

النقطة

حركة
الإسلامي

محمد ياسر شرف



حركة التصوف الإسلامي

د. محمد ياسر شرف



مجلس الشورى الإسلامي

١٩٨٦

مقدمة

كثيراً ما يتبادر إلى الذهن أن يتساءل الإنسان عن جدوى وجوده وغايته، وأن يخضع الحياة بأنشطتها الاجتماعية والعملية والفكرية والحماية لنوع خفيف أو ساذج من النقد، قد يصل به الحد إلى حركة ساخطة تصدر حكمها بعلم الحدودى من الاستمرار، ويفقدو الخلد الأكثر ترجيحاً هو الانتقال من حالة الفعل إلى عدمه : من الإيجابي إلى السلبي، من الحياة الراضية إلى شكل من أشكال الموت .

وتبدى لنا الموروثات الثقافية في الحضارات المختلفة أن الإنسان قد وجه اهتماماً بالغا إلى القضية الإشكالية « كيف يجب أن نحيا ؟ » خلال فترة تاريخية مستمرة من حركة التكوين الاجتماعى، على اختلاف المعطيات والظروف . وقد وجدت منذ صالفة العصور محاولات جادة لصياغة ما يمكن تسميته بالإجابة المثلى، أو إعادة تشكيل جملة السائد من الأعراف والمعتقدات والمعلومات — على ضآلتها — بفرض الوصول بالنفس الإنسانية إلى شاطئ السلامة والاطمئنان إلى الحاضر والمستقبل .

لكن الصيرورة البشرية الدائبة أبت أن تركز إلى الثابت بعد الحركة
وامتنعت على التأسيس والتدجين والتأليف ، وأظهرت نقرات واثبة
من البحث ، في كل محاولة عمدت إلى تكليسها أو تمحيصها أو تحييطها ،
وفرضت استخدام فاعليات عديدة ، أدبية وفلسفية وعلمية ومنطقية
 واجتماعية وفنية ، تفاوتت حظوظها من الطرافة والنجاح ، بتفاير ظروف
المكان والزمان ، وأنتجت حصيلة ضافية من الذخر الإنساني ، أسهمت في
التطور والتقدم ، مثلما ساعدت في إثارة المشكلات ورفض التكوينات
وإذا كان البحث الفلسفي قد اتخذ لنفسه شأواً لا يكتفى بتسطيح الموضوعات
المدروسة ، فإن أهم الحوافز إلى ذلك ما تعرضه الآثار التي وصلتنا من
أهداف مشتركة : تقابهاها رغبات وآمال فردية وجماعية ظاهرة وكامنة
في إثبات وجه من وجوه الواقع ، باعتباره يمثل خلاصة الحقيقة : أو خلاصة
التجربة المعرفية . وقد اقترن ذلك بمحاولات صادقة لاستخراج الصواب
من الموروث ، في وقت كثرت فيه الجهود لإصفاء القيم وحشرها في
قوالب الماضي ، بوساطة نوع من التفسير والإلصاق خاصين ، وللخدنة
أغراض لم تعد خافية على متبعي حركة الأفكار ، أو المعنيين بتواريخ
الثقافات الإنسانية .

وإذا كنت قد عرضت في كتاب سابق لما يمكن تسميته « التصوف
العربي » قبل الإسلام ، لكشفت ذلك الحبل السرى بين ماضى هذا النوع
من أساليب البحث عن المعرفة ، عبر مراحل هامة من حركة الثقافة العربية ،
فإنني أتابع هذه المسيرة في التصوف الإسلامي ، التي لا يمكن — بأى
حال من الأحوال — أن يفصل عن التصوف قبل الإسلام ، بسبب البنى
المتكاملة التي ورثها اللاحق عن السابق ، وبسبب البيئة الاجتماعية التي
كانت المهمل الذي ترعرعها فيه . وبسبب اللغة التي كانت وسيلة التعبير
الواحدة المتاحة في كليهما . وهذا لا يتعارض مع تقدير الباحثين في وقوع

التصوف الإسلامي تحت تأثير جملة من المصادر والروافد غير العربية ،
إذ أن هذه الظاهرة ملحوظة من تاريخ الثقافات دون استثناء ، وليست
مقصورة على هذا المجال دون سواه .

وقد كان ذلك السبب الرئيسي في قسمة البحث إلى زمر فكرية ،
لا تتخذ من الترتيب الزمني أساساً لدراستها، إلا في نطاق بيان تطور الفكرة
الواحدة ، عبر مراحل متعددة من مسيرتها في مؤلفات المتصوفين وبحوث
السالكين . وجهدت لانتزاع الشواهد الحية من المصادر مباشرة ، لجعل
خطر التأويل والتضيق في أدنى حد ممكن ، تبعاً لمنظومة من الأسس
والمعطيات تطالعنا بها الموضوعات والآراء .

دمشق — أيلول ١٩٧٩ م د . محمد ياسر شرف

مدخل

يعد الفكر التأملى عند صوفية الإسلام أحد النماذج الصافية العديدة لما يرافق القاعليات العقلية لدى المفكرين من شعور ينظر موضوع البحث الذى يرتادونه ويكتبون فيه . إذ أن ذلك يرتبط بجملة النتائج التى يصل إليها « المبدع — الصوفى » السالك فى هذا السبيل الإجرائى ، والتى ترمى أصلاً — إلى تذوق حلاوة « معرفة الحقيقة » وفهم دقائق الوجود ومتعلقاته وأحواله ؛ كما يرتبط بذلك ما يمكن اعتباره سمة مميزة لهذا النوع من صنوف البحث عن تفسير للواقع الذى يحياه الإنسان ، وهو طرف مؤثر فى العلاقة القائمة بين الخالق ، من حيث هو قوة مبدعة قادرة فاعلة ، والوجود الذى يعد نتاجاً إبداعياً قابلاً للتأمل والتفسير .

وهذا جانب مما يجعل قبول التجربة الصوفية — فى تشييد صرح المعرفة — نوعاً من قبول المسلمات أو التصديق والإيمان بقضايا غير قابلة للتحقيق ، نظراً لعدم إمكانية تكرار الإحساس أو الإدراك هو هو ، وعدم إمكانية حفظهما . وقد اتخذت العواطف والأهواء والرغبات ،

التي تحقق شعور السعادة أو الرضى لونهاً خاصاً ، حينما تصورها الصوفيون ثابتة ، لا تتغير ولا يطرأ عليها نقص ، فهدت معرفة الحقيقة الإلهية منحة تتحقق برواية الحبيب — المفارق — اللاواقعي — الحميل بالذات ، وإقامة علاقة ثنائية معه .

وقد فتح هذا الاتجاه في ممارسة التجربة الدينية ، الآفاق أمام عقليات كثيرة استطاعت أن تدفع شأواً التعامل مع النص الديني ، بكيفيات متعددة ومتفاوتة ، تستند إلى الصياغة غير المحددة ، وما فيها من عموميات ذات أطر واسعة ، في مخاطباتها المؤمنين والعباد الأتقياء السالكين في درب العمل للعز بالحياة الآخرة ، عبر حدود التوجيه العام والسرد القصصي لأحداث تاريخية متباينة ، يجمع بينها مقتضى الاستشهاد بمغزى الوقائع ، أكثر من تفصيلاتها الدقيقة .

على هذا النحو أدت جهود المعرفة الصوفية إلى متع خيالية ، ارتبطت بها سلوكيات عملية معينة ، أبرز ما اتسمت به : تحصيل مشاعر اللذة التخيلية من أوضاع الألم الجسدي ، والسمو بالقيم إلى مستوى نفسي ، أظهر أهدافه : الانفلات من حبال الواقع . وأفضى ذلك إلى رد القيم جميعاً إلى التدوق المباشر ، أو إلى نشاط حيوي حمى ، يفضى إلى إنكار وجود غير خالص تماماً ، فجنح مفكرو الصوفية إلى عد « القيم » تتحلل به « قيمة ذاتية » لا تتضح إلا بمقابلتها مع أضدادها ، فلا يظهر الخير إلا بالشر ؛ ولا الحميل إلا بالقبيح ، ولا الوجود إلا بالعدم ، وغير ذلك من حلقات السلسلة :

ويفيد البحث في السلم « القيمي » لدى الصوفيين أن : جملة القضايا التي وقفوا جهودهم عليها ، لا تتعدى زمرة من التعريفات اللغوية — التي أدخلت بالتواتر مجال الاصطلاح — جرى اعتبارها « كافية للإشارة » إلى نوع من الموضوعات المعرفية الخاصة ، تفتقر اللغة المتوافرة لسدى المعنيين بها إلى القدرة على إيضاح مضامينها الحقيقية .

وتبعاً لذلك ظور نوع من التناقض الضمني — منذ وقت مبكر — بين هدف الصوفي، الذي يرمى لتحقيق معرفة كاملة بالوجود، وأداة وصفه لـ «موجودات وإدراكه العالم ومحتوياته التي يفترض — بالتعريف أنها غير قيمية بهذه المهمة ، التي « ليست من جنس ما يكتسب » و « على حد » و « ابن سبين » . واتسمت هذه الشقة في جميع التجارب الأصيلة — دون استثناء — وغدا تكريس الأخذ بها وتوكيدها واحداً من أهم القسائط المشتركة بين الصوفيين .

وقد نطلب ذلك نوعاً من استخدام الرمز أحياناً ، أو اللجوء إلى الإيهام في وصف تجربة المتصوف وأحواله ومقاماته العديدة ، إضافة إلى الإحجام عن استخدام اللغة ، بحجة اجتناب « تشويه » الحقائق التي يكتشفها الصوفي خلال رحلته ومعاناته . وكان ذلك دافعاً للاستعانة بالأمصول الفلسفية في التصوف ، ولاسيما في المراحل المتأخرة نسبياً من تطوره ، بعد اكتشاف التصور الذي انطوت عليه المبادلات الكلامية : كما نشطت الدعوة إلى « التصرف بالطبيعة » تعويضاً عن قصور الإمكانيات اللفظية المتوافرة ، لتغيير العالم الخارجي الذي يحيط بالصوفي ، ويعتبر كل ما فيه من مجهولات سبباً في شكوكه وخوفه وابتعاده عن مباشرة الحياة اليومية ، وبما يعود على هؤلاء الزمرة من المفكرين بتوكيد ثقة « الشخص » بامتلاك فعل التأثير في « الآخر — الأشياء » .

فشاع بسبب هذا وغيره . « أن المحامدة والخلوة والذكر ، يتبعها غالباً كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم . وإن هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ،

وتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية تصبر طوع
لرادتهم ، (١)

لقد أكدت هذه الجهود أن التصوف نوع من الفاعلية الانسانية
المشتركة العامة (٢) ، حاول بها الصوفي سبر غور الوجود كله ، ووجوده
الخاص بالدرجة الأولى . وإن هذه الفاعلية ليست تفكيراً مجيداً يدرس
موضوعاً معيناً دون احتفال بنوعية النتائج ، التي يتوصل إليها أثناء البحث
وقد أدى هذا الموقف - الذي لم يجد أكثر من اللغة المتداولة أداة للتعبير
إلى تكريس فشل الدعوة لجعل اللغة « الانفعالية » الموجهة لأغراض معينة
تعبيراً ذا « شمولية » إذ لم يجد في أصل الواقع العلمي ما يؤيده . وبهذا لم
يصل الصوفيون إلى « وضع » لغة خاصة بهم ، على نحو ما فعل الرياضيون
بعد اكتشافهم إمكانات جديدة عديدة لصياغة الواقع ، تاركين « الأقلية »
والثياغورية ، وما قصر عن نلبية مطامع الفكر الرياضي . لكن الذي
حصل بالنسبة للتصوف يكاد أن يكون عكس ذلك : فقد كرس الصوفيون
استخدام اللغة القاموسية المتداولة ، مع قليل أو كثير من العناية الفنية ،
وأعلنوا - في الوقت نفسه - أنها قاصرة وكان هذا سبباً في اختلافات
اعتقادية ومذهبية وفقهية وسلوكية ، لم تقف عند حد « حرية الفهم »
بل تجاوزت إلى « التفسير » و « التطوير » بالاجتهاد في اتجاه دون آخر
في كل حالة حالة .

وأرى أنه يمكن زيادة معرفتنا لجوانب متعددة في تجربة التصوف ،
ظلت غامضة في الماضي مدة طويلة ، بسبب غياب المعلومات النفسية
والعلمية الحديثة . وذلك عن طريق تقويم الآثار التأليفية الصوفية ، بحيث
تجنب المشكلات التي جرها منهج البحث القديم ، إذ اقتصر على أدوات

(١) ابن خلدون : المقدمة . ص ٤٦٩ .

(٢) أنظر : التصوف ظاهرة انسانية ، في كتابي « التصوف العربي » ،

و أرسطو، و الجرجاني ، ، و اعتمد أصولاً جمالية و أخلاقية هي محل جدال غير قليل .

فغالبية النتاج الصوفي مطبوعة بأثار خاصة ، تجاه طريقة لتناول الواقع المظلم الممض الذي نعانى منه في حياتنا اليومية ، «بحكم العلاقات الاجتماعية» السائدة . وهذا النشاط التأليفي — كما النشاط الابداعي بجميع أنواعه — لا يتوافر لدى الإنسان ، و لا بصرف ، دون ضوابط و نظم ، منها ما هو جسدي و ما هو نفسي و ما هو عقلي تتكامل في الصورة النهائية المبدعة : و كل دراسة تتناول آثار الصوفيين ، يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة الكشف و لو بحد أدنى — عن الأصول المتداخلة في عميات ظهور الأثر التأليفي الإبداعي — الصوفي .

و معرفتنا تلك الظروف و المكونات و الأسباب و المؤثرات ، تساهم في معرفة الإنسان نفسه ، من حيث هو كائن فاعل ، تنظم حياته زمرة من التقاليد و الأعراف السائدة و العادات ، بعضها يلاقى لديه قبولاً أو هووى في نفسه ، و بعضها يشكل ضغطاً تجاهه ، أو عائقاً في طريقه يحول دون تحقيق رغباته أو إرواء دوافعه . و يترتب على ذلك صيغة فردية من المواقف تجاه الناس و الهيئات و المثل السائدة ، تظهر — فيما تظهر — من خلال : مدى انحرافنا في الحياة الاجتماعية و درجته ، و طرق التعبير عنها ، و كيفية النظر إلى معطياتها ، و تقويم مسيرتها نحو المستقبل .

و لا بد من إشارة إلى أن كل سلوك له مدلوله الضمني ، الذي يعبر عن حوافز و عقائد معينة ، و له بنية مكانية — زمانية — محدودة تعتبر بمثابة الإطار الحسنى الذي يظهر فيه . و قد يستطيع الصوفي — بما هو إنسان ذو نزعات فكرية و رغبات شخصية خاصة — أن يستر غايته السلوكية الأخيرة ، لأسباب معينة ، خلال بحث معين أو تجاه واقعة أو قضية محددة لكنه — في النهاية — لن ينجح في تعمية جميع الدلالات العقلية التفسيرية

والاجتماعية السلوكية ، لما يقوم به من فعل ، يعد بمثابة « موقف » أو « علاقة » ضمن معطيات خارجية .

لذلك أرى من الأهمية بمكان : أن نضع دليلاً لدراسة النتائج التأليفي وما يتعلق به من تحويل « مشاعر الألم » إلى « مشاعر لذة » والعكس ، في التجربة الابداعية الصوفية . إذ أن النتائج المحصلة عن تتبع جهود المبدعين الصوفيين ، وتركيب موضوعاتهم الدراسية ، تكشف عن وجود ظاهرة مميزة في آثارهم ، تدفعنا إلى التركيز على النظر إلى المشاعر المختلطة المتداخلة لدى الصوفي المبتكر ، من حيث أن « لها » الفضل الأكبر في قذف الأثر الابداعي . من حيز الفكرة إلى مستوى الواقع التعبيري ، بواسطة اللفظ .

وإذا أردنا الوصول إلى حقيقة هذا الوضع ، فلا بد أن نبدأ بتتبع عملية التعبير من أدنى المستويات التي تتخذها ، أعنى التغير البيولوجي إلى الحركة الفسيولوجية التي تنشأ عن ذلك ، فالحالة النفسية والعقلية الفاعلة التي تصوغ الأثر الصوفي ، بشكله الابتكاري الذي هو الدليل المادي على « القدرة » لدى شخص دون آخر .

فقد أصبح من المؤكد علمياً أن الأغلبية التي نتناولها ، تسبب توافر كمية كبيرة من الطاقة في أجسامنا ، فتتحرك لدينا حياتنا النفسية العامة ، وتستمد هذه الطاقة مما يطلق عليه « الأبيض الحيوي » ، أي عمليات الهضم والبناء في الجسم (٣) . فإذا لاحظ الشخص منا نفسه — على المستوى السلوكي — وجد أن طاقته النفسية تصرف تبعاً لأسلوبين مختلفين ، يحققان « توازن الشخصية » ومشاعر الهدوء ، التي تكون مصاحبة — عادة — باللذة أو الألم .

يضم الأسلوب الأول لصرف الطاقة النفسية — بحسب التصنيف

(٣) انظر : حول ، لاندزي : نظريات الشخصية . ص ٥٨ وما بعدها

الواقعي الإجرائي — جميع الأفعال والسلوكات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص « مشاعر اللذة » . وللدلالة على هذا النوع من الطاقة النفسية التي ندفع « غريزة الحب *Eros* » بالمعنى العام ، استخدم اللفظة اليونانية « *Libido* » التي أطلقها عالم النفس سيجموند فرويد لتفيد معنى « الشهوة » إجمالاً ، دون تبني نظريته في التحليل النفسي ، وما يترتب عنها من تفسيرات لنتائج الإبداع بصورة شاملة :

أما الأسلوب الثاني في صرف الطاقة النفسية — بحسب التصنيف الواقعي الإجرائي — فيضم « الأفعال والسلوكات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص مشاعر الألم » . وللدلالة عليها أطلق الاصطلاح « *dyanedo* » الذي استنبطه من أصول عربية وإنجليزية ولاينية فهو يتضمن اللفظة العربية « *الديدن* » بمعنى العادة السلوكية ، ولفظة الديدن بمعنى التفرغ الانفعالي أو اللعب . كما أنه اختصار جامع مستمد من

بدايات كلمات العبارة الانكليزية *The Daynamic Death of our Needs* التي تشير إلى الحركة الفاعلة في حاجتنا السلوكية ، مضافاً إليه الاطلاق الحرفي « *do* » المقابل لما في اللفظة اللاتينية « *Libido* » التي كان « فرويد » قد بين حاجة علم النفس إلى وضع لفظة مقابلة لها ، تدل على الطاقة النفسية الدافعة إلى الهدم أو ما يسمى « غريزة الموت *Thanatos* » نظراً لتعلق ذلك بأحد الجوانب المامة من الحياة الانسانية الداخلية ، والنتائج المترتبة على ما يمكن اعتباره نشاطاتها السرية (٤) .

وأشير إلى أن « غموض الكيفية » التي يتم صرف الطاقة النفسية ، بأسلوبها المذكورين — وهي تختلف عن كيفية تحريك العمليات النفسية العامة — هو أساس هام من أصول الدلالة على ذينك الأسلوبين عتدى ، وليس أمراً عارضاً يفرضه واقع ما يملك علم النفس من معلومات حالياً في

(٤) أنظر : سيجموند فرويد : موجز التحليل النفسي . ص ١٨

وما بعدها .

هذا الشأن . كما أنه يمكننا أن نلاحظ — بسهولة — خضوع الطاقة النفسية لفترات انتظام ، تتجلى في التوازن التلقائي والاستمرار الاتقالي ، مثلاً تخضع لفترات اضطراب تظهر — خاصة — في حالات الانفعالات الطارئة ، ولاسيما الحروف والتلق .

وكذا أشير إلى حقيقة هامة أخرى تتعلق بطبيعة هذه الطاقة ، أعني أن تحولها من أحد الأسنويين إلى الآخر ممكن وميسور ، بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، وقد يتم بشكل بدائي عفوي ، أو عن طريق قصدي منظم . ويظهر أثر ذلك في مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات على هيئات متفاوتة ، من حيث أن في مقدور الإنسان أن يلبأ عادة — إلى سلوك ما ، بقصد إرواء حاجاته أو تحقيق رغباته ، مدفوعاً بطاقة محرّكة لفعل أو لآخر .

وقد يحدث تباين ملموس في الموضوع ، أو الوسيلة التي يحاول الشخص بها إشباع رغبته أو حاجته ، نظراً لقابلية الطاقة النفسية له الإزاحة ، فيتم صرفها بطرق مختلفة . فاللذي لا يستطيع إرضاء حاجته لممارسة علاقة الحب الأثنوي مع موجود حقيقي ، قد يتحول إلى متأمل لمظاهر الخيال في الموجودات الأخرى ، ومن لا يفلح أن يكون حاكماً يحظى باحترام الجميع يعقد صلة تعال مع ذلك الذي يحكم جميع الكائنات — لأنه برأها وعليها واجب شكره وعبادته . وهذا يعني أنه إذا نعلم الحصول على موضوع ما ، لغبابه أو لوجود عائق داخل الشخص نفسه ، فإن الطاقة النفسية يمكن استثمارها في موضوع آخر . ثم قد تحدث إزاحة أخرى ، فثالثة ورابعة ، وهكذا ... بحيث يمكن إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فإذا كانت الرغبات على المستوى الفكري ، الذي يتعلق بالمطامح أو الأهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيري ، أو نظرة الشخص الانموزجية إلى نفسه وما يرتبط بذلك من أمور واعتبارات غامضة ، غدت

طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر أكثر تداخلاً واشتباكاً وتمقيداً وعضوضاً . الأمر الذى يؤدي إلى ظهور سلوكات رمزية فى هذا الصدد فتتوب عن السلوكات الصريحة الواضحة ، فى تحقيق الفعل والخلص من الضغط المحرك لحياة الشخص النفسية ، المتعلقة بالموضوع المستأثرة بأهتاهم أو يعتبر عقبه أمامه :

وقد تظهر السلوكات الرمزية على شكل أفكار : يعبر بها الشخص عما يراه فى الموجودات والكون والمصير الانسانى ، وماهو مرتبط بذلك أو متصل به ، فتحمل فى طواياها حشداً من الرغبات والآمال والطموحات غير قليل ، مما يشف عن الخايل والمكونات العقلية والعاطفية والاعتقادية لشخص دون آخر ، من سماته الخاصة .

يرتبط بهذا الموضوع — أيضاً — مآثر من خلافات حول قضية « الإلهام » فى مؤلفات الصوفية ، من حيث أنها تدخل فى نطاق المؤلفات الأدبية ، فى جانب غير قليل منها ، هو الذى حظى بالشهرة والتناقل والاعجاب — بالدرجة الأولى . ويجلى هذه النقطة : عودة إلى حياتنا الاجتماعية الأخرى ، إذ نجد أنها تعرض على كل فرد — فبما تعرض ، تبعاً لظروف عديدة — مشيرات تضمه تجاه « موقف إيجابى » يزداد توتره أحياناً ، فيسبب حالة هيجانية — انفعالية جارفة — تحرك لديه مجموعة المتنزات النفسية والفكرية . فيعود الجهاز النفسى — العقلى ، عن طريق الترابط وأحلام اليقظة ، إلى خبرات وعواطف ومواقف سابقة صاحبة بالألم أو الفرح أو الثبور أو التحبيل أو الرفض أو القبول ، وغير ذلك .

نلاحظ أن الفرد ، إذ يدرك موقفه الإيجابى الذى يتزايد بالتدريج ، يسعى — ساوياً — إلى التخلص من الطاقة الفائضة بسبب هذا الموقف ، والى تهدد الشخصية بفقدان التوازن . فيعمد إلى نوع من الرد العدوانى

« على ما هو خارجي بالنسبة إلى الذات » ، على نحو يؤكد حال التماسك ويدعمها. واختيار أو انتقاء أسلوب الرد ونوعيته ومداه وكيفيته ، وما يمثله ذلك من كشف مناسب ، هي ما نسميه « الإلهام » على مستوى التعبير أو التشكيل ، من حيث استخدامه مادة أولية هي اللغة لابتداع « أثر » يشهد على وجود « الأنا » وفعاليتها .

وقد فطن كثير من « الزهاد » العرب قبل ظهور الإسلام ، إلى أن رياضة النفس وامتلاك زمام الحكمة يمكن أن يتحققا بتخفيف قدرة البدن على الفعل ، وجعل النفس قادرة على التأثير في البيئة المحيطة بها مباشرة وقد أفاد « ابن خلدون » في حديثه عن « الكشف عن عوالم من أمر الله » (مما أشرنا إليه أن : « هذا الكشف قد يحصل (أيضاً) لصاحب الجوع والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كأنسحرة وغيرهم من المرتاضين (والفرق بين الكشفيين أن الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة ، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، رداً أوقبولاً ، إذ هي من قبيل الوجدانيات » (٥) .

هكذا كان قوام تحصيل « الحكمة » عند « الحنفاء » قبل الإسلام التأمل وتركيز الشعور حول موضوع التخلص من متطلبات البدن ، بحيث يستوعب الحياة النفسية حال من الوجد ، لاعود مثله لمن يستسلم لهجوى العلاقات اليومية ومشاكل الدنيا المتزايدة . فعرف الانقطاع عن الحياة الاجتماعية ، والاعتكاف في أماكن العبادة ، والانفراد ، والتحنث في الكهوف والشعاب . ولتى ذلك — غالباً — تقدير واستحسان العامة من الناس ، واعتبر صاحب مثل هذا تساو كذا « تكوين خاص » مصطنع ، أوجرى تصنيفه ضمن « نمط » من الشخصيات المتمتعة باستعدادات خاصة وتمتلك قدرات خاصة على ممارسة الفعل والتفكير .

(٥) ابن خلدون : المقدمة ٠ ص ٤٧٠ .

زهـد « الحنفاء » فى الدنيا ، ورأوا أن تمام الراحة والاطمئنان فى الإعراض عن الأوثان ، والتوجه إلى إله واحد لانهاى ، هو مصدر كل استمرار وسعادة وحب ، عنده تلتقى الآمال وتتنفى الآلام ، وبه تتحقق اللذائذ ويتم الارتباط بين ماهو نهائى وماهو لانهاى (٦) .

يقول « ورقة بن نوفل » أحد الحنفاء :

لقد نصحتُ لأقوامٍ وقتُ لهم :

أنا التلييرُ ، فلا يغرركمُ أحدٌ

لاتعبدون إلاها غيرَ خالقكمُ

فإن دعوكمُ فقولوا : بيننا جدُّ

سبحان ذى الرثى سبحانه نعوذ به

وقيلَ قد سيح الجودى والجمدُ

مُسخرٌ كل ما تحت السماء له

لاينبغي أن يناوى مُلكهُ أحدٌ

لاشيء مما ترى تبقي بشاتئهُ

يبقى الإلهة ويودى المالُ والولدُ (٧)

وقد عاش « ورقة » فأدرك بعثة النبي « محمد » ، وأطاعته زوجته « خديجة » على نبوته منذ بدايتها ، لكنه لم يدخل الإسلام ، وكان يمر بالمؤذن « بلال » وهو يعلب ويقول : أحد أحد ، فيقول أحد أحد

(٦) أنظر : المسعودى : سروج الذهب ج ١ ص ٧٨ .

(٧) الأصفهاني : الأغاني ج ٣ ص ١٥ .

يا بلال ، والله لئن قتلتموه لأتخذن منه حناناً (٨) . ويروى أن النبي قال :
 « لا تسبوا ورقة بن نوفل ، فإني رأيت في ثياب بيض » (٩) ، وبين لهم
 أنه لو كان من أهل النار لما ظهر في منامه وهو بهذه الملابس ، لأن أهل
 النار لا يلبسون ثياباً بيضاً (١٠) ، وقال النبي بعد وفاة ورقة : « لقد رأيت
 القس في الجنة وعليه ثياب الحرير ، لأنه آمن بي وصدقني » (١١) .

ومن الخنساء و أبو قيس صرمة بن أنس : من بنى النجار : تهرب
 وابس المسوح ، وهجر الأوثان ، ودخل بيتاً اتخذه مسجداً لا تدخله
 طامث ولا جنب ، وقال : أعبد رب إبراهيم . ومن شعره :

يقول أبو قيس وأصبح غاديا

ألا ما استطعتم من وصالي فافعلوا

أوصيتكم بالله والبر والتقى

وأعرافكم والبر بالله أول

وإن قومكم سادوا فسلام تحسدونهم

وإن كنتم أهل السيادة فاعذلوا

(٨) ابن الأثير : النهاية في غريب الحديث ج ١ ص ٢٢٦ . القسقلاني :
 الاصابة في تمييز الصحابة ج ٦ ص ٣١٨ . وقيل : لا اتخذن تبره
 حنانا . والحنان : البركة والهبة ، وهو الشر الطويل . وربما
 أراد ورقة : لو قتلتموه لاعتبرت ذلك خطنا اقترفتموه لا ينسى
 سريما .

(٩) الزبيدي : نسب قريش ص ٢٠٧ . الاصابة : الموضوع المذكور .
 سنن الترمذي : ج ٣ ص ٢٥١

(١٠) الاصفهاني : الاغانى ج ٣ ص ١١٣ وتاليتها .

(١١) القسقلاني : ارشاد السارى ج ١ ص ٦٥ . الذهبى : تاريخ
 الاسلام ج ١ ص ٦٨ . البغدادي : خزنة الأدب ج ٢ ص ٤١ .

وأشعار أبي قيس تحمل الأصول العقيدية الناظمة لأرائه الدينية، نجد فيها كثيراً مما هو في المسيحية واليهودية من أخذ بالإيمان بإله واحد ، وتادب بالأخلاق الكريمة ، وصلة الرحم ، مما كرسه الإسلام بعد .
يقول في قصيدة :

مباحوا الله شرق كل صباح
 طلعت شمسُه وكلُّ هلالٍ
 عالم السرِّ والبيانِ لدينا
 ليس ما قال ربُّنا بضلالٍ
 وله الطيرُ تمتريذُ وتأوى
 في وكورٍ من آوناتِ الجبالِ
 وله الوحشُ بالفلاةِ تراها
 في حفافٍ وفي ظلالِ الرمالِ
 وله هودتُ يهودُ ودانتُ
 كلُّ عينٍ إذا ذكرتُ عُضالِ
 وله شمسُ النصراني وقاموا
 كل عيدٍ لربهم واحدٍ قالِ
 وله الراهبُ الحبيُّنُ تراهُ
 رَقنَ بسوسٍ وكان ناعمٍ بالِ
 يابتي الارحامِ لاتقطعوها
 وصلوها قصيرةً من طوالِ (١٢)

(١٢) لويس شيخو : شعراء النصرانية ج ١ ص ٨ وتاليها .

و « عامر بن الظرب » له أقوال في الحكمة والدين يظهر منها أخذه برياضة البدن بسياسة الألم ، بغية الوصول إلى معرفة الحقيقة الخالصة . يقول : « إني ما رأيت شيئاً خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً . ولا جائياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء ، لأحياهم الدواء . . . إني أرى أموراً شتى وحتى . قيل : ما حتى ؟ قال حتى يرجع حياً ، ويعود للاشيء شيئاً ، ولذلك خلقت السموات والأرض » (١٣) .

وقيل إن حكم « عامر » هذا في مسألة « الخنثى » هو الذي أقره الإسلام حكماً شرعياً ، وإن العرب كانت إذا أشكل عليها أمر في قضاء أو حارت في أمر معضل ترى وجوب الحكم فيه برأى صائب وعقل وتدبير ، ذهبوا إليه ، فإذا حكم كان حكمه الحكم الفصل ، فلا راد له (١٤) .

وأطهر المتحفظين من اشعراء قبل الإسلام ، وأغزرهم تنويماً في موضوعاته الحكمية ، ودعوته السلوكية الأخلاقية ، هو « أمية بن أبي الصلت » أشعر ثقيف . كان متديناً ، يقصد الشام للتجارة ، ثم زهد في الدنيا ، ولبس المسوح ، وتعبد ، وتحنث ، وقد تناول بالذكر في شعره : إبراهيم وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار ، وحرم الخمر ، وشك في الأوثان ، وتطلع إلى النبوة ، فلما ظهر النبي « محمد » في قريش أسقط في يده ، وقال : « إنما كنت أرجو أن أكونه » . وما انفك يخنث إلى الديور والكنائس ، يجاس الرهبان والقسس ، حتى

(١٣) الألوسى : بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٧٥ وتاليتها . السكري : المعبر . ص ١٣٥ ، ١٨١ ، ٢٣٧ .

(١٤) ابن هشام : السيرة النبوية ج ١ ص ١٣٤ . الدينوري : عيون الأخبار ج ١ ص ٣٦٦ .

السهيلي : الروض الأنف ج ١ ص ٨٦ . الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٤٦٢ ، ٤٠١ . ج ٢ ص ١٩٩ .

غلب على ظن بعض الإخباريين أنه مسيحي (١٥) ، وقد كان يحكي قصص الأنبياء ، فيأتي بالفاظ كثيرة لا تعرفها العرب ، يأخذها من الكتب المتلزمة ، أو بأحاديث من أهل الكتاب ؟ (١٦) . فقد صمى الله : « الساطيط » و « الثغور » ، وسمى السماء : « حاقورة » و « صاقورة » ، وغير ذلك (١٧) .

رفض أمية دخول الإسلام ، وكان يناصر المشركين ضد المسلمين ، ورثى قتلى موقعة بدر من غير المسلمين بقصيدة مطلعها :

ألا بكيْتُ على الكرام بني الكرام أولى الممادح
كبكا الحمام على فـرو ع الأيلك في الغصن الصوادح
فقال في بيتين من هذه القصيدة من أصحاب النبي ، فاهملها و ابن هشام صاحب السيرة (١٨) ، وذكر أن النبي نهي عن روايتها (١٩) .

ويروى من شعره قبل البعثة المحمدية قوله :

الحمدُ لله مسماننا ومصباحنا

بالخير صبحنا ربي ومساننا

رب الحنيفة لم تنفذ خزائنها

مملوءة طبق الافاق سلطانا

(١٥) أنظر : الأغاني ج ٤ ص ١٢٠ سيرة ابن هشام : ج ١ ص ١١ ،

٤٨ ٦٣ ج ٢ ص ٣٢٨ ، ٤٠١ .

(١٦) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ .

(١٧) أنظر : سيرة ابن هشام ج ١ ص ٤٨ ، ديوان فحول الشعراء

☆ توفي سنة (٩ هـ - ٦٢٤ م) .

(١٨) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٤٠٥ .

(١٩) الأغاني ج ٤ ص ١٢٣ . بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ج ١

ص ١٣ .

أَلَا نَبِيُّ لَنَا مِنَّا فَمُخْبِرُنَا
 مَا بَعْدَ غَايِنَا مِنْ رَأْسِ مَخْيَانَا
 بَيْنَا يَرِينَا آبَاؤُنَا هَلَكُوا
 وَبَيْنَمَا نَقْتَنِي الْأَوْلَادَ أَفْنَا
 وَقَدْ عَلِمْنَا لَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْقُصُنَا
 أَنْ سَوْفَ تَلْحَقُ أَخْرَانَا بِأَوْلَانَا (٢٠)

ولأمية شعر في النظر إلى البشرية عبر معايير دينية ، وتقوم للسلوك
 الشخصي تبعاً للإقبال على مشاغل الحياة أو الانصراف عنها . مجال
 أوضاع المرغوبات ونزوع النفس والمثيرات الخارجية ، ويتعرض لمشكلة
 الاهتمام بمعرفة المصير النهائي للإنسان ، من حيث هو مفكر وواع يطمح
 إلى الاستمرار في المستقبل . ويشير إلى المرارة النفسية التي تجنيها والتلق
 الذي نعانيه ، تجاه ظاهرة الخوف من الموت ، مما يؤدي لتخصيص حياتنا
 التي نود أن تستمر بما فيها من لذائذ ومتع ومفريات .

يقول في بيان « الخزاء » بين الثواب والعقاب :

هما طريقان : فائزٌ دخلَ الجنَّةَ

عَ حَفَّتْ بِوِ حَدَائِقُهَا

وفسرةٌ في الجحيمِ معَ فَرَّقَ الشَّيْءَ

طَانِ يَشْقِي بِهَا مَرَاتِقُهَا

وصدَّهَا لِلشَّقَاءِ عَنِ طَلَبِ الْجَنَّةِ

عَ دُنْيَا وَاللَّهِ مَا حَقَّقَهَا

(٢٠) الأغاني ج ٣ ص ١٨٠ .

عبدُ دعا نفسه فعاتبها ..
 يعلمُ أنَّ البصيرَ راقبها
 اقترب الوعدُ والقلوبُ إلى الله
 وحسبُ الحياؤُ سائقها
 ما رغبة النفس في البقاء وأنَّ
 تحيا قليلاً والموتُ لاحقها
 أمامها قائدٌ إليه ويتخلو
 ها حينئذٍ إليه سائقها
 قد أيقنتُ أنها تصيرُ كما
 كانَ يراها بالامرِ خالقها
 وأنَّ ما جمعت وأعجبها
 من عيشة مُرةً مفارقها (٢١)

وهذا مما يشير إلى أن أمية الحكيم يعدو الديدندو « ألصق بمجريات النفس الإنسانية من « الليبدو » رغم معارضتها إياه ، وتمسكها بالبقاء ، ومحاولتها الدائمة للتخلص من سيطرة المشاعر الهدمية والتمرد عليها . فتظهر العلاقة « الديالكنتيكية » بين ما يتجاذب النفس من مشاعر المتعة بالحياة ، والشدائد المنغصة بسبب فوات الآجال ونفاد العمر ، وبتضح الإدراك العميق لصيرورة الوجود البشري .

هذه المعطيات والمواجهات الإنسانية هي التي شحلت الهم لدى العرب قبل الإسلام ، باتجاه نوع من حياة التصوف العملي ، الذي يعتمد أصلاً له قضية « إتقاء » الشر الكثير - في الآخرة - بتحمل الشر القليل - في

(٢١) ابن عبد ربه : المقدم الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .

الدنيا - والفوز بفارق ما بين هذين النوعين من الحياة ، حسب التصورات
و العقائد السائدة آنذاك .

وقد حرم أمية الخمر على نفسه قبل تحريم الإسلام ، وصام أياماً ووصالاً ،
والتمس دين إبراهيم وإسماعيل : وكان أول من أشاع بين قريش افتتاح
الكتب والمعاهدات والمراسلات بجملة : « باسمك اللهم » التي نسخها الإسلام
بجملة : « بسم الله الرحمن الرحيم » (٢٢) ، وروى الأخباريون
قصصاً كثيرة عن نقائه بالرهبان ، وتوسمهم معلم النبوة فيه ، فكانوا
يسألونه أسئلة تعرف من أجوبتها (!) في نظرهم معلم النبوة ، فإذا أوقفهم
على أجوبتها ، يقولون : كادت النبوة أن تكون فيه ، لولا بعض النقص
في علاماتها عنده (٢٣) ، ورووا أنه : « كان يتفرس في لغات الحيوانات ،
فيعرف ما تقوله وما تريده ، ويقصه على الناس . وأنه كان يسخر الجن ،
وكانت تطيعه ، وأنه تاباً بموته حينما نعب عليه الغراب » (٢٤) .

وقد أفاد ابن كثير أن « الفارعة » أخت أمية « كانت ذات لب
وعقل وجمال ، وكان رسول الله بها معجباً » (٢٥) ، وقد وفدت عليه ،
وسألها عن شعر أخيها فقصت عليه : أن طيرين شقا قلب أمية ونظفاه
من أدران الدنيا ومن أحقاد الإنسان ومن الشرك ، ووضعها دين التوحيد
والتسامح فيه . وقصت عليه : أنه لما كان محتضر على فراش الموت أفاق
عدة مرات ، وكان يتلو في كل مرة : « لبيكما لبيكما ، هاأنذا لديكما » ،

-
- (٢٢) مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ . التنبيه والاشراف ص ٣٥٩ .
تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ١٧٧ وتاليتها .
 - (٢٣) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ وما بعدها .
الأصفهاني : الأغاني ج ٤ ص ١٢٣ .
 - (٢٤) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٧ وتاليتها .
 - (٢٥) المرجع نفسه ص ٢٢٤ .

ثم يتلوه بكلام آخر فيه توصل وتضرع للإله، فلما أفاق آخر مرة قال شعراً بين فيه أنه هالك (٢٦)، فقال النبي: وإن مثل أخيك كمثل الذي آتاه الله آياته فانسلخ منها (٢٧).

وروى أن النبي كان يسمع شعر أمية، وأن «الشريد بن سويد الضفي كان يمشد له شيئاً منه، في أثناء أحد أسفاره، فكأما أنشد له شيئاً منه طلب منه المزيد، حتى إذا ما أنشده مائة بيت، قال النبي له: كاد ليسلم، أو كاد ليسلم في شعره. وذكر أن رسول الله قال في حديث عنه: آمن شعره وكفر قلبه، أو آمن لسانه وكفر قلبه» (٢٨).

حفل شعر أمية بموضوعات كثيرة، ذات طابع أخلاقي ديني زهدي، واشتمل على قصص وأساطير كثيرة، غرضها التحريض على العزوف عن اللذائذ العاجلة والمتع العابرة، وكبح جماح رغبات النفس، وإضعاف الخضوع لحاجات البدن، بغية تحقيق «الذات» الإنسانية من خلال ربطها بالمطلق اللانهائي، الذي يروى مع إدراكه كل شعور بالخوف من المستقبل المجهول وما ينطوى عليه من آلام. فذكر سفينة نوح والحمامة التي دلتها إلى اليابسة، والطورق الذي لزم جدها، وذكر قصة إبراهيم ونوره. ولده لله، وما كان من حديث الذبح، وذكر قصة مريم ونزول الروح

(٢٦) الأغانى ج ٤ ص ١٢٥ · طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ ·

الاصابة ج ١ ص ١٣٤ ·

(٢٧) تهذيب ابن عساکر ج ٢ ص ١٢٧ · مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ ·

وتأليتها · الطبرى: مجمع البيان ج ٧ ص ٦٣ وتأليتها ·

الطبرى: جامع البيان ج ٩ ص ١٢١ ·

(٢٨) صحيح مسلم: كتاب الشرح ج ٧ ص ٤٨ · ابن سعد: الطبقات

ج ٥ ص ٣٧٦ · بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٥٣ وتأليتها ·

ابن قتيبة: المعارف ص ٢٨ · خزنة الأدب ج ١ ص ٢٢٧ ·

الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ ·

الاصابة ج ١ ص ١٣٤ ·

القدس إليها ، وفتحها في جيب درعها ، وذكر قصة خراب سدوم
- مدينة لوط- ، وقد جاء في هذه القصيدة قوله :

كُلُّ يَمِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ

، إِلَّا دَيْسِنَ الْحَنِيفَةَ زُورٌ
ومن الأساطير التي وردت في شعره : منزعة المدهد ، والديك ،
والغراب . ومن شعره كثير بحاجة إلى تحقيق ، نظراً لما نلقبه من تشابه
بالآيات القرآنية - كما ذكرناه قبل- وكالبيت السالف الذي يشبه
الآية : « إن الدين عند الله الإسلام » ، والآية : « ومن يتبع غير الإسلام
ديناً فلن يقبل منه » (٢٩) ، وكقوله :

وسيق المجرمون وهم عرارة

إلي ذات المقامع والنكالم

فنادوا : ويلنا ويلاً طويلاً

وعجبوا في سلسلها الطوال

فليسوا ميتين فيمترحوا

وكلهم بحر النار صال

وحلّ التقون بدار صدق

وعيشي ناصم تحت الظلال

لهم مايشتهون وما تمنوا

من الأفراح فيها والكمال

(٢٩) سورة آل عمران : الآيتان ١٩ و ٨٥ وهي سورة مدنية .
(٣٠) محمد حاشم عطية : الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهل
ص ٣٦١ .

فهذه المعاني ، وكثير من ألفاظها ، جاءت في القرآن ، كما يلي :

« وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً » . سورة الزمر - الآية ٧١

« ولهم مقامع من حديد » . سورة الحج - الآية ٢١

« ثم في سلسلة ذراعها سبعون ذراعاً فاسلكوه » . سورة الحاقة - الآية ٣٢

« ثم لا يموت فيها ولا يحيى » . سورة الاحقاف - الآية ١٣

« في مقعد صدق عند مليك مقتدر » . سورة القمر - الآية ٥٥

« لهم فيها ما يشاءون خالدين » . سورة الفرقان - الآية ١٦

« لا يحزنهم الفزع الأكبر » . سورة الانبياء - الآية ١٠٣

وجميع هذه الآيات « مكبة » إلا : « لهم مقامع من حديد » ، فهي « مدنية » .

ومن وجوه المحاكاة في المعاني والالفاظ. أيضاً ، قول أوية :

ويومَ موعدهم أن يحشروا زمراً
يومَ التغابن إذ لا ينفخُ الحذرُ
مُستوثقين مع الداعي كأنهم
رجُلُ الجراد زقتهُ الريحُ تنتشرُ
وأبريزوا بصعيدٍ مستوٍ جُرُزُ
وأُنزِلَ العرشُ والميزانُ والزُبرُ
وحويسبوا بالذي لم يُحصيه أحدُ
منهم وفي مثل ذلك ذلك اليوم معتبر

فمنهمُ قَسْرَحٌ راضٍ بعيشتيهِ
 وآخرون عَصَوَا مَسَاوِمَهُمْ مَقَرُّ
 يقولُ خَزَائِنُهَا : ما كان عندكم ؟
 ألم يكن جاءكم من ربكم نُذْرٌ
 قالوا : بلى ، فأطعنا سادة بطروا
 وخرنا طولُ هذا العيشِ والعمر
 قال : امكثوا في عذاب الله ، ما لكم
 إلا السلاسلُ والاخلالُ والسُمرُ (٢١)

ويقابل ذلك من الآيات القرآنية :

- « وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا . سورة الزمر - الآية ٧١ مكية
- « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن . سورة التغابن الآية ٩٠ مدنية
- « يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر مهطئين إلى الداع » .
 سورة القمر - الايتان ٧ ، ٨ مكية
- « واننا لجاعلون ما عليها صعيداً جزراً . سورة الكهف - الآية ٨ مكية
- « أحصاه الله ونسوه » .
 سورة المجادلة - الآية ٦ مدنية
- « سألهم خزنتها ألم ياتكم نذير قالوا : بلى قد جاءنا
 نذير فكذبنا » .
 سورة الملك - الايتان ٨ ، ٩ مكية
- « وقالوا : ربنا إنا أطعنا وكرهنا فاضلونا السبيلا » .
 سورة الاحزاب - الآية ٦٧ مدنية

(٢١) محمد حاشم عطية : الموضع المشار اليه .

لقد عانى أمة مشاعر الألم ، تنغرس وتفرع في أعماق نفسه كلما تذكر أهوال الآخرة ، فتختلط بمشاعر اللذة والاستمتاع التخلي بما في الجنة ، فتتداخل منازع الأمل مع أحلام اليقظة وأطياف الشجن ، ويطبع ذلك تجربته التعبيرية على نحو واضح شفيف ، وهذا ما حصل بالنسبة لمصوفة الإسلام ، في مراحل لاحقة .

وفيما يلي سنسلط الضوء على تراث الصوفية الإسلامية ، فنستعرض الخطوط الرئيسية لهذه الظاهرة في نتاج العديد من الأعلام ، من خلال أودية سلوك ضفاف ميز سيرورتهم الاجتماعية ، عبر فترة غير قصيرة من الزمن ، فكانوا شديدي الأفراد والبيان . إذ اتصل بذلك جملة القضايا والمواقف المتخلدة لزاء البيئة الاجتماعية والعالم الخارجي ، مما يوصف بالإعراض أو الاستبدال أو التفضيل أو العزوف ، أو ما يدل على أشباه ذلك في السلوك الشخصي ، تجاه الآخرين أو الهيئات أو الأشياء أو القيم التي تحكم وجودنا الإنساني .

الباب الأول

فرع الرضى والتوكل

نمت داخل الجو العام لحركة « الحنفية » مجموعة من التجارب الشخصية ، التي أذكتها العقول الممارسة ، والبيئات والقيم السائدة ، فتعبرت من حالة إلى أخرى . وقد لعبت القدرات الشخصية والميول والأهواء والاستعدادات الدور الأهم والأكثر خطورة ، في تحديد أنواع تلك المسارات التطلعية في السلوك الديني ، وجهدت للحفاظ على المنظومة القيمية الإيمانية ، التي توصل إليها صاحب كل تجربة ، تجاه الضغوط الاجتماعية الخارجية ، ولم يتحقق ذلك إلا بممارسة تجارب فردية ، استطاعت توظيف « الديندندو » في ما يمكن تسميته بالرياضة الدينية ، التي يعتبر إضعاف الحسد بالجوع أول طرائقها وأيسرها تناولاً ، ومن مستلزماتها الأولية : الغزوف عن الحياة الفانية ، باعتبارها « طاباً زائفاً لا يستحق النساء .

وعلى الرغم من اختلاف الآراء في أصول كلمة « صوفي » والمداهب التي وضعت لردها إلى مورد دون آخر^(١) ، فإنني أرجح أنها وجدت

(١) أنظر كتابي : التصوف الغربي ص ١٣١ وما بعدها .

في العربية قبل الإسلام ، وقد استمدت من اليونانية ، من اللفظة : « سوفس - (σοφός) » ، أتى تعني و كلام ، ، وهي تشترك في المصدر نفسه مع الكلمة اليونانية من اللفظة سوفس « σοφία » التي تعني : صافي ، واضح ، متميز ، ظاهره .

وأرى أن تسمية « صوفي » قد أطلقت بمعنى الشخص « الانتقائي » الذي يعتمد إلى القيام بـ « سلوك » معين يتصف بـ « الحكمة » . إذ « يصطفي » أفضل العادات والعقائد ، ويتبعها ، فيؤدي ذلك إلى « ظهور » مخالفته الشائع من درجات السلوك المتدنية فكرياً وأخلاقياً واجتماعياً . ويؤكد هذا الاتجاه جملة المعلومات التي وصلتنا عن العرب قبل الإسلام ، ولا سيما المتعلقة بعبادة «التحنث» أو «التحنف» التي مررنا بها ، وقد ذكر « ابن هشام » أن النبي كان يجاور في « حراء » من كل سنة شهراً ، وكان « ذلك مما تحنثت به قريش في الجاهلية » . والتحنث : التبرر (٢) . وقال صاحب السيرة : « تقول العرب : التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيبدلون الفاء من التاء ، كما قالوا : جدث وجدف - يريدون : القبر » (٣) .

ويزيد ذلك تأكيداً وجود مادة « صفو » في اللغة العربية ، بمعنى « تقيض الكدر » سواء في ذلك : العادات أو غيرها ، مما يشوب أو يغير

(★) ربط « جوزيف فون هممر » بين كلمة « الصوفية » وحكماء الهنود العراة «Gymnosphistes» واعتبر الكلمتين العربيتين « صوفي » ، صافي ، من مصدر واحد ، مقابل الكلمتين اليونانيتين ذات المصدر الواحد (σοφός) وأيد ذلك « أوليرت ماركس » بعده Hammer : *Geschicht der schoenen Redekuenste Persian*, p. 346. انظر)

(٢) أنظر : السيرة النبوية ج ١ ص ١٥٢ .

(٣) الطبري : تفسير القرآن ج ١ ص ١١٤٩ .

أو يمنع ظهور الشيء على حقيقته (٤) ، وبذلك تكون النسبة إلى من يأتي ويصطفى محمود السلوك هي الصفوى. قال فإذا رقت الصاد المضعفة ، وأبدلت انضم وواو ، وأدتمت الواو الثقيلة بالإمالة في الباء ، صارت اللفظة : « الصفوى » .

أما تعريب الحرف اليوناني (هـ) إلى (ص) وليس إلى (س) ، كما في كلمة « فيلوسوفوس $\phi\lambda\sigma\sigma\phi\phi\varsigma$ » ، فهو من قبيل « تقريب صوت من صوت » ، وقد أورد صاحب « الخصاص » نماذج عديدة لذلك في لغة العرب ، منها : الصاد والطاء ، والطاء والتاء ، والصاد والسين ، والقاف والكاف (٥) ، وهي لغة شائعة بين العرب قبل الإسلام ، وفي القرآن من ألفاظها غير يسير ، فيقال : « شمر عن صاحبه » عوضاً عن « شمر عن ساقه » ، ولا مانع أن يقال : « فيلصوف » أو « فيلسوف » للدلالة على « محب الحكمة » ، مقابل « صوفى » أو « سوفى » للدلالة على « السالك » إلى الفعل الحكيم .

وأشار إلى ذلك « ابن منظور » في مادة « سمخ » فقال : « المماخ والتعب الذى بين الدرجين من آلة التدان . والمماخ لغة في الصماخ ، وهو الحج الأذن عند الدماغ . وسمخه يسمخه سمخاً أصاب صمخته فعقره .. ولغة تميم « الصمخ » (٦) . كما سلك « ابن جنى » ذلك في باب « الإدغام » إذ رآه تقريب الصوت من الصوت ، وعد منه : تقريب الصاد من الزاي ، لأن كليهما أسلى مخرباً ، صفيبرى صفة ، نحو : مصدر ومزدر ، والتصدير والتزدير ، وعليه قول العرب في المثل : « لم يحرم من فزده له » أصله : « فصد لسه » (٧) .

(٤) أنظر : الفيروز آبادى : القاموس المحيط .

(٥) ابن سيده : المخصص ج ١٣ ص ٢٧٠ .

(٦) أبو القاسم القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٢٦ .

(٧) عثمان بن جنى : الخصائص ج ١ ص ٥٣٥ وتاليتها .

هكذا يبدو التقارب بين « فيلصوف » بماهى نظر عقلى فى أمر الحكمة ، و « صوفى » بماهى ممارسة الحكمة على المستوى العملى ، ويثبت الأصل اليونانى لهذه الكلمة ، إذ « ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . والأظهر فيه أنه كالقلب » (٨) ، كما قال « القشبرى » . ويبدو أن كثيراً من النتائج الصوفى الذى نقله التاريخ إلينا ، كانت بذوره الأولى قد انتشت وربت ، فى تربة المجتمع العربى قبل الإسلام بزمن غير قصير .

فلما أتى الإسلام ظهرت أنماط من التيارات التعبدية ، اتسمت بأنواع من الاستعدادات معينة ، فكانت الثواة لتجارب صوفية إسلامية عملت على تعميق الشعور الدينى وجندته لتكريس المعتقد الإيمانى بوجود المطلق ، وازدادت تعقيداً وثراء حيناً بعد حين . فقد رعى هذا التصوف الإسلامى إلى تذوق العقيدة التوحيدية والتحسس القلبنى لها ، لا البحث فيها بحسب مناهج عقلية محددة الأطر أو محسوبة الغايات ، ودون مقاييس منطقية أو معايير وضعية تدلل على صحتها .

فبداية التصوف الإسلامى لم تكن من الصفر ، بل انطلقت من متوافر حياة العزوف عن دين الجاهلية الأولى ، يستشف المسلم عقيدته فيها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل ، باعتبار العلم اليقضى يجرى عن طريق الذوق أو الحدس أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، وهذا لم يكن يستمد من الكتب ، بل يحصل بالتخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء ، لذا كان « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك » (٩) .

وقبل عرض مظاهر التصوف الإسلامى والتعرف لإياها ، لا بد من ملاحظة أن القرآن ، الذى هو المعين الرئيسى الذى استقى منه المتصوفة

(٨) ابن منظور : لسان العرب - مادة سخن .

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

مكونات تجاربهم ، لم يشر صراحة إلى أى اتحاد بين العبد والرب ، ولكن بعض ما فيه من آيات كان يفرى المتصوفة بنصير مثل هذا المذهب . من ذلك : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (١٠) . « وهو معكم أينما كنتم » (١١) . « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١٢) ، ومثل ذلك من أحاديث عن الرسول ، كقوله فى حديث قدسى : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبنى وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » (١٣) .

بناء على ما تقدم يمكن القول ، بأن التصوف يقوم فى جوهره على أساسين : التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب ، حيث يشعر صاحب التجربة بإثراء كيانه ونحرر أفكاره وخوابره ، وانطلاق طاقاته الحبيسة العميقة الغور النفسى . ثم إمكان حصول نوع من الاتحاد بين العبد والرب ، يتجلى فى توكيد اشتغال الموجود الحق على جميع الموجودات باختلاف مراتبها . .

ويمكن أن نلاحظ فى حركة التصوف الإسلامى مجموعة من الأنماط الساوكية ، يمكن حصرها فى فترة نشوء التصوف الإسلامى باتجاهين اثنين : الزهد والتوكل ، ثم طرأ تغير وتطور على حركة التصوف ، فنضج واكتمل ، وكان نه فى هذه السبيل مراحل ظهرت فيها اتجاهات ، سنعرض لها تباعاً .

ويجب أن يلاحظ منذ الآن ، أن التصوف – بالمعنى الأول البسيط – هو الذى استمر فى الإسلام حتى عصرنا ، بعد أن عرفه العرب قبل الإسلام .

(١٠) سورة ق : الآية ٥٠ .

(١١) سورة الحديد : الآية ٥٧ .

(١٢) سورة المجادلة : الآية ٥٨ .

(١٣) القشبرى : رسالة فى علم التصوف ص ٤٥ .

أما المكونات الجزئية للتصوف فقد اختلفت اختلافاً شديداً ، عبر المراحل التي مر بها هذا النوع من التجارب الشخصية ، والمعاناة الدينية الأوردية . حتى لقد وصل التصوف - بعد نضجه واكتماله - إلى مرحلة المذهب المتكامل ، بعد أن كان في بداياته مجرد سلوك انتقائي ، يتمثل في الامتناع عن ارتكاب المساوئ - وهي حالة سلبية لا تخفى - مرافقاً بمبادرات تخف وتشتد ، باتجاه إبداع أنواع من السلوك - وهي حالة إيجابية مؤثرة - ترمم الفجوات السلوكية والاعتقادية ، التي تنشأ عن هجر ما هو مرفوض أو هدمه .

فالزهد والتوكل حالتان سلبيتان ، يتركزان حول محور التبادل المادى المباشر ، وإن كان الدافع ليهما دافعاً إيمانياً معيناً ، ومثل ذلك يمكن أن نقول عن حالات الحب والفناء في الله ، لكن إذا انتقلنا إلى مذهب الحلول رأينا نوعاً من الانعطاف في جوهره وتحديد نقطة البداية ، في عقد العلاقة بين الحق والخلق . ونجد غير ذلك في مراحل تابعة ، مما سيصادفنا في هذه السبيل .

قاعدة التزهد والصرف

المنطلق الرئيس والغاية النهائية للإسلام هما: التوحيد ، من حيث هو إيمان بالدرجة الأولى ، ثم هو التماس آيات الإله الواحد ونعمه في هذا العالم ، باعتبار الإنسان والموجودات الحيوانية والنباتية والجمادات والطبيعة كلها ، جزءاً بسيطاً من الظواهر التي تلمس فيها القدرة الإلهية الغير محدودة . هذا المبدأ حكم جميع التجارب الصوفية ، فهو في أبسط التجارب وأعقدها على السواء ، ولكن طرق التعبير عنه - من حيث هو عقيدة - اختلفت باختلاف المتصوفة ، كل فرد فرد .

ورأس حركة التصوف الإسلامي ، بمعناها السلوكي الدقيق ، هو النبي محمد بن عبد الله ، الذي تتلمذ على هدى سلوكه المأثور جميع المتصوفة - دون استثناء - وجهدوا لاتباعه القدوة النموذج ، متأسين بسلوكه وحياته . ولكن اقتصار المعلومات التي وردت المتصوفة عن سلوك النبي على مصادر التاريخ أو التحليل البسيط أو التأويل الشخصي ، جعل التصوف حراً - بالمعنى المطلق - في فهم السلوك المحمدي ، وفتح له المجال إلى تفسيره ، بحسب الفهم الشخصي ، فكان من ذلك أخطار لم يسلم منها تيار التصوف الإسلامي ، خلال سريانه وتطوره .

لن أعرض - ههنا - لتأريخ السلوك المحمدي ، نموذج ما يجب أن يكون المسلم الحقيقي عليه ، لأن كتب السيرة والفقهاء والأخبار والتاريخ وغيرها ، كفتنا ماثونة ذلك . وسأكتفي بأن أعرض للجانبين هامين في شخصية النبي ، مما له علاقة باعتماد «الديندندو» محرماً رئيساً في تجربته الصوفية . يظهر في الجانب الأول - وهو ما يتعلق بالطعام - ما أطلقنا عليه اسم «الممارسة السلبية» تجاه المؤثر أو العلاقات أو الأشياء الخارجية . ويظهر الجانب الثاني - وهو ما يتعلق بالطيب والنساء - ما دعواناه «الممارسة الإيجابية» .

عن أنس بن مالك : « أن فاطمة عليها السلام ، جاءت بكسرة خبز إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال : ما هذه الكسرة يا فاطمة ؟ قالت : قرص خبزته فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه الكسرة . فقال : أما إنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام » (١٤) .

عن عائشة أن رسول الله كانت تأتي عليه أربعة أشهر ما يشبع من خبز بر » (١٥) ، وعنها ، قالت : « ما شبع آل محمد غداء وعشاء من خبز الشعير ثلاثة أيام متتابعات حتى لحق بالله » (١٦) ، وعنها أيضاً : « ما شبع آل محمد ثلاثاً من خبز بر حتى قبض ، وما رفع عن مائدته كسرة فضلا ، حتى قبض » (١٧) .

وعن أبي هريرة : « كان يمر بال رسول الله هلال ثم هلال ثم هلال لا يوقدني شيء من بيوته نار ، لا لحبيز ولا لطبيخ . قالوا : بأي شيء كانوا يعيشون يا أبا هريرة ؟ قال بالأسودين - الخمر والماء . قال :

(١٤) ابن سعد : الطبقات ج ١ ص ٤٠٠ .

(١٥) (١٦) و (١٧) المرجع نفسه ص ٤٠١ .

وكان له جيران من الأنصار ، جزاهم الله خيراً ، لهم منائح ، برسولون إليه بشيء من لبن ، (١٨) .

وعن عائشة : « ما شبع رسول الله في يوم مرتين حتى لحق بالله ، ولا رفعنا له فضل طعام عن شبع حتى لحق بالله ، إلا أن نرفعه لغائب . فقيل لها : ما كانت معيشتكم ؟ قالت : الأسودان - المساء والخمس ، وقالت : وكان لنا جيران من الأنصار ، لهم ربائب يسفوننا من لبنها ، جزاهم الله خيراً » (١٩) .

وعن أنس بن مالك : « أن النبي لم يجمع له غداء ولا عشاء من خبز ولحم ، إلا على ضعف » (٢٠) ، وعنه : « شهدت للنبي وليمة ما فيها خبز ولحم » (٢١) . وعن عائشة : « ما اجتمع في بطن النبي طعامان في يوم قط ، إن أكل لحماً لم يزد عليه ، وإن أكل تمرأ لم يزد عليه ، وإن أكل خبزاً لم يزد عليه . وكان رجلاً مسقماً ، وكانت العرب تنعت له فيمداوى بما تنعت له العرب ، وكانت العجم تنعت له فيمداوى » (٢٢) .

ويقول ابن سعد (٢٣) : « أخبرني الأعرج عن أبي هريرة أن النبي كان يجوع : قلت لأبي هريرة : وكيف ذلك الجوع ؟ قال : لكثرة من يغشاه وأضيافه ، وقوم يلزمونه لذلك ، فلا يأكل طعاماً أبداً إلا ومعه أصحابه ، وأهل الحاجة يتبعون من المسجد . فلما فتح الله خير ، اتسع الناس بعض الاتساع ، وفي الأمر بعد ضيق والمعاش شديد : هي بلاد ظلف لازرع فيها : إنما طعام أهلها التمر ، وعلى ذلك أفاموا : قال محرم بن سليمان وكانت

(١٨) و(١٩) المرجع نفسه ص ٤٠١

(٢٠) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(٢١) و (٢٢) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(٢٣) توفي ابن سعد في بغداد ، ربيع جمادى الآخرة سنة ٢٣٠

٨٤٥ م .

جفنة سعد (بن عبادة) تلور على رسول الله منذ نزل المدينة في الهجرة إلى يوم توفى، وغير سعد بن عبادة من الأنصار يفعلون ذلك. فكان أصحاب رسول الله كثيراً، يتواسون، ولكن الحقوق تكثر، والقدام يكثر، والبلاء ضيقة ليس فيها مصاش « (٢٣) .

أما جانب الإقبال فيلخصه الرسول بقوله : وما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء ، وقوله : حبيب إلى من الدنيا النساء والطيب ، وجعلت قرة عيني في الصلاة ، وقون عائشة : وكان يعجب نبي الله من الدنيا ثلاثة أشياء : الطيب والنساء والطعام . فأصاب اثنين ولم يصيبواحدة ، أصاب النساء والطيب ، ولم يصب الطعام ، (٢٤) .

وتعرض لذلك الاجتباء الذى ميز النبي العربي ، وكان مطمح محاسبة لجميع ذوى التجارب الصوفية الدينية المعمقة ، إضافة إلى العزوف عن تغذية البدن ، أعنى « الوحى » . فقد أورد البخارى عن عائشة أنها قالت : « أول ما بدىء به رسول الله من الوحى كان الرؤيا الصادقة فى النوم ، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حبيب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالى ذوات العدد ، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك : ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء . . ثم فتر الوحى حتى حزن النبي حزناً غداً منه مراراً حتى يتردى من رعوس شواحق الجبال ، فكلما أوفى بذرورة جبل لكى يلقى نفسه تبتدى له جبريل ، فقال : يا محمد إنك رسول الله حقاً ، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه ، فيرجع ، فإذا طالت عليه فترة الوحى غداً لمثل ذلك ، فإذا أوفى بذرورة جبل تبتدى له جبريل فقال مثل ذلك » (٢٥) .

(٢٣) المرجع نفسه ص ٤٠٩ .

(٢٤) المرجع نفسه ص ٣٩٨ .

(٢٥) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٣ ص ٣ ، ١٦ . وقد أورد =

أشهر تسمية لوحى الله الذى أنزله على النبي ، لقبان : و الكتاب
والقرآن ، ، فى التسمية الأولى إشارة إلى جمعه فى سطور ، لأن الكتابة
جمع الحروف ورسم الألفاظ . أما التسمية الثانية فتؤمى إلى التلاوة ،
لأن القرآن مصدر القراءة ، وفى القراءة استدار .

وترد التسميتان إلى اللغة الآرامية ، فالكتابة فى الآرامية بمعنى رسم
الحروف ، والقراءة بمعنى التلاوة ، وقد أسهم فى تداول العرب
الألفاظ الآرامية أنها كانت تسود بلاد فلسطين وسورية وما بين النهرين
و بعض العراق ، كما أن جوار العرب لليهود - الذين كانت لغتهم
الديزية هى الآرامية - عجل فى انتشار كثير من الألفاظ الآرامية (٢٦) ،
إلى جانب الألفاظ السريانية والعبرية ، ومن ههنا الألفاظ :
قرأ ، كتب ، كتاب ، تفسير ، تلميذ ، فرقان ، قيوم ، زنديق -
وغير ذلك (٢٧) .

وهذا يعنى أن كلمة « الفرقان » التى تطلق تسمية للقرآن - أيضاً -
هى من أصل آرامى ، تفيد مادتها معنى «الفرقة » ، ومن الأسماء الأخرى
للقرآن : الذكر والتتيل ، وكلاهما عربى أصلاً .

=
إبن كثير (ص ٥) تفصيلاً لكلمة تحنث ، قال فيه : التحنث
التعبد ، تفسير بالمعنى ، ولا لتحقيق التحنث من حنث
البتية ، فيما قاله السهيل ، الدخول فى الحنث ، ولكن
سمعت أفاط قليلة فى اللغة معناها الخروج من ذلك الشيء ،
كحنث أى خرج من الحنث وتحوب وتحرج وتسامم وتهجد
هو ترك الهجود ، وهو النوم للصلاة - أوردها أبو شامة .
وقد سئل ابن الأعرابى عن قوله : يتحنث أى يتمب ، فقال :
لا أعرف هذا ، إنما هو يتحنف من الحنيفية دين إبراهيم
عليه السلام . قال ابن هشام والعرب تقول : التحنث
والتحنث يبدلون الفاء من التاء ، كما قالوا : جدف وجدث
(٢٦) انظر : Krenkow : Encyclopédie de L'Islam (art. Kitab)
(٢٧) انظر : Blachare : Le Coran, Introduction, p. 5.

أما طريقة تلقى القرآن فهي ما سمي بالوحي : « ان أتبع إلا ما يوحى إلى » (٢٨) ، وهو نوع من الإعلام السريع ، وصفه النبي للحارث ابن هشام قائلاً : « أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس - وهو أشد على - فيفصم عني وقد وعيت ما قال . وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني فأعي ما يقول » (٢٩) ، وقالت عائشة : « ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليترعد عرقاً » (٣٠) ، وقد جاء عن عبد الله بن عبد ربه سؤاله : « قلت يا رسول الله هل تحس بالوحي ؟ قال : نعم ، مع صلصلة ثم أثبت عند ذلك ، وما من مرة يوحى إلى إلا ضنت أن تقضى تغيط منه » (٣١) .

وقد جسد القرآن صورة النبي محمد ، من حيث هي صورة العهد المطيع ، الذي يخاف عذاب ربه إن عصاه ، فيلتزم حدوده ، ويوجو رحمته ، ويعترف بعجزه المطلق عن تبديل حرف من كتاب الله » (٣٢) ، وقد نهي - أول العهد بتزول الوحي - عن تدوين شيء سوى القرآن ، فكان يدعو أحد الكتبة لتدوين الوحي بعد نزوله عليه ، قال : « لا تكتبوا عني ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه ، وحدثوا عني ولا حرج ، ومن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » (٣٣) .

أما أحاديث النبي فتختلف عن الوحي في أنها « توقيفية » ، يتسق

(٢٨) سورة يونس : الآية ١٥ .

(٢٩) صحيح البخاري : بدء الوحي ج ١ ص ٦ . رواه الحارث بن هشام .

(٣٠) أخرج في الصحيحين من حديث مالك ، ورواه الامام أحمد وعبد بن سليمان وأيوب السخيتياني .

(٣١) ورد في مسند أحمد وغيره .

(٣٢) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٢٥ .

(٣٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٢٢٩ . وقد روى الحديث أبو سعيد الخدري .

مضمونها مع الوحي ، وصاهاها النبي بأسلوبه ، وبينها بلاغته الشخصية
 أما الأحاديث القديمة ، فقد كانت تسهل مطالعها بعبارة يشعر بها
 سامعه أنه بصوغ بأسلوبه البشري ، معنى أنزله الله (٢٤) ، وفي القرآن
 مواضع كثيرة تصحح بعض المواقف التي اتخذها النبي : تجاه حوادث
 أو أشخاص : وكذلك في السيرة النبوية ما يفيد أنه قد تراجع عن آراء
 قال بها أو مواقف اتخذها انطلاقاً من خبرته الشخصية ، ثم روجع فيها ،
 فأشار بأخذ ما أظهر له أنه أنفع ، ومثل ذلك أشار بقوله : « أنتم أعلم
 بأمر دنياكم » ، الذي ورد في صحيح مسلم (٢٥) .

وقد كان الوحي يأتي النبي في الليل الدامس والنهار الأضحى ،
 وفي البرد القارس أو لظي الهجير ، وفي استجمام الحضر أو أثناء السفر ،
 وفي هدأة السوق أو وطيس الحرب ، وحتى في الإسراء إلى المسجد
 الأقصى ، والعروج إلى السموات العلى (٢٦) .

أول ما نزل به جبريل من وحى هو أوائل سورة العلق : « اقرأ
 باسم ربك الذي خلق » ، فأخبر به النبي زوجته ، وأنه رآه في غمار
 حراء . فانطلقت به خديجة إلى ورقة بن نوفل ، وكان شيخاً كبيراً ،
 فقالت له : يا ابن عم ، لسمع من ابن أخيك . فقال له ورقة : يا ابن أخي
 ماذا ترى ؟ فأخبره محمد بنخبر ما رأى ، فقال ورقة : هذا الناموس
 الذي نزل الله على موسى (٢٧) .

ثم قبر الوحي عن النبي ثلاث سنين ، فحزن ، ومرر معنا خبر
 عائشة في ذلك ، حيث غدا مراراً حتى يتردى من رعوس شواحق

-
- (٢٤) انظر : صحيح الصالح : المرجع المذكور ص ٣٣ وما يليها .
 - (٢٥) انظر : المرجع نفسه ص ٣١ - ٤٦ .
 - (٢٦) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ١٩٨ .
 - (٢٧) البخاري : بدء الوحي ج ١ ص ٧ .

الجبال (٣٨) ، وبينما هو ماش ذات يوم ، إذ سمع صوتاً من السماء فرجع بصره ، فإذا الملك الذى جاءه بحمره ، فرعب منه فرجع إلى زوجته خديجة ، يقول زماونى ، فتزلت الآيات : « يا أيها المدثر . قم فأأنثر . وربك فكبر . وثيابك فطهر . والرجز فاهجر » ، فحمى الوحي وتنايع (٣٩) .

