : اما صريحا وهو تجسيم أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك أنكروا المتكلمون هذه المباينة . وقالوا لا يقال فى البارى انه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحييزات ( الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ) .

(ب) واما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة . فيقال البارىء مباين لمخلوقاته فى ذاته وهويته ووجوده وصفاته . ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط . وهذه المباينة هى مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن هنا منحاهم .

وذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذى صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن البارىء تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده ، وصفاته ، وربما زعموا انه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط !! . وهذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى المسيح عليه السلام ، وهو أغرب لأنه حلول قديم فى محدث أو اتحاده به . وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة فى الأئمة .

وتقرير هذا الاتحاد فى كلامهم على طريقتين :

الأولى :

ان ذات القديم كامنة فى المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها فى التصورين . وهى كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها أى المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول .

الثانية :

طريق أهل الوحدة المطلقة . وكأنهم استشعروا من تقرير أهل

الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد ، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات فى الذات والوجود والصفات وغالطوا فى غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل ، بأن ذلك من المدارك البشرية وهى أوهام ، ولا يريدون الوهم الذى هو قسيم العلم والظن والشك ، وانما يريدون أنها كلها عدم فى الحقيقة (و) وجود فى المدارك البشرية فقط ، ولا وجود بالحقيقة الا للقديم لا فى الظاهر ولا فى الباطن ، ، والتعويل فى تفقه ذلك على النظر والاستدلال كما فى المدارك البشرية غير مفيد ، لأن - ذلك انما ينقل من المدارك الملكية ، وانما هى حاصلة للأنبياء بالفطرة ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم .

وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة ، وهو رأى غريب من الأول فى تعلقه وتفاريعه . يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة كان بها وجودها . ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنه فى القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية ، ثم الحيوانية ، والقوة الجامعة للملك من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انبتت فى جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة . فالكل واحد هو نفس الذات الالهية وهى فى الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها .

ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم الى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه ، مثل الهروى فى كتاب « المقامات » ، وتبعهم ابن عربى وابن سبعين .

وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه رأس العارفين ، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله . ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان .

ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة  
فى النقباء .

### فصل

ثم ان كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيا ، انتدبوا للرد على هؤلاء  
المتأخرين فى هذه المقالات وأمثالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم  
فى الطريقة .

- والحق أن كلامهم معهم ( مع الصوفية ) فىل تفصيل . فان  
كلامهم فى اربعة مواضع :  
أحدهما :

الكلام على المجاهدات وما يحصل من الانواق والمواجد ومحاسبة  
النفس على الأعمال لتحصل تلك الانواق التى تصير مقاما ، ويترقى منه  
الى غيره كما قلناه .  
وثانيها

الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات  
الريانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل  
موجود غائب أو شاهد . وتركيب الأكوان فى صدورهما عن موجدتها  
وتكونها كما مر .  
وثالثها :

التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

ورابعها :

الفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها  
فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها ، فمنكر ومحسن ومتأول .  
١ - فأما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الانواق

والمواجد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر  
لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة •

٢ - وأما الكلام فى الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور  
الكائنات ، فأكثر كلامهم فيه نوع من التشابه لما أنه وجدانى • وفاقدا  
الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه • واللغات لا تعطى دلالة على  
مرادهم منه لأنها لم توضع الا للمتعارف - وأكثره من المحسوسات •  
هينبغى ان لا نتعرض لكلامهم فى ذلك ، ونتركه فيما تركناه من التشابه •  
ومن رزقه الله فهم شئ من هذه الكلمات على الوجه المرافق لظاهر  
الشريعة فأكرم بها سعادة •

٣ - وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمخيبات وتصرفهم فى  
الكائنات فأمر صحيح غير منسك • وان مال بعض العلماء الى أنكارها  
فليس ذلك من الحق •

٤ - وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم  
بها أهل الشرع ، فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن  
الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب  
الغيبة غدر مخاطب والمجور معذور •

فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا  
وأمثاله •

وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع  
لأبى يزيد البسطامى وأمثاله •

ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك •  
اذ لم يتبين لنا ما بحملنا على تأويل كلامه •

وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ  
أيضاً •

وسلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة ..... ولم يكن

لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الادراك . انما همم الاتباع والافتداء ما استطاعوا . ومن عرض له شيء من ذلك اعرض عنه ولم يحفل به ، بل يفرون منه ويرون انه من العوائق والمحن . وأنه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وان الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان ، وعلم الله اوسع وخلقه اكبر وشريعته بالهداية املك . فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض فى ذلك . ومنعوا من يكشف له الحجاب من اصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده ، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والافتداء ويأمرون اصحابهم بالتزامها .