وأبطأ الوحي شهراً كاملاً بعد « حديث الإفك » (٤٠) الذى رميت به عائشة زوجته ، وأثيرت حولها فضيحة الزنى مع صفوان ابن معطل إذ قال لها النبي « يا عائشة ، أما إنه بلغنى كذا وكذا ، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله ، وإن كنت ألمت بذنب فاستغفري الله . » وكذلك أبطأ الوحي المتعلق بتحويل القبلة إلى الكعبة فى مكة إذ لم ينزل إلا بعد ستة عشر أو سبعة عشر شهراً من التوجه فى الصلاة إلى بيت المقدس (٤١) .

وقد نزل القرآن - بشكل عام - منجماً « بحسب الحاجة : خمس آيات ، وعشر آيات ، وأكثر وأقل » (٤٢) . فقد نزلت عشر آيات جملة ، فى قصة « الإفك » ، وفى أول سورة « المؤمنون » ، ونزل القول : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء ، إن الله عليم حكيم » قبل نزول أول هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (٤٣) .

وتعاقب نزول القرآن ثلاثة وعشرين عاماً ، ثلاث عشرة سنة

(٣٨) المرجع نفسه : كتاب التعبير ٩ ص ٣٠ .

(٣٩) المرجع نفسه ج ٦ ص ١٦٢ .

(٤٠) أنظر : صحيح البخارى ج ٦ ص ١٠١ .

(٤١) البخارى : كتاب التفسير ج ٦ ص ٢١ .

(٤٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن . ج ١ ص ٧٣ .

(٤٣) السيوطى : الموضوع المذكور . والآية رقمها ٢٨ من سورة التوبة .

في مكة وعشر في المدينة ، وقدر بعض المؤلفين مدة نزول القرآن بعشرين سنة ، وبعضهم بخمس وعشرين ، وبنوا ذلك على إقامة النبي في مكة بعد البعثة عشرين أو خمس عشرة سنة (٤٤) .

وقد قيل بأن للقرآن تنزلات ثلاث: الأولى إلى اللوح المحفوظ ، والثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا ، والثالث تفريقه منجماً بحسب الحوادث . وقدم لتوكيد ذلك أسانيد اعتبرت صحيحة ، إذ رأى الزركشي أن هذا الرأي « أشهر وأصح ، وإليه ذهب الأَكثَرُونَ » (٤٥) ، وقال ابن حجر بأنه الرأي « الصحيح المعتمد » كذلك . وعزف عن الأخذ بهذا الرأي كثيرون . معتبرين أن : « صحة الأسانيد في هذا القول لا تكفي وحدها لوجوب اعتقاده ، فكيف وقد نطق القرآن بخلافه ؟ . إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحي وتنجيجه ، ومنه يفهم بوضوح أن هذا التدرج كان مثار اعتراض المشركين الذين ألفوا أن تلقى التصيدة جملة واحدة ، وسمع بعضهم من اليهود أن التوراة نزلت جملة واحدة ، فأخذوا يتساءلون عن نزول القرآن نجوياً : وودوا لو ينزل كله مرة واحدة » (٤٦) .

دفع القائلين بأن للقرآن تنزلات ثلاثة لهذا الرأي : « إن في تعدد النزول وأماكنه مبالغة في نفي الشك عن القرآن ، وزيادة للإيمان به ، وباعتقاً على الثقة فيه . لأن الكلام إذا سجل في سجلات متعددة ، وصحت له وجودات كثيرة ، كان ذلك أدنى للريب عنه وأدعى إلى تسليم ثبوته ، وأدنى إلى وفرة الإيمان به ، مما لو سجل في سجل واحد أو كان له

(٤٤) أنظر : الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٢٢

السيوطي . الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ٦٨ .

(٤٥) الزركشي : البرهان ج ١ ص ٢٢٩ .

(٤٦) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٥١ .

وجود واحد (٤٧) .

وذهب أبو شامة في « المرشد الوجيز » إلى أن سبب ذلك : « تفخيم
لأمرة ، وأمر من نزل عليه ، وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن
هذا آخر الكتب المتزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم : ولقد صرفناه
إليهم لينزل عليهم » (٤٨)، وقد ذكر السيوطي في « الإتيقان » وغيره :
« ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة ، وما تكرر نزوله أكثر من
مرة ، وما تأخر حكمه عن نزوله أو نزوله عن حكمه ، وما نزل منه
على بعض الأنبياء قبل محمد .

كان عدد غير كثير من تحفة الصحابة حفظة للقرآن ، وتفيد الروايات
التي ذكرها البخاري في صحيحه ، أنهم لا يزيدون على « سبعة » أشخاص ،
هم : عبد الله بن مسعود ، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة ، معاذ بن
جبل ، أبي بن كعب ، زيد بن ثابت ، أبو زيد بن السكن ، أبو الدرداء (٤٩) ،
وذكر السيوطي أن كتاب القراءات « المنسوب إلى أبي عبيد »
عد من المهاجرين : الخلفاء الأربعة ، وظلحة وسعداً ، وابن مسعود ،
وحذيفة ، وسالم ، وأبا هريرة ، وعبد الله بن السائب ، والعبادلة (عبد الله
ابن عباس : عبد الله بن عمرو بن العاص ، عبد الله بن عمر ، عبد الله
ابن الزبير) ، وعائشة ، وحفصة ، وأم سلمة . ومن الأنصار : عبادة
ابن الصامت ، ومعاذ الذي يكنى أبا حليمة ، ومجمع بن حارثة ، وفضالة بن
عبيد ، ومسلمة بن مخلد ، وقد صرح بأن بعضهم إنما كمله بعد النبي (٥٠)
وأشهر بإقراء القرآن من الصحابة سبعة : عثمان بن عفان ، علي

(٤٧) الزرقاني : مناهل العرفان ج ١ ص ٣٩ وتالياتها .

(٤٨) الاتقان : ج ١ ص ٤٦٩ . البرهان : ج ١ ص ٣٢٠ .

(٤٩) أنظر : صحيح البخاري ، الباب السابع عشر من كتاب مناقب
الأنصار .

(٥٠) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٢٤ .

ابن أبي طاب ، أبي بن كعب ، زيد بن ثابت ، عبد الله بن مسعود ،
أبو الدرداء ، أبو موسى الأشعري (٥١) .

وقد مرت كتابة القرآن بثلاثة أشكال في ثلاثة عهود ، في صدر
الاسلام :

١ - فقد اتخذ النبي كتاباً للوحى ، فيهم : الخلفاء الأربعة ، معاوية
ابن أبي سفيان ، زيد بن ثابت ، أبي بن كعب ، خالد بن الوليد ، ثابت
ابن قيس ، كان يأمرهم بكتابة ما ينزل من القرآن ، وقد أخرج الحاكم
في « المستدرک » عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله
تؤلف القرآن من الرقاع » (٥٢) .

وذهب الزركشى وغيره إلى أن ترتيب آيات القرآن و توقيفها ،
أما السور فإن و ترتيب بعضها ليس هو أمراً أوجبه الله ، بل أمر راجع
إلى اجتهادهم (الكتاب) واختيارهم ، ولهذا كان لكل مصحف ترتيب (٥٣)
وقال القماضى أبو محمد بن عطية : « وإن كثيراً من السور كان قد علم
ترتيبها في حياته (النبي) كالسبع الطوال والحواميم والمنهصل » (٥٤) .

ولم تجمع في عهد النبي آيات كل سورة في صحائف عدة : ولا
جمع القرآن كله بين دفئ مصحف واحد . ومرد ذلك على حد قول
الزركشى : « إنما لم يكتب في عهد النبي مصحف لثلاث يفضى إلى تغييره
في كل وقت ، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول الوحى بموته » .

٢ - أول من جمع الآيات والسور في مصحف مرتباً ، هو أبو بكر .
يقول المحاسبى : « أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً ،

(٥١) الذهبى : طبقات القراء ، نقله السيوطى فى الاتقان ج ١ ص ١٢٥

(٥٢) أنظر : الاتقان ج ١ ص ٩٩ - البرهان ج ١ ص ٢٢٧ .

(٥٣) الزركشى : البرهان ج ١ ص ٢٦٢ .

(٥٤) المرجع نفسه ص ٢٥٧ .

وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله فيها القرآن منتشرا ، فجمعها جامع وربطها بخيط ، حتى لا يضيع منها شيء « (٥٦) ، وكان جمع القرآن سنة اثنتي عشرة من الهجرة ، بعد « موقعة اليمامة » بين المسلمين والمتردين من أتباع « مسيلمة » . إذ قتل سبعون من الصحابة ، فخاف ذلك عمر بن الخطاب ، وأجلأه أن يقترح على أبي بكر جمع القرآن ، فكلف به زيدا ، يقول في ذلك : « فتبعت القرآن أجمعه من العسف والخطاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ، لم أجدها مع أحد غيره حتى خاتمة براءة . فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حياته ، ثم عند حفصة بنت عمر » (٥٦) .

وقد أوصى أبو بكر وعمر زيدا لدى جمع القرآن ، أن : « أقعد على باب المسجد ، فمن جاء بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتبه » (٥٧) واستغرق جمع المصحف حوالي سنة واحدة . أما أصل تسميته هذه ، فهو أنه لما كتب على الورق ، قال أبو بكر : « التمسوا له اسما » ، فقال بعضهم : « السفر » ، قال : ذلك اسم تسميه اليهود ، فكرهوا ذلك . وقال بعضهم : « المصحف » فإن الحبشة يسمون مثله ، فاجتمع رأيهم على أن سموه « المصحف » (٥٨) .

(٥٥) البرهان ج ١ ص ٢٣٨ - الاتقان ج ١ ص ١٠١ ، والمحاسب ، هو الحارث بن أسد ، توفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ . يذكر قوله هذا في كتاب فهم السنن ، ونقله السيوطي بالزرزكي فيما أشير إليه .

(٥٦) صحيح البخاري : فضائل القرآن - البابان ٣ و ٤ ، الأحكام - الباب ٣٧ . مسند أحمد ج ١ ص ١٣ .

(٥٧) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٠٠ ، وقد أخرج هذا الحديث - المنقطع ابن أبي داود (وهو من كبار حفاظ الحديث) من طريق هشام بن عروة عن أبيه .

(٥٨) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ٨٩ .

٣- أما الجمع الثاني للمصحف فقد تم في عهد عثمان بن عفان سنة (٥٢٥ هـ) ، إذ أفرع حليفة بن اليان : اختلاف أهل الشام والعراق في قراءة القرآن ، حينما كان يغازيهم في فتح أرمينيا وأذربيجان . فجاء عثمان قائلا : يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة ، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة ، أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك . فأرسلت به حفصة إلى عثمان ، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد ابن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف . وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن ، فاكتبوه بلسان قريش ، فإنه إنما نزل بلسانهم . ففعلوا ، حتى إذا نسخوا المصحف في المصاحف ، رد عثمان المصحف إلى حفصة ، وأرسل إلى كل أقرن بمصحف مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق . (٥٩) .

ومن المصاحف المشهورة - إلى جانب مصحف حفصة - اثنان : مصحف أبي بن كعب (٦٠) ، ومصحف عبد الله بن مسعود (٦١) الذي أتى أن يحرقه ، ثم عانده إلى ذلك فأذعن له . وبلى هذين المصحفين في الشهرة : مصحف أبي موسى الأشعري ثم مصحف المقداد بن عمرو (٦٢) . وذكر ابن النديم في « الفهرست » وابن أشتة في « المصاحف »

(٥٩) صحيح البخارى : كتاب فضائل القرآن - البابان ٢ و ٣ .

السيوطى : الاتقان ج ١ ص ١٠٢ .

ابن أبى داود : المصاحف ص ١٨ . الطبرى : تفسير القرآن

ج ١ ص ٢٠ وتاليتها .

(٦٠) ابن أبى داود : المصاحف ص ٩ .

(٦١) صحيح البخارى ج ٦ ص ١٨٦ .

(٦٢) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٣ ص ١١٤ .

وابن أبي داود في كتابه «المصاحف» أيضاً : وجود مصاحف أخرى ، لم تعرف ولم تشتهر .

وكما رفض ابن مسعود في البداية إحراق مصحفه تقيداً لأمر عثمان ، رفضت حفصة تسليم مصحفها إلى مروان بن الحكم ليحرقها ، حتى إذا توفيت أخذها وأحرقها ، مسوغاً ذلك بقوله : وإنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الإمام ، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مراتب » (٦٣) .

أما عدد النسخ التي وضعت في عهد عثمان ، فغير متفق عليه بين المؤرخين . يقول أبو عمر الداني (توفي سنة ٥٤٤ هـ) . في هذا الصدد : « أكثر العلماء على أن عثمان لما كتب المصاحف جعلها على أربع نسخ ، وبعث إلى كل ناحية واحدة : الكوفة والبصرة والشام ، وترك واحدة عنده . وقد قيل : إنه جعله سبع نسخ ، وزاد : إلى مكة وإلى اليمن وإلى البحرين . قال الأول أصح ، وعليه الأئمة » (٦٤) ، ورأى السيوطي : « وأن المشهور أنها خمسة » (٦٥) .

وجميع تلك المصاحف كانت و خالية من النقط والشكل ، ومن أسماء السور والفواصل ، اقتداءً بأبي بكر ، فإن صحفه كانت مجردة من كل ذلك ، وفوق هذا جردت المصاحف العثمانية مما ليس بقرآن ! من الشروح والتفاسير ، فمن الصحابة من كان يكتب في مصحفه ما سمع تفسيره وإيضاحه من النبي » (٦٦) .

خلو المصاحف العثمانية من النقط والشكل ، جعل رسم بعض الألفاظ

• (٦٣) ابن أبي داود : المصاحف ص ٢٤ .

(٦٤) أبو عمر الداني : المتنع في رسم القرآن . القفطي : انباه

الرواة ج ٢ ص ٣٤١ وتاليتها .

• (٦٥) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٠٤ .

• (٦٦) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٨٥ .

القرآنية صالحاً للقراءة بأكثر من وجه ، يميز الناس بينها بالسليقة ، مدة يضع وأربعين سنة ، حتى خلافة عبد الملك (٦٥ هـ) ، حيث كثرت الصحيفات وانتشرت (٦٧) ، ففكر بعض رجال الحكم بإحداث أشكال معينة تساعد على القراءة الصحيحة ، منهم عبيد الله بن زياد (ت ٦٧ هـ) الذي ينسب إليه أنه أمر رجلاً فارسياً الأصل بإضافة الألف إلى ألفي كلمة حذفت منها ، فكان هذا الكاتب يأنسخ (قالت) بدلا من « قلت » و « كانت » بدلا من « كنت » (٦٨) ومنهم : الحجاج بن يوسف الثقفي (ت ٩٥ هـ) الذي أصلح الرسم القرآني في أحد عشر موضعاً ، فكانت أوضح قراءة وأيسر على الفهم (٦٩) .

وقد اختلف في أول من نقط القرآن ، وترددت في ذلك أسماء أشهرها : أبو الأسود اللؤلؤ (٧٠) ، يحيى بن يعمر (٧١) ، نصر بن عاصم الليثي (٧٢) ، والحسن البصري (٧٣) . ثم أتى الخليل بن أحمد الفراهيدي فكان أول من صنف النقط ، ورسمه في كتاب ، وذكر الله ، وأول من وضع الهمزة والتشديد والروم والإشمام (٧٤) . وتابعه أبو حاتم السجستاني بتأليف كتابه عن نقط القرآن وشكله ، وقد مرت جميع تلك المراحل والخطوات بمعارضات شديدة تشدد وتضعف ، حسب

-
- (٦٧) هذا قول أبي الهلال العسكري (ت ٣٨٢ هـ) أورده ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٥ .
- (٦٨) و (٦٩) ابن أبي داود : المصاحف ص ١١٧ .
- (٧٠) الزركشي : البرهان ج ١ ص ٢٥٠ نقله المبرد : « أول من نقط المصحف أبو الأسود اللؤلؤ » .
- (٧١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٢٧ . توفي يحيى سنة ١٢٩ هـ .
- (٧٢) طبقات الغراء ص ٣٣٦ . توفي نصر سنة ٨٩ هـ .
- (٧٣) السيوطي : الاتقان ج ٢ ص ٢٩٠ . توفي الحسن سنة ١١٠ هـ .
- (٧٤) أنظر : كتاب النقط لأبي عمرو الداني ص ١٣٣ . الاتقان =

الأحوال والأزمان ، وتحقق تحسين الرسم القرآني متدرجاً ، جيلاً بعد جيل ، حتى بلغ الذروة في نهاية القرن الثالث الهجري (٥) .

من الخصائص الشكلية الفنية التي انفرد بها القرآن ، من حيث هو الكتاب الديني الإسلامي ، من بقية الكتب الدينية الأخرى : ونشأ عنها نتائج ملأت كتب كثير من الباحثين وأوحت بأثار هامة في مجالات تتبع الفكر الانفعالي لدى المشتغين بالتجارب الدينية ، ولاسيما في موضوع التصوف ، ما لخصه الدكتور « زكي مبارك » بقوله : يظهر أن القرآن نظم نظماً غنائياً ، وأن ترتيله كان ملحوظاً في أوضاعه الثرية ، بدليل أن كثيراً من الآيات ينتهي ، قبل أن ينتهي المعنى : المطلوب » (٧٥) .

ولعل من مراعاة التأثير الموسيقي في القرآن ، قول الرسول محمد في هذا الشأن : « وعلمه بلالا ، وإنه أندى منك صوتاً » : وما نراه

ج ٢ ص ٢٩٠ - توفي الفراهيدي سنة ١٧٥ هـ
والسجستاني سنة ٢٤٨ هـ .

(*) ظهر القرآن مطبوعاً للمرة الأولى في التاريخ ، حوالي سنة

١٥٣٠ م ، ولكن السلطات الكنسية أصدرت أمراً بإعدامه حال

ظهوره . ثم طبعه « هنكلمان » في « هامبورج » سنة

١٦٩٤ م . ثم تلاه « مراكي » بطبعه في « بادو » سنة

١٦٩٨ م . ثم ظهرت « طبعة اسلامية للقرآن » في « سانت

پترسبورج » بروسيا سنة ١٧٨٧ م قام بها « مولاي

عثمان » ومثلها في قازان . ثم ظهر في ايران طبعتان :

الأولى سنة ١٨٢٨ م في طهران والثانية سنة ١٨٣٣ م في

تبريز . ثم أصدر « فلوجل » طبعة خاصة في « ليبزيغ »

سنة ١٨٣٤ م ، تلقاها الأوربيون بحماسة منقطعة النظر .

وتبع ذلك طبعات في الهند والاسطوانة ، ابتداء من سنة

١٨٧٧ م . وصدر عام ١٩٢٣ م طبعة أنيقة للقرآن ، أشرفت

عليه مشيخة الأزهر . (أنظر : Blachar Le coran, p. 133.

(٧٥) زكي مبارك : النشر الفني في القرن الرابع ج ١ ص ٤٢ .

في أدعية مأثورة عن النبي كثيرة : و فالفقنوت الماثور مسجوع ، ودعوات
السلف الصالح كذلك مسجوعة . وفي هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأى
من قدماء المسلمين ، كانوا يراعون النظم الغنائى في الدعوات والصلوات (٧٦)
وقد قرىء القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ، فكان لعون بن عبد الله
جارية يقبل لها بشرة ، كانت تقرأ القرآن بألحان ، فقال لها يوماً يا بشرة ،
إقرئى على إخوانى ، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين (٧٧)

حتى رأى ماسينيون : و أن التصوف الإسلامى - في أصله وتطوره -
صدر عن ادامة تلاوة القرآن ، وإتأمل فيه وممارسته .

لقد قام التصوف الإسلامى على أساس التلاوة المستمرة والقراءة
الشاملة لهذا النص الذى يعتبر مقدساً ، ومنه استمد التصوف خصائصه
المميزة : التلاوة المشتركة بصوت مرتفع (الذكر ، رفع الصوت) ،
وإقامة مجالس الذكر المنتظمة ، التى تتلى فيها آيات القرآن ، وموضوعات
للتأمل مناسبة ، منظومة ومنثورة (٧٨) .

كما رد ماسينيون إلى القرآن أصول الرموز الصوفية الآتية (٧٩) :

١ - النار والنور للدلالة على الله في الآيات : و فلما قضى موسى
الأجل وسار بأهله آتس من جانب الطور ناراً ، قال لأهله امكثوا
إنى آتست ناراً . لعلى آتيكم منها بنجر أو جذوة من النار . لعلكم
تصطلون . فلما اتاها نودى من شاطئ الوادى الأيمن في البقعة المباركة
من الشجرة أن يا موسى إنى ، أنا الله رب العالمين (القصص ٢٩ ،

(٧٦) زكى مبارك : المدايح النبوية في الادب العربى ص ٢٠٨ .

(٧٧) الاصفهاني : حلية الاولياء ج ٤ ص ٢٦٤ .

(٧٨) ماسينيون : بحث في نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى

ص ١٠٤ وتاليتها .

(٧٩) انظر : المصدر نفسه ص ١٠٤ - ١٣٦ .

٣٠) . « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء .. » (النور ٣٥) .

٢- حجب النور والظلمة : كما في الآية (٥) من سورة فصلت :
وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » .

٣- الطائر رمزاً للبعث ، بعث الروح : كما في سورة البقرة -
الآية (٢٦٠) في النص : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولستكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ، والآية (٤٩) من سورة آل عمران :
« أتى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله » .
والآية (١٩) من سورة الملك : « أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يسكنون إلا الرحمن » .

٤- ماء السماء : في الآية (٩) من سورة (ق) : « ونزلنا من السماء ماء مباركاً » .

٥- الشجرة رمزاً للإنسان ومصيره : كما في الآية (٣٠) من سورة القصص : « فلما أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة » . والآية (٢٤) من سورة إبراهيم : « ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » . والآية (٨٠) من سورة يس : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نساءً » .

٦- الكأس ، الشراب ، السلام ، بوصفها رموزاً لمراسم تولية

الأولياء المقربين في الجنة : كما في الآيتين (١٧) ، (١٨) من سورة الواقعة : « يطوف عليهم ولدان مخلدون ، بأكواب وأباريق وكأس من معين » . والآيتين (٢٥) ، (٢٦) من السورة نفسها : « لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً ، إلا قيلاً سلاماً سلاماً ، وسورة الإنسان : « وسقاهم ربهم شراباً طهوراً .

فالصوفية « استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبصار ، معاني لطيفة باطنة ، وحكماً مستطرفة ، وأسراراً منخورة . . وهم أيضاً في مستنبطاتهم مختلفون كاختلاف أهل الظاهر ، غير أن اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى الغلط والخطأ ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك ، لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات » ، وكل واحد من الصوفية « يتكلم من حيث وقته ، ويحجب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده » (٨٠) .

وأكد الصوفية — دائماً — أنهم يتأسون أخلاق وساوكة النبي ، وعد السهروردي « الصوفية أوفر الناس حظاً في الاقتداء برسول الله ، وأحقهم بإحياء سنته » (٨١) ، وقد فصل أخلاق الصوفية مطابقتاً لها مع أخلاق النبي ، فعد في ذلك (٨٢) :

— التواضع : قال النبي : « إن الله تعالى أوحى إلى أن تواضعوا ، ولا يبنى بعضكم على بعض » .

— المداراة واحتمال الأذى : قال النبي : « المؤمن الذي يعاشر الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخاطبهم ولا يصبر على أذاهم » .

(٨٠) السراج : اللمع ص ١٠٥ و ١٠٧ على التوالي .

(٨١) عبد القاهر السهروردي : عوارف المعارف ص ٢٩٩ .

(٨٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٢٣٩ - ٢٦٩ .

– التجاوز والعمو ومقابلة السيئة بالحسنة : « قال النبي : « رأيت قصوراً مشرفة على الجنة ، فقلت : يا جبريل ، لمن هذه؟ قال : للكاذمين الغيظ والعافين عن الناس » .

– البشر وطلاقة الوجه : قال النبي : « كل معروف صدقة ، وإن من المعروف أن تلي أخاك بوجه طلق » .

– الإنفاق من غير اقتار وترك الادخار : قال النبي لخادمه : « ألم أنك أن تجيء شيئاً لعد ؟ ! فإن الله يأتي برزق كل غد » ، وقال : « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً » .

– التودد والتآلف والموافقة للإخوان : قال النبي : « المؤمن آلف مألوف ، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف » .

وقد سرد « التشيرى » في رسالته ، مقامات وأخلاق الصوفيين ، ملتصقاً لها من القرآن أو سيرة النبي دعماً ، وعد فيها : التوبة ، المجاهدة ، التقوى ، الخوف ، الرجاء ، الحزن ، الجوع وترك الشهوة ، الخشوع والتواضع ، مخالفة النفس وعبوبها ، الحسد ، الغيبة ، القناعة ، التوكل ، الشكر ، اليقين ، الصبر ، المراقبة ، الرضا ، العبودية ، الاستقامة ، الإخلاص ، الصدق ، الحياء ، الذكر ، اتخلق القويم ، الجود والسخاء ، الغيرة ، الولاية ، الدعاء ، الفقر ، الأدب ، السفر ، التوحيد ، الموقف من الموت ، المعرفة بالله ، الحجة . الشوق ، اتباع الشيخ ، السماع ، الرؤيا : . . وغيرها .

ومن ذلك ما تداوله الصوفية عن عبد الله بن عمر ، إذ روى قول النبي : « أحب شيء إلى الله تعالى الغرياء . قيل : ومن الغرياء قال : الفرارون بدينهم ، يعيشهم الله يوم القيامة مع عيسى بن مريم عليهما السلام » (٨٢) . فقد تبارى أوائل من اختطوا طريق التصوف ، إلى

(٨٣) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

الفرار بدينهم حقاً ، يتوارون عن القوم جاہدين ، آمليين لإكرامهم
من لدن الله بالبعث مع التي نفع الله فيها من روحه ، ومن وهبه لها
غلاماً زكياً . فكان غامضها إلى جذع النخلة ، واحداً من المثل التي تأساها
الصوفي المسلم في وحدته ، وبيان اتكاله على البارئ الغني ، الذي جعل
لهامن الرطب طعاماً قليلاً متواضعاً يمسك عليها الحياة . وما أشبه ذلك
بحال الصوفي الذي يكتب بكسرة خبز وشربة ماء واعتزال الناس ،
متبذلاً بنفسه البعد عن مشاغل الحياة الدنيا ، متبتلاً في غمض تجربته
في الصبر على المكاره ، للوصول إلى إبداع حالة من الاندماج في موجودات
الكون فيشعر بالتعدد والكثرة ، وكأنه في جميع الأشياء المحيطة به عبر
تأمله خالقها الذي تربطه به علاقة الإخلاص والمهد على اكتفاء به
دون سائر الآخرين .

ومن ذلك ما رواه أبو أمامة عن النبي ، إذ قال : « إن من أغبط
أوليائي عندي مؤمناً خفيف الحاذ* ، ذا حظ من صلاة وصيام ،
أحسن عبادة ربه وأطاعه في سره ، وكان غامضاً في الناس لا يشار
إليه بالأصابع وكانت معيشته كفافاً ، وصبر على ذلك ، فعمجت
منيته ، وقلت بواكيه ، وقل ترائه » (٨٤) . فهذا مما يجعل « مثال »
المؤمن التي الورع المقبل على الدنيا ، لا يقترب من التحقق بغير حياة
وأولئك الصوفيين ، الذين دعوا إلى الحرص على قسمة المال والعيال
وأخذوا أنفسهم بالصلاة والصيام وابتعدوا عن الناس أيكونوا « نكرات »
لا يعرفون بمرآتهم الاجتماعية ولا أموالهم وما يملكون من بهيمة الأنعام

(*) الحاذ : الظهر . ويقال : فلان خفيف الحاذ ، أي قليل المال والعيال
(٨٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

يسلكون سادرين مجتهدين في العبادة جاءاين في أنسوم سائق اطاعة
أصلا يحرك أعمالهم . . .

وقد كان الواحد من هؤلاء المتعبدين المسلمين، يرى في النبي المثال
العملي المتحقق في خوفه الشديد من الموت، وتعزية النفس في أن يكون
ممن سكن الفردوس الأعلى، وورد أنهار اللبن والعسل المصنوع، يعب
من خمر الجنة دون حساب، يحيط به الخور العين والولدان المخللون،
بدليل ما أعرض عنه في « دار الاختيار ». فهو يستعد للموت غير آسف،
ولا متمسك بأعراض الدنيا وأسبابها وبهاجها، ووكدته نيل الأمان والاطمئنان
إلى المستقبل، حيث يحظى بالرضى عن سلوكه وينشر بالجنة، ثواباً على
انصياعه للأوامر الإلهية .

كما علم النبي معاشر المسلمين المراققين أسلوب التصوف، من خلال
وعظه الدائم ووصاياه . قال لمعاذ بن جبل : « يا معاذ، إن المؤمن لدى
الحق أسير، يعلم أن عليه رقيباً، على سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله
وفرجه وبطنه، حتى اللحمة ببصره، وفنات الطين ياصبعه وكحل عينيه،
وجميع سمعه . إن المؤمن لا يأمن قلبه ولا يسكن روعته، ولا يأمن اضطرابه،
يتوقع الموت صباحاً ومساءً، فالتقوى رقيه، والقرآن دليله، والصلاة
كهفه، والصيام جتته، والصدقة فكاهه، والصدق وزيره،
والخيساء أميره، ورببه تعداني من وراء ذلك كله بالمرصاد :
يا معاذ : إن المؤمن قيده القرآن عن كثير من هوى نفسه وشهواته،
وحال بينه وبين أن يهلك، فما يهوى بإذن الله . يا معاذ : إنى أحب لك
ما أحب لنفسى، وأنهيته إليك ما أنهى إلى جبريل عليه السلام،
فلا أعرفك توافيني يوم القيامة، وأحد أسعد بما آتاك الله منك » (٨٥) .

هكذا تبدو حياتنا القائمة حالة من السجن المتعب، يارس الرقابة

(٨٥) المرجع نفسه ص ٢٦ وتاليتها .

علينا فيه موجود لا مجال إلى الفكاك منه أو خداعه، فالله الذى خلقنا داخل هذه الحالة البدنية وجعل فينا الاستعدادات النفسية والقدرات العقلية والفاعلية السلوكية، هو الذى يفرينا بجلاله وقربه، وهو الحكم الفصل فى مدى نجاحنا وفشلنا فى هذا الاختبار ، ولا سبيل — كما يرى النبي فيما تقدم — لإلاسلوك « الأسر » الذى يشحن به السالك نفسه ، فيخاف من الخطأ والمراقبة ، فى النظر والسمع والحركة والأمل والتفكير وإرواء الرغبة ، إذ يتحقق بهذا للمرء إغلاق الأبواب على ذاته، وتتركز اهتماماته جميعاً حول موضوع النجاة من كل احتمال يتسرب فى طواياه الخطأ إلى عمله أو ظنه بخالقه .

وتتحول غاية العيش من التمتع باللذائذ ، إلى سلسلة من الآلام القاسية ، يكابدها المؤمن كلما فكر فيما يفقده بسبب حرمانه وبعده عن الجنة ، التى أعدت للمتقين . وتتخذ الصياغة التعاملية بين الناس شكلها المتراسخ شيئاً فشيئاً ، كلما أحسوا بأن جهودهم فى هذا السبيل لا فائدة ترجى منها ، عند خالقهم الذى لا يزيد ما عنده شىء ولو أضيف إليه جميع ما فى الأرض . وتراجع الرغبات فى الامتلاك ، مع تنامي الشعور الضاغظ بأن مصير ذلك الزوال ، ويستبد بالشخص قاق فاعل دائم ، يدفعه إلى تقلب الأمور على جميع وجوهها الممكنة، مخافة الخطأ والفشل . فيستولى على الفاعلية السلوكية نوع من « الكف » يخرجها إلى ترك المبادرة والمبادلة والتجريب ، ثم الاستغناء عن كل ما يمكن للغساؤه أو تأجيله .

وفى ترك الذهب والفضة وما يدخل فى امتلاكه وسائل الرفاهية، روى « ثوبان » مولى النبي عنه : « من ترك بعده كترأ ، مثل له شجاعاً أقرع يوم القيامة له زبيبتان ، يتبعه ويقول له : من أنت؟ و يلك . فيقول : أنا كترك الذى تركت بعدك ، فلا يزال يتبعه حتى يلقيه يده ، فيقضمها ،

تم يتبعه سائر جسمه . » وما من أحد يترك ذهباً ولا فضة ، إلا جعل الله له صفائح ، ثم كوى بها من قدميه إلى ذقنه (٨٦) .

إن النبي شق بتعاليمه الطريق إلى سلوك الفقر والافتقار في الإسلام ، الذي انسرب إليه من حياة العرب قبل هذه الفترة من تاريخهم ، وساعدت فيه وعضدته طبيعة البلاد ومصالح الناس . فأضاف إلى الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية بعداً دينياً ذا فوائد عملية تجارية ، تتسم من خلال « المبادلة » المتاحه بين زائل الدنيا وباقى الآخرة ، اتقاء عذاب يوم عظيم ، أراد به التفريق بين الإقبال على اللذات الزائلة وإدراك دين القيمة ، فصح فيصلاً دون ما هو خير وأبقى .

يقول النبي : « يجمع الله عز وجل الناس للحساب ، فيجىء فقراء المؤمنين يزفون كما تزف الحمام ، فيقال لهم : قفوا عند الحساب ، فيقولون ما عندنا حساب ، ولا آتيمونا شيئاً . فيقول ربهم : صدق عبادى ، فيفتح لهم أبواب الجنة ، فيدخلونها قبل الناس بسبعين عاماً » (٨٧) .

فهذا النموذج الموسوم قد أغرى الكثيرين ، في ظروف الحياة الصعبة ، ألا يتوانوا عن مضاهاة حال الجنة بأحوال الواقع ، حتى في أبسط ما تعرضه مقتضيات التبادل الاجتماعى ، متسكين بقول النبي الذى رواه عبد الله بن عمر في وعظه : « أحب فى الله ، وأبغض فى الله ، ووال فى الله ، وعاد فى الله ، فإنك لا تنال ولاية الله إلا بذلك ولا يجد رجل طعم الإيمان ، وإن كثرت صلواته وصيامه ، حتى يكون كذلك . . يا ابن عمبر إذا أصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء ، وإذا

(٨٦) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ١٨٠ وتاليتها .

(٨٧) الحديث بلفظ «جرير» وقد أورده صاحب الحلية ج ١ ص ٢٤٧

أمسيت فلا نحدث نفسك بالصباح، وخذ من صحتك لسقمك ، ومن حياتك لموتك . يا عبد الله لا تدري ما اسمك غداً ، كن غريباً في الدنيا أو عابراً سبيل ، وعد نفسك من أهل القبور ، (٨٨) .

فولده المعالم كانت تستقر في ساوكية النبي محمد والأشخاص الذين كانوا قريبين منه أو بعيدين عنه ممن تأثروا بهذا الاتجاه الفكري الديني في التأمل حتى لو لم يكن هؤلاء ممن أثر عنهم أنهم في أعلام الصوفية المنتسكين المعروفين في الفترة اللاحقة من سيرورة التصوف نحو التعمد والنضج والاكتمال باعتماد البحوث النظرية إضافة إلى السلوك التلقائي العملي .

وفي مقدمة هؤلاء رفيق النبي الوفي الذي خلفه في مسيرة نشر الدين الإسلامي وتوسيع رقعة امتداده وتطبيقه عبد الله بن أبي قحافة . فقد و كان أبو بكر رجلاً بكاء لا يملك دمه حين يقرأ القرآن . قال لأصحابه : ما تقولون في هاتين الآيتين : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا » و « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » قالوا : آمنوا بربههم فلم يدينوا ولم يلبسوا إيمانهم مخرطة . قال : لقد حملتموهما على غير المحمل ثم قال : قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلم يلتفتوا إلى إله غيره ولم يلبسوا إيمانهم بغيره ، (٨٩) .

إن أبا بكر يمثل نموذج و الصدق الذي يمكن أن يطمح إليه الصوفي في علاقته مع أقرانه الآخرين خاصة فيما يتعلق بأقوالهم في العلاقة مع الله ومجاهدة النفس للوصول إلى تعميقها وتوطيدها بحيث يكون الإنسان مؤهلاً للتنزلات والكشف بتأييد رباني كالذي

(٨٨) أورده صاحب الحلية ج ١ ص ٣١٢ وتاليتها .

(٨٩) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٠ .

حصل عليه النبي وأبو بكر أثناء « الهجرة » من وجه المشركين إذ دخلا في « خلوة » الغار مع الله الذي كان ثالث اثنين استولى على أحدهما - أبي بكر - شعور قاهر بالحزن لم يصرفه إلا « معرفة » قرب العناية الإلهية بتأثير علاقة الحب المعقودة بين صاحب الآخرة وبائمي الدنيا . وما تفرضه من « تضحية » بالفرح واللذة والهدوء والتعرض للأذى وصرور الخطر والألم .

فالثقة بين الخالق والمخلوق هي الأساس الذي تبنى عليه العلاقة . وهي تنسرب إلى علاقة السالكين بعضهم ببعض توثق وتربط وتشد وتقيد . وهذا يتطلب إيمانا غير محدود بالقدرة الإلهية يتحول معه كل ما هو متاح للناس شيئا تافهاً حقيراً يقول النبي : « من سره أن يكون أعز الناس فليثق بالله ، ومن سره أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يده . ومن سره أن يكون اقوى الناس فليتوكل على الله » ، وروى علي بن أبي طالب عنه : « من سره الغنى بلا مال والعز بلا سلطان والكثرة بلا عشيرة فليخرج من معصية الله إلى عز طاعته فإنه واجد ذلك كله » (٩٠) .

ودعم هذه الجهود في الانصراف إلى مجاهدة النفس ما يسيبه الخوف من الخسارة في الدنيا التي لا يمكن إعادة المحاولة من جديد مع المقابلة بين ما في حياة الإنسان الحالية وحياته المنتظرة بعد الموت من تفاوت في الطول . إذ أن القصر المنفرط بانسبة للخزود في إحدى حياتي الحسنة والنار يدفع إلى رفع رتبة الشحن النفسى كلما تأمل السالك هذه النتيجة التي يؤكد لها جميع ما في الدين من سلوكات إجرائية ومناسك .

خطب النبي ذات يوم فحمد الله ثم أقبل على الناس فقال : ويا أيها الناس إن لكم معالم فانتبهوا إلى معالمكم وإن لكم نهاية فانتبهوا إلى

(٩٠) محمد المبريد : الكامل في اللغة والأدب ج ١ ص ١٢٢ .

نهايتكم فإن العبد بين مخافتين : أجل قنعضى لا يدري ما الله فاعل فيه وأجل باق لا يدري ما الله قاض فيه . فليأخذ العبد من نفسه لنفسه ومن دنياه لآخرته ومن الشبية قبل أنكبر ومن الحياة قبل المات فوالدى نفس محمد بيده ، ما بعد الموت من مستعتب ، ولا بعد الدنيا من دار ، إلا الجنة أو النار « (٩٠) » .

وستضح الخطوط العزمة لهذه السلوكية الصوفية تدريجاً فيما سنعرض له من تجارب شخصية فردية ضمن إطار تحقيق تعاليم النبي ووعظه أصحابه وما نتج عن ذلك من تراث بـ « المحاكاة » التي انعقدت بين جمهور الصوفيين كنتيجة لتأسي هذا النموذج المرغوب من السلوك الدينى . إذ أن ما نقل عن النبي رغم جميع تفسيرات الممكنة بقى بمثابة المعين الأخصب الذى امتاح منه أعلام التصوف يمزجون به ثقافتهم المختلفة والعقائد السابقة التي عرفوها في أديانهم السالفة ، اضافة إلى آرائهم الخاصة في الوجود وقضاياها مما يتصل بالنظر العقلى أو يلبي الرغبات النفسية أو تفرضه مقتضيات الحياة الاجتماعية .

وقد بقى ذلك في رتبة « المقياس » الذى مكن لقيماً من المشغولين بمكونات التصوف الإسلامى وأخباره من الحكم على آراء واعمال الصوفية المتأخرين من حيث قيامها في الأصول على الأقل إطلاقاً من المعالم العامة التي أفردت التصوف عما سواه من طريقة في الحياة الدينية الاسلامية .

ومضى بعض الباحثين في الاستقصاء * وذهب إلى تجسيد جميع ما نقل من أوصاف السلوكية الصوفية في شخصية النبي ، بحيث بدت

غالبية القضايا الفكرية اللاحقة في التأمل الدوقى النظرى نتائج ضرورية من إفراز هذا الميدان بعد أن أصبحت قضية الاكتفاء بالممارسة العملية غير كافية لإبراز الوجه الحقيقى للعلاقة القائمة بين المفكر الصوفى وربه . أورد المبرد أن النبى قال : « أمرنى ربه بتسع : الإخلاص فى السر والعلانية والعدل فى الغضب والرضا ، والقصد فى الفقر والغنى ، وأن أعفو عن ظلمنى وأصل من قطعنى وأعطى من حرمنى وأن يكون لطفى ذكراً وصمى فكراً ونظرى عبرة .

وحدثت أنه اتفق حكيما فقال أحدهما للآخر : إني لأحجب فى الله . فقال له الآخر : لو علمت منى ما أعلمه من نفسى لأبغضتنى فى الله . فقال له صاحبه : لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لكان فيما أعلمه من نفسى شغل » (٩٢) .

وقد نشأ عن هذا الاتجاه في تمثل الساوك المحمدى أن ذهب بعض المؤرخين إلى عد أصحاب النبى جميعاً بين المتصوفين كما فعل صاحب « حلية الأولياء » . فإثار استغراب بعض المتكلمين والدارسين للمضامين الاعتقادية الصوفية ، وقد عبر عن جانب من ذلك « ابن الجوزى » فى سياق تعداد مآخذ على كتاب الأصفهاني قائلاً : « إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعى وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف .. (لأنه) لا يقتصر على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه » (٩٣) .

فملاحظة ابن الجوزى صادقة بالنسبة للتصوف النظرى اللاحق ،

(٩٢) المبرد : المرجع نفسه ص ١٢٢ وتاليتها .

(٩٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ١ ص ٤ .

وهي اذ تستثنى حصر الصوفي في سلوك الزهد ، يعنى أنها لا تنظر إلى هذا الطريق الدينى بمعناه وشكله الأوليين ، وإنما بعد الاشتداد . وهذا يشير إلى أن تطوراً هاماً قد طرأ على ما ، كمن تسميته تصوف الإيجار ، فتحول إلى تصوف الاختيار ؛ ولا سيما بعد توافر الأقوات وازدياد الأرزاق وانتشار اليسار، واتساع ذات اليد . فانتقل التصوف إلى قضايا ومناقشات نظرية ، إضافة إلى ذلك السلوك البسيط الذى كان كافياً خلال الفترة المبكرة من حياة الدين الإسلامى ، فه مجتمع مكة والمدينة - الصغير نسبياً وعبر العلاقات غير المعقدة التى كانت تسود حياة المسلمين آنذاك ، وتنظم علاقاتهم المختلفة .

انتقائية الوعظ والكف الاجتماعي

يمكن أن نلمح المنازع الصوفية في سلوكيات عدد من الصحابة ، في صورة أوضح مما نراه لدى الآخرين ، بحيث يمكن اعتبار هؤلاء حلقة الوصل بين السلوك النبوي والسلوك الصوفي اللاحق . وأشهرهم أبو ذر الغفاري ، أبو الدرداء ، أويس القرني ، عمران الخزازي ، وفيما يلي بيان لبعض الأصول التي اعتمدها مبادئ سلوكية ناظمة ، في إطار التجربة الدينية ، التي تقوم في أساسها على موضوعة إيمانية قابلة للمناقشة ، وباعتبارها إحدى مميزات الشخصية الدالة على « نطم » حمايتها تجاه « الآخر » على اختلاف الظروف المرافقة والمؤثرات الخارجية ، والاجتماعية .

روى أن أبا ذر كان « يتأله في الجاهلية ، ويقول : لا إله إلا الله ، ولا يعبد الأصنام » (١) . ووجدت هذه الشخصية مطامعها الدينية في تعميق الشعور بوجود المطلق ، وإقامة علاقة ثنائية سرية معه ، مخفلة بكثير من الغموض الذي يدعو إلى التأمل والنظر في الناس والطبيعة ، من حيث

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ص ٢٢٢ .

إن الله هو علة كل شيء وغايته الأخيرة ، وقد كان ظهور الإسلام وانتشار تعاليمه بمثابة رؤية تتسم بغنى وافر، رأى فيه الغفارى السالك فى طريق ممارسة الحكمة العملية نموذجاً مناسباً لصرف طاقته النفسية ، بالتركيز على ما أفاده القرآن وتعاليم النبي من كيفيات النظر إلى الوجود ، من حيث هو كذلك .

وكان سلوك أبى ذر فى الإسلام ، نمطاً يجسد الانقياد التام لذلك النوع من الشعور الضايق بالعزوف عن كل ما يشغل عن تأمل الحق ونعمه ، حتى غدا حالة ملفتة . فقد أفاد أبو هريرة عن النبي أنه قال : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت القبراء على ذى لهجة أصدق من أبى ذر ، من سره أن ينظر إلى تواضع عيسى بن مريم فليستظر إلى أبى ذر » (٢) .
ومما يلفت النظر فى هذا الكلام إضافة إلى شهادة النبي للسلوك الغفارى الإشارة إلى الربط الدينى بين أخلاق صوفية المسيحية والإسلام ، من خلال اعتبار محمد لتواضع عيسى بمثابة النموذج المحتذى فى التجربة الدينية ، ويظهر هذا الربط بشكل أكثر وضوحاً إذا عدنا إلى تأملى سلوك مريم والدة النبي عيسى ، وتجربتها التأملية فى الانعزال والوحدة والتوكل على الله ، والفرح بما كان من روحه ، الذى هو من جنس ما لا يدركه غالبية الناس .

كما يؤكد هذا على أن المسيحية لها تصوف اختلط بتصوف الإسلاميين ، بتأثير النقل الحضارى ، وتأثير البحث فى التجارب غير الإسلامية من معان زاخرة . ويشير إلى الوضع الحقيقى للمجتمع الإنسانى ، من حيث كون التصوف ظاهرة إنسانية ، لازمة عن وجود الانسان نفسه ، بحسب تكوينه الفيزيولوجى والسيكولوجى بل والعقلى بأكمله . الأمر الذى يعنى أن التصوف صفة سلوكية ، يمكن أن ندرسها من المنظور الدينى ، كما نراها من خلال سواه .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٢٨ .

يقول أبو ذر في تلخيص مبادئ سلوكه الصوفي ، التي ينسبها مستمداً من النبي محمد : « أوصاني خليلي بسبع : أمرني بحب المساكين والدنوة منهم ، وأمرني أن أنظر إلى من هو دوني ولا أنظر إلى من هو فوق ، وأمرني أن لا أسأل أحداً شيئاً ، وأمرني أن أصل الرحم وإن أدبرت ، وأمرني أن أقول الحق وإن كان مرأ ، وأمرني أن لا أخاف في الله لومة لائم ، وأمرني أن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله ، فلمن من كنت تحت العرش » (٣) .

هذا المنهج العملي الصوفي الذي حدده أبو ذر في سبع خصال ، يعتبر دليلاً مرتكزاً على استخدام الطاقة النفسية المحركة للسلوك الإنساني ، باتجاه الوصول إلى « الأمن » و « تقوى » الله ، اللذين هما الطريق إلى اللذة الكبرى - الجنة . لكن هذه الاجراءات تظهر أنها لا تتم بغير التعب والصب ، بل وتشرط نوعاً من الفصل لا يمكن وصفه بالبساطة أو السهولة على الإطلاق ، ولا سيما بالنسبة لما يتعلق بإيثار الفقير على الغني ، وما يجره من جوع وضمنك وضيق ذات اليد ، وعدم محاسبة الآخرين أو طلب العون منهم .

كما أن هذا النهج يؤدي إلى ضرورة تكريس « الاكتفاء الفردي » رغم ما يشير إليه من « وصل الرحم وإن أدبرت » ، نظراً لأنه لا يتحقق إلا بالإعراض عن الدخول في علاقات حميمة واشجة مع الآخرين . ويجعل « الذات » لدى الشخص ترى خلاصتها في أن تنظر إلى « من هو أدنى » فيتحقق لها شحن انفعالي للشعور بالفضل أو سمو أو الزيادة ، يدفعها إلى المضى في طريق الرياضة النفسية المذكورة ، وهو ما يهيئ لها استمرارية الفعل ، ويؤدي هذا - بدوره - إلى إلغاء « صراع الإقدام والإحجام » حيث يلغى التقيد بذلك الاختيار ، ما يمكن أن يباشأ من قلق على المستقبل ،

(٣) المرجع نفسه ص ٢٢٩ .

بجاه الآخرين ، بعد أن تم التسليم النهائي بأن « لا حول ولا قوة إلا بالله » ، وأن كل ما عداه لا يمكن أن يتفقد إرادته وأمره ، دون عون منه ، يفترض شروطاً سلوكية خاصة ، تعيدنا إلى المنهج نفسه ، من حيث نسبه إلى نبي الله الذي يبلغ رسالته .

وتبعاً لذلك ، جرد أبو ذر نفسه لحملة نقدية ، ضد مكتتري الذهب والفضة من المسلمين ، الذين هبأت لهم فتوح الشام والعراق أموالاً طائلة . فشجر خلافه حول ذلك مع « معاوية بن أبي سفيان » ، فقال هذا : إن آيتي مكتتري الذهب قد نزلت في « أهل الكتاب » وحدهم (٤) ، فقال أبو ذر : « نزلت فينا وفيهم » . فكتب معاوية بذلك إلى « عثمان ابن عفان » الخليفة الذي استدعى أبا ذر إلى المدينة ، وأمره أن ينتحى إلى « الربرة » ، وهي قرية على ثلاثة أميال من المدينة ، فظل في منفاه مع امرأته وغلماه حتى مات سنة (٣١ هـ - ٦٥٢ م) .

أما الصحابي أبو الدرداء : فقد ترك التجارة وأقبل على العبادة . وتميز بالتفكير في الكون وموجوداته وعلاقاته ، واستقاء العبرة من ظواهر الطبيعة وتدبير العالم ، ورويت له كلمات تلخص أساسيات سلوكه ، وقناعاته الاجرائية الصوفية ، منها : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » (٥) . وهذا يعني توافر أبي الدرداء على تركيز الشعور وتوجيهه في موضوع معين ، هو المعلق أو اللانهاي ، وفي ذلك دلالة

(٤) هما الآيتان ٢٤ و ٢٥ من سورة التوبة « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب اليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم ، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكتزون » .

(٥) ابن سعد : الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ .

واضحة على تفضيل النظر على العمل في تحصيل العلم الإلهي ، وهو خط
سينتضح من خلال مسيرة التصوف أكثر فأكثر .

ولإننا انجذبنا في أقوال هذا الصحابي ربطاً مبكراً وأحياناً ، بين ما هو
موضوعي وبين ما هو ذاتي في القرآن من حيث إمكان وجود أنواع مختلفة
من الفهم والتفسير ، وضرورة الالتزام بمبادئ معينة تعصم من الانسراب
في طرق تفسيرية تفقد الدين منظوره الإيمانى ، يقول في ذلك : « إنك
لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها وإنك لا تفقه كل الفقه
حتى تعمق الناس في جنب الله ، ثم ترجع إلى نفسك فتكون لها أشد مقناً
منك للناس » (٦) .

ولهذا الموقف وجه آخر ، يبدو من خلال الحث على رفع مكانة
« الذات » الفردية ، انطلاقاً من حركة خاصة تتألف من مرحلتين :

— أن ينظر الشخص السالك إلى جميع الناس ، باعتبارهم موجودات
متناهية محدودة تافهة لا قيمة لها ، بالقياس إلى الوجود اللامتناهى
المطلق — الله .

— ثم أن يربط السالك نفسه بذلك اللامتناهى المطلق ، ويستمد
منه — تبعاً لهذه العلاقة — القوة التي تجعله يشعر بالتشوق والتعالى
على جميع الآخرين في نفسه ، ولو لم يكن أولئك يشاركونه هذه القناعة ،
من حيث عدم درايتهم بموقفه المذكور .

وهذا يخلق نوعاً من الهوة بين الموقف الاجتماعي والموقف الصوفي
يتجلى بوضوح خلال ممارسة الحياة اليومية ، وما تتطلبه من مباشرة
أفعال آتية ، قد لا تتمتع بغسيرة قليل من الإفادة العاجلة ، وتقتصر كثيراً
إذا ما قوبلت مما هو عملي يرمى إلى الخلود أو محاكاة الذات الإلهية ،
التي يطمح السالك إلى نيل رضاها والاقتراب منها .
فإذا ربطنا هذه الآراء بما يأتي ، مما يكملها ويزيدها جلاء ، صح

(٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢١١ .

أن نعتبر ذلك فاتحة طموحة جداً لدائرة معارف التصوف ، التي لم تدخر
وسعاً في التعبير عن المشاعر الشخصية التي ظهرت في مسارات الممارسة
الدينية ، التي ملأت تاريخ التصوف الإسلامي على رحابته .

يقول أبو الدرداء : « اعبدوا الله كأنكم ترونه ، وعدوا أنفسكم
من الموتى ، واعلموا أن قليلاً يفتيكُم خير من كثير يلهيكم ، واعلموا
أن البر لا يبلى وأن الإثم لا ينسى » (٧) . فيبدو من هذا التصريح المتعلق
بعدم نسيان الإثم - خاصة - مدى شعوره المملب بالذنب ، وما يؤدي
إليه ذلك من قلق ، يجنسدان جميع القدرات والاستعدادات الشخصية
لسلوك محدود بهما ، تجاه الوجود الإنساني وما يثيره من أمور العالم .

فإذا استصغر الصوف أبو الدرداء سلوكه التعبدى والتأملى كله ،
عبر عن ذلك بنهمه المتأجج إلى تدمير الجسد ، قائلاً : « أحب الموت
أشياء إلى ربي ، وأحب الفقر تواضعاً لربي ، وأحب المرض تكفيراً
لخطيئتي » (٨) . وهكذا يبدو أن تعذيب البدن وسيلة إلى « الخلاص »
لأنها تعنى التحرر من العائق . يضاف إلى ذلك كون الموت في هذه
الحياة طريقاً إلى الانتقال لحياة أخرى ، ذات طبيعة مختلفة أخبر النص
الديني عنها ، وعد بمقتضى « الطاعة » أن يكون المؤمن فيها متمتعاً بجميع
أنواع اللذات ، التي حرم منها في الحياة الأولى ، ربهما يجتاز امتحانه
العسير في الإقبال على « العبادة » والإعراض عما سبى عنه .

وبعيداً عن التعبير اللغوي ، اعتصم عمران بن الحصين الخزازي
بالصمت ، صابراً على آلام داء « الاستسقاء » المبرحة في بطنه ثلاثين
سنة ، وأصحابه منقطعون عن زيارته لسوء حاله ، يعرض عن نفسه

(٧) المرجع نفسه ص ٢١٢ .

(٨) ابن سعد : الطبقات ٧ ص ٣٩٢ وتاليتها ، حلية الأولياء ج ١ .

بالاجتهاد في العبادة، ويزيد من تعب البدن، حتى غدت آلامه سبباً في شعوره أنه كان يسلم عليه (٩).

ومن زاوية التعبير العملي - دون الصياغات النظرية - نرى أويس ابن عامر القرني، الذي عاش في عهد النبي ولم يصحبه، وكان سلوكه مصدر الأساطير ومرويات عديدة، أغرق بعضها في الإغراب والخيال التخيل الطليق، كما هي في «حلية الأولياء»، وعند فريد الدين العطار في «تذكرة الأولياء» الذي استمد مادته الرئيسية من الأصفهاني، وهو الموصوف بقلة الذمة في أخباره وعدم تحقيقها، وقابليتها للظن، إضافة إلى نسبة امر الواحد إلى أكثر من شخص.

ينسب أويس لبني مراد في اليمن، وقد وُظنه أنه مجنون، فبنوا له بيتاً على باب دارهم (١٠). فكانت تأتي عليه السنة والسنون لا يرون له وجهاً، وكان طعامه مما يلتقط من الذوى، فإذا أسمى باعه لإفطاره، فإن أصاب حشفة حبسها لإفطاره (١٠)، وقد كان أشعث أغبر، لزم فقره وتقصه حتى بعد إقامته في «الكوفة» يعظ الناس، فسبب له ذلك سخرية أصحابه وأذاهم، وحمله على لزوم بيته، فقد كان يتصدق بثيابه حتى يجلس عرياناً (كذا)، لا يجد ما يروح فيه إلى الجمعة (١١).

هكذا تتضح قضية المفاضلة بين نوعين من العلاقات، مطروحة للاختيار الحاد، لا مجال للتوفيق فيها. فالجتماع يرفض أويساً لأسباب مرضية جسدية ونفسية، ويرى أنه إنسان غير صوي - مجنون، ويصدر أمره برفض مشاركته ووجوده بمثابة عضو كامل، ويعمد أهل أقرب

(٩) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٢٨٩ .

★ أصيب أويس بالبرص، وبرى منه إلا موضع صغير قيل انه في سعة الدرهم .

(١٠) ابن الجوزي : صفة الصفة ج ٣ ص ٢٥ .

(١١) المرجع نفسه ص ٢٨ .

أقربائه، ورغم علاقات العشرة الحاكمة آنذاك - إلى نفيه من الحياة الجماعية، ويتركونه قريباً من دارهم وحيداً ، لا يرونه إلا لماماً خصال السنين .

فلا يجد أويس ما يشده إلى الحرص على هذه العلاقة ، التي يترها الطرف الاجتماعي بمبادرة منه ، ويجدى الطرف المقابل علاقة مفتوحة دون قيود تذكر ، إضافة إلى الحالة التي يعيشها هذا الشخص . علاقته إله قادر على كل شيء ، يستغنى عن جميع ما في الوجود وهم لا يستطيعون الاستغناء عنه . وله ملك السموات والأرض وما بينهما ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ، لا يزيد إيمان الناس جميعاً به في ملكه شيئاً . يستقبل عباده الطائعين المتفانين في التقرب منه ، بالثواب والحسنى ، ويمزجهم دار بقاء لهم فيها الحور العين والولدان المخلصون يشربون كأساً مزاجها كافورا ، من أنهار من لبن وعسل لذة للواردين .

لذا لا عجب في إختيار النوع الثاني من العلاقة مع المطلق ، التي لا تتجاوز إعداد النفس للموت ، وهو متحقق جزئياً بسبب طبيعة العلاقة مع الأشخاص الواقعيين . وتبعاً لذلك يعتبر السلوك اليومي ظاهرة لا غاية بعيدة لها أكثر من دفع الانتحار المباشر ، بقتل النفس غير المباشرة ، رغم أن ذلك يتحقق من طرف آخر ، إذ يعامل الزاهد نفسه معاملة « شيئية » تتبدى من خصال حرصه على تخليص روحه من عوائق الحاجات الحسية ، الدنيئة .

وقد ذكر « الشعبي » صوراً لأويس ، تلي ضوءاً على مشاعر الله وخوفه وقلقه ، وتعكس دوافع سلوكه الصوفي ، وأغراض عبادته

وجهد. يقول: « مر رجل من مراد على أويس القرني، فقال: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت أحمد الله. قال: كيف الزمان عليك؟ قال: كيف الزمان على رجل ان أصبح ظن أنه لا يمسي، وإن أمسي ظن أنه لا يصبح، فمبشر بالجنة أو مبشر بالنار ١٤ يأخرا مراد: إن الموت وذكره لم يترك لمؤمن فرحاً: (١٢) .

أجل، إن الموت وذكر أهوائه وما بعده من عذاب وعقاب، لم يترك لمؤمن - أي مؤمن بالمعنى الدقيق - أى فرح: لذا فإن كل عذاب ينشأ عن إذلال النفس، والتخلي عن مطالب البدن، يعتبر مرغوباً مقبولاً، بالقياس إلى عذاب الآخرة، بل إنه عذاب يذكى شعورنا بسلطة « الظلمير »، إذا كان هو وطريقنا للخلاص من الذنب وفوزنا بالجنة .

يضاف إلى ذلك أن حساب الخسائر، في مثل هذه الحالة الصوفية، غير وارد، لأن الامتناع عن التمتع باللذات حاصل قسرياً، وما يجنيه الصوفي من التملك بالحد الأدنى من متطلبات الحياة الفاعلة، لا يستدعي سوى بذل جهد بسيط، يتجلى - في أصعب صورته - على هيئة مجالدة الظروف الاجتماعية الضاغطة، التي من شأنها القضاء على ضمير الشخص تجاه الظروف الخارجية المحيطة:

والصورة المستقبلية التخيلية، التي لا تفارق ذهن الصوفي عبر رحلته الشاقة هذه، تزهد بكل أنواع الراحة والاطمئنان والاستسلام، لحياة نعيمة ذات إجماع فريد، لا يتسنى لكثير من أولئك العابثين في الحياة الدنيا، إضافة لكونهم سيحرمون منه، عقاباً على ما اقترعوه من تهاون في كبح جماح النفس عن الهوى. فإذا بالسالك يحمد الله على البلاء

والشقاء ، فرحاً بابتعاد لذائد الحواس عنه ، وإعراض الرغذائل
والعيش الهائى الحائل ، وهو فى منأى عن الانغماس فى الحياة
الاجتماعية .

ولا بد من ملاحظة أن انتشار الاتجاه العملى فى التصوف بعد الصحابة ،
دون ترافقه بالنظر المتأمل ، ونمسه بالممارسات السلبية الاجتماعية ،
معتصماً بها عن الإسهام بفعاية مباشرة ، قد أدى إلى انتشار فكرة الإرجاء
التي تركت المحاسبة وإبداء الرأى فى « قبعة » العمل لله وحده ، فى الآخرة
أو الدنيا . وساد الحياة الدينية الإسلامية ، بعد مقتل الخليفة عثمان
جو انفعال خاص ، دفع عابية المسلمين إلى العكوف فى منازلهم
وعقولهم ، اتقاء الفتنة . فانصرفوا إلى عبادة الله ، بعيداً عن الحوض
فى الحديث عن الملابس ، وإبداء الآراء . مثل عمر بن عبد العزيز
عن قتلة عثمان وخاذليه وناصره فقال : تلك دماء كفى الله يدي فيها
فأنا لا أحب أن أعمس لساني فيها ، (١٣) .

وقد أذكرى ذلك العزوف عن المشاركة فى الحياة العامة : والانفراد
بسلوك العبادة الفردية ، تتابع الحوادث التي جرها مقتل عثمان ، والتي
بدأت بخلاف على و معاوية ، انذى قسم الأمة الإسلامية ، وترتب
عليه اضطهاد آل البيت ، قروناً طويلة . فاصطبغت فترة الحكم الأموى
بالحروب الداخلية : فتنة بين الحسين ويزيد ، ومقتل الحسين . ثم
ثورة عبد الله بن الزبير .

روى عن « مرة الهمداني » العابد - أحد أصحاب ابن مسعود -
أنه كان و يقول لما قتل عثمان رضى الله عنه : حمدت الله ألا أكون
قد دخلت فى شىء من قتله ، فصلبت مائة ركعة . فلما وقع الحمل و صفتين ،
حمدت الله ألا أكون قد دخلت فى شىء من تلك الحروب ، وزدت

(١٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ .

مائتي ركعة . فلما كانت وقعة النهروان ، حمدت الله إذ لم أشهداه ، وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة ابن الزبير ، حمدت الله إذ لم أشهداه ، وزدت مائة ركعة ، (١٤) .

وكان من آثار تلك الفتن المتتابعة : ظهور القصص الموجهة والتذكير والدعوة إلى الله ، على يد كثير من الوعاظ في المساجد ، ولاسيما بعد ضعف الوازع الديني ، وفتور الحماسة الأولى لحديد الدين . فقد روى عن ابن عمر قوله : « لم يقص على عهد رسول الله ولا أبي بكر ولا عمر ، ولكنه شيء أحدثوه بعد مقتل عثمان » (١٥) . وكان أشهر أولئك : « الحسن البصري » الذي قام سلوكه الصوفي أنصح دليل للتوكل استمر في اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الديني ، فأتم وازداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

ولد الحسن البصري في المدينة (٥) ، من أب فارسي سبي في «ميسان» التي تقع أسفل «البصرة» وأكثر أهلها من الفرس ، حينما فتح المسلمون الصراق (١٦) . له رسائل عديدة في وعظ عمر بن عبدالعزيز ، كتبها تلبية لطلبه ، يظهر فيها اتجاه النصح العم ، دون مواقف محددة من الأحداث الحارية ، وكان نموذج الخطيب الفصيح ، قال عمرو بن العلاء « لم أرقه وبين أفصح من الحسن والحجاج » (١٧) . وكان الحجاج يقول

(١٣) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٤) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٥) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٢ ص ١١ .

★ سنة (٢٢ هـ - ٦٤٣ م) ، ومات سنة (١٠٠ هـ - ٧٢٨ م) .
(١٦) نقل والد الحسن «بيروز» وزوجته مع الأسرى إلى المدينة ، وقد

ذكر عن الحسن أنه قال كان أبواي من بني النجار ، وتزوج

امراً من بني سلمة من الأنصار ، فساقهما إليها من مهرها ،

فأعتقتهما ، (ابن سعد الطبقات ج ٧ ص ١٥٧) .

(١٧) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

و أخطب الناس صاحب العمامة السوداء بين اخصاص البصرة ، إذا شاء خطب وإذا شاء سكت ، (١٨) .

حرص^٣ القارمي البصري على الابتعاد عن السياسة واضطر اباها ، واستعفى من « البديع بن زياد الحارث » في خراسان ، بعد أن كتبه ، واستعفى من ولاية قضاء البصرة . ونصح مؤيدي وابن الأشعث « الذي قام بثورته ضد الأمويين - ممثلين في الحجاج (٨٨١) - إذ سأله عن قتاله قائلا : (أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم بראدى عقوبة الله بأسيا فكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين » (١٩) ، وقد قيل للحسن : ألا تدخل على الأمراء : فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ؟ . قال : ليس للمؤمن أن يذل نفسه . إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا - ووصف لنا بيده ضرباً » (٢٠) .

واستمر في موقفه الإرجائي من مجريات الحياة العملية السياسية ، حتى لما قام « يزيد بن المهلب » بثورته على الأمويين (٨١٠٢) ، فكان يقول للناس : « أيها الناس الزموا رحلكم ، وكفوا أيديكم ، واتقوا الله ، مولاكم ، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ، ليس لأهلها بياق ، وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براص . إنه لم يكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطيئة والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلة ، وليس يسلم منها إلا الجهول الخفي والمعروف التقي » (٢١) .

بهذا يبدو أن البصري يتخذ من الممارسة السلبية ، أساساً في الساوكية

(١٨) المرجع نفسه ص ٣٠٤ .

(١٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٧ ص ١٦٤ .

(٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٦ .

(٢١) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ١٤٠ .

الفردية والجماعية ، ويدعو إلى إقامة برزخ فاصل بين ما يجرى على مستوى السلطة الدينية - السياسية ، وما يمكن عسده موقفاً دينياً فردياً ، لا يأمن الشوائب إلا بالابتعاد عما لا يستطيع الشخص تكوينه بنفسه كاملاً دون تدخل الآخرين ، خاصة أولئك الذين لا يتفقون معه في وجهة النظر : أو يملكون قناعاتهم الخاصة التي تفترض الصدق ، والتصديق .

كتب مفكرنا لعمر بن عبد العزيز : و أما بعد ، فإن رأس ماهو مصلحك ومصلح به على يدك ، ائهد في الدنيا ، وإنما ائهد باليقين ، واليقين بالتفكير ، والتفكير بالاعتبار . فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجد لها أهلاً أن تتبع بها نفسك : ووجدت نفسك أهلاً أن تكرمها بهوان الدنيا ، فإنما الدنيا دار بلاء ومترل غفلة (٢٢) .

وقد كان الهم والحزن يغلبان على نفسية البصري ، ويستولى عليه الخوف من كل سلوك ، يخشى أن يودي به إلى العذاب المهلك ، فأكسبه ذلك شعوراً دائماً بالعذاب والكدر ، يقول : وإن المؤمن يصبح حزينا وعمى حزينا ، ولا يسهه غير ذلك لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى الله ما يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك ، ويعل سبب هذه الحيرة الباذية والقلق المتناف ، بقوله : والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل ، وإلا نصب ، وإلا ذاب وتعب . فهو يرد ذلك إلى طبيعة النص القرآني ، التي تناولناها من قبل . وبين ما اعتبروه نتيجة حتمية للإيمان في الإسلام بقوله والله - يا ابن آدم - لئن قرأت القرآن ثم آمنت به ليطولن في الدنيا حزنك وليشتدن في الدنيا خوفك ، وليكثرن في الدنيا بكائك (٢٣) .

فهو يقيم الأساس الإيماني على قناعة شخصية ، ترى أن صرف الطاقة

(٢٢) ابن الجوزي : سيرة عمر بن عبد العزيز ص ١٢٤ .

(٢٣) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

التفسية في ما هو مؤتم ، أنفع وأجدى - على المستوى الاعتقادي - من الفوز بعافيات التمتع والسعادة وتتب في ذهنه صور العذاب الرباني المسلط على المخالفين أوامر الله ، والضالعين في قضايا لم تكن من اهتمامات الرهط الأول من النبي وأتباعه ، الذين آمنوا أن مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم ، كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائر البدن بالحمى والسهر .

وهذه الطريقة السلوكية تمثل تكريساً لجهود معاصري الحسن ، الذين رأوا أن النظر في « قدرة » الله يقضى بالصبر على بلائه ، انطلاقاً من القاعدة القائلة : إنه أو اجتمع الإنس والجن على أن يضرروا إنساناً بشيء لم يكتبه الله عليه ، فلن يستطيعوا لذلك سبيلاً .

وقد أوضح أسباب مذلة الإنسان وشعوره بالضآلة قائلا : « لولا ثلاثة ما طأ ابن آدم رأسه : الموت والمرض والفقير » (٢٤) . لقد « فضح الموت الدنيا ، فلم يترك فيها لدى لب فرحاً . . ورحم الله رجلاً لبس خلعاً ، وأكل كسرة ، ولصق بالأرض ، وبكى على الخطيئة . ودأب في العبادة » (٢٥) ، فهذا هو طريق الخلاص .

في هذه المرحلة من تطور الصوفية ، بدأ هؤلاء الفرديون بأرأسهم التقويمية لمناهج «فر آخريين من الناس ، هم الفقهاء . وهي ظاهرة مستشدة وتشيع حتى نجد فيها مؤلفات ومناقشات ، أذكاهات تعرف الأساليب المنطقية التي وجدها العرب في كتب اليونان وفلسفتهم . قال « فرقد السنجي » أحد تلامذة الحسن في شيء سأله عنه ، فأجاب : « يا أبا سعيد ، إن الفقهاء يخالفونك . فقال : ثكلتك أمك فريقد ، وهل رأيت بينك فقهاء ؟ إنما الفقهاء : الزاهد في الدنيا ، الراضب في الآخرة ، البصير

(٢٤) ابن الجوزي : الحسن البصري .

(٢٥) الاصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

بديته ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف عن أعراض المسلمين ،
العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم ، (٢٦) .

كما بدأ المتصوفة في هذه الحقبة من الزمن ، يتناولون مشكلات
الآثارها تفر ثالث من المفكرين المسلمين ، دعوا بانكلاميين - أو علماء
الكلام . فالحسن يرى - ولا يشاركه في هذا الرأي غير ابن عباس -
أن النبي محمداً قد « عاين » ما هية الله وذاته (لا الملك) حينما أسرى به
إلى السماء (٢٧) . كما يذهب إلى أن الأبرار سيعاينون ذات الله في الجنة
« بلا إحاطة » (٢٨) ، ولو أدرك المؤمنون أنهم لن يروا الله في الآخرة ،
لماتت قلوبهم حزناً في هذه الدار .

وفي هذا الرعيل صاحب تجربة شخصية صوفية معروف ، هو :
« إبراهيم بن أدهم » * ، الذي تكسب من العمل ناطوراً للبساتين ،
وطحن الحبوب ، والحصاد ، وكان مفرطاً في التدقيق بأن ما يناله من المال
جسّال . فلم يؤثر عنه أقوال كثيرة ، لكن استقى المؤرخون آراءه
مما روى على أنه سيرته ، واتخذ ذلك صيغة الخطابات الوعظية
وانصح والإرشاد . وقد اعتبر التوكل على الله أساس الطاعة والرضا ،

(٢٦) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ١٥٣ .

(٢٧) أنظر : القاضي عياض : الشفاء ج ١ ص ١٥٩ - ١٦٥ .

(٢٨) الشعرائي : الطبقات ج ١ ص ٢٩ .