وهكذا ينبغى ان يكون حال المرید . والله الموفق للصواب والله اعلم بحقيقة الحال .

\*\*\*

## ٢ - التصوف (١)

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل .  
وقيل : تصفية القلب عن موافقة البريه ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية  
واخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات  
الروحانية ، والتعليق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على  
السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشريعة .

وقيل : ترك الاختيار .

وقيل : بذل الجهود والأنس بالمعبود .

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك .

وقيل : الاعراض عن الاعتراض .

وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التفرغ عن الدنيا .

وقيل : الصبر تحت الأمر والنهى .

وقيل : خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال القظرف .

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس مما فى أيدي

الخلائق (١) .

---

(١) الجرجانى . التعريفات ص ٥٢ طبعة - مصطفى البابى الحلبي -  
القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - سنة ١٩٣٨م .



### ٣ - بعض اصطلاحات الصوفية (١)

الهاجس :

يعبرون به عن خاطر الأول ، وهو خاطر الريانى ، وهو لا يخطيء أبداً • وقد يسميه سهل : السبب الاول ، ونقر خاطر • فاذا تحقق فى النفس سموه ارادة • فاذا تردد الثالثة سموه همه ، وفى الرابعة سموه عزما • وعند التوجه الى القلب ان كان خاطر فعل سموه قصدا ، ومع الشروع فى الفعل سموه نية •

المربد :

هو المتجرد عن ارادته • وقال أبو حامد : هو الذى فتح له باب الأسماء ودخل فى جملة المتوصلين الى الله بالاسم •

المراد :

عبارة عن المجذوب عن ارادته مع تهىء الأمور له ، فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة •

السالك :

هو الذى مشى على المقامات بحاله لا يعلمه ، فكان العلم له عينا •

المسافر :

هو الذى سافر بفكره فى المعقولات والاعتبارات فعبر من عدوة الدنيا الى عدوة القصى •

السكر :

عبارة عن القلب اذا أخذ فى التوجه الى الحق تعالى بالذكر •

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية •

الطريق :

عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها .

الوقت :

عبارة عن حالك في زمان الحال، لا تعلق له بالماضى ولا بالمستقبل .

الأدب :

يريديون به أدب الشريعة ووقتاً أدب الخدمة ، ووقتاً أدب الحق .

وأدب الشريعة : الوقوف عند رسومها .

وأدب الخدمة : العناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها .

وأدب الحق . أن تعرف مالك وماله ، والأديب من أهل البساط .

المقام :

عبارة عن استيحاء حقوق المراسم على التمام .

الحال :

هو ما برد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب . ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل ، وأن يبقى ولا يعقبه المثل . فمن أعقبه المثل قال بدوامه ، ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه . وقد قبل الحال : تغير الأوصاف على العبد .

عين التحكم :

هو أن يتحدى الولي بما يريده اظهاراً لمرتبته لمن يراه .

الانزعاج :

وهو اثر المواظ الذي في قلب المؤمن . وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس .

السطح :

عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهي نادرة أن توجد  
من المحققين •

العدل والحق المخلوق به :

عبارة عن أول موجود خلقه الله ، وهو قوله تعالى : وما خلقنا  
السموات والأرض وما بينهما الا بالحق •

الأفراد :

عبارة عن الرجال الخارجين عن نظر القطب •

القطب وهو الغوث :

عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ،  
وهو على قلب اسرافيل عليه السلام •

الأوتاد :

عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل أربعة اركان من العالم ،  
شرق وغرب وشمال وجنوب ، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة •

البدلاء :

هم سبعة ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسدا على صورته  
حتى لا يعرف احد أنه فقد فذلك هو البديل لا غير ، وهم على قلب ابراهيم  
عليه السلام •

النقباء :

هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلثمائة •

النجباء :

هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق فلا يتصرفون الا فى  
حق النجا •

الامامان :

هما شخصان احدهما عن يمين العوثر ونظره فى الملكوت والآخر عن يساره ونظره فى الملك ، وهو أعلى من صاحبه ، وهو الذى يخلف العوثر •

الامنسا :

الملامتية •

الملامتية :

هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما فى بواطنهم اثر البتة ، وهم أعلى الطائفة ، وتلامذتهم يتقلّبون فى أطوار الرجولية •

المكان :

عبارة عن منازل فى البساط لا تكون الا لأهل الكمال الذين تحقّقوا بالمقامات والأحوال وحازوها ، الا المقام الذى فوق الجلال والجمال ، فلا صفة لهم ولا نعت •

القبض:

حال الخوف فى الوقت • وقيل وارد يرد على القلب يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب • وقيل أخذ وارد الوقت •

اليسط :

وهو عندنا حال من بسع الأشياء ولا بسعه شىء • وقيل هو حال الرجاء • وقيل هو وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس •

الهيبة :

هى اثر مشاهدة جلال الحضرة الالهية فى القلب ، وهو جمال الجلال •

الأنس :

اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فى القلب ، وهو جمال الجلال •

التواجد :

- استدعاء الوجد ، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد .

الوجد :

- ما يصادف القلب من الاحوال المفنية له عن شهوده .

الوجود :

- وجدان الحق فى الوجد .

الجلال :

نعوب القهر من الحضرة الالهية :

الجمع :

- اشارة الى حق بلا خلق .

جمع الجمع

- الاستهلاك بالكلية فى الله .

الفرق :

- اشارة الى خلق بلا حق ، وقيل مشاهدة العبودية .

البقاء :

- رؤية العبد قيام الله على كل شىء .

الفناء :

- عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك .

الغبية :

غبية القلب عن علم ما يحرى من احوال الخلق لشغل الحس بما

- ورد عليه .

الحضور :

- حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق

الصحو :

- رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوى

السكر :

- غيبة بوارد قوى

الذوق :

- اول مبادئ التجليات الالهية

الشرب :

- اوسط التجليات التى غاياتها فى كل مقام :

المحو :

- رفع اوصاف العادة ، وقيل ازالة العلة

الاثبات :

- اقامة احكام العبادة ، وقبل اثبات المواصلات

القرب :

- القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين

البعد :

الاقامة على المخالفة ، وقد يكون البعد منك ويختلف باختلاف

- الاحوال ، فيدل على ما يراد به قرائن الاحوال ولك القرب

الحقيقة :

سلب آثار أو صافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت -  
ما من دابة الا هو أخذ بناصيتها .

النفس :

روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفىء شرارها .

الخاطر :

ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو  
نفسانيا أو شيطانيا من غير اقامة ، وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه .

علم اليقين :

• ما أعطاه الدليل .

عين اليقين :

• ما أعطته المشاهدة .

حق اليقين :

• ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود .

الوارد :

ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير أن تعمل ، ويطلق  
بازاء كل ما يرد على كل اسم على القلب .

الشاهد :

ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب ، فذلك هو الشاهد ، وهو  
على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة الشهود .

النفس :

• ما كان معلولا من أوصاف العبد .

الروح :

يطلق بازاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص .

السر :

يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال بازاء معرفة مراد الله فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة .

الوليه :

افراط الوجد .

الوقفه :

حبس بين المقامين .

الفترة :

خمود نار البداية المحرقة .

التجريد :

اماطة السوى والكون عن القلب والسر .

التفريد :

وقوفك بالحق معك .

اللطيفة :

كل اشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم لا تسعها العبارة ، وقد تطلق بازاء النفس الناطقة .

العلة :

تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب .



• الرياضة

رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس • ورياضة طلب ، وهو  
صحة المرادله • وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية •

المجاهدة :

حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على كل حال •

الفصل :

فوت ما ترجوه من محبوبك ، وهو عندنا تمييزك عنه بعد حال

• الاتحاد

الذهاب :

غية القلب عن كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائننا المحبوب

• ما كان

الزمان :

• السلطان

الزاجر :

واعظ الحق في قلب المؤمن ، وهو الداعي الى الله •

السحق :

ذهاب تركيبك تحت القفر •

المحق :

فناؤك في عينه •

الستر :

كل ما يستر عما يفنيك - وقيل : غطاء الكون • وقد يكون الوقوف  
على العادة • وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال •

التجلى :

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب

التخلي :

اختيار الخلوة والامراض عن كل ما يشغل عن الحق .

المحاضرة :

حضور القلب بتوارد البرهان ، ومجارة الأسماء الالهية بما هي

عليها من الحقائق .

المكاشفة :

تطلق بازاء الأمانة بالفهم . وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال ،

وتطلق بازاء تحقيق الاشارة .

المشاهدة :

تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد . وتطلق بازاء رؤية الحق

فى الأشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك .

المحادثة :

خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب ، نزل به الروح

الامين على قلبهم .

اللوائح :

هى ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال الى حال ،

وعندنا ما يلوح للبصر اذا لم يقيد بالجارحة من الأنوار الذاتية لا من جهة

القلب .

الطوالع :

أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة ، فتطمس سائر الأنوار .