* ولد في الكوفة حيث تسكن أسرته ، وانتقل إلى بلخ في خراسان
واقام ، ثم رحل إلى العراق والشام فاستقر ، ولقى كثيراً من
الزهاد والمتصوفة . وصحب في مكة سفيان الثوري والفضيل
ابن عياض (أنظر : السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٧) .
أحاط الرواة حياته بأساطير تتناول سلوكه العمل ورياضاته
البدنية وسيطرة الديديتو . مات سنة (١٦٢ هـ) في إحدى
الغزوات ضد البيزنطيين ، فدفن في جزيرة قرب حصن سوكيز
ببلاد الروم .

فقال : « فاة الحرص والطمع تورث الصدق واتورع ، وكثرة الحرص والطمع تورث كثرة النهم والجزع » (٢٩) .

وقد عد إذلال النفس والقسوة عليها واستشمار آلامها ، سبيلا إلى الخلاص والنجاة من عذاب لا يدانيه عذاب ولا يطاونه عقاب ، فقال : « إياكم والكبر ، إياكم والإعجاب بالأعمان ، انظروا إلى من دونكم ، ولا تنظروا إلى من فوقكم ، من ذلل نفسه رفعه مولاه . ومن خضع له أعزه ، ومن اتناه وقاه ، ومن أطاعه أنجاه ، ومن أقبل عليه أراضاه ، ومن توكل عليه كفاه ، ومن سأنه أعطاه ، ومن أقرضه قضاه ، ومن شكره جزاهه .. اشغلوا قلوبكم بالخوف من الله ، وأبدانكم بالدأب في طاعة الله ، ووجوهكم بالحياء من الله ، وألستكم بذكر الله ، وغضوا أبصاركم عن محارم الله ، فإن الله تعالى أوحى إلى نبيه يا محمد ، كل ساعة تذكرني فيها فهي لك مذكورة ، والساعة التي لا تذكرني فيها فليست لك ، هي عليك ، لا لك » (٣٠) .

إن الحديد في هذه الأقوال ليس الوعظ وطريق النجاة ، اللذين ذكرهما صوفينا ، لأن ذلك معروف بلهجته واتجاهه وأماظة اللغوية المقابلة ، التي لا تحتاج إلى كثير من الاطلاع . بل الحديد والغريب في وقت واحد ، هو الاتجاه إلى زعم الوصايا الإلهية للنبي ، مما سنلغيه عند الصوفية تبعاً ، حيث أفاد هذا الرجل صدور « تهديد » إلهي لمحمد يخبره أن الساعة التي لا يذكر فيها ربه ستحسب عليه . إذ لا أصل دينياً لهذا الزعم ، كما أن لغته الركيكة (فليست لك ، هي عليك ، لا لك) تهبط بمستوى الخطاب إلى قدرات العوام اللغوية ، فإذا لاحظنا الخطأ

(٢٩) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٨ ص ٣٥ .

(٣٠) المرجع نفسه ص ٤٠ .

التحوى الذي ارتكبه في المنادى المفرد العالم (يا محمد) ونصبه ، أدركنا سذاجة صاحب القول أو واضعه وزاعمه .

ويبدو أن ابن ادهم كان ينظر إلى الموازنة بين الدنيا والآخرة ، نظرة حسابية سطحية ، ينسبها إلى الله ، تعبيراً عن وجوده ومدح نفسه ، متخطياً حدود أدب المخاطبة . يقول : « يقول الرحمن إلى عبادى إلى عبادى ، إلى أوليائى المطيعين ، إلى أحبائى المشتاقين ، إلى أصغبيائى المحزونين . ها أنذا ، عرفونى ، من كان منكم مشتاقاً أو محبباً أو متعلقاً فليجتمع بالنظر إلى وجهى الكريم . فوعزنى وجلالى لأفرحنكم بجوارى ، ولأسرنكم بقربى ، ولأبيحنكم كرامتى . من الغرفات تشرفون وتتكثرون على الأسرة فتتماكون . تقيمون في دار المقامة أهدأ لا تظنون . تأمنون فلا تحزنون . تصحون فلا تسقمون . تنعمون في رغد العيش لا تموتون ، وتمتقون الحور الحسان فلا تملون . كلوا واشربوا هنيئاً . وتنعموا بما أنحلّم الأبدان وأنهمكم الأجساد ولزمتهم الصيام وسهرتم بالليل والناس نيام » (٣١) .

يبدو من خلال هذا الكلام نسخ المسيحية جلى الوضوح في أسلوب عرض العلاقة بين الله وعباده حيث يركز بالحبة والشوق والتعلق بغية الدخول في « تعاقد » صميمي يتم به « التمتع » بالنظر إلى وجه « الله - الصفى » بعد طول مكابدة « العبد - المحزون » آلام البعد ، والحمران وتبديل الحال إلى سعادة دائمة أبدية .

فإذا كان ابن ادهم قد اصطنع أسجاءاً لهاكاة الآيات القرآنية ، فإنه لم يأت بغريب . وإذا ظن أنه جاء بالطريف المحكم ، فقد فشل . وإذا تصور أن « الرحمن » يسوق المترادفات : أفرح - أسر ، بجوارى - بقروني لمعان متخارجة ، فهو ساذج . وإذا نسب إلى الحق وعده « إباحة

(٣١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٧ .

كرامته ، للمبد ، فهو لا شك وقح ، وقد أخذ عليه عقله أحلام اليقظة
بمعانقة الحور الحسنان ، فلا يعمل ذلك ، ولا يعرف الأجداد الاعتقادية التي
يواصل إليها مثل هذا الكلام ، وفتح طريقاً لن يفلت بعده .

ومن صحب إبراهيم وأخذ عنه « شقيق بن إبراهيم البلخي » الذي
بعده المؤرخون أول من « تكلم في علوم الأحوال » في كور خراسان (٣٢) .
وأهم ما له : تمييزه بين المترهد والزاهد ، يقول : « عشرة أبواب من
الزهد يسمي الرجل منها زاهداً إذا فعلها ، فإذا خالفها سمي مترهداً
والمترهد الذي يتشبه بالزهاد في رؤيته وسمعته وخشوعه وقوله ،
ومدخله ومخرجه ، ومطعمه وملبسه ومركبه وفعله وحرصه ، وحب الدنيا
يشهد عليه بخلافه . . (وهناك سبعة أبواب يسلك منها الرجل لى طريق
الزهد) ، هى : الصبر على الجوع بالمرور لا بالفتور ، بالرضا
لا بالجزع ، والصبر على العرى بالفرح لا بالخزن ، والصبر على طول
الصيام بالتفضل لا بالتصفف . كأنه طاعم ناعم . والصبر على الذل
بطيب بنفسه لا بالتكروه . والصبر على البؤس بالرضا لا بالسخط
وطول الفكرة فيما يودع بطنه من المطعم والمشرب ، « يكسو به ظوره
من أبين وكيف ولعل وعسى » (٣٣) .

إن الملمح « القيمي » الهام لدى البلخي فى هذا : انخطو من مرحلة
تحقيق توازن الشخصية الفردية بوساطة «الديندو» إلى تحقيقه عن طريق
الليدو ، أى العمل الواعى لإزاحة الطاقة النفسية ، وهذا يتطلب الإلمام
— إلى حدود مناسبة — بقدرات من الفهم والتدبر والتفسير — تسكن

(٣٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦١ . وقد انحصر مقامه فى

خراسان . خلا مفادتها للحج فى مكة . وقتل فى أحداث

كولان ببلاد الترك (انظر : ابن الأثير : الكامل فى التاريخ

ج ٦ ص ٩٥) .

(٣٣) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٦٦ .

الصوفي من البحث عن مسوغات حالته التي يرمى لتحقيقها ، ومحمديد
أبداها ، بحيث تبدو مخالفة لما يشبهها عند غير السالكين .

فهو مدعو إلى الصبر على الجوع بالسرور لا بالفتور ، وبالرضا لا بالخزع .
ومدعو إلى الصبر على العرى بالفرح لا بالحزن ، والصبر على الذل
بطيب النفس لا بالتكبر . وهذا كله يستدعى قلب النظر في الجوانب
الإيجابية لهذه الأوضاع النفسية والجسدية ، واستثمارها ، بحيث تغطي
على ما هو سلبي ، ولا شك أن فصلا كهذا يرمى إلى استخراج القيمة
العليا من السلوك الإنساني ، يكلف على المستوى العقلي إيماناً مطلقاً
بان هذا المنهج الصوفي هو الطريقة المثلى لتحقيق اتصال العبد بالله ،
وارتباط القاني بالمطلق الذي لا يزول .

وقد دعا شقيق إلى معرفة الله والنفس ، فرأى أن : « معرفة الله
أن تعرف بقلبك أنه لا معطى غيره ، ولا مانع غيره ، ولا ضار غيره ،
ولا نافع غيره ، ومعرفة النفس أن تعرف نفسك أنك لا تنفع ولا تضر
ولا تستطيع شيئاً من الأشياء إلا أن يشاء الله . ومعرفة أمر الله تعالى ونبيه ،
أن تعلم أن أمر الله عليك وأن رزقك على الله ، وأن تكون واثقاً
بالرزق ، مخلصاً في العمل ، وعلامة الإخلاص أن لا تكون فيك
خصمتان : الطمع والجزع . ومعرفة عدو الله ، أن تعلم أن لك عدواً
لا يقبل الله منك شيئاً إلا بالمحاربة ، والمحاربة في القلب أن تكون محارباً مجاهداً
متعباً للعدو » (٣٤) .

كما يظهر أن مطالب شقيق السلوكية متواضعة وظاهرة البساطة ،
وإن كان تطبيقها ليس سهلاً ، ومرد ذلك إلى اعتباره السلوك المعيار
الرئيسي للتجربة الصوفية ، وهو بالتالي ما يجب أن يصرف إليه الجهد
النفسى ، وعرض هذه المطالب ، بشكلها السالف يجعل انتباه الصوفي

(٣٤) المرجع نفسه ص ٦٠ وتاليتها .

موجهاً إلى موضوعات معينة ، محدودة بإطارات لا بد أن تغطي بفاعلية التخلص مما سواها ، على المستوى العملي الشخصي .

ويلزم تمام ذلك النوع من التجربة توافر التوكل ، والتوكل عند صوفينا : « أن يطمئن قلبك بموعود الله » (٣٥) ، وقد عد أربعة أنواع من التوكل ، يمكن أن يختلط بعضها ببعض ، فتلتبس الأمور على السالك مما يودى بتجربته ويصرفها عن المسار السليم ، وهي (٣٦)

١- التوكل على المال : أن تقول : ما دام هذا المال في يدي فلا تحتاج إلى أحد .

٢- التوكل على النفس : هو الاعتداد بقوى الإنسان الخاصة وحدها .

٣- التوكل على الناس : الاعتماد عليهم في كل الحوائج .

٤- التوكل على الله : أن تعرف أن الله تعالى خلقك ، وهو الذي ضمن رزقك وتكفل برزقك . ولم يحوجك إلى أحد . وأنت تقول بلسانك « والذي هو يطعمني ويسقيني » (٥) .

على هذا الأساس في تفريق أنواع التوكل . أظهر صوفينا أنه لا مجال إلى الجمع بين هذه الأنواع - ولو جزئياً - وأشار إلى أن من يتوكل على الله ، وجب أن يكتفي به . فوصل إلى ضرورة « التجلي » عن المال والنفس والناس ، حتى ليحصل من هذه الحالة وثوق مطلق بالإحالة إلى الله في كل شيء ، حتى الأكل والشرب ، ويشير هذا الموقف - فيما يشير إليه أيضاً - لوضعية المعرفة العقلية في ذهن الصوفي ، وما ارتبط منها - خاصة -

(٣٥) السلمي : طبقات الصوفية ص ٦٣ .

(٣٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٦١ وقاليتها .

★ سورة الشعراء : الآية ٧٩ .

مشكلة « المثولية » . إذ يبدو خالق الوجود مسئولاً عن تدبير الاستمرار لوجود خلقه ، مقابل « تسليم » كامل من جانبهم بأنه القادر الوحيد على مثل هذا الفعل .

فإذا تعرضنا للزهد عند شقيق ، رأينا أنه يضع له مراتب متدرجة عديدة ، فليس جميع الزاهدين سواء ، وتاج الزهد في ثلاث خصال (٣٧) :

- ١- أن يميل على الهوى ، ولا يميل مع الهوى .
- ٢- أن يتقطع إلى الزهد بقلبه .
- ٣- أن يذكر ، كلما خلا بنفسه ، كيف مدخله في قبره ، وكيف مخرجه ، ويذكر الجوع والعطش والعري وطول القيامة والحساب والصراف ، وطول الحساب والقضيحة البادية .

إنه زهد نقي ، لا يعتمد - بالدرجة الأولى - التخويف من العذاب الجسدي في الآخرة ، بل يلع على ركيزتين من المشاعر النفسية الهامة :
١- الانتظار ، المتمثل في طول القيامة والحساب ، وما في ذلك من آلام وقلق يفوق كل جوع وعطش .

٢- الافتضاح ، المتمثل بالعري وذلة الكشف عن الخطايا أمام الآخرين ، مما يجهد المرء لإخفائه .

ويبدو تصوير الصوفى لهذين النوعين من المشاعر النفسية - الأخلاقية شديد التأثير ، في إقناع المقبل على الدنيا ، المقرب بوجود الآخرة ، بترك الأولى لاتباع ما في الثانية ، وهو وسيلة فاعلة تتفوق على أسلوب التخويف الحسى ، الذى عهدنا الصوفية يمارسونه ، لإبعاد المرید عن الدنيا وإقناعه بالإقبال على الآخرة :

(٣٧) حلية الأولياء ج ٨ ص ٦٢ .

وقد استثمر صوفينا البلخي امتداد المشاعر النفسية، وربطها بالسلوك الشخصي، والقناعة العقلية، فيبلغ درجة التبصر بجدوى الفعل الصوفي ومنحاه. ويقول: «أقرب الزهاد من الله أشدهم خوفاً، وأحب الزهاد إلى الله أحسنهم عملاً، وأفضل الزهاد عند الله أعظمهم فيما عنده رغبة، وأكرم الزهاد عليه أنقامهم له، وأتم الزهاد زهداً أسخاهم نفساً وأسلمهم صدراً، وأكل الزهاد زهداً أكثرهم يقيناً» (٣٨).

ما يؤخذ على هذا التعداد لمراتب القرب والفضل والكرم والتمسك والكمال الزهدية، هو أن صاحبها خرج بها - لترغيب مرعيه - من حيز أحكامه القيمة الشخصية، إلى اعتبارها درجات أو مراتب أو تسميات معتمدة عند الله، فارتكبت أغاوطة نقل الداني إلى موضوعي، والخاص إلى عام، والوصفي إلى إلزامي، فتابع في ذلك أقرانه المتصوفين الآخرين، الذين لا يتفكرون عن ارتكاب هذا الخلط غير المشروع، بتأثير الرغبة الجامحة في تعميم ما هو شخصي على ما هو جماعي، مدافع تحبيذه ودعوى صلاحه.

فإذا انتقلنا إلى موضوع الغنى والفقير عند صوفينا وجدنا يتبع طريقة مختصرة للحديث عن الفقر المادي بمعناه المباشر الذي انحسد دلالات مختلفة ومتباينة في الآثار الصوفية التالية. فهو يرى أن على العبد أن يخاف أن يصير غنياً فيحفظ الفقر بالخوف كما كان من قبل يخاف أن يصير فقيراً فيحفظ الغنى بالخوف. وإن حفظ الفقر أن ترى الفقر منة من الله عليك حيث لم يضمّنك رزق غيرك، ولم يقصك مما قسم لك» (٣٩).

الطريقة المتبعة - إذن - عند مفكرنا، سواء للاحتفاظ بالفقر أو الغنى هي الخوف، وهو كلام تسوغه طريقة صرف الطاقة سلوكياً

(٣٨) الأصفهاني: حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٠.

(٣٩) الموضع نفسه.

في هذا المجال من الموضوعات الدينية . أما الخطأ في هذا الاتجاه الفكري ، فيمكن في تصورهِ المادى القاصر ، الذى جعل الصوفى يعتبر الله إذا أغشى عبداً فلانما يأخذ ما رزقه من غيره ، وكأنما دفعه إلى ذلك تصورهِ الله يملك كمية محدودة لا تقبل الزيادة والتقصان من الرزق ، يداولها بين عباده فقرأ وغشى ، فإذا زاد ما بمنحه لواحد منهم ، نقص - بالضرورة - ما كان منحه لغيره . ولا يخفى أن مثل هذا الفهم للوجود والكرم الإلهيين ، يخرج عن الإطار العام لفكرة الوجود الإلهى وصفاته وقدراته . وهو بالتالى يشكل هفوة ، تفتح ثغرة فاعرة لاستفهام صريح حول ما إذا كانت الجوانب الموقفية من التجربة الصوفية الشخصية ، مقصودة بذاتها ، أم أنها نتاج احتمالى لتعبيرات عفووية ؟ . . .

وننتقل إلى زهد و توكل و مالك بن دينار (٤٠) اللذين كانا حلقة الوصل الوسطى ، بين توكل الحسن البصرى ومذهب الحب عند رابعة العدوية ومعروف الكرخى وغيرهما ، وقد تميز بإفراطه فى العزوف عن الدنيا ، ودعوته إلى الامتناع عن الزواج ، واعتزال الناس ، والعلاقات الاجتماعية .

كان مالك كثيراً ما يفتق على نفسه ويتم بكلام ، ويكى بكاء شديداً ، ويشفق ويتنفس حتى يغشى عليه ، ليحقق ما رواه من أن :
 ، والأبرار يتواصلون بثلاث : بسجن اللسان ، وكثرة الاستغفار والصلوة .
 وقد أفاد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن مالكاً هو أول شخصية صوفية امتزجت فيها الروحية الإسلامية بعناصر غير إسلامية ، وكتابية على وجه التخصيص . فقد كان يغشى أديرة النصارى ويديم الاطلاع على الكتاب المقدس بهديه القديم والجديد . . ومواجيده

(٤٠) هو مولى امرأة من بنى أسامة بن لؤى ، كان يتكسب من كتابة المصاحف ، وله اطلاع على كتب غير المسلمين ، روى كثيراً منه

تشهد بتوكيده للجانب العاطفي الانفعالي في التصوف ، إلى جانب الزهد في السلوك » (٤١) .

ونشير إلى أن مالكا قد أظهر المؤثرات الكتابية في تجربته ، إلا أن المكونات الصوفية غير الإسلامية كانت قد دخلت إلى التصوف الإسلامي منذ مرحلة مبكرة ، بدأت قبل ظهور الإسلام نفسه ، على النحو الذي مر معنا ، وهذا يعني أن التصوف الذي نهل من مصادر مسيحية ويهودية ووثنية ووضعية ، في فترة ما قبل الإسلام ، ثم ازداد إقباله على الدعوة النبوية في فجرها ، قد عاد لينهل من تلك المصادر الكثيرة التي ترايد اطلاعه عليها ، في المرحلة التي حدد فيها القرآن ، وتوقفت الإضافات الجديدة للنص الديني ، مع ظهور دعوات كثيرة غربية عن مجتمع مكة والمدينة وما والاها ، حملت معها نتائج عقليات دخلت الدين الجديد ، ولم تنفصل عاداتها الاجتماعية وأعرافها السلوكية عما درجت على الأخذ به ، ولا سيما تلك التي لا تتناقض بشكل مباشر واضح مع تعاليم الإسلام .

يقول مالك : « لولأن يقول الناس : جن مالك ، للبست المسوح ووضعت الرماد على رأسي ، أنادى في الناس : من رآني فلا يعص ربه عز وجل » (٤٢) ، « ولو صلح لي أن أعمد إلى برد لي فأقطعه بائنتين ، فأتزر بقطعة وأرتدى بقطعة ، لفعلت » (٤٣) .

زييدو من ذلك المرحلة التي قطعها الصوفي ، على مستوى تعقيل السلوك ، أو موازنته بالعادات الاجتماعية والآراء الاجتماعية السائدة ، وهو يرى الامتناع عن بعض السلوك لدرء بعض الفهم الذي يحرص على دفعه . كما يمثل هذا التعبير عن الرغبة في الفعل - من جانبه النسكي

(٤١) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ص ٢٠٧ .

(٤٢) حلية أبي نعيم ج ٢ ص ٣٧١ .

(٤٣) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

والنفسى - محاكاة سلوك النبي عندما فتر عنه الوحي ، وغدا يريد أن يتردى من رؤوس الحبال ، وبذلك تتأكد ظاهرة منتضح - بعد - في إطار الطريق الصوفى أكثر فأكثر ، أعنى الجهود التى بلها الصوفيون فى تسويغ سلوكياتهم ، لجلسلها فى منأى عن النقد أو محبة من الجمهور أو غير مستهدفة للهجوم الشخصى المباشر - فى أقل المستويات .

أما الجانب الرابع لهذا النوع من تحديد النمط السلوكى فيظهره الاعتراف بالجهود النفسى الذى يتكلفه الصوفى ، لكبت رغباته وشاعره وحاجاته الحقيقية وإزاحة الطاقة النفسية من موضوع لى موضوع : يقول مالك : « ما أكلت العام رطبة ولا عتبه ولا بطيخة . . أنست أنا مالك بن دينار؟ » وقال لرجل من أصحابه : لى لأشهى رغبةً لىنا بدين رائب . فانطلق فجاء به فجعل مالك يقبله وينظر إليه ، ثم قال أشهىك منذ أربعين سنة فغلبتلك ، حتى كان اليوم وتريد أن تغلى ، لىلك عى ، وأبى أن يأكله . لقد اشترت لأهل طيباً بدرهم ، ولى لأحاسب نفسى فيه منذ عشرين سنة ، فما أجد له مخرجاً » (٤٤) .

هذه المحاودة الشخصية تكشف عن عدم التأسى التام ، بما كان يفعله النبى ، خاصة فى الإقبال على الطيب . وتظهر جانباً هاماً من تحول التصوف من مجرد طريقة لنيل رضى الله ، لى طريقة تؤكد قوة « الذات » السالكة فى طريق الوصول لى الله ، وفى هذا السياق يبدو الموقف العدائى الذى اتخذله الصوفى لىزاء الدنيا ، وقد اتسم بنوع من الفاعلية تدفع الرغبة فى الانتصار ، بحيث تكون مقاومة المغريات شاملة لما هو خارج نطاق الأحكام الأخلاقية .

فأكل رغيغ الخبز مع لىبن رائب ، لىس قضية إشكالية على المستوى الأخلاقى أو الدينى التعبدى ، ولم يتحول لى ذلك إلا بجهد شخصى

(٤٤) المرجع نفسه ص ٣٦٥ وتاليتها .

خاص ، عمد صوفينا إلى تكرسه لدى الآخرين ، كطريقة عفوية في تثبيت
 الفريدة والشعور بالتمايز ، وبالتالي التفوق والتفوقية ، وفي هذا ما فيه
 من تعويض ، عما هو مفقود من موضوعات إرواء الدوافع ، أو تحقيق
 الرغبات .

وقد اعتبر مالك « التجرد » من كل شيء ، سبيلاً لالتزاماً للعبادة ،
 ووصل إلى حد القول : « لو استطعت لطلقت نفسي » (٤٥) ، خشية
 وجود علاقة بين شيئين هو أحدهما ، ترتب عليها نتائج سلوكية يحاسب
 عنها ، وقد حث على مثل هذا التصرف ، فقال : « لا يبلغ الرجل منزلة
 الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ، ويأوى إلى مزابل الكلاب » (٤٦) .

إن ذلك يشكل عودة صريحة عن بعض ما حث عليه نبي المسلمين ،
 في الزواج عند استطاعة « الباءة » ، تتفق مع دعوات الصوف في المسيحية
 واليهودية والديانات الوضعية ، وتميل إلى زيادة رتبة الشحن الانفعالي
 في طريق السلوك إلى « الصمد » الذي « لم يلد ولم يولد » ، فاستغنى
 بنفسه عن الزواج والنسل ، وهو الموجود « الطموح » الذي يعد غاية
 الصوفي المحركة للتدبير .

أما دافع هذا السلوك ، فهو مرحلة الحياة وقصرها ، الخوف من
 الموت الحتمي ، الذي يعني فقدان جميع المتع والمسرات الدنيوية ، وطريق
 لتخلص المتاح الميسور ، هو التضحية بالفاني للفوز بالباقي . وانطلاقاً من
 هذه المعطيات يقول مالك : « عجباً ممن يعلم أن الموت مصيره والقبر
 مورده ، كيف تفر بالدنيا عينه ، كيف يطيب فيما عيشه ؟ » (٤٧)

(٤٥) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

(٤٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٤٧) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٣ ص ٢٠٠ .

وقد دخل المقابر يوماً ، فإذا رجل يدفن ، فجاء حتى وقف على القبر
 ينظر إلى الرجل وهو يدفن ، فجعل يقول : مالك غداً هكذا يصير ،
 وليس له شيء يتوسده في قبره ، فلم يزل يقول : غداً مالك هكذا
 يصير ، حتى خسر مغطياً عليه في جوف قبره ، فحملوه فانطلقوا
 به (٤٨) .

تفيد الدراسات السيكيولوجية أن نمط ترابط استجابات الصوفي ،
 لمجموعة نماذج من الموضوعات أو المواقف الاجتماعية ، يمكن أن يحدد
 جانباً هاماً من نوعية الأداء الإدراكي والحركي والعقلي عنده . ويبدو من
 هذه الممارسة لدى صوفينا أن النمط الذي يدخل ضمن إطاره ، لا يبعد
 كثيراً عن جمهرة أولئك الذين بدأت حركتهم قبل الإسلام ،
 بمنطلقات شخصية عسوية ، وقليل من الإعلانات الفكرية ، دعت إلى ترك
 عبادة الأوثان والأشخاص ، واعتبار الكون والوجود مدرسة لتخريج
 المتأمل في طريق اكتشاف لغز الخلق ودوام الحق - ثم دوام الإنسان به .

وقد أضاف مالك إلى هذا البعد ، بعض قراءاته في الكتب الدينية
 القديمة ، كقوله : قرأت في الزبور : إني لأنتقم من المنافق بالمنافق ،
 ثم أنتقم من المنافقين جميعاً ، ونظير ذلك في القرآن : وكذلك نولى بعض
 الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون (٤٩) . مكتوب في الزبور : « طوبى
 لمن لم يسلك طريق الأئمة ولم يجالس البطالين ، ولم يقم في هوى المستهزئين ،
 إنما همه حكمة الله ، لها يطلب وبها يتكنم ، فمثله مثل شجرة في وسط
 الماء لا يتساقط من ورقها شيء ، وكل عمل هذا تام ، لا يذهب
 عنه » (٥٠) .

(٤٨) المرجع نفسه ص ٢٠٢ .

(٤٩) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٦ .

(٥٠) المرجع نفسه ص ٣٨١ .

قال مالك : « قال موسى عليه السلام : يا رب أين أبغيتك ؟ .
 قال: ابغيتني عند المنكسرة قلوبهم » (٥١) ، وقال : « وأوحى الله تعالى
 لذي عيسى بن مريم عليه السلام : يا عيسى عطف نفسك ، فإن
 اتعظت فعظ الناس ، وإلا فاستحي مني » (٥٢) ، وغير ذلك كثير
 مما يشف عن الثقافة المسيحية ، التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في تصوف
 المسلمين ، تمثل فيما حماه مسيحيو الشرق في الممالك الإسلامية ، وهم
 النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من
 العنصر الآرامي ، وذلك بعد أن شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ،
 وأنشأوا مدارس راقية امتد إشعاعها .

• (٥١) المرجع نفسه ص ٣٦٤

• (٥٢) المرجع نفسه ص ٣٨٢

مياصم الثقافة المباحة

ظهرت في المدارس التي أنشأها مسيحيو الشرق ، معالم الثقافة اليونانية باللغة السريانية ، ولا سيما آراء مدرسة الإسكندرية ، وآراء أرسطو المطعمة بتعريفات منسوبة إليه ، ولعب الغساسنة والمناذرة دوراً هاماً أيضاً ، بما لهم من عادات وتقاليد دينية خاصة ، أثناء اختلاط المسلمين بهم ، وهم من العرب التي لم تدخل الإسلام ، بل تمسكت بالمسيحية . فنهل كثير من أعلام الصوفية المسلمين وغيرهم ، من معين المأثور الشعبي ، والتراث الديني الذي تناقلته الكتب والألسنة ، على حد سواء ، حيث اختلطت المرويات التاريخية بالأساطير والخرافات والتقاليد الساذجة .

كما أن نأثير الثقافة اليهودية ، ظهر في كتب التفسير وتقصص الدينية الإسلامية ، وذلك لما في « التوراة » و « التلمود » من مواضع تفسيرية اعتمد عليها المسلمون ، لمعرفة بعض التفاصيل التاريخية ، والأصول الاعتقادية ، أو المواقف والمناسك ، لفهم ما أشار إليه القرآن . ودعم ذلك ما حملته « الصابئة » من الذين دخلوا الإسلام ، من عقائد نرى للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لا يدرك إلا بواسطة هسله الأرواح ، حيث يتصل بها الإنسان الطاهر المنتصر على شهواته ، وتتجلى

هذه الأرواح في السيارات السبع ، التي ظن أنها كل ما في السموات من موجودات خارجة عن الأرض ، بسبب فقر المعطيات العلمية آنذاك .
وقد عززت الثقافة الفارسية البدع الدينية ، وجهدت لإضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير ، من خلال جهود مقصودة أو عفوية ، اختلطت فيها المخترعات الشعبية الساخنة مع المحاولات الفكرية الفردية الحادة .
اذ نشر الفرس : الرأى والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولاسيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الحديد ، اعتبارات الانجماها الدينية الزرادشتية والمانيوية والمزدكية ، التي كانت منتشرة في المجتمع ، وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة ، وصراع الخير والشر ، وما دعت إليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، والتخلي عن الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

وما كاد القرن الثالث الهجرى يأتي ، حتى كانت «روح التطور» قوية عازمة تريد أن تبحث القديم برمته . . كما تدفقت شتى الأفكار والمعتقدات والمادات والنحل نتيجة الانفتاح التام على الحضارات ، وقد أذكى ذلك كله نار التحمس لبدل اليهود في سبيل تصحيح المسرفة وتنميتها وتقدمها ، (١) .

وكان من ذلك ذبوع وانتشار الفوضى والاضطراب ، فعجت بلاد المسلمين بألوان الصدامات السياسية ، التي بسطت نفوذها بكابوس رهيب من الخوف والقلق ، تجاه مستقبل الافراد والطوائف والشعب والمدارس الاعتيادية ، فتكاثر حركات التمرد ، وديرت المؤامرات ، ونشطت الاغتيالات ، فأثر ذلك كله في عقليات المتدينين ، والصفوية منهم ، وظهر في تمييزهم العملي والمكتوب آثار ذلك ، مباشرة تارة ، وخفية في أحيان كثيرة .

(١) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ج ١ ص ١٩ .

وغدت آثار المفكر الصوفي الواحد ، تشتمل على كثير من العقائد ذات الأصول المختلفة ، تم المؤاخاة بينها من خلال إمكانية التفسير والصرف بسبب طبيعة اللغة التي كتبت بها وطبيعة تكوين التجربة المعرفية الدينية ذاتها وقد استطاع كثير من المؤرخين والدارسين أن يلتسوا - بأساليب تلفية مرنة - وجود منطلقات ونتائج مشتركة أفرزتها جهود تأمل وصياغة متباعدة وحفلت بالإشارات لدى أعلام التصوف بالمعاني الزاخرة ، التي تستند - أضلا - إلى قدر غير يسير من التراث السابق ، الذي لا بد من كشف بينته التفسيرية ، إذا أراد الباحث - حقاً - الاطلاع على المبادئ الناظمة للمذهب ما من المذاهب الصوفية .

نير هذا الجانب على نحو أوضح ، بالتمعرض لآثار « التستري » وجانب من تربيته الصوفية ، فقد ولد سهل بن عبد الله في « تستر » في الأهواز ، من خوزستان ، وتعلم من خاله محمد بن سوار سلوك طريق المريدين ، وتصوف (٢) ، وقد أمسك في غالب الأحوال عن تسجيل آرائه وكتابة تجربته الشخصية ، لثقته بالممارسة المباشرة في تلقى تعاليم التصوف ، والتربية عن طريق القدوة والمحاكاة ، وآمن أن التعبير اللغوي لا يعنى وجود كفاية نفسية فعلية عميقة ، أو أن ذلك لا ينوب عن هذا . وقد دفعه إلى ذلك - أيضاً - حرصه على أن لا يضع بين أيدي خصومه وثائق خطية تحمل فكره ، وتكون سبباً في عواقب قد تسوء ، فكانت حاله أروح وأزنى للآتهام .

تعلم سهل من خاله ، بالإيجاء المباشر ، أن يكثر من ذكر الله بالسر ، فيقول : « الله معي ، الله يراقبني ، الله ينظر إلى » ، وقد أغراه بوعظه قائلا : « إحتفظ ما علمتكم ، ودم عليه إلى أن تدخل القبر ، فإنه ينفعك في الدنيا والآخرة . . وإياك والمعصية » . ف شعر التستري بضغظ نفسه

(٢) انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ١ ص ٩٣٨ .

قاهر ، الجأه إلى انقياد تام في طريق العبودية لله ، الذي كان وجوده الحاضر في كل آن ، أهم الأسباب في زيادة رتبة الشحن الانفعالي بالمراقبة والمحاسبة والجزاء ، وسجد قلب التسترى ، فسمى « ساجد القلب » ، كما يقول ابن عربي (٣) .

كان صوفينا يتنقل بين السالكين في الطريق إلى المعرفة الدوقية ، سائلا : أيسجد القلب ؟ ! ، دون أن يحصل على إجابة مقنعة تنفلد إلى وحياته وترضى حاجته إلى الهدوء ، فيستقر معها . وقد ساقته الظروف إلى حمزة بن عبد الله العبداني « الزاهد المعتكف ، فأعجب به ولازمه مدة ، ينتفع بتعاليمه وسلوكه وحياته الرتيبة . ثم عاد إلى «تستر» مواظباً على « صوم الوصال » بهيئات متعددة ، ثلاثة أيام متواصلة ، ثم خمسة فسبعة ، وحاول صيام خمس وعشرين ليلة ، معتبراً إضعاف قدرة البدن والكون عن الحركة ، طريقاً للوصول إلى تركيز الشعور حول اكتشاف ما لا يمكن الوصول إليه في الحالة الفاعلة . وقد أدى ذلك إلى ضياع قدر غير قليل من القدرات النفسية لديه ، ولا سيما بترافق هذه الحالة مع الاعتقاد بأن البدن عائق في سبيل المعرفة والوصول إلى الكشف عن الحقيقة .

كان التسترى يستعين على إتهاب بدنه بالتهجد وقيام الليل ، محاكاة لما جاء في النص القرآني من أن الله لا ينام ولا تأخذه غفلة عن الوجود ، يردد قوله : « مولاي لا ينام ، وأنا لا أنام (٤) » ، وكان يباهى بما يتحمله من زهد في العيشة وإذلال لمطالب جسده وجوع ، بقوله : « إني حجة الله على خلقه » (٥) . وقد أدى به ذلك إلى تضيق الفقهاء عليه ومحاولاتهم

(٣) القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٦ .

(٤) السراج : اللع ص ٣٩٤ .

(٥) الموضع نفسه .

التبيل منه بأساليب شتى ، وسدوا عليه السبل (٦) ، فخرج إلى « البصرة » ،
هارباً حولى سنة (٢٥٥ هـ) مع بدايات « ثورة الرنج » (٧) ، فالتقى
به « الحلاج » وتلمذ عليه (٨) .

وقد أدى ذلك إلى توكيد شعور التسترى الحاد بالتميز عن المفكرين
الدينيين الآخرين ، ودفعه إيمانه العميق بأن ما هو عليه أحق أن يتبع ،
إلى المنافعة عن سلوكه ومعتقده ، والعمل على تعميمه ونشره . كما اجترأ
على المهامرة برفضه لسلوك التوكل الساذج . مما كان قد دعا إليه رهط
من المتصوفين السابقين ، فقال : « اشهدوا على أن من دنى أن لا أتبرأ
من فساق أمة محمد أو فاجرهم وقتلهم وزانيهم وسارقهم ، وأتبرأ
إلى الله ممن يدعى التوكل » (٩)

إننا - ههنا - تجاه عقلية لم تعهد طريقها في الوصول إلى الحقيقة ،
أسماع الجمهور والفقهاء ، تخالف المهود من الشائع عن الصوفية الزاهدين
والتوكلين الذين سبقوا سهلاً . فهو قد أعلن جهاراً عن اعتقاده الإيماني
دينه ، في رفضه التبرؤ من الفاسق والفاجر والقاتل والزاني والسارق ،
بحكم النص الشرعي الديني الإسلامي ، فأسقط قيمة العمل المادى ،
الذى هو أساس الحدود والمناسك في العبادات ، ليأخذ بتفسير ورمزى ،
للسلوك البشرى في إطار الدين .

وقد عمد إلى تكريس هذه الوجهة من النظر ، عبر تعرضه لمنصوص
الكتاب ، في مواضع الإيمان وتفصيل حقائق الوجود وأوضاعه المختلفة ،
وما يرتبط بذلك من قضايا اعتبرت لب الفكر الديني الإسلامى ، وأساساً

(٦) الشعرائى : الطبقات ج ١ ص ١٣ .

(٧) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٢ ص ١٢٩ .

La Passion, p. 23.

(٨) ماسينيون :

(٩) السراج : الملح ص ٣٩٤ .

هاماً في تفريقه عن معتقدات أخرى حفلت بها الديانات السالفة والعقائد الوضعية .

ذهب صوفيونا - بشكل واضح - إلى « أن الله خلق الدنيا وجعل المعرفة والحكمة في الجوع ، كما جعل الجهل في الشبع » (١٠) ، وقرر أن « النفس صتم ، والروح شريك » (١١) ، فكان لا بد من القطع بأن يشير على السالك بضرورة الإعراض عن عوامل اللذة ومسبباتها المختلفة ، للتغلب على ما يقور « الذات » تجاه شعورها السامى بالوصول إلى « الله » أو الدخول معه في علاقة . فأشار واعظاً : « دنياك نفسك ، إذا أفيتها فمن تكون لك دنيا » (١٢) .

انطلاقاً من هذا الاتجاه ، أعلن التستري شكه في قدره العقل على البرهنة الوجودية للحق ، واعتبر الذوق الوسيلة الأساس التي يمكن الاطمئنان إليها في ذلك . يقول : « إن الزهاد والتعباد قد يفارقون هذا العالم وقلوبهم مقفلة .. إذ أنهم ضيعوا مفتاح قلوبهم ونشدوه في عقولهم ، ولو نشدوه في توفيق الله وفضله لوجدوه » (١٣) .

وتصدى إلى المفاضلة بين العلوم التي انصرف بعض المفكرين إلى تحصيلها ، والاعتناق من المعرفة التلقينية التي تستمد من الكتب ، فرأى : « العلوم كلها أدنى باب من التعبد ، وجملة التعبد أدنى باب من الورع ، وجملة الزهد أدنى باب من ظهور القدرة ، ولا تظهر القدرة إلا للمتوكل ، وليس للمتوكل غاية أو وصف يوصف به ، ولا حد يضرب له

(١٠) عبد الرحمن الصقل : كلام سهل . ورقة ١١٥ أ .

(١١) المرجع نفسه . ورقة ١٠٦ ب . الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٠١ .

(١٢) التستري : تفسير القرآن ص ٣٠ .

(١٣) المصدر نفسه ص ٨٩ .

بالأمثال ولا غاية ينهى إليها. إن المتوكل له ألف مترل، أول مترل منه المشى في الهواء . فقيل له بماذا يصل العبد ؟ قال : « إن أول الأشياء المعرفة ، ثم الإقرار ، ثم التوحيد ، ثم الإسلام ، ثم الإحسان ، ثم التفويض ، ثم التوكل » (١٤) .

وهذه السلسلة في المراتب ، ليست حاسمة ، بل هي تنطوى على غير قليل من التقاطع في المفاهيم ، بحيث ينشأ نوع من الاستحالة في الإنتاج . إذ أن مفهوم التوحيد - مثلاً - لا يمكن أن يصح دون معرفة وجود الله والتسليم له بالقدره والفعل ، رغم أن الثاني يقع بعد الأول في مراتب الوصول الاعتقادي. وكذلك الأمر، بالنسبة للتفويض الذي يعنى ضرورة حصول الاتكال القائم على التسليم . وينطوى هذا التصنيف على مخالفة ترتيب الإحسان بعد الإيمان الذي جاء في الحديث الذي رواه « عمر ابن الخطاب » عن مسألة « جبريل » المتدرجة من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان ، والذي أفاد النبي فيه : « أن جبريل قد أتى ، وليعلمكم دينكم » .

أما موقف سهل من النص القرآني ، فيستند إلى قوله بأن لكل آية في القرآن أربعة جوانب ، ينظر فيها تبعاً ، هي :

١ - الظاهر أو المعنى الحرفي للنص .

٢ - الباطن أو المضمون الجوهرى ، كما يجب أن يفهم .

٣ - الحد ويقصده به الوجه التشريعى المتعلق بالإباحة والحل أو الحرمة

وما شابه ذلك .

٤ - المطلع الذى هو إشراف القلب على المراد من الآية ، فقهاً من الله . (١٥) .

(١٤) المصدر نفسه ص ٤٦ وتاليتها .

(١٥) المصدر نفسه ص ٢٤ .

يذكرنا هذا التقسيم للقرآن ، بما شاع من تعاليم الملية الإغريقية ، حيث رأى « القبايون » أن كل نص من الكتاب المقدس يمكن تفسيره أربعة تفسيرات ، تشير إليها حروف (ب ، ر ، د ، س) على الترتيب ، وهى حروف أوائل الكلمات بشات ، بمعنى شرح أو وصف . رمز أو إشارة . داروس . سد أو سر (١٦) ، كما يذكرنا باقتراح المفكر المسيحى أوريجين (١٨٢-٢٥١ م) ثلاثة معان للكتاب المقدس ، محاكاة لـ « فيلون » اليهودى الإسكندرى (٣٠-٤٠ م) .

ومما يثير الاهتمام أن التفسيرات النفسية لمعانى الكتاب المقدس و تتطابق تماماً مع التفسيرات التى يذكرها سهل ، (١٧) فى الموضوعات المتشابهة . ومن أمثلة ذلك تفسيره الآية : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » (١٨) ، حيث يرى أن باطنها : « هو الروح والعقل والقلب ، والطبع والهوى والشهوة ، فإن بغى الطبع والهوى والشهوة على القلب والعقل والروح فليقاتله العبد بسيوف المراقبة ، وسهام المطالعة ، وأنوار الموافقة ، ليكون الروح والعقل غالباً ، والهوى والشهوة مغلوباً » (١٩) .

فهذا الصنف الممكن الذى لحا إليه التسرى ، يمثل أحد الاحتمالات التى يمكن بسطها فى قضية الإنسان الأساسية الأولى ، المتمثلة فى مقاومة الرغبات النفسية المختلفة ، وإزاحة الطاقة من الموضوعات ذات الطابع الدنيوى ، إلى موضوعات تتسم ارتباطها بما هو لانهائى ، ولومن الناحية الشكلية أو الغاية الكامنة وراءها . وليس فى هذا الاتجاه ما يؤكد أى

(١٦) انظر : The Early Days of Christ, p. 155.

(١٧) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ج ١ ص ١٠١ .

(١٨) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(١٩) التسترى : تفسير القرآن ص ١٣٩ .

بدليل ضرورى ، لما هو شائع من تفسيرات القرآن ، وإنما هو تعبير مباشر عن موقف شخصى ، لا يتخلو من تأثير بقراءات سابقة لقيت لدى صوفينا استعداداً يدفع بها إلى التفضيل والاعتناق .

وقد تابع التسترى مسيرته التأملية الفكرية ، ودخل فى بعض قضايا الاختلاف الدينى بين الفرق الإسلامية ، ومنها مشكلة « كلام الله » ، إذ وصف الكلام الإلهى بأنه : « أعيان قائمة وأنوار روحانية لائمه ، وهى إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه » (٢٠) ، ولا يخفى فى هذه الإفادة التناقض الضمنى ، الذى يجعل الكلام أنواراً روحانية وأعياناً قائمة فى وقت واحد . وقد شارك صوفينا هذا الغلط المنطقى كثيرون من أولئك الذين أداروا ظهورهم للنتائج اللازمة عن مقدمات تم استقاؤها من مصادر اعتقادية مختلفة ، تصل إلى درجة التناقض ، فيما بينها .

كما أن هذا الرأى فى الكلام الإلهى ، يجعل التسترى تحت شبهة القول بالعدد فى الذات الإلهية ، بل الوحدة التى يفرضها أساس الفكر التوحيدي ، بالمعنى الدقيق . وذلك عندما يعتبر لإرادة الله ومعلوماته منفصلة عن غيبه .

وقد ترك تخياله عنان الإغراب التصورى المعجب ، فوضع للقلب سبعة حجب سماوية وسبعة أرضية ، ولا ترتفع الحجب حتى يدفن المؤمن ، نفسه فى أرض أرض ، فيكشف له سماء سماء ، لكل أرض سماء ، حتى ينتهى إلى الثرى ، ثم إذا صار إلى الثرى وصل القلب إلى العرش ، (٢١) .

وأولع بتفسير البحر ، على أنه القلب وأطلق « البر » للجوارح والبدن ، فى آيات القرآن ، وبالقلب فسر لفظة « البيت » أيضاً ، ورأى أن « الحنة »

(٢٠) التسترى : رسالة الحروف ص ٣٦٧ .

(٢١) التسترى : كلام فى باب القلب ص ١٨٤ .

هى « معاينة الحق ، بمعنى القرب الذى جعله بينه وبينهم ، فيرى العبد قلبه فى قرب الحق مشهوداً فى غياب الغيب ، وغيب الغيب هو نفس الروح وفهم العقل وفطنة المراد بالقلب .. وإن نفس الروح موضع العقل ، وهو موضع القدس ، والقدس متصل بالعرش وهو اسم من أسماء العرش » (٢٢) .

فهذا الكلام يتهاوى ويسقط ، أمام أى تفسير أو فهم سببى أو محاولة تحليلية ، وليس فيه سوى ألفاظ توهم وجود روابط معينة فيما بينها ، لكن تمحيصها يظهر أن شكلها اتفاق لا ضرر من تغييره . فهو يجعل المعانيه بمعنى القرب ، وهو غلط ظاهر ، إلا إذا صرف على مستوى الأبعاد عن المعنى اللغوى الدقيق ، فيكون ذلك تضييقاً فى التعبير عن تجربة التصوف ، وليس فتحاً لآفاق جديدة أمامها .

ثم يغلط ثانية عندما يجعل القرب رؤية مشهودة ، فى ما لا يقبل الرؤية والتشخيص من الذات الإلهية ، إذ لو أمكن ذلك لكان الوجود الإلهى متحيزاً فى مكان دون مكان ، وهذا نقص فيه لا تسيغه النصوص الدينية ولا المعتقد .

ويستدرك هذا الغلط بغلط آخر ، إذ يزعم أن الغيب هو نفس الروح . فيجعل للروح - وهى من أمر الله - نفساً مدركة ، أى يضع مركزاً تجريبياً قابلاً للتأثير لوجود غير تجريبى . فإذا اضطرت إلى المجانسة بين النفس والروح ، للتمكن من جعل إحداهما مركز الأخرى ، لزمه من ذلك اعتبار الروح جهازاً بشرياً ، يرتبط بالنفس التى هى جهاز بشرى أيضاً ، فلا يعود من ذلك أى سبب يرد الروح إلى الله ، والإصرار على ذلك يوقعه فى الجبرية النفسية أو الإلهية .

ورغبة منه فى إحكام العلاقة المذكورة ، يقع فى غلط رابع ، حين

يعتبر غيب الغيب شيئاً غير الغيب . إذ أنه يفترض أن الاختلاف يلحق ماهية الشيء المتجانس - أو المفهوم - بمجرد القسمة أو التخصيص . ويضيف إلى ذلك غلطاً خامساً ، حين يعتبر ، في مقولته السالفة ، غيب الغيب هو فهم العقل ، فينتقض ما كان افتراضه ، إذ يلزمه من هذا التمييز بين الفهم والعقل ، بما لا يتسق وكون الفهم وظيفة عقلية ، ويتجاهل لا مادية العقل .

ويرتكب غلطاً سادساً ، حينما يتلطف بين مفهوم العقل وموضعه . إذ أن ذلك يعنى عدم اتمييز بين أداة عملية المعرفة والمعرفة ذاتها ، كما يساوى بين الدماغ والشعور . ويقع في الغلط السابع ، عند ما يزعم أن موضع العقل هو موضع القدس ، الذي لا يسوغ استعماله - هنا - سوى امتلاكه اللفظي التخيلي ، ويظهر الغلط الثامن ، عندما يربط بين موضع العقل والعرش ، إذ لا مجال لمقاربة أحدهما من حيث التكوين ولا الوظيفة ، لا الدلالة .

ويتوج ذلك كله ، بغلط تاسع ، ينشأ عن إيهام عكس اللوازم حين يصل إلى نتيجة لا تتضمن المقدمة التي بدأها ، لا من قريب ولا من بعيد ، وهي تحديده لما يراه في « الحنة » التي تعتبر الجافز الأسامي في كل سلوك صوفي ، سواء كانت مقصودة لذاتها ، أو باعتبارها فضلاً إلهياً بمقتضى العلم بالمستقبل بما وعد الله المؤمنين :

وقد استعمل التسري - وهو أستاذ الحلاج - كلمة « الحلول » بمعنى انحراط الإنسان في سلك المعرفة الإلهية ، بحيث يديه وعيه المباشر منزوبه ، فيحقق له معرفة يقينية متجددة ، وهذا يجعل أصفوفنا مضطراً إلى الاعتبار بأحد أصليين - على الأقل - يتضحان فيما يأتي :

١ - القول بأن التغيير يطرأ على علم الله ، فيقتضى بأمره تبعاً للموقف

الجديد ، وهذا قول بما سمي في علم الكلام بمشكلة « البدء » التي تعنى - فيما تعنيه - أن الله لا يعلم المستقبل قبل حصوله ، وهي مخالفة لبعض النصوص الدينية الصريحة .

٢ - القول بأن فعل العبد السالك ليس فعلاً حقيقياً ، إذ أن النسبة يجب أن تكون لله ، ويقتضى ذلك نفي « المسئولية » في جميع ما يظهر لنا أنه يصدر عن الإنسان من أفعال ، وردها إلى فاعلها الحقيقي - الذي هو الله ، فيبطل بذلك الثواب والعقاب ، ويتعارض مع النصوص الدينية ، لأنه يحول وعد الخالق ووعيده إلى لغو .

فإذا ربطنا ذلك بالطريقة اللفظية السالفة ، اتضح لنا كيف ينخرط الإنسان في سلك المعرفة الإلهية ، عند التسرى الصوفي ، وتبدو القضية مجرد حديث في موضوع قابل للتدخل والاشتراك ، أو موضوعاً مجرداً لا يرتقي إلى رتبة المطلق ، أو شيئاً مختلفاً عن الذات الإلهية التي هي مطلب المعرفة الصوفية ، وثلاثة الاحتمالات شبات تعدد تناقض التوحيد .

هكذا .. نرى بعض المسارب التي وصلها التصوف الإسلامي ، بعد امتزاجه بالثقافات غير العربية ، والمقائد غير الإسلامية ، وهو الذي بدأ زهداً وتبسّطاً وتوكلاً تلقائياً عفويّاً على الله ، باعتباره هو الذي يكفي عبادة المتقين .

لقد استمر اتجاه الزهد والتوكل في التصوف الإسلامي ، لكنه اكتسب أطراً تصنيفية وتطلعات نظرية ، ازدادت تعقيداً وتشعباً يوماً بعد يوم . إلى جانب ظهور اتجاهات فرعية ، نمت وربت وتطورت واتسعت ، إلى درجة أن الزهد أو التوكل قد أصبح حجراً أو زاوية ، في بنائها العقدي والسلوكي وطرأت مشكلات جديدة ، لم يالها السلف ، أفرزتها طبيعة العصر والثقافات والعقول المبدعة ، والهمم التي مارست هذا النوع من التجارب الدينية التي رمت إلى الحقيقة ، كل الحقيقة .

ولقد أثبت المستويات المتطورة اللاحقة من الثقافة ، الوقوف عند حد الانقياد الطوعى ، والتسليم ، بل ما فتئت تبحث لاتباعها في التجربة الشخصية العقيدية عن مسوغات ، ومبادئ نظرية تدود عنه ، وتقييمه ملمباً فكرياً ، يقف أمام تيارات النقود الموجهة من المخالفين في النظرة إلى جدوى هذا النوع من السلوك في تحقيق معنى التوحيد وفهمه الفهسى الأقوم .

وخلال تلك المسيرة ، لم يفتر التصوف عن الاستفادة من كل ما وقعت عليه يده . فقد صرف المتصوفون جهوداً مميزة في الرياضات النفسية ، ولم يدخروا وسعاً في الإطلاع على الآثار الدينية السابقة والمختلفة ، سواء في ذلك الكتب السماوية والديانات الوضعية ، وجدوا معلوماتهم التي استقوها من التوراة والإنجيل ، وملمب التناسخ الذى دخل الإسلام مع الهنود ، مع ما ارتبط بذلك من دعوة إلى الزهد والفقر والاستسلام والنظر إلى الوجود على أنه واحد .

واستمد المسلمون من فلسفة «أرسطو» أموراً كثيرة ، من خلال شراح الأفلاطونية الحديثة ، الذين غالب عليهم مذهب «أفلوطين» ، و «فورفوروريوس» ، كما ساعد على نشر آراء الأفلاطونية الحديثة ، إلى درجة جعلت بعض المؤرخين يعتبرون الفكر الإسلامى فكر أرسطياً أو أفلاطونياً بالفاظ إسلامية .

فخلف الصوفية المسلمون = طرقة وأفراداً - تراثاً عريض التراء ، فى الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك ، التي اتبعوها ، والتي يمر فيها السالك منهم ، تركوا آثاراً عميقة ، فى التفكير الإسلامى ، وأسلوب النظر الميتافيزيقى العربى وغيره ، لا يمكن - بسهولة - أن تسزول .



الباب الثاني
تيار العج و العلول

دخل التصوف الإسلامى ، أواخر القرن الثانى للهجرة وأوائل القرن الثالث ، دوراً جديداً مع الاتجاهات الجديدة ، فى البحوث النظرية التى تسلت فى موضوعاته واصله واضحة أو على استحياء . فاكسب قوة وآفاقاً عديدة ، إلى جانب الحفاظ على روح الزهد التى لم تفقد فاعليتها المؤثرة ، وازداد ظهور الاتجاهات الصوفية - على مر الزمن - فى تيارات متعددة . .

ولا يمكن أن نفترض - كما فعل بعض الباحثين - عدم تأثير الصوفيين فى هذه الحقبة من التاريخ الصوفى ، بأى أفكار غير صوفية ، حتى أن مصادفتنا المذاهب الصوفية المتكاملة الواضحة ، التى شرحها أصحابها وبسطوا أصولها فى رسائل وكتب ومجلدات متفاوتة ، بحسب الظروف والأغراض وصروف المكابدة العملية وأحوالها . بل إننا نلمح فى طوايا المؤلفات الصوفية ، خلال مسيرة هذا النوع من التوجه الدينى ، بوارق وإشارات وتعاليم المسيحية واليهودية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والأرسطية والفنوصية والعقائد البوذية والزرادشتية والهندوسية والحنينية والكونفوشية ، متغلغلة فى التأليف . يمتاحها الصوفيون من الأوساط التى عاشوا فيها أو اطلعوا على معتقداتها .

وقد ذهب جمهور من المستشرقين ، إلى أن التصوف فى القرن

الثالث - شأنه شأن التصوف في أى عصر من عصوره - ظهر نتيجة لهوامل مختلفة أحدثت آثاراً في المجتمع الإسلامى ، على تباين المشارب والسبل التى تيسرت هنا أو هناك . أهمها : البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامى ، والزهد والتصوف المسيحيان ، ومذاهب الغنوصية والفلسفة اليونانية والهندية .

فرأى نيكلسون « أن هذه العوامل في مجملها تكون الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع ، سواء في ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية ، كالأضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بنى أمية ، وموجات الشك والتعصب العقل الذى طغت على المسلمين في العصر العباسى الأول ، وكالتطاحن المرهين أصحاب المقالات والفرق ، أو الحمدود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء » (١) .

أهم التيارات الصوفية في هذه المرحلة من النضج ، اتجاهات ثلاثة : أولها ، الحب ، حيث كان الدافع الأساسى الذى يجعل السالك الصوفى يتبنى - من كل عمل - الوصول إلى نيل رضى المحبوب - « الله » . الذى لا رغبة وراءه ، يبل وصائه واستحسانه ، لا يتم بطلعه الهبة

فانحلت دعوة الحب المطلق هذه ، اتجاهها مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، دمج بين المشاعر المختلطة التى يجدها الصوفى من حالات الانفعال الحار في مقاومة الشهوات العاجلة بقصد متعة التقيّد بأمر الله ، وفرقت بين معرفة الصوفى بالله ، والعلم عن طريق العقل والبرهان ، إذ قرنت الأولى بالهبة شرطاً لازماً . وسأعرض لتجربى « عبد الواحد بن زيد » ، و« ذى النون المصرى » الذى يعتبر أول من شمر استعمال

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامى ص ٧٢ . وانظر : دائرة

معارف الدين والأخلاق - مادة « تصوف » .

ألفاظ الكأس والشراب في التعبير ، مجازاً عن محبة الخالق ، فشاع ذلك وترع وانتشر .

أما الاتجاه الثاني من تطور الفكر الصوفي ، فيتلامح من خلال بحث الصوفيين عن علاقة محدثة تكون أكثر من التشويق الإنساني إلى الخالق ، الذي هو أقرب إلى مخلوقه من حبل الوريد فأنهى أولئك إلى إفناء الذات الفردية للصوفي وتركيزها في إطار الذات الكلية لله وللكون ، الذي هو مظهر فعله واقتداره . ومن أوائل الذين طوعوا البحث ، والتصنيف والمنافحة عن هذا الأسلوب ، في تمثل العلاقة بين الحق والخلق « أبو يزيد البسطامي » الخراساني و« الحنيسد بن محمد » الهاوندي : ثم غدا النزوع الصوفي إلى الله ، أكبر من الوقوف عند حال فساء العبدية ، نظراً للضعف الإنساني المتناهي في القدرات البشرية ، فلا حول ولا قوة إلا بالله ، وظهر لدى فئة من المتصوفة إلحاح جامع على الوصول إلى الموقف يتميز بدرجة أعلى من الإيجابية ، في عقد تلك الصلة الباطنية ، والتجوع الذي يترتب على ممارسة السلوك الشخصي في إطار الصوفية ، فكانت الدعوة إلى القول بحلول الله في الإنسان الجدير - المصطفى .

واشتهر في ذلك أعلام ، ندرس منهم « الحسين » الخلاج ، الذي رفض أن يكون مع الله شيء ، ثم « يحيى السهروردي » الذي فلسف هذا المنهج بمؤلفات عديدة ، كتب لها الشيوع والانتشار والذوب .

قال عبد الله بن عمر : « قال لي رسول الله : ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ، فقلت أتى أفعل ذلك ، فقال : إنك إن فعلت ذلك هجمت عينك ونفثت نفسك ، إن لعينك حقاً ولأهلك حقاً ولنفسك حقاً ، قمم ونم وصم وأفطر » (٢) .

وكذا فعل الصوفيون اللاحقون - بعيداً عن نصيحة النبي محمد

(٢) أبو علي الغالي : الأمل ج ١ ص ١٢ .

فتفتحت أنفسهم ، ممسكين عن النوم والافطار في غير رمضان ، متمسكين بالقيام والتهجد والمجاهدة ، متطلعين إلى ما رواه عمر بن الخطاب عن النبي .

قال النبي « إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل . فقال رجل : من هم وما أعمالهم ؟ قال : قوم يتحابون بروح الله عز وجل ، عن غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم . والله إن وجوههم لنور ، وأنهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس ، ولا يحزنون إذا حزن الناس . ثم قرأ : ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٣) .. (٤) .

فلم يعد الزهد البسيط ، ولا التوكل العفوى ، كافياً في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي ، وانضمت الاحداث التي حفظت عن مساجلات السالكين بغير قليل من المناظرات ، التي تتطلب معرفة نظرية عميقة ببعض الأصول الفلسفية ، وتفترض الاطلاع على المعتقدات الدينية عند الفرق والطوائف المختلفة . كما أن الجهود الصوفية ، قد اتخذت طابع الدفاع والذود عن وجهة من تمثل النص الديني ، تجدها - في العقائد السابقة والمذاهب - ما يسوغها ويقيمها أبنية منيعة ، ضد خصوم لهم في التفكير الديني منج مخالفة للتصوف ، يعمدون إلى تكريسه وشهره ودفع الناس إليه .

(٣) سورة يونس : الآية ٦٢ .

(٤) الأصفهاني : حلقة الأولياء ج ١ ص ٥ .

الولاية والمحبة

حرص نفر من الناس الذين تصوفوا على التمسك بفكرة الولاية لله، واستثمروها، وتقربوا في بطون الكتب عنها، ورووا أحاديث عن الأنبياء والمرسلين توضح شروطها وتعرف بطبيعتها وتحدد معالمها.

ومن ذلك ما رواه وهب بن منبه « إذ أفاد في كلام : وقال الخواريون : يا عيسى ، من أولياء الله الذين لا يخوف عليهم ولا هم يحزنون ؟ . قال عيسى : الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها ، والذين نظروا إلى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها ، فأما ترا منها ما يحشون أن يشينهم ، وتركوا ما علموا أن سيتر بهم ، فصار استكثارهم منها استقلالاً ، وذكرهم إياها فواتاً ، وفرحهم بما أصابوا منها حزناً ، فما عارضهم من نيلها رفضوه ، وما عارضهم من رفعها بغير الحق وضعوه ، وخلقت الدنيا عندهم فليسوا يجدونها وخربت بيوتهم فليسوا يعمرونها ، وماتت في صدورهم فليسوا يحييونها بعد موتها ، بل يهدمونها فيبنون بها آخرتهم ، ويبيعونها فيشترون بها ما يبقى لهم ، ورفضوها فكانوا فيها هم الفرحين ، ونظروا إلى أهلها صرعى قد حلت بهم المثلثات .. وأحيوا

ذكر الموت، وأما تذكّر الحياة ، يحبون الله عز وجل ، ويحبون ذكره ويستضيئون بنوره ويضيئون به . لم خبر عجيب ، وعندهم الخبر العجيب . بهم قام الكتاب وبه قاموا ، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا ، وبهم علم الكتاب وبه عملوا ، وليس يرون نافعاً ما نالوا ، ولا أماناً دون ما يرجون ، ولا خوفاً دون ما يحلّون » (١) .

إن هذا الكلام المروي عن نبي المسيحية عيسى ، لا يختلف بكثير أو قليلاً عما رآه الصوفية . لمسلمون ، ورووه في تنابها تعاليمهم عن الفقر الطوعي ، الذي من شأنه زيادة درجة الشحن الانفعالي تجاه موضوع الأمل الرئيس في تجربة التصوف الدينية ، وبعد هذا المنهج أساساً هاماً في كل بارقة صوفية ، طمحت إلى الاستمرار والامتداد ، عبر صنوف التفكير الاعتقادي ، انطلاقاً من قناعة محصلة ، قامت بمثابة قضية لا تحتاج إلى برهان ، وتمثل في أن البلاء الحقيقي ينصب في المحاسبة ، على ترك علاقات البدن ، ثم التخلص من غواية النفس الامارة بالسوء .

لذلك تركزت غالبية اهتمام الصوفية ، حول محور واحد ، يدعو إلى سياسة النفس بسـمـ الضمـع « دون هوادة . وبدت جميع الجهود المصروفة عبر التجربة التأملية المعرفية ، منطلقة في هذا الاتجاه ، الذي يفترض أنه أحصر السبل للوصول إلى الخالق ، البريء — بدوره — من جميع الاحتياجات البدنية ، ولا مجال إلى غوايته بوسوسة المشاعر اللذيذة ، على نحو لا يقوم نموذجاً أعلى للفكرة المثالية عن الوجود الحق .

وجهد متصوف في هذه الحقبة ، لم تقتصر على إشاعة « أنماط » سلوكية ، دون أخرى ، في إطار التعبير عن الارتباط بالخالق . بل تجاوزت ذلك إلى دعم تجاربها واجتهادات ممارستها ، وسندها بالمأثورات المستمدة من الإسلام وغيره ، دون تفریق ، معتبرة الحق واحداً — مهما اختلفت

(١) الإصفيهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ١٠

طرق التعبير عنه ، ومهما تباينت أساليب التقرب إليه والارتباط معه .
فظهرت طعوم مذهبية وإشكالات عديدة ، نى بوتقة التجربة أو النظرية
الصوفية الواحدة ، سواء فى ذلك الحالات السطحية والمحاولات
الحادة ، فى هذا المجال .

وأخذت الجهود النظرية بالابتعاد عن تلك التى انحسرت فى دائرة
التعاليم العملية ، التى يتم بها صرف الطاقة النفسية فى موضوعات سلوكية
مباشرة ، لآفة أو مؤلفة . واستأثر بالاهتمام جملة من التصايف التمسكزية
المشكلة ، فاستغرقت آراء أكثر تعقيداً على المستويين العقلى والضعافى .
وبدا موضوع التصوف قد انفصل من مجرد معالجة السلوك الاجتماعى
الشائع ، واتخاذ سمة شكلية ، أو غشيان أمكنة مخصوصة لأناس معروفين ،
وانتقل إلى طور العناية بالتركيب النظرى لتلك الاسس . يتأفح عنها ،
ويستمد لتسويقها ما اتصل إليه اليد من زخر إنسانى عام . لا يفرق فى ذلك
بين طبيعة البنية التكوينية الاعتيادية للنص ، بحجة أن « الله » الذى هو
« غاية » الجميع كفيل بالتقاء كافة الجهود فى مصب نهائى أخير ،
هو المطنى - مطمح كل سالك وهو يريد ومحقق .

وكررت حالات إزاحة الجهود النفسية ، وتعددت موضوعاتها ،
بازدياد المتاح الحضارى العام واستبدلت بالسلوكات الصريحة الواضحة
حركات رمزية غامضة ، واشتد الميل إلى تكرير القناعة القائلة بقصور
اللغة عن التعبير المتعلق بهذه التجربة الدينية العميقة . فأنتج ذلك اتجاهات
فيها : الواحدية والثنائية والكثرية ، كل منها يدعى فاعلية ما بين يديه
للوصول إلى إدراك الحقيقة كاملة ، فتحولت الغايات النبيلة ، فى إدراك
الوجود الإلهى ، بتأثير هذه المواقف « القيمة » ، إلى خلافات مدرسية
وشخصية بين أعلام التصوف ، ووصلت - أحياناً - حدود التسفيه
والوصف بالجهل أو السخف ، وغير ذلك مما سيظهر أثناء البحث .

ولا بد من الإشارة إلى أنه قد تحقق للصوفيين ربط طريقتهم بالأصول
 الاعتقادية ، حيث أوجدوا لها الدعائم والمبادئ الدينية التي تسوغ سلوكيتها ،
 ونهدوا إلى مجريبات الانبياء ينقلون عن حيواتهم ما يذود عن قواعد عروتهم .
 روى صاحب الحلية ، مرفوعاً عن ابن عباس : « لما بعث الله عز وجل
 موسى وهارون إلى فرعون ، قال : لا يفرنكما لباسه الذي ألبسته ، فإن
 ناصيته يبدى ، فلا ينطق ولا يطرف إلا بإذني ، ولا يفرنكما ما متع به من
 زهرة الدنيا وزينة المترفين ، فلو شئت أن أزينكما من زينة الدنيا بشيء
 يعرف فرعون أن قدرته تعجز عن ذلك لفعلت ، وليس ذلك لهواً وإنما
 على ، ولكني ألبستكما نصيبكما من الكرامة ، على أن لا تنقصكما
 الدنيا شيئاً ، وإني كما يجنب الراعي إبله عن مراتع الهلكة ، أريد أن
 أنور بذلك مراتبهم وأطهر بذلك قلوبهم ، في سباهم الذي (كذا)
 يعرفون به ، وأمرهم الذي يفتخرون به . واعلم أنه من أخاف لي ولياً ،
 فقد بارزني بالعداوة ، وأنا الثائر لوليائي يوم القيامة » (٢) .

فهذا التصريح تختلط فيه « الحبرية » بأفكار « القدرية » حيث يجعل
 كل شيء محدوداً ومقهوراً به الإنسان ، بأمر من الله تارة ، وأنا يفسح
 مجال الخيار البشري في الفعل . وتختلط رغبة تأكيد « القدرة » الإلهية
 على كل شيء ، دون استثناء ، مع ضرورة ترك « الحرية » للمخلوق
 في العمل ، ليثبت عليه الثواب والعقاب ، كنتيجة لمسئولته عما فعل
 وما كسبت يده ، ويجتمع إلى هذه المواقف ، كثير من المواقف ، التي
 تدخل في إطار الحث على اتباع رهنم من الواصلين ، الذين عرفوا بواطن
 الأمور ، وكشعوا طبيعة تلاؤمها الداخلي ، التي يستره التناقض الظاهري
 فيها ، أولئك الأولياء المخلصون .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠ وتاليتها .

لكن أولياء الله هؤلاء ، يتفاوتون بالوصف والتحديد . وهم أبدال يظهرهم الله خلفاء في الأرض ، ينشرون دينه ، ويوحدون الدعوة إلى إقامة ملكه بإفراده وتوحيده ومحبهه ، والعمل بمقتضى ديمومته وأزلية دعوته ، بأن له المشرق والمغرب ، وأينما تولوا فثم وجه الله .

وقد حذو ذواتهم ، الأبدال بأنهم : قوم ذكروا الله بقلوبهم تعظيماً لربهم لمعرفةهم بجلاله ، فهم حجج الله على خلقه ، ألبسهم النور الساطع من محبته ، ورفع لهم أعلام الهداية إلى مواصلته ، وأقامهم مقام الأبطال لإرادته ، وأفرغ عليهم الصبر عن مخالفته ، وطهر أبدانهم بمراقبته ، وطيبهم بطيب أهل مجاملته ، وكساهم حللاً من نسج مودته ، ووضع على رؤوسهم تيجان مسرته ، ثم أودع القلوب ذخائر الغيوب فهى معلقة بمواصلته ، فهمومهم إليه نائرة ، وأعينهم إليه بالغيب ناظرة ، قد أقامهم على باب النظر من قربه ، وأجلسهم على كراسى أطباء أهل معرفته (٣) .

هذا التحديد الصوفي الخاص ، لا يتمتع بصفة الشمول ، إذ أنه تعبير عن وجهة نظر ذى النون الخاصة ، في هذه الفئة من المتصوفة ، وآخرون من الأعلام يرون غير ذلك ، في الأبدال والأقطاب والنجباء وسواهم ، ويرتبون لهم قوى متغايرة للتصرف في الأكوان والمشاركة في جزء غير يسير من مسئولية دوام الوجود نفسه ، حتى ليظن أن وجودهم لازم ، ويعبرون عن ذلك بزعمه أن الله يخاطب هؤلاء الأولياء الصوفية بقوله : « يا أوليائي ، لكم عانيت ، وفي إياكم رغبت ، ومنكم الوفاء طلبت ، ولكم اصطفت وانتخب ، ولكم استخدمت واختصصت ، لأنى لا أحب استخدام الجبارين ولا مواصلة المتكبرين ولا مصافاة المخطئين ، ولا مجاوبة المخادعين ولا قرب المعجبين ولا مجالسة البطالين ولا موالاته الشرهين » .

(٣) انظر : حلية أبي نعيم ج ١ ص ١٢ وتاليتها .

ولا يخفى ما يثيره هذا الموقف الصوفي لدى مفكرنا ، من قضايا تطرح إشكالية جدوى السلوك الاجتماعى ، وأصول مذهبية فى تفسير السلوك الأخلاق الذى يتصف بالخير أو الشر ، ومباحث الإيمان والطاعة ، والأمر بالمعروف والنهي عما سواه ، وغير ذلك مما سيظهر معنا .

يعتبر « عبد الواحد بن زيد » (٥) من أوائل الذين كرسوا الدعوة إلى « المحبة » بين العبد والرب ، وأسسوا لهذا الاتجاه فى التصوف الإسلامى على المستوى النظرى ، وفى أقواله إلحاح دائم على هذه الفكرة . كان كثير السياحة فى بلاد الشام وبيت المقدس (٤) ، ويتردد إلى عبادان (٥) ، يصحبه زهاد آخرون . فقد رافقه « محمد بن واسع » و « مالك بن دينار » فى رحلته إلى سورية وفلسطين ، وإلى عبادان صحبه « صالح المري » و « سلمة الأسوارى » و « عتبة الغلام » ، وكان يتردد إلى الرهبان ويأخذ عنهم النصائح (٦) .