الموامع :

• ما ثبت من أنوار التجلى وقتين وقريباً من ذلك •

البوادء :

• ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة اما موجب فرج او

موجب طرح •

الهجوم :

• ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنع منه •

التلوين :

• تنقل العبد فى احواله ، وهو عند الاكثرين مقام ناقص ، وعندنا

هو اكمل المقامات ، وحال العبد فيه حال قوله تعالى : كل يوم هو فى

شأن •

التمكين :

• هو التمكين فى التلوين ، وقيل : حال اهل الوصول •

الرغبة :

• رغبة النفس فى الثواب ، ورغبة القلب فى الحقيقة ، ورغبة السر

فى الحق •

الرغبة :

• رهبة الظاهر فى تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة

لتحقيق امر السبق •

المكر :

• أداء النعم مع المخالفة ، وإبقاء الحال مع سوء الأدب وإظهار

الآيات والكرامات من غير أمد ولا حد •

الاصطلاح :

نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه .

الغربة :

تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في  
الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة  
من الدهش .

المهمة :

تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المزيد ،  
وتطلق بازاء جمع الهم لصفاء الالهام .

الغيرة :

غيرة في الحق لتعدى الحدود ، وغيرة تطلق بازاء كتمان الأسرار  
والسرائر ، وغيرة الحق ضننه بأوليائه وهم الضنائن .

المطالعة :

توفيقَات الحق للمعارفين ابتداء من سؤال منهم فيما يرجع الى  
حوادث الكون .

الفتوح :

فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح  
المكاشفة .

الواصل :

ادراكه الغائب .

الاسم :

الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية .

الرسم ؛

• نعت يجرى فى الأبد بما جرى فى الأزل  
الزوائد :

• زيادة الايمان بالغيب واليقين

الخضر :

• يعبر به عن البسط

الياس :

• يعبر به عن القبض

الغوث :

هو واحد فى كل الزمان بعينه الا انه اذا كان الوقت يعطى الالتجاء

الى عناية

الواقعة :

• ما يرد على القلب من ذلك العالم بأى طريق كان من خطاب أو مثال

العنقاء :

• هو الهباء الذى فتح فيه أجساد العالم

الورقاء :

• النفس الكلية أو اللوح المحفوظ

العقاب :

• القلم وهو العقل الأول

الخراب :

• الجسم الكلى

الشجرة :

• الانسان الكامل

السمسمة :

• معرفة تدق عن العبارة

الدرة البيضاء :

• العقل الاول

الزمردة :

• النفس الكلية

السبحة :

• الهباء المسمى بالهيولى

الحرف :

• اللغفة وهو ما يخاطبك الحق به من العبارات

السكينة :

• ما تجده من الطمانينة عند تنزل الغيب

التداني :

• معراج المقربين

التدلى :

• نزول المقربين • ويطلق بازاء نزول الحق اليهم عند التداني

الترقى :

• التنقل فى الأحوال والمقامات والمعارف

التلقى :

• اخذك ما يرد من الحق عليك

التولى :

- رجوعك اليك منه

الخوف :

- ما تحذر من المكروه فى المستأنف

الرجاء :

- الطمع فى الآجل

الصعق :

- الفناء عند التجلى الربانى

الخلوة :

- محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا احد سواه

الجلوة :

- خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية

المخدع :

- موضع ستر القطب عن الافراد الواصلين

الحجاب :

- كل ما ستر مطلوبك عن عينك

النواله :

- الخلع التى تخص الافراد وقد تكون الخلع المطلقة

الجرس :

اجمالى الخطاب بضرب من القهر .:

الاتجاه :

• تصوير ذاتين واحدة ولا يكون الا فى العدد ، وهو محال

القلم :

• علم التفصيل

الانانة :

قولك انا

النون :

علم الاجمالى

الهوية :

• الحقيقة فى عالم الغيب

اللوح :

• محل التدوين والتسطير المؤجل الى حد معلوم

الانانية :

• الحقيقة بطريق الاضافة

الرعونة :

• الوقوف على الطبع

الالهية :

• كل اسم الهى مضاف الى البشر

التختم :

• علامة الحق على القلب من العارفين



الطبع :

• ما سبق به العلم فى حق كل شخص

الآلية :

• كل اسم الهى مضاف الى ملك او روحانى

المنصة :

• تجلى الأعراس ، وهى تجليات روحانية

السوى :

• هو غير الجسد كل روح ظهر فى جسم نارى أو نورى

النور :

• كل وارد الهى يطرد الكون عن القلب

الظلمة :

• قد يطلق على العلم بالذات فانها لا يكشف معها غيرها

الظل :

• مرورية الأغيار بغير وجود الواجد خلف الحجاب

القشر :

• كل علم يصون فساد عين المحقق بالتجلى له

اللب :

• ما صين من العلوم عن القلوب المتعلقة بالكون

اللب :

• مادة النور الالهى

العموم :

• ما يقع من الاشتراك

الخصوص :

• أحدية كل شيء

الإشارة :

• تكون مع القرب ، ومع حضور الغيب ، وتكون مع البعد

الغيب

• كل ما ستره الحق منك لا منه

عالم الأمر :

• ما وجد عن الحق بغير سبب ويطلق بأزاء الملكوت

عالم الخلق :

• ما وجد عن السبب ويطلق بأزاء عالم الشهادة

العارف والمعرفة :

• من أشهده الرب عليه ، فظهرت الأحوال عن نفسه ، والمعرفة حاله

العالم والعلم :

• من أشهده الله الوهية ذاته ولم يظهر على حال والعلم حاله

الحق :

• ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه

الباطل :

• هو المعدوم

الكون :

• كل أمر وجودى

الرداء :

• الظهور لصفات الحق

الأرين :

• محل الاعتدال فى الأشياء

الكمال :

• التنزيه عن الصفات واثارها

البرزخ :

• العالم المشهود بين عالم المعانى والأجسام

الجبروت عند أبى طالب ( المكى ) :

• هو عالم العظمة وعند الأكثرين العالم الوسط

الملك :

• عالم الشهادة

الملكوت :

• عالم الغيب

مالك الملك :

هو الحق فى حال المجازاة للعبد على ما كان منه بعين الحق

لما أمر به

المطلع :

• النظر الى عالم الكون ، والناظر حجاب العزة وهو العماء والحيرة

المثل :

- هو الانسان وهى الصورة التى يظهر عليها

العرش :

- مستوى الاسماء المقيدة

الكرسى :

- موضع الامر والنهى

القدم :

- ما ثبت لا يبد على علم الحق

العيد :

- ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال

الحد :

- الفصل بينك وبينه

الصفة :

- ما طلب المعنى كالعالم

النعته :

- ما طلب النسبة كالاول

الرؤية :

- المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة

كلمة الحضرة :

كن

اللسن :

- ما يقع به الافضاء الالهى لأذان العارفين

الهو :

- الغيب الذى لا يصح شهوده

الفهوانية :

- خطاب الحق بطريقة المكافحة فى عالم المثال

السواء :

- بطون الحق فى الخلق ( وبطون ) الخلق فى الحق

العبودة :

- من شاهد نفسه فى مقام العبودية لربه

الانتباه :

- زجر الحق للمعبد على طريق العناية

اليقظة :

- الفهم عن الله فى زجره

التصوف :

- الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا ، وهى الأخلاق الالهية
- وقد يقال بازاء أتيان المكارم للأخلاق وتجنب سفاسفها لتجلى الصفات الالهية
- وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية ، وهو الصحيح فانه اتم

سر السر :

- ما انفرد به الحق عن العبد

## بعض المراجع الهامة (\*)

- د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ط٢ - دار المعارف - مصر .
- د . ابراهيم بسيونى : نشأة التصوف الاسلامى - دار المعارف سنة ١٩٦٩ - مصر .
- التهاتوى : كشف اصطلاحات الفنون - القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ١٩٧٢ .
- الاشعري (أبو الحسن) : كتاب اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع - نشرة حمودة غرابية - مكتبة الخانجى القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ابن الجوزى : صفة الصفوة ، نشرة محمود فاخورى ومحمد رواس قلعجى - دار الوعى بطلب جا١ سنة ١٩٦٩ م ، جا٢ سنة ١٩٧٠ م ، جا٣ سنة ١٩٧٣ ، جا٤ سنة ١٣٩٢ هـ .
- ابن الجوزى : نقد العلماء (أو تلبيس ابليس) - ادارة المطبعة المنيرية - (بدون تاريخ) .

---

(\*) يلاحظ أننا رتبنا هذه المراجع طبقا لاسم الشهرة الخاص  
بالمؤلف .

- ابن الجوزى : ذم الهوى ، تحقيق مصطفى عبد الواحد - دار الكتب  
الحديثة ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

- ابن هبل : الزهد ، مكتبة الايمان بالقاهرة (دون تاريخ) .

- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ج ٣ تحقيق د . على عبد الواحد  
وافى - لجنة البيان العربى سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م .

- ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، شرح نصير الدين الطوسى نشرة  
د . سليمان دنيا - دار المعارف سنة ١٩٦٠ م - القاهرة .

- ابن عربى : نصوص الحكم مع تعليقات عليه . تحقيق د . أبو العلا  
عفيفى - دار الكتاب العربى - بيروت ج ١ - ٢ (بدون  
تاريخ) .

- ابن عربى : تحفة السفر الى حضرة البررة - تحقيق محمد رياض  
المالح - دار الكتاب اللبنانى - بيروت (بدون تاريخ) .