اشتهر عبد الواحد بقدرته على التأثير فى سامعيه ، وتحريك مشاعرهم النفسية ، وإثارة حالات النغم والشعور بالذنب ، بزيادة الشحن الانفعالى وتضخيم شعور القلق تجاه نهاية المصير الإنسانى الفردى ، وتجسيم الخسران الذى سيلحق بالشخص الذى يفشل فى اختيار العبودية الإلهية ، التى هى منخل النعيم الدائم واللذة الشاملة . حتى كان يدفع ببعض سامعيه فيغشى عليه ، من فرط تأثير وعظه . كما كان قليل النوم ، كثير التهجد والسهر ، كما يتمثل قول الشاعر :

ينامُ من شاء عسى غفلةً والنومُ كالموتِ فلا تكلُ

★ توفي سنة (١٧٧ هـ) .

(٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٦٠ .

(٦) ابن عربى : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ ص ٢٠٢ .

تتفلسح الاعمال فيه كما تقطع الدنيا عن المتقبل
ويكثر بكائه ونشيجه ، حتى يكون في سامعيه ومقاربيه . قال
والحارث بن عبيد ، عنه : كان عبد الواحد بن زيد يجلس إلى جني
عند مالك بن دينار ، فكننت لا أفهم كثيراً من موعظة مالك ، لكثرة
بكاء عبد الواحد (٧).

وقد واظب عبد الواحد على حث أقرانه ورفاق طريقته على البكاء ،
لما في ذلك من تحلّيص للنفس من المكبوت في ج انمها من الرغبات
والمبول ، حيث يتم التخلص من قدر كبير من الطاقة النفسية ، وتحصيل
حالة من إنهاك البدن ، تترافق نهايتها بالراحة والهدوء ، إلى جانب كونها
وسيلة تضرع فاعلة ، تظهر تبريحها يقاسيه المحب من عقساب
محبوبه وجفائه .

يقول عبد الواحد : يا أخوتاه ، ألا تبكون خوفاً من النيران ؟
ألا وإنه من يبكي خوفاً من النار أعاده الله تعالى منها . يا أخوتاه ، ألا تبكون
خوفاً من شدة العطش يوم القيامة ؟ يا أخوتاه ، ألا تبكون ، بلى ،
فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا ، لعله يسقيكموه في حظائر القدس
مع خبير القسداء والأصحاب والنبين والصدّيقين والشهداء والصالحين ،
وحسن أولئك رفيقا — ثم جعل يبكي حتى غشى عليه (٨)

فتخيل شعور الحرمان في الآخرة سهنا — يبدو المحرك الفاعل ،
الذي يدفع بالهوف إلى إعداد نفسه لذلك . إذ يتورع عما هو ميسور
في الفانية ، ليفوز بما هو عزيز في الباقية ، واضعاً نصب عينيه الآلام

(٧) الإصفيهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٩ .

(٨) المرجع نفسه ص ١٦١ .

المريحة التي ستلحق به أبداً ، إذا ما حاول تفضيل الدنيا على
الأخرة

ويكشف هذا الاتجاه في فهم العذاب الإلهي ، عن حالة ماثلة في
ذهنية الصوفي تعد نتائج تأمل النصوص الدينية ، التي لا تنفي عن المقابلة
بين اللذة العاجلة واللذة الآجلة حيث تسدوم الثانية دون زوال ،
ويدفع مثل هذا لرجوع المشاعر الواقعية مع زيادة رتبها الكمية ، إلى
سيطرة خوف حاد من العقاب الإلهي ، تتحول معه رغبة الإعراض عن
اللذائذ الدنيوية إلى سلوك عملي ، يؤكد فعل الذات ، ويذود عنها
التهديد .

وإذ يرتب عبد الواحد الأعمال السلوكية - تفضيلاً ، يقول :
« ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة
أرفع ولا أشرف من الرضا وهي رأس المحبة » ، وذلك - عنده - لأن :
« من نوى الصبر على طاعة الله صبره عليها وقواه لها ، ومن نوى الصبر
عن معاصي الله أعانته الله على ذلك وعصمه منها .. أتراك تصبر لمحبتك
عن هراك فيخيب صبرك ؟! . لقد أساء بسيدك الظن من ظن به هذا
وشبهه » ، ويستسلم الصوفي ، في هذه اللحظة ، للبكاء ، بتأثير الفقد
للتخيل والفشل المتوقع بعد طول معاناة وشديد انتظار ، حتى يكاد أن
يغشى عليه ، ثم يتابع قائلاً : « أتأني أنت ؟ . نعمة غادية ورائحة على أهل
معصيته ، فكيف يبأس من رحمته أهل محبته ؟! » (٩) .

لقد جاهد عبد الواحد نفسه ، وشكل عالمه الداخلي الخاص ، على
هواه الخاص . ورأى في مجريات الحياة اليومية برزخاً ، تصل إليه
الرؤى وأحلام اليقظة والتصورات ، وتختلط بالوقائع القائمة مشاهدات
ذات معنى لديه ، فتفاعل لتشكيل صورة صاحبة الأنوان والحركة ،

(٩) المرجع نفسه ص ١٦٣ .

تشمل الماضى والحاضر والمجهول كله .

وتبعاً لذلك ، انداحت الخيالات الصوفية ، تستقى من رغبات النفس وانفعالاتها المكثومة ، وتشرك المستقبل الزاهى الذى تحلم به ، واضحة الكثير من مخزون الأحاديث الدينية والنصوص القرآنية ، عن الجنة وأحوال المؤمنين فيها ، وما يؤدى إليه حب الله من نتائج إيجابية ، تحمل بدل ما هو محزن ومؤلم من صروف آنية ، فى الوقت الذى تكون فيه خاتمة طريق معاندة النفس ، إذ تسود الحياة الآخرة حالة من الانفلات من قيود الزمان والمكان والعادات والتقاليد، وما تحفل به من قيود المنوعات وتصنيف المسموح والمكروه والمنوع والمندوب والحرام ، وغير ذلك . يقول صوفينا : أصابتنى علة فى ساقى ، فكنت أحامل عليها للصلاة فقممت عليها من الليل فأجهدت وجعاً ، فجلست ثم لففت لزارى فى محرابى ، ووضعت رأسمى عليه ، فنمت . فيينا أنا كذلك إذا تجارية تفوق الدنيا حسناً ، تخطر بين جوار مزينات ، حتى وقفت على وهن من خلفها ، فقالت لبعضهن : ارفعه ولا تهجنه ، فأقبلن نحوى فاحتملنى عن الأرض ، و أنا أنظر إليهن . ثم قالت لغيرهن من الحوارى اللاتى معها : إفرسنه وهسدنه ووطنن له ووسدنه ، ففرشن تحتى سبع حشايا لم أرهن مثلاً فى الدنيا ، ووضعن تحت رأسمى مرافق خضر أحساناً . ثم قالت للآتى حملتنى : اجعلنه على الفراش رويداً لا تهجنه ، فجمعت على تلك الفرش . ثم قالت : احففنه بالريحان ، فأتى بياسمين ، فضت به الفرش . ثم قامت لى ، فوضعت يدها على موضع علتى التى كنت أجدتها فى ساقى فمسحت ذلك المكان بيدها ، ثم قالت : قم شفاك الله لى صلاتك غير مضرور ، فاستيقظت وكأنى قد أنشطت من عقال ، فما اشتكيت تلك العلة بعد ليلتى تلك ، ولا ذهب حلاوة منطقها من قلبى ، (١٠) ..

(١٠) الاصفهانى : حلية الاولياء ج ٦ ص ١٦١ .

يفيد تقرير عبد الواحد هذا - فيما يفيد - أن الصوفي يدخل في حالة من الاتقالية الدائمة ، يستوى موضوع محبته عليه ، بحيث يظهر أن كل ما في الوجود مسخر له ، ويتحقق له في المنام ما لم يتحقق له في اليقظة ، فتعجب به الفتيات الحسان ، ويتوافرن على العناية به ، مثالا لما في الجنة - التي يتعب ليكون من أهلها - من سرور وأرائك وزرابي وحرور عين . فيزيد ذلك من رتبة الشحن النفسى ، في القدرة على المجاهدة والمقاومة ، ويتغلب الصوفي على تبعه الجسدى ، ويحس أنه يرى منه ، بتأثير حالة الراحة التي وصلها الجسم بعد صرف الطاقة ، إضافة إلى « التطهير » السيكولوجى الذى ينشأ عن الشعور بالأهمية من الخلق بسبب الخصوصية التى حصل على مميزاتها - تخيلياً .

ويتابع الصوفي عودته إلى تلك المشاعر اللاذعة بين آونة وأخرى ، فيعمد - بصورة عفوية - إلى « تمييز » هذا النوع من تجديد التأثير في معالجة الأمور ، والانخراط في حياته التعبدية التوسكية . فتغدو هذه الصنوف من التعب البدنى ، مصدراً لاسترجاع تلك اللذة الغامرة من العناية الخاصة ، والتمتع بذلك العالم الغريب الذى أدخله الألم إليه ، فأبدل فيه نعمة وراحة ، وتخلص من منغصات الحياة الملائى بالإحباط والكف .

هذا الطراز من العوالم يتيح للصوفي تحقيق الذات ، التى ترنو إلى أن تحظى بنوع من الامتياز في المعاملة ، والفرادة في إقامة العلاقة الثنائية ، بين ما هو قائم فصلاً وما نرمى إلى تحقيقه من خلال الفعل الصوفى ، المستند إلى التضحية بالأدنى بغية الوصول للأعلى ، وترك الهائى الزائل لتفوز باللانهائى الخالد . وتبأسك خلال هذه التجربة الشخصية - أصناف من الخواطر والأحداث والأحلام ، فيشد بعضها بعضاً ، وتزداد متانة الترابط بينها ، ويستدعى بعضها الآخر ، ويفسدو الصوفى السالك في وضع يفرض بالدفاع عنه .

وقد انفرد عبد الواحد برواية حديث قدسى ، عن الحسن البصرى ، قال فيه : يقول رسول الله : يقول الله تعالى : إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال ، جعلت نعيمه ولذته فى ذكرى . فإذا جعلت نعيمه فى ذكرى ، عشقنى وعشقتة . فإذا عشقنى وعشقتة ، رفعت الحجاب فيما بينى وبينه ، وصرت معالم بين عينيه ، لا يسمو إذا سماها الناس . أولئك الأبطال حقاً ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم ، فصرفت ذلك عنهم ، (١١) .

وهذا الحديث هو أقدم ما بين أيدينا من أحاديث القرن الثانى الهجرى ، التى رفعت إلى أحد الثقات - الحسن البصرى - وورد فيها ذكر « العشق » بين الخالق والمخلوق لفظاً صريحاً ، وربطت ذلك برفع الحجاب بين العبد والرب ، وجعلت هذه العلاقة كرامة فى الإحجام عن تعذيب الناس ، وشفاعة تعصمهم من العقوبة ، وقد علق « الأصفهانى » الذى أورد هذا الحديث ، قائلاً : « كذا رواه عبد الواحد عن الحسن مرسلًا ، وهذا الحديث خارج من جملة الأحاديث المراسيل المقبولة عن الحسن لمكان محمد بن الفضل وعبد الواحد وما يرجعان إليه من الضعيف .

كما روى عبد الواحد حوادث تدخل فى باب قوله بالكرامات ، وانكشف الحجاب عن الصوفى - حبيب الله - ومقدار حيوته لدى الرب ، الذى يفصل بين الناس جنة وناراً ، ويجعل بعض أوليائه رفاق بعض . كالحكاية التى نقلها « الفضيل بن عياض » ، إذ أفاد قول عبد الواحد : سألت الله ثلاث ليال أن يرينى رقيق فى الجنة ، فأريت كأن قائلاً يقول لى : يا عبد الواحد رقيقتك فى الجنة ميمونة السوداء . قلت وأين هى ؟ . فقال : فى آل بنى فلان بالكوفة . فخرجت إلى

[الكوفة ، فسألت عنها ، فقيل : هي مجتونة بين ظهرائنا ترعى غنيمات لنا ، فقلت أريد أن أراها ، قالوا : اخرج إلى الخان . فخرجت ، فإذا هي قائمة تصلى ، وإذا بين يديها عكازة لها ، فإذا عابها جبة مكتوب عليها : لا تباع ولا تشتري . وإذا الغنم مع اللثاب ، لا اللثاب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفرغ من اللثاب . فلما رأته أوجرت في صلاتها ، ثم قالت : ارجع يا ابن زيد ليس الموعد ههنا ، إنما الموعد ثم . فقلت لها : رحمك الله ، وما يعلمك أنى ابن زيد ؟ . فقالت : أما علمت أن الأرواح جنود مجنونة فما تعارف منها اتلف ، وما تناكر منها اختلف ! . فقلت لها : عظيمي ، فقالت : واعجباً لواعظ يوعظ ! . ثم قالت : يا ابن زيد ، إنك لو وضعت معاير القسط على جوارحك لخبرتك بمكروم مكتون ما فيها ، يا ابن زيد ، إنه بلغنى : ما من عبد أعطى الدنيا شيئاً فابتغى إليه ثانياً إلا سلبه الله حب الخلوة معه ، ويبدله بعد القرب البعد ، وبعد الانس الوحشة . . ثم أنشأت تقول :

يلواعظاً قام لاحجاب

يزجرُ قوماً عن اللنوب

تنهي وأنت السقيم حقاً

هلمنا من النكر العجيب

لو كنت أصلحت قبل هلمنا

غيك أو تبت من قريب

كان لما قلت : يا حبيبي

موقع صلوق من القلوب

تنهي عن النفي والتمادى

وأنت في النهي كاللرب

فقلت لها : إنى أرى هذه الذئاب مع الغنم ، لا الغنم تفزع من الذئاب ، ولا الذئاب تأكل الغنم ، فأيش هذا ؟ . فقلت : إليك عني ، فإنى أصلحت ما بينى وبين سيدى ، فأصلح بين الذئاب والغنم » (١٢) .
 وقد نقل « المقدسى » أن عبد الواحد كان يعتبر « القدس » و « عين السلوان » بمستوى منزلة « مكة » و « بئر زمزم » ، ويؤكد أن « الخضر » يقم في المسجد الاقصى (١٣) . ورأى عبد الواحد أن « لا إله إلا الله » لا تجوز إلا « بنور الإخلاص » (١٤) .

أما « ذو النون المصرى » (١٥) فقد تأثر بعبارة مكتوبة بالسريرية ، يقول : يقدر المقدرين والقضاء يضحك . فرأى أنه إذا اطلع الخبير على الضمير ، لم يجد في الضمير غير الخبير جعل فيه سراجاً منيراً (١٥) .
 وقف وكده على تحقيق ذلك موقناً بصدق وإخلاص أن : « من ذبح خنجر الطمع بسيف الإيثار ، وردم خندق الحرص ، ظفر بكيمياء الحرمة (١٦) .
 ومن استقى بحبل الزهد على دلو الغرور ، استقى من حب الحكمة ، ومن سلك أودية الكمد ، بحياء حياة الابد ، وحصد عشب الذنوب بمنجل الورع ، أضاعته له روضة الاستقامة ، ومن قطع لسانه بشفرة الصمت ، وجد طعم عدوية الراحة : ومن تدرع بدرع الصدق ، قوى على مجاهدة عسكر الباطل واعتدل خوفه ورجاؤه وحسن في الآخرة مثواه ، ومن فرح بملحة الجاهل الشيطان ، كان ثوبه الحماسة » (١٦) .

(١٢) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٨ وتاليتها .

(١٣) المقدسى : منير الغرام بفضائل القدس والشام . ورقة ٩٩ ،

١٢١ ب .

(١٤) ابن عربى : محاضرة الأبرار ج ٢ ص ٢٠٢ .

★ توفي ذو النون سنة ٢٤٣ هـ - ٨٦١ م .

(١٥) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٧٩ .

★★ وردت في المطبوع « الحزمة » .

(١٦) حلية ابنى نعيم ص ٣٨٠ .

لذا فقد توجه ذو النون إلى الله بقلب الحب ، الذي لم يشفه توجه
الرجاء إلى محبه وبه ، واعتلجت في جوائحه صنوف التبريح والتجريح ،
إضافة إلى موارد السعادة والطمأنينة ، وكان يرى أن العبد يأمن بربه إذا
خافه ، فأهمه البقاء في هذه الحال ، وجهد لتخطيها إلى السقيا بسر السر
من مؤانسة المحبة .

وقد رأى أن السالكين المهمومين- بحق - أولئك الذين لهم هموم
مكتونة خلقت من لياب المعرفة ، فإذا وصلت المعرفة إلى قلوبهم ،
سقامهم (الله) بكأس سر السر من مؤانسة سر محبته ، فهماموا بالشوق
على وجوههم ، فعندما لا يحطون بحال المهم إلا بفناء (***) محبوبهم .
فلو رأيهم رأيت قوماً أزعجهم المهم عن أوطانهم ، وثبتت الأحزان
في أسرارهم ، فهممهم إليه سائرة ، وقلوبهم إليه من الشوق طائرة ، فقد
أضجهم الخوف على فراش الأسقام ، وذبحهم الرجاء بسيف الانتقام ،
وقطع نياط قلوبهم كثرة بكائهم عليه ، وزهقت أرواحهم من شدة
الوله إليه ، قد هد أجسامهم الوعيد ، وغير ألوانهم السهر الشديد
إلى الهرب من المواطن والمساكن ، وتفرقوا في الشواهد والمتمنص والآكام .
أكلهم الحشيش ، وشرهم الماء القراح ، يتلذذون بكلام الرحمان يتوحون
به على أنفهم نوح الحمام ، فرحين في خلواتهم لا يفتر لهم جارحة في
الخلوات ، ولا تسريح لهم قدم تحت ستور الظلمات . فيا لها نفوس طاشت
بهمها والمسارعة إلى محبتها لما أملت من ربه ، فنظرت فأنست ، ووصلت
فاوصلت ، وعرفت ما أراد بها فركبت النجب وفتقت الحجب
حتى كشفت عن همها الكرب ، فنظرت بهمهم محبتها إلى وجه الله
الواحد القهار (١٧) .

*** الفناء : المنزل والمحل ، وهو كناية عن الوصول بالتحقيق

إلى الله

(١٧) حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٨٥ .

إن هذه الحالة من الانسحاق والذل والهالك ، التي يتحدث عنها صوفينا ، مما هو دليل السالكين في طريق المحبة الإلهية ، تجعل الذات الإنسانية الفردية عرضة لتبدلات الأحداث والهموم ، وتكرس الشعور بالقاهر بالخوف من القصور في حق الخالق ، وهذا مما يؤدي إلى مضاعفة درجة القلق تجاه المستقبل المشرق وعلى الماضي المتروك ، وأمام الحاضر المعيش ، بحيث تشمل الفاعلية الشخصية الاجتماعية جهوداً غير مركزة ، قصدها الرئيس هو التخلص من أسر التهاوى ، رغبة الوصول إلى اللانهاى الذى عنده المستقر .

ومتضاعف لواعج النفس القلقة ، كلما انغلق الصوفى على نفسه ، ينظر فى خلوته إلى موضوع حبه ، الذى استولى على مشاعره من كل جانب ، فيستصغر كل شىء أمامه ، وتكبر فداحة الندم والخوف . ويغدو الشغل الشاغل لكل سالك ، هو النجاة من الذاكرات المؤلمة تجاه الماضى الحافل بالتقص والتقصير ، وتستولى عليه حالة من الإحباط ، تنشأ عن الاعتماد بعدم جدوى الفعل الإنسانى فى التكفير عن الذنوب ، فتكبر الحلقة وتوسع ، لتضم رغبة غامرة فى تحويل الديدندو إلى لبيدو ، وتفتتح بارقة الأمل ، فيبادر الصوفى إلى المسارعة فى اختصار الطرق ، ويقطع العلاقة مع الناس ، ليصل إلى محبوبه - الله قبل أن تتناوشه يد المتون ، وينذر حياته لخالقه .

فهذا النص يظهرنا على جانب من الحالة النفسية المرهفة ، التى وصل إليها ذو النون المصرى ، وكيف تغلغل فى أعماقه التطلع إلى مخيلة القلب عن كل ما يشغله من الالتفات إلى الله - المحبوب - وتوجيه الحوارح والفكر إلى هدف بذاته ، لا يختلف أو يتغير بحسب الظروف والبيئات والأحوال الجسدية والشهوية والحوافز . يتبدى فى حث الهمة إلى طريق

الوصول ، ولو كان ذلك ضرباً من الترحال لا يقر له قرار ، ولا تطيب
معه الإقامة في ديار الأهل .

لكن الصوفى لا يتحقق له ذلك إلا باندياح الأشواق في درب السياحة ،
وتلمس الحكمة والموعظة ، والاستعداد للنكته الطريفة والبارقة الخفيفة .
فتجهد النفس أسباب البدن ، ويستميلها الشوق إلى خلود الامن في منأى
عن التلذذ ببسير ترف الحياة الدنيا ، تستسهل في سبيل الحبيب تفتيق الحجب
ولا تقتر إلا بالنظر والأنس والوصول فالإيصال .

لا شك في أن آثار الصوفيين الذين قالوا بالمحبة ، تمفل بتطاهاتهم
إلى مناجاة الذى برأ الكون ورتب الأسباب ، كما تعتبر شديدة البيان
عن نوع من العواطف التى أثارها تحطية سلوكية ذات صياغة خاصة
للتجربة الشخصية الدنية ، إذ يمكن أن نتكشف هذه النمطية حتى فى أبسط
نصوص الحديث عن المحبة الإلهية .

يقول ذو النون : إن لله عبداً ملاً قلوبهم من صفاء محبته : وهيج
أوراخهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان من شوق إليه أنفسهم وأذى منه
هممهم وصفت له صدورهم ، سبحان موقفهم ومؤنس وحشهم وطيب
أسقامهم . إلهى لك تواضعت أبدانهم منك إلى الزيادة ، انبسطت أيديهم
ما طيبت به عيشهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من حلوة الفهم عنك
فتفتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتحت لهم الجواز فى ملكوتك ، بك .
أنست محبة المحبين ، وعليم معول شوق المشتاقين ، وإليك حنت قلوب العارفين
وعليك حكفت رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين قد بسطت
الراحة من فتورهم وقل طمع الغفلة فيهم . لا يسكنون إلى محادثة الفكرة
فما لا يعينهم ، ولا يفرؤن عن التعب والسهر ، يناجونه بالسنتهم ويتضرعون إليه
بمسكتهم ، يسألونه العفو عن زلاتهم والصفح عما وقع الخطأ به فى أعمالهم . فهم
الذين ذابت قلوبهم بفكر الأحران ، وخدموه خدمة الأبرار الذين

تدقت قلوبهم ببه ، وعاملوه بخالص من سره حتى خفيت أعمالهم عن الحفظة ، فوقع بهم ما أملوه من عفوه ، ووصلوا بها إلى ما أرادوه من محبته ، فهم والله الزهاد والسادة من العباد الذين حملوا أقال الزمان فلم يألوا بحملها ، وقضوا في مواطن الامتحان ، فلم تنزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى مال بهم الدهر ، وهانت عليهم المصائب ، وذهلوا بالصدق والإخلاص عن الدنيا .. وذهبت الآلام عن أبدانهم لما أذاقهم من حلوة مناجاته ، ولما أفادهم من ظرائف الفوائد عنده . أقوام أختيار أبرار ، خرجوا من الغفلة ، واستراحوا من وثائق القثرة ، وأنسوا بيقين المعرفة ، وسكنوا إلى روح الجهاد والمراقبة ، (١٨) .

فالصورة المقابلة لمحبة الله ، تتجلى لدى الصوفي ناصعة مشرقة ، حينما يهون عنده أمر جميع من في البرية ، إذا ما قوبل بصفات محبوبه ، حيث تتحقق الفضائل والمثل والشمال ، دون استحياء ، وعلى ملأ من الوجود كله ، وتبدو الصفة السرية للعلاقة التي كان ذو النون قد أقامها مع محبوبه من خلال ضمير تستقر فيه الآمال والرغبات في عمق مسحق ، إذ تصل به الرغبة إلى أن يخفى عن الملائكة الموكلين بمسجبل عمل العبد ، الذي ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد . وتتألق الطموحات الفردية في السيادة والشهرة والتمايز لدى صوفيها ، إذ يشرق في بيانه الإعراب عن إرواء ميوله إلى أن يكون أفضل الناس ، لا يتعبه حمل أقال الزمان وتباريحه المضنية ، مجاهداً النفس والواقع والمغريات ، بغية الفوز بالحلب الذي لا مطمح بعده لأى مستزيد وههنا تنبدي الأحداث كأنها تعبر بخيلة الصوفي سراعاً ، لتصل إلى اختصار الحياة ، متطاوله إلى بارئها بنوع من الوعي ، يخرجها عن الغفلة في حياة ناعمة قصيرة ، ويتضح أن هذا الاختبار الإلهي قد كان مرحلة عابرة ، لا يلبث العيش الحقيقي أن يبدأ — بعدها — في أحضان العناية الإلهية ، بعد إدراك حقيقة الوجود :

(١٨) الأصلهاى : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٣٩ وتاليتها .

إن حديث ذى النون يعكس أسلوب التعبير الصوفي ، الذى شاع حتى منتصف القرن الثالث الهجرى ، إذ بدأ السالكون يتطلعون إلى وضع العلاقة بين العبد والرب فى إطار تعبيرى يشرح وجهة نظرهم فى تركيب الوجود ، وليس فى المحبة أو واجب الوجوب وحسب ، ويحمل فى ثناياه طرق فهمهم وتمثلهم للنصوص الدينية والمأثور من سلوكية النبى وأصحابه إلى جانب ما اطلعوا عليه من آثار السالفين والمعاصرين من حضارات ، اشتملت على تجارب وبحوث دينية وفيرة ، وتناولت جوانب هامة من قضايا تفسير الكون ووجوده والبحث فى علاقة الخير بالشر ، والأصول التى يمكن أن تعتمد فى رد كل منهما إليها ، دون المساس بقضية الوجود الأول الأخرس .

لكن معظم النصوص الصوفية لهذه الحقبة التاريخية من تطور الفكر الدينى الصوفى ، اتسمت بوقوفها عند حدود التناول لقضايا الوجود ، من حيث هى أصول إيمانية لا مجال إلى الشك فيها ، وبما هى حقائق قائمة بذاتها لا تحتاج إلى البرهنة . وفى هذا اختلاف - ظهر تدريجياً - عما نراه فى التجربة الصوفية اللاحقة ، إذ بدأ المتصوفون أشواط اعتمادهم على المكتسبات المنطقية والتجريبية والرياضية ، التى توافرت آنذاك ، للمنافحة عن المسائل التى طرحوها فى بحوثهم وتآليفهم .

كما أن أحاديث صوفى هذه الحقبة ، قد مضت فى تكريس اتباع سلوكية الزهد السابقة ، مع جعلها المحية أساس العمل ، ، نفيًا لتبادلية الاجتار بين عبد يطيع وإسره يجزى بالجنة ، وغدا هذا الغرض من التصوف الأئس بالله ، والجواز فى ملكوت العالم ، بعد فتح أقطار السموات فى وجه السالك ، ينفذ من أبوابها ، ويجوس فى خباياها ، يتعلق قلبه بيجروت الخائى فى صدره المتهى ، بعد أن ذاب حزناً ولوعة خوف الفسراق والإخفاء والصد :

والحالة الضافية على سلوكية هؤلاء النفر من اصحاب التجربة الدينية الإسلامية ، تبدو واضحة من خلال الأخذ بتعب البدن في المناسك ، بغية الاتصال بالمحبوب ، وليس قياماً بفرض كلف الله عباده به ، نظراً لطبيعة الصلة بين المحب والمحبوب ، التي لا تقبل صيغة التبادل المادى ، وتطمح إلى البذل من طرف العبد مقابل الفيض من جهة الرب . فيقوم الصوفى إلى صلاته أو يستفتح تلاوته ، فيخطر حبيبه المتكلم الذى يتوجه إليه ، ويدخل في روعه ما في الجلالة من اقتدار وهيمنة وسلطان ، فيذهل عن العالمين ، ويتفصد البدن عرقاً ، بين يدي بارئء الخلاق ، عارى الفعل ، مسلوب الإرادة . وتمتلئ النفس بالهم ، اضناها حسيان حال الفراق أو إعراض المحبوب ، فيثب على لسان الصوفى لهجه بالوعظ والتمنى قائلاً : طوبى لمن تطهر ولزم الباب ، طوبى لمن تضرع للسباق ، طوبى لمن أطاع الله أيام حياته ، ويظهر أمامه القناعة بأن من وثق بالمقادير استراح ، ومن صحح استراح ، ومن تقرب قرب ، ومن توكل وفق ، ومن تكلف ما لا يعنيه ضيع ما يعنيه .

حكى ذو النون ، فقال : بينما أنا اسير في جبال أنطاكية ، إذا بجارية كأنها مجنونة ، وعليها جبة . فسلمت عليها ، فردت وقالت : ألسنت ذا النون المصرى ! . قلت : عافاك الله كيف عرفتنى ! . قالت : فتق الحبيب بينى وبين قلبك ، فعرفتك باتصال معرفة حب الحبيب . وأسألك : أى شيء فى السخاء ؟ . قلت : البذل والطاعة . قالت : هذا السخاء فى الدنيا ، فما السخاء فى الدين ؟ . قلت : المسارعة إلى طاعة المولى ، قالت : فإذا سارعت إلى طاعة المولى تحب منه خيراً ؟ . قلت : نعم ، للواحد عشرة . قالت : مر بإبطال هذا ، هذا فى الدين قبيح ، ولكن المسارعة إلى طاعة المولى أن يطلع إلى قلبك وأنت لا تريد منه شيئاً بشيء ، ويحك يا ذا النون ، إنى أريد أن أقسم عليه فى طلب شهوة منذ عشرين سنة :

فأستحى منه مخافة ان أكون كأجير السوء ، إذا عمل طلب الأجر ،
ولكن أعمل تعظيماً لهيبته وعز جلاله . ثم مرت وتركتني ، (١٩) .

هذا الإيحاء المباشر للناظر في تجربة ذى النون الدينية ، يظهر المدى
الذى وصله التأمل في بنية العلاقة بين إله غنى عن العالمين ، وعبد
محب يريد الوصول إلى الخطوة المثلى ، وقد تطلب هذا الموقف أن يعرض
الصوفيون في هذا التيار عن الأخذ ببعض الأصول الدينية ، كالحث
على إعطاء الأجير أجره قبل أن يجف عرقه ، دون أن يكون في ذلك أى
مقصود في الشخص . وعد الصوفية المحبون كل مكافأة هى بمثابة أجر ،
لا يتسق مع سمو في عاطفة الحب ، ولا يستقيم مع تنزيه الخالق عن
التعامل بأساليب الناس الجشعين أو ذوى المصالح ، فلا يعطى إلا بعد أن
يأخذ رغم أنه في غنى غير محدود .

لقد دعا ذو النون إلى إخلاص الاتصال القلبي بالله ، والنفاذ في ملكوت
الهم ، وإلى تمام اليقين بالقدر الإلهية ، طريقاً لحة الخالق ، تجعل الدنيا
سجدة في عيني الإنسان الذى رفض موقف الذل بالعبودية ، وتجاوزه
إلى التذلل بالحب . ففقد ما ملك من أسباب الدنيا بين يدي أمانته وأحلام
يقظته ، وسرح بصره في آلاء خلق الله وعظمته ، وغدا جليساً وأنيباً ،
يحتسب بذكره عن سواه .

وقال صوفينا بضرورة التهاب الشوق إلى الرب ، الذى يتمثل في
اعتبار الآخرة قراراً ، وهجران دور الدنيا التى تنزل فيها الأجساد
مخلدة للراحة إلى حين غاية ومطلباً ملحاحاً ، كى لا يفوت على الإنسان
مخالطة القلب للملكوت والامتراج في اسرار الوجود والجبروت .

وحض على الفرح بتزول البلاء ، لأنه اختبار الخالق ، والاكتفاء
بأنفه الأغلبية التى هى مفتاح الشهوات وعلوية اللذات ، متابعاً طريق

السالفين في إضعاف البدن لإدراك الحقيقة والحكمة . ونادى بجعل الخوف من الآخرة ذكراً دائماً ، لتكريس شحن الدهنية بطاقة تدفعها إلى السخط على المتع الحسية العاجلة ، التي لا تلبث أن تزول ، تاركة الشخص المتدين في حالة من الندم على ما فعل ، وتزيد من فقدان الأمل في تحقيق أحلامه للفوز بجنتان الخلد ، إذ يحوز رضى المحبوب دون أن يكلف نفسه عناء الطلب .

فيبدأ أن لا يبد من التفكير الدائم في المعاد ، والأخذ بأصاليب المحامبة عن التصبر في العزة هاجساً ملازماً ، ومخالفة العباد والهوى في سبيل إيثار الله على الموجودات جميعاً ، فيفيض فيه الحبيب ويجانب القريب ، متمثلاً بعض المأثورات عن الأنبياء ، مما يدعم رأيه الشخصي ، ينسبها إلى أشخاص أو أماكن يختارها ، ويبث فيها ما الفاه صواباً .

يقول صوفينا: وأوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام ياموسى كن كالطير الوحداى يأكل من رؤوس الجبال ويشرب من ماء القراح ، إذا جته الليل أوى إلى كهف من الكهوف استثناساً بى ، واستباحشاً بمن عصانى . يا موسى ، إنى آليت على نفسى أن لا أم لمة بر من دونى عملا يا موسى ، لأقطن أمل كل مؤمل يؤمل غيرى ، ولأقصم ظهر من استند إلى سوائى ، ولأطيلن وحشة من استأنس بغيرى ، ولأعرضن عن أحب حبيباً سوائى . يا موسى ، إن لى عباداً إن ناجونى أصغيت لهم وإن نادونى أقبلت عليهم وإن أقبلوا على أدنيتهم ، وإن دنوا منى قربتهم ، وإن تقربوا منى اكتشفتم ، وإن والونى واليتهم ، وإن صافونى صافيتهم ، وإن عملوا لى جازيتهم ، هم فى حماى ، وبى يفتخرون ، وأنا مدبر أمورهم ، وأنا سائس قلوبهم ، وأنا متولى أحوالهم ، لم أجعل لقلوبهم راحة فى شىء إلا فى ذكرى ، فذكرى لأسقامهم شفاء ، وعلى قلوبهم ضياء ، لا يستأنسون إلا بى .

ولا يحطون رحال قلوبهم إلا عنسدى ، ولا يستقر قرارهم في الإيواء إلا لي (٢٠) :

يمثل هذه القدوة تمسك ذو النون ، فذوب الحزن حشاه ، وأملج الحرف جسمه ، وألقه الحساب يوم البعث . فأجهد البدن بالتجويع والنفس بالخشوع ، وحكت دموعه أنخبار حرقته وكده ، ونقلت مناجاته إعراضه عن الأخذ بمناجع الغرور ، واعتزل الناس بترك الحاجات ، ولم يصانع في رأى أو سياسة أو اتجاه بخالف طريق سلوكه ، فأورثه ذلك اضطهاداً وتعذيباً وسجناً .

قال إسحق بن إبراهيم السرخسى : « سمعت ذا النون يمكة ، وفي يده الغل ، وفي رجله القييد ، وهو يساق إلى المطبق (١) ، والناس يهجون حوله ، هو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه : وكل فعاله علب حسن طيب : ثم أنشد :

لك من قلبي للكان الصون

كل لوم علي فيك يهون

لك عزم بأن أكون تميلاً

فيك والصبر عنك لا يكون (٢١)

هكذا دفع اعتلاج عواطف صلبة المحبة ، مع موضوع الحب للتوحد بالوسيلة ، إلى نوع من السلوكية ، استوت فيها للأثرات اللاذعة والمؤذية ، وتبدت شخصية الصوفى في إطار خاص ، جعل من الحوادث اليومية الاجتماعية تأريخاً لمجاهدة النفس والتفاني في الوصول إلى الفوز برضى الحبيب ، الذى لم يكن له وراه : . . .

(٢٠) المرجع نفسه ص ٣٧٩ . ولم نجد أصلاً لهذا « الوحى » المعروف

الى « موسى ، النبي » .

★ المطبق : السجن تحت الأرض .

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

عدم كفاية الحب

منذ مائتي سنة قبل الميلاد ، أنكر الصوفي الهندي « شانكار » أن تكون معرفة الحواس قادرة على الكشف عن الواقع الخارجي ، كما هو في ذاته . ورأى أنها تكشف عن طريقة تشكيلنا إياه بحواسنا ، ربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الأصلية تغييراً أساسياً ، بحيث تستحيل معرفة الحقيقة ، معرفة تامة ، بالحس (١) .

ولم يكن الوصول إلى هذا الموقف الصوفي بعزيز ، على زهاد وسالكي صوفية المسلمين ، الذين تدرجوا بطموحاتهم من مجرد الزهد في الحياة ، إلى اتخاذ التوكل أساساً في كل سلوك ، ثم اعتبروا ذلك قصوراً في حق البارئ ، الذميج يستحق - أول ما يستحق - حبنا كله ، وقيامنا - بمقتضى هذا الحب - بكل ما يحقق أن الغاية هي الله بالذات . وبعد أن كان « عبد الواحد بن زيد » يقول : « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا ، وهو رأس المحبة ؟ » (٢) ، غدت الرياضة الصوفية في

(١) أنظر : ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٢٧٠ .

(٢) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٣ .

للرحلة اللاحقة ، ترمى إلى الوصول لله والاتحاد به ، على نحو متميز ،
 يتسم بنوع طريف من الجهدوية ، يختلف عما كان يرمى إليه السالك
 من أهداف متواضعة ، إذا ما قيست بشخصية اللطوب الذى ينزع
 إليه . وغدا الاقتصار على التوقف فى مستى الحب ، قصوراً مساكياً .
 ينبغى تدارك اللبث فيه ط يلا ، وخطا التصرف الإسلامى مرحلة
 جديدة إلى الأمام :

وقد استتبع الحب الإلهى .. الفناء فى المحبوب ، وترتب على الفناء
 الاتحاد بذلك المحبوب ، أو مشاهدته والبقاء به ، (٣) . وتبعاً لذلك
 يمكن القول بأن « عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراسة ما بلغت شأواً
 جيداً ، حتى أن المحاسبي وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون
 برسالة ، يتحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب
 مئة إلهية أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما يتحدث عن اتحاد
 المحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد » (٤) .

وبذلك انتقل التصوف نقلة حاسمة ، تمثلت فى تحول الصوفى ،
 من مجرد سالك أو متوكل ، يجعل وكده وجهده فى طبيعة التصوف
 العملى ، إلى مؤلف - كاتب أو شاعر - ينتقل إلينا بتجربته الدينية
 الشخصية ، ويدفعنا إلى الاقتداء بطريقة تفكيره وتدبره ، إلى جانب
 اقتدائنا بطريقة السلوكية العملية : ولربما جاوز الصوفى مرتبة التعبير
 الوصفى ، إلى تحليل وتفسير وتركيب تصورات وآرائه ، وبحث فى
 ضرورة السعى إلى تذوق آثار هذه التجربة ، فأوصل ذلك إلى فلسفة
 التصوف .

(٣) عبد الحكيم حسان : التصوف فى الشعر العربى ص ٤٦ .

(٤) محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهى ص ٩٧ وتاليتها

لقد قيل إن « أبوسعيد الخراز » (٥) ، هو أول من تكلم عن الفناء والبقاء (٥) ، من حيث أن التصوف فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، وأنه : « ذهب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ، مالا نهاية له : يعني قد غابت المحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لا يحس » (٦) .

ومن ثم تحول الفناء عن الحواس ، إلى فقدان الصوفي وعيه فقداناً تاماً ، وغداً أشبه بما عرف بحالة « الترفانا » في تصوف الهند ، ورأى نيكلسون أن : « الترفانا زوال للشخصية ، أما الفناء فهو تلاشى الصوفي عن وجوده الحسى ، ويستلزم ذلك الفناء البقاء أو الاتحاد بالحياة الربانية ، ومن- هذا نعلم أن الترفانا حالة صليبية لا غير ، بينما يقوم الفناء على السابية بالنسبة لحضور الحس والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالفانى باق في الله ، وصاحب الترفانا فنان عن نفسه باق في شيء » (٧) :

قال جماعة للبسطامى : « يا أبأ يزيد ، كنا نسمع كلام ذى النون . أبى سليمان ، وننتفع به ، ومنتدسمنا كلامك تبشرنا تركنا كلامهما : فقال : نعم القوم تكلموا في بحر صفاء الأحوال ، وأنا أتكلم من بحر صفاء للنة ، فتكلموا ممر وجأ ، وأتكلم صرفاً . كم بين من يقول : أنا وأنت ، وبين من يقول : أنت- أنت » (٨) ، ولم يزل الرضيع كذلك

★ توفى الخراز سنة (٢٨٦ هـ) .

(٥) Margret Smith : Reading from The mysticism of Islam, p. 29.

(٦) السراج : اللوح ص ١٥٣ .

(٧) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٣٩ .

(٨) عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٧٩ .

حتى جاء الجنيد و فتطورت المذاهب الصوفية ، ونظمت على يديه (٩) ،
ولقب « سيد الطائفة » :

أبو يزيد البسطامي الفارسي (١٠) أول من قال بمذهب الفناء ، عاش
زهداً متأثراً خطى جده الذي كان مجوسياً (١٠) ، اختط لنفسه مذهباً
أعلن عنه بقوله : « طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاناً لا رجعة فيها ، وصرت
لى ربى وحدى ، فناديت بالاستغاثة : إلهى أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك :
فلما عرف صدق الدعاء من قلبى الإيأس من نفسى ، كان أول ما ورد
على من إجابة هذا الدعاء أن أنسأتى نفسى بالكلمة ، ونصب الخلاق
بين يدى مع إعراضى عنهم » (١١) .

نسخ الفكر التحليلى والتركيبى ظاهر نصيبه فى هذا الإعلان ، وهو
ما يميزه عن البساطة التلقائية فى التأمل ، الذى كان السالكون فى المرحلة
السالفة يتبعونه ، وقد أدى ذلك بالبسطامى إلى إعادة تعريف بعض
ألفاظ الصوفية الشائعة ، باعتبار تعريفها مثل جزءاً هاماً فى تحسيد
إطار الفكر الصوفى ذاته :

يقول البسطامى : « العارف فوق ما يقول ، والعالم دون ما يقول ،
والعارف ما فرح بشيء قط ، ولا خاف من شيء قط . العارف يلاحظ
ربه ، والعالم يلاحظ نفسه بعلمه ، والعابد يعبد بالخال ، والعارف
يعبد فى الخال ، وثواب العارف من ربه هو ، وكمال العارف احترامه
فيسه له » (١٢) .

يبلى من ذلك ابتعاد الصوفى ، فى هذا الطور من التفكير ، عن

(٩) مارجرىت سميث : الموضوع المشار اليه .

★ ويقال فى الفارسية : بايزيد . توفي سنة (٢٦١ هـ - ٨٧٥ م)

(١٠) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة بايزيد البسطامى .

(١١) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٦ .

(١٢) المرجع نفسه ص ٣٩ .

إلحاحه على فكرة الجنة ، باعتبارها الحزاء الأوفى الذى كانت توجهه إليه مجاهدات الزاهدين ، وانصرافه إلى التركيز على الذات الإلهية ، كما لو كان شرط الوجود الحقيقى هو إدراك ماهية تلك الذات ، من حيث استواء الصوفى على سبيل الصواب ومجاورة الابتعاد . مما جعل البسطامى يضع فى سلوكية العارف : أنه لا يفتر من ذكره ، ولا يمل من حقه ، ولا يستأنس بغيره . إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم فأطاعوه ، فخلع عليهم خلعاً من خلعه ، فاشتغلوا بالخلع عنه ، وإنى لا أريد من الله إلا الله . . .

؛ لذلك اتسم سلوك البسطامى بطابع أفردته ، واشتهر به . فقد روى أن أحمد بن حرب ، وجه إليه حصيراً ، وكتب معه : « صلتى عليه بالليل . فكتب أبو يزيد إليه : إنى جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبع ، فجعلتها فى مخدة ، وضعتها تحت خدى ، وكان يقول : « لم أزل أجول فى ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد ثم لم أزل أجول فى دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية ، فشربت بكلأسه شربة لا أظمان من ذكره بعدها أبداً » (١٢) .

ههنا تبدو مشاعر الزهو والانتصار والتفوق والسبق لدى الصوفى ، الذى لا يريد من الله إلا الله ، فيجبه لذاته ، دون مكاسب أخرى عاجلة أو آجلة ، وقد أخذت عليه اهتمامه وعززته بما فى هذا الاتجاه من شعور بالفردية والتميز ، وما يترافق بذلك - ضمناً - من تمتع بالقيمة والعليا ، التى يفترض أنها لا تتحقق بتامها وكاملها فى وجود غير الله . الذى هو أصلها وبارئها ومبدع ما تتخلص به وما تظهر فيه . . .

فإذا بالسالك وقد أخلته حال من العفوان ، يعضدها نظره إلى

جهوده الطوعية الشخصية ، فتنير له مساحة واسعة من حرية ممارسة الفعل ، الذي يقوم به - أصلاً - ليكون تأكيداً على إصراره في المحبة ، مهما تكن للكابدة متعبة ، صارفاً النظر عن طبيعة الجزاء المحصل ، وبذلك يبدو الديدندو في مستوى أعلى من حالة الزهد والتوكل ، وأعتمق ميلاً إلى الفاعلية الإيجابية من الحب البسيط ، وإن كان ما يزال ينطوي على بعض الممارسات السلبية ، التي تتجلى من خلال احتقار كافة الموجودات ، إزاء مقابلتها بواجب الوجود - المحبوب - المطلق :

يروى أن « يحيى بن معاذ » الصوفي ، كتب إلى أبي يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبة الله ، فكنت أبو يزيد في جوابه : سكرت وما شربت من الدرر ، وغيرى قد شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد ، أولسانه مطروح من العطش ، ويقول : هل من مزيد ؟

وقد أدى هذا الشعور الدائم الحاجة إلى الاستزادة ، والبحث الدائم عن مسارب تنفع في إفناء النفس في الله والله ، إلى موقف سلبي أشرنا إليه من الحنة ، يعتبر بدءاً في سلوكية ومقاصد بدايات التصوف ، يلخصه قول البسطامي : « الحنة لا خطر لها عند المحبين ، وأهل المحبة محجوبون بمحبتهم » وإن لله خواص من عباده ، لو حججهم في الحنة عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج من الحنة ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار (١٤) .

فالأمر لم تعد تعالج من خلال النظر إلى طبيعتها المألوفة لدينا في هذا العالم ، بل أصبح لها نوع من البعد جديد ، يتبدى عبر صياغتها الاتصالية بالذات الإلهية ، وما تتعلق بها من مكان في بنية الكون كله . من حيث انه التأكيد الأول على وجود قادر يمنح عباده دون حساب .

(١٤) المرجع نفسه ص ٣٦ و ص ٣٤ على التوالي .

إن الحرص على الوصول إلى رب الجنة وليس إلى الجنة ، والخوف من
إعراض رب النار وليس من لدغ حريقها ، مرتبتان أعلى من مرتبة
« التجارة » التي كان ينظر بها للعلاقة بين العبد والرب ، وكأنما يتم
فيها نوع من المقايضة ، يجري على نحو شديد التفجاجة والوضوح ،
يشتمل في « حرمان الدنيا » مقابل « نعم الآخرة » .

فالبسطامي ينقل قضية « العقاب » من المستوى الحسي ، إلى مستوى
المشاعر النفسية ، من إحراق الجسد ونضج الجلد والإحساس بالعذاب ،
كما تقول الآية : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود أخرى هاليدوقوا
العذاب » (١٥) ، إلى ملء الوجدان والمشاعر بالذات الإلهية ، التي
لا يمكن لجميع ما في العالم أن يكون بديلاً لإحدى لفتات بهائها ونقاها
وسلاستها ومرتهاها . وهذه مرتبة لا يبلغها - في طريق التصوف - إلا
أشخاص يتمتعون بقدرات خاصة ، لهم « الولاية » في الدنيا ، والأنس
بالرب أبين فرأدهم .

نقل إبراهيم الهروي ، أن أبا يزيد قال : « أولياء الله مخدرون
معه في مجال الأنس له ، لا يراهم أحد في الدنيا والآخرة إلا من كان
محرماً لهم ، وأما غيرهم فلا ، إلا مستقيمين من وراء حجبهم » . وقال :
« قرئ عند أبي يزيد يوماً : يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ،
فهاج ، ثم قال : « من كان عنده فلا يحتاج أن يحشر ، لأنه جلسنا
أبدأ » (١٦) .

هذه نتيجة مستقيمة لمبادئ وآراء البسطامي في الوجود الإلهي ،
الذي رأى أنه ليس بلى محدود ، وأنه فراغ قلب الصوفى لوحدها ،

(١٥) سورة النساء : الآية ٥٦ .

(١٦) حلية أبي نعيم ج ١٠ ص ٤٠ وتاليها .

فكان من ذلك قوله : « فإذا كنت كذلك فارفع إلى أى اسم شئت ، فإنك تصير به إلى المشرق والمغرب ، ثم تجيء وتصرف . . أنظر أن يأتي عليك ساعة لا ترى في السماء غيره ولا في الأرض غيرك . . والجوع محاب ، فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة » (١٧) .

هذا يعنى أن الزهد فى المأكلى والجوع ، مازالا يشكلان المتكأ الرئيس لدخول النصف العملى . أما التعبير عن التجربة الساوكية ، فقد أخذ سمئآ آخر . يقول أبو يزيد : « المعرفة فى ذات الحق جهل ، والعالم فى حقيقة المعرفة جنانية ، والإشارة من المشير شرك فى الإشارة . والعارف همه ما يأمله ، والزاهد همه ما يأكله . وطوبى لمن كان همه ما واحداً ، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذناه ، ومن عرف الله فإنه يزهد فى كل شىء يشغله عنه » .

بهذا الضريق غدا من الضرورى : عدم التوقف عند حدود العلامة الخارجية للتصوف ، فليس الأموال والمرقات ، والإقبال على اللزابل أو البسائين أو الخرائب ، وترك لذائذ الحياة العاجلة ، لم تعد - كانوا - كافية للوصول الحقيقى من المحبوب إذ لا بد من توحيد « المهم » الذى يملأ القلب ، ويشغل البال ، ويجتذب الهمة ، ويستدعى الفأل ، فيقبل السالك عجلان ، تاركاً المعرفة والعالم والإشارة ، وقد توقدت ذاته شوقاً للمولاه ، فيزهد فى كل ما عدها .

لذا تابع البسطامى موقفه قائلاً : « أشد المحجوبين عن الله ثلاثة بثلاثة : فأولهم الزاهد بزهده ، والثانى العابد بعبادته والثالث العالم بعامه . الزاهد مسكين لأنه أليس زهده وجرى به فى ميدان الرهاد ، ولو علم المسكين أن الدنيا كلها ماها الله قليلاً ، فكم ملك من القليل وفى كم زهد مما ملك ؟ . والزاهد هو الذى يلحظ إليه بلحظة فيبقى عنده ، ثم

(١٧) المرجع نفسه ص ٣٩ .

لا ترجع نظرته إلى غيره ولا إلى نفسه . وأما العابد فهو الذى يرى منة الله عليه فى العبادة أكثر من العبادة ، حتى تعرف عبادته المنة . وأما العالم فلو علم أن جميع ما أبدى الله من العلم سطر واحد من اللوح المحفوظ ، فكلم علم هذا العالم من ذلك السطر ، وكلم عمل فما علم ؟ (١٨) .

هذه القسمة تسوغ موقف البسطامى المناوىء للاكتفاء بسلوكية الزاهد ، التى شغلت المتدينين خلال مرحلة صالفة ، وهى حكم بفشل السلوك الزهدى ، إذا جرى اعتباره طريقاً وحيداً للوصول إلى اكتشاف حقيقة الوجود ، وما هو عليه موجود . وهذه القسمة والوصف — أيضاً — يرفض صوفينا العبادة الإجرائية ، باعتبارها فعلاً لا يصل إلى مرتبة سمو المعبود ، ويقصر عن درك الذى تقوم السماوات والأرضون على عبادته أبدين . وهذه القسمة والوصف يترفع سالكنا عن اتخاذ العلم وسيلة ، لحكمه بأنه لا يمكن للعلم للمتاح للبشر أن يسمو إلى رتبة مدانة العلم الإلهى ، أو التطلع إلى فك أسرار .

وبذلك تنغلق الأبواب ، أو يظهر عدم صلاحية تلك الطرق السابقة ، فى البحث عن الله ووجدانه ، والاطلاع على مقدرات الكون والإنسان ، وسياسة الاجتماع وما تنحو إليه من عناية إلهية تواكب خليفة الله فى الأرض ، الذى وضع فيه رغبة جامعة لإدراك المطلق ، لا تنى عن التنقيب ، ولا تفر عند حد من تذوق حلاوة الخلاص من غشاوة الجهل بالعالم الذى نحيا فيه .

واستدعى ذلك أن يقوم أبو يزيد بتوجيه نظر الملاحظ إلى عدم إصدار حكم قيمى ، تمثل تجربته الفردية موضوعه الرئيسى ، قبل أن يعتمد معياراً خاصاً ، يتمشى ونزعة هذا الطراز من النظر العقلى والسلوك العملى ، فى إقامة علاقة مرضية بين الحق والخلق ، وقد عمد إلى نفي

ما يشوب هذه التجربة من أوشاب دخيلة ، بقوله : « من لم ينظر إلى
بعين الإضطراب ، ولّى أوقاتي بعين الاغترار ، ولّى أحولى بعين
الاستدراج ، ولّى كلامى بعين الاتراء ، ولّى عباراتى بعين الاجترار ،
ولّى نفسى بعين الازدراء فقد أخطأ النظر في » (١٩) .

يجلّى هذا الطلب المعيارى تعريف «أبي عمرو والدمشقي» «التصوف»
بأنه : « رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل
ناقص ، ليشاهد من هو متره عن كل نقص » (٢٠) . فاعتبار الكون
ناقصاً وغير حقيقى ، يستحث الصوفى إلى سد النقص وبلوغ عالم الكمال ،
ولا يتسنى له ذلك إلا بالغياب عن عالم الأرض السفلى ، والتحرر من
قيود الجسد والدنيا ، وإطلاق الخيالات والأهواء الجبسية ، وصرف الطاقة
في موضوعات مريحة من صنع أحلامه .

وحيثما تنطلق النفس في عالم الحقيقة — المتوهم — اللامتناهى بالتعريف ،
الملائن بالصفاء والنور ، تدرك الوجود على ما ترى أنه يمثل الحق ، فتستوى
المتناقضات وتتوحد في اتساق أبدي ، وشرط تحقيق هذه الحال :
اشتياق عظيم لا ينطفئ ، تغذيه رغبة جامحة بالفناء في الوجود الحق ،
الذى يوصل الصوفى إلى السلام والاطمئنان ، ويعرج به إلى عالم النبل
والعرفان (٢١) ، الذى لا يمكن البرهنة عليه واقعياً مهما تكن الوسائل
المؤافرة لدينا دقيقة ، نظراً لطبيعته غير الواقعية أصلاً ، وهذا يرجع
بنا إلى خصوصية التجربة الصوفية ، واستحالة مثل هذه المنظومة القيمة
على المقابلة بنماذج أخرى عملية من القيم الاجتماعية السائدة .

• (١٩) المرجع نفسه ص ٤٠ .

• (٢٠) السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٧٨ .

• (٢١) أنظر : قاسم السامرائي : مسألة العروج في الكتابات الصوفية

ص ١٨٥- وتاليها .

يضاف إلى ذلك أن « الأنا » الذي رمز به الصوفيون إلى بشرتهم ظل « مثار عذاب شديد لهم ، لأنه حجاب كثيف يفصلهم عن الحق ، ولم تكن إزاحته وتجاوزه بالأمر اليسير ، لأن الانخلاع عن البشرية حال طالما عانى منه الصوفية كثيراً ، وحالات الوجد عندهم تكاد تشبه حالات الترع قبل الموت » (٢٢١) .

لقد لاحظ الصوفيون أن جنوح علم الكلام ، إلى الاعتماد على المنطق الصوري ، قد أدى إلى « رد الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرف ، جامدة لا تتغير ، وإرادة مجردة ، قد حرمت من جميع العواطف والمشاعر ، وقدرة خارقة تعز على الحصر ، فلا يستطيع بشر أن يعقد معها أواصر شخصية أبياً كانت » (٢٢٢) . فابتعدوا ما أمكن عن طريقة الكلاميين في تحكيم المطلق ، بل عكفوا على مخالفته وإظهار تمردهم عليه ، مهلين مكانة التجربة الحدسية الذاتية .

وقد تابع البسطامي في مسيرته الصوفية ، أعلام كثيرين ، منهم « الجنيد بن محمد » (ع) الذي انحدر من أسرة في نهاوند ، حج ثلاثين مرة على الوحدة (٢٢٤) ، كان يدرس التصوف ، ويحاضر فيه ، حتى عد « سيد الطائفة » وإمامها (٢٢٥) .

قامى الجنيد من تضييق السلطة الرسمية على الصوفيين ، وحدها لانتشارهم ، فاقصر على عدد من المريدين ، لم يتجاوزوا عشرين ، يتكلم معهم في التصوف (٢٢٦) ، وقد أحاط جلساته ، وخطواته بسرية تامة ، خشية أن تتسرب تعاليمه إلى مسامع العامة من الناس ،

(٢٢) عدنان حسين الموادي : الشعر الصوفي ص ٢٧ .

(٢٣) نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ٢٧ .

★ توفي الجنيد سنة (٢٩٧ هـ - ٩١٠ م) .

(٢٤) هيوارد : دائرة المعارف الإسلامية - مادة « الجنيد » .

(٢٥) القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٠٥ .

(٢٦) الكمي : قوت القلوب ج ٢ ص ٣٠ . الغزالي : احياء علوم الدين

ج ١ ص ٤٢ .

فتكون مصدر خطر عليه وعليهم ، لأن ذلك « معرض لسوء الفهم منهم » (٢٧) ، واحترز ضد ذلك في صياغة رسائله ، يقول :
و إن بساط المعرفة التي نتحدث عنها الآن قد طوى منذ عشرين سنة ، أما اليوم فإننا نتحدث عن الهدايا ليس غير » (٢٨) .

إنهم أبو القاسم الحفيد في أحرى حياته ، مع بقية أعلام مدرسة بغداد الصوفية ، بأنهم « كفرة مرتابون ، وأنهم أهل بدع » (٢٩) وقوبلت آراؤه ، بإنكار شديد ، بلغ مداه في وجهه « الحلاج أبي المغيث » ..

مير الحنيد في وجدانه الصه في ، بين حال الوجد الخاطفة ، والفناء بشهود الحق الذي يلي حال الوجد ، وأشار إلى « فاصلة من الزمن كافية للتفريق بين الوحشة والأنس في كلتا الحالتين . فهو يستوحش بالوجد مهما قصر ، لأنه يفصله عن حبيبه ، ويأنس بالفناء لأنه فناء الشهود ، على خلاف غيره من المتصوفة الذين يخفون مجرد رؤية الوجد » (٣٠) .

ورأى أن « أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان أحدثه ، وكيف كان أوله ، وكيف أحدث بعد موته ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، فيعرف المربوب ربه ، والمصنوع صانعه ، والعبد الضعيف سيده ، فيعبده ويوحده ويعظمه ؛ ويدل لدعوته ويعترف بوجود

• (٢٧) جولدزهر : العقيدة والشريعة ص ١٧٤

• (٢٨) الملكى : قوت القلوب ج ٢ ص ٤١

• (٢٩) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦١

• (٣٠) عبد الكريم الياقنى : دراسات فنية فى الأدب العربى ص ١٩٠

طاعته . فإن من لم يعرف مالكة لم يعترف بالملك لمن استوجبه ، ولم
نصف الخلق في تدبيره إلا إلى وليه ، (٣٩) .

إن هذا البيان الصوفي شديد الارتباط بمقدمات علم الكلام ، ولكنه
لا يتبع وسائلها في تأكيد قضائيه وإقامة البرهان المنطقي
عليها ، وهو - إلى جانب ذلك - يجعل كون العقل قادراً على إدراك
وجود الخالق ، بديهية لا تحتاج إلى إقامة الدليل ، يمكن ملاحظتها
بأبسط صورها وأكثرها مباشرة ، إذا أجلنا البصر والبصيرة في الوجود
القائم ، وربطنا الحادث بالغاية التي لا بد أن يكون قد وجد من أجلها ،
ثم ينتقل إلى ما يستتبع ذلك من رد الأمور إلى قادر يدبرها .

لكن هذا الدليل الذي كرره بعض الفلاسفة والكلاميين والصوفية
المسلمين ، يجعل الله « فكرة محصلة » بالإطلاق مما هو واقعي ، إذ يرى
أن اللاهثاني يدرك بإضافة مستمرة محدودة لما هو نهائي ، كما يفهم
الأبدى على نحو غامض بزيادة مستمرة في الزمان ، وتكون بقية الصفات
الإلهية كذلك. الأمر الذي يعني أن « التصور » هو سبب نتائج مثل هذا
الموقف ، وليس « الوجود » الحقيقي ، الذي يجب أن يفرض نفسه ،
فيكون ذلك إثباتاً لوجوده بالذات .

ثم يتابع أبو القاسم طريقه إلى أفراد الوجود الواجب ، وتخليصه
من شوائب الكثرة والتقسمة والانفعال وغيرها ، فيرى أن : « التوحيد
(هو) علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته ، لا ثاني معه
ولا شيء يفعل فعله ، وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء
يضر ولا ينفع ولا يعطى ولا يمنع ، ولا يستقيم ولا يبرى ، ولا يرفع
ولا يضع ، ولا يخلق ولا يرزق ، ولا يميت ولا يحيى ، ولا يسكن ولا يحرك

غيره جل جلاله .. وإن التوحيد إذانتم ، تمت المحبة والتوكل ، وسمى
بقيناً . فالتوكل عمل القلب ، والتوحيد قول العبد ، فإذا عرف القلب
التوحيد وفعل ما عرف فقد تم .

ورغم أن هذا البحث عن اليقين (١) يظهر اطلاع الحنيد على
علم الكلام ، ويبرز جانباً هاماً من أسلحة الصوفيين ، التي زادوا بها عن
معتقداتهم وآراءهم الشخصية ، تجاه المسفيين والمعارضين والمشهورين الذين
رموهم بشتى الاتهامات ، إلا أنه لا يعدو مجال الأمانى والمسلمات ، التي
يقوم عليها الإيمان الصوفي أصلاً .

فاشترط أن يكون التوحيد هو « علم » السالك أن الله فرد في
أوليته وأزليته ، يعنى ضرورة وجود منهج برهاني ، يكفل الوصول
لى هذه الغاية على نحو موضوعى . والتصوف - والحنيد واحد من
أعلامه - يرفض مثل هذه الطريقة فى البحث عن واجب الوجود ،
ويميل إلى الحديث عن إدراك القلب إياه . وهذا إنما يشير إلى أن كلام
الحنيد لا يتعدى مجال استخدام ألفاظ علم الكلام والمنطق وغيرهما ،
بمعانيها اللغوية الإطلاعية ، دون التقييد بمدلولاتها الاصطلاحية . وبذا
تنحصر آثاره التعبيرية فى وصف تجربته الدينية ، التي هى « تجربة
شخصية » بالدرجة الأولى ، فى أحكام عاطفية تتناول الحالة النفسية
ولا تقوم مقام برهان .

ولغة الإثبات والنفي ، للأفعال والصفات ، التي تداولها الصوفيين
فى بحوثهم خلال هذه الحقبة ، تجارى - شكلياً - ما كان قد شاع من
حجاج عن العقائد ، وإقامة الأدلة على الأصول والفروع ، المستمدة
من الكتاب والسنة والمأثورات الأخرى ، باستخدام المنطق الصورى ،
دون أن تخرز أى تقدم حاسم فى موضوع المعرفة ، على المستوى المنهجي
النظري أو التجريبي .

والحنيد لم يستمر في هذا المنحى ، الذي يعتبر سبيل المعرفة واحداً ،
 يتم بالحجاج العقل . وإنما ترك ذلك إلى التمييز بين درجتين من المعرفة ،
 شرحهما لتلميذه « محمد بن علي بن حبيش » قائلا : « المعرفة من الخاصة
 والعامه هي معرفة واحدة ، لأن المعروف بها واحد ، ولكن لها أول
 وأعلى . فالخاصة في أعلاها وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية ،
 إذ لا غاية للمعروف عند العارفين ، وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه
 الفكرة ، ولا تحيط به العقول ، ولا تتوهمه الأذهان ، ولا تكيفه الرؤية .
 وأعلم خلقه به أشدهم إقراراً بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف
 ذاته لمعرفتهم بعجزهم عن إدراك من لا شيء مثله . إذ هو القديم
 وما سواه محدث ، وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ ، وإذ هو الإله
 وما سواه مألوه ، وإذ هو القوي من غير مقو ، وكل قوى فبقوته
 قوى ، وإذ هو العلم من غير معلم ، ولا فائدة استفادها من غيره
 وكل علم فيعلمه علم . سبحانه الأول بغير بداية ، والباقي إلى غير نهاية ،
 ولا يستحق هذا الوصف غيره ، ولا يليق بسواه . فأهل الخاصة من
 أوليائه في أعلى للمعرفة من غير أن يبلغوا منها غاية ولا نهاية . والعامه
 من المؤمنيين في أولها ، ولها شواهد ودلائل من العارفين ، على أعلاها
 وعلى أدناها » (٣٢) .

أما الشاهد على أعلاها - عند صوفينا - فهو الإقرار بتوحيد الله ،
 وخلع الأنناد من دونه ، والتصديق به وبكتابه وفرضه فيه ونبيه
 والشاهد على أعلاها : القيام فيه بحقه واتقاؤه في كل وقت ، وإيثاره
 في جميع خلقه ، واتباع معلى الأخلاق ، واجتناب ما لا يقرب منه .
 ويعمد الحنيد إلى المفاضلة والمقابلة بين هاتين الدرجتين من المعرفة ،
 فيرى أن المعرفة التي فضلت الخاصة على العامة ، هي عظيم المعرفة في قلوبهم

بعظيم القدر والإجلال ، والقدرة النافذة والعلم المحيط ، والحدود والكرم والآلاء ، فمظم في قلوبهم قدره وقدر جلالته وهيبته ، ونفاد قدرته وألم عذابه وشدة بطشه ، وجزيل ثوابه وكرمه ، وجوده بجته وتحتته ، وكثرة أياديه ونعمه وإحسانه ، ورأفته ورحمته .

ويصل صوفينا - تبعاً لهذه المقدمات الإيمانية - إلى النتيجة التي ترى : أنه لما عظمت للمعرفة بذلك ، عظم القادر في قلب خواص العارفين من السالكين ، فأجلوه وهابوه وأحبوه ، واستحبوا منه وخافوه ورجوه ، فقاموا بحقه واجتنبوا كل ما نهي عنه وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم ، وهذا يشكل - بدوره - عودة إلى المقدمات التي كان قد فرضها الصوفي نفسه ، انطلاقاً من تعريف الله ووصفه بجميع الكمالات ، التي هو أهل لها ، بحسب التعريف أيضاً .

تدبر : أما الحوافز التي توصل الخواص إلى هذه الدرجة من المعرفة ، عند أبي القاسم ، فهي « ما استقر في قلوبهم من عظيم المعرفة بعظيم قدره وقدر ثوابه وعقابه : « للكل يسعيهم » أهل الخاصة من أولياته » : الذين يكون الواحد منهم « مجلاً هائباً راهباً وراجياً طالباً مشتاقاً ورعاً باكمياً حزينا خاضعاً متذللًا : فلما ظهرت منه هذه الأخلاق عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من عوام المسلمين » .

فالفارق بين العامة والخاصة في المعرفة ، هو فارق بالدرجة عند الجنيد ، وهذا يعني أن الإنسان قادر على الارتقاء - بالاستزادة - من درجة إلى أخرى في سلم المعرفة . ودليله في تحصيلها هو الدليل الوجودي ، الذي أشرنا إليه ، بعد أن أشاعته ترجحات « أرسطو » واستخدام الكلاميين إياه في حججهم (٢٢) . أما الطريق إليه ففي زيادة عمل السر على عمل

(٢٢) للاطلاع على بنية الدليل وتقدمه ، انظر مثلاً : الغزالي : تهافت

الفلاسفة . ابن رشد : تهافت التهافت .

العلائية ، حيث يرى : أن « من عمل لله عملاً فأسره ، فقد أحب أن
 ينفرد الله عز وجل بعلم ذلك العمل منه ، ومعناه أن يستغنى بعلم الله
 في عمله عن علم غيره ، وإذا استغنى القلب بعلم الله أخلص العمل فيه
 ولم يعرج على من دونه ، فإذا علم جعل ذكره بصدق قصد العبد إليه
 وحده ، وسقط عن ذكر من دونه ، أثبت ذلك في أعمال الخالسين
 الصالحين المؤثرين الله على من سواه ، وجزاه الله بعلمه بصدقه من
 الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لا يعمل عمله » (٣٤) .

ويصل أبو القاسم بهذا الدليل إلى منتهاه ، حين يرى أن المبدأ الأساسي
 الذي يجب اعتماده لدى المالك ، هو الإيمان بضرورة وجود أول :
 هو واجب الوجود ، وسواه يمكن الوجود ، ويعرض لهذا الأصل
 بقوله : « الإيمان هو التصديق والإيقان وحقيقة العلم بما غاب عن
 الأعيان ، لأن الخبر لي بما غاب عني - إن كان صادقاً ، لا يعارضني
 في صدقه ريب ولا شك - أوجب على تصديقه ، إن ثبت لي العلم
 بما أخبر به ، ومن تأكيد حقيقة ذلك أن يكون تصديق الصادق عندي
 يوجب أن يكون ما أخبرني به كائناً له معانٍ ، وذلك صفة قوة الصدق في
 التصديق ، وقوة الإيقان الموجب لاسم الإيمان » (٣٥) :

والجنيذ - بهذا - يسير على هدى المنطق الصوري ، في ضرورة تصديق
 القضية إذا كانت غير متناقضة ضمناً ، بما لها من المفهوم ، وهذا ليس
 يراناً. إذ أنه يفصل بين « معنى » اللفظ و « وجود » الكائن أو الشيء
 أو العلاقة - بما يدل إليه ، وهذا هو المذهب والأسمي الذي يجعل
 وجوداً حقيقياً لكل اسم يطلق في اللغة ، وهو يناقِ التحليل الذي

(٣٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٠٠ ص ٢٦٤ وتاليتها .

(٣٥) المرجع نفسه ص ٢٦٥ .

يظهر عدم تجاوز بعض المفاهيم إطار التعريف الذهني ، كما في الرياضيات .

كما أن هنا الموقف يتفااض عن أخطاء الحواس في الإدراك ، وعن أخطاء الفهم الإنساني الشخصي لحيريات الوقائع أو تفسير العلاقات القائمة بين الموجودات ، وكل ذلك يطعن في مدى مطابقة ما ينقله الشخص الصائق إلينا من معلومات يظنها صادقة ، ويفترض أنها تمثل « الحقيقة » ، ولا يغفلو تصديقه ضرورياً كما قال الجنيده :

يضاف إلى ذلك أن القضية الإيمانية الأولى ، التي يعتمد عليها من استناد من هذا الدليل ، ليست مدركة بـ « البديهية » كما يزعمون ، بل تعد بمثابة « مسلمة » يفرضها عدم التمسك بمبدأ التسلسل ، وتغيير المقدمات في البرهنة على الحادث والقديم . إذ يرى هؤلاء : أنه لا بد للحادث من محدث ، ويمتنع في ذلك التسلسل إلى ما لا نهاية ، فلا بد من قديم هو سبب الحادث وموجبه .

أما الاعتراض الذي يقف هنا ، فله وجهان :

الأول : أنهم قسموا الموجودات - بالتعريف - إلى قديم وحادث . وينتلوي في هذه القسمة : اعتراف باستحالة تعدد القديم وكثرته ، وافتراضه واحداً :

الثاني : أنهم قبلوا وجود قديم واحد ، لا مجال إلى تفسير كيمييه وزمان وجوده ، على نحو عامض لم يقبلوه في إقرار وجود أكثر من قديم .