- ابن عربى : مواقع النجوم - مطبعة محمد صبيح القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

- ابن عربى : الفتوحات المكية - تحقيق د . عثمان يحيى الهيئة المصرية  
العامة للكتاب ط ١ القاهرة .

- ابن عربى (عنه) : الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة ليلاده  
(مجموعة مقالات) دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٩ م .

- ابن الفارض : ديوان ابن الفارض ط ١ سنة ١٩٥٣ م .

- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقى ج ١ - ٢  
مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٦ م .

- ابن النديم : الفهرست – دار المعرفة – بيروت (بدون تاريخ) .
- د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، ط ١ دار المعارف سنة ١٩٦٣م مصر .
- د . أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية واهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ – مصر .
- د . التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) : مدخل الى التصوف – دار الثقافة – القاهرة سنة ١٩٧٤م .
- أسين پلانيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه – ترجمة د . عبد الرحمن بدوى – مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٥م – القاهرة .
- الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الاولياء مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٣٢م .
- الجرجاني : التمریافت – طبعة مصطفى البابى الحلبي سنة ١٩٣٨ ، ١٣٥٧هـ .
- د . جلال شرف – التصوف الاسلامى فى مدرسة بغداد – دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢م .
- الجبلى (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ط ٣ – مصطفى البابى الحلبي سنة ١٩٧٠م .
- الحلاج : دنوان الحلاج – تحقيق د . كامل مصطفى الشببى – بغداد .
- الحلاج : أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج) – نشرة لوى ماسينيون ودول كراوس – مكتبة لاروز باريس سنة ١٩٣٦م .



- الحلاج : الطواسين - مكتبة الجندي سنة ١٩٧٠م - القاهرة .
- أحمد توفيق عياد : التصوف الاسلامي ، تاريخه ومدارسه وطبيعته  
وأثره - الانجلو المصرية سنة ١٩٧٠م .
- السراج : اللمع ، نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤م .
- السلمي : طبقات الصوفية ، ليدن سنة ١٩٦٠م .
- الشيبيني (د . كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع - دار المعارف  
سنة ١٩٦٩م . مصر .
- طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي - دار نهضة  
مصر - ط٢ سنة ١٩٦٩م .
- طه عبد الباقي سرور : محب الدين بن عربي - مكتبة الخانجي (بدون  
تاريخ) .
- د . عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام - النهضة العربية  
سنة ١٩٦٤م .
- عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية  
القرن الثاني الهجري - وكالة المطبوعات - الكويت ط١  
سنة ١٩٧٥ .
- د . عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب النهضة العربية سنة ١٩٦٦  
القاهرة .
- د . عبد الرحمن بدوي : رابعة العدوية ، شهيدة العشق الالهي ، النهضة  
المصرية سنة ١٩٦٢م .

- عبد الرحمن بدوى : الانسان الكامل فى الاسلام - وكالة المطبوعات ط٢  
الكويت سنة ١٩٧٦ .
- عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى - النهضة المصرية ط٤ .
- عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ط٢ - وكالة المطبوعات . الكويت  
سنة ١٩٧٧ م .
- د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، مصادرهما  
ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة - دار الفكر  
العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، ١٩٦٧ م .
- د . على زيعور : الكرامة الصوفية والأسطورة واللحم - دار الطليعة  
بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب - القاهرة .
- الغزالى (أبو حامد) : مشكاة الانوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفى الدار  
القومية سنة ١٩٦٤ م مصر .
- الغزالى (أبو حامد) : مكاشفة القلوب - مكتبة محمد على صبيح -  
القاهرة - (بدون تاريخ) .
- الغزالى (أبو حامد) : معارج القدس ، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة  
(بدون تاريخ) .
- الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل ، مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون  
تاريخ)
- الغزالى (أبو حامد) : الأربعين فى أصول الدين ، علق عليه الشيخ  
- ٣٥٢ - (م ٢٣ - التصوف الاسلامى)

محمد محمد جابر ، مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون

تاريخ) .

- الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، حققه وعلق عليه د . عبد الحلیم

محمود - دار الكتب الحديثة - ط ٥ سنة ١٣٨٥ هـ .

- الغزالي (أبو حامد) : الرسالة اللدنية - مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون

تاريخ) .

- افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ترجمة د . فؤاد زكريا - الهيئة

المصرية العامة - القاهرة سنة ١٩٧٠ م

- قاسم غنى : تاريخ التصوف فى الاسلام ، ترجمة عن الفارسية صادق

نشأت ، النهضة المصرية ج ١ - ٢ سنة ١٩٧٠ م .

- القاشانى (الشيخ عبد الرزاق) : شرح القاشانى على فصوص الحكم

مصطفى البابى الحلبي ط ٢ سنة ١٦٦٦ القاهرة .

- القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة القشيرية - مكتبة

محمد على صبيح - القاهرة (بدون تاريخ) .

- كارادى ثو (البارون) : الغزالي ، نقله الى العربية عادل زعيتر - عيسى

البابى الحلبي ، (بدون تاريخ) .

- الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشرة محمود

أمين النواوى - مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٩ م .

- كمال جعفر (د<sup>•</sup> محمد) : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المعرفة  
الجامعية سنة ١٩٨٠م<sup>•</sup>
- لو ماسينيون : المنحى الشخصى للحلاج (راجع شخصيات يلقاة في  
الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى) – النهضة العربية  
ط٢ سنة ١٩٦٤م<sup>•</sup>
- المحاسبى (الحارث بن أسد) : العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسين  
القوللى – دار الفكر ط١ سنة ١٩٧١م<sup>•</sup>
- محمد بن شاكر الكتبى : فوات الوفيات – نشرة محمد محى الدين عبد  
الحميد – النهضة المصرية سنة ١٩٥٨م<sup>•</sup>
- محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار أحياء  
التراث العربى – بيروت – طبع بدار الكتب المصرية سنة  
١٩٤٥م<sup>•</sup>
- د<sup>•</sup> محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام – الهيئة المصرية  
العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م – القاهرة<sup>•</sup>
- د<sup>•</sup> محمود قاسم : محى الدين بن عربى – مكتبة القاهرة الحديثة ط١  
سنة ١٩٧٢م<sup>•</sup>
- المنساوى : الكواكب الدربة فى مناقب السادة الصوفية ، الطبقة الرابعة ،  
(مخطوط)<sup>•</sup>
- د<sup>•</sup> النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ح٣ ، الزهد

والتصوف فى القرنين الاول والثانى الهجريين - دار  
المعارف ط١ سنة ١٩٦٩م .

- النفرى (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف ، تحقيق آرثر يوحنا  
اربرى - دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م - القاهرة .

- د٠٠ نيكلسون : الصوفية فى الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه مكتبة  
الخانجى - القاهرة سنة ١٣٧١هـ ، ١٩٧١م .

- د٠٠ نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه - ترجمة د٠٠ ابو العلا  
عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة  
١٩٦٩ - القاهرة .

## المراجع الأجنبية

**A. J. Arbery :** Sufism, London, 1972.

**Macdonald :** Development of Muslem theology, London.

**Massignon :** Essai sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, Paris, 1945.

**Nicholson :** The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923.

**M. Smith :** Readings from the Mystics of Islam.

**M. Smith :** Al-Ghazalie the mystic, London, 1944.



### من أعمال المؤلف :

- ١ - الشامل فى أصول الدين لامام الحرمين الجوينى (تحقيق) بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م (نفذ) .
- ٢ - التذكرة فى احكام الجواهر والاعراض ، للحسن بن متويه (تحقيق) بالاشتراك مع د . سامى نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نفذ) .
- ٣ - الافحام الأفتدة الباطنية الطغام ، ليحى بن حمزة العلوى (تحقيق) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م .
- ٤ - فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية (تأليف) - مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط١ سنة ١٩٨٠ (نفذ) .
- ٥ - علم الكلام ومدارسة (تأليف) ط٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ .
- ٦ - نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) - مكتبة سعيد رافت - جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نفذ) .
- ٧ - الفلسفة الاسلامية فى المشرق (تأليف) - مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٨ - محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالاقفست مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م .
- ٩ - حى بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالاقفست القاهرة سنة ١٩٨١ .
- ١٠ - التصوف الاسلامى : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سعيد رافت ، سنة ١٩٨٣م .



١١ - الالزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة) السنة

الثانية - العدد ٧ سنة ١٩٧٩ م .

١٢ - فكرة النور عند الغزالى (مقال) - حوليات كلية الآداب - جامعة

عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥ م .

تحت الطبع :

١ - مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

١ - مصارعة المصارع للطوس (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د . سهير

مختار .

٢ - الفلسفة الخلقية فى الاسلام (تأليف) .