قد نشأ عن هذه القسمة الشكلية ، ضرورة الأخذ بمبدأ « لكل ما يظهر إلى الوجود علة » ، ثم مبدأ آخر مسلم به يفيد أن : « واجب الوجود ، ظاهر الوجود ، ولكن لا علة له » ، ورتبوا على ذلك

جميع قضاياهم ، فقامت على ما قامت هذه القضية عليه من تسليم (٣٦) .
 أما شأن العناية بالكون والعالم ، ووجود الإنسان في هذه الأرض ،
 وحال الخليفة السالمة الفائزة بمنن الله وعطاياه . فقد أدلى « الجنييد »
 فيها برأيه قائلاً : « إن الله لا يخلى الأرض من أوليائه ، ولا يعريها من
 أحيائه ، ليحفظ بهم من جعلهم سبياً لحفظه ، ويحفظ بهم من جعلهم
 سبياً لكونه .: وقد رأيت الله تعالى وتقدمت أسماؤه . زين أرضه
 وفسح سعة ملكه بأوليائه وأوى العلم به ، وجعلهم أبعج لامع سطح
 نوره ، وعن لقلوب العارفين ظهوره ، وهم أحسن زينة من السماء
 البهجة بضياء نجومها ، ونور شمسها وقمرها . أولئك أعلام لناهج
 سبيل هدايته ، ومسالك طرق القاصدين إلى طاعته ، ومثار نور على
 مدارج الساعين إلى موافقته ، وهم أيعن في منافع الخليفة أثراً ، وأوضح في
 دفاع المضارعن البرية خيراً من النجوم التي بها في ظلمات البر والبحر
 يهتدى ، وبآثارها عند ملتبس المسالك يقتدى . لأن دلالات النجوم
 تكون بها نجاة الأموال والأبدان ، ودلالات العلماء بها تكون سلامة
 الأديان ، وشتان ما بين من يفوز بسلامة دينه وبين من يفوز بسلامة
 دنياه وبدنه » (٣٧) :

ويتحقق للصوفى من خلال هذا الموقف أمران اثنان : يتجلى الأول
 في توكيد فاعلية « الذات » على مستوى تشكيل الواقع الطبيعي والعلاقات
 الاجتماعية ، حيث يظهر هذا النوع من الأشخاص بمثابة محور أسامي
 هام ووحيد ، تلوب حوله الموجودات بأنواعها ، وله مركز النقل
 في مسيرة « الكون والفساد » التي يمر العالم بها ، على اختلاف الظواهر
 والتغيرات الفيزيائية الحادثة :

(٣٦) انظر مناقشة ذلك في كتابي : وسائل الاقتناع الفزالي .

(٣٧) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٠ .

ويتجلى الأمر الثانى فى توكيد فاعلية « الذات » الصوفية على صعيد تسوية الموقف الذى تتخذه إزاء المعطيات التراثية السابقة ، إذ يتم بذلك إضافة مساحة من التقديس على سيرتها السلوكية الإجرائية ، وتكتسب بعداً نوعياً خاصاً لا يمكن إضافته لسلوك العوام ، انطلاقاً من منطق المبادعة بين ما يمثل رؤية « الولى » للوجودات والأحوال ، وما يمثل رؤية « العادى » من الناس لذلك ، ويبدو الأول منارة « الثواب والعقاب » ، فى هذا الشأن .

ويجعل الصوفى كل شىء - خلا الله - عديم الشأن فى مسار هذه التجربة ، من حيث فاعليته فى التدرج فى مسالك المعرفة إلى الدرجات العلى ، معتبراً عظم المعرفة بالله، وامتلاء القلب بذلك ، وانسراح الصدر بالانقطاع إليه ، وصفاء الفؤاد بذكره ، واتصال الفهم به ، أسباب أن تذهب آثاره الشخصية الإنسانية ، وتمحى رسومه، وتستضىء علومه، وعند ذلك يبدو « علم الحق » له .

فإذا تساملنا عن هذه الموضوعة الشكلية ، أجب صوفينا أن علم الحق يقول : « لو بدت عين من الكرم لألحقت المديثين بالمحسنين ، وبقيت أعمال العاملين فضلاً لهم » (٢٨) . فينتهى الجنيذ إلى حيث بدأ ، إذ اعتبر الأصل فى المحاسبة عن كل عمل : رضى الله عن العلاقة الشخصية التى تقوم بينه وبين العبد ، الذى يتدرج فى معرفته، مالكاً الطريق الذى يتصف بأنه: « توبة تحمل الإصرار ، وخوف يزيل الغرّة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات ، ومراقبة الله فى خواطر القلوب » . ويظهر - فى هذا السياق - العودة إلى الإلحاح على إزاحة الطاقة النفسية من مجال إلى آخر . بحيث يوظف « الديدنلو » بما يساعد شخصية

(٢٨) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

الصوتى على الوصول إلى توكيد احتماله كل أذى ، من أجل محبوبه ونيل رضاه ، إلى جانب الشعور بالاصطفاء وجلال الخطوة .

وقد تصدى أبو القاسم لوصف طريق التصوف هذه ، وما يلاقيه السالك فيها ، وما يكابد من مقامات ، وما يعانده من مؤثرات ، وما يدغمه من واقعات ، باعتبار الوصول إلى الله مفاوز مهلكة ، ومناهل متلفة ، لا تسلك إلا بدليل ، ولا تقطع إلا بدوام رحيل ، فقال : « اعلم أن بيدك مغازة . . من أوائلها ان يوغل بك في فيح برزخ لا أمد له إيعالا ، ويدخل بك بالهجوم إدخالا ، وترسل في جويته إرسالا ، ثم تتخلى منك لك ، ويتلى منك له ، فمن أنت حينئذ : وماذا يراد بك ؟ . وماذا يراد منك . وأنت حينئذ في محل أمنه ورح ، وأنسه وحشة ، وضيائه ظلمة ، ورفاهيته شدة ، وشهادته غيبة ، وحياته ميتة لا يدرك فيه لطالب ، ولا مهمة فيه لسارِب ، ولا نجاة فيه لطارِب ، وأوائل ملاقاته اصطلام ، وفواتح بدائمه احتكام ، وعواطف ممره احترام ، فان غمرتك غوامره انتسفتك بوادره ، وذهب بك في الانغماس (٢٩) ، وأغرقتك بكثيف الانطماس ، فذهبت سفالا في الانغماس إلى غير مرك نهاية ولا مستقر لغاية ، فدن المستنقد لك مما هنالك ؟ . ومن المستخرج لك في تلك المهالك ؟ . وأنت في فرط الإياس من كل فرج مشوه بك في إغراق لجة اللجج ! فاحذر ثم احذر ، فكم من متعرض اختطف ، ومتلطف انتسف ، وأتلف بالفسرة نفسه ، وأوقع بالسرعة حتفه ، جعلنا الله وإياك من الناجسين » (٢٩) .

على هذا النحو يخلص الصوتى من أسر مبدأ « عدم التناقص » الذى يحكم المنطق الصورى ، وينجو من كل مسئولية عن نتائج مقدماته ، التى لا تعرف - أصلا - بهذا المبدأ ، بل تساوى بين الأمن

* ارتمس في الماء : انغمس فيه حتى غطى وجهه .

(٢٩) الأصغهانى : حلية الأولياء ص ٢٦٠ .

والروع ، والأنس والوحشة ، والضياء والظلمة ، والرفاهية والشدة ،
والشهادة والغيبة ، والحياة والموت ، وتمتع على الطالب وصول غاية
انتهاء يشعر بدرورها تمام الرضى والاطمئنان ، وتقف دون إمكانية التفاعل
مع الغاية ، من حيث قابليتها للتأثر ، وتغلق أمام المنسحب من الميدان
كل باب للنجاة من هذه المكابدة .

ههنا طعوم صوفية لا تقابلها - بل يجب أن لا تقارنها - أى قضايا
تحصيلية ، فصل إليها عن طريق العقل لأن أول الدخول في الصلة
الوثقى مع الله يفترض الانقطاع عن كل من هو سواه . ثم يتحول
ذلك إلى رضوخ تام لأمره ، وتفويض كامل لحكمه وحكمته ، وبلى
ذلك تركيز العواطف والانتباه إلى آلاء وجوده ومناظر إيجاده ، فإذا
بالصوفى قد انداح في عالم جديد ، يستزبد من عطايا عمره ونعسه وغوره ،
يلج ما شاعت له العناية ، ويسير ما أعانته الدراية ، ويستنهض من
نفسه كل قابل لوارد .

فإذا وصل إلى هذه المرحلة ، امتنع على أى إنسان - بما هو كذلك -
أن يعيده إلى حاله قبل السلوك ، واستحال أن يخرج الصوفى من
الفناء بالله ، وليس بعد ذلك مطلب أسمى ، وليس وراء هذا قصد ،
لأن ما حصل إثر هذه الحال يمتنع على بكل وصف ، ويستعصى على
كل تحديد ، إذ لا يبلغه إلا الذين جاوزوا مراتب الاختطاف والتكلف
والغرور والتسرع ، وذلك مبلغ دونه خرق القتاد والحثوف .

ويرتب الحنيد علامات سلوكية وصفية ، تفرد الصوفى عن سواه ،
وتميز بين سالك وآخر في الطريق وتقيم أصل الحكم على المرتبة
المعرفية التى وصلها ، وتحدد المدى الذى استنار بصوته في عالم الطلب ،
والدرجة التى جاوزها من خلال الأسباب ، والمرتبة التى بلغها عبر
معاندة النفس ، والطيوف التى اندرجت في طوايا تأمله عوالم الآخرة ،

والحدود التي جاوزها إلى دار المقام الآبد .
يقول في موضع : إن لله عبداً صحبوا الدنيا بابدانهم ، وفارقوها
بعقود إيمانهم ، أشرف بهم علم اليقين على ما هم عليه صائرون ،
وفيه مقيمون ، وإليه راجعون ، فهربوا من مطالبة نفوسهم الأمارة
بالسوء ، والداعية إلى المهالك ، والمعينة بالأعداء ، والمتبعة للهوى ،
والخموسة في البلاء ، والتمكنة بأكتاف الأسواء ، إلى قبول داعي
التزليل المحكم الذي لا يحتمل التأويل إذا سمعوه يقول : يا أيها الذين
آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم (٤٠) ، ففرغ أسمع
فهومهم حلاوة الدعوة لتصفح التمييز ، وتنسموا بروح ما أدته إليهم
الفهوم الظاهرة من أذناس خفايا محبة البقاء في دار الفرور ، فأسرعوا
إلى حذف العسائق المشغلة لقلوب المراقبين معها ، وهجموا
بالنفوس على معاينة الأعمال ، ونجسوا مرارة المكابدة ، وصدقوا الله
في معاملته ، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه ، وهانت عليهم المصائب ،
وعرفوا قدر ما يطلبون ، واغتنموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح
وأما اتوا شموات النفوس ، وسجنوا همومهم عن التلفت إلى مذكور
سوى ولهم ، وحرسوا قلوبهم عن التطلع في مراقي الغفلة ، وأقاموا
عليها رقيباً من علم من لا يخفى عليه مثقال ذرة ، فانقادت تلك النفوس
بعد اعتياصها ، واستبقت منافسة لأبناء جنسها . نفوس : سامها ولها ،
وحفظها بارئها وكلأها كافيها ، (٤١) .

إن هذه السلوكية التي يرسمها الحنيد ، وما تقوم عليه من تقديم
المعاناة النفسية على التأمل العقلي ، تجعل القدر الأوفى لوضع الرغبات
والأهواء والميول في حالة من الضغط ، باتجاه منعها من الظهور في لبوس
لا يقبله الخط الرئيس ، الذي رسمه المتصوفون ناظماً للحد الفاصل

(٤٠) سورة الأنفال : الآية ٢٤ .

(٤١) الأصفهاني حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٥ .

بين السالك في طريق الوصول إلى الله وسواه ، على النحو الذي رأوه
أكبر الطرق أمتنا في تحقيق نتائج تتسق مع « طلب » الخالق نفسه ،
إذ ركز على انصياع « العبودية » المطلقة في جميع الأحوال ، ابتغاء
« مرضاة » الباري التي يفترض أن لا مطمع وراءها ، وهي مرهونة
رغباته وأهوائه هو دون غيره ، ممن لا يقوم هذا المقام .

وقد دعا النص الديني إلى « التفريق » بين عباد « التزموا »
بمقتضى الأمر الإلهي ، وعباد زادوا على ذلك « كتمان » العلاقة الحميمة
مع الأمر ، حيث أشار إلى درجات من النجاح ، كما أشار إلى درجات
من التصديق ، وجعل « ميزة » لبعض العابدين على بعض ، وأفاد
لتأكيد ذلك قوله : « منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات » (٤٢)
وقوله : « هم درجات عند الله ، والله بصير بما يعملون » (٤٣) ،
وقوله : « نرفع درجات من نشاء » (٤٤) ، وقوله : « وهو
الذي جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضهم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما آتاكم » (٤٥) ، وغير ذلك . مما أذكى شحن الانفعالية
في الفكر الصوفي ، باتجاه التأكيد على أن السالكين هم أصحاب الدرجات
العلي ، تاركين لبقية المفكرين الدينيين والجمهور اقتسام ما هو دون
تلك ، لما ساعد على تكريس القناعة القائلة بأن كل شيء مقسوم
— سلفاً — من الله ، وأن فعل العبد — في الحقيقة — لا يعدو كونه
ظاهر اصطفاة الله إياه ، أو إعصاضه عنه ، وكل ما هو مخالف لهذا
الاقتضاء سيلهب هباء .

فإذا عمدنا لبيان علامات الصوفي ، كما يحدها الجنيّد ، ألفيناه

(٤٢) سورة البقرة : الآية ٢٥٣ .

(٤٣) سورة آل عمران : الآية ١٦٣ .

(٤٤) سورة الأنعام : الآية ٨٢ ، وسورة يوسف : الآية ٧٦ .

(٤٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥ .

يقول للمتأمل في أحوالهم ومتناجهم، - والمتبصر في ما يلقونه، من نوازل حاجاتهم : « إنك إذا نظرت إليهم .. تر أرواحاً (!) تتردد في أجساد قد أذبلتها الخشية، وبذلتها الخدمة ، وتسربلتها الحياء ، وجمعتها القرب ، وأسكنها الوقار ، وأنطقها الحذار . أنيسها الخلو ، وحديثها الفكرة ، وشعارها الذكر . شغلها بالله متصل ، وعن غيره منفصل ، لا تتلقى قادمة ، ولا تشيع ظاعنة . غداؤها الجوع والظما ، وراحتها التوكل ، وكثرها الثقة بالله ، ومعولها الاعتماد ، ودواؤها الصبر ، وقرينها الرضينا » (٤٦) .

هذا هو نموذج الصوفي الذي جعل أبو القاسم النهاوندى ، صوته مثال احتذاه ، وحرص على تقديمه في ثوب التواضع والإعراض عن الدنيا ، وأسهب في الترغيب بلامح شخصيته ، وقد جعل فيه مجموعة من الخصائص ، لا تراها ضرورية في سواه من أصحاب التجربة الدينية ، ويمتلك ناصية اقتدار على أمور لا تستوى لغير الخاصة ، وقد أنشأ في ذلك رسائل ، وغبج إلى مرديه ورفاق طريقه ما في التصوف من مكاسب ، وما يصل إليه السالك من مراتب ، وما يحصل بهذا الاختيار من رفعة واشتراف .

جاء في كتاب الحنيد إلى أبي العباس الدينورى (٤٧) قوله : من استخلصه الحق بمفرد ذكره وصافاه يكن (٥) له ولياً متخياً مكرماً مواصلاً ، يورثه غرائب الأنبياء ، ويزيده في التقريب زلفى ، ويثبه في محاضر النجوى ، ويصطنعه للخلعة والاصطفاء ، ويرفعه إلى الغاية

• (٤٦) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٢

• (٤٧) أورده صاحب الحلية ج ١٠ ص ٢٦٥

★ وردت في المطبوع « يكون »

القصوى ، ويبلغه في الرفعة إلى المشهى ، ويشرف به من ذروة الدرى على موطن الرشد والهدى ، وعلى درجات البررة الأتقياء ، وعلى منازل الصفة والأولياء ، فيكون كله منتظماً ، وعليه بالتمكين محتوياً ، وبأبائه خير أعاناً ، وعليه بالقوة والاستظهار حاكماً ، ويلشاد الطالبين إليه قائماً ، وعليهم بالفوائد والموالد والمنافع دائماً ، ولما نصب له الأئمة من الرعاية لديه به لازماً ، وذلك إمام الهداة السفراء العظام الأجلة الكبراء ، الذين جعلهم للدين عمداً وللأرض أوتاداً ، جعلنا الله وإياك من أرفهم لديه قدراً ، وأعظمهم في محل عزه أمراً .

هذا الإغراء بأرفع المناصب الدينية ، وأسمى المكاآت بين الخلائق جانب مما دفع الصوفيين إلى تعصيد تجربتهم الفردية ، من خلال الممارسة السلوكية اليومية في القيام بأعباء الحياة ، من منظور اتسم عبر فترة زمنية طويلة بهريق اجتلب لفيه أمن العقليات ، التقت جميعها في المورد العام لهذا المنحى التعبيري عن حال الإيمان والارتباط بما وراء الطبيعة . رغم اختلافاتها الكثيرة في صياغة العلاقة بين الحق والخلق ، وابتعاد بعضها عن بعض بمسافات أمتاحت لفئة تسفيه أخرى أو إخراجها من دائرة التصوف نفسه .

فإذا استأنس الخنيسد استواء مريده على الطريق ، محضه النصيح قائلاً : وأوصيك بترك الالتفات إلى كل حال ماضية ، فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عما يأتي من الحالة الكائنة ، وأوصيك بترك الملاحظة للحال الكائنة ، وبتترك للنازلة لها يحولان اللمة المتقى المستقبل من الوقت الوارد بلذكر مورده ونسق ذكر موجوده . فإنك إذا كنت هكذا كنت تذكر من هو أولى ، ولا تضرك رؤية الأشياء ، وأوصيك بتجريد لهم وتفريد الذكر وعالمصة الرب ، بذلك كله . واعمل على تحليص

هملك من هملك لهدك ، واطلب الخالص من ذكر الله جل ثناؤه بقلمك
وكن حيث يراك لما يراد لك ، ولا تكن حيث يراد لك لما تريد لنفسك ،
واعمل على نحو شاهدك من شاهدك ، حتى يكون الشاهد عليك شاهداً لك ، بما
يخلص من شاهدك :

واعلم أنه إن كنت كلك له كان لك بكل الكل فيما تحبه منه ، فكن
مؤثراً له بكل من انبسط له منك ، ومنه بدا لك ، ومنه به يبسط عليك
ما لا يحيط به عدك ، ولا تبلغ إليه أمانيك وآمالك ، وإذا بليت
بمعاشرة طائفة من الناس ، فعاشرهم على مقادير أمانهم ، وكن مشرفاً
عليهم بجميل ما آتاك الله وفضلك به (٤٨) .

هكذا يستقر شغل التهاوندى على محض النصيح في الاستمرار بشحن
النفس ، بتلك النفحة من مشاعر السمو والرفعة والاصطفاء ، وما تشتمل
عليه من منعكسات سلوكية ، تبيح لصاحبها التفاخر بصحبة الخالق
والفناء فيه ، بدعوى الانصياع التام لأمره ، مروراً بمالة الراحة
نتيجة التخلص من الصراعات العديدة ، التي تنشأ عن التفكير في أفعال
الماضي والثواب أو العقاب المترتب عليها ، والأوضاع الحالية وما تؤدي إليه
للمسئولية الإنسانية تجاه الأعمال الراجعة من تبعات مختلفة ، وما تؤول إليه
مصائرنا في المستقبل القريب أو البعيد انطلاقاً من صيرورتنا الإنسانية ذاتها :

فجسيع ذلك يغلو أموراً هامشية ، إذا أرمى الصوفي رحاله عند
التصديق التام بأن الانصراف بالكلية إلى الخالق ، يعنى الخلاص الحقيقي
من كل ما يشوب الحياة الشعورية من عواطف القلق ، وما ينتاب
الشخصية من أزمت تترافق بغير قليل من الألم الداخلي ، يمكن أن
تستبدل به نوعاً من التوجه إلى المطلق ، الذي هو كفيلاً بدفعه عنا ،
فيحصل ذلك إلى البسط بعد القبض ، ويتشهى السالك بالمطلوب :

(٤٨) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٧٩ وتاليتها .

جدلية الحق والخلق

إذا تركنا جماعة الدعوة إلى الفناء في الله ، وسرنا قدماً في طريق نضج التصوف الإسلامي ، استوقفنا شخصية شهيرة في هذا الاتجاه الديني ، امتاز صاحبها « بأسلوب مجرد تترى ، وإن تخلته في بعض المواضع صور وتشبيهات ملائمة ، إلا أنها نادرة » (١) . وقد ذاع ميمته وطبقت تعاليمه الآفاق ، وانعطف بالتصوف الإسلامي على نحو يسترعى الانتباه .

هذا الرجل هو ، « الحسين بن منصور » الحلاج ، يكنى أبا المغيث - وقيل : أبا عبد الله - وكان جده مجوسياً اسمه عمى من أهل بيضاء فارس (٢) . عاش الطفل في « واسط » حيث نسى بعض لفته الفارسية ، وقرأ القرآن حتى سن الثانية عشرة ، وصار من الحفاظ قسراً على « التستري » مدة ، فتعلم التصوف منه على عجل ، ثم تركه وهو في العشرين من عمره قاصداً « البصرة » ، حيث تلقى التصوف من « عمرو المكي » : تزوج بأم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري ، حتى آخر حياته ، وأولدها ثلاثة بنين وبتناً واحدة .

(١) عبد الكريم الياقوت : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٨٨ .

(٢) البغدادي : تاريخ بغداد ج ١ ص ١١٢ .

أقام في البصرة في حى تميم من قبيلة بنى مجاشع ، الذين كانوا حلفاء
للفتنة الزيدية ، الى أئازها « الزنج » وتأثروا بمقائد الشيعة « الخمسة »
التي تعتبر واحدة من الفرق المغالية ، فكان ذلك سبب وصفه بالتزوع
إلى الثورة والتشيع :

توصم الحلاج منذ وقت مبكر ، أن « التوحيد » لا يكون حقاً ،
إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه . فأهل فكره
في لغة القرآن ، ومبانيه ومعانيه ، وكانت له في ذلك مواقف معروفة ؛
تتضح معنا بعد . وقد عبر عن ذلك بقوله : « حقيقة المحبة قيامك مع
محبوبك ، بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه » ، وعاش زاهداً يصوم
رمضان كله ، ويلبس السواد يوم عيد « الفطر » ، قائلاً : « هذا
لباس من يرد عليه عمله » (٣) .

ارتحل إلى « مكة » بعد أن لدت الخصومة بين شيخه الملكي وصهره
الأقطع ، غيرة من تزويج الحلاج ، فترافق رحيله مع إخماد فتنة
الزنج والقضاء عليها ، قال النهرجورى : « دخل الحسين بن منصور
إلى مكة ، وكان أول دخلته ، فجلس في صحن المسجد سنة لا يرح
من موضعه إلا للطهارة أو للطواف ، ولا يبالي بالشمس ولا بانظر ،
وكان يحمل إليه كل عشة كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة ،
فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ، ويشرب شربتين من
الماء . شربة قبل الطعام وشربة بعده ، ثم يضع باقي القرص على رأس
الكوز فيحمل من عنده » (٤) .

ولا يخفى ما في هذا السلوك - إضافة إلى الجانب الاعتقادي الديني -
من تعبير شخصي جامع عن الرغبة في توكيد « الذات » الإنسانية

(٣) أبو يوسف القزويني : أخبار الحلاج : نسخة ماصينيون ، رقم ٢٤

(٤) البغدادي : تاريخ بغداد ص ١١٨ .

الفردية ، تجاه « الآخر » الذى يشترك فى العبادة مع الحلاج بالتوجه إلى الله ، ولا قدرة له على القيام بهلما السلوك اليومي ، مما أدى إلى عملية فرز عفوى لدى العامة ، ثم « بنتيجتها » الاعتراف بالاختصاص ، لهذا الصوفى القادم إلى بيت الله :

وقد ترتب على ذلك موقفان أساسيان : يبدو الأول من خلال السمة التى غدت إحدى مميزات هلما العابد ، عبر رحلته الدينية ، بحيث يمكن اتخاذه مثلا ، يحرص إليه وجوده إلى جانب بيت محبوبه ، الذى يفترض أنه الرمز المادى الذى يشير إلى وجوده الحقيقى القسريب من الشخص .

أما الموقف الثانى فيبدو من خلال التسويغ النظرى المناسب ، الذى يفترض أن يقدمه الحلاج بمثابة الحافز الاعتقائى للقيام بهذا السلوك ، وما يتطلبه هلما من بحث عقلى لتمثل قضية « العلاقة » بين المتناهى واللامتناهى الخائى والمخلوق ، وما يضفى على الوجود مسحة النعمة والآية فى وقت واحد :

روى « الكنانى » قائلا : « دخل الحسين بن منصور مكة فى ابتداء أمره ، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته . قال : السوسى : أخذنا منها قملة ، فوزناها ، فإذا فيها نصف دانق ، من كثرة رياضته وشدة مجاهدته » (٥) . وقد كان أتباع الحلاج ومزبلوه ، يكتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ما صين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد ، ومن خورستان بالشيخ حلاج الأسمار ، وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبرصة قوم يسمونه الحخير ، (٦) : وقد حانى صوفيتنا مشاهير الأئم ، تتفرع فى نفسه ، آخذة بتلايب

(٥) أورده « البغدادى » فى الموضع المشار إليه .

(٦) البغدادى : المرجع نفسه ص ١١٣ وتاليتهما .

اهتمامه بتفسير الوجود الإلهي ، وصياغة مضمون الرابطة التعمدية التي تشمل غاية التوجه إلى الله . وعمد إلى استثمار الطاقة النفسية في الموضوعات المؤلمة ، التي من شأنها المساعدة في بيان ضالة المخلوق بالنسبة إلى الخالق ، وإظهار أن الحياة الدنيا زائلة لا تستحق مباحها العابرة كثير عناء ، الأمر الذي يصرّف إلى العمل للأخرة - جهد الاستطاعة - باعتباره التخيرة النافعة والزاد المفيد .

فترتب على هذا المنحى السلوكي القصدى . أن يعدّ حلاج الأسرار نفسه موجوداً دينياً لا قيمة له ، ولجّ في إهدال العناية بالجسد ، وحرص على إدخال قدر قليل من الغذاء ، لكف الفاعلية البدنية عن النشاط الحركي ، وكان من نتيجة ذلك ارتباط الانحطاط العضلي بسكينة عقلية انصرفت إلى التركيز على موضوع واحد بعينه ، لا تتركه ، هو الوجود الإلهي ، كما تلقفه الحلاج من النصوص القرآنية وتعاليم أساتذته المتصوفة ، وما صدته أصوات إبهال الظالمين بالبيت الحرام ، يجأرون إلى الله بدعاوى الذل والانكسار والخيبة وانعقاد الرجاء عليه دون سواه .

وترابطت في الذهنية الصوفية هذه ، تلاوين متعددة من الاندياح في تجربة الحب الإلهي والقناء في اللانهائي والإيمان العميق بأن ما يعيش في الإنسان حقيقة - هو الله ، الذي خلقه فسواه فعده وركبه في صورة شاءها ، على غير اختيار منه أو قصد : للملك كان مكوث الحسين للعمرة - عاماً - في صحن البيت العتيق ، تحت لفتح الحر والقر ، يغاني في اضطهاد نفسه برهاناً على تبعيته لله ، في حالة صوم وصمت دائمين ، ابتداء بالعنراء ومريم ، التي فعلت ذلك استمعداداً لميلاد كلمة الله فيها ، ولسانه يلهج بالقول : « لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الأرض للابت » (٧) :

(٧) ماسينيون : المنحى الشخصي لحياة الحلاج ص ٦٦ .

عارك أبو المغيث شوقه المتصاعد إلى اكتشاف الحقيقة بالتأمل ، وأغلق باب طموحه في وجه المناقشات الفلسفية والكلامية ، التي كانت تدور في « التوحيد » وقضاياها ، وأخذت أقواله باعتبارها خلاصة الحكمة ، أو تزيية عن البحث والتفنيد . وأشار إلى قناعاته من باب وصف « المواجيد » ، ملتصقاً لها الشيوع ، برغم ظاهر اختلافها مع جانب عريض من معتقدات الجمهور والمتصوفين المخالفين الآخرين . يقول :

مواجيدٌ حتى أوجد الحق كلها

وإن عجزت عنها فهو الأكبر

وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة

تنشي لهيباً بين تلك السرائر

إذا سكن الحق السريرة ضوعت

ثلاثة أحوال لأهل البصائر (٨)

دأب المقيت بعد عودته إلى الأهواز ، على وعظ الناس وإشهار آرائه ، فأنار حفيظة الصوفيين الآخرين عليه ، ولاسيما بعد أن نبذ خرقهم لينكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، الذين كان منهم « سنيون » من أصل آرامي وفارسي ، ومسيحيون دخلوا الإسلام بعد أن تخرجوا من المدارس « النسطورية » في دير « قسا » وتقلدوا مناصب الوزارة ، ومنهم « معتزلة » محصلون ، و « شيعة » من كبار موظفي الخراج (ابن الفرات ، ابن نويخت) . وقلب ذلك القلوب عليه ، إذ استطاع معارضوه إثارة شغب العامة ضده ، واتهموه بالشبهة والاحتيال بنثر الأغذية والدرهم على الفقراء والمعجزات الزائفة :

(٨) القزويني : أخبار الحلاج . رقم ٢٨ .

وقد ساعد ذلك في استمرارية الشحن الانفعالي - من جهة ثانية - لدى صوفينا . إذ عضد موقفه الاعتقادي بوجود الأتباع ، الذى يبرهن على نحو واقعى صواب النظرة الحلاجية ، أو شرعيها على الأقل : وترافقت عوامل التعزيز الاجتماعى بكثير من الجهود الجماعية لتأكيد الوجود الفاعل لفكر الحلاج واتجاهه ، بغض النظر عن الدوافع والغايات السياسية التى استترت وراءه أحياناً :

فأدت هذه الظروف مجتمعة ، إلى الدخول فى فاعليات شخصية مزدوجة الطابع ، اتخذت سمة « للممارسة السلبية » أحياناً ، وشكل « للممارسة الإيجابية » أحياناً أخرى ، فقد كان من جملة الإجراءات العملية لدى مفكرنا ، رحيله إلى « خراسان » بيث دعواته فى المدن ، ويرابط فى الثغور ، خلال خمس سنوات من عمره . ثم عاد إلى « الأهواز » التى خلفها طالباً الأمن ، فأقام فى « بغداد » يحيط به المؤيدون :

ولما داخله الحزين إلى أيام مجاورته البيت العتيق ، قصد « مكة » مع أربعمائة من تلاميذه ، ليفرض - بشكل أو بآخر - وجوده القلبي على مخالفيه ، كما فعل النبي يوم « فتح مكة » : فأثار نقمة معارفيه الأنداد والأعداء من الصوفيين القدامى ، الذين جردوا حملة ضده يدفعون عن مراكزهم الدينية والسلطوية ، ويهاجرون مواقفه السلوكية والاعتقادية ويدعو إلى الجلاص منه واصفينه بممارسة أعمال السم والاتصال بالجن : اضطرب صوفينا فى زحمة تلك المعارضة إلى استئناف أسفاره ، فتوجه إلى بلاد « الهند » و « التركستان » يقابل الصوفيين ، من أتباع الديانات الأهلية غير الإسلامية ، فيهم « المانوية » و « البوذية » ، يجاريهم فى المهادنة ويجارونه ، وصعد نهر « السند » حتى وصل « كشمير » ثم « ماسين » ، وتعمقت صلواته بالسالكين فى تلك المناطق ، رغم اختلاف المضامين الاعتقادية والأصول الدينية :

وعاد حاجباً إلى البيت العتيق ، للمرة الثالثة حوالي سنة (٢٩٠ هـ)
 لكن إقامته لم تطل ، فعاد إلى بغداد ، وصرح برغبته في أن يموت
 « كافرأ بشريعة الإسلام » ، وأقام في بيته كعبة مصغرة وكان ،
 يصلي في الليل عند القبور ، ويلقي في النهار أقواله في الطريق على الناس ،
 صائحاً : « يا أهل الإسلام ، أغيبوني ، فليس (الله) يتركني ونفسي
 فأنس بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهلمنا دلال
 لا أطيعه » (٩) :

لقد استولت فكرة التضحية بالنفس على الحلاج ، إلى درجة المطالبة
 - جهراً - بتلمير الجسد وقتله . وطغت الغاية النهائية للهطلق على
 تأمله ، حيث رأى أنه لا يقصيه عنها سوى مادية البدن ، ولا تبلغ بغير
 الانفلات من هذا الأسر القاهر ، وتحركت ، طاقة التلمير ، إلى أقصاها ،
 زاخرة برغبة جامحة في التخلص مما هو آفي ، طموحاً للوصول إلى ما هو
 باق ، غير قابل للتأثر أو العلية . حتى أنه صاح في جامع المنصور ،
 بالناس ، قائلاً : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي ، فاقتلوني . .
 إقتلوني تؤجروا ، واسترح . . ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من
 قتل » (١٠) .

وبهذا تنكشف قضية أساسية وهامة ، تأصلت في أعماق التصوف
 - من حيث هو طريقة في الممارسة الدينية - في مختلف مراحلها ، هي
 قضية المثيرات الانفعالية الدينية المتناقضة ، التي يتلقاها السالك في طريق
 معاناته في تعميق العلاقة بالله جود الحق :

إذ أن هذا يقتضى - من طرف - التخلص من جميع المعيقات

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

(١٠) المرجع نفسه . رقم ٥٠ .

الاجتماعية والإجراءات الشكلية ، التي تغلو لا قيمة لها ، بالقياس
لكنه وماهية الاتصال بالله ، إذ تنتفي الوسائط والوسائل ، ولا يبقى سوى
الحق والخلق ، كما أن ذلك يقتضى - من طرف آخر - التمسك بما يقوم
به المسلمون الآخرون ، من إجراءات شكلية وتقليد جماعى دينى ،
للتدليل الفعلى على استمرار المسلم فى حظيرة الدين ، فالخروج منها
يهلر دمه ويقتله .

وينشأ عن هذا النوع من المعطيات بنوعها : صراع بين الإقدام
والإحجام ، يؤدى بملوك الصوفى إلى التارجح بين : مسابرة جمهور
المسلمين فى أفعالهم النسكية وعباداتهم العملية ، ومخالفتهم فى ذلك - تبعاً
لطبيعة المنهج التعبدى الذى يأخذ الصوفى به نفسه ، ويؤدى لهذا - أيضاً -
إلى شعور السالك بالقلق تجاه ما يفعله فى الحالتين : :

فهو يشعر بعدم الرضى ، تجاه تمسكه بالإشكال المحددة للمناسك
ومتطلبات العبادة ، المرسومة مسبقاً للجميع دون تمييز ، نتيجة مقابلتها
بالمبدى الذى يمكنه بلوغه ، إذا استطاع أن يتحلل منها :

وهو يشعر بالفشل ، تجاه سعيه الدائب لتجاوز العلاقة السطحية بين
الوجود الواجب والوجود الإنسانى ، نظراً لعدم قابليته الطقوس الشائمة
للوصول إلى حالة خاصة ، تزول معها مشاغل الدنيا قاطبة ، ويتخلص
للسالك مطلوبه :

لذلك يتحول التصوف إلى « محنة شخصية » تتطلب قدراً عالياً
من الشجن الانفعالى ، وينتقل الشخص فيه من أقصى طرف لإحباط إلى
أقصى طرف سنبى ، فى محاولته المستمرة لصياغة التعبير عن حقيقة ما يتبعه
للوصول إلى الإلهى ، والفوز بما هو غاية أخيرة ، حث الخالق على
ضرورة العمل لإدراكها ، وفاضل بين المؤمنين فى هذا السبيل على
أساسها ، وكلا وعد الحسنى ، لكنه قرب بعضهم دون بعض .

يقول أبو المغيث : « أنا بما وجدت من روائح لسيم حيك ، يا الله ، وعواطر قلبك ، أستحضر انزاسيات ، وأستخف الأرضين ، والسماوات . وبمحكك لو بعث منى الجنة بلمحة من وقتي ، أو بطريقة من أحر أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك ، لاستهوتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استنارك مني : فاعف عن الخلق ، ولا تعف عني ، وارحمهم ولا ترحمني ، فلا أخاصمك لنفسي ، ولا أسألك بحقّي ، (١١) .

هكذا - أيضاً - تستوى على صوفينا دفقة العزة والنوب والاحقاد بالملطق ، ويرفض الراحة والدعة والهلوو وحياة الجنة الناعمة ، ويشترى بها الحرمان والمجاهدة والتعذيب والتعب والمصانعة ، رافضاً الرحمة من العذاب الذي يدعو الباريء أن يخصه به ، كمن يحقق التفرد عن بقية الراغبين ، ويقدم برهاناً حقيقياً على طلب ذات الله لذاته ، وفق ذاته ، دون أدنى شغل بما وعد وفيما هدد ، باذلاً دون ذلك حجاب الجسد الذي يمنعه من دوام الكشف ، ويخصمه بلواحق الاستتار والتناسي :

وقد كان حلاج الأسمرة يتجنب انتقاد التسميات المميزة للفرق الإسلامية ، واستخدم مصطلحات الفرق المختلفة دون تمييز . التزاماً بموقفه القائل : « إذا استوى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عبادته بالعبادة عليه ، حتى يقرب العبد مقبلاً عليه ، (١٢) ، وإن دعوى العلم (بالله) جهل ، تولى الخلعة سقوط الحرمة ، الاحتراز من حربته جنون ، الاغترار يصلحه حماقة » (١٣) .

(١١) المرجع نفسه . رقم ٤٤ .

(١٢) القزويني : أخبار الحلاج ، رقم ٣٦ .

(١٣) المرجع نفسه ، رقم ١٤ .

هذه القواعد تجعل التصوف - في نظر الحلاج - السلوك الأمثل لإدراك الوجود على ما هو موجود ، من حيث أنها محمول دون ادعاء العلم بالله ، وتجعل العابد السالك في طريق تخلو منها الموانع ، وترتفع منها الأحكام بمجانفة الخلال والاتصاف بالحرام ، وتتبدى الطريقة ضرورة الاستعداد لمحاربة الله وبلائه ، بغير محاولة لاقتناء ذلك الأوار ، لأن المصالحة وهم يورث الحماسة ، وقل لا يداخه غرور :

وقد سبق أبو المغيث صوفية المسلمين ، إلى القول بنظرية « النور المحمدي » إذ رأى قدم نور النبي محمد ، وجعله مصدر الخلق جميعاً ، وعنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات الأخرى ، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي ، وفيه كانت صورة الإنسان كاملة ، فهو خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين :

يقول في فصل « طاسين السراج » موضعاً موقفه : « طس سراج من نور الغيب ، بدأ وعاد ، وجاور السراج وساد ، قمر تجلي من بين الأقطار ، برجه في فلك الأسرار ، سماه الحق أمياً لجميع همته ، وحرماً لعظم نعمته . ومكباً لتمكيته عند قربته . شرح صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره ، فأظهر بده ، طلع بده من عمامة اليامة ، وأشرقت شمس من ناحية تمامه ، وأضاء سراج من معدن الكرامة » (١٤) . بعد هذه الإشارة إلى صفات النبي محمد ، ومفاضلة دعوته الصادقة التي انبجعت من ناحية تمامه ، ومقابلتها بدعوة « مسيئة » الكاذبة التي انتشرت في اليامة (١٥) ، ينصرف الحلاج إلى بيان فضل نبي الإسلام على سائر الأنبياء ، وفي ذلك تعبير بالغ عن حرصه على إعطال جهود « مسيئة » إلى عبادة « الرحمن » قبل بعثة محمد ، بعد أن طاف في

(١٤) الحلاج : كتاب الطواسين ص ٩ .

(١٥) أنظر تفصيل دعوة « مسيئة » في كتابي : التصوف العربي .

ص ١٠٨ وما بعدها .

الأسواق التي كانت بين دور المعجم والعرب ، يلتقون فيها للتسويق والبيعات ، كأسواق : الأبله ولقة والأنبار والحسيرة ، وكان له أتباع كثيرين ، حتى أن « قريشا حين سمعت : بسم الله الرحمن الرحيم ، قال قائلهم : دق فوك ، إنما تذكر مسيلمه رحمن اليامه » (١٦) ، وقد وصل تأثيره في أتباعه حلوداً بالغة (١٧) .

يرى صوفينا أن « أنوار النبوة من نوره (محمد) برزت ، وأنوارهم (الأنبياء) من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنوار وأظهر وأقدم من القلم ، سوى نور صاحب الكرم ، هدته صيقت الحسم ، ووجوده سبق العلم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم » (١٨) .

١ : يلاحظ - هنا - المسمى الذي بلغه الحلاج في تعظيم نموذج النبوة المحمدية ، حتى إنه جعله الله نفسه ، أو جعل الله حالاً فيه ، أو جعله قديماً مع الله . فهو قد جزم بأن وجود محمد قد سبق العلم ، وأن اسمه قد سبق القلم ، الأمر الذي يعنى اعتبار « العلم شيئاً » موجوداً - أى ليس عنماً بالتحريف ، وزاد على ذلك قوله فيه : « الحق به ، وبه الحقيقة ، هو الأول في الوصلة ، هو الآخذ في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة » (١٩) ، ولم يتسن له ذلك كله ، إلا بسبب ضعف اطلاعه على المنطق وصلته بالبراهين المستخدمة في التوحيد ، رغم الاستفادة من قضاياها أحياناً ، كما سيظهر بعد :

(١٦) اليعقوبى : أديان العرب ج ١ ص ١٢٠ . السهيل : الروض

الاتف ج ٢ ص ٣٤٠ .

(١٧) أنظر : تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٨٢ وقائيتها .

(١٨) الحلاج : كتاب الطواستين ص ١١ .

(١٩) المصدر نفسه ص ١٣ وقائيتها .

وإذ تصدى لمباحث « الإيمان » ، رأى أن : « الكفر والإيمان
 يفترقان من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » (٢٠) ، وقد سنل عن
 الطريق إلى الله ، فقال : « الطريق بين اثنين ، وليس مع الله أحد .
 فقال السائل . بين : قال : من لم يقف على إشارتنا لم ترشده
 عبارتنا » (٢١) .

وحدد رأيه في « الوجود الواجب » وما يعرض لنا من مظاهر
 الكون ، قائلا : « يلزم الحدوث لأن القدم له . فالذي بالجسم ظهوره
 فالعرض يلزمه ، والذي بالأداة اجتياحه تقواه تمسكه ، والذي يؤلفه
 وقت يفرقه وقت ، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذي يظفر
 به الوعم فالنصوير يرتقى إليه ، ومن آواه محل أسركه أين ، ومن كان
 له جنس طالبه كيف » .

بعد هذه المحاكاة « الكلامية » التي تعتمد مكتسبات المنطق الصوري ،
 وتجري في تيار البراهين الشائعة لدى جمهرة من الفرق الإسلامية في
 التوحيد ، ينتقل الحلّاج من تحديد الوجود الواجب بطريقة النقي . إلى
 تحديده بوصف الإثبات ، فيرى : أن الله « سبحانه لا يظله فوق
 ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند . ولا يأخذه خلف
 ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ولم ينفه بعد ، ولم يجمعه كل ولم يوجد
 كان ولم يفقده ليس ، وصمه : لا صمة له ، وفعله : لا علة له ، وكونه :
 لا أمد له . تتزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله
 علاج ، باينهم بقدمه كما باينوه بحنوئهم . إن قلت : متى فقد سبق
 الوقت كونه ، وإن قلت : هو ، فالولو والهاء من خلقه ، وإن
 قلت : أين ؟ فقد تقدم المكان وجوده ، فالخروف آياته ، ووجوده

(٢٠) القزويني : أخبار الحلّاج ص ٥٢ .

(٢١) ديوان الحلّاج ص ٨٩ .

إثباته ، ومعرفته توحيدية ، وتوحيده تمييزه من خلقه . ما تصور في الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ؟ أو يعود إليه ما هو أنشأه ؟ . لا تعلقه العيون ، ولا تقابله الظنون : قربه كرامته ، وبعده إهانته . علوه من غير توقل ، وعجيبته من غير تنقل ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، القريب البعيد الذى ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ، (٢٢) .

هذا الموقف فى تحديد « الماهية الإلهية » يشير إلى موافقة الانجاء العام ، فى رسم التصور العقلى للوجود الإلهى ، حيث كانت تجرى مصالحة بين الآيات القرآنية فى وصف الله وأفعاله ، ومعطيات منطق أرسطو ، إذ يبنى عن « الذات الإلهية » وقوعها تحت أى من المقولات العشر ، ثم إثبات وحدانيها ، من حيث أنها « جوهر » قائم بذاته فى ذاته ولسلطاته ، لا يجوز أن يكون متقوماً بغيره أو حالاً فيه أو معتمداً عليه أو محتاجاً إليه أو مرتبطاً به - إلى آخر هذه التفضيلا الشكلية .

وهذا جانب مما جعل بعض الدارسين يحكمون - فى تقويم الخلاصية - كما حكم « ابن سريج » ، إذ سأله « الواسطى » عن صوفينا ، على النحو الذى فى إفادته هذه : « قلت لابن سريج : ما تقول فى الخلاص ؟ ، قال : أما أنا فأراه حافظاً للقرآن ، عالماً به ، ماهراً فى الفقه ، عالماً بالخديث والأخبار والسنن » (٢٣) ، وقد اعتبرت قضية المناقشة فى تفصيلات مذهبه خارج مهمة الناس :

لكن تجاوز ذلك التحديد ، الذى يتكئ على المقولات العشر الأرسطية ، هو ما أعطى الخلاص صورته الخاصة المميزة - فى إطار

(٢٢) القشيري : رسالة فى علم التصوف - المقدمة ، وهى غير مرقومة .

(٢٣) القزويني : أخبار الخلاص ص ١٠٦ وتاليفها .

التفكير الديني : فقد ذهب صوفينا في « طاسين الأول » إلى أن نعمة
 « موجودين اثنين قدر لهما أن يشهدا ماهية الله الواحد » محجوبة
 عن العقول لا تبلغها ، هما : « إبليس » إمام الملائكة في السماء ،
 و « محمد » إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير : الأول بالطبيعة
 للملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة : بيد أنهما
 - وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة - قد توقفا في « تنصف الطريق » :
 فإن حرصهما الملح وتعنفهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية
 البسيطة ، وإعلانها الشهادة ، لم يكفيا لبيان أن من الواجب : تجاوز
 هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة (٢٤) .

مكثنا يبدو الخيال الصوفي الحر ، لدى تناوله تسويغ مواقفه الخاصة :
 جريئاً في التعامل التشكيلي مع الكون وما فيه من موجودات ، حتى
 لو كانت خاتم الأنبياء ، أو حامل الوحي من الملائكة ، أو الله نفسه :
 إذ يدخل العلاج شخصيته لإصلاح هذا الوضع ، بالتنبيه إليه ، ثم
 تجاوزه بإكثاله ، فيصل بتروعه النفسى إلى المنهى ، ويتخلص من
 الشحن الانفعالى المؤلم . ويصل إلى شاطئ الوطئ والشعور بالارتباط
 مع واجب الوجود . من خلال الاتحاد الكامل بإرادة الله :

ويتابع صوفينا موقفه . حيث يرى أنه في « العهد » لم يشأ إبليس
 احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم ،
 وهو الصخرة الأولى - حينئذ - للحاكم يوم الحساب : يقول العلاج :
 « لما قيل لإبليس : اسجد لآدم ، خاطب الحق : أرفع شرف السجود
 عن سرى إلالك حتى أسجد له ؟ : إن كنت أمرتني ، فقد نبهتني :

(٢٤) لخص ذلك « ماسينيون » في بحثه : المنحنى الشخصى لحياة

العلاج ص ٧٢ .

قال : فإني أعذبك عذاب الأبد ، فقال : أولست تراني في عذابك
نى ؟ قال : بلى ، فقال : فرؤيتك نى تحملنى على رؤية العذاب ،
افعل نى ما شئت ، (٢٥) .

بذلك يبدو أن إبليس كان أكثر انسجاماً مع وضعية ، الذات الإلهية ،
من مجرد إشارة النص الدينى إلى تفضيل آدم على الملائكة وجعله خليفة
فى الأرض ، لأنه كما حمل الأمانة ، فقد حمل العداوة ، وحمل آلام
الابتعاد عن الله ، وكأنما اختارها - على نحو نحى . هذه الرؤيا الكامنة
فى الموقف الحلجى تشكل عصب فكرته فى « الحبة » ، حيث يجرى
اختيار تفضيل ، بين النار - العذاب مع رؤية المحبوب ، والجنة - اللذة
مع الحرمان من المحبوب . النتيجة التى أتيتها الصوفى هى ما يقتضيه
جوهر علاقة الحب ، الذى لا غاية له إلا المحبوب ذاته .

وقد فاضل الحلج بين موقفى « إبليس » و « موسى » الذى تطالع
إلى رؤية الله ، فرأى أن موقف إبليس فى (رفض السجود أقوم ، وهو
أشبه ما يكون بموقف محمد ، وكل ما هنالك من فرق بينهما : أن
محمد لم يرجع إلى حوله بعد توقفه ، فقال : بك أصول وبك أجول ،
بينما رجع إبليس إلى حوله فقال : أنا خير منه . لذا رأى الحلج
أن « فرعون » و « إبليس » مثالان رائعان « للقتوة والثبات على
الدعوة » ، رغم ما لحقهما من لعن ، واتخذهما قده فى الثبات على
دعواه « أنا الحق » ، قائلاً : « فصاحى وأستاذى إبليس وفرعون :
فإبليس هدد بالنار ، وما رجع عن دعواه . وفرعون أفرق فى اليم ،
وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبته » (٢٦) .

أما « محمد » فتوقف فى « المعراج » عند أعتاب الحريق الإلهى ،

(٢٥) الحلج : كتاب الطواسين ص ١١ - ٩٥ -

(٢٦) المصدر نفسه ص ٥١ .

دون أن يجرؤ على أن « يصير » نار موسى الكبرى ، وكان عليه - كما يقول الحلاج - أن يتقدم للدخول في نار الإرادة الإلهية ، حتى يقنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن تفتى نفسه في موضوع - الله .

لذا أعاد محمد « الحج » وأقام شعائره ، أكن لم يتم الإسلام ، وكان عليه لإتمام أن : يردو القبلة إلى القدس ، وإدخال « الحج » في « العمرة » وإذا كان محمد قد وجد ، وترك الوحدة الإلهية محجوبة ، مشوقة ، ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا موقت إلى يوم آت ، تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي ، متجاوزة على الدخول في نزاع مع الرحمن ، حتى تظفر - أخيراً - بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل الانسانية ، وقد غفرت لها خطاياها .

إن موقف صوفينا الصدامي ، المستند إلى « الديدندو » ، يصل إلى نهايته الأخيرة ، حينما يقرر الدخول مع الله في « نزاع » يؤكد وجود « الذات » ، وقاعليتها ، سواء كان الإلهي أو الإنساني هو الذي سيفوز في النهاية ، لأن ذلك سيتخذ صيغة الوحدة الكاملة ، من خلال توحيد الإنسان بالإرادة الإلهية ، وهكذا يبدو طريق الآلام مرجحاً عند أبي المقيت ، بغية الوصول إلى الخلود والسعادة الأبدية ، حيث اللذة الدائمة والأمن بالمطلوب .

وقد ذهب الحنين إلى الحكم بأن إبليس - في توقيفه المذكور - قد أثار خطايا الناس ، ومحمد - بتوقيفه ذلك - قد أحرص على الحساب ، وكانت رسالته أن يعلنها ، ومع هذا ، فإن إبليس - بلعته التي لا خلاص منها - يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ، ومحمد - بتأخيره الموقف - إنما يحسب حساب زمان

تكوين الأولياء ، الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتعلموه .

ويبدو - في النتيجة - أن الحلاج ومن رضى عنه من أتباع أولياء مؤهين ، انطلقاً من التصير المتقدم ، لتجاوز النبي محمد الذي أتى برسالة الإسلام ، وفعل ما توقف عن فعله ، ولا سيما تحويل القبلة من مكة وإدخال الحج في العدة . ويتحقق أن الصوفي الحلاج أعلى مرتبة من خاتم الأنبياء ، يكمل الرسالة التي لم تنته ، رغم قصره . اليوم أكملت لكم دينكم ، (٢٧) .

للك يبنى رأيه في النبي محمد وفي رئيس الملائكة إبليس ، قائلاً بأن كليهما : بمثابة صورة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذي تعلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة ، التي تدخلها في الواحد الأحد . بحيلة من العشق غير متوقفة وخرقة للطبيعة .

إن الشيطان قد أتى - في بدء العالم - أن يتحد بالأمر الإلهي ، الذي دعاه إلى السجود لصورة الإنسان السابقة - آدم ، وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التي لا مشاركة فيها . حبها - كما هي - حياً يقوم على التأمل الصامت ، المقهور المقصور عليها ، كما هي في ذاتها ، عنيداً في الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعة الملائكة ، دون أن يمرؤ على الامتثال للبشرى الجديد ، الفيض البسيط للتواضع الإلهي ، وهذا التجلي للواحد ، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة ، لذلك قال الحلاج :

جُحودى فيك نقديس

وعقلي فيك تهويس

(٢٧) سورة المائدة : الآية ٣ .

وما آدمُ إلا ك

وَمَنْ فِي الْبَيْتِ إِبْرَاهِيمُ

معتبراً أن في الفصل بين الله والخلق ، الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولاً لقيام التناقض في الله . والشيطان الذي بشر الملائكة بالشرعة ، سيئسّر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية ، قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية في الموجود ، وببغض الطبيعة الإنسانية وبصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق ، غير مكترث لشيء أبداً ، حتى إنه ليقول : إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته ، (٢٨) .

هذه الآراء والمواقف والأقوال أثارت السخط على الحسين بن منصور ، وطولب بقتله ، ولا سيما بعد أن أوشك على تحريك الثورة للإصلاح الشامل ، بما كان له من اتصالات سياسية وجولات ، ومراسلات ، مع الأمراء والوزراء وولاة الأمصار والأشراف الهاشميين ومستوى المناصب الأخرى ، إضافة إلى تأثيره في سواد الناس . فهرب إلى مسقط رأسه ، واختفى في بلدة « سوس » في الأهواز . بعد فشل ثورة أصدقائه (سنة ٢٩٦ هـ - ٩٠٨ م) ، الذين أقاموا خلافة « حنبلية برهارية » استمرت يوماً واحداً ، بخلافة « ابن المعتز » . ثم أعيدت الخلافة لغلام صغير ، هو « المقتدر » مع وزير « شيخي » ماهر ، هو « ابن الفرات » .

وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة ، قبض على الحلّاج ، واقتيد إلى بغداد . فاستمر نضاله فيها تسع سنوات ، بعد أن عطل الوزير « ابن عيسى القتائي » الذي كان ميالاً له ، النظر في قضيته ، واكتفى

(٢٨) أنظر : ماسينيون : المنحني الشخصي لحياة الحلّاج . *

بصلبه ثلاثة أيام ، وحبس في دار السلطان . وسمح له بوعظ المسجونين .
وقد كتب خلال هذه المرحلة مؤلفاته الأخيرة ، منها « طابين الأزل »
« والالتباس في صحة الدعاوى بعكس المعاني » ، فظهر جهده واضحاً
جلياً إلى توحيد العبادة روحاً ومبنى ، دون تمييز بين الأديان ،
والمعتقدات .

أعيد النظر في قضية صوفينا الثائر ، ونطق القاضي المالكي « أبو عمر
الحماذى » عليه بالحكم قاتلاً : « يا حلال الدم ، فسلم في (٢٣) ذى
القعدة سنة ٣١١ هـ) لرئيس الشرطة « ابن عبد الصمد » بعد أن اتخذت
الاحتياطات المشددة لمنع اندلاع الثورة الشعبية . وفي اليوم التالي ، جرى
به أمام جمع غفير ، في باب خراسان ، وضرب ألف سوط ، وقطعت
يداه ورجلاه ، وصلب حياً . ولم يجهز عليه ، وفي اليوم التالي ، جز
رأسه ، وصب الزيت على جذعه ، وأحرق بالنار ، وألقي رماده من
أعلى المنذنة في نهرجلة في (٢٦) شباط سنة ٩٢٢ م) .

قال لإبراهيم بن فاتك « لما أوتى بالحسين بن منصور الحلج ليصلب ،
رأى الخشبة والمسامير ، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه ، ثم التفت
إلى القوم ، فرأى الشبلى فيما بينهم ، فقال له : يا أبا بكر ، هل معك
سجادتك ؟ . قال بلى يا شيخ . قال : أفرشها لي ، ففرشها ، فصلى
الحسين عليها ركعتين ، وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب
وقوله تعالى : ولنبلوكنم بشيء من الخوف والجوع . : إلى قوله ،
وأولئك هم المهتدون (٢٩) ، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب ، وقوله تعالى :
« كل نفس ذائقة الموت ... إلى قوله : وما الحياة الدنيا إلا متاع
الغرور » (٣٠) . فلما سلم عنها ، ذكر أشياء لم أحفظها ، وكان مما حفظته :

-
- (٢٩) سورة البقرة : الآية ١٥٥ .
 - (٣٠) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

اللهم بحق قدمك على حدثي وحق حدثي تحت ملابس قدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لي من مطالع وجهك ، وحرمت غيرى ما أبحت لي من النظر إلى مكوناتك سرى . وهؤلاء عبادك الذين قد اجتمعوا لقتلى توصياً لدينك وتقرباً إليك ، فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا : ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد .

ثم سكت وناجى سراً ، فتقدم أبو الحارث - السيف فلطمه لطمه ، هشم أنفه وسال الدم من شبيهه ، فصاح الشبلى ومزق ثوبه ، وضحى على ابن الحسين الواسطى وعلى جماعة من الفقراء المشهورين ، وكادت الفتنة تهيج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا (٣١) .

هكذا كانت نهاية المقيت ، الذى اشتهر عنه قوله : « يمكنى أن أتكلم بمثل هذا القرآن » (٣٢) ، وردد في حالات كثيرة آيات ، قال فيها :

الحبُّ ما دامَ مكثومٌ على خطر

وغايةُ الأمنِ أنْ تلتنو من الحذر

وأطيبُ الحبِّ ما نمَّ الحليثُ بو

كالتنارِ لم تؤثِ نفعاً في الحجر

أأرجو لنفسي بُراً من محبتكم ؟

إذا تيرأت من سمعي ومن بصرى (٣٣)

(٣١) نقله : نيكلسون : التصوف (تراث الاسلام) ص ٣١٧ .

ماستيون : أربعة نصوص للحلاج ص ٥١ .

(٣٢) ديوان الحلاج ص ٢٨ . البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢١

(٣٣) ديوان الحلاج . المتطوعة ٢٤ .

لقد عمد الحلاج خلال مسيرته الصوفية الجاهدة ، أن يفتي « الوحي »
 الإنسانى عن مناقشة « القيمة المثلى - الله » ، من حيث وجوده وصفاته
 وأسمائه ، فرأى أن « التوحيد » خارج عن الكلمة ومن زعم أنه يوحد الله
 فقد أشرك ، فأفاد قائلاً : « الحق تعالى عن الإين والمكان ، وتفرد
 عن الوقت والزمان ، وتزه عن القلب والحنان ، واحتجب عن الكشف
 والبيان ، وتقدس عن إدراك العيون ، وعمّا تحيط به أوهام الظنون . تفرد
 عن الخلق بالقدم ، كما تفردوا عنه بالحدث ، فمن كان هذا صفته
 كيف يطلب السبيل إليه » (٣٤) :

ويبدو أن حرصه ، الذى دفع به توظيف « الديلندو » فى طلب
 الموت على أيدى المسلمين ، قد ترك على النحو المتقدم اعتبار « الغائبة »
 فكرة إنسانية ، تخلع على الموجودات جميعاً بنسب متفاوتة . إذ أثبتنا لله
 ونفاها عن كل ما عداه ، فإذا به يضطر إلى أحد خيارين : أن يدخل الله
 فى الوجود كله ، فيوحد بينهما بالحلول . أو أن يستثنى الوجود الإنسانى ،
 بما فيه من ميول وعواطف وأهواء ومنازع ودوافع وحوافز ، فيحيله
 إلى آلية تخلو من أى عنصر قيمى .

ويؤدى الاحتمال الثانى إلى اختفاء « القيمة » تماماً ، واختفاء « الله »
 الذى هو النموذج الأمثل لها . لذا فإن الاحتمال الأول - الذى انطبق
 على دعوة الحلاج - أدى إلى النتيجة المنهية الصارمة عنده . فى قوله :
 « الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه . فلو وحد
 نفسه على لساني فهو وشأنه ، وإلا فما بانى والتوحيد ؟ » (٣٥) .
 وهذا ما جعله يقول : « إن الأسماء التسعة والتسمين ، أسماء الله

(٣٤) الغزوينى : إخبار الحلاج ص ٨٠ وتالياتها .

(٣٥) المرجع نفسه ص ٩٣ .

الحسنى) تصوير أوصافاً للعبد للسالك ، وهو بعد في السلوك غير واصل ﴿٣٦﴾ .

وبعيداً عن الجانب المذهبي لهذا التصريح الخلاجي، رأى بعض الدارسين أن المقولة السالفة تنبع عن كون الصوفي يكون مع الله بحكم ما وجب، ولا يكون على سره أثر من الأكوان، ويكون وجداني الذات ، لم يشهده الحق غيره ، فهو أعمى عن الكون، ويكون له مع الحق نسب يحمل به الوردات ، ولا يذكر برؤية الكون غير الحق ﴿٣٧﴾ . وهذا مما يعيدنا إلى قضية « الموقف الضمني » في كل سلوك صوفي ﴿٣٨﴾ ، إضافة إلى الإشارة بأن ذلك موقف « شخصي » متعاطف مع حكم قيمي لا يتمتع بصفة الإلزام .

وقد كانت للحلاج وقفات تفسيرية خاصة ، نبعث عن مذهبه ذلك ، تجاه القرآن الذي لم ير فيه إعجازاً له ، نقل « البقل » جانباً منها ﴿٣٩﴾ ، كقوله : في الآية : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ﴿٤٠﴾ ، إذ قال : إن العبد مبتلى بالأمر والنهي ، والله في قلبه استمرار مخاطر دائماً ، فكلما خطر له خاطر عرضه على الكتاب فهو طاعة الله ، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على السنة ، وهي طاعة الرسول ، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على سير السلف والصالحين وهو طاعة لأولى الأمر ويقول في آية : « وصوركم فأحسن صوركم » ﴿٤١﴾ : أحسن .

(٣٦) نقله : طه عبد الباقي سرور : الحلاج : شهيد التصوف

الاسلامي ص ٦٥ .

(٣٧) الموضع نفسه .

(٣٨) انظر : كتابي : غارودي وسراب البحر الصوفي ص ١٠٧ وما بعدهما

(٣٩) انظر : روزبهان البقل عرائس البيان .

(٤٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٤١) سورة غافر : الآية ٦٤ .

الصور صورة أعتقت من ذل « كَن » ، وتولى الحق تصويرها بيده ،
ونفخ فيها من روحه ، وألبسها شواهد البعث ، وجلاها بالتعليم ، وأسجد
لها الملائكة المقربين ، وأسكنها في مجاورته ، وزين باطنها بالمعرفة
وظاهرها بفنون الخدمة ، وخلق آدم على صورته - التي هو عليها -
فأحسن صورته .

وقال في تفسير الآية : « ألسنت بربكم ؟ » ، قالوا : بلى « (٤٢) »
« لا يعلم أحد من الملائكة المقربين لماذا أظهر الحق الخلق ، وكيف
الابتداء والانتها ، إذ الألسن ما نطقت ، والأعين ما أبصرت ،
والأذن ما سمعت . كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب وإليه آيب .
في قوله : ألسنت بربكم ؟ . فهو المخاطب والمجيب . قالوا : بلى ، القائل
عنكم سواكم ، والمجيب عنكم غيركم ، فسقطتم أنتم ، أو بقي من
لا يزال كما لم يزل » .

وقد أشار « ماسينيون » إلى أن الخلاج رأى إمكانية « الاستعاضة
عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما في ذلك الحج » (٤٣) . والسبب
في هذا - عند بعض الدارسين - أن صوفينا « لم يستكمل تربيته الصوفية
على أيدي المشايخ (*) الكبار ، لقد انفصم ما بينه وبينهم مبكراً ، فخلق
منفرداً في القمم العالية ، واصطلى وحده التجربة الصوفية كاملة ،
وألزم نفسه ألواناً من المياهدة والرياضة ، تعتمد فيها القسوة والصرامة .
ومن هنا جاءت تلك البروق الشاطحة ، وتلك الحرارة الدافقة ، التي
امترجت بتعبيرات الخلاج ، وطبعت بمواجيده وأخانه . بل من هنا

(٤٢) سورة الأعراب : الآية ١٧٢ .

(٤٣) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص ١٨ .

★ كذا وردت .

جاءت تلك الصلة الكبرى بين الحلاج وربه ، تلك الصلة العالية الصوت
في حياته ، الصلة التي تجعلنا ونحن نقرأ للحلاج نحس برجل يعيش أنفاسه
مع مولاه ، فهو أنيسه وجليسه ، وحييه ومريه (٤٤) .

ويطل هذا الزعم التأويلي أن صوفيين آخرين ، كانوا على درجة
من المراقبة في التلمذة على شيوخ الصوفية ، وتمتعوا بقلو وافر من
الاطلاع ، قد تابعوا المقيت في مسيرته الصوفية . كما أن التصوف
لم يطلع علينا بتلاميذ - بالمعنى الدقيق - يقلدون شيوخهم ، لأنه تجربة
« فردية » تعنى - في الدرجة الأولى - بالمجاهدة النفسية الشخصية
وقمع الشهوات الخاصة ، للوصول إلى جو ذى صيغة فردية
للعلاقة بين السالك والخالق . ونشير إلى أن أكثر النتائج الحلاجية قد
نشأت بسبب دفع صاحبها بعض القضايا المتداولة بين الصوفيين ، إلى
نهايتها الاعتقادية ، فوصل إلى ما وصل إليه لأنه كان متضمناً أصلاً -
في المعتقد الديني وطريقة تناول الصوفى ، التي تطمح إلى إزالة العوائق
في طريق الوصول إلى حقيقة الحقائق .

لقد رأى الحلاج أن « إسقاط الوسائط » بين الله والناس بسلوك
ديني لازم للمتقين ، وهب إلى ان رسوم الشريعة وفرائضها أمور
ظاهرية يمكن الاستعاضة عنها ، وأن قوله : « لا إله إلا الله » ليست
إلا « كلمة شغل بها العامة ، لئلا يختلطوا بأهل التوحيد » ، وليست
الصلاة إلا مرضاة لله ، و « من ظن أنه يرضيه بالخلمة ، فقد جعل
لرضاه ثمناً » . فإن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف
التوحيد . فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة ، واشتغل باللوائح
الطالعة من معدن الصدق . فإذا ترادفت عليه اللوائح ، وتتابع عليه
الطوالع ، صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوساً ، فبقى

(٤٤) طه سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي ص ٦٤ .

بلا عين ولا أثر . إن استعمل الشريعة استعمالها رسماً ، وإن نطق
بالتوحيد نطق غلبة وقهراً ، (٤٥) :

إن هذا النظر الحلالي يعنى - فيما يعنيه - إقرار القضية الدينية
المهامة التي ترى استحالة وجود أى « قيمة منفصلة » عن التقدير
الإنسانى الشخصى ، وعدم وجود أى « خير منفصل » عن تفضيلنا
وجوده على علمه أو نقيضه ، فجوهر السامى وأساسه - على هذا
النحو - يكمنان فى التقدير والمفاضلة . وحسب تعبير « استينورا »
الفكر الصوفى الغربى : « نحن لا نرغب فى الشيء لأنه خير ، ولكن
يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه » (٤٦) .

هسكدا يبدو أن « القيم » تنبع من الاستجابة للوواقع الحيوية ،
كما تنبع من الجزء الواعى فى الفكر الإنسانى ، إضافة الى صدورهما
[عن محاكاتها العقلية . وبين هذه المصادر تختلف أنواع القيم ، ويختلط
بعضها مع بعض ، بما يكفى الصوفيين - والحلاج واحد منهم - لادعاء
طبيعة واحدة لأسباب الأحكام القيمية التي نصدرها :

فقد حكم أبو المغيث أن : « الأديان كلها لله عز وجل ، شغل
بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم ، بل اختياراً عليهم : فمن لام أحداً
ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه . واعلم ان اليهودية
والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان ، هى ألقاب مختلفة وأسماء
! متغايرة ، والمقصود فيها لا يتغير ولا يختلف » (٤٧) . والشق الأول
! من هذا التصريح - الذى لا يتعلق بفحوى الأديان - يؤدى إلى اعتبار

(٤٥) القزوينى : أخبار الحلاج ص ٧٣ .

(٤٦) انظر : يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة . برتراند رسل :
تاريخ الفلسفة الغربية .

(٤٧) القزوينى : أخبار الحلاج ص ٧٠ .

أن الآيات القرآنية ، التي جعلت الإسلام ناسخ ما سبقه من ديانات ، ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه « (٤٨) ، وأن الدين عند الله الإسلام « (٤٩) نوعاً من اللغو (١) ، وتبلو الدعوة المحمدية والراشدية ، وما بعدها من فتوح تجاوزا غير مشروع لدى صوفينا .

وهذا اتجاه تردد كثيراً من خلال الممارسات الصوفية العديدة ، ولم نعدم صداه الذي أصبح صوتاً قوياً في العصر الحديث ، يدعو إلى « الحوار » بين الأديان جميعاً ، دون تفریق بين ماهو « منزل » وما هو « وضعي » ، مساوياً بين رسالات الإسلام والمسيحية واليهودية والتاوية والبوذية والمناوية والزرمانية والزرادشتية ، وغير ذلك من عقائد قديمة أو أديان مستمدة من وثنيات عاشت على هامش ديانات بسيطة في مجتمعات غابرة (٥٠) .

أما « شهاب الدين يحيى بن حبش » مولود « مهورود » مسنة (٨٥٥٠ - ١٥٥٠ م) ، فقد قصد « المراغة » لتلقي التصوف ، ثم رحل إلى « أصفهان » . وبدأ - بعد ذلك - حياة تنقل وأسفار ، مهتماً بغشتيان جماعات الصوفية ، محباً الوحدة ، يتفرغ فيها للتأمل ، وقد روى صاحب العيون أنه : « كان أوسد أهل زمانه في العلوم الحكيمة ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد النطرة ، صحيح العبارة ، وكان علمه أكثر من عقله لذلك فهو لم يناظر أحداً إلا يزه ، ولم يباحث محصلاً الا أرى عليه « (٥١) .

(٤٨) سورة آل عمران : الآية ٨٥ .

(٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

(٥٠) أنظر : « ولیم سلیمان : الحوار بين الأديان » كتابي : فلسفة

الوحدة المطلقة ، غارودي وسراب الحل الصوفى .

روجيه غارودي : نداء الى الأحياء .

(٥١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٦٤١

قصد ديار « بكر » للإقامة ، ونزل بلاد الروم والشام ، وامتحضره الملك « الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي » في حلب (٥) ، مع أكابر المدرسين والفقهاء والمتكلمين ، لسمع ما يجري بينهم من المباحث والكلام : فتكلم « السهروردي » بكلام بان له فضل عظيم وعلم باهر ، فحسن موقعه عند الملك الظاهر ، وقربه ، وصار مكيباً عنده : مختصاً به . فازداد تشنيع أولئك عليه . وعملوا محاضرة بكفره وسيروها إلى دمشق ، إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا : إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر ، وكللك إن أطلق ، فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد (٥٢) .

تلمذ « السهروردي » - في البداية - على « مجد الدين الجلي » ، وطلب « من عنده حبرا عن العلوم الشريفة » . فأعياه فشل عانى منه « ثلاثين سنة في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم » . فأبدى احتقاره لمظاهر السلطان والأمور الدنيوية ، يلبس الثياب المهلهلة أحياناً ، والأثواب الوامعة الطويلة والعمامة الزاهية الألوان في حالات .

روى ٢ : « حود بن رقيقة » قائلاً عن صحبته السهروردي : « كنت ولياه نتمشى في جامع ميفارقين ، وهو لابس جبة قصيرة مضرية زرقاء . وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفي رجله زربول ، ورافي صديق لي ، فأقني إلى جانبي ، وقال : ما جئت نتمشى إلا لهذا الخربندا ؟ . فقلت له اسكت ان هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاطم قول وتعجب ، ومضى (٥٣) .

فهذا النمط من السلوك الزهدي في اللباس وغيره ، كرمه الاتجاه الصوفي العام ، في الوصول إلى مدارك المعرفة الإلهية ، عبر إشغال

★ كان نزوله حلب سنة (٥٧٩ هـ) ملتحقاً بالمدرسة « الحلاجية » ،

(٥١) ابن أبي أصيبعة : المرجع المذكور ص ٦٤٢ .

(٥٢) أنظر : عيون الأنباء ج ٢ ص ٢١٩ .