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الفهرست

الصفحة	الموضوع
٥ . . . . .	الاهتمام
٧ . . . . .	تصدير عام

### الفصل الأول

#### السمات العامة للتصوف

١٧ . . . . .	١ - تمهيد
١٨ . . . . .	٢ - بعض تعريفات التصوف
٢٢ . . . . .	٣ - شرح لبعض تعريفات التصوف
٣٣ . . . . .	٤ - السمات العامة للصوفية
٤٢ . . . . .	٥ - أصل كلمة تصوف
٥٠ . . . . .	٦ - الفليسوف والصوفى

### الفصل الثانى

#### مصادر التصوف الاسلامى

. . . . .	١ - تمهيد
١١ . . . . .	٢ - بعض المصادر الأجنبية
٦٣ . . . . .	( ١ ) المصدر المسيحى
٧٠ . . . . .	( ب ) الأفلاطونية المحدثة
٧٦ . . . . .	( ج ) بعض المصادر الأخرى

الموضوع	الصفحة
٣ - المصدر الاسلامى	٧٨
( ١ ) القرآن الكريم	٨٢
( ب ) السنة النبوية	٨٩

### الفصل الثالث

#### المقامات والأحوال

١ - تمهيد	٩٩
( ١ ) المقامات	١٠٢
١ - التوبة	١٠٢
٢ - الورع	١٠٦
٣ - الزهد	١٠٩
٤ - الفقر	١١٢
٥ - الصبر	١١٥
٦ - التوكل	١١٨
٧ - الرضا	١٢٢
( ب ) الأحوال	١٢٥
١ - المحبة	١٢٥
٢ - الشوق	١٢٧
٣ - الهيبة والانس	١٢٩
٤ - القرب	١٣٠
٥ - الحياء	١٣٢
٦ - الصحو والسكر	١٣٤
٧ - الفناء والبقاء	١٣٥

الموضوع الصفحة

### الفصل الرابع

#### رابعة العدوية

- ١ - صعوبات ومقدمات . . . . . ١٣٩
- ( أ ) المولد والنشأة . . . . . ١٣٩
- ( ب ) الثورة الروحية لديها . . . . . ١٤٥
- ٢ - مفهوم الحج عند رابعة ؟ . . . . . ١٥٢
- ٣ - هل تزوجت رابعة ؟ . . . . . ١٥٤
- ٤ - مفهوم الحب عند رابعة ؟ . . . . . ١٥٦

### الفصل الخامس

#### الحلاج

- ١ - المولد والنشأة . . . . . ١٦١
- ٢ - أهم أعماله . . . . . ١٦٨
- ٣ - تصوف الحلاج . . . . . ١٦٩
- ( أ ) التوحيد أو الاتصاف . . . . . ١٦٩
- ( ب ) الحب الحلاجي . . . . . ١٧٦
- ٤ - الحلاج في نمة التاريخ . . . . . ١٨٤
- ٥ - الحلاج مصلوبا وبدابة النهاية . . . . . ١٩٣

### الفصل السادس

#### الغزالي

- ١ - حياته وأهم أعماله . . . . . ٢٠٣
- ٢ - العلم اللدني . . . . . ٢١١
- ٣ - التوحيد ودرجاته . . . . . ٢١٥

الصفحة	الموضوع
٢١٩	٤ - العلم الصوفى والقلب
٢٢٥	٥ - طبيعة العلم الصوفى
٢٢٢	٦ - الارادة
٢٢٤	٧ - تحصين المرید
٢٣٤	( ١ ) الجوع
٢٣٥	( ب ) السهر
٢٣٥	( ج ) الصمت
٢٣٦	( د ) الخلوة
٢٣٨	٨ - الوجود والنور
٢٣٩	( ١ ) معانى النور
٢٤٦	( ب ) ترقى العارف
٢٥٠	( ج ) الله نور السموات والأرض
٢٥٣	( د ) عالم الملك وعالم الملكوت
٢٦١	٩ - القواعد العشرة

### الفصل السابع

#### محي الدين بن عربي

٢٦٥	١ - تمهيد
٢٦٦	٢ - المولد والنشأة
٢٧٠	٣ - أهم أعماله
٢٧٥	٤ - الطريق بين الشيخ والمرید
٢٧٥	( ١ ) التوفيق الالهي
٢٨٢	( ب ) من صفات المرید
٢٨٧	( ج ) الخاتمة

الموضوع	الصفحة
٥ - وحدة الوجود	٢٩١
( أ ) تمهيد	٢٩١
( ب ) الوجود الواحد	٢٩٢
( ج ) النزعة الجبرية عند ابن عربي	٣٠٤
( د ) الخير والشر	٣٠٧
( هـ ) الانسان الكامل	٣١٢
( و ) وحدة الأديان	٣١٤

#### ملاحق الكتاب

١ - علم التصوف : لابن خلدون	٣١٧
٢ - التصوف للجرجاني	٣٢٧
٣ - بعض مصطلحات الصوفية لابن عربي	٣٢٨
٤ - المراجع	٣٤٩



رقم الايداع بدار الكتب المصرية  
م ١٩٨٢/٥٧١٧



**مطبعة دار الثقافة للطباعة والنشر**

**٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة**

**ت : ٩١٦-٧٦ - القاهرة**





To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)