العناية بالبدن والمظهر ، وما ينطوى عليه ذلك من استثمار « الديدنلو » في مراقبة وأفعال . يتحقق فيها الشعور بانخالفته - وما يرتبط بذلك من علو وخصوصية - لدى الشخص الصوفي ، وهذا مما كان في جملة الأسباب الهامة التي دفعت بهذا النفر من السالكين الدينيين إلى تجريد همهم ، باتجاه إختيار الرياضيات البدنية الصعبة والإعراض عن الاشتغال بلذائد الطعام والشراب ، منصرفين إلى ما أعربوا عنه من سعى قيمى لإدراك « واجب الوجود » الذى يمنع الاشتغال به كل اشتغال يمكن بسواه ، رغم اختلاف آفاقهم المعرفية وتطلعاتهم المذهبية ، وما وصلوا إليه من مفارقات .

قال ابن العماد : كان السهروردى أسطأ أذكىاء بنى آدم ، وكان رأساً فى معرفة علوم الأوائل ، بارحاً فى علم الكلام ، مناظراً محجاجاً ، مترهداً زهد مزدكاً وفراغ . مزدحياً العلماء ومسمزناً ، رقيق الدين ، وكان يريد أن يملك الأرض » (٥٤) .

وأفاد « ابن خلكان » : أن « السهروردى شافعى المذهب ، إلا أنه منهم بانحلال العقيدة والتعطيل ، ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين ، واشتهر ذلك عنه » (٥٥) ، ووصفه ، ابن شبة « فى كتابه » تاريخ الإسلام « بقوله . « كان السهروردى ذقياً الهمة ، زرى الخلقه ، دنس الثياب ، وسخ البدن : لا يغسل له ثوباً ولا جسمأ ولا يداً ، ولا يقص ظفراً ولا شعرأ ، وكان القمل يتناثر على وجهه ويسمى على ثيابه ، وكان من يراه يهرب منه » (٥٦) .

ألف السهروردى عدداً من الكتب بالفارسية ، وأكثر منها بالعربية ، إتسمت جميعها بالصبغة « الحلاجية » ، التى تشهد بالرابطة بين حائليهما

(٥٤) ابن العماد : شذرات النب ج ٤ ص ٣٩٠ وتاليتها

(٥٥) و (٥٦) نقلهما صاحب « الشذرات » فى الموضع المشار إليه .

وفكريهما : كما كثرت فيها أفكار ، الأفلاطونيين المحدثين ، وعقائدهم ، ولا سيما المناخرون منهم - أمثال : أبرقلس ودمستقيوس - بما فيها من عمق نظري يربط المشاعر الدينية بحركة التأمل ، بحيث يمارس الفكر نشاطاً تفكيرياً شخصياً للوجود والعالم ، كما نلمح في كتبه آثار العقيدة « الزرادشية » ، التي استقرت في جميع الفلسفات والأفكار الفارسية بنسب مختلفة ، ومعها عقائد « الصابئة » ، التي تبدو ظاهرة - خاصة - الترابيل التي وجهها صوفينا إلى ملائكة الأفلاك (٥٧) ، إذ تنضج بنوع من « الاستبطان » الشخصي للنص الديني ، لتحقيق النوحيد ذاتياً .

ولا نعدم في آثار السهروردي ، وجود النظريات والحجج التي قال بها الشكاك والواقيون ، وأخذها عنهم المتكلمون المسلمون : فقد أخذ عن « الروافية » القول بوحدة الالاميايزات ، ونظريتهم ونظرية « الشكاك » عن ذاتية الصلات أو استحالتها - وشارك علماء الكلام أفلوطينيهم في الحكمة الإلهية : ورأى أن كل شيء إنما هو لأصلح في أصلح العوالم الممكنة (٥٨) .

فقد انطلق يحيى من فكرة رئيسة ترى : « أن الممكن الأخص ، إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (٥٩) . ورفض تحديد « الأرسطية » لعدد العقول المتفارقة العشرة المحركة لأفلاك السماوات ، بحجة أن ذلك سيجعل وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ، من حيث أنها - جميعاً - مسبوقة بالماهية الإلهية ، ورأى أن ذلك لا يمكن إثباته بالبرهان : العقلي ، وإنما بالانسلاخ عن هيكل البدن ومشاهدة الأنوار القاهرة ، كما فعله « أفلوطين وهرمس وأعاثاذيمون وأناذوقليس » ومن سبقهم من حكماء المنود والفرس ..

(٥٧) أنظر : كتابه : الواردات والتقديمات .

(٥٨) أنظر : فان دن برغ : دائرة المعارف الإسلامية .

(٥٩) السهروردي : حكمة الاشراف ص ٣٦٧ .

وقال بأن مبدأ الصوفي هو : « إذا كان الناس في الفلك يعتبرون
 رصد شخص أو شخصين للتقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاء
 والروحانية التي قام بها أوتك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ .
 ومن لم يدق بهذا ولم تقنعه الحجة ، فعليه بالرياضيات وخدمة أصحاب
 المشاهدة » (٦٠) . مساوياً - على نحو غير مشروع - بين ملاحظة
 الظواهر الطبيعية والتطورات الذهنية ، معتبراً أن ما يصل إليه السالك
 من تفكير في قضايا الوجود بمثابة إكتشاف القوانين الفيزيائية . وقد
 ساعد على ذلك ضآلة المعلومات الفلكية والطبيعية والرياضية المتوافرة
 آنذاك ، إضافة إلى ضعف صوفينا في القدرات العلمية .

ونقد « النطق الصوري » باعتباره « أداة » قاصرة - وحدها -
 عن ترك الوجود على ما هو موجود ، وقال بضرورة تراق الدوق
 بالعقل : فالعقل الذي يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد من
 الذوق ، ليس من الثقة فيه إلا طمثنان إليه بحيث ينتفى كل شك فيه
 وتزول كل شبهة ، ولا بد من إضواجية أداة المعرفة ، والتزواج بين
 الفلاسفة والتصوف . ولذلك كان السهروردي « رافضاً عن نفسه التمشاغل
 بالعالم الظلماني ، طالباً بجمته العالية مشاهدة العالم الروحاني ، فإذا استقر
 قراره وهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المبردات أستاذه ، حتى ظفر
 بمعرفة نفسه ، ونظر بعقله إلى ربه ، ثم وقف بعد هذا على كلامه » (٦١)
 يعكس هذا القرار السهروردي الموقف العام الذي اتخذه صوفينا تجاه
 الفاعليات العقلية ، التي كانت أداة السابقين من فلاسفة وعلماء
 كلام ، في الوصول إلى الغاية النهائية من الاعتقاد اللدني ، الذي أرادوا
 له القيام على قاعدة متينة من البرهنة النظرية . فهو يستبدل بالحجاج

(٦٠) المصدر نفسه ص ٢٧١ .

(٦١) الشهرزوري : نزعة الأرواح ص ٢٣٠ .

العقل « فاعلية نفسية غامضة » عامة ، يختلط فيها ما هو « قلى بما هو نفسى وما هو بدنى ، كما أنها لا تخلو من وجود منقولات ، مأثورة من السابقين ، مشحونة بأضغاث أحلام اليقظة والعقائد الدينية الساذجة : فيحيل ذلك كله إلى مخزون يستنى منه مسوغات ما يذهب إليه الفكر الصوفى ، الذى آتى على نفسه أن ينظر إلى الله فى كل شىء دون استثناء ، بعد أن ربط - على نحو سميجى - بين موجد الكون والإنسان :

اشهر يحى بحكمته فى « النور » ، واستخدمه تفسير : الضرورة والخلو والوجود والعدم والجوهر والعرض والعلة والمعلول والفكر والإحساس والجسم والنفس - وما يرتبط بذلك - على نحو إشراقى . فقد رفض ظهور « الماهية الأولية » « الأصلية فى عالم العناصر ، بمثابة أحد العناصر الأربعة (النار ، الهواء ، الماء ، التراب) ورأى أن النار العنصرية « آخر النور الإسفهد الأنسى » وخليقة الله بين العناصر ، كالنفس البشرية بين الأجسام (٦٢) . أما الرابطة بينها وبين « الجلالة الساطعة » فتبتدى على صورة « السكينة » التى هى « المحصرة النورانية » التى تأتى لتسكن النفوس المطهرة ، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة ، وهى التى تجلت للنبي « موسى » « لما » « نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة » (٦٣) ليتلقى من ربه حديثاً سرياً (٦٤) .

مقابل منابع النور تقوم « البرزخ » (٥) ، وهى الأجسام عامة ،

(٦٢) السهروردى :حكمة الاشراق ص ٤٣٤ .

(٦٣) سورة القصص : الآية ٣٠ .

(٦٤) السهروردى : الألواح العسادية . ورقة ٧٦ ، ب .

★ جمع برزخ : وهو (لفة) الفاصل أو الشىء الذى يجب بين شيئين .

وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية . فالبرزخ هو في ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو لا يدل على النور بالقوة ، بل هو سلب محض . وعلى العكس : النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أي ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يلزم ذاته بشيء زائد عليها ، وإلا لما كان ملزماً لذاته ، بوصفها ذاتاً تقول : أنا ، أناية ، ويلزم حينئذ : « أن يكون إدراك الأناية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيره هو مثالها ، وهو محال » (٦٥) .

فحقيقة النور هي الحقيقة الجوهرية للذات ، حقيقة حاضرة لذاتها ، « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد، لـ « هو » ، وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك « أنت أنت » (٦٦) والنسبة بين الماهيات الخالصة الصادرة عن إشعاع النور الأول هي : « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته لا يشار إليها بقولنا : هو ، هي .

هذه الصلة تتكرر في الكون كله ، وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ، فلكل ماهية معشوقها الذي يشاق إليه في العالم الأعلى ، وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سيه وعمده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله » (٦٧) . ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض أنفسنا ، ومكملها الكمالات العلمية ، وروح القدس المسمى عند الحكماء العقل الفعال » (٦٨) ، ولا مجال في ذلك كله لمنطق « أرسطو » ، أو لأداته - العقل .

-
- (٦٥) السهروردي : حكمة الاشراف ص ٢١٩
 - (٦٦) المصدر نفسه ص ٢٨٥ وتاليتها
 - (٦٧) السهروردي : هيكل النور ص ٣٠٢
 - (٦٨) المصدر نفسه ص ٢٨٠

يبدو من خلال ما تقدم ، أن السهروردي قد اصطنع للتعبير عن مذهبه رموزاً خاصة - استقاها مما وقعت عليه يده من متاح المعارف آنذاك - يدل بها إلى المعاني التي في ما سماه « علم الأنوار » . فقد أخذ بازواجية النور والظلمة ، ورمز للروحاني بالنوراني ، وللماضي بالظلماني ، وللعقول بالأنوار ، وللعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة . ولانفوس بالأنوار المدبرة ، وللأجسام بالبرايخ ، وإلى الله بنور الأنوار ، فالنور هو المبدأ الأول لكل وجود وكل ما سواه حادث ويمكن ومفتقر إليه . بقدر ما هو قديم وواجب وغنى . إذ أنه وإن كان في لاوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر : ولا شيء أظهر من النور ، فلا شيء أغنى منه عن التعريف ، (٦٩) :

بعد هذا السعي يرتب صوفينا على إحاطة نور الأنوار بجميع الأنوار ، لشدة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه اللطيف فيها ، مجموعة من الخصائص المتداولة في علم الكلام لواجب الوجود ، هي :

القيومية : لقيام الجميع به .

القدسية . لأنه منزّه عن جميع صفات النقص .

العظمة والعلية : إذ لا أعظم ولا أعلى منه بين الأنوار جميعاً :

القهار : هو قهار ، لأنه يقهر ما دونه من الأنوار لشدة إشراقه وقوة لمعانه :

الغنى : هو غنى مطلق ، إذ ليس وراءه شيء يفترق إليه ، ولا هوته شيء يستغنى عنه :

الوحدانية : هو قبل ذلك كله ، وبعد ذلك كله : واحد ، فينشأ عنه أنه نور الأنوار ، وواجب الوجود بداته ،

(٦٩) السهروردي : حكمة الاشراق ص ١٠٦ .

وما عداه واجب به ومفتقر إليه ، يستمد وجوده

منه : . . .

واضح أن ما ذهب إليه ابن حيش في فلسفته الوجود ، على أساس نظريته الصرفية إلى النور ، والتعريفات اللفظية المتضمنة في المفاهيم الألفية ذاتها ، إنما يمثل واحداً من النماذج الدالة على إغراق المتصوفين في بعض التفصيلات الطبيعية الخاطئة - بسبب ضآلة المتوافر التجريبي آنذاك - وترتيبهم عليها جميع المعلومات الناعمة لفكرتهم عن الله والكون والإنسان . فقد ظن صوفينا أن « وضوح أو ظهور » النور كاف بحمله حقيقة الحقائق ، التي لا تحتاج إلى تعريف أو شرح أو إيضاح ، متصوراً الابتعاد عن مشكلات المذاهب الأخرى وما يرفع أمامها من احتياج لبرهنة « وضوح » قضاياها الأولية في التأسيس المذهبي . ولم يتم ذلك للسهوردي إلا بفضل « جهل » ما هو متوافر حالياً - مثلاً - من معلومات عن طبيعة النور وبنية التشكيلية ، والأساليب الكثيرة لتحويل « الفوتونات » وحييات الأشعة « الأخرى » ألفا ، بيتا ، غاما ، وغيرها .. بحسب الحاجة الإنسانية وما تتطلبه :

إن يجي قد رأى « النور » أشبه بـ « ليزر » لا يمكن الوصول إلى حله ، يتصف بالغموض الأسر ، حيث يقف الصوفى أمامه حائراً : يلاحظه وهو يملأ الوجود فجأة دون وسائط مفضوحة ، ويتخلل الأماكن دون استئذان ويحتجب طبيعته عن العيون كالرمز الذي لا قرار له يقبل كثيراً من الاحتمالات والتأويلات والتفسيرات ، يفتنى ويتسع ويتعاطف دون قيد . فربطه بالتأملات والمشاعر والمطامح الشخصية لديه ، في الوصول إلى سبر حقيقة الأشياء ، والدخول إلى باطن الموجودات لمعرفة سرها الدفين ، وكان من ذلك أن خلغ تلك الأسماء المشتقة من النور

على الموجودات جميعاً ، وبحسب ما رآه في الفلسفات الفارسية واليونانية ، فلم يكن له أكثر من فضل صياغة الآراء المتعددة الطعوم في بوقفة « الخلاج » الاعتقادية ، تاركاً طريقة أستاذه الى ما هو أكثر تعقيداً في التعبير .

وقد صرح أن « التجربة الباطنية » لإدراك الحكمة التي وصل إليها ، إنما تكون في : « ذوق إمام الحكمة ورئيسنا إفلاطن (٥) صاحب الأبد والنور ، وكذا من قبله زمان والد الحكماء هرمس . . وطريقة حكماء القرس مثل جاماسف وفرشاد شور وبوزرجمهر (٧٠) التي كانت مرموزة ، ولا رد على الرمز » لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والمفهوم - وهو ظاهره - غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقوليلهم غير المرادة دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز (٧١) :

وذهب ابن حبش إلى أن أحكم الحكماء المتأملين ، هو من يملك التجربة اللوقية ، من يجمع بين المعرفة الفلسفية والتجربة الباطنية للصوفي ، وكتابتها « لطالبي التأله والبحث ، وليس للباحث الذي لم يتأله ولم يعاب التأله فيه نصيب ، ولا تباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله . . فلا إشراقيون لا ينتالم أمرهم دون سوانح بورية » (٧٢) .

هكذا يعود السهروردي إلى تكريس مواقف أقرانه الصوفيين السابقين ، في جعل السالك بعيداً عن الموقف الإيماني العام ، محتصماً بنوع من الفهم والتعبير وطرق المعالجة . ويؤكد على جهود الأفلاطونية

★ المقصود : أفلوطين .

(٧٠) السهروردي : حكمة الاشراف ص ١٦ وتاليتها .

(٧١) شرح قطب الدين « الشيرازي » على حكمة الاشراف ص ١٨ .

(٧٢) السهروردي : حكمة الاشراف ص ٢٥ وتاليتها .

المحدثة والعقائد الفارسية في تأمل الوجود ، والبحث في أصول الاتصال بما هو واجب الوجود ، بغية إدراك الحقيقة التامة ، التي يكون من شأنها : أنس السالك بمحبوبه الذي هو بغيته من دون سائر العالمين ، يتلقى منه حديثاً سريعاً ، إذ يكشف له حجاب ما استمر من العلوم والمعارف ، ويهناً بمصيره ، والله عنه راض :

ويبدو جهد الصياغة المذهبية - في هذا الإطار - متكتناً على رياضة التقرب من الله ، بهجر « لذائد » الطعام والشراب واللباس والبهارج الدنيوية الأخرى ، على النحو الذي مر : إضافة إلى جو « غامض » تشيعه الحالة النفسية الشقية بسبب الخوف من الفشل ، في رحلة الوصول إلى الكشف الإشرافي ، الذي لا ينتظم دون « سوانح نورية » على حد تعبير صرفينا : فتختلط الآمال الزاهية بالسعادة الأبدية المتخيلة ، مع الآلام المثيرة الواقعية المتحققة ، ويغدو الصوفي عرضة لصراع الإقدام والإحجام .

فهر يريد تعميق تجربته التأملية الدينية الشخصية - من طرف - بغية التوصل إلى مرتبة أعلى ، يبنى نفسه أن تكون بداية الكشف الرباني والقيض الروحاني والخلاص من العالم الظلماني ، فيحصل على ما تاقته إليه نفسه ، وهفت إليه مشاعره الجياشة خلال حياته المكابدة ، عبر صروف الحياة المتعبة : وهو يريد الخلاص من ظروف القهر الواقعي ! التي يكرها - من طرف آخر - كل يوم ، فتزيد في درجة الشحن الانفعالي لنظرته السرداوية للعلاقات الاجتماعية مع الآخرين ، تزيد رغبته في الإعرراض عنهم ، رغم ما تفرضه الحسالة الشائعة بين الأغلبية من دوام :

ريتمز السلوك الصوفي كلما صادف بعض التشجيع ، لما يقوم به من ممارسات عملية ، كأن يتكرر تقديم الطعام له ، باعتباره من المنتمين لعبادة المنشغلين عن التشاغل بالتوافه من الأمور ، وحيوته بالمكانة الرفيعة

أو الاستشارة أو الرأى والنصح ، فى أمور الدنيا والحكم والعدل وسواها ، باعتباره مؤهلاً للفتوى الصائبة ، بتأثير صفاء الذهن وحادة التجرد ، مما ارتاض عليه ، وغير ذلك من أمور .

وقد كان ذلك مصدر تأثيرات عديدة ، لدى الصوفيين بحسب اتجاهاتهم المختلفة ، منه ما عرضنا له من دعوة الحلول عند « الحلاج » المحرض على الثورة الشعبية ضد الحكام المنصرفين عن الدين إلى الدنيا . وقد تكرر ذلك مع ابن حبش ، حيث اشتهر عنه تصريحه للسالك فى قضية القرآن ، الذى هو المصدر الأساس فى النص الدينى المعتمد لتقويم تجربة التصوف الإسلامى ، إذ أنه كان يقول : « أقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر ، وأقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك » (٧٣) ، ويضيف إلى ذلك موقفاً يفيد قوله . « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله » (٧٤) ، مما يؤدى إلى وقوع الالتباس فى تحديد من هو القارئ الخلق للحكاية ؟ : وقد كان هذا الرأى مما لفت النظر إلى خطورة الدعوة السهروردية ، وأظهر جانباً هاماً من تأثيرها فى عقول العامة ، الذين خلط بعضهم فى شخصية الصوفى : الله بالإنسان ، وتصدى لدعوات اتسمت بغير قليل من الشعوذة والاحتيال ، وقد غدا « التوحيد » فى هذه التجربة الصوفية - كما يقول ابن حبش - ليس هو إدراك الله بالوحدانية والمذاتية والقومية ، بل تجربة الكلمة الصغرى « النفس » عن حلائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ، ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيه مراتب (٧٥) :

(٧٣) السهروردى : كلمة التصوف - نهاية الفصل الأخير .

(٧٤) السهروردى : المقالات السالمية ، المقالة رقم ١٤ .

(٧٥) أنظر : السهروردى : كلمة التصوف - تعريفات المصطلحات .

أما درجات « الحكمة » عند صوفينا ، فمرتبة في سلسلة رباعية كما يأتي (٧٦) :

١- أن العلول هو في ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه ، والمرآة لا قدرة لها إلا على المحاكاة (الحكاية) ، على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر في المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرآة ، وعلى العكس ، نجد أن من يعرف ما هي المرآة يرجع الصورة التي يشاهدها الشخص الخارج عن المرآة فلننظر - إذن - إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في المرآة ، ولا تعز كمالاتها إلى هذه الانعكاسات ، بل انظر إليها جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة أهل « المشاهدة » .

٢- وفي مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك ، أي أن « معرفته » هي « عين وجوده » ، وأن وجودك ينطوي - إذن - على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك في المرآة ، فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء غيرك أنت .

٣- والآن : فلننظر إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي هي » لا تملك وجودها بذاتها ، ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات :

(٧٦) السهروردي : رسالة كشف الغطا لآخوان الصفا ص ٣٠٧

١ ب . وقد استنبط ذلك « بهتري كوربان » في مقال بعنوان « السهروردي المقبول مؤسس مذهب الاشراف » .

٤ - وأخيراً .. تتحقق المرتبة النهائية ، إذا قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود الأشياء » قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه « الذات » التي تعرف الأشياء ، هنالك ينكشف لك أن « الذات الوحيدة العارفة هي الله » تعالى .

وقد ذهب السهروردي في رسالته « صغير سيموغ » (٧٧) إلى وجوب نسيان الصوفي ذاته ، لينكشف له هذا الترتيب المقتبس عن الأفلاطونية في « عالم المثل » ، وأن ينسى نسيانه الذي يفترضه « ووض التجربة الصوفية » ، فأشار قائلا : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفنى فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بعرفته رضاه بالعارف الذي يعرف ، لا يزال في حال من أتجه قصده إلى المعرفة نفسها :

وقد رتب السهروردي للوصول إلى تمام « التوحيد » خمس درجات ، هي :

١ - حرجة من يقولون : لا إله إلا الله : وهي حرجة سائر الناس ، ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله : :

٢ - من يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء يتقون عن « الهو » الإلهي كل

(٧٧) تعنى « سيموغ » بالفارسية « ثلاثين طائرا » وهي رمز مستخدم من بعض العقائد الدينية قبل الإسلامية . وقد كتبت هذه الرسالة بالفارسية ، نشرها « اشبيس وختك » في ثلاث رسائل « ترجمة فرنسية في مجلة « هرمسيس » السنة الثالثة ، العدد ٣ سنة ١٩٣٩ م . اقتبسها « كوربان » في مقاله المشار إليه .

أنواع « هو » . أى انه لا أحد غيره « هو » يقدر أن يسميه « هو »
لأن كل « هو » يصدر عنه ويشق منه : . .

٣- ومن يقولون : لا أنت لا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من
السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ،
وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

٤- لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه سفة ، وهو
لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود « الثنائية » وجوداً فعلياً ، ولهذا
فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي : « لا أنا إلا أنا » ههنا تسقط
الأوامر والنواهي ، وتختفي كل إشارة .

وقد ذهب ابن حيش (٧٨) إلى أن « موسى » النبي ، بتعبيره « من »
رغبته في الرؤية المباشرة لله ، قد عبر - حقاً - عن رغبة في « الموت » ،
وهي نموذج كامل للحب الصوفي ، ويقول : إن سيناء هي السر المحجوب
في الكتب اللاهوتية ، وفي أمثال الحكماء ، وخاصة في قصة « سلمان »
و « أبسال » التي وضعها الفيلسوف « ابن سيناء » في قصة « حى بن
يقظان » :

ويعض م فكرنا الصوفي ، عبر سياق تطبيق تاريخي يفسر القرآن
على أساسه ، معتبراً المواقف التي مر بها بعض الأصفياء في العهد
الماضي « إنساناً متحد » حوادث في العصر الحاضر . ويقلب استخدام
الصيغة الماضية للأفعال ، إلى صيغ الفعل الحاضر ، ويرى أن ما في
التنصوص القرآنية من إشارات إلى « موسى » وسليمان ونوح ولوط
وعزرا ، هو تعبير عن الواقعي القائم ، ثم يفضي إلى نسا بقوله : « أنا في

(٧٨) رسالة الغربية الغربية ، أوردها « رتر » تحت رقم ٠٩ في الثبت
الذي وضعه لمؤلفات السهروردي - أنظر : مخطوط عاشر ، ١ ،
٤٥١ ورقة ١٣ وورقة ١٣٧ .

هذه القصة ، ، أى هو ذلك « الغريب » الذى تحدث عنه ، وزعم له حوادث جرت مع الأنبياء والرسل .

يقول السهروردى : « إنه من الهادى أبيكم ، وإنه باسم الله الرحمن الرحيم : كم شوقناكم فلم تشاقوا ، ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا فلم تفهموا ؟ ! » واعصم بجلنا وهو جوهر القلك القلمى المستوى على نواحى الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فانفض ذلك ، وقل : الحمد لله الذى أحيانا ، بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلك أهللك ، واقتل امرأتك ، لأنها كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فأركب فى السفينة التى باسم الله يجرها ومرساها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق .

يظهر مما تقدم واضحاً : الجهد الذى بدله . صوفيتاً لمحاكاة الآيات القرآنية ، لفظاً ومعنى ، إلى جانب إصراره على مخاطبة الخلق بلسان الحق الذى يفصح به قوله : شوقناكم ، دعوناكم ، أشرنا ، اعتم بجلنا : وقد اصل تعبيره عن اتجاهه الاعتقادى فى رساله أخرى ، حيث اعتبر « العاشق والمعشوق » بمثابة « القمر والشمس » ، تنعكس عليه أشعتها فتحرق كيانه الذى هو ظلمة بطبعه . فإذا نظر العاشق إلى نفسه ، فلا يبصر شيئاً إلا وهو وحده مملوء بهذا النور ، هناك يصيح : « أنا الشمس » . هذه الصيحة إشارة رمزية واضحة ، تعيد ما قاله « الحلاج » ، حين صاح « أنا الحق » . يملوها اعتبار السهرردى : « أبا يزيد ، البسطامى والحلاج وسواهما عن أصحاب التجريد ، أقماراً فى سماء التوحيد ، ولما كانت أرض قلوبهم تملأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر والباطن ، والله الذى ينطق كل شيء ، هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه (٧٩) :

(٧٩) الموضع نفسه .

فهذا القلق الديني تجاه المستقبل ، الذي تراهى من خلال النصوص
الزسرآنية والنبويه ، طريقاً إلى الجنة أو النار ، محفوفاً بمخاطر الخيسدة
عن سواء السبيل ، وصل بالمسالك إلى الإقتناع بانعدام الوجود الإنسانى
الفعلى ، بحيث غدا ينسب كل شىء إلى الله ، حتى الكلام فى التعبير
عن الآنية الفردية ، إذ انتنى من هذا الاتجاه كل ما يشعر بالثنائية
أو الفسيرة :

وتمثل أمام أعيننا من جديد بوارق الأمل المشرق الزاهى ، يرفدها
غير قليل من إضعاف قدرة البدن على الفعل العضلى ، وكثير من التركيز على
مرضوع واحد يشغل الصوفى دون انقطاع ، فتلامح فى تخيلته صروف
الصور المتضائلة بجماء أخرى ، بشر بها النص الدينى ، واستعادها الصوفى
الخالق عبر بوتقة توحيد المشير بالشار إليه بالإشارة ، الذى تفرضه قضية
الحرص على البقاء بالوجود الإلهى بعيداً عن الانفعال ، مع بقاءه سبباً
مباشراً لكل ما يجرى فى الوجود .

ويتابع السهروردى فى كتابه «الألواح العمادية» طريق
الحسلاج قائلا :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى

مثل جرى الدموع من أجضان

وتحلّ الضمير جوف فؤاد

كحلول الأرواح فى الأبدان (٨٠)

ويلح السهروردى على أن القلب - هنا - هو النفس التى يسميها
الحكماء « النفس الناطقة » ، وأن « الروح » هى النفس الذى نفخه الله
فى آدم ، فجعل منه « نفساً حية » ، وعلى هذا ، فإن الله - وهو

(٨٠) ديوان الحلاج . مقطوعة رقم ٦١ . عذاب الحلاج . ص ٥١٧ .

نور ، والنفس من أمره ونوره - - تقدم رابطة بينه وبين النفس ، فكيفها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذى هو نور .

انطلاقاً من هذا الأساس ، الذى لا يخضع لمبادئ المنطق العقلى والبراهين التجريبية ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل - عند صوفينا - وهو تحقيق فعلى فى الخلق ، للأمر « كن » الذى يأمر بالرجعة ، أى توحيد الواحد ، ويثير الرغبة فى « المرات » كما أبدأها موسى والحلاج حينما قال :

اقتلونى بإثقتى إن فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

ويختتم صوفينا بحثه فى معنى « القلب » بخاتم ما علمه الأنبياء ، قائلاً : « إن هذا ما علمه المسيح حين قال : « تشوقوا لرؤية أبيكم فى السماء » ، وزاد على هذا ، فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة النفس إلى القلوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (٨١) ، وعن نينا ورد فى التتريل : ثم دنا (هـ) فتلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (٨٢) ، فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنا من اللامكان (٨٣) .

(٨١) انجيل يوحنا : الاصحاح الثالث - الآية ١١ .

★ وردت باللف مقصورة « دنى » .

(٨٢) سورة النجم : الآيتان ٨ و ٩ .

(٨٣) السهروردى : الألواح العبادية . ورقة ١٥٣ ، ١٠٤ .

وقد نشأ عن أخذ السهروردي - بهذه الأصول الإيمانية ، وجهده التأليفي لتكريسها ، مجموعة محصلة من العقائد ، كانت مبروثة في كتبه شاهداً عليه . من ذلك قوله في العقول العشرة التي ادناها العقل الفعال : « قلت : اتسبحون الله عز وجل تسبيحاً (*) (؟ . قال : كلا) ، إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح ، وإن كان هنالك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه » (٨٤) .

فابن حبش يلغى نصاً قرآنيّاً بقطعه - في الرأي الأول - إن الاستغراق في المشاهدة يشغل عن وقوع التسبيح ، أو يسقط التكليف صراحة - برأيه الثاني - فيجعل ذلك دون ألسنة وجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه ، مما ورد في مآثور السنة وغيرها ، وهذا يرجع - بتحليله - إلى الحالة الأولى ، وهذه نتيجة هامة من نتائج الحسولوية الصوفية :

وتظهر النتيجة الثانية في قول السهروردي . « قلت (للعقل الفعال) : علمني الآن كلام الله ، قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت في هذه القرية (عالم الحس) فلا يمكنك إن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . لكنني أعلمك قدر ما أنت ميسر له . هذا ، وإنه أحضر إلى لوحاً ، وعلمني بحروف هجاء عجيبة ، حتى إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور : ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام الله ، على ما ينبغي : وأما من

☆ إشارة إلى الآية (٣٠) من سورة البقرة : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك : » والآية (٤٤) من سورة الاسراء : « تسبيح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

(٨٤) السهروردي : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤٩ .

اطلع على أحوال ذلك الهجاء ، فقد يظهر فيه رسوخ ومثانة :
وعندئذ تعلمت علم الأبيد ، وبعد إتمام دراستي إياه نقشت
حروفه على اللوح ، على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسررى طاقتي :
وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب - عز سلطانه -
ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده « (٨٥) .

بنلك ألقى هذا الصوفى مباني القرآن المتداولة لدى المسلمين ،
وزعم تركيباً جديداً لحروف جديدة لا تتاح إلا للنوى أحوال معينة
لم يأت على تحديدها ، تاركاً النص القرآني القائل : « وهذا لسان عربي
مبين » (٨٦) : فأبطل بنلك - أيضاً - كل تفسير لا يضرب بالمعنى
الظاهر عرض الحائط ، ليقم عالم « ابجد » التفسيري الذي تتغير - تبعاً له -
الأصول والفروع ، وتطوى المناسك المعروفة والرواسم المعهودة
والإجراءات المتبعة :

ومن نتائج اعتماد السهروردي وأصوله المذهبية - أيضاً - رأيه
القائل : « وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا
كلمة وروحاً . . أما الآدميون فهم نوع واحد : ومن له روح فله
كلمة ، بل هذان الإسمان لا يشيران إلا إلى حقيقة واحدة . : كما ورد
في التوراة : « خلقت أرواح المشتاقين من نوري (*) » ، وهذا
النور ليس غير روح القدس » (٨٧) :

بل إنه يتجاوز مساواة جميع الناس بعيسى - روحاً وكلمة -
مخالفة لمنصوص القرآن واعتماد المسلمين ، إلى القول بأن : « للكافرين
أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم ::

(٨٥) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٨٦) سورة النحل : الآية ١٠٣ .

★ ★ لم أجد ذلك في التوراة .

(٨٧) السهروردي : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٥١ وتاليتها

إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل ، أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفوس المضيئة من الجناح الأيمن ، وأما الحقائق التي تلتقي في الخواطر ، والتي شأنها كما قال : كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه (٨٨) ، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : ونادياته أن يا إبراهيم (٨٩) ، وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور ، فهي من جناحه الأيسر .

لقد حفزت هذه الآراء وما سبقها فقهاء المسلمين ، إلى الإلحاح على صلاح الدين الأيوبي « في رسالة - كما مر - بأن هذا السهروردي سيفسد اعتقاد المسلمين ، في أي بقعة نزل فيها من البلاد ، فأرسل الأيوبي لابنه « الناصر » بقتله : ولما « أيقن أنه يقتل وليس من جهة إلى الإفراج عنه ، اختار أن يرك في مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب ، إلى ان يلقي الله تعالى ، ففعل به ذلك في قلعة حلب » (٩٠) .

هكذا بقي السهروردي وفياً لقناعته في التخلص من أسر علائق البدن ، ولقي مآثر حكمته بعد التخلص من قدر وافر من الطاقة النفسية ، مع تركيز الانتباه نحو موضوعه الأصيل الوحيد ، مكرساً النظر إلى السلوك التدميري للجسد بمثابة جسر الوصول إلى البقاء ، حيث يكون قتل النفس - بهذا النوع من الانتحار - بديلاً مناسباً على المستوى الاجتماعي لترك العلاقات الإنسانية ، في سبيل العلاقة بالمطلق أو اللانهائي :

وبذا ، انتهى ابن حبش ضحية اعتقاده ، كما انتهى الحلاج من قبله . وطويت صفحة هامة من صفحات التصوف الإسلامي ، تركت في

(٨٨) سورة المجادلة : الآية ٢٢ .

(٨٩) سورة الصافات : الآية ١٠٤ .

(٩٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٦٤٢ .

اعتقادات المسلمين ومفكرى الدين آثراً متفاوتة - بشكل قصدى أو عفوى - تباينت فى مؤلفاتهم وجهودهم الدينية والنظرية التصنيفية ، بحسب تحصيلهم وقدراتهم ومدى إضطلاعهم .

كما كان ذلك مرحلة خطيرة ، أدت بالتصوف وأعلامه فى العصور التاريخية القادمة ، إلى مواقف تبعد عن ذلك او تقرب منه ، ولكنها تضعه فى اعتبارها ونصب أعينها ، تستفيد عنه فى المحاكاة والهجاء والخلل - أحياناً - وفى التصنيف والتعرض للإراء والاحتمالات الأستباطية - أحياناً اخرى - حيث اكتمل التصوف الإسلامى وأخذ شكله النهائى :

الباب الثالث
فلسفة الوحدة والاحاطة

يدل البحث في الثقافة الأندلسية ، والأصول التي اعتمدها نقلة
الفلسفة اليونانية والرومانية والإسلامية ، من مفكرين وباحثين ، على
أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه
مستترة في ثنايا بدع الاحتزال وبعض المذاهب الباطنية (١) : وقد
خلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، فلم يتقيد
أحد منهم بملح معين من جهة ، ولم يدرسوا مذهب المشرقين دراسة
علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تنتج لهم هذه الدراسة أن يتكروا
(في الأدب) مذهباً أو يستحدثوا اتجاهها ، فقد كانوا جميعاً يعيشون
في إطار المذاهب المشرقية » (٢) ، وهذا يصدق على التجارب الصوفية
في غير وجه :

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاضدة المتباغضة
التي سادت البلاد منذ القرن الرابع الهجري ، فقد اجتهد أصحاب الفلسفة

(١) أسين بلاسيوس : نقله بالنيثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥
وتاليتها .

(٢) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٣٧ .

والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها لأسباب كثيرة ، وخاصة « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدين والتسك » (٣) .

وقد ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان هما : الأفلاطونية الحديثة والأرسطية : تمثل الاتجاه الأول عند : محمد بن عبد الله بن مسرة ، القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١ م) الذي يعتبر « أول مفكر اصیل أطلعته الأندلس الإسلامي ، وكان يسر آراءه وراء نسكه ، زهده ، . أنهم بتلقين تلامذته بدعة « الاعتزال » ، ونشره آراء « انبادرقليس » التي تنحو إلى « وحدة الوجود » ، ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه « الغنوصية » التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كونها الإسكندرانويون ، فقد ذهب الفقهاء إلى ان إين مسرة وتلامذته زنادقة » (٤) .

ونشطت الفلسفة ودراساتها ، بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي ، وساد تسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددین خصوم كل تأويل ، إلى الفلاسفة العقلین الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء :

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة « المشائية » مع المفكر أبي الصلت امية الداني « المولود سنة (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألف كتابه « تقويم الذهن » موجزاً آراء « ارسطو » في المنطق ، بأمانة ودقة ، فاطلع عليها الكثيرون واستفادوا منها وشهرت هذه القضايا . ثم تتابع المفكرون الأعلام ، امثال : البطليوسى وابن باجة وابن طفيل ، يؤاين رشيد :

(٣) آنخيل جنتالت بالنتيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

(٤) للمرجع نفسه ص ٣٢٧ .

كما توافر في بلاد الأندلس - منذ أقدم العصور الإسلامية - زهاد اجتهدوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طرأية ، يمحضون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ، ويمتنعون عن التداوى بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للقراء أو لافتداء الأسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة » (٥) : يعملون مهمهم في إعداد البدن للموت ، ويصارعون رغبة النفس في البقاء والحياة ، فيحركون شحنات انفعالية جامحة باتجاه اسباب القلق والخوف من حساب الآخرة واضين بأن يبذلوا هذه الأجساد الفانية ، مقابل الفوز بما وعد الله عباده المتقين في جنات النعيم :

فتصاعد النبرة « الزهدية » « كثر مع شحم نسيات التضحية ، ويعضد اليهود : تأييد فئسة من الناس مثل هذا السلوك الشخصي الفردي ، في عصر زيادة رتبة الحضارة والرفاهة ، حيث أخذ الصوفيون على عاتقهم : الانفلات من أسر ما هو لجماعي ، يكبل مواجدهم ومحاولات اتصالهم بالطلق اللانهائي ، حيث تغلو الكائنات والموجودات جميعاً نافلة تافهة لا قيمة لها ، وتنحني رقاب المخلوقات الإنسانية والطبيعية تستشرق رضاه وقبوله بما قدمت من جهد ميسور في التدلل والتقرب إليه بالأعمال .»

وتحدث الإزاحات في موضوع الطاقة النفسية ، فيعلن السالكون صيحاتهم في « الديدنلو » ، من خلال دعوات الانكسار الإنساني والبؤس والحاجة المدققة الروحية ، واللجوء إلى الباري الثابت العظيم ، فيحققون غنى نظرياً مأمولاً ، يتفاخرون به على سائر المخالفين والآخرين ، وتمرح احلام اليقظة بدفقة من العيش التخيلي الرغيد ، وتجري الأقلام

(٥) المرجع نفسه ص ٣٢٦ .

بأطياب الأوصاف ودقيق لطائف التعابير ، مخلفة تراثاً صوفياً
صافياً متجدداً :

وقد كان لنفي « ابن رشد » وإحراق كتبه وحرمان الناس من
الاشتغال بالفلسفة ، أثر سلبي على هذا الاتجاه من معالجة الأمور الدينية :
إذ تم ذلك تحت ستار ان أصحاب الفلسفة « خاضوا في بحور الأوهام ..
فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق .. بعدها عن الشريعة بعد المشرقين
وباطنها مصرح بالإعراض عن الله » (٦) :

إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور لإسراقات وآثار في الأدب واللغة
والتربية وفلسفة التصوف ، وقد وضعت كتب ومؤلفات على جانب
من الأهمية عظيم (٧) ، ولا سيما بعد أن وفد إلى الأندلس ... وغرناطة
خاصة - لنيف « كثير من أبناء الشام واليهود » (٨) ، وراجت صناعة
الورق المحلية التي سرت من « مراکش » في منتصف القرن الثاني عشر
الميلادي ، بعد انتقالها من الشرق (٩) : فنشطت الحركة الثقافية نشاطاً
نتج عنه ظهور عقليات وآثار يادية ، في الفكر الإنساني ، تجاور ما هو
عسري ، وما هو إسلامي :

أصبحت الفلسفة والتصوف - في القرنين السادس والسابع الهجريين -
صنوين متلازمين ، فكل فلسفة كانت تعتبر فاسدة ، إن لم تكن غائياً

(٦) منشور و حظر الفلسفة ، ص ٥ صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ،

وأنشأه عبد الله بن عيساش . أورده كاملاً : محمد شلاب :

الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها . محمد يوسف

موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

(٧) أنظر : جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠
وما بعدها .

(٨) المقرئ : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج ١ ص ١٠٩

(٩) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

محققى نظرة ميثافيزيقية شاملة للوجود ، وقد اعتبر كل تصوف لغوياً وقصوراً ، إن لم يكن مستنداً إلى معارف عملية وفلسفية ، كما غدت الرحلات من أفضل أساليب الحياة عند مفكرى العرب والمسلمين ، ترفد القراءة وسعة الاطلاع والتأليف ، وتفتح آفاق المعرفة على الثقافات الإنسانية ، خارجة بها عن نطاق الحدود الإقليمية المحصورة بالمساحة الجغرافية . وقد شهدت هذه الفترة الزمنية من سيرورة الحضارة الإسلامية ، تفتح عدد من العقليات الفذة ، أطرفت تراث الأمة بمؤلفات ما فتر تأثيرها فى عقول متفوقة لوقت غير قصير ، ومن أولئك ندرس اثنين : ابن عربى وابن سبعين ، اللذين بلغا بالتصوف الإسلامى أوجه ، وكانا مناراً لللاحقين فى هذا السبيل من ممارسة التجربة الدينية .

الحل الواحدى

ولد « محى الدين بن عربى » فى بلدة « مرسية » على الساحل الشرقى
للأندلس ، سنة (٥٦٠ هـ - ١١٦٥ م) حيث عاش حتى بلغ الثامنة ،
ثم انتقل إلى « إشبيليا » فبقى عشرين عاماً ، تلقى خلالها علوم الحديث
والفقه والكلام ، واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة فى عصره .
واتصل بأشهر رجال الأندلس ، كأبى بكر بن خلف الذى قضى أكثر
شبابه يدرس عليه ، وابن بشكوال وغيرهما ، كما انضم إلى حلقات
الصوفية وسلك الطريق ولبس الحرقة ، وكان شيخه ابن مسرة ،
الفيلسوف « (١) » .

سافر إلى قرطبة وقرنطة ، وأقام فى المغرب حتى عام (١٢٠١ م)
حيث خرج للحج ولم يعد ، فزار تونس ومصر والحجاز وبغداد والموصل ،
ثم أقام فى دمشق حتى مات سنة (٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م) ، وقد تخلت
إقامته فى « مكة » للحج أو العمرة ، فترات من الحيرة والاضطراب
والانتقال من الكفر والإلحاد، إلى الإيمان القوى العميق .. وتعرف .

(١) الفاخورى ، الجبر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٠٠ .

فيها إلى امرأة مثقفة ، ونظم فيها بعد صودته إليها عام ٦١١ هـ - ١٢١٤ م ،
قصائد غزلية ، شرحها في السنة التالية على الطريقة الصوفية ، (٢) :

... وقد وصف ابن عربي بأنه قد « أثر في نهضة أوروبا الدينية و
مفكرها اللاهوتيين ، واثري في خيال شاعر إيطاليا الكبير دانتي .. ونجد
المفكرين الصوفية الفرس وأكبر شعرائهم قد قيسوا من ناره وامتاحوا
طامهم من ينبوعه » (٣) ، إذ ذهب « نيكلسون » إلى القول : « أن
ابن عربي عبقرى الإسلام في الأندلس ، بدراساته الجريئة في الإلهيات ،
ومشاهداته الكبرى في عالم الروح ، قد عبد السبل أمام الالهوت المسيحي
للنهوض والتحلل من القيود .. بل له آثاره في بعث الأدب الأوربي
أيضاً .. » (٤) : ومن تلامذته الصوفيين الفرس المشهورين : أوحده
الدين الكرمانى ، صدر الدين القونوى ، جلال الدين الرومى :

فلسف بن عربي نظره الله. وفيه إلى انكون والإنسان والوجود ،
واعتمد للملك معطيات عديدة ، تشمل غير قليل من المبادئ الرمزية ،
وإدخل فيها كثيراً من العناصر الفكرية الرائجة عند افلاسفة والصوفية
آنذاك : فكان مذهبه جهلاً أصيلاً ، بطريقة في النظر لقضايا الوجود
والمعتقدات الدينية والأهداف الأخلاقية ، لم تخل من إثارات وإلهامات
ذات تأثير اعتقادي خطير في الفكر اللينى العام :

يقول صوفيتا : « ما اعرف مترلاً ولا نحوه ولا مله ، إلا رأيت
فإنلا بها ومعتقلاً بها ومتصفاً بها باعترافه من نفسه ، فما أحكى مذهباً
ولا نحوه الا عن أهلها القائلين بها ، وإن كنا قد علمناها من الله بطريقة.

-
- (٢) المرجع نفسه ص ٣٠١ . وقد نشر « نيكلسون » هذه القصائد
مع ترجمة انكليزية ، بعنوان « ترجمان الأشواق » .
(٣) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية فى الأدب العربى ص ٢٤٤
(٤) نقله طه سرور : محيى الدين بن عربي ص ٢١٨ .

خاص ، ولكن لا يسد أن يرىنا الله ^{علا} بها لنعلم فضل الله على
وعنايته بي ، (٥) :

منحة هذا النص وفحواه ترددان دائماً في نصوص ابن عربي .
في جميع مؤلفاته دون استثناء ، وهما تكشفان ادعائه التصوق الدائم
الذي لا يتركه ولا يفتر عن تكراره . باعتباره جزءاً لا يتجزأ من طريقة
التأثيرية على المتلقي ، ومن ادعاء مبالغ فيه مغلوطة في أكثر الأحيان ،
لا يتخلو من مزامع زائفة ، كالذي قاله عن علمه جميع أنواع المذاهب
والنحل والملل والمنازل الاعترافية ، من الله بوحى خاص ، نظراً
لما في معارفه من خلط ونقص واضطراب :

يقول : « في جملة أشياخنا الذين نضعنا بهم في طريق الآخرة
في هذه الأمم : ميزاب رايته في مدينة فاس في حائط يتزل منه ماء
السطح مثل ميزاب الكعبة ، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسي عسى
اجرى معهم (٥) في ذلك ، ومنهم ظلي للمتمد من شخصي اخذت منه
عبادتين ، وقد اخذ نفسه بهما وأشبه ذلك ، وأما الحيرانات فلنا منهم
شيوخ ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم : الفرس ، فإن
عبادته صجيبة ، والبازي والحرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك .
فما قدرت قط ان تصف بعبادتهم على حد ما هم عليها ، وغايتي ان
اقلر على ذلك في وقت دون وقت ، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم
بسيادتي عليهم يربحونني (٥٥) ويعتبونى ، وقد ألقى منهم شدة لما يرونه
من نقص حال في عبادتهم » (٦) :

في هذه الطريقة السلوكية يبلو الصوفي وقد صرف تفكيره كنه :

(٥) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٥٢٣ .

(*) كذا وردت .

(*) كذا وردت .

(٦) ابن عربي : روح القدس ص ٩٢ .

بأنجاه مرهبة مجريات امور والحوادث ، ورددها إلى اصل واحد هو
 « العبادة » : ويعمل على تفسير جميع الحركات والمرثيات ، تبعاً لهذا
 المنظور الشخصي ، فيسقط عليه مشاعره وطموحاته العقلية ونزعات
 عواطفه ، ويلونها بهواجس قلقه وخوفه وتفاؤله وسروره على حد
 سواء ، فينتقل سائباً بين موضوعات « الديدانو » و « الليسو »
 بحسب الأحوال والظروف :

ويقوم الإضفاء بدور عظيم الأهمية ، في هذه الرحلة التأملية
 الدينية ، وخاصة حينما يحول الحياة اليومية المألوفة ، إلى ميدان في التسابق
 لمقيام بمجريات ما رآه الصوفي عبادة. إذ أن كل عمل - بيننا
 لتحديد - يكسب قيمة جديدة مستمدة من المنظور الذي تم عملية
 « التفرير » الضمنية به ، ويغلو متمماً بماذبية خاصة للاختيار ، انطلاقاً
 من اتفاقه المسبق مع ما يمكن ان يحظى برضى السالك ، لتحريكه جملة
 من الخزونات العاطفية والذكريات اللاذة السالفة عنده :

هكذا يتحقق للصوفي جانب من الشعور بالزهو والتفضيل ، تجاه
 الأفراد الآخرين من البشر ، ويبدو عالمه التخيلي المزعوم متمماً بدرجة
 أعلى من التفضيل لديه ، إذا ما قيس بمعطيات الواقع العملي ، وقد
 وصل ذلك بابن عربي إلى القول : « لقد بلغ في قوة الخيال أن كان حبي
 يحسدني محبوبي من خارج لعيني ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ،
 فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغى إليه وافهم عنه ، ولقد تركني
 إيماناً لا أسيغ طعاماً ، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر
 إلى . ويقول لي بلسان اسمعه بأذني : تأكل وأنت تشاهدني ؟ . فأمتنع
 عن الطعام ولا أجد جوعاً ، وامتلاء منه حتى سممت وعبت من نظري
 إليه ، فقام لي مقام الغذاء ، وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون
 من سمنى مع عدم الغذاء ، لأنني كنت أبقى الأيام الكثيرة لأنوق

طعاماً ، ولا أجد جوعاً ولا عطشاً ، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني » (٧) :

إن في هذه المزاعم الصوفية ضرباً بأبسط الأصول الدينية الإسلامية ظهوراً ، فابن عربي يدعي تجاوز مرتبة النبي و محمد « في تجسد » جبريل « له ، ويزعم أن « الله » كان يتجسد له ، بفعل خياله ، الشخصي ، اى تبعاً لتحديدته الزماني والمكاني الذي يريد . فهو يأتي به إلى حرف المائدة ، وينطقه بلسان مادي ، ليسمه بأذنه المادية العضوية ، بل إنه يزعم أن الله يعاتبه على إقدامه على الأكل ، فيمتنع عنه ، ويزيداً في ذلك إمعاناً ، حين يباليغ إلى أن يسمن ويعبل من الامتناع عن الأكل ، إلى الدرجة التي تلفت نظر اصحابه وأهله .

ورغم التجاوزات الدينية والعلمية والتجريبية والمنطقية ، فقد لقيت هذه المزاعم صدى مستجاباً عند تلامذة ابن عربي ، من ذوى العقليات الخاصة ، او ممن يخدمهم تصديق تجارب بعض السالكين مقابل تصديق مزاعم خاصة عن تجاربهم الشخصية :

فقد أفاد « الصدر القونوي » الرومي ، أحد مریدی صوفينا ، قائلاً : « كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين ، على ثلاثة أنحاء : إن شاء الله استتزل روحانه في هذا العالم وادركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية البصرية التي كانت له في حياته الدنيا ، وإن شاء الله أحضره في نومه ، وإن شاء اتسلخ عن هيكله واجتمع به » (٨) :

وتحدث ابن عربي عن تلقيه « الوحي » من الله وغيره ، ومخافته ومناقشة امور معينة ، قال إنه نقلها إلى الناس ، قائماً بمهمة جبريل إلى

(٧) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٢٥ .

(٨) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٦ .

الأنبياء ومهمة هؤلاء إلى الناس في وقت واحد ، ووصف حالته البدنية ،
لدى نزول الوحي عليه في شعر ، فقال :

إذا نزلَ الروحُ الأمينُ على قلبي

نضعُضِعُ تركيبي وحنُّ إلى التَّيِّبِ

فسأودعني منه علوماً نَقَلْتُمْتُ

عن الحكمس والتخمين والظن والرَّيبِ (٩)

وقال عن كتابه الفتوحات : « ما كتبت منه حرفاً إلا عن إلهام
إلهي وإلقاء رباني أو نقت روحاني في روح كياني : هنا جملة الأمر ،
مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين » (١٠) : فهل يشفع
بعد الذي تقدم : هذه الجملة الأخيرة التي صرح فيها ابن عربي أنه ليس
برسول ولا نبي ، مع إلحاقه على أحوال ما هو أكثر مما للنبي والرسول
من وحي ؟ ! :

وكيف يشق لنا تصديق هذا الصوفي ، وقد جاوز الحد إلى الزعم
بأن ما يكتبه هو ليس من إنشائه ! : بدأ كتابه « فصول الحكم » بقوله :
« أما بعد ، فاني رأيت رسول الله في مبشرة أريتها في العشر الآخر من
محرم سنة سبع وعشرين وصيَّاته بحروسة دمشق ، ويلاه كتاب ، فقال
لي : هنا كتاب فصوص الحكم ، خذها واخرج به إلى الناس ينتفعون
به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا . فحقت
الأمنية وأصلحت النية وجردت القصد والهمة ، إلى إبراز هذا الكتاب
: كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى
أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم

(٩) ابن عربي : مواقع النجوم ص ٦

(١٠) ابن عربي : الفتوحات المكبية ج ٣ ص ٤٥٦ .

سلطان ، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بنائي وبنظري به لسانى وينطوى عليه جناني بالإلقاء السبوحى والنث الروحى فى الروح النفسى ، بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله اصحاب القلوب انه من مقام التقديس المزه عن الأغراض النفسية التى يخلطها للتليس ، وارجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما الذى منه إلا ما يلقى لى ، ولا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به على : ولست بنبي ولا رسول : ولكنى وارث وآخري حارث . .

فَمِنَ اللّٰهِ فَاسْمَعُوا

وَاللّٰهِ فَارْجِعُوا

هَلِإِذَا مَا سَمِعْتُمْ

مَا أَتَيْتُ بِهِ فَعَمُوا

ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَصَلُّوا

مُجْمَلِ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا

نَسْمُؤُوا بِهِ عَالِمِي

طَالِبِيهِ لَانْمَعُوا

مَلِكِ الرَّحْمَةِ التَّيِّبِي

وَسِعْتِكُمْ قَوْمَعُوا

لقد أفرد ابن عربى « عالم المثال والخيال » من بين موضوعات كثيرة : ووقف له عديداً من رسائله ، وأجزاء وفصولاً من تواليقه ، واعتبره ركناً هاماً من أركان المعرفة ، وقد عدد موضوعات العلوم الكثيرة التى يتناولها علم الخيال - عنده - بقوله : علم البرزخ وعلم عالم الأجساد

التي تظهر فيها الروحانيات ، وهو علم سوق الجنة ، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل ، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش ، وهو علم ما يراه الناس في النوم ، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت والبعث ، وهو علم الصور فيه تظهر المراتب في الأجساد الصغيلة كالمرأة ، إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يرح من موطنه تجبي إليه ثمرات كل شيء ، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى ، فيجسده في أي صورة شاء ، ولا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم ، تعضده الشرائع وتثبته الطباع فهو المشهود له بالتصرف التام ، وله التحكم المعاني بالأجساد بغير الأداة والعقول .

يلو من خلال هذه الأوصاف التي أطلقها صوفينا على عالم « الخيال والمثال » ميله الشخصي الشديد إلى الاحتفاظ بعنصر « إدهاش » القارئ المتبع لما عند هذا الصوفي من طريف المعاني وبدائع الترتيبات الوجودية ، وهي أمور اشتد فيها التنافس بين الصوفية ، كل يريد ان يتجاوز الذين سبقوه ، ويحتفظ لنفسه - في هذا التيار العرم بنوع من الخصوصية يفرده عن الآخرين ، فيرفع من مكانته ، ويعرض عليه ما فاتته خلال رحلته الزهدية عن المناصب المتاحة بلحيسع المشتغلين بأمر السلطة والحكم أو القريبين من مراكز القوى السياسية أو الفقهية .

وابن عربي تستبد به ميول واضحة إلى التركيز على تأكيد مشروعية وجود حالة « غامرة » عامة ، توجه الفاعليات النفسية : من خلال معالجه معطيات الفكر الديني تبعاً لقضية « الوحي أو الخيال » : فكل إثارة للاستفادة من المعارف ، تترافق لديه بعودة إلى فكرة الخصوصية وإلاصطفاء الإلهي ، لتكريس المسافة الفاصلة بين الصوفي وغيره من اصحاب التجارب الدينية - من طرف - والاختلاف النوعي في التوجه بينه وبين

سائر المتصوفة الآخرين - من طرف آخر - حيث يقوم ذلك بمهمة الإجماع المباشر لمتتبع التجربة ، بوجوده في عالم فريد ذي مواصفات خاصة ، الأمر الذي يعنى التخلي عن المعطيات السابقة المحصلة والاستسلام لتيار ابن عربي الخاص ، يعرض علينا مراثياته ورواياته وطوره وحركة فكره التأمل ، بالطرق التي يحددها . وبما يخدم اتجاهه إلى جعل المتلقى في حالة من « الممارسة السلبية » تتحقق من خلالها غايته في التأثير على « الآخر » والخلاص من ضغطه - بما هو شيء يقع خارجه ذات الصوفي - في الوقت نفسه :

والخيال - عنده - منفصل ومتصل : المتصل يذهب بذهاب المتخيل ، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعانى والأرواح ، فتجسدها بخاصيتها « (١١) » ، وقد ساعده « فقر عصره » بالمعلومات النفسية ، إضافة إلى تخليطه وحرصه على الإطراف والإفحام ، أن يصل إلى درجة وضع عالم الخيال مع الله - أو هو هو - من حيث أنه تعرج إليه الحواس ، وهو صاحب الأكسير الذي تحمله على المعنى « فيجسده » في أى صورة شاء ، لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم .. ، وغير ذلك من حلقات السلسلة .

وبما يلقى مزيداً من الضوء على مذهب ابن عربي في التصوف ، وعلى دوافعه الضمنية لتلك المواقف المشهورة عنه : رأيه في الوجود ومراتبه. فهو يرى : أن « ليس في الوجود باطل أصلاً ، وإنما الوجود حق كله والباطل إشارة إلى العدم إذا حققته » (١٢) . وقد ذهب إلى أن كل موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من حضرات خمس ، هي « التترلات

(١١) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٠٩ وما بعدها .

(١٢) ابن عربي : مواقع النجوم ص ٧٩ .

التي هي تعينات وشئون للذات الأحادية في الصور الأسمائية المؤثرة في صورتها المتأثرة .

أولها : تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة غير المجمولة (٥) ، وهو عالم المعاني .

ثانيها : التـنـزـل من عالم المعاني إلى التعينات الـرـحـيـة ، وهي عالم الأرواح المجردة .

ثالثها : التـنـزـل إلى التعينات النفسية ، وهي عالم النفوس الناطقة .

رابعها : التـنـزـل إلى المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة ، وهي عالم المثال ، وباصطلاح الحكماء : عالم النفوس المنطقية ، وهو بالحقيقة عالم الخيال .

خامسها : عالم الأجساد المادية ، وهو عالم الحس والشهادة .

ويفيد صوفيتنا أن : الأربع مراتب الأولى من هذه المراتب هي : مراتب الغيب ، وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ، ولهذا شبهت بالنكاح ، وذلك حين تدبير الحق تعالى للعالم (١٣)

غير أن التعمق بما تقدم من تفصيل ووصف وتحديد ، يظهر أنه لا يفيد أي إيضاح لشئون «الذات» الأحادية ، بل إنه ينطوي على شيء غير قليل من الخلط والأحكام القيمية والتكهنات والمخالفات المقصودة لما هو شائع من تسميات النفس عند الأفلاطونيين وغيرهم من مصادر التصوف الإسلامي آنذاك .

فنحن يمكن أن نضع حضرة : تجلي الذات في صور الأسماء القائمة ، وهو عالم الألفهام ، قبل عالم المعاني — مثلا ، إذ لا رابطة سببية أو وجودية

(*) وردت في المطبوع : (الغير المجمولة) .

(١٣) شرح القاشاني على « فصوص الحکم » ص ٢٧٢ .

بينهما : ويمكن أن نضيف بين على الأرواح المجردة والنفوس الناطقة ،
عالم العقول المفارقة ، كما يمكن أن نضيف عوالم آخر متعددة لتلك المراتب ،
دون حرج مانع ، ولا سيما بين العالين الرابع والخامس .

وقد أدت مواقف ابن عربي تلك ، إلى امتداد يده لتعريف الوحي ،
بما يجعله غير ممنوع عليه ، داخلاً في ما أضافه إلى نفسه . فقال : « هو ما تقع
به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة ، فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى
المقصود بها ولهذا سميت عبارة ، بخلاف الإشارة التي هي الوحي فلأنها ذات
المشار إليه . والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ، ولا أصح من أن
يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه ، فإن لم تحصل لك هذه
النكته فلست صاحب وحي ، ألا ترى أن الوحي هو السرعة ، ولا سرعة
أسرع مما ذكرناه » (١٤) .

بهذا يبدو نوع من المخالفات الفكرية التي ارتكبتها ابن عربي ، أثناء
تأسيسه مذهبه الصوفي الخاص : فهو يصل إلى إقرار أن « الإشارة هي
الوحي » من خلال الإيهام بوجود قضيتين متقابلتين ، تتمثل الأولى في
التفريق بين الإشارة والعبارة ، وتتمثل الثانية في الزعم بأن السرعة هي
ميزة الوحي — علماً بأن الحال تقضى أن يكون المعنى المتمثل هو المقياس :
وبذا يبدو أن ابن عربي لم يقدم تعريفاً ضمنياً للوحي ، وإنما عبر عن وجهة
نظره في أن الإشارة أسرع من العبارة — وهله ليست قضية خلافية — وأن
الوحي سريع .

وتبدو الحيرة في هذا التعريف آخذة بتلايب صوفينا ، إذ أنه يريد
الوحي شيئاً إجرائياً ملموساً — إذ اعتبره إشارة تقوم مقام العبارة — ثم يريد
جعله شيئاً خاطفاً فيوحد بين الفهم والإفهام والمفهوم منه ، باعتباره

(١٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٧٨ .

عين الوحي أى هو بذاته ، فيقع في غلط توحيد المتباينات بالتساوق والتحايط . فإذا أدرك انغلاق كلامه وقصوره ، رعى طالب الإيضاح بأنه ليس صاحب وحي وكأنما يعبر عن موقفه الضمى في أن الغموض سبيل إلى الإشارة إلى حالة نفسية مغلطة .

كما اتخذ ابن عربي موقفاً خاصاً تجاه العالم . الإنسان ، حيث ذهب إلى القول : « وقد ثبت عند المحققين انه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إن كنا موجودين فلأنما كان وجودنا به » (١٥) ، « وسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » (١٦) ، « فما وصفنا البارئ بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى » (١٧) . فنشأ عن ذلك نتائج اعتقادية هامة ، قصمت ظهر الفكر الدينى خلال مرحلة من تطوره ، وما زال أوارها حتى الآن .

يقول : « الإنسان روح العالم وعلته وسببه ، وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . اعلم ان اكل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا » (١٨) ، « وصورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا ، فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور » (١٩) :

هكذا يظهر إيمان ابن عربي بـ « وحدة الوجود المادية » الخجلى ، التى تعتبر الإنسان - المادة روح العالم وعلته وسببه . وبذا يظهر إيمانه المستر بمقيدة « التناسخ » المحرقة ، التى تجعل من احوال الإنسان في الدنيا ، أسباب بعثه على صور معينة متنوعة بعد الموت ويزيد ذلك وضوحاً

(١٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٦٣ .

(١٦) ابن عربي : فصوص الحكم - فص ادريسي .

(١٧) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٤ ص ٢٥١ .

(١٨) المصدر نفسه ج ١ ص ١١٨ .

(١٩) ابن عربي : كتاب التراجم ص ٣٥ .

وتعقيداً في وقت واحد: رأيه المادى في الخلق، رغم جميع ما يزعمه من تجريدات لا مادية .

يقول في مجلدة « التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الحيوانية »
باسطاً رأيه في خلق الإنسان : « فلما أوجد (الله) هذا الخليقة (الإنسان)
على حسب ما أوجده ، قال له : أنت المرأة وبك ينظر إلى الموجودات ،
ويقك ظهرت الأسماء والصفات . أنت الدليل على ، وجهتك خليفة
في عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك ، تمدهم بأنوارى ، وتعنيهم بأسرارى ،
وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك » (٢٠) .

وابن عربى - ههنا - يقع في مغالطة اجتماعية ، مفادها جعل الإنسان
موجهاً للإنسان نفسه وحسب ، فلا جديد في هذا الموقف على المستوى
الفعلى . إذ أن الزعم يلرسال الإنسان خليفة لله في الأرض ، يعنى أن تتعلم
بقية الموجودات « العاقلة » الأخرى - غير الإنسانية - كيفية الوصول
حقيقة الوجود وأوضاعه ، ونظراً لكون الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل
أو المتكلم باللغة ، فإن وجوده لن يحقق تلك المهمة إلا ضمن الإطار الإنسانى
نفسه ، مع اعتبار القوارق النوعية بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد .
وهذا ما يجعل كلام ابن عربى نوعاً من الإدعاش ، لا ينجم أى غرض
معرفى ، على المستوى التجريبي .

وهو يسير غير قليل في طريق خيالاته السابجة ، يطرف الأخبار والتأليف ،
متحرراً من القيود والموانع التى تفرضها طبيعة البحوث المنطقية أو الثقافية
للمهجية وغيرها من أغراض ، فئسنى له كثير من الإغراب . يقول : « أعلم
ان الله لما خلق آدم عليه السلام الذى هو أول جسم إنسانى تكون ، وجعله
أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية ، وفضلت من خميرة طينته
فضلة خلق منها النخلة ، فهى اخت لآدم وهى لناعمة ،

(٢٠) ابن عربى : مجلدة غير مرقومة .

وسماها الشرع عمة وشبهها بلؤمن ، ولما أسرار عجيبة دون سائر النبات :
 وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسة في الخفاء ، فمد الله في تلك
 الفضلة أرضاً واسعة القضاء ، إذا جعل فيها العرش وما حواه والكروى
 والسماوات والأرضون وما تحت الثرى والبلغات كلها والنار في هذه الأرض
 كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض ، وفيها من العجائب
 والفسرائب ما لا يقلسر وقدره ويبر العقول امره . . وفيها من البساتين
 والبلغات والحيوان ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كله
 حتى ناطق ، كحياة كل حي ناطق ، ما هو مثل ماهي الأشياء في الدنيا ، وهي
 باقية لا تنفئ ولا تبدل ولا يموت عالمها ، وليست تقبل هذه الأرواح شيئاً
 من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها ، أو عالم الأرواح من بالخاصية :
 وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسادهم ، فيتركون في
 هسهه الدنيا هياكلهم ويتجردون ، (٢١) :

ثم يمضي هذا الصوفي ، فيتحدث عن ماء تلك الأرض وطعامها وأبنيتها
 وسلوك زائريها ، ما فيها من خيرات ، مستخدماً الصور البلاغية بإفراط ،
 مؤكداً اختلافها أو ائتلافها مع ما هو مألوف وغير مألوف ما هو واقعي وما هو
 تصوري متناقض ضمناً ، تاركاً لنفسه سرباً للتأويل ، بالقول : « وكل ما أحاله
 العقل بديله عندنا ، وجدناه في هذه الأرض ممكناً قد وقع ؟ » (٢٢) .

ماذا نقول في ذلك الركام ؟ : وسداجة المتصوف ابن عربي وغفلته
 لا حد لها ، لا تسويغ هذه المبالغات في وصف عالم خياله المزخوم - الزاخر
 بكل مريح والذيد وسار - بعد أن اعتبره « بديلاً » عن العالم المادي ،
 بالادعاء لا بالفعل ، فلم يجاوز إطار التصور الذهني ، عبر أحلام اليقظة
 وأسقاطات الرغبات التي لم يجد لها متفهماً إلى الظهور بسبب مياسة
 القمع الصوفية :

(٢١) أبو عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٧ وتاليتها :

(٢٢) المصدر نفسه ص ١٣١ .

إن وصف هذا العالم الغريب ، بما فيه من تلاوين ومغريات وأوضاع ، يضرب عرض الحائط باعتبارات التجانس في المقاييس الفيزيائية وسواها ، فتركيبه متناقض بحسب وصف ابن عربي ، وهو - تبعاً للملك - عالم تفرغ انفعالي ، يرجى حصول الصوفى على المتعة واللذة ، ويلخه في علمها ، على المستوى التخيلي بمثابة نوع من « التعويض » عن الممارسة الفعلية . لذا فإن « الإرواء » يتم عن طريق إزاحة الطاقة في موضوع بديل .

وإذا جاوزنا ذلك إلى الفكر الاعتقادي الدينى ، الذى يحيل إليه هذا العالم الموهوم ، اعترضت طريق الصوفى مشكلتان ، فقد أطلق القول - جزافاً - بأن أرضه المذكورة اكبر « بملايين المرات » من العرش وماحواه - الله ! - ، والكرسى والسماوات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والبار ، وإذا اخذنا كلامه على محمل التمثيل ، فلا يمكن تسويغ قبول ان الخيال يتجاوز العرش والكرسى . . : وغيرها ، بحيث يصدق الادعاء الساذج بانثاق كل ذلك من أصل « مادي » حشره دون ضرورة هو طينة قدر السمسة .

مهما تكن حوافز ابن عربي ودوافعه إلى الرمز ، فإنها لا تنجح في تفتيق سقطاته وأغلاطه وتناقضاته ، التكوينية والفكرية والاعتقادية ، بل تقف شاهداً على فهامة وهشاشة وعلم جنوى هذه الرياضة الذهنية الحرة على بساط الترغيب في السلوك الدينى ، ولذلك لم يرصوفينا بدأ من التلرع بما يدفع عنه مجاهرة « الفقهاء » بانحراف اعتقاده الدينى ، فقال : « ما زالت الفقهاء في كل زمان مع المحققين بمنزلة الفراخنة مع النبيين » (٢٣) ، فأنزل نفسه حيث كان يدعى كل حين ، على نحو يحقق رضاه الذاتى ، ويجد له طريق « خلاص » من القلق الناشئ عن ملاحقة أولئك الزمرة من المفكرين الدينيين المناوئين ، الذين يعلنون مصلح تهديد مباشر لوجوده الفكرى

(٢٣) ابن عربي : روح القدس ص ٩٠ .

والواقعي ، حال دون تحقيق مطالعة الكثيره عبر أسفاره العديدة في بلاد المسلمين :

ومن المفيد للاطلاع على مكنونات نفس صوفينا المرمي ورأيه في مقومات النبوة ، أن نقابل بين تناولين اثنين لأثر ديني شهير شائع ، هو حادثة « الذبح » التي تنقلها الكتب عن « إبراهيم - النبي » ، وتعد نموذجاً يحتذى في « التضحية الإنسانية » والانتقاد لما هو إلهي ، غرضه الأسمى تأكيد « الثقة » في الله ، من خلال الانصياع التام لرغباته ، والتوكل عليه في مباشرة السلوك المصيري أو عقد العلاقة مع آخرين . فقد عرض ابن عربي في كتابه « فصوص الحكم » لهذه الحادثة من منظور ديني ، يحمل آراءه ومواقفه التفسيرية الخاصة . تناوها « سورين كير كجارا » في كتابه « الحروف والإرتجاف » من منظور الفكر « الوجودي » الحديث ، الذي لا يؤمن بفكرة الثبات ، ويعتبر التغير سمة مميزة للفكر البشري كله .

نقل « أبو العلا العفيفي » رأى المفكر الاستشراقي « نيكلسون » في وصف أسلوب ابن عربي في هذا الكتاب ، فقال عن صوفينا : « إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي واريغن الاسكندري . ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لفته اصطلاحية خاصة » ، مجازية معقدة في معظم الأحيان . . ويمثل الكتاب في جملة نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض » (٢٤) .

ويضيف العفيفي إلى الرأي السابق قوله عن ابن عربي : « لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً ، لا سيما إذا عمد إلى الحيل

(٢٤) أبو العلا العفيفي : مقدمة « فصوص الحكم » ص ١٢ .

الفظية في الوصول إلى المعاني التي يريد بها « (٢٥) ، وأجمل خصائص أسلوب صوفيًا في نقاط ، أهمها : (٢٦) .

١- أن ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر ، لأغراض في نفسه . فعباراته تحتل في اغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير إليه ظاهر الشرع ، والآخر باطن وهو ما يشير به إلى منجبه ، ومن يعمق النظر في معانيه ومراميه يدرك أن المعنى الثاني هو الهدف الذي يرمى إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع ، فلأنما يقسده إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يهيموا بالخروج والمروق .

٢- أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث فيحملها من المعاني ما يخرجها عن أصلها : فـ « الحسير » الذي تكلم عنه أفلاطون « والواحد » الذي تكلم عنه أفلوطين ، « والجوهر » الذي تكلم عنه الأشاعرة و « الحق » و « الله » كما يفهما المسلمون ، كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد ، وغير ذلك كثير .

٣- قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في منجبه ، فيؤدى ذلك إلى تضليل القارئ الذي يأخذ بجميع لوازم ذلك :

٤- لا يلتزم الرمزية - على صعوبتها - التزاماً مطرداً . فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر .

٥- كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ، حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها ، فيؤدى إلى خلط كثير .

(٢٥) المرجع نفسه ص ١٣ .

(٢٦) المرجع نفسه ص ١٧ وما بعدها .

يستند موقف - كبر كجارد إلى شخصيته الحرة ، الذى يظهر فيه ما يظهر في الشخصية الإنسانية من دوافع وأهواء وميول . أما موقفه المذهبي الرمزي فيتجلى في حرصه على جعل « إبراهيم » رمزاً للقلق - الخلق : ويستنبط مما ذهب إليه ثلاثة أنواع من القيم التفسيرية ، هي :

(أ) ما يظهر في النسق المنطقي للمحاكمات والقضايا الفلسفية ، من خلال أصول مذهبية قابلة للتحديد :

(ب) ما يمكن في تحليل الأحوال النفسية من هوى جامع ، يظهر في تفسير قصة إبراهيم وما جرى في ذهنه ، حين عزم على تضحية ولده ، وما في ذلك من الإسقاط الشخصى المقم بأحكام القيمة غير الملزمة التى هي تعبير عن مواقف عاطفية .

(ج) ما يظهر في الطريقة الوعظية للملاح ، التى لم تلتزم جانب الهدوء في عرض الأفكار وبيان لواعي الهوى ولذائد العاطفة ، حيث يتبدى العالم البديل الذى يطرحه المفكر مستقبلاً للسان .

أما موقف ابن عربي فمربوط بما دعاه : إدراك الحكمة الإلهية ، وموضوع ميتافيزيقاه يعتمد قيماً رمزية من خلال ظاهرة المكتوب ، ويدعى صلوره عن حقيقة مثالية تخرج عن حدود كل وصف . لذلك يتسم ترتيب فصوص الحكم وأسلوبه بـ « الرمزية الباطنية اللتين وجهتا عرض أفكاره باقتصاد أحياناً ، وبإفاضة لم تكن لازمة أو موفقة في أحيان كثيرة ، اتخذت شكل الاستطرادات والتداعيات المملة ، وأنواع القيم التفسيرية التى يمكن استنباطها من عرض ابن عربي (٢٧) هي :

(أ) اتباعه المنطقية أحياناً ، والتخل عنها غالباً ، بل مخالفتها . ويظهر في ذلك أصول مذهبية تصل إلى حد التناقض .

(ب) اعتماده تحليل الأحوال النفسية بالاستفادة من الخبرة الشخصية

(٢٧) أنظر ابن عربي : فصوص الحكم ص ٨٠ وما بعدها .

— وليس المعطيات العلمية — واعتباره مغزى التضحية ظهوراً على المستوى الريحى ، رغم إقراره أن القصصية المتبعة فى السرد لا يمكنها تجاوز إطارى النفس والجسد ، وهذا كله مشحون بأحكام قيمية متفاوتة .

(ج) رمى بأسلوبه غير المباشر فى عرض العواطف والدوافع الإنسانية ، إلى التسامى عن الآفاق النفسية المألوفة ، وقد حرص أن لا تكون معرفته نتاجاً للاضطلاع العدى ، ولا ترتد إلى الذكاء التحليلى والتركيبي . وابتعد عن ذلك لزعمة الوصول إلى معرفة يتحد فيها العارف والمعروف ، ويؤلفان أمراً واحداً ، وهذا عالمه الخالد الذى يكرره .

وضع كبير كجارد ، الشاعر ، فى أعلى مراتب الكمال ، فهو — إن لم يبلغ شأؤ البطل — يدرك عظمته ، وقد امتدح قدراته وطرق تعبيره عن العواطف والأهواء والميول والذكاء التحليلى والخيال . أما ابن عربى فقد اعتبر « العقل المحض » طريق الوصول إلى التعبير عن المعرفة النوقية ، التى لا تتحقق إلا بروحانية صرف — أى بوحي .

هكذا تبلو الغاية والطريقة والأسلوب مختلفة بين المفكرين ، وما هو مشترك بينهما : موضوع الذبح أو التضحية ، ومع ذلك تلاقى صيرورة المعاناة النفسية الإنسانية ، وتلامح أطوار القلق والخوف والصراع ، عبر شحن إنفعالى لـ « الديدندو » بتصاعد بحسب المواقف والأفعال والأحكام المتوقعة .

فمركز الاهتمام والتأمل عند كبير كجارد، هو إبراهيم، حيث يعتبره رجلاً عادياً ابتلى ببلاء جسيماً ، بسبب الحالة التى يقاسمها ، فى خييار الذبح أو علمه ، وما ينشأ عن كلا الوضعين من مشكلات . أما ابن عربى فيخلع عن إبراهيم الصفة الإنسانية ، ويبرده من نفسية الرجل العادى ، فتضيق كل مقابلة بشرية ، وتتركز جهوده النظرية على بيان درجة نبوة إبراهيم والكشف عن سرها ، وتقع الهوة الفاصلة بين العالم الإنسانى الواقعى الصوفى

والعالم الخيالي للنبي ، وييسلو الأمر بعيداً عما يعنى الإنسان وضرراً من التأمل لحالة نموذجية مثلى .

يستغرق أعماق كيركجارد إيمان بفكرة إمكان وصول أى امرىء إلى درجة إبراهيم - النبي ، إذا اكتملت فيه مقومات ذلك النوع من العزيمة والإيمان، اللذين رأهما كيركجارد في ذاته الإنسانية . ووقف ابن عربى في منتصف الطريق ، إذ رأى إمكان اختيار أى امرىء الطريق الإبراهيمى ،^{١٢} فيبلغ درجة الولاية بإيمانه ، لكن لن يصل إلى درجة إبراهيم في النبوة ، فهو أباح التجربة وتوقف عن التسمية .

للكل اختلفت بنية المشكلات التى أثارها كل من المفكرين ، وتباعدت بحسب كل وجهة نظر ، وأهم القضايا التى استخلصها كيركجارد من قصة إبراهيم ما يأتى :

١- أمر الله إبراهيم أن يقدم ابنه قرباناً له ، وهذا الأمر يناقض مبادئ الأخلاق ، كما يناقض المشاعر الإنسانية . فما هى الآلام التى تساوره بسبب ذلك ؟ ، وهل ثمة أحوال تعلق أو ترفع فيها مبادئ الأخلاق ؟ .

٢- لقد سلك إبراهيم مسلكاً يخالف الأخلاق الإنسانية ، إطاعة لأمر ربه ، فلم لا يعتبر قاتلاً وجرمياً - مع اعتبار عمله واجباً مطلقاً نحو الله ؟ .

٣- لم يشرح إبراهيم دواعى فعله لأحد فهل لصمته سبب معقول ؟ :

٤- الأمر الذى تلقاه إبراهيم هل أتى من الله أم هو تفرير وخداع من الشيطان ؟ . ولما كان المعروف ان الله لا يكلم إلا رسله فهل سأل إبراهيم نفسه : هل أنا رسول الله ؟ . أم من هو فى واقع الأمر ؟ . واضح أن جميع هذه المشكلات والقضايا التى أثارها كيركجارد تتعلق بالقواعد الأخلاقية التى تهتم مجتمع البشرية جمعاء وترتبط بحالات

النفس الإنسانية التي تصدر أفعالنا عنها وإن لم تكن بعيدة عن الميتافيزيقا التي ترتبط بها على نحو غير مباشر . وتتعلق في الأساس من إزاحة الطاقة النفسية « وديدنلو » من موضوع معرفي إلى آخر وتلج على معالجة مشكلات « إيمانية - قيمية » تنبئ على بساط البحث عبر طرح القضية الأساسية المتمثلة في « النبوة » ومدى استنادها إلى الواقعية الإجرائية أو انبثاقها من التأمل الشخصي وماترتبط به من آمال ورغبات .

ولا يخلو الحل عند كبير كجارد من الإيحاء بأن قضية « التصحية » التي هي أبرز مميزات « الإيمان » الحقيقي لا يمكن أن تتم دون إرهاب شخصي متعب ، يتم من خلال تركيز الاهتمام على موضوع الوجود ومتعلقاته انطلاقاً من حالة نالشعور بانعدام القدرة الإنسانية على « تغير » ما هو إلهي : فينحصر الجهد البشري في الوصول إلى رتبة - ولو متدنية - من إدراك ما هو مفارق غير قابل لأحكامنا في حالتها الراهنة .

ويبدو هذا الخلاف بين ما هو إلهي وما هو إنساني صميمياً لا مجال إلى الخلاص منه مما يجعل الحل المعرفي مستحيلاً على المستوى العقلي العلمي بالقياس إلى القدرات الإنسانية المتراضمة وكأن أداة معرفة الإلهي غير كافية لتحقيقها :

أما الموضوعات والقضايا التي بحثها ابن عربي فتختلف عن ذلك وهي - من المنظور المقابل لما سلف - كما يأتي :

- ١- لماذا يوصف إبراهيم بأنه خليل الله وما هي منزلته الروحية ؟ .
- ٢- ما معنى الإنسان الكامل ؟ وكيف يمكن الوصول إلى معرفة الحقيقة العليا أو النهائية ؟ .
- ٣- ما معنى الأمر الإلهي والإرادة الإلهية وما هو التجلي والجبر والعلاقة بين الله والإنسان ؟ .

٤- ما هو سر الفساد حيث ذبح إبراهيم خروفاً بدلاً من ولده ؟

وجميع هذه المشكلات والقضايا تتصل بالميثافيزيقا مباشرة ؛ ولا ترتبط مع المعطيات النفسية والتحليل المنطقي ، إلا بأسباب واهية جداً . وقد أريد لها الانفصال ؛ عن أحوال الأخلاقية الإنسانية ، فقطع ما بينهما من أسباب ؛ وانحصرت في مفاهيم لغوية وتأويلات ، إضافة إلى الجهد التلقيني الظاهر في القضايا الأساسية والمستخلصة حيث بدت مفروضة بمثابة مسلمات او مصادرات أو آراء شخصية تعبر عن حالة معينة ، هكذا تبلى القضية بعيدة عن الاهتمام بالمصير الإنساني العام ، شاهداً تاريخياً على طريقة من طرق الفهم أو القبول :

وقد احتفظ ابن عربي لإبراهيم بطبيعته الإنسانية ، من حيث عجزه عن التعبير عن رؤياه ، وقصور خياله عن إدراك مقاصد ذلك الإختبار بحلمه تضحية ولده : وجعل مشكلته في معرفة ما إذا كان عليه التعبير عن الحلم بتأويله أو التصرف وفق ظاهره ، فهو - بذلك - يواجه مشكلة المعرفة الجهرية . وحله حل « إحيائي » ينطوي على الممارسة السلبية ، إلى جانب غموضه : فهو يعتبر « الإصطفاء » الإلهي المستند الأول في وصول المفكر - الإنساني إلى الحقيقة واكتشاف الرضعية الصحيحة أو الصادقة في مجريات هذه الحياة ووقائمه :

هكذا ينقل ابن عربي مستوى المشكلة ، من إطار التحصيل ، إلى الهبة والاختيار ، ويطل - بذلك - كل جهد شخصي إنساني في التقدّم ، بعيداً عن العناية الإلهية ، بل التسيير الإلهي وما ينطوي عليه جبرية :

وقد خرج الصوفي المرسي من الصراع بين القسر والاختيار ، باعتباره خدعة : وذهب إلى أن القسر يكون إذا نزل بنا أمر بالرغم من إرادتنا

والخاصة ، ولكن الله يرسل ما تتطلبه أعناننا الثابتة وتقتضيه ، وهذا يعنى تلقينا الأمر من طبيعتنا الأصيلة . وان ما نفعه هو إظهار تلك الطبيعة

ومرد ذلك عند محي الدين هو : أن المخلوقات ظهرت للوجود حين تراءت الأسماء الإلهية فى الأعيان الثابتة ، ويتلقى كل من هذه الأعيان الفيض الإلهى الذى يواهم هذا الفيض الذى يتجلى فى كل مخلوق يدعى الرب ، فيدعى المخلوق - مقابل ذلك - بالعبد او المربوب ، ويعطى كل رب مربوبه الأوامر التى ترغب فيها طبيعة هذا المربوب ، ولذلك امتنع أن تتلقى أوامر تكون قاسرة بأعيانها الثابتة ، وكل ما هنالك أننا نتلقى أوامرنا الخاصة التى تؤثر فىنا . فكل عبد يرضى ربه ويحبه ، إذا تصرف كما تقتضيه طبيعته الأصيلة .

هذا الحل الذى قدمه ابن عربى حل نظرى صورى ، يستند إلى مفهومات لغوية يستدعى بعضها بعضاً ، بحيث توهم أن هذه العلاقة هى من النوع السببى أو الوجودى أو الغائى وغير ذلك . لكن تحليله يظهر صدوره عن ميتافيزيقا أخلاقية ، تعد « الفضيلة » فى ما يبذله الإنسان من جهد لمعرفة عينه الثابتة ، وما تتطلبه هذه الماهية - التى تعتبر غامضة بدلتها ، من حيث اختلاف الرأى حول وضعها الأمثل - فتبلى القضية دوراً منطقياً ، تفترض برهاناً ما يجب أن تقيم عليه البرهنة .

ويبدو « الشر » فى هذا الإقرار : إهمال المرء عينه الثابتة أو إغفالها ، فمعرفة هذه العين على النحو الصحيح هى « حكمة » النفس ، والنفس - ههنا - نفس هادئة حيية الفكر ، غايتها إنجاز ما رسمه الله لها ، دون أى تطاع حر إلى ما هو غير ذلك ، وهذا مما يجعلها زعماً نظرياً يختلف عن الإنسانية الواقعية ، فلا تجتمع معها إلا برد هسهه إلى تلك .

يقول صوفينا : « فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه . ففضل إساعيل غيره من الأعيان

بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً ، وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها (ارجعي إلى ربك) ، فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربه الذي دعاها فصرفته من الكل ، (راضية مرضية) . (فادخل في عبادي) من حيث ما لم هذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك ، (وادخل جنتي) التي بها سترى ، وليست جنتي سواك فأنت تسترني بذلك : فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي . فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت

فَسَانَتْ عَبْدُ وَأَنْتَ رَبُّ

لَمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ

وَأَنْتَ رَبُّ وَأَنْتَ عَبْدٌ

لَمَنْ لَبَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ

فَكُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ

يُحِلُّهُ سَنَ سِوَاهُ عَقْدٌ

فرضي الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضي : فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أصداد لأن المثليين لا يجتمعان إذ لا يتميزان ، وما ثم إلا متميز فما ثم مثل ، فما في الوجود مثل ، فما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يصاد نفسه « (٢٨) :

(٢٨) ابن عربي : فصوص الحكم ص ٩١ وتاليتها .

ينشأ عن ذلك أن المصائب لا تأتي من الخارج ، لأنها من متطلبات الأعيان الثابتة ، حتى أولئك الذين يخلدون في جهنم يشعرون - بعد أمد - بعنوبة العذاب ، لأنه يناسب معطيات طبائعهم الأولى . فمن جهل طبيعته الأولى ، أو من يفقه حقيقة تعاسته ، تمرد على ذلك الضيق والتسويج ، ومن عرف أن المصيبة جاءت من عند الله لبث صامتاً ، وأما من بلغت معرفته عينه الثابتة وجد في الألم خاصية لوجوده ، وشهد فيه جنة ربه . هذه المعرفة ضرب من الجهل الذي يرضى به العبد ربه ، وهذا هو الرضى الحقيقي . وتلك هي المرتبة الروحية التي وصل إليها إبراهيم وولده إسماعيل أو إسحق .

هكذا يستقر سعى ابن عربي على معرفة هي ضرب من الجهل ، يرضى به العبد ربه . فإذا بالسمى المعرفي قضية جوفاء غير حقيقية ، لا يتجاوز إطار الترادف اللغوي بين ضدين ، كأن صوفينا قد حكم بعدم اختلافهما ، وبالمساواة بينهما . فهذه الطريقة التصويرية في الربط لا تتصل بأي معطى عملي ، وتكتفي بتحليل المعاني التي تشير إليها الألفاظ المستخلعة ، بعيداً عن كل ما هو واقعي إنساني .

فإذا التفتنا إلى مراتب الوجود عند المرسى ، ألفيناه يضع الكائنات في درجات من الله ، بحسب شعورها بالسعادة ، معتبراً أقربها لله هو الذي يشعر بالسعادة العظمى ، وتزداد درجة التجلي كلما كبرت المسافة التي تفصل الكائن عن الله . ويذهب إلى أن أقرب المراتب : مرتبة الجواهر ، ثم اللترات ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الإنسان في آخر الترتيب .

هذا هو « المنحنى الهابط » للوجود ، وكلما ابتعدنا عن الأصل ازداد الميل والإنحداب إليه . فإذا سلك الإنسان الطريق الروحي ، يمر مرتقياً بالتدرج العكسي ، على المراتب المتتالية : الحيوان والنبات والذرات والجواهر ، حتى يصل إلى الله ، وهذا هو « المنحنى الصاعد » للوجود .

ويرى ابن عربي - في هذا السياق - أن خاصية مرتبة الحيوان هي :

أن الإنسان حين يكون فيها لا يسمح لفكره : أو لرأيه الشخصي ، بمعارضة أمر الله : وإنما يجعل إرادته وفق أمر الله ، ويفيد أن إسماعيل كان يجتاز هذه المرحلة حين « الابتلاء » ، لذلك عبر « الكبش » تماماً عن درجة ولايته ، وهذا هو سر تضحية الكبش : وقد جعل ابن عربي طريق معرفة « الحقيقة العليا » منازل أو مقامات ، هي : مقام التجلي ، مقام السر ، مقام يغيب فيه التجلي والسر ، ولا تحصل درجة الولاية - بمعناها الحقيقي - إلا بعد بلوغ المقام الثالث ، ودرجة « النبوة » وراء ذلك ، وللوصول إليها ينبغي التزول بعد الصعود ، ثم الوصول من جديد إلى مرتبة الإنسان :

هذه هي الصرورة المشوهة التي أنشأها ابن عربي من متوافر المعلومات عن « المعرفة عند أفلاطون » ، بجدلها الصاعد والهابط ، وقد زادها تقليداً جعله لإتمام تلك الرحلة صعوداً إلى الله - عند المسلم - هو ليلة المعراج رمزاً وإتمام تلك الرحلة هبوطاً يدعى رمزاً ليلة القدر ومعنى ليلة القدر - عنده - ظهور جسم الرسول أو التجلي ، وفي هذه اللحظة تتجلى الحقيقة الحمديدية . وهكذا تبدو درجة النبوة أعلى من درجة الولاية ، ودرجة التجلي أشرف من درجة السعادة ، ويشعر الرائي في ذروة المعراج بغبطة وهناءة . لا يرغب معهما في الهبوط إلى حال البشر .

أما كبير كجاراد فلم يرد لتجربته التعبيرية ذلك الذي مر عند ابن عربي ، واكتفى بقصرها على الواقع الإنساني والأخلاق البشرية ، فابتعد بها - ما استطاع - عن متنازل الميتافيزيقا وكان دأبه أكثر التصاقاً بتحريك عواطفنا ، في حين اكتفى محيي الدين بتكريس مشاعر النقص والقصور والفشل والخوف والقلق ، لكي يتسنى له صياغة صورتي « العذاب » و « العنوبة » عن طريق الرد اللغوي ، وبملاحظة قابلية الديدندو للإزاحة ، حيث يحقق موضوعات يتم التوصل إليها - غالباً - عن طريق الليبدو ،

نظراً لاشتراكها جميعاً في التركيز على نقطة أساسية هامة ، ترمى الوصول إليها ، تتمثل في ربط « الخلاص الإنساني » بنوع من « الاصطفاء الإلهي » عدته الصوفية الدينية محوراً الناظم ، خلال تجاربها العملية جميعاً .

لقد رأى كيركجارد أن الله - إذ امر إبراهيم - ترك له حرية أن يطع الأمر أو أن يرفضه ، لكنه لو لم يطع لما أمكن أن يكون نبياً ، وتصرفه المنافي للأخلاق الإنسانية هو الرمز الذي جعل من حالته ابتلاء حقيقياً . فالإذعان والقبول ظهرا في القسرية التي وقع إبراهيم تحت تأثيرها ، وقبلها بصمت دون أن يثور عليها ، لعلمه أن تلك مشيئة الله ، ولا يتغير من الأمر شيء ، سواء سمي ذلك إذعانا غير متناه أو رضياً مطلقاً .

الخلاف الشكلي - هنا - لا يتمتع بقيمة حقيقية واقعية ، بل هو أقرب إلى الوهم في تصور أحد الاحتمالين مكان الآخر . أو أن ذلك سوف يرتد إلى المفاضلة بين اختبارين متعارضين تماماً : يتدل أحدهما في أن الرب قادر على إنفاذ مشيئته ، ولو كان عبده رافضاً لإياها ، ويظهر الثاني في أن القبول بهذه المشيئة هو شيء من المقدرات الإلهية المحسوبة سلفاً ، ولا مجال إلى مخالفتها . ويرجعنا هذان الاحتمالان إلى « الجبرية » الإلهية أو الذاتية ، ولا مجال إلى الفرار منها ، فتبدو قضية الذبح - من أصلها - مجرد إشكال قصصى لا يستند إلى أساس منطقي ، بقدر ما هو مستند إلى جانب ذوق عسائفي .

للك تركيز جهده كيركجارد على إظهار مشاعر إبراهيم ، بتأثير قلقة العنيف ، لأنه نوى ارتكاب فعل متناف للمشاعر والأخلاق الإنسانية - من جهة - ولعدم قدرته على تسويغ عمله أمام الآخرين - من جهة أخرى - ففداً نبياً لآلام الوحدة والعزلة والإحباط ، ويبدو أن قلقه كان ضرورياً ولازماً ، كمن يصل من خلاله إلى إدراك « حقيقة » الوجود ، أي يفدو نبي الله ، فيحصل على تسويغ لما فعل .

اما بالنسبة لتنفيذ « الأمر » الإلهي ، المنافي للأخلاق ظاهراً ، فإنما يفسره وجود « الواجب » ، حيث تقوم . « علاقة » مطلقة بين الإنسان - بصفته فرداً - والله الذي لا حدود له . هذه العلاقة هي الحب والإيمان بالله ، فهي هوى جامع وجنون سام على نحو شخصي ، وبذا يتضح ان « الإيمان يبدأ حيث يتوقف العقل » .

وقد انتهى كيركجارد إلى ان المرء الذي يقيم « علاقة شخصية » مع المطلق ، يخرج عن نطاق ما هو « عام » ، وتغلو الأخلاق بالنسبة إليه أمراً نافلاً . وما يقوم به من واجب تجاه المطلق ، قد يكون منافياً للأخلاق الإنسانية ، لكن صلته بالله تبقى صحيحة ، ويصبح « خليل الله » كالنبي إبراهيم .

هذه النتيجة التي وصل إليها المفكر الوجودي ، لا تختلف في منطوقها عما وصل إليه ابن عربي . لكن كيركجارد يبدو أكثر توفيقاً ونجاحاً ، في اطلاعنا على قضية هامة من قضايا الوجود ، فقد اضطر صوفينا المسلم الى الإيغال والتعمية وارتكاب المخالفات المنطقية والتدخلات اللغوية ، بغية تحقيق هذا الغرض اضطره إلى ذلك : ضآلة معلوماته وتقليده الأفلاطونية وحرصه على الإدماش وفقدان الضبط المنهجي .

وقد توج المرسى ذلك السعي ، بتحديد مرتبة الإنسان - الذي فيه النبوة - من الملائكة ، فلجأ إلى قصة تمثل قضية « التحصيل المعرفي » لدى الإنسان الأول ، مستنجباً ما أراد الوصول إليه سلفاً ، بطريقته التي لا تتبدد بالترتيب المنطقي وغيره من مقتضيات البحث .

يقول عبي الدين في ذلك ، مخاطباً « آدم » ، تلميذ الله : « قلت له : يا أبت إني أريد ان تخبرني بما علمت من الأسماء ، وهل كانت لك خلافة في السماء ؟ . فقال لي : يا بني إن القدم الواحدة مخصصة بالسماء ، والخلافة ذات قدمين فلا يصح فيها وجود الخلفاء . وأما ما سألت عنه من معلم السماء ،

فإن الله عرض على الحفائق قبل تأليفها وعرفني بأسمائها وأسماء من يتألف منها ، وأعلمني بكيفية تركيبها وتصريفها ، ثم عرض على الملائكة تلك الحفائق وأخفى عنهم ما اشهدني من انذقات ، لما تقدم منهم في حق من التجريح كما رأيت في النبأ الصحيح ، فقال : انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، وأشار إليهم لكونهم حاضرين ، ولو اراد الأسماء خاصة لقال : عرضها ، وفي قوله • عرضهم (٢٩) ، محجة واضحة صادقة يعرفها من فرضها .

فعرفت الملائكة أسماء الحفائق في حال افتراقها ، حين اقتصصت انا بمعرفة اسماء وتركيبات حقائقها ، فقالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم انبئهم بأسمائهم (٣٠) ، فألفت الحفائق بطريق ما وقلت : هذا فرس ، وألفها بطريق آخر وقلت : هذا إنسان ، فأنبأهم بأسمائهم ، فظهرت حجة الله على خلقه ، وقام لهم برهان حقه ، فيمثل هذه الأسماء اقتصصت ، وهي التي على الملائكة نصصت ، وإلا فليس في الأسماء عند وجود الأعيان معرفة غامضة عند الأرواح ، لأنها على مجرد الإصطلاح ، ولهذا اختلفت عوالم العبارات عنها عند شهودها ولم تختلف المعاني التي بها قوام وجودها ؛ ولهذا قالت العرب : هذا فرس ، وهو جواد . وهو طرف . وقالت الإفرنج فيه : كباله ، وقالت الروم : ألوغ ، وقالت الترك : أت ، وقالت الأرمن فيه : تسي ، وقالت العجم فيه : اسب فالنفس تعقل معانيها ، وإن اختلفت اسمائها في مبانها : فقلت له : هذه الأسماء الكيانية ، فهل اقتصصت أيضاً بالأسماء الإلهية ؟ ، فقال : عليها فطرت الصورة الإنسانية ، أنظرها فهي مصرفتك ، وتحققها فهي معرفتك ، وبمعرفتها تفاضلت أشخاص هذا الجنس ، وبمجاهلتها تقدم العقل وزكت النفس ، فقلت له : : كلك وجلسها ، ولعلنا علبتها وما علبتها (٣١) .

• (٢٩) إشارة الى سورة البقرة : الآية ٣١

• (٣٠) سورة البقرة : الآيتان ٣٢ ، ٣٣

(٣١) ابن عسري : لطائف الأسرار (تنزلات الاملاك) ص ١٤٤

وما بعدها .

يشير هذا النص لابن عربي مشكلة هامة وخطيرة ، تبدى في وجود نوع من الخلداع أو التأسر ، تم بين الله وآدم أبى البشر ضد الملائكة - لا يسوغه غير إدعاء صوفينا أخذ علمه عنه مباشرة - حيث جرى تلقين الله لآدم اسماء تركيبات الحقائق وطرق تركيبها ، ولم يلقن الملائكة سوى صورها القائمة دون معرفة بتصريفها ، كان هذا هو السبب الذى ادى إلى ظهور آدم عليهم ، فقد علم وجهلوا ، بقدر من الله ، وهذا مما يجعل الموقف الإلهي نوعاً من « الهروب » من مواجهة الملائكة ، الذين سبق ان جرحوا آدم بعلم السجود له من قبل ، كما ظهر ذلك واضحاً في موقف « إبليس » الذى استكبره وصوبه وأجله « الحلاج » و« السهروردى » ، وغيرهما من المتصوفين .

لكن عبي الدين يقسح في مغالطة تنشأ عما سلف ، وتمثل في اعتقاده ان ما حصل في قضية ستر الحقائق المركبة عن الملائكة . كشفها لآدم ، هو حجة الله على خلقه وبرهان حقه . إذ ان السياق يقتضى العكس ، فقد قام القطع « الجبر- الفضى » او « الجبر الإلهي » ، لأن آدم والملائكة لم يأتوا بشيء من عندهم ، ما ذالوا إلا ما عرفوه من الله . بإذنه . للملك لم تستطع « التنس » الإنسانية - لا سيما « الخيال » الذى يتباهى به صوفينا - ان « تبداع » شيئاً بالمعنى الدقيق ، وما نم لم يكن أكثر من استعراض لمعلومات تلقينية محددة . وهذا ما يؤكد راي ابن عربي في اللغة . حيث يذهب إلى ان النفس تعقل معاني الأشياء ، وإن اختلفت اساميا في مبانها ، عند الناس بحسب اختلاف التركيب اللغوي .

ويظهر ما تقدم طريقة صوفينا في اعتماد النص القرآني ، اعتماداً شخصياً بفسر رأيه الخاص : في جعل الإنسان خليفة الله في الأرض ليس في السماء غير ان هذا الرأى إيمان صرف ، وليس قوله بأن « الخلافة ذات قلمين ولا تصح في السماء برهاناً » . إنما هو اتهام تشبيهي بلاغى : ولو خطأ

صوفينا إلى تحليل « الأسماء الإلهية » التي مسأل عنها آدم أيضاً ، مستخدماً ما دعاه طريقة « التركيب » ، لا اضطر إلى احد خيارين :

١ - القلع بعلم وجرء تمايز بين الأسماء الإلهية فعلا . وهذا هو الحل الذى يضمّن له وجود الواجب واحداً .

٢ - القول بأنها مركبة من حقائق ، وهذا يعنى ان الذات الإلهية تنطوى على تمايزات ، فىكون فى الله كثرة ، هذا ما لا يقبله فىلسوف الوحلة . لكن كلا الاحتمالين لا يخرجه من انحصار رأيه فى « إيمان » لا يقوم مقام « برهان » :

وتظهر محدودية فهم إبن عربى لطبيعة اللغة ، عندما يتخذ « معيار » التفريق بمعرفة الأسماء بين آدم والملائكة ، أنهم يعرفون أسماء الحقائق فى حال افتراقها ، وآدم يعرفها فى حالات تركيبها ، وما درى ان كل « علاقة » حقيقية يجب أن تكون « مركبة » ، بحيث يمكن كشف حدود ربط أطرافها هذا مما يجعل تفريقه محصوراً فى زعم لا - واقعى . وقد زاد ظهور فقرة فى الذكاء التركيبى : وقوعه فى أغلوطة « بهام عكس اللوازم » حيث انتقل للبرهنة على ما تقدم ، بوضع معنى الاصطلاح اللغوى ، واعتباره حجة على الملائكة ، الذين يمكنهم - تبعاً لطبيعة اللغة نفسها - ان يضموا عدداً لا يتناهى من الحروف المركبة والألفاظ المشتركة ثم يتم الإصطلاح على دلالاتها ، هذا وضع مألوف فى اللغة . فقد نزع عن الملائكة كل معرفة ، فى الوقت الذى كان يبرهن فيه على اقتصار معرفتهم على بعض أنواع المعارف دون اخرى ، و تعدبه لذلك غير كاف .

ولم ينفعه هروبه من التعرض للمشكلة الكلامية ، فى تحديد رأيه - فى هذا الموضوع - فى ذات الله وصفاته وأسمائه ، حين بت فى الأمر حلا لفظياً . فأوقعه ذلك فى جعل الصفات متخارجة عن الذات ، رغم احترازه يجعلها صور إدراك العبدخالقه وليس هدف عبادته ، فوقع - ثانية -

في خطأ الفصل بين ما هي به الذات الإلهية وما هو لها . ولن يغفر لابن عربي فيما ذهب إليه قوله : « فليس غرضي في كل ما أصنف في مثل هذا اتقن معرفة ما ظهر في الكون ، وإنما الغرض منه معرفة ما وجد في هذا العين الإنساني والشخص الآدمي » (٣٢) :

وبيان محيي الدين الثاني ، ينضح بالدواعي التي أحرجت صرفينا إلى تلك المواقف وغيرها ، مما يفرضه رأيه في وحدة الوجود . يقول : اعلم أن المعلومات أربع (٣٣) ، هي :

١ - الحق تعالى ، وهو الموصوف بالوجود المطلق ، لأنه ليس معلولا لشيء ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده ليس غير ذاته ، مع أنه غير معلوم انذات ، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعاني وهي صفات الكمال : وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بلليل ولا برهان عقلي ولا يأخذها حد ، فإن الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً ، فمعرفةك به إنما هي أنه ليس كذلك شيء .

نلاحظ - ههنا - أن ابن عربي قد تابع المتكلمين في موقفهم الصوري من قضية واجب الوجود، حيث قيل أنه واحد وجوده هو ذاته ، رغم أن ذاته ليست معلومة ، ويعلم بما هو عليه من معان ، فوقعوا بذلك في غلط منطقي . إذ أن فرض عدم معرفة الذات يتضمن عدم معرفة الصفات ، لأن الأصل في اعتقاد المسلم أن الذات لا تتطوى على كثرة ، وإلا لما استحال أن يوجد أكثر من إله . وذلك يفيد - من جهة ثانية - استحالة معرفة ما هو عليه الله من صفات المعاني ، وهذا ما دفع ابن عربي إلى اللجوء

(٣٢) ابن عربي : عنقاء مغرب - المقسمة .

(٣٣) أنظر : ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ .

لطريقة التعريف بـ « السلب » حيث قال : معرفتك به إنما هي أنه ليس كئله شيء ، وهي معرفة « غامضة » بالتعريف .

٢ - معلوم ثان ، هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود زلا بالعدم . ولا بالخلو ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قبل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شيء من علم ، كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره - قيل فيها محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها ، فإنها لا تقبل التجزؤ ، فدا فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لاتتصف بالقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموماً وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم ، صلت ، أو : إنها ليست العالم ، صلت ، أو : إنها الحق أو ليست الحق ، صلت : تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتستتره بتثريه الحق ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها :

هكذا يبدو الخلط غير المتجانس في وجود المشكلات والقضايا ، وقد تحول إلى حشد من الاحتمالات المتناقضة . يدخلها ابن عربي بوثقة الموجود ، ليتخلص من الفروق القائمة في المنطق بين الجوهر والأعراض ، بين الله والموجودات الأخرى ، تاركاً قضية الخلق « من علم » أو « عن عدم » خلف ظهره ، معتبراً أن كل ما يقال في الكون والعالم والله صحيح من وجهة ما ، وبذلك يستمر له كل ما ينبغ إليه من آراء ، منطلقاً من إمكانية التأويل ، الذي

يتيح أخذ الشيء وتركه في القضية الواحدة ، أو اعتباره من جهة الله - تارة- ثم قلبه إلى جهة ما هو خارج عن الله. لكن هذا الخلاف ليس وضماً حقيقياً في هذا المذهب ، ولا يتجاوز درجة المباحكة اللغوية ، نظراً لأنه يعرض عن الواقع العملي ، ولا يعنى بغير التصيرات المستنبطة من تعريفات يتبناها ابن عربن أو يضعها بنفسه ، فيضيق بذلك كل ما هو علمي أو منطقي أو اصطلاحى أو مقيد :

٣- معلوم ثالث . هو العالم كله ، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العسلم والهواء والأرض وما فيهما من العسلم وهو الملك الأكبر .
٤- معلوم رابع ؛ هو الإنسان الخليفة الذى جعله الله في هذا العسلم العالم المتهور تحت تسخير .

بنلك يتضح كيف « وضع » صوفينا الأندلسى الأسباب للمعلومات الوجودية ، وبنية « التشكيل » الذى مارسه فى تصور قيام الخليفة ، وطبيعة « العلاقة » التى أقامها بين النهائى واللاتهائى ، حريصاً على عدم التفريط بالكرامة الإنسانية ، صارفاً الجهد لتأكيد موقفه الضمنى بأن حرية الفعل حق طبيعى وإلتهى للإنسان يجب أن لاتقف أمامها العوائق ، بدعوى التمسك بالنصوص الدينية :

ويبدو أن الموقف الصوفى - هنا - ينبثق عن إيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية ، ترى أن « الشر » لا وجود له مطلقاً . وأن كل ما هو موجود فهو خير . لذلك فإن مجرد السلوك الإنسانى ، يعنى القيام بأداء رسالة الإنسانية ، من حيث التصرف على مقتضى ما هو فى الطبيعة الإنسانية ، ويكفى الإنسان نبلا أن يصل إلى عبادة الخالق كل حين من خلال معاناة ظروف الحياة نفسها . كالتنفس والنظر والتفكير والحركة وسواها ، إذ تتبنى الفوارق الشكلية ويغلو كل شىء من الله وله وبه ، وتكتمل الصورة المثلى لوحدة الوجود .

الفصل الثاني اطلاق التوحيد

إذا تركنا صاحب وحدة الوجود، إلى عقلية أخرى متصوفة، مشت بالتصوف مرحلة إلى الأمام، فاكتمل شكله فيها، ولم يطرأ عليه تعديل جوهري بعدها، وجدنا «عبد الحق بن سبعين» الذى ولد فى «رقوطة» من أعمال «مرسية» فى الأندلس (٦١٤ هـ - ١٢١٧ م) فأضى طفولته وأرائل شبابه، بعيداً عن «اللهو واللعب». واللذة الطبيعية التى هى فى جملة البشرية، وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الأساتذة الأندلسيين، حتى توافر له التكوين اللغوى والدينى والفلسفى. وسافر إلى غرناطة ثم سبتة فى المغرب، ثم إلى العدة وبجاية، ثم قابس فى تونس، ثم إلى مكة - ماراً بمصر - فأقام فيها حتى مات سنة (٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م) :

وقد عزف عن «الرياسة العرضية المعول عليها عند العالم»: راطلع على القوانين المتقدمة كلها: الشرعية والفلسفية والأدبية، وحصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا، وعرف مجملها ومفسرها، ومهلها ومخصصها، وفك غوامضها» (١) :

(١) شارح «رسالة العهد» لابن سبعين - وهو مجهول - رسائل ابن سبعين ص ١١ .

زواج ابن سبعين بين الخيالات الصوفية الحسبية ، والنظرات الفلسفية العميقة ، والرموز المعرفية المختلفة ، فأنتج نتاجه متميزاً ، يعتمد مبادئه الخاصة في صوغ مذهبه الخاص ، وقام بلور فاعل في الحركة الصوفية الدينية ، من خلال نظراته الشخصية التي اتسمت بينائية مبالغة - رغم ما فيها من إشكالات اعتقادية ، أدت إلى مواقف مناوئة أو مؤيدة - طمحت إلى السبق وتجاوز ما هو معروف آنذاك ، من صياغات تعبيرية عن التجربة الصوفية (٣) :

تشكل الطريقة « الشاذلية » الأساس الصوفي الذي تجوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة « ابن مسرة » التي تتلمذ عليه ابن عربي من قبل ، كانت استعدادات ابن سبعين النفسية التي دفعته إلى العزوف عن تولى المناصب الإدارية ، الزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الزائلة ، قد لقيت بما حصله من فكر صوفي في « التحقيق » عن السالك الشيخ « أبي إسحاق بن دهاق » وآرائه في علم الكلام الذي اختص به (٣) ، زيادة على حفظه التاريخ ومعرفته الفقه والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم :

لكن الفلسفة - على وجه التخصيص - هي التي تمثل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا ، لما اتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها ، وقد أورد « الششري » تلميذه في إسناد طريقته الصوفية : هرمس ، وسقراط وأفلاطون والإسكندر الأكبر ، إلى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحلبشي وقضيب البان والشاذلي والمهروردي وابن الفارض وابن قسي ،

(٢) أنظر : كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة .

(٣) أنظر : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ص ٢٨٢ .

ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين
وابن عربي والحرائي وعدى ، ثم ابن سبعين ، دوغما تفريق (٤) :

رفض ابن سبعين - فيما رفض - تعاليم الصوفية ، الثاوية في الأطر
التي كانت شائعة في عصره ، ولا سيما كما تركها ابن عربي والقاتلون
بالحلول . وأظهر ذلك صراحة ، ودون موارد ، قائلا : « لا تلتفت إلى
جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات
وتوحيد الأفعال ، فإنه بعيد في بعيد في بعيد ، وهم في وهم في وهم » (٥) .
ورأى أن هؤلاء « الطائفة » ، وصولهم لا كالوصول ، لإدراكهم ،
كالإدراك ، وبلغوا إلى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح » (٦) .

وقد أظهر عبد الحق براعة تلفية ، في الملامة بين جوانب من الطرق
الصوفية الفلسفية المختلفة ، وقيل : إنه « كان يتولى خدمته الكثير من الفقهاء
والسفارة أولى العبادة والدغائيس (٥) ، ويحفون به في السلك » (٧) ، وقد
اعتبر السالك إلى معرفة الله ، لا بد أن يمر في درجات مرحلية ، هي :
« الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق ، لمعرفة الوجود . ثم الملقب ، وهو الذي
« اجترأ من عين عينه على الأثر » (٨) . وأقر « ابن خلدون » طرافة هذا

(٤) المرجع نفسه ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك مبثوثا في قصيدة
ل « الششتري » .

(٥) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٤٣ .

(٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤

★ جمع « دفناس » وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله رحلها
ترعى (أنظر : القاموس المحيط) . والمقصود : الرجال
الزاهدون الذين لا يباحون مجالس الذكر ؛ بقصد الانقطاع

(٧) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(٨) ابن خلدون : شفاء المسائل لتهديب المسائل ص ٥٢ .

الرأى ، بقوله : « إنه مما لم يسمع في محضر ، ولا قيل إنه ظهر في دهر ،
ولا مما دون أو علم في فلاة ولا مصر » (٩) :

والمحقق - عنده - لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة
ومقامات النفوس المركبة انجدة ، رُشِرَ في الرحلة إلى الحضرة المشار
إليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين ، وجعل نهاية
الأقطاب بداية بداية بداية (١٠) ، وهذا يعنى أن « جميع ما دون في
التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجير إلى هذا الشأن ، وجميع ما سمعت
من العلوم المضمون بها ، والحكمة الإشرافية وسر الخلافة ونتيجة النتائج ،
فكل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف » (١١) :

وقد قيل إن ابن سبعين قد اشتغل بعلم الأوتل ، من الفلك والحروف ،
فتولد له نوع من الإلحاد . وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء (١٢) ،
ولقي كثيراً من المضايقات والاضطهاد ، في كل قطر زاره أو بلد نزل فيه .
وازداد هجوم المخالفين عليه اطراداً مع جراءة آرائه ، واشتدت الحملة
ضد فلسفته الصوفية ، مع ضعف سلطة حماه من الحكام في الأندلس :
وآتهم بالكفر والزندقة ، و« توافرت دواعى التقدي عليه من الفقهاء ، زياً
رانتباذاً ونحاة واصطلاحاً ، وكثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ،
وقلت موضوعاته ، وتعاورته الوحشة » (١٣) .

لقد جوبه صوفينا المرسي بأنواع من المواقف الإيجابية ، وجملة من
التهديدات بالقضاء على حياته ، وكيد له في كل مكان نزل فيه ، ودست
عليه الآراء والأقوال ، ولم يستأنس بجانب الخوف من الموت قتلاً ، إلا لخلال
بعض مدة قضائها في رعاية « أبي نعي محمد بن قتادة » حاكم مكة :

(٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ .

(١٠) و (١١) ابن سبعين : أنوار النبي ص ٢١٩ .

(١٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(١٣) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٢٨٢ .

فكان يجاور في « غار حراء » (١٤) ، متوحداً متحتاً ، متأملاً في الوجود ومتعلقاته وأحواله ، محاكاةً لبي الإسلام . واجتهد أن يخرج عما بيده من مال ومتاع ، فقرب ذلك الناس إليه ، وزاد في الشحن الانفعالي، إذ تمكن من إبدال موضوعات « الديدندو » بحقق له الشعور الغامر بالسمو والأهمية ، رغم ما كان يحقد به من أخطار ، أسهمت هي الأخرى في دفعه إلى إكمال هذه الرحلة الصوفية . ففجعت منه واحداً من أهم المفكرين ، الذين تلهج بأسماهم الألسنة ، وتزلف الرسائل للرد على أفكارهم ، وتصادر كتبهم ، ويمنع الناس من تداول آرائه ، فيشغل المجتمع وسلطاته حاضراً وغائباً ، حياً وميتاً .

رقد لقي من القاتق على نفسه الكثير ، إذ تهده عدد من الفقهاء وأتباعهم من الجمهور ، ونسب إليه أنه كان يرتجى أن يأتيه الوحي ، في غار حراء ، ويفيد بعض الإخباريين أنه « قد مات مسموماً » (١٥) بدفع من خصومه ، ويرى آخرون أنه « فصد يديه ، وترك اللد يخرج حتى تصنى ، ومات » (١٦) .

على هذا النحو كان لا بد من تنوق طعوم جديدة ، في طريق « التحقيق » الطويوة عند ابن سبعين ، الذي أفاد أن : « الهرامسة (٥) - خاصة - علموه . فالكتب المتزلة أفادتهم . وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الإسلام . . وأتباعه من ملة الإسلام ، وجميع الذبهاء فإنهم لم يصلوا اليه لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا السلاف الصالح ، أعنى صحابة

(١٤) ابن كثير : الموضوع المشار اليه .

(١٥) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ ، و « كولن » في Archives Marocaines, xxv, p 181.

(١٦) الذهبي : تاريخ الإسلام ج ٣٠ ص ٢٨ . ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

سيد السادات محمد ، فإنهم علموه . ومعلمهم هو العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغى ويحمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من فقره (١٧) .

أما علامات هذا التحقيق - كما حدها عبد الحق - فهى مما يوجب شكر الله على « السالك » حيث تظهر فيه ، ونرى من أشكالمها وأحوالها ما يأتى (١٨) :

١- قطع العلائق :

٢- معرفة ملكوت كون الخلائق :

٣- خلاص طبيعة النفس المحمولة على موضوع حركة لواحق الحس من عالم الطبيعة وما بعدها :

★ جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه : ذو عدل . و « هرمس الاول » هو الذى تذكر « الحرائية » نبوته . قيل انه أول من تكلم فى الأشياء العلوية من الحركات النجمية . بل جده « آدم » عند « الفرس » أو « ادريس » عند « العرب » علمه ساعات الليل والنهار ، وهو أول من بنى الهياكل ومجد فيها الله . وأول من نظر فى الطب . وقد ألف كتبا كثيرة بأشعار موزونة فى معرفة الطبيعة . وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثانى » فإنه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين ، كان بارعا فى علم الطب والفلسفة ، وعارفا بطبائع الأعداد ومن تلاميذه « فيثاغورث » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضا ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيبا فيلسوفا عالما بطبائع الأودية والحيوانات ، جوالا فى المدائن ، خبيرا بطبائع أهلها . له كلام حسن فى صناعة « الكيمياء » ، نفيس ، يتعلق منه أنى صناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفخار وما أشبهها . كان له تلميذ فى أرض « الشام » يدعى « اسقيلبيوس » .

(١٧) ابن سبئين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ .

(١٨) ابن سبئين : كتاب القومية ص ١٢٧ .

٤- الوصول إلى علم الوحدة وحضرة التوحيد :
٥- معرفة الواحد :

وتكفل هذه الزايات المتوافرة في المحقق أن يتم له قدرات خاصة ، تفرده عن بقية أنواع أصحاب التجارب الدينية الأخرى ، في هذه السبل التي يرمى الشخص منها : الوصول إلى إدراك حقيقة الوجود على ما هو عليه موجود .
ومن ذلك ما هو آت :

١- فتح باب العناية وال دخول إلى حضرة النهاية التاسعة :

٢- مكاملة المعلوم الممكن بكنهه :

٣- مشاهدة المروف الواجب بيوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .

٤- فتح باب الألوهية له ، فيصير الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرفيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس - وبالعكس :

٥- يسمى نفسه بملول الأسماء الحسنی ويناديا بها ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الإسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦- يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كل الكمالات الصليبية ، ويمكن من علمها ، ويستخلف في المنوطات كلها .

٧- يحكم على عالم السفر المرسله ، ويتصرف في رتب الخيل المنزلة ، ويشغل بتدبير الصم ، ويمتنع بالحين والكم .

فإذا قابل المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فإنه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيها ولا ينقص منه :

هنا يخبر ابن سمين السالك : « إنك لا تحتاج إلى غيرك الممكن منك ، لا يبقى لك توجه إلا إلى بؤدك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع

أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تركه أنت في غيرك - إن شئت « (١٩) ،
ويتابع سالكه ليحقق بالفقر الغاية القصوى » : « واخدم هويتك الثابتة اللاحقة
المسكنة بالهو هو . . . وبالفقر تظفر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش
كمالك وريك عنك راض » .

ظاهر أن ما ذهب إليه صوفينا لا يتجاوز إطار التصورات ، وهو
يشعر بللك مدركاً صعوبة الميدان الذى هو فيه ، لذا نراه مندفعاً في كتابه
« بد العارف » إلى شرح طبيعة المشكلات الميتافيزيقية التى أثارها ، فيقول :
« صناعة هذا الكتاب صعبة ، فإن الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم
فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر فهو المتقدم ، وكل ما يختلف فيه يتفق إذا
كرر ، وكل ما يتفق يختلف إذا صرف » (٢٠) .

إضافة إلى الجهد النفسى الدائم ، في تكريس الدعوة إلى الفقر . الزهد
بأوضاع الحياة الدنيا ، والإعراض عن التجارب السطحية في العلاقة مع
المطلق اللانهاى ، دأب صوفينا الرقوطة على حشد صنوف من المذاهب
الفلسفية المختلفة في كتاباته ، ظهرت - جميعها دون استثناء - موضع
ازدراءه ، لقصورها عن إدراك « الحقيقة » كما تصورهما ، وقد دفع ذلك
بعض الباحثين إلى القول : « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد
والإلغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبيين مرامى كلامه
فيه . . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى
نجسدها وقد غابت عن فهمنا بالترج ، وانقطعت صلها بما يليها من
العبارات » (٢١) :

-
- (١٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٣ .
(٢٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشترك ص ٢١٢ .
(٢١) أبو الوفا التفتازانى : إيد سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤
وتاليتها .

وقد اعتمد تصوف ابن سبعين لقيامه مبدأ واحداً ، هو التمييز بين ماهو وجود حقيقي ، وما هو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير — على محدوديته — لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي الشخص ، بالاستناد إلى المطلق ، الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم » (٢٢) . والأوهام (*) بالتعريف هي المستندة والمستند إليها بوجه ما . ويمكن القول بأننا نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هو هو ، بل لا يقال نحن ولا هو ، من حيث الإشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشيء الذي يحدد ذلك الشيء من كل الجهات ، ويصرف هو وهو هو إلى أنا ، ويحدد الآتية والهوية معاً .

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « الهو » ر « الهو هو » إلى « أنا » بغية لإيجاد « الآتية والهوية » معاً ، خطوة أخرى مكتملة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض معقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان ، و« من علم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، راستند إلى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعة لتلك الوهم ، وسمى ذلك ذاته ، وأوجد من لم يكن ، وأعلم من لم يزل » (٢٣) .

الذات الإنسانية — إذن — هي سبب القول بـ « وجود مشخص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مكتبة الذات هذه : إدراك ما قامت به ، من حيث أنها أوجدت ما لم يكن موجوداً « الأنا » وأعلمت من لا يزال ماثلاً « الهو هو » ويتم لها ذلك عن طريق نزع الوهم ، وقد ذهب صوفينا إلى أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة

(٢٢) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥ .

* حصر ابن سبعين « الأوهام » في تسعة ، هي : المعقول العلم ، القياس ، الحد ، النفس ، العادة ، الإضافة ، الزمان ، المكان .

(٢٣) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥ .

النفس والعقل وما هيتهما ، والوجود المطلق والمقيد والمقتدر (٥) ، والحور
والنظام القديم ، والانسلاخ عن الآليات المضافة والنوات المفارقة ، وتقدير
العقل الموضوعة أولا وفساد نظامها في اللهن (٢٤) .

ولا يتوافر ذلك كله إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من
مكتسبات العلوم السالفة ، فيحتوى ما فيها من أشنات الصواب وأعلاق
النجوع بتوحيدها ، ويتخطاها إلى درك الحقيقة مطلقة : هذا العلم ، علم
التحقيق ، لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامى على إنزاعه والإنتصاف به
ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة :

موضوع هذا العلم هو « الحق » وغايته « الحق » ، وهو هو « فلا
زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذ التقص ولا يختلف ولا يتغير » .
وهو الذى به الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته ..
وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه .. إنه هو المطلوب ، وبه يطلب ،
ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل (٢٥) :

★ يعتمد ابن سبئين ثلاث أنواع اعتبارية للوجود الحق الواحد
هى : ١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الإطلاق
ولا واحد على الحقيقة الا هو . وقد أطلق عليه اسم « دائرة
الوجود » ورأى أن « المطلق اذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .
٢ - الوجود المقيد : أنا وأنت ، والنوات كلها ذات الوجود ،
لا من جهة ما يلزم عنه ، فالعالم وما فيه : الروحانى
والجسمانى لا حقيقة له الا بما يسرى للحق منه بالفعل ،
و اذا ذكر الوجود المقيد نفسه ذكر لا شيء ، وعاد لا ذاكرا
ولا مذكورا . ٣ - الوجود المفسد : جمع ما يقع فى
المستقبل . وهو مثل المقيد فى آخر أمره . (انظر : كتابي :
فلسفة الوحدة المطلقة) .

(٢٤) انظر : ابن سبئين : جد الماروف ص ٢٥ .

(٢٥) ابن سبئين : الرسالة البقرية ص ٢٢٧ .

لكن هذا العلم لا يلحق بـ « المنطق الصوري » الذى كان أداة الكبارين من الباحثين الدينيين ، بسبب قصوره . والحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمنهيه ، من حيث هو ، إذ « إنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب ، ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمرتبة الحروف وتركيبها عند المتعلم » (٢٦) . لذا فالحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظاً وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الإشارة إلى علم التحقيق . فإذا ظفر المقرب المحقق بحقيقة الوصول ، كان حاله أعلى وأجل من الذى يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلى، إذ المقرب لا يقنع إلا بالوجود المطلق ، وما يشير إليه الضمير هو فى الوجود المقيد ، ومعقول الإضافة غير منفصل عنه ، (٢٧) :

كما أن « معرفة الوحلة هى العلم الإسمى ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب التبيحة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة » (٢٨) .

ويعرف ابن سبعين الوحلة بقوله : « إنها حضرة عليّة بية ، فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن » (٢٩) : ويصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان أقل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخير خبره ذات خبره ، وعلم علمه من معلومه ، وحصر تمتد ، وقضية تتجلد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم بلخسه » (٣٠) . وهذا

• (٢٦) ابن سبعين : يد العارف ص ٤٦

• (٢٧) المصدر نفسه ص ٦٣

• (٢٨) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦

• (٢٩) المصدر نفسه ص ٤١

• (٣٠) الموضع نفسه

يؤدي - بدوره - إلى أن معرفة الذات الإلهية، لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتأله والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب (٣١) . ولا يمكن ذلك إلا بصرف الوجود المقيد - العالم الأضمر - الإنسان ، فإن « كل العجائب في نفس الإنسان ، حتى استحسان النقص ، والإضراب عن الكمال - وهو الغفلة عن الله - وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلى الأعلى ، فنلك لا إله إلا هو ، وهو هو » (٣٢) :

هكذا تبلو « الأنا » في مذهب عبد الحق فاعلة على نحو متواصل ، تستقل بين الموضوعات المعرفية بجرية انتقائية واضحة، معتمدة على ما تحققه الشخصية من مشاعر اللذة ، الناجمة عن الاطمئنان إلى أن المشكلة الأساسية في الوجود قد وجدت حلها . فمفكرنا الصوفي يجعل كل ما يمكن أن ينشأ من معضلات اعتقادية ومعرفية ، إلى النفس الإنسانية ، في حالتها الفردية : ويعتمد إلى تكريس الشعور بالفردية ، من خلال اعتباره النتائج التي يصل إليها الشخص خلاصة الحقيقة ، رغم أن ذلك لا يتجاوز نطاق التجربة التأملية الخالصة ، وقد يدعو إلى بت كل ما يتعلق بالواقع في بعض الحالات .

إن هذا الأسلوب الصوفي ، في التعامل مع الموجودات ، من حيث هي أو هام لا وجود حقيقياً لها ، يجعل كل ما في الكون داخل بوتقة ذلك التصور الذهني ، الذي لا يفتأ الصوفي عن تأمله ورد جميع الظواهر والعواطف والأفكار إليه ، دون تمييز بين ما يجري في الطبيعة أو النفس أو العقل ، متخذاً لذلك فريضة أن الدين وما فيمن نصوحه قد أكد على وجود الله في كل شيء ، في كل زمان ومكان ، دون استثناءات من أي نوع . وقد شجع هذا النوع من « الملء » الإلهي ، على تصور جملة من العلاقات

(٣١) شارح رسالة المعهد : رسائل ابن سبعين ص ٨٨

(٣٢) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٥٣

الشخصية معه ، بحيث اندفع المتصوفون -- وابن سبعين أحدهم -- إلى إضفاء أشكال واحتمالية استنبطوها من تعريفات الوجود ، كما عرضتها تجارب علم الكلام والفلسفة ، ووصلت المسلمين في أثواب الفلسفة اليونانية والرومانية والعقائد البدائية ، إضافة إلى تراث المسيحية واليهودية الديني الذي اطلعوا عليه ، لتدبر وشرح النصوص القرآنية ذاتها ، وربط أسباب نزولها بسالف الأحداث التاريخية ، وقد مر معنا غير قليل من هذه التماذج .

لذلك احتل «التحديد» النظرى «مسألة النفس موضع ارتكاز هام في الاتجاه السبعيني ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا . حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن : «تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانفلاق كلامه ، فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فإذا ركبنا الألفاظ تعلمر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الإجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم » (٣٣)

وقد ذهب مفكرنا مذهباً خاصاً في ذلك عندما رأى أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى مفضلاً من البحث ، وأن الوصول إلى حقيقتها يتحصل «في الانصراف إلى ما يبده الإنسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي تنصرف إليها المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي أحاطها بها ، وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها ، وكالصورة المقومة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها » (٣٤) وانفرد مفكرنا بإفادته : « إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي

(٣٣) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٥٨ .

(٣٤) ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٤٤ .

المعنى المشار إليه والمعول - بحول الله تعالى - عليه :: والنهن في الكلمة الجامعة
للأمانة وبها ، كأنه محيط بها بثبوت غير معين ، ولا يمكن أن يكون معها
شيء ، لا قبل ما هيئتها ولا مع ما هيئتها . بل لا يمكن أن يفرض فيها قبل
والبعد والمعية « (٣٥) .

ويحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على
طريقة يسميها « تركيب الحروف » ، تقدم للتعلم ، فيحصل له الفهم بها .
يقول : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفس والروحاني والكلمة
والقضايا والفصل والصدور والوجسود والشيء والحسق والأمر والذات
والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة « (٣٦)
هي الوجود المطلق ، وبهذا استحقت العزة وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ،
والعبد ينهب عند الله .

رإذ يختصر الرقوطين اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل
الخواص إلى الوحدة المطلقة ، وأنها التي تظهر لنا أن أجزاء المعصية قصاص
لا بد منه ، فهي نور الإنسان الذي يتميز به عن العجماوات وسائر الموجودات
الأخرى ، بما يشتمل عليه من عقل وعلم ، وهي التي تمكننا من كبح جماح
الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بمساعدة الوصول
إلى الوحدة :

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويم بتحقيق قول
الحسق : أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض (٣٧) : فعلم أن الحق
واحد ، ويتكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك ، من
[حيث هو وجود مقيد أو مقدر : فإذا أعرض الإنسان عن هوك الوجود ،

-
- (٣٥) المصدر نفسه ص ٤٤٥ وتاليتها
 - (٣٦) ابن سبعين : بد المعارف ص ٧١
 - (٣٧) سورة ابراهيم : الآية ١٠

من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تمنطقه العذاب بنق
هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذى يستشعره العبد ، بعد ثوابه ودخوله الجنة
راضياً ، كما أنها ملتركة الحساب الذى يلقاه المنكر بعد دعوته للوق عذاب
الحريق ، وهى التى تتميز نقمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون
تحقيق الوحدة ، والتى يمكنها لبصار غاية الفعل ، فتخلف الواحد
فى معرفة المستقبل ، مما أثبتته فى اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات
والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

وإن النفس لفواصل مجاهدة الشهوات الذى يحاسب عما يكسب الإنسان
من أمره ما سعى ، ومفطورة على الدلالة لى الواحد الذى يقابله الواحد (أ)
أول ما تسمى به الإنسان ، إذ ليس يوجد سواه ، وهو هو (هـ) :

نقول مفكرنا : « وإذا أراد (الإنسان) أن يقف على الحق ، ويعان

★ هذه قراءتى المقترحة للنص المكتف الذى يقول فيه ابن سبعين :
« واسمع الكلام على النفس بمذهبي ، واعذر فى ذلك : النفس
صراط الخواص ، وكوكب القصاص ، ونور الندل ، وجهد
التدليل ، وغبطة القرائن ، وسراج « أفي » « وكون » « كن »
« لا كن » وعذاب نفى ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال
دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونقمة العباداة ، وخليفة النظام
المضاعف « بما » ، وفواصل الجهاد المحاسب « عما » ، والحروف
على حرف بك ، فافهم » (بد العارف ص ٧١) .
وهذا هو النص الذى اعتبره « التفتازانى » ، مثالا لانغلاق كلام
ابن سبعين . وذلك ناشئ عن اقتضاره فى تحديد مذهبه
فى النفس ، على ما جاء فى « بد العارف » خاصة : دون رأيه
عنها فى « الرسائل » ، مما أثبتته من تقسيمات ورد وتركيب ،
وما يتصل بذلك من رأيه فى العالم ، الذى يعد الإنسان جزءاً
منه . (انظر : كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة) .

مرغوبه بعين كماله ، يظفر بكماله وحقيقته ، فإن ذلك يتم له . ويسمى هذا «تحصيل الكمال الإنساني» ، ويضع له طرقاً وأشكالاً : أما الطرق فيحصرها في تسع ، يطلق عليها اسم «الإحاطة» وهي كما يأتي (٣٨) .

١- إذا نظر الإنسان إلى ضميره وصرف القوى النفسية جميعها ، إلى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أمورهِ الواجبة اللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العسند ، الحال) ، وجميع ما أدركه الحس أو تطرق إليه الوهم أو حل عليه الدليل أو علم بالبديهة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدرة ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لمسئله الكلمة ، آتئذ يتأنس بصيدها بالشرك . وما ينضج به في تحقيق الوحدة المطلقة في هذه الطريقة : «تصور الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستمد إلى الوجود وإلى وحدته» . فإذا لم يتأنس بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يخطئ سنيلاً ثانية .

٢- تأمل الذات العرئية عن المادة صحبة سكية وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالربوط عليه ولا كالمتمحم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الإناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن إشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كون المكان ودبر الزمان .

فإذا تأنس الرجل بملك فتعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع ما يقوله مفكرنا :

٣- أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه لا يصح في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغطاة ما وهمية ،

(٣٨) أنظر : ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٤٦ - ٤٥٤ .

عسى أن تقلل حركتها وتنفذ مباحث عاداتها وتفرح ببنائها ، ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من القصد إلى فيض الهوية التي يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة ، كما يلحق الحسن الصورة .

فإذا لم يتأسس العالم ، وكان من صفه نفسه : « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوى عليه » ، فلا بد من اتباع الطريقة التالية :

١- اجعل لإهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والأقيسة النفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية والشرطية - مقدمات ، والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحد وموحد وتوحيده - مقدمات أخرى ، ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الإيجاب ، بل يسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو تترك الجميع صحة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تحف من جنونك في هذا الوقت ، فإنه عالم أكل ، وهو الذي يسمى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل :

فإن لم يصح التأنس بهذا ، ويجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبئين ، بقوله :

٥١ - تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصرف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذي لا ينال بزياد عليه وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات :

فإن تأنست ، وإن لا .

٦- فافترض على وهمك تصور الفيض (٥) لكى يتقطع عنك الإسناد العلمى ، وتصل بالصورة الحاضرة ، فإذا وقعت هذا الموقف ولاحظت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض إلى الوهم ، والصورة إلى أوله ، والحض إلى آخره ، وللوقوف والاتصال إليك ، تجهد أنك ما غايرت ولا غويرت : ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فإنك أكبر :

فإنك تأنست ، وإلا :

٧- فارحل إلى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به :

فإن نلت ما تريد ، وإلا :

٨- فارحل إلى غيره يدبرك بالتصريف ، ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة، إلا من جهة الشعور خاصة والنصيب الإلهى :

ولا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود وتنصرف في الموجودات ونحتاج إلى أن نصل إلى دار : يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عنك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس :

ولا تقتنع حتى تجهد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذى فرضته على نفسك لا الذى فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل افتقارك إلى تعين ماهيتك حالاً ونهياً ،

★ لاحظ المرتبة التى وضع فيها ابن سبعين « الفيض » بما هو مساعد على الدخول فى طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وهذا ينفى عنه شبهة أخذه « نظرية الفيض » مذهباً ، مما وصفه به : ماسينيون ، مذكور ، التفتازانى ، (أنظر كتابى : فلسفة الوحدة المطلقة) .

ومشاهدته بسكون أختيارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشك
الثابت المصوم بوجه ما :

فإن تأنست ، وإلا - فاعلم :

٩- أن أمرك من فوق التصرف . ثم انظر إلى « الإحاطة » وتأمل
ما فيها وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل
الجهات لا يظفر ولا يظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر
والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة ، وقد يقال معها
بتراطؤ ، بل هي الكل ، وإن صح أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص
الزوج والعدد والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك .

هذا ما انتهى إليه بحث ابن سبعين في فلسفته الصوفية لـ « الإحاطة »
التي اشتهر بها وشهرها ، وقد قرر أن « المطلوب الخارج عنها باطل »
والداخل فيها مثله « لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل » الذي هو
محال ، فهي لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء ، ولا ماثلت شيئاً ، ولا خالفت
ولا تحولت ، و « هي كل شيء ، وذلك الشيء كل شيء : فصح للظافر
بهذه الحالة أنه : الأول والآخر والظاهر والباطن » :

ولهذه الإحاطة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتمايز لدى كل أمرىء
أو بحسب المعطيات . ويتبين تفصيل ذلك بالآتي (٣٩) :

١- إن كانت الإحاطة في خبر الإنسان ، فقد أفيد المقصود (الإحاطة)
وهماً . أى أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهماً .

٢- إن كانت الإحاطة في خبره وحاله معاً ، فقد أفيد بتصريفاً . أى
أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣- إن كانت الإحاطة في ماهيته . لكونه كان في غير ما هيته ، فهو

(٣٩) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٥٤ وتاليتها .

وجود واجب . أى أن من كانت ذاته فى السكينة والتأييد والوجود الجائز ، كان الحق المنسوب بوجه أنقص ، ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط ، ومن كان كذلك كانت الحقيقة بوجه أكمل ، من كان كذلك وجد الله ، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شئ معه ، ووجد الأشياء فى ماهيته غير منفكة ، ووجدها قد قبلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية ، ومستلزمات منصرفة .

وهذا يعنى أن « الإحاطة » هى التى تنصرف بـ « التنزيه » إلى « الله » ويستدل عليها بدلالة مختلفة الخلود . « وهى حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها ، بإيقاع التحقيق بمعلوم الحق حق لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر » (٤٠) : وتحقيق الإحاطة يكون بالانصراف إلى الله ، وبالتوجه والذكر ، وليس بالتعليم . ويرى أبو محمد أن : « من علم هذا الأمر بكامله ، علم الروح . والروح - هنا - شئ ما لمعنى ، لأنه فاعل أو متفعل » (٤١) . وتغدو النسبة الجامعة بين الإحاطة والموجودات هى هوية الوجود ، أما الذى فرق بينهما فهو وهم الموجود (٤٢) .

وقد ذهب عبد الحق إلى أن النفس السعيدة - خاصة - هى التى تستجيب للنفس النبوية ، التى هى أعلى من كل نفس ، من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله فى الأرض بماهيتها من جهة الوجود . لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت » ، ودعوة النبى التى جاءت تطلب الضرورة من الإنسان الكامل ، التى أدركت نفسه السعيدة بكاملها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس المجددين (٤٣) . ويجب أن لا نقول فى النبى إلا

(٤٠) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٦٠ .

(٤١) ابن سبعين : كتاب الإحاطة ص ٤٥٦ .

(٤٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٤٦٨ .

(٤٣) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٣٨ وتاليتها .

« أنه النور المحض، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٤٤) .

تبعاً لما تقدم يمكن القول بأن مكرنا قد حكم بعدم تمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقة بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق ، بل خلط بينها ، واستخلمها متداعية فأدخل بعضها في بعض بحسب الحاجة التفسيرية ، وبما يخدم أغراضه دون تسويغات محددة مقبولة . وقد تم له ذلك ، نتيجة لاعتباره الغامض أن الخلاف يكون لما بين تطورات الإنسان ، تبعاً للأوضاع والأحوال والظروف ، وقد نظر إلى أن الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، إنما هي التي تظهر للحس ويملؤها الذهن والفكر ، وهي التي يتطرق إليها الوهم ، فهي العالم على الإطلاق ، وهو المقولات العشر ، وقد وضح أن المقولات مجموعة في الإنسان ولا حقة له ومحمولة عليه ، « لذا فإن الإنسان في العالم ، والعالم كله مماثل ، والمماثل واحد مع مثله ، فالإنسان والعالم واحد » (٤٥) .

بهذا يعيدنا ابن سبعين إلى تصورات سلفه ابن عربي وغيره من فلاسفة التصوف ، ويكسر هذا الاتجاه « الشكلي » في المحاكمة المنطقية ، الذي يستند إلى المفاهيم اللغوية ، دون أى اعتبار للوقائع المعطاة على المستوى التجريبي : يلون عالمه الذهني الصوفي برغباته وأحلام يقظته ، وينسب إليه ما يسيغه من أوضاع تفرضها الغايات التي يرمى إلى بلوغها . فإذا بعالم الصوفي « نتاج » فكره الخاص ، لا يرتبط بالواقع الإجرائي ، إلا من قبيل جعل الثاني وهماً مشوهاً عن الأول الحقيقي ، وهكذا يستلزم التصوف — فيما — يستلزم — هجر الأصول العلمية والمعلومات الرياضية والأسس المنهجية ، ويستبدل بها خيالاً زائحاً يقبول المتناقضات المتخارجة ، زاعماً أن حاله

(٤٤) ابن سبعين : أنوار النبي محمد ص ٢٢٥ .

(٤٥) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وتالياتها .

محاكاة لخالفه الذى تستوى أمامه الأضداد ، ويدخل كل ما فى الوجود
بوتمة واحدة ، فلا شيء يختلف عن شيء ولا شيء يشبه شيئاً ، ويضيق
كل كسب عقلى ، ولا يبقى إلا « الذات » الفردية الجذدى ، تتلاعب فى
الوجود وأوضاعه وتصوغه كيفما تريد .

ولقد وصل الرقوى الى نتيجة لازمة عن تلك المقدمات ، تمثلت فى
اضطراره إلى الإقرار بالقول : « لى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا
وأنت وأنت وأنت ، أعنى الذى أنت به له ، بل انذى هو أنت : وعند
تححر ذلك قل بذلك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب
يدخل تحت جنس الشرف زلا مثله » (٤٦) .

فالعالم — بهذا — يصرف ويثبت وحدة التنزيه لى الموجود ، فالوحدة
وحدته ، والموجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه .
ولا تنسب لغيره . والموقف النموذجى الذى يجب على الإنسان أن يتخذه
فى سبيل تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن « يا الله ،
يا بد ، يا حق : القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والتوجه والإشارة
والشير والمسافة اللهنية والحسية منى وإلى ، وأنت المنزه عن كل ذلك :
لا مسافة بينى وبينك لأنك هويتى وآنية آيتى ، بل آيتك ولا آيتى ، وهويتك
ولا هويتى ، بل أنت أنت ، وقولى تجرم » (٤٧) .

ويلحق بذلك « تجريد الوهم » الذى غايته الوحدة ، والأداة فيه أن
يقال : « إن الأول فى الوهم ، الآخر بمعنى الباطل فى الحقيقة ، الظاهر
بمعنى الكون للعيان ، الباطن ، بمعنى العلم فى الجنان . شاء وبه شئت ، لا بدات
متميزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل : كان وبه كنت
لا بتقديم ولا بتأخير ولا بعلة ولا بعملول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما

(٤٦) ابن سبعين : أنوار النبى ص ١٤٩ .

(٤٧) المصدر نفسه ص ١٥٩ .

(٤٦) ابن سبعين : أنوار النبى ص ١٤٩ .

يفرضه الوهم : ظهر وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بملك المختلف ، لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو ، ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمظهر ، وهو الكون والكائن والمكون ، والمكون ، وهو الإرادة والمريد والمراد » (٤٨) :

بلدا يبدو أن القلة المعرفية الأساسية ، في مراحل التحقيق عند أبي محمد ، إنما تعتمد طريقة « إزاحة » الطاقة النفسية من موضوع إلى آخر ، انطلاقاً من وقائع أولية غير محصلة ، بل يضعها مفكرنا بمثابة مصادرات أولية ، لا بد من التسليم بها . وتتجلى الحواجز السلوكية ، مشحونة بميل عاطفي جارف ، باتجاه توظيف الطاقة النفسية « ليلو - ديدنلو » لخدمة الغايات التي رسمها مطلباً أما ماهو علم العلوم وذروة المعارف عنده ، رغم جميع ما تعلمه التجربة المباشرة من مخالقات ظاهرة ، يعمد إلى صرفها وتأويلها بحجة ما دعاه « الوهم » الذي لتسع لكل شيء .

وقد ذهب ابن سبعين إلى أن « حلوث العالم » ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحديث واجب ، والحديث حتى لا زب لم يتجدد ، لسه التجدد ، فأين التجدد ؟ . ما ثم من يضاف إليه غيره ، فأين التمدد . ينظر الضد لضده في الملازمة والتوحد ، والناظر والمنظور عين في شرح التوحيد » (٤٩) « ومن رفع رأسه إلى الفلك ، وتتره في شكله ، علم أن الشكل المستدير أجل الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعية » (٥٠) ، وطبيعة العالم تتلخص في أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله » (٥١) .

(٤٨) المصدر نفسه ص ١٤٣ وتاليتها .

(٤٩) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٢٩ .

(٥٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشرك ص ٢١٥ .

(٥١) ابن سبعين : الرسالة القميرية ص ٢٣٤ .

كما استنكر الرقوطين. حميدة العبد عن طلب الخلق ، ورفض المجاز في معاملة الله ، إذ لا موجود - على الإطلاق - لا يفترق إلى الله ، ولا حاجة للتعلق بالزائل . وباعتقاد هذا الأساس رفض صوفيتنا نظريات الذين سبقوه في القول بما يطلق عليه اسماً « الكليات والجزئيات » (٥٠) التي تصنف في مراتب الموجودات. وأظهر أن جميع الاسماء - خلا الوجود المطلق - أو هام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتمها. كما رفض الاخذ بطريقة أى نظرية من السابقات في حدوث العالم، وأعرض عن جميع ما قيل في هذا الموضوع لقصوره ، وإن كان ذلك لم يمنع بعض الباحثين (٥١) من نسبة القول بأن صوفيتنا « ابن سبعين » يصطنع في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحدة والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلة (٥٢) :

أما الرؤية المذهبية الدقيقة للعالم عند أبي محمد، فبينها على أساس من تعريف الماهية الإلهية ، وهي « التي قامت في العارض الاول إلى حد الحصر ، ثم أحيائها التصيب الإلهي الذي لم يصدر من كمية ، ولا تغير بكيفية ولا تناسب بإضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكل في مادة ، ولا استند إلى

★ الكليات تسمح مراتب ، هي من الأعلى إلى الأدنى : الله ، العقل

الكل ، النفس ، الطبيعة ، الهيولى ، الجسم المطلق ، الفلك ،

الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .

أما الجزئيات فعديسة ، تصنف من الأدنى إلى الأعلى : المعادن ،

النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، المعن الفعالي ، المعنول

المجردة ، أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

★★ قال بذلك كثيرون ، منهم : لويس ماسينيون ، ابراهيم

مذكور ، أبو الوفا التفتازاني .

(٥٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١ . وقد

رددت ذلك عنه في كتابي فلسفة الوحدة المطلقة .

وضع ، ولا يمكن في مكان ، ولا انجر عليه الزمان ، ولا انفعل ولا خلاف
 ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فَعَلَ مَنْ فَعَلَ مِنْ ذلك أو فَعَلَ مِنْ فَعَلَ
 مَنْ فَعَلَ ذلك أو فَعَلَ مِنْ فَعَلَ مِنْ ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك ،
 (٥٣) . وهذا ما يشكل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهي : «اجعلها ماهية بنصيبها الوجودي ، ثم اجعل
 الكل ماهية وجودية .. فإذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط
 بذاتك وبما بعدها » . وبعد « الغيبة » خطوة رابعة ، تتمثل في : أن
 « الكامل » الذي يقول : ما يعد الماهية الوجودية ، لا الذي يقول ما بعد
 الطبيعية ولا قبل الطبيعة ، فإن ذلك من جملة مراتب الوهمية ، بل المهمة
 الوهمية » .

وبعد هذا : عليك بالوجود العرى عن الروحاني : وكما وصلت إلى
 ما ليس بجسم ولا في جسم العرى عن المعاد ، عسى تصل إلى العرى عن
 هذا العرى بوجه ، وبحسب ما أصلناه ، فإنه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن
 المفارق أو غير المفارق ، (٥٤) .

فإذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوَّغ ما ذهب إليه
 بالقول : « هيات . هذه نَكَّتْ يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة
 من كل الجهات ، فلو تشخص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته
 مَحْذُلة ، وهذا لا خير فيه » (٥٥) . ويرتبط ذلك بالموقف النقائلي : « إنا
 — الآن — نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير . ثم
 نقطعها . ثم لا تَمَّ إلا الحق المحض . ثم لا إله إلا الله » (٥٦) :

بعد الحديث عن ضرورة « خلع الوهم » الناشئ في العقل عن العدد

-
- (٥٣) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٧ .
 - (٥٤) و (٥٥) المصدر نفسه ص ١٧٧ وتاليتها .
 - (٥٦) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ص ٢٥٢ .

والنسبة والإضافة ، وما هو في منزلتها ، كما نترك الله على التحقيق بالإحاطة بالوجود الحق ، يعود أبو محمد لتوكيد إمكان الحصول على هذا « اليقين » عن طريق « العالم الأكبر » ، فيثبت النتيجة ذاتها : أن ليس ثمة إلا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن « طريقة التحليل » فيرد العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نقي التناقض » . يقول في رسالة : « فإذا اطلعت على علم الهيئة (*) وتعمقت لك هذه القسمة وقسمة القلك إلى أشخاص وكواكب وبروج ، (٥٥) وجميع ما حلت وقسمت لكن تبين طمأنينه التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك ، تجسد فيها جميع ما ذكر - بوجه أظن وهي له شبه أنموذج (٥٧) .

ويبه الرقوطة - في هذا المسمى - إلى أن ذلك يعني أن : « تعود إلى الإحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصورها ، ثم تجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثله الجميع فيه ، وكأنه إحاطه أخرى :

والخطوة الواجب اتباعها - بعد - أن : « تنظر إلى ذلك ، تجده يقتصر إلى معنى ما غير معين ، لكنه يعمه ، وذلك المعنى هو الإحاطة

(*) هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية ٥٥ وفي الاسلام لم تقع به عناية الا في القليل (انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها) .

(* *) يعتمد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة على آراء « بلتياس » في كتابه « سر حيث تكون الكون لطبيعة وصنعة الخليفة » ، من من محذب فللك الأطلس الى مركز العالم ودوام الحركة .
(٥٧) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٦٠ وتاليتهما .

المذكورة، ثم ترجع فتتظر القسم المشار إليه المدرك خارج الذهن ، وإلى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسه المطلق يحركك في أمرك : والوهم في هذا الموطن نجده كأنه محيط بالإحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهما - يماثلك ، فإن الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يهدل المثلية عن طريقها ، وإن تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ (٥٨) .

غير أن هذا المسعى لا يكتمل ، ولا يصل إلى حدود المناسبة في الوصول إلى تحقيق الوجود إحاطة تخلص لنا المعرفة به، من حيث هو ، إلا إذا كفل بالرجوع إلى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجب له ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون إحاطة الإحاطات (٥٩) .

هكذا يظهر ابن سبين أن لا مفر من الإحاطة ، ولا ينبغي أن يخرج عنها ، بل لا يمكن الإنسان ذلك لأنه كذلك . فهي نتيجة حتمية تحصل لكل وجود ، بغض النظر عن اختلاف التحقيق ، فكأنما هي التي تبحث عنه لا هو الذي يسعى إليها .

يقول في هذا الشأن : «أبنا تول فلإبها يكن وجهك - حتى إلى جهة الإضراب ، وإن عين البعد من عين الإقتراب : لأنها المتعاق والمتعلق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت إليك . لأنك إذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فإن صرةها عن الأخرى التي هي الحقيقة لا تقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجرد الضمير فيستقل من الإفكة الصغيرة إلى الإفكة الكبيرة ، حتى يقف به الحسالم ، فإلى تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة » (٦٠) :

(٥٨) و (٥٩) المصدر نفسه ص ٤٦١ .

(٦٠) المصدر نفسه ص ٤٦٢ .

فإذا انتقلنا إلى موضوع « الأخلاق » عند مفكرنا الصوفي ، ألفيناه
قد عني في كتاباته بالبحث في الأصول الحقيقية للنهل الأخلاق ، بما دو
فعل إنسانى ، ومدى اتسابه إلينا أو لله ، وقد بحث - بالاستناد إلى ذلك -
احتمال « الشر » وانعدامه فى الوجود ، والمنايع التى يصدر عنها ، والصياغات
الممكنة له . والتاثير اللاحقه وجوداً أو علماً .

وتتم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من « الزهد » ضافية ،
هى انعكاس المعتقد الإيتانى الكامن وراءها . واقد اعترف لأنى عمده
خصومه بأنه : « كان حسن الخلق ، صبوراً على الأذى » (٦١) . وللأخلاق
عنده « غاية » أساس واحدة ، هى « تحصيل الكمال الإنسانى » . ويرى
أن الحق « هو الذى يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يملك إلى
حضرته ، وحضرتة تخزن ذاتك من ذل الكون انهلك ، والممكن القابل
المنقلب ، وتحكمك فى الرحمه والوجود المطلق . وتصرفك فى المقيد ،
وتطلعك على المقدر ، وتبلغك إلى أقصى الإنسانى من جنس التخصيص .
وبحسب الأمور التى لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم
المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة » (٦٢) :

إن كثرة الفن والأزمات فى عصر ابن سبعين ، وتفاوت المواقف
الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك ، دفعا إلى وجود اختلالات قيمية ، جعلت
صوفينا يتخذ موقفاً رفضياً منها ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية
المألوفة فى زمانه قاصرة عن ذك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود
إلا الله ، بسبب من العى الذى أصابها فأضحت كسيرة لا تفيد .

لذا أرمى أصحابه : أن « اكفروا بالحقيقه التى فى زمانكم هلا ،
وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فلنأ حقيقه كما سى اللديغ سليماً . وأهلها

(٦١) المسقلانى : لسان الميزان ج ٢ ص ٢٩٢ .

يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قائلهم الله أفي يذفكون» (٦٣) . وسبب ذلك عنده : أن الناس قد غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرموا مزية الرحمه والعون ، وأسعفوا بسيرة أفي جهل وفرعون :

وقد جذر صوفينا من الاتباع المبسر ، لدعاة الأفعال التي تدخل في إطار الأخلاق النظرى ، ولفت النظر إلى أن : « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هى الصورة المقومة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كنة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومع على أى حال » (٦٤) .

أما الباعث الأخلاقى عند مفكرنا ، فيتسم بـ « الخير » أو « الشر » . بالإضافة إلى « شرف » أو « خسة » الموضوع الذى يتعلق به . فإذا كان الشيء الذى تطلبه الهمة جليلا ، قيل فى الهمة : إنها جليلة . وإن كان خسيماً ، قيل فى الهمة : إنها خسيمة » (٦٥) . وقد ذهب صوفينا إلى القطع بأن لا بد لكل متوجه سعيد أو شقى أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما ، يتشوق إليه فى شأنه الذى هو فيه ويطلبه » . ورأى أن « الخير » لا يطلق - حقيقة - ولا يعقل ، إلا فى الخير الذى هو سبب للسعادة ، توجد عنده أو معه أو فيه أو منه أو عليه أو عنه أو له .

ومعيار الأخلاق هو : « السيرة الجميلة ، التى هى الأفعال المحمودة التى يلدور الإنسان عليها فى حياته ، ويحتمل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويحلها مقلته لمقاصده الكريمة » . معتبراً فى

(٦٣) ابن سبئين : وصايا ص ٢٠٢ .

(٦٤) ابن سبئين : رسالة اعلم هناك الله ص ١٩٣ .

(٦٥) ابن سبئين : الرسالة القويمة ص ٢٤٠ .

هكذا الشأن أن : « الإستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل » ، ويفيد أن : « من يقول : الحمد لله على كماله في عبده ، يمكن أن يدخل في زمرة الكمل » (١٦٦) ، ولا يخرج - على المستوى السلوكي - عن تركبه النفس بالزهد في المال والطعام واللباس ، ويدعو إلى الإنفاق وضيق ذات اليد ، كما لا تحول « المتع العارضة » دون الإنصراف إلى التأمل وإدراك الحقيقة ، وجنى « لذة » الوصول إلى سر الوجود وعقد الصلة بواجب الوجود .

عبر هذه الرحلة الفكرية الماتمة ، التي كابدها صوفينا المرسي عبد الحق ، يبدو لا بد أنه من إشارة مباشرة إلى : أن ما كانت تقيض به الشخصية السبعينية ، من عمق التأمل وشدة الاعتداد بالقسرة على الفهم ، والتضيق الذاتي وتكوين القناعات الخاصة ، وما ينشأ عنها من مواقف سلوكية وإعتقادية ، هي ما أوقع مفكرنا في تقسيمات تعبر عن المدى الذي قطعه - قبل أي شيء آخر - في الابتعاد عن الدقة ، وفي بحثه عن الصورة الموحية المرعة بالخيال ، وانسياقه بتأثير التداخي والترابط ، تبعاً لمزاجه الصوفي والميتافيزيقي ، ومعلوماته النفسية والعلمية الكليية ، في مسارب متعددة متخالفة أو متداخلة أثناء كتابة مؤلفاته :

إن « الديالكتيك » خصيصة هامة في الفكر السبعيني ، من حيث هو طريقة للمعرفة ، تعتمد توحيد الأضداد ، وبما هي تشير إلى الفكر الذي لا يقنع بالوقوف عند حد معين ، دون أن تتحقق له الوحدة من جميع الجهات : وقد استخدم أبو محمد - من جميع المكتسبات الرياضية والدينية والفلسفية والفقهية المتوافرة في عصره - مقادير متفاوتة تمكنه من إقامة صرح فلسفته الصوفية الخاصة ، مؤكداً كتابه التصوف لتحقيق « الأمان » « والإطمئنان » الإنسانين ، والوصول إلى الخلاص من منغصات الحياة

• (١٦٦) ابن سبعين : رسالة من كشف عن المهلكات ص ١٦٦ .

وقلقها ، بحيث يبعد الشخص عن صراع الإقدام والإحجام ، الذى يؤدى إلى حيرة السالك أمام لغز الوجود ، وما يتعلق ذلك من مسئولية البحث والحساب :

ولقد كانت المعلومات المنطقية المتاحة فى ذلك الوقت ، ممثلة بالمبطلات الصورى الأرسطى ، فى مقدمة ما حظى باهتمامه وتناوله ، حيث عمد إلى « نفيها » بتهمة اعتبارها أداة غير فاعلة فى الوصول إلى الحقيقة : إلا أنه فسح المجال للاستفادة من تلك الاعتبارات الشكلية المنطقية ، بما هى أوهام يدركها العقل فيه بثوبى الوجود : النقيذ والمقدر ، والحقيقة غير ذلك ، إذ لا وجود لتفسير المطلق :

وهذا يعنى أن صوفينا الذى أبطل المنطق الصورى ، لا يبلغه - بما هم أداة للمعرفة - بشكل نهائى ، ولكن يقتصره على معرفة الوجوديين المذكورين ، وكلاهما وهم يقول بنزعه : وقد رأى أن « منطق التحقيق » هو الناتج فى قضية « الإحاطة بالوجود الحق » من حيث هو ، فقاده ذلك إلى ضرورة التوحيد بين التقيضين المنطقين : الصورى والتحقيقى ، لكون الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا بفعل عقسى ، والعقل - عنده - من الأوهام :

ويقدم فى كل ما يقول نموذجاً دالا ، كقوله : « الله فى كل شيء ب كله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً . فعين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من بسط ، وانحصر ، وانبسط » (٦٧) . فهذا القول لا يصحح إلا إذا كان ابن سبعين يعتبر الله « مادة » ، من حيث هو فى كل شيء - حتى المسادى - ب كله أو أنه خاضع لتأثير المسادى وهذا مما يرفضه صوفينا شكلياً : وكذلك القول : « الله شيء فيه ما ليس

• (٦٧) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٣٤ .

بشيء وما هو شيء معاً ، يجعل الحاصل أنه شيء ، والشيء : إما مادي أو غير ذلك ، فنعود إلى الإحتمال الأول .

وكلامه في « الإحاطة وإحاطة الإحاطات » أمثلة بالغة الوضوح والدلالة على هذه الكيفية التعبيرية فهو يتلرج في رد بعض الموجودات إلى بعض . ويخر عن عدم الحصر ، وبوقف الضمائر على ملاحظة نكبة الوحدة بالإلحاح على وحدة الكيف والكم والمكان والزمان في موضوع التأمل ؛ وينفي كل ما يخالفها . فتغدو جميع استعاراته وتوليداته اللغوية برهاناً على التجرد حتى عن أبسط العلاقات والتفكير بالحق الواحد ، الذي انطلق من وجوده أصلاً .

وفي سياق ذلك — أيضاً — لا يفتن أبو محمد إلى أن نفيه الدائم هذا . بلجميع ما رآه وهماً ، والذي أراه إثباتاً للحق ، قابل للتسلسل باعتبار أن نهايته « المطلق » غير محدودة ، إذ لو كان كذلك لكان مطلوبه غير المطلق كما هو ظاهر منه . وحل ما يعبر عنه انوقف السيجي الذات ، هو الإلحاح على ضرورة التخلص من عوائق التأمل والصفاء ، اللذين يبيان الإنسان رؤية موحدة للأمور ، لا تحول دونها تعريفات الحدود والقصور الإصطلاحية — الوهمية وتعددها :

لقد أصاب عبد الحق في ما وجه لناهج الفلاسفة السابقين من نقد ، من حيث أن براهينهم لا تتم إلا بافتراضات هي بمثابة مسلمات أولية ، كالتقول بوجود علة أولى ليست معلولة لغيرها . أو القول بوجود محرك لا يتحرك ، أو بوجود واجب يتصرف إليه الوجود الممكن : لكنه — بنقده — لم يستبدل بالمنهج ما هو أكثر موضوعية ، ولا بالمطلق الصوري أداة أكثر فاعلية وبعداً عن الخطأ . بل اعتبر « النظر في قوة النفوس مع موافقة الكلام الفعل بالإستقامة العقلية . وإيضاح الحق والانتقاد له ،

والرجوع للنفس ، إنما يفنى عن المنطق (٦٨) ففتح بملك باب الخطأ على مصراعيه ، نظراً لعدم إدراك النفس ما حولها بغير الحواس المعرضة للغفط بالفوارق والنتيجة : حصول مفارقات جديدة محدودة ، كان المنطق الصوري قد تخطاها بقواعده الصارمة .

وإذا كان قد حصر « الأوهام » في تسعة حتى يخلص معرفه الوجود الحق ، ثم تجاوز المنطق بما هو معتمد الأوهام المذكورة ، فإذن ذلك لم يحقق له سوى التعبير عن رغبته في الوصول إلى الحقيقة : التي كان الآخرون من المفكرين جادين في البحث عنها أيضاً . ذلك لأن جعله الأوهام « تسعة » قسمة مفتعلة ، لا يميزها سوى ميله لاستخدام هذا الرقم (٩) قصد تجاوز الرقم (٧) عند المتصرفه والباطنيين الآخرين (٦٩) .

فإفراده الحد - وهو جزء من القياس - والنفس - وهي موازية العقل عنده ، لا يعتمدان أصلاً معرفياً مقبولاً : وهذه القسمة ليست حاسمة أيضاً ، لأن القياس يقبل الدخول - دون تناقض - في إطا العلم الذي يتم بالعقل ، وكذا تدخل العادة والإضافة في خصائص النفس ، دخول العقل - بما هم جماع القوى المدركة - في النفس عامة :

بل لن يضر شيئاً - من هذا المنظور نفسه - أن يقال : « الأوهام عشرة » بعد ضم « القضية » وسطاً بين « الحد » و « القياس » المذكورين . ولا يضر أن يقال : « الأوهام أحد عشر » بعد ضم « القسمة » مقابل « الإضافة » . أو « اثنا عشر » بعد ضم « العكس » بما هو استنتاج مباشر ، إلى جانب « القياس » الذي هو استنتاج غير مباشر : أو « ثلاثة عشر » بعد ضم « التقابل » إلى جانبها ، أو أن تكون تلك الأوهام أكثر من ذلك ، بقليل أو عظيم .

(٦٨) ابن سبئين : يد العارف ص ٥
 (٦٩) انظر كتابي : فلسفة ابن سبئين ص ٢٥٩

يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين قد منع - بهذه القسمة أى معرفة
 بغير طريق الوهم : - وهذا يعنى التقطع بخطأ كل معرفة ، وهو تكريس
 لقصور العقل وشك مطلق في قدرته ، لا يخرجنا منها « لإمسلامة اعتقادية »
 بظهور الحكى حق ، يترك الفكر المتعمق على بين منه شديد . وإذا زعم ابن
 سبعين أن « علم التحقيق » هو الحق ، من حيث أن موضوعه الحق ومنهجه
 الحق وغايته الحق وهو هو ، فإن منطقه لن ينتج شيئاً جديداً غير الحق -
 بالتحريف اللغوى ، فيكون غير قابل للتحقيق بعد ما تقدم ، لامتناع كل
 شيء عنه ، أو ينحصر في مجال التصور :

إن إحالة الوجود كله إلى الوجود المطلق ، ونفى كل ممكن ، وترك
 « الله فقط » ليست أفكاراً جديدة طارئة على العقل البشرى ، كما مر من
 قبل ، وهى موجودة منذ حضارات الهند واليونانيين والفراعنة وغيرهم :
 يقول باسديو في كتاب جيتا : « أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية :
 لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ،
 ويحعله ناراً وريحاً لينيمهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح
 الذكر والعلم وضديهما » (٧٠) .

وما قاله المرسي في هذا الموضوع لا يشكل برهنة ، كما تقدم الاستنتاج
 الذى فرضه مذهبه . يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين يعتبر « الله : لا وصف
 له سوى الثبوت : . هو الوجود في كل موجود » : وهذا يعنى أنه
 في ماهية الإنسان ، وهو في كل شيء هو هو ، ويلزم من ذلك أنه هو
 الإنسان ذاته والعالم ذاته . ولأن حرصه على أن يكون « الأمن » أولاً ،
 آثر النظر على العمل ، وكانت عنايته بالأفعال الإنسانية مقصورة على الغايات
 الكامنة وراءها ، التى تستمد إلزامها ومسئوليتها من طبيعة العقل البشرى ،

(٧٠) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٩ . و « باسديو .
 المذكور هو أحد زهاد الهند ، و « جيتا » كتاب شمسبى
 فى الديانة الهندية .

وصرف فكره عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف
[الراهنة ، وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها :

ولهذا غدا من الضروري في هذا المذهب ، أن تتحول تقبلات الزمان
والمكان ، إلى « صور عقلية » يمكن تجاوزها ، عن طريق جملة من
الطقوس أو التأملات الفكرية : وغدت « النجاة » الممكنة من أسر
الواقع المشخص ، نجاة نظرية- لا يمكن بلوغها ولا تحظى بيقين كاف
لقيامها حقائق ثابتة ، ويرى حديثه عن « الإحاطة » أن الوصول إليها شيء
مستحيل - خلافاً لما زعم - من حيث أن « من وجد الله بوجه أكمل
أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير
منفكة » (٧١) ، إذ أن التناقص ظاهر بين هذا المدى والماهية الإنسانية
التي ترى الأشياء منفكة ، وهما ضدان لا يلتقيان ، ولم يتسن ذلك للدرسي
ذلك التوحيد الأبتحريفهما .

• واستتاجه « وحدة الإنسان والعالم » إستتاج مصطنع ، وغير صحيح :
فهو يرى أن « الإنسان في العالم ، والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ،
فالإنسان والعالم واحد » (٧٢) . فقوله : « العالم متماثل قول اعتباري ومسلمة
بحاجة إلى إثبات علمي ، وهو مجرد افتراض : وقوله المتماثل واحد مع مثله ،
ينتج أن العالم يماثل العالم وليس يماثل الإنسان ، لأن الإنسان جزء في العالم :

ولا تصح النتيجة القائلة : إن الإنسان والعالم واحد ، إلا إذا إقرضناها
في القضية الأولى - وهذا مصادرة على المطلوب - مع ملاحظة أن قوله
بمتماثلهما ينطوي على إنكار ظاهر لما بينهما من خلاف قائم ، فلا يمكن - بحال
من الأحوال - أن نصل إلى وحدة الإنسان والعالم من خلال هذا الربط :
☞ كما يقع أبو محمد في « الدور المنطقي » إذا ربطنا بين استتاجه السابق
وقوله : « ترجع (أيها الإنسان) إلى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر

(٧١) ابن سبئين : كتاب الإحاطة ص ٤٥٥ .

(٧٢) ابن سبئين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٥١ .

(قسمة الفلك في العالم إلى كواكب ومنازل وبروج) بوجه ألطف ، هو
له شبه أنموذج « (٧٣) . فهو بعد أن اعتبر « الإنسان والعالم واحداً » جعل
« النفس للعالم شبه أنموذج » لا بد أن يكون قبل العالم ، ولا يصح ذلك لأنه
يفترض وجود شيء قبل أن يكون موجوداً .

إن حرص المرسى على تخلص اعتقاده الديني من كل ما يخالف «الوحدة»
هو الذي جعله يعتبر الله والعالم والإنسان واحداً ، فانقل إلى الطرف الآخر
من الدين ، الشرك بمعناه الإصطلاحي ، إلى جانب إقراره القول بـ «مادية
الوجود» . وهكذا كان أحد الذين أسهموا في رسم السبل التي سلكتها
الفلسفات اللادينية – بالمعنى المتزل – في الوقت الذي امتنع فيه عن إقامة أي
حدود ظاهرة ومتميزة للدين ، وفتح الذي يشكل جوهره .

لقد بدأ صوفينا بحثه عن الوجود ، من الإنسان الذي وجد المطلق
في أعماقه ، كما يصل إلى ذلك المطلق الذي رأى أننا نتوى في أعماقه . ووجد
الطمأنينة عندما استوى له تحويل « هو » و « الأنا » و « الأنت » إلى
« الهو هو » ، فلمن أن « الكل هو » و « هو ولا شيء معه » ، ولم يصرف
العالم إلى الله إلا « لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات » (٧٤) ،
ودافعه إلى ذلك رأيه الذي يحسد موقفه الضمني من هذا الوضع ، إذ يقول ،
بتأثير الشحن الانفعالي لمشاعر الأئم : « طال عذاب من بحث عن الله ،
وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده » (٧٥) .

بهذا . . . ينتهي اطلاعنا على أكمل صورة بدأ خلالها التصوف الإسلامي ،
بعد أن بدأ ميلا إلى الزهد بدافع التقوق ، يركبه إيمان بالتوكل على الله

-
- (٧٣) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٦٠ .
 - (٧٤) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٨ .
 - (٧٥) ابن سبعين : رسالة استمع لما يوحى ويستقرأ ص ١٢١ .

في كل شيء ، ثم انتهى إلى ملهب فلسفي متكامل ، لا يني عن إقامة صرحه المعرفي وإيداء رأيه في الوجود وما هو موجود . وقد بلغ غاية لم يماوزها ، وانحصر جهد المتصوفين الذين أتوا بعد ابن سبعين - على اختلاف طرق ممارساتهم ومذاهبهم النظرية - في تقليد أسلافهم من السالكين ، أو جاوزوا ذلك إلى سلوكات عملية انفردوا بها ، لأسباب شخصية بحتة ، دون أن يتمكنوا من إحداث تجاوز « نظري » فلسفي ، لفكر الصوفي الإسلامي بشكل جوهرى وأصيل وحاسم :

خاتمة

طرح الإنسان - منذ بدايات الحضارة - جملة من القضايا المشكّلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام والعناية ، باختلاف العقليات التي تنازلتها وللعصر التاريخي والظروف المرافقة . وتبدو قضية الوجود أشبه بناظم عام لجميع ما يمكن علاجه على المستوى الإنساني ، تظهر واضحة أو تقف خلف إرهابات وجوانب أخرى قابلة للإثارة والمناقشة :

وقد عمد الصوف - بما هو مجال لممارسة الفاعليات العقلية والنفسية - إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة والفقه والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك ، بقصد إغناء البحوث التي كتبها عقليات فذة ، جهدت لوضع بناء متكامل للوجود ، من خلال نظرة الصوفي ذاتها . لكن ذلك لم يأخذصيغة عامة تكررت في نتاج صوفي ، إلا بالنسبة لموضوع تحليص « الله - اللاهائي » من الشوائب التي عقلت به :

وبقى الجهد الأساسى للصوفية مرهوناً بنجاح السالك نفسه ، ومدى ثقافته ونظراته الاعتقادية ، وقابليته لإستيعاب النصوص الدينية ، وحرثه

الانتقاة الفكرية . واتسعت شقة الخلاف باطراد ، مع دخول الإضافة الثقافية الجديدة إلى التجارب الصوفية ، واختلاطها مع كل نسخ فيها . فإذا برأت التصوف يزداد غنى ، ويحفل بتفاوت الممارسات العقلية الأخرى ، كالفلسفة والاجتماع والتربية ، وإن كانت « سعادة الخلاص » هي الغاية التي حفزت تلك الجهود قاطبة ، في مسيرتها إلى لقاء « المطلق » على اختلاف إعلاناتها الفكرية .

لقد أظهر « بدير جانيه » في كتابه « من القلق إلى الوجد » الذي وضعه للدراسة حالات نفسية عصبائية ، غير سوية ، أن بعض مرضاه « كانت لهم رؤى يفسرونها على أنها ذات مصدر إلهي » (١) ، تعود عليهم بنوع من « الغبطة » والشعور بالسعادة والراحة . حتى أن بعضهم كان يرى نفسه في « الجنة » ممتلئاً بالفرح الداخلى ، وأن الهواء الذى يستنشقه ، بمنظر السماء ، ونشيد الطيور ، وكل شيء آخر ، تسبب له متعاً لا يمكن التعبير عنها ، فهي لذة محض :

ويبدو أن مثل هذه الحالات النفسية لأشخاص مختلفين ، قد أثرت نتائج الصوفية المسلمين ، كالتى مرت معنا عن وصف عوالم خاصة ، رمشاعر غير قابلة للنقل ، وحالات تلغى كل أداة للتعبير ، رغم أن طريق الوصول إلى ذلك كانت محفوفة بممارسات الامتناع عن الطعام ، والتمسك بقطع العلاقات مع الناس والحلوة مع الله . فازداد الشحن الإنفعالى ، وأحاط بموضوع التركيز الشعورى اهتمام زائد ، أغلق الباب أمام الموضوعات الأخرى المختلفة ، وعمق حالة التأمل في التفصيلات الدقيقة ، فانقطعت صلة الموضوع الكلى بالأسباب العامة .

وكثيراً ما نشأ عن ذلك نوع من الضياع المنهجي ، لحظناه في غالبية التجارب الصوفية النظرية . إذ أن الإصرار على جزئية من « الغاية المثلى »

Japet : de l'angoisse à L'extase;

(١)

للأخلاق — مثلاً — أدى إلى القول بمساراة ما هو « أخلاق » إنساني مع ما هو « لا أخلاق » للإنساني ، من وجهة نظر نسبت إلى الله ، لأن السالك الصوفي رآه كذلك ، وقد استقر خلف هذا نوع من سلوك « الاحتيال » نلفيه عند بعض أنواع الحيوانات العليا ، حيث لا يعبر عن تدبير عملي مرسوم ، بل يكون وليد موقف تكرارى ، يتمتع بالتوكيد أو التعمق ، ليحفف من احتمالات « المحارلة والخطأ » التى تتعلم الحيوانات بوساطتها . فكيف الأمر ونحن نتقل إلى دائرة الإنسانية ؟ . نتعامل مع أناس يملكون قدرات عقلية على وضع الصعوبات فى معادلة قابلة للحل ، تبعاً لمنظومة من المعطيات الوفرة المتاحة ، ينتزعون عناصرها من الخبرة الشخصية :

ويلاحظ أن فكرة « الوحدة » قد لعبت دوراً هاماً من الناحية الميتافيزيقية ، فى التصوف الإسلامى . إذ أن من المؤلف أن يدرك كل « شخص » حقيقة ولادة الإنسان وحيداً وموته وحيداً ، بحيث لا يمكن أن يكلف شخصاً آخر ليقوم مقامه ، مما يدعو إلى أن تغلو الحياة لغزاً ومطلباً ثميناً فى الوقت نفسه . إن هذه التجربة الإنسانية العميقة تصبغ نتاج التصوف بنكهة خاصة : تميل إلى توكيد الرغبة الدائمة فى تجارز الراهن إلى المستقبل . التضحية بالآنى من أجل الدائم : مغادرة الدنيا لإدراك الآخرة . مخالفة الزائل لكسب الخالد .

وتريد القضية تعقيداً كلما أدرك الإنسان — والصوفى خاصة — أن ليس له سوى ذاته ، هذه التى تنبع عنها « الحقائق اليقينية » ، وأن المرء يحيا بمفرده ، ويموت بمفرده ، وليس للآخرين أى دخل جوهرى فى صميم حياته وموته (٢) . فتجربة « الشعور بالذات » تكشف عن وحدة أصيلة تدفع وجودنا الفردى بطابعها ، حيث تفصل الذات عن الموجودات

والأشياء في العالم المحيط بها ، وتناولها دون عوائق ، لتأملها وتشكلها حسب ما تراه من علاقات وتفضله من حالات .

هذا يؤدي إلى تعزيز شعور الذات الصوفية بـ « القلق » الناشء عن المسافة الطويلة المتخيلة بين الذات « الإنسانية » الفردية للصوف ، والذات « الإلهية » الفردية للدطلق . إذ يبدو أن من المستحيل جمع هاتين الذاتين معاً ، بتأثير تجربة الوعي الشخصي ، وبدراعي الحدود المنطقية والفردية والفروق الجوهرية لهما : لذلك يتحول التأمل الصوفي إلى « تجاوز » غير مشروع ، بمجرد تصميمه على إقامة أى علاقة بين الحق والخلق ، مهما كانت الغاية .

وقد لاحظ « لويس لافيل » بحق أن كل شخص يدرك وجوده ، إنما يدرك وحدته القاسية المأزلة . يقول : « حينما ادرك اننى موجود فلاننى إنما ادرك اننى وحيد ، منفصل ، منعزل ، محصور داخل حدر قد يكون فى وسعى أن أردھا إلى الورا ، ولكن لن يكون فى وسعى أن أتخطھا وأنقلب عليها نهائياً . وعبثاً أكون لى صداقات وأنوع ما بينى وبين الناس من صلوات ، فلاننى لا بد أن أبى فى صميمى موجوداً خاصاً ذاتياً شخصياً مجهولاً من الجميع » (٣) .

انطلاقاً من ذلك غدا كل فرد منا - بمعنى ما - مقياساً لجميع الأشياء . وقد أثرت هذه الواقعة فى التصوف على نحو واضح ، حيث منح كل سالك نفسه حرية غير محدودة فى معالجة الأمور الوجودية والمصيرية والمعضلات دون أن يلتفت إلى الآراء المخالفة أو الأصول التى اعتمدت عليها ، معتبراً أن ما يقوم به من نشاط ذهنى لا يقل - فى حال من الأحوال - عن أى فاعلية عقلية مارسها الآخرون .

بل لقد تخطى هذا الموقف ، إلى القطع بتفضيل تجربته الشخصية ، على سائر التجارب ، بدافع تعزيز الشعور بأنه على حق ، وبدافع الرغبة الخاصة في تميم ما هو فردى ليكون وسيلة لربط المرء بالمجتمع أو نظمه أو مبادئه ، مما يبقى بعد موته الشخصى ، كطريقة بديلة في التعبير عن الرغبة في الاستمرار والبقاء :

وقد عمد صوفيون وفلاسفة غير مسلمين ، في العصور اللاحقة على الشخصيات التي درسناها في الفصول السابقة ، إلى اتخاذ مواقف مشابهة لمواقف صوفية الإسلام ، انطلاقاً من مؤثرات هذا النوع من الفكر الدينى ذاته . فلقى كثيرون منهم نقمة المجتمع ، أو قمع السلطة ، أو محاولات الاعتداء والتهديد بالموت ، أو الملاحقة والنفي ، إضافة إلى مصير القتل نظير الاعتقاد .

فقد أثارت آراء جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته الدينية ، بعد أن خلع ثوب الرهبانية ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطى دروساً في الفلك ، ويشتم «أرسطو» وعالمه الطبيعي(٤) ، ونسب إليه التهم على « تجسد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » ، وكان يرى أن : « الله موجود في كل شيء ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها » كما رأى أن « لا نهائية لله » تعنى أن « العالم لا نهائى » ، إذ من الممتع وجود لامتناهين ، وهكذا كان الله والعالم - عنده - موجوداً واحداً ، فأدى به هذا الرأى إلى « الإعدام » حرقاً .

واعتبر سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) أن المعرفة المأخوذة عن طريق التجربة والاستدلال العقلى غير يقينية ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحسية » التي تترك الشيء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة بكونها العقل بذاته ، ويؤلف - ابتداء منها - سلسلة مرتبة من الحقائق ،

(٤) انظر : آرثر ليجوى : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها

حيث تندر الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي (٥) . لذا قرر أن المعنى الصادق يقينى بذاته ، وأن صدقه لا يتعلق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عايه يعلم - بالضرورة - انه صادق مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة من طرف الوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

وقد ذهب اسبينورا إلى أن « الطبيعة الإنسانية المتناهية » هي السبب الذى يحول دون معرفة « الإنسان نفسه ، إلا إذا ردها إلى النظام الكلى السرمدى ، واعتبرها جزءاً من الجوهر الأرحد (٦) . لذا ظهرت « الحياة الأبدية » لا تعنى بقاء النفس بعد الجسم ، أو الخلود فى عالم مفارق ، بل هي « معرفتنا ذاتنا » من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلى ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية ، وهكذا تندر « بحه الله » الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة فى « الحب الذى يجب الله به ذاته » فيكون الخلود نصيباً .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) سبيل الوحدة ، ورأى أن : « الطبيعة التى على أن تعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى . » . ولأنه إذا كان باستطاعتى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها علاقات بينى وبين نفسى » (٧) ، وهكذا يبدو أن : « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم فى سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » .

أما شلنخ (١٧٧٥ - ١٨٤٤ م) فقد قال بالمطلق الذى هو « ملتقى الأضداد » جميعاً ، وهو منبع كل وجود ، معتبراً : الوجود والتفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه

(٥) أنظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٣٠٨ . جوى ديوى :

البحث عن اليقين ص ٧٨ وما بعدها .

(٦) اسبينوزا : الأخلاق ج ٣ التذييل .

(٧) أنظر : فوقية محمود : فخته وغاية الإنسان ص ٥١ وما بعدها

The Encyclopaedia of Philosophy, vol. pp. 192.

يصير الواحد الآخر (٨). كما رأى أن إثبات الوحدة لله - على التحقيق - لا يكون إلا بنى التعدد والكثرة، بحيث تعد جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة، هي «النفس العالمة»، وليس «الله» سوى «إرادة» محض.

ورأى توماس جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م) أن علينا تصور العالم على أنه «شبكة من العلاقات»، وأن «العقل مطلوب لا من أجل إدراك العلاقات فحسب، بل لتكوينها والإبقاء عليها أيضاً»، وأن أى حد في هذه الشبكة نسعى إلى عزله، يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات، وأى عزله للعتور - في الإحساس أو الشعور - على المعطيات النهائية للخبرة منبرها: الإختناق. والعقل الكلي هو الذى يبقى على الكون (٩). على هذا النحو، يدر التمييز بين ما هو «ظاهر» وما هو «حق» تمييزاً بين عالم - عقل، وعالم «مستقل عن العقل»، بل تمييزاً بين العقل - باعتباره إنسانياً محدوداً - والعقل باعتباره مطلقاً.

وذهب جوزيا ريس (١٨٥٥ - ١٩١٦ م) إلى أن كل موجود له وجهان: الذات والماهية. والوجود لا يتحدد إلا بالماهية، التى ليست سوى «معنى ذلك الشيء». أما المعنى فله غمطان: خارجى وداخلى. وقد اعتبر المعنى الخارجى لأى شيء ثانياً في العلاقات التى تربطه بسائر الأشياء، وجعل المعنى الداخلى معتمداً على المعنى الخارجى، وهو الذى يحدد طبيعة الشيء، فهو مؤلف من «الطريقة الخاصة التى يجسد بها الهدف». ومعيار الحقيقة هو المطلق «الذى هو» مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها» (١٠).

(٨) محمد غلاب: مشكلة الألوهية ص ١١٧.

Green: Prolegomenon to. Ethics

(٩) أنظر:

The Encyclopaedia of Philosophy, vol. 7, pp. 225.

(١٠)

وقطع برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م) بضرورة افتراض وجود مطلق ، كامل ، يماز نطاق الفكر ، تلتئم فيه « المتناقضات » جميعاً . فكل شيء نتصوره ليس سوى « مظهر للحقيقة » لأنه لو أخذ - في حد ذاته - كان متناقضاً مع نفسه، ولا يصير معقولاً إلا في علاقته مع الكل : وهذا يعنى أن يتمتع بوجوده الحقيقى ، من حيث هو عنصر فى الكل (١١) . والوجود الحقيقى « يفرغ نفسه » فى مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس فى مقدورنا النظر إليها ، بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التى تتخذها فى إطارى : الطبيعة والإنسان .

وإذا كانت هذه التوجهات الفكرية الصوفية ، قد أغنت مجالى الأدب والتحليل النفسى ، فإن مما لا شك فيه أن تأثيرها الدينى الاعتقادى لم يكن إيجابياً على نحو مطرد . فقد شجر الخلاف بين أصحاب الاتجاهات الصوفية المختلفة ، وغدا نقد الصوفى أقرانه السابقين أو المعاصرين ، واحداً من الأسس التى يقيم عليها منهجه، سواء تم ذلك بتسمية صريحة أو دعوة إلى الهجر : وهذا جانب برهانى على أن الدعوات الصوفية ، قد تجاوزت حدود التجربة ذاتها ، وارتكبت مخالفة منهجية ، تتمثل فى ادعاء « الشمولية » لما هو « خاص » بالتعريف .

نحن لا ننكر أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيداً عن « بيئة ثقافية » كما يعيش فى « بيئة طبيعية » أو « بيئة اجتماعية » : وسوى ذلك ، لكن ذلك لا يسوغ محاولات الصوفية الدائمة للتخلص عن الثقافات المختلفة ، التى كانت تعرض وجودها على المستوى الدينى ، فى الفلسفة وعلم الكلام والفقه . وانطلاقاً من ذلك يبدو التساؤل عن رغبة الصوفيين فى « هدم » تلك الأبنية الأخرى . تساؤلاً ضرورياً - بل واجباً .

(١١) ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٣٤٠ وتاليتها .

وهذا مما يدفع إلى التلقتين في قضية : ما إذا كان هذا السلوك الصوفي سلوكاً فكرياً سويًا ، أم أن هذا الاتجاه النقدي هو جزء من نفسية تميل إلى التدمير ، أم هو من مستلزمات البناء النظرى التى يفرضها « مذهب » يطمح إلى أن يكون بديلاً ؟ .

فالحضارة البشرية نتاج لما ابتدعه الإنسان ، ولا سيما فى اللغة والأداة والطريقة المنهجية ، التى يعد مجال الصوفية زاخراً بفاعلياتها إلى حد بعيد . لكن لا مناص من الإقرار بأن « خيال » الصوفى أقرب إلى خيال « الفنان » منه إلى خيال « العالم » : من حيث طريقة تناول الموضوع المبحوث ، وأدوات المعالجة ، وكيفية نقل التجربة المعرفية إلى الآخرين ، بغض النظر عن جانب الابتكارية فى كليهما .

إن ما ينقله الشخص من انطباعات خاصة – هى مشاعر داخلية غامضة فى أغلب الأحيان – عن موقفه الضمنى تجاه « المنصير » الإنسانى ، لا يمكن أن يماثل مضمون التعبير عن واقعة فيزيائية أو علاقة رياضية بحتة. لذا يبدو أن الجزء « الدائق » فى الإنسانيات أكثر وضوحاً وغلبة . بحيث يزداد كلما اقتربنا من الأعماق النفسية البعيدة عن « سيطرة » المنهجية والغسايات الأسباب :

وقد كان التصوف الإسلامى مجالاً زاخراً للتلونيات والتنوعات ، سواء فى ذلك بالنسبة للأفاق التى استشرفها والآمال التى رنا إلى تحقيقها . فمجتمع صوفية الإسلام – منذ بدايات الزهد إلى فلسفة الطريقة – كان مرشحاً للوصف بالقدرة على امتلاك « الحل » المناسب للخلاص من أسر « الصراع » الإنسانى الناشئ عن « القلق » تجاه المستقبل ، من الناحية النظرية على الأقل :

لكن القضية لم تعالج على مستوى الشعور الجماعى والعقل الواعى ، بقدر ما جرت معالجتها فى مستويات نفسية تتمحور عن سيطرة الشعور ،

ظناً منها أن مثل هذا الفعل يؤدي إلى « صفاء » التجربة وإثاؤها من التلوث بالأمور المادية والمشاكل الجسدية والحاجة البيولوجية ، التي أجهضت كثيراً من محاولات « التنظير » في المجتمع الإنساني ، للوجود بأنواع متعلقاته وصفاته على اختلافها .

وقد لاحظ لفييف من المشتغلين في بحوث علم النفس أنه حينما يقول الفرد : « إنني كما تريدون أن أكون » بدل قوله : « إنني عين ما أفعل » ، لا بد أن يحدث نوع من شعوره بـ « الإغتراب » عن ذاته . يبدو أن هذه الرؤية قد تحققت لدى أعلام الصوفية المسلمين ، بحيث دفعت أصحاب التجارب الشهيرة المذهبية ، وأصحاب العقليات المعتدة بذاتها ، إلى التشدد في تأكيد تفوق ذات الصوفي على ذرات الآخرين .

ورغم أن هذه الدعوة لم تغفل مكانة الطرق الأخرى ، في صياغة العلاقة المثلى للإنسان بالوجود ، إلا أنها لم تصرف كبير اهتمام لبيان الحدود الحقيقية للاتجاه الصوفي ، على مستوى الاعتقاد العملي .

وبقيت الجهود التحليلية والتفسيرية والنقدية للاعتقاد الديني لدى الصوفية ، بمثابة مشاريع أخلاقية للمستقبل . لكنه مستقبل إنسان يختلف عن الإنسان الواقعي ، يحلم في يقظته الواهية الصلة بالواقع ، ويخرج من عبه أو يصطاد من الهواء مرتماً خصباً لآماله في تخليص البشرية من الآلام والشورر ، ويحتاج من نفسه حوافز متجددة للاستمرار ، تدفعها عوامل شحن كافي متتابع ، تستمد من موضوعات « الديدندو » سندها الرئيس ، قاذفة بالتأملات الشخصية إلى مجال الفاعلية العامة ، عن طريق سلوك « رمزي » تنللي تمثلي ، يكرس قناعة الإعراض عن مشاغل الدنيا التافهة التي لا تستحق أن تعاش .

هذا الجانب من الفاعلية الشخصية ، تم بمثابة رد على المشاعر الضمنية التي أظهرتها آراء وتجارب دينية أخرى - خاصة الفقه - تضمنت عد

« الفرد » المؤمن بائعاً وسلعة - في وقت معاً - في عملية تجارية ، ثمها الجنة . وقد وصلت هذه التجارب - آنذاك- إلى ما وصفه « إيريك فروم » من وضع مادي فجع للإنسان في عصرنا الحديث : بقوله : « الفرد قد أصبح بمثابة بائع من جهة ، وسلعة من جهة أخرى ، لأن النجاح في نظره قد أصبح رهناً بمدى قدرته على الظفر بأعلى سعر ممكن ، ثمناً لشخصيته التي يبيعها للآخرين » (١٢) .

والتارق بين قضية الصوفي وهذا الموقف : هو أن النظرة قد نمت في تراث الصوفيين من خلال « ثقة » مطلقة بغنى الله وعدم احتياجه . وقد ترافق بذلك إيمان عميق بأن حياة غايتها فرز المخلوقات الإنسانية - التي يعرف مصيرها قبل خلقها - إلى الجنة أو النار ، لا يمكن أن تكون هي الصورة النقية التي تعبر عن الوجود الإلهي الحقيقي .

إذا أعرض صوفية الإسلام - خلا قليلاً منهم - عن « الرغبة في الجنة » معتبرين ذلك نوعاً من « السقوط » في خيار الوجود ، المفاضلة بين الجنة ورب الجنة . هذه المفاضلة التي لو انتهت بالخوف من النار ، أو بتفضيل الجنة ، تكن قد أخفقت في اختيار المصير المناسب ، الذي ينسجم مع غاية الوجود ووضعيته في أرق صياغة ممكنة .

ولذلك ترادفت صيحات الصوفيين المسلمين ، تعد « الجنة لعبة » صبيان ، أو ترى في الإقبال على أي شيء - دون وجه الله - مضية للوقت ، أو أن الإعراض عن عذاب النار ، هو إعراض عن عنوبة الإهتمام الإلهي ، أو أن التفريق بين المطيع والعاصي هو فصل غير جائز في عبادة المخلوق خالقه من خلال أدائه ما هو ميسر له :

وقد كانت غاية هذه المعالجات جميعاً ، أن تلفت النظر إلى الجانب الأعمق في التجربة الدينية ، تجربة توطيد العلاقة باللائهائي الأبدي ، الذي

يطمئن الإنسان إلى استمراره في المستقبل ، والدخول في الخلود الذي لا زوال معه ، حيث تتحقق جميع المسرات هادئة دون خوف أو قلق .
 وترتب على جميع الإنجازات الصوفية : تعميق علاقة « الحب » بين الحق والخلق حيث أدت وظيفة عاطفية باللغة الأهمية فالحب ، رغبة في « تلقى » العناية والخلب من الآخر ، كما أنه رغبة في « إسباغ » العناية والخلب على الآخر : وهذا مما يجعله علاقة أخذ وعطاء ، انتبه الصوفيون إلى فحواها ، وعمدوا إلى صياغتها دون نظر إلى المنافع العملية غالباً ، ومع قليل ترغيب للمريدين بمنافعها في تهايات الاعتقاد ، فكان ذلك تعبيراً شديداً للدلالة إلى مطامع الحياة ذاتها .

هذا ما عبر عنه « جان ماري غويو » في قوله : « إن الحياة هي الخسوبة والخصوبة - بذورها - هي الحياة الناعمة الطافحة ، أو هي الوجود الحقيقي بكل معنى الكلمة . : وكلما كانت الحياة أغنى وأخصب ، كانت أشد ميلا إلى البذل ، وأقوى نزوعاً نحو السخاء ، وأكثر اندفاعاً نحو التضحية ، وأعظم رغبة في مشاركة الآخرين . . إن السخاء الإنساني لا يكاد أن يفصل عن الوجود الإنساني ، إذ تجف دونه الحياة الباطنية للمرء ، حتى تنضب تماماً . لنا لا بد للحياة الإنسانية أن تزهر ، وما زهرتها سوى المحبة والتراحم والأخلاق » (١٣) :

بذلك يبدو التصوف باباً مفتوحاً على الإنسانية ، حديقة مشرعة عامرة بأشلاء الرياحين والزهور ، تغرى بشميم غير المحبة الإلهية والبدل الإنساني ، وملء الأحماق النفسية ببديب دافئ يفوح من طيب المقام بين يدي الأكوان . تصعد الثيرة فيه شيئاً فشيئاً ، إلى أجوار الآفاق العسل ، فتصل إلى العروة الوثقى ، حيث قاب قوسين أو أدنى ، فلا ترى إلا من لسه السماوات وما تحت

الرؤى ، تجار إليه آناه الليل وأطراف النهار أن يقبل الملتقى ، ويرضى
بالتجرد والتقرب مرتقى .

وتختلط المشاعر والأفكار والخيالات والرؤى والآمال والأهواء
والرغبات ، فيمزج الصوفي بين الحقائق والنقائض والمذاهب والآراء ،
ويقول على لسان القديس «أوغسطين» عن صوفية الأفلاطونية الحديثة :
« لقد وجدت عندهم الحقائق الكبرى : في البدء كان الكلمة ، والكلمة
كان عند الله ، وكان الله هو الكلمة وكل شيء كان به ، وبغيره لم يكن
شيء مما كان » (١٤) . ويشعر الصوفي بالسعة والامتداد ، يرى نفسه
في الأركان جميعاً ، الإنسان والطبيعة والحيوان ، يسجد مع الشمس والقمر ،
ويزهو مع الحضرة ، وينداح مع الماء ، وينبثق مع النور .

أ هذه الحالة النفسية الصافية تؤدي إلى فيض مشاعر الزهو ، وتريد
فاعلية الخيال في تلوين الشعور بالتفوق والخصوصية والفرادة . مما يؤدي
إلى فرح غامر ، يترافق بالرضى عن هذه الحال ، ورغبة مؤكدة في
استمرارها ، بعيداً عن تذكر الآلام الجسدية التي كانت بعض مستلزمات
الوصول إلى هذه الدرجة من الغبطة . كما يضحى جفاء الآخرين وعداوتهم
أشبه بجسر يوصل إلى هذه الأحوال من الوجد الصوفي ، الذي يلغى
البرازخ بين «الإنساني» و«الإلهي» ويقدم رابطة لافاصم لها :

— — — — —

جريدة المصادر والمراجع

الكتب والمخطوطات العربية :

ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . نشرة ميلر . طبعة
بيروت ١٩٥٦ م .

ابن أبى داود ، عبد الله : كتاب المصاحف . المطبعة الرحمانية - القاهرة
١٩٣٦ م .

ابن الأثير ، على : الكامل فى التاريخ . طبعة القاهرة ١٣٠١ هـ .

ابن جنى ، عثمان : الخصائص . دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت .

ابن الجوزى ، عبد الرحمن : تلبيس ابليس . المطبعة المنيرية - مصر
١٣٦٨ هـ .

_____ : صفة الصفوة . طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٦ هـ .

_____ : سيرة عمر بن عبد العزيز . مطبعة المؤيد - القاهرة
١٣٣١ هـ .

_____ : المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم . طبعة حيدر آباد الدكن
١٣٥٩ هـ .

ابن الخطيب ، محمد : الاحاطة فى أخبار غرناطة . صورة عن مخطوط
الاسكوريال - مدريد .

ابن خلدون ، عبد الرحمن : شفاء السائل لتهذيب المسائل . المطبعة
الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩ م .

_____ : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان - بيروت .

ابن خلكان ، احمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . طبعة بولاق
١٢٧٥ هـ .

ابن سبعين ، عبد الحق : بد المعارف . مخطوط المكتبة السليمانية -
استانبول . رقم ١٢٧٣ .

_____ : الكلام على المسائل الصقلية . نشرة شرف الدين يلتقايا -
بيروت ١٩٤١ م .

_____ : مجموعة الرسائل . مخطوط المكتبة التيمورية - القاهرة .
رقم ١٤٩ .

ابن سعد ، عبد الله : كتاب الطبقات الكبير . دار صادر - بيروت
١٩٥٧ م .

ابن سلام ، محمد : طبقات فحول الشعراء . دار المعارف بمصر .

ابن سيده ، علي : المخصص . طبعة بولاق - القاهرة ١٣١٦ هـ .

ابن شاكر ، محمد : نوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .

ابن عبد ربه ، احمد : العقد الفريد . طبعة القاهرة ١٢٩٣ هـ .

ابن عربي ، محي الدين : التديبيرات الالهية في اصلاح الملكة الحيوانية -
مخطوط المكتبة الظاهرية - دمشق . رقم ١٥٣٧ .

_____ : تنزلات الاملاك (أو لطائف الأسرار) . طبعة مصر .
١٢٨ هـ .

_____ : روح القدس . طبعة حجر - مصر ١٢٨١ هـ .

_____ : عنقاء مغرب في ختم الاولياء وشمس المغرب . مكتبة
صبيح - القاهرة .

_____ : الفتوحات المكية . المطبعة الميمنية - القاهرة ١٣٢٩ هـ .

_____ : فصوص الحكم . دار الكاتب العربي - بيروت ١٩٦٦ م .

_____ : كتاب التراجم . طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م .

_____ : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار . طبعة القاهرة ١٣٠٥ .

٣٠٤
١٩٦٧

- ابن عربي ، محيي الدين : مواقع النجوم ومطالع اهله الأسرار والعلوم، مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٠٧ م .
- ابن عساكر ، علي : تهذيب تاريخ دمشق . مخطوط المكتبة الظاهرية - دمشق .
- ابن العماد ، عبد الحى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية . مكتبتنا المعارف ببيروت والنصر بالرياض ١٩٦٦ م .
- ابن هشام ، عبد الملك : السيرة النبوية . مكتبة البابى - مصر ١٩٥٥ م .
- الاصطهاني ، ابو الفرج : كتاب الأغاني . دار الكتب المصرية .
- الاصطهاني ، ابو نعيم : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي - بيروت .
- الالوسي ، محمود شكرى : بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب . المطبعة الرحمانية - القاهرة ١٩٢٤ م .
- البخارى ، محمد : الصحيح (من أحاديث الرسول) . طبعة مصر ١٣١٣ هـ .
- بلوى ، عبد الرحمن : تاريخ التصوف الاسلامى . وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٧ م .
- _____ : شخصيات قلقة فى الاسلام . دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٤ م .
- البغدادى ، الخطيب : تاريخ بغداد . مطبعة السعادة بمصر ١٩٣١ م .
- البغدادى ، عبد القادر : خزانة الأدب ولب الباب العرب . المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- البقل ، روثبهان : عرائس البيان . طبعة غير موسومة .
- البيرونى ، أبو الريحان : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة . نشرة سخار - طبعة أوروبا .

- الترمذى ، محمد : الجامع الصحيح ، المسمى سنن الترمذى . مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة .
- التستري ، سهل : تفسير القرآن العظيم . طبعة القاهرة ١٩١١ م .
- _____ : رسالة الحروف . دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م .
- التفتازانى ، أبو الوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .
- المجاهد ، أبو عثمان : البيان والتبيين . طبعة السندوبي - القاهرة ١٩٣٢ م .
- جعفر ، محمد كمال : من التراث الصوفى . دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م .
- حسان ، عبد الحكيم : التصوف فى الشعر العربى . مطبعة الانجلىو المصرية ١٩٥٤ م .
- الحلاج ، الحسين : ديوان شعر . نشرة ماسينيون - باريس .
- _____ : كتاب الطواسين . نشرة ماسينيون - باريس ١٩١٣ م .
- حلمى ، محمد مصطفى : ابن الفارض والحب الالهى . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٥ م .
- الحموى ، ياقوت : معجم البلدان . طبعة مصر ١٩٠٩ م .
- الدانى ، أبو عمر : المتن فى رسم القرآن . مطبعة الدول - استانبول ١٩٣٢ م .
- الدينورى ، ابن قتبية : عيون الأخبار . دار الكتاب العربى - بيروت .
- الذهبي ، شمس الدين : تاريخ الاسلام . مخطوط دار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .
- الزبيدى ، محمد : كتاب نسب قریش . نشرة ليفى بروفنسال . دار المعارف بمصر ١٩٥٣ م .
- الزرقانى ، محمد : مناهل العرفان فى علوم القرآن . مطبعة عيسى البابى ١٩٥٣ م .

الزركشي ، محمد : البرهان في علوم القرآن . دار احياء الكتب العربية
١٩٥٧ م .

زويدان ، جرجي : تاريخ آداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة - بيروت .
السامرائي ، قاسم : مسألة العروج في الكتابات الصوفية . طبعة
بغداد ١٩٥٨ م .

السراج ، أبو نصر : الملح . نشرة نيكلسون - لندن ١٩١٦ م ، نشرة
ليند ١٩١٤ م .

سرور ، طه عبد الباقي : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي . دار نهضة
مصر .

_____ : محي الدين بن عربي . طبعة القاهرة .

السكري ، ابن حبيب : المحبر . طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢ م .
السلمي ، عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط دار الكتب بمصر ،
وطبعة القاهرة ١٩٥٢ م .

سليمان ، ولیم : الحوار بين الأديان . الهيئة المصرية العامة للكتاب .
السهروردي ، عبد القاهر : عوارف المعارف . طبعة بيروت ١٩٦٦ م .
السهروردي ، يحيى : حكمة الاشراف . طبعة حجر - طهران ١٨٩٨ م ،
ونشرة هنري كوربان ١٩٥٢ م .

_____ : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل . نشرة بول كروس .

_____ : رسالة كشف الغطا لأخوان الصفا . مخطوط راغب رقم
١٤٨٠ .

_____ : كتاب الألواح العنصرية . مخطوط مكتبة برلين .

_____ : كلمات ذوقية ونكتات شوقية . مخطوط عاشر رقم
٤٥١١ .

السهروردي ، يحيى : المقالات السالمة . نشرة ماسينيون - باريس .

_____ : مياكل النور . طبعة القاهرة ١٣٣٥ هـ .

- السهروردي : الواردات والتقديسات . طبعة مصر .
- السهيل ، عبد الرحمن : الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث
السيرة النبوية لابن هشام . المطبعة الجمالية - القاهرة
١٩١٤ م .
- السيوطي ، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . دار احياء التراث
العربي - بيروت .
- شرف ، محمد ياسر : التصوف العربي . سلسلة كتاب الهلال - القاهرة
١٩٨٢ م .
- _____ : غارودي وسراب الحل الصوفي . دار الوثبة - دمشق
١٩٨٣ م .
- _____ : فلسفة ابن سبعين . مخطوط جامعة دمشق ١٩٧٧ م .
- _____ : فلسفة الوحدة المطلقة . دار الرشيد - بغداد ١٩٨١ م .
- _____ : وسائل الاقناع الفزالي . دار الوثبة - دمشق ١٩٧٦ م .
- الشعراني ، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى . مطبعة محمد علي صبيح -
القاهرة .
- الشهرزوري ، محمد : نزعة الأرواح وروضة الأفرح . مخطوط جامعة
القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .
- شيطو ، لويس : شعراء النصرانية . مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت
١٨٩٠ م .
- الصالح ، صبحي : مباحث في علوم القرآن . دار المعلم للملايين -
بيروت .
- الصلفي ، عبد الرحمن : كتاب الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل
(التستري) . مخطوط مكتبة كوبرولو - استانبول . رقم
٧٢٧ .
- شيف ، شوقي : الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف بمصر .
الطبعة الخامسة .

- الطبرسى ، الفضل : مجمع البيان فى تفسير القرآن • شركة المعارف
الإسلامية - النبطية ١٣٨٣ هـ .
- الطبرى ، محمد : تاريخ الأمم والملوك • طبعة ليدن ١٨٨٥ - ١٨٨٩ م .
- _____ : جامع البيان فى تفسير القرآن • المطبعة الكبرى الأميرية -
القاهرة ١٩٠٤ م .
- الصقلانى ، أحمد : لسان الميزان • طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ .
- العقيدى ، نجيب : المستشرقون • دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
- العواضى ، عدنان : الشعر الصوفى • دار الرشيد - بغداد ١٩٧٩ م .
- الغزالي ، أبو حامد : أحياء علوم الدين • المكتبة التجارية - مصر .
- غلاب ، محمد : الفلسفة الإسلامية فى المغرب • الدار المصرية للتأليف
والترجمة والنشر .
- _____ : مشكلة الألوهية • دار أحياء الكتب العربية ١٩٥١ م .
- الغاسى ، محمد : العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين • مخطوط دار
الكتب المصرية رقم ١٧٨ .
- الفيرودى آبادى ، محمد الدين : القاموس المحيط • طبعة بيروت .
- القالى ، أبو علي : كتاب الأمانى • دار الكتب المصرية .
- القزوينى ، أبو يوسف : أخبار الحلاج • نشرة ماسينيون وكروس -
باريس ١٩٣٦ م .
- التشبرى ، أبو القاسم : رسالة فى علم التصوف • مكتبة صبيح -
القاهرة .
- القطعى ، علي : انبأه الرواة على أنباء النحاة • دار الكتب المصرية .
- كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة • دار المعارف بمصر .
- مبارك ، زكى : المذاهب النبوية فى الأدب العربى • مطبعة مصطفى الحلبي
١٩٣٥ م .
- _____ : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى • دار الكتب المصرية
١٩٣٤ م .

- المبرد ، محمد : الكامل فى اللغة والادب . طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .
- محمود ، فؤادية : فخته وغاية الانسان . مكتبة الانجلو المصرية .
- مذكور ، ابراهيم : فى الفلسفة الاسلامية . دار المعارف بمصر .
- المسعودى ، على : التنبيه والاشراف . طبعة روائح التراث العربى - بيروت ١٩٦٥ م .
- : مروج الذهب ومعان الجواهر . دار الفكر - بيروت .
- القنسى ، احمد : مثير الغرام بفضائل القدس والشام . المطبعة المصرية - يافا .
- القزرى ، احمد : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دار صادر - بيروت ١٩٦٨ م .
- اللكى ، ابو طالب : قوت القلوب . مطبعة الحلبي - القاهرة ١٩٦١ م .
- موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .
- مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد لابن سبئين . من مخطوطات المكتبة التيمورية رقم ١٤٩ .
- اليافى ، عبد الكريم : دراسات فنية فى الأدب العربى . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .
- اليحصبى ، عياض : الشفا بتعريف حقوق المصطفى . نشرة السيد روزملائه . طبعة القاهرة .
- اليعقوبى ، احمد : أديان العرب ، من تاريخ اليعقوبى . مطبعة بريسل . ١٨٨٢ م .

الكتب المترجمة :

- بالنشيا ، أنجيل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسي . ترجمة حسين مؤنس
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .
- بروكلمان ، كارول : تاريخ الأدب العربي ترجمة عبد الحليم النجار .
دار المعارف بمصر .
- جولزهر : العقيدة والشريعة . ترجمة يوسف موسى . طبعة مصر
١٩٥٢ م .
- ديوانت ، ول : قصة الحضارة . ترجمة زكي نجيب محمود وآخرين .
طبعة مصر .
- _____ : قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المشعشع . مكتبة
المعارف - بيروت ١٩٧٢ م .
- وسل ، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة محمد فتحى الشنيطى
الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ستيس ، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة زكريا ابراهيم . المؤسسة
الوطنية - بيروت ١٩٦٧ م .
- غلووى ، ووجيه : نداء الى الأحياء . ترجمة ذوقان قرقوط . دار دمشق
١٩٨١ م .
- كوبان ، هنرى : السهروردى المقتول مؤسس مذهب الاشراق . ترجمة
عبد الرحمن بدوى . طبعة القاهرة ١٩٦٤ م .
- ملميشيون ، لويس : بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى .
نشرة باريس ١٩٥٤ م .
- _____ : مجموعة نصوص غير منشورة للتصوفية المسلمين . نشرة
باريس .
- _____ : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج . ترجمة عبد الرحمن
بدوى . دار النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- مجموعة من الكتاب : دائرة المعارف الإسلامية . ترجمة ثابت الفندى
وزملائه . طبعة طهران بوزجرهري .

مجموعة من الكتاب : دائرة معارف الدين والأخلاق . الطبعة الثانية
١٩٣٤ م .

_____ : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمت بإشراف زكي
نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية .

مجموعة من المستشرقين : تراث الإسلام . ترجمة جرجيس فتح الله .
دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ م .

نكلسون ، وينولد : الصوفية في الإسلام . ترجمة نور الدين شيبه .
مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٥١ م .

_____ : في التصوف الإسلامي وتاريخه . ترجمة أبي العلا
الطيفي . طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .

يوحنا ، الرسول : انجيل يوحنا . المطبعة الكاثوليكية - بيروت .

الكتب الأجنبية :

Augustin (Saint) : Confessions, trad. france.

Blachère (Régis) : Le Coran. Introduction, Paris 1947.

Blondel (Maurice) : L'Action, II, Paris, Alcan, 1937.

Farran (F.W.) : The Early Days of Christ. London and Paris, 1898.

Fromm (Eric) : Man for himself, New-York, Rinehart, 1960.

Green (T.M.) : Prolegomenon to Ethics, London.

Gysau (J.M.) : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction,
Paris Alcan.

Hammar (J.V.) : Geschicht der Schöner Redekünste Persian, n.J.
Vienna, 1818.

Janet (P.) : de L'angoisse à L'extase, Paris, Alcan, 1928.

Lavelle (Louis) : Le Mal et La Souffrance, Paris, Plon, 1940.

Many Writers : Encyclopaedia of Islam, London-Paris, 1927.

Many Writers : Encyclopedia of Philosophy. Collien-Macmillan
Limited, London.

Nicholson (R.A.) : The Tarjuman al-ashwaq, a Collection of Mustical
Odes, London, 1911.

Smith (Margarit) : Reading from Thre Mysticism of Islam, London-
1950.

كتب صدرت للمؤلف

- في رحلات ابن بطوطة ١٩٦٦
موجز فلسفة علم الاجتماع ١٩٦٧
القدر الجديد (شعر) ١٩٦٩
بطاقة غير عادية من الأرض المحتلة (شعر) ١٩٦٩
عمسات (شعر) ١٩٧٠
بالمو الاقمار والزجاج الملون (شعر) ١٩٧١
اغنيات من بلاد الاقزام (شعر) ١٩٧٢
الاحترق باتجاه الآخر (شعر) ١٩٧٣
وسائل الانتاع القزالي ١٩٧٦ - ١٩٨٢
التثيرة والتصيبة الفسادة ١٩٨١
فلسفة الوحدة المطلقة ١٩٨٢
داخل الثرثرة (شعر) ١٩٨٢
مشكلات في النقد الادبي ١٩٨٢
مستقبل الشعر ١٩٨٢
التصوف العربي ١٩٨٢
مفكرة عاشق (شعر) ١٩٨٢
غارودي وسراب العنل الصوفي ١٩٨٣
حركة التصوف الاسلامي ١٩٨٢

فهرس

٣	مقدمة
٧	مدخل
٣١	الباب الأول : فرع الرضى والتوكل
٣٨	الفصل الأول : قاعدة التزهّد والصرف
٦٧	الفصل الثانى : الوعظ والكف الاجتماعى
٩٥	الفصل الثالث : مياسم الثقافة المباحة
١٠٩	الباب الثانى : تيار الحب والحلول
١١٤	الفصل الأول : الولاية والمحبة
١٣٦	الفصل الثانى : عدم كفاية الحب
١٦٣	الفصل الثالث : جدلية الحق والحلق
٢١١	الباب الثالث : فلسفة الوحدة والاحاطة
٢١٧	الفصل الأول : الحل الواحدى
٢٥١	الفصل الثانى : اطلاق التوحيد
٢٨٩	خاتمة

مطابع الهيئة العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٠٠٥٠٠/١٩٨٥

ISBN ١ - ٠٦٩٤ - ٠١ - ٩٧٧

طرح الانسان - منذ بدايات الحضارة - جملة من القضايا
المشكلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام
والعناية ، باختلاف العقليات التي تناولتها ، والعصر التاريخي
والظروف المرافقة .

وقد عمد التصوف إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة
والقصة والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم
الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك .

ومن هذا المنطق يسלט هذا الكتاب الضوء على تراث
الصوفية الإسلامية ، فيستعرض الخطوط الرئيسية لهذه
الظاهرة في نتاج العديد من الأعلام ، عبر فترة غير قصيرة من
الزمن .